

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الجزائر 2: أبو القاسم سعد الله

كلية العلوم الانسانية والاجتماعية

قسم العلوم الاجتماعية

أطروحة مقدّمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في علم الاجتماع الثقافي موسومة ب:

الثقافة والشخصية الجزائرية في الشعر الشعبي الجزائري

بين الفترة العثمانية وفترة الاحتلال الفرنسي

- دراسة مقارنة -

تحليل محتوى 41 قصيدة شعبية جزائرية

تحت إشراف الأستاذ الدكتور:

عبد الغني مغربي

من إعداد الطالب:

ياسين سعادة

السنة الجامعية 2015-2016

كلمة الشكر

جُعِلَ اللسان على الفؤاد دليل

إنّ الكلام لفى الفؤاد و إنّما

بعد إنهاء هذا العمل كان الشعور الأول شعور ارتياح كبير من حمولة هذا النّقل المتمثّل في إنهاء أطروحة دكتوراه، و لأجل ذلك وجب تقديم كلمة الشكر و العرفان إلى الذين كان لهم يد علينا في إتمام هذا العمل. لكن قبل شكر الأشخاص و جب تقديم الحمد لله عز وجلّ على توفيقه و امتنانه فالحمد لله حمدا كثيرا طيبا مبارك فيه على نعمه الكثيرة، و على دوام الصحة و العافية.

و نتقدّم بالشكر الجزيل إلى الذي تحمّلنا و لم يرض لنا الفشل رغم السنوات الطويلة التي قضيناها لإنجاز هذا العمل ألا و هو الأستاذ المشرف الدكتور **عبد الغني مغربي** الذي كان لنا سندا قويا سواء من خلال دروسه ومؤلفاته التي ساعدتنا كثيرا ، و سواء من خلال مواقع التواصل الاجتماعي التي أصبحت متعة حقيقية مع كتاباته فيها.

شكر خاص إلى الأخ العزيز الأستاذ **بن زيان جمال** الذي أتعنّاه كثيرا معنا، الأستاذ **قرار كريم** و الدكتور **ضامر وليد** اللذان لم يتوانا يوما في تشجيعنا و مساندتنا. شكر خاص كذلك إلى الصديق العزيز الأستاذ **العمرية عز الدين** الذي غمرتنا مساعداته الدائمة و المتكرّرة.

كما نتقدّم بالشكر الجزيل إلى كل اللذين ساعدونا من قريب أو من بعيد على إتمام هذا العمل، و نخص بالذكر:

- الأصدقاء و الزملاء الأساتذة: **آيت عيسي حسين** ، **عمر سمير** ، **دريدش حيلمي** ، **موهوب مراد** ، **عربات منير**، أم الرّتم نور الدين.

- الأخ الصديق الأستاذ **عبد الكريم عميمور** على مساعداته الكثيرة. و في الأخير لا يسعنا المقام إلا أن نعبر عن شكرنا و امتناننا الكبير إلى أفراد عائلتنا الكبيرة و الصغيرة التي لولاها لما تمكّنا من عمل أي شيء، و نخص بالذكر والدنا **محمد صالح** رحمة الله عليه و الذي وافقه المنية و أنا في منتصف الطريق، الوالدة الكريمة **جوهرة** التي لم تبخل علينا بدعواتها، الزوجة الكريمة **سورية** التي كانت نعم السند و نعم الزوجة بالإضافة إلى والديها **الحاجة مليكة** و **الحاج محمد ترمي** ، بالإضافة إلى كل الإخوة و الأخوات: **كمال** ، **نور الدين**، **فريدة**، **زهية**، **مراد** و **رياض**.

إلى كل هؤلاء شكرا جزيلا.

الاهداء

✓ إلى الذي لا يزال يؤلمني فراقه و هو الذي كان سندي و قدوتي، أبي محمد صالح رحمة الله عليه

✓ إلى التي تسكن الجنة تحت قدميها أمي جوهرة حفظها الله، التي لم تبخل علي بالدعاء و النصيحة

✓ إلى التي غمرتني بعطفها و حنانها زوجتي و سندي في هذه الحياة سورية

✓ إلى قرة عيني و أغلى ما أملك في هذه الدنيا ابنتي إيمان و ابني محمد صالح

✓ إلى كل هؤلاء أهدي ثمرة جدي و تعبتي

فهرست الموضوعات

أ مقدمة

الفصل الأول: المقاربة المنهجية للبحث

- أ- مبررات اختيار الموضوع..... 7
- أ-1- المبررات الذاتية..... 7
- أ-2- المبررات الموضوعية..... 7
- أ-2- أهداف الدراسة..... 8
- أ-3- الإشكالية العامة..... 9
- أ-4- الإشكالية..... 13
- أ-7- فرضيات الدراسة..... 16
- أ-6- شرح الفرضيات..... 16
- أ-7- تحديد المفاهيم..... 18
- أ-8- المقاربة النظرية..... 20
- أ-9- مناهج البحث و تقنياته المعتمدة..... 21
- أ-10- التعريف بعينة الدراسة..... 22
- أ-11- صعوبات البحث..... 24

الفصل الثاني: الدراسات السابقة

- أ- جدوى الدراسات السابقة..... 27
- أ-2- الدراسات الشعبية، أو الدراسات حول الثقافة الشعبية..... 28
- أ-3- الدراسات المعتمدة على تحليل المحتوى..... 31
- أ-4- دراسات الخصوصيات الوطنية أو دراسات التحليل البسيكو-سوسيولوجي..... 33
- أ-5- الدراسات المتعلقة بسوسيولوجيا الأدب..... 35
- أ-6- الدراسات المقارنة..... 36
- أ-7- الدراسات الخاصة بالمجتمع الجزائري في الفترتين المخصصتين للدراسة..... 39
- أ-8- الدراسات المتعلقة بالشخصية..... 42

القسم الأول: الجانب النظري

الباب الأول: المقاربة النظرية للموضوع

الفصل الثالث: مدرسة الثقافة و الشخصية

- أ- المجتمع، الثقافة و الشخصية..... 48
- أ-2- إشكالية مفهوم الثقافة..... 49
- أ-3- المدرسة الثقافية..... 50

51	IV- المقاربات النظرية للثقافة.....
52	V- حول أشهر مواضيع الثقافية: الثقاف.....
53	VI- الثقافة و التغير التاريخي-الاجتماعي: نموذجين دراسيين.....
53	VI-1- دفيد ريسمان و تطوّر "الخصوصية الاجتماعية".....
54	VI-2- مرغريت ميد و الانتقال الثقافي.....
54	VII- مفهوم الشخصية.....
56	VII-1- التنشئة الاجتماعية و الشخصية القاعدية.....
56	VII-2- العوامل الاجتماعية و تكوين الشخصية.....
58	VII-3- نماذج دراسية عن تأثير التنشئة في الشخصية القاعدية.....
59	VIII- المنظور الأنثروبولوجي للثقافة و الشخصية.....
60	IX- مساهمة علم النفس الاجتماعي.....
62	X- تحليل بنية الشخصية القاعدية.....

الفصل الرابع: التحليل السوسيولوجي لتاريخ الجزائر

66	I- في إشكالية التاريخ.....
68	II- في إشكالية التراث.....
71	III- التأريخ و علم الاجتماع.....
73	IV- المقاربات النظرية للتاريخ.....
73	IV-1- المقاربة البنوية.....
74	IV-2- المقاربة الجدلية أو البنائية.....
75	IV-3- الاقتراب الفهمي.....
75	V- التحليل السوسيولوجي لتاريخ الجزائر.....
76	V-1- المدرسة الكولونيالية.....
78	V-2- المدرسة الانقسامية.....
82	V-3- المدرسة الماركسية.....
83	VI- القراءات السوسيولوجية لتاريخ الجزائر.....
83	VI-1- أطروحة الغريبين (أطروحات ماركسية).....
83	أ- نظرية نمط الإنتاج التقليدي (لوسات فالونسي).....
84	ب- نظرية الإقطاع و علاقات الاستغلال (روني غاليسو).....
86	ج- ديموقراطية عسكرية مع التجارة الواسعة (إيف لاقوست).....
86	د- ديموقراطية عسكرية مع خصوصيات آسيوية (جورج دوكوا).....
87	VI-2- أطروحة الجزائريين.....
87	أ- عدي الهواري.....
88	ب- محفوظ بنون.....

ج- امحمد بوحبزة.....	90
د- عبد الغني مغربي.....	91
هـ- عبد القادر جغلول.....	92

الفصل الخامس: التفسير الاجتماعي للظاهرة الأدبية

I-الأدب و السوسيولوجية: إشكالية الموضوع.....	96
II-مجال التداخل: النقد الأدبي و السوسيولوجية.....	99
III- سوسيولوجيا الأدب: مرحلة التأسيس.....	101
III-1- الجذور.....	101
أ- ابن خلدون و الظاهرة الأدبية.....	101
ب-عصر النهضة الأوروبي أو بداية الإرهاصات العلمية لسوسيولوجيا الأدب.....	103
III-2-المجال المعرفي.....	107
أ- المنطلق الوضعي.....	109
ب- المنطلق الماركسي.....	109
ج- المخاض المنهجي.....	111
IV- مرحلة التبلور: التيارات المعرفية.....	115
IV-1- سوسيولوجيا الأدب.....	115
IV-2-السوسيولوجيا الأدبية.....	117
أ-التيار الوثائقي.....	117
ب- التيار الجدلي-التاريخي.....	119
ج- النص و رؤى العالم.....	120
د-إشكالية النص - الأيديولوجيا.....	121

الباب الثاني: التاريخ السياسي و الإداري

الفصل السادس: السياسة و الإدارة العثمانية في الجزائر

I- الحكم العثماني في الجزائر.....	125
II- أهم مراحل العهد العثماني بالجزائر.....	127
III- النظام السياسي في جزائر العهد العثماني.....	128
IV- الأجهزة الإدارية.....	131
IV-1-إدارة دار الباي.....	131
IV-2- إدارة المدن.....	133
IV-3- إدارة الأرياف.....	134
V- مظاهر الحكم العثماني في الجزائر.....	135
V-1- المؤسسة العسكرية.....	135
V-2- علاقة الإدارة المحليّة بالسكان.....	136

أ- الجواد.....	166
ب- رجال الدين و المرابطين.....	167
II-2- الفئات الاجتماعية المسيطر عليها.....	169
II-3- الشرائح المدنية المختلفة.....	170
أ- الحضر أو البلدية.....	171
ب- العنصر التركي.....	172
ج- الكراغلة.....	172
د- العنصر الاندلسي.....	172
هـ- أهل الذمة (اليهود).....	172
و- الوافدون على المدينة (البرانية).....	173
III- البنية الاقتصادية العامة.....	173
III-1- أنواع الملكية.....	174
أ- ملكية البابليك	175
ب- أراضي العزل.....	175
ج- أراضي المخزن.....	176
د- ملكية الحبس أو الأوقاف.....	176
هـ- أراضي الموات	176
و- أراضي الملك.....	176
ي- أراضي العرش.....	177
IV- البناء الاجتماعي و الاقتصادي لجزائر العثمانيين.....	178

الفصل التاسع: المشروع الاستعماري الفرنسي

ا- المشروع الاستعماري الفرنسي.....	180
ا- 1- دوافع الحملة العسكرية.....	180
ا- 2- الغزو العسكري اللوجستيكي الشامل.....	182
أ- تصفية المؤسسات الدينية و الثقافية.....	182
ب- المصادرة و التغريم و الطرد من الأراضي.....	183
ج- إنشاء المكاتب العربية.....	183
د- إقرار مراسيم السيناتوس كونسولت.....	184
هـ- الإدارة كوسيلة لتكريس تفوق العنصر الأوروبي.....	184
ا- 3- الغزو الفكري الأيديولوجي.....	184
أ- الأفكار التبيرية من حيث المبدأ.....	185
ب- الحركة التبيرية لمحتوى المشروع الاستعماري.....	186
ا- 4- أهداف المشروع الاستعماري	187

أ- رأسمة الجزائر لتكون في خدمة السوق الاقتصادية الفرنسية.....	187
ب- تحويل الاحتلال العسكري إلى استيطان مدني.....	189
ج- القضاء على الزعامات التقليدية للمجتمع الجزائري.....	190
د- القضاء على القبيلة كنظام سياسي اجتماعي.....	191
II- واقع الاستعمار الفرنسي في الجزائر.....	194
II-1- النكسة الديموغرافية.....	194
II-2- النكبة العقارية.....	195
II-3- الإخلال بالتراتبية الاجتماعية التقليدية.....	197
II-4- صعود التيار المرابطي - الطرقي.....	200

الباب الرابع: التاريخ الثقافي للجزائر

الفصل العاشر: التاريخ الثقافي على العهد العثماني

I- المسألة الثقافية	203
II- في الإنتاج الثقافي.....	204
III- في الإنتاج الأدبي.....	206
IV- الفنون و الموسيقى.....	208
V- المذاهب الفقهية و العقائدية.....	212
VI- الحركات الصوفية: نشأتها، و دخولها بلاد المغرب.....	214
VII- الحركة الصوفية في الجزائر.....	216
VIII- المآثر العمرانية للعثمانيين في الجزائر.....	220

الفصل الحادي عشر: المسألة الثقافية في المشروع الاستعماري الفرنسي

I- الحالة الثقافية في الجزائر قبل الغزو الفرنسي.....	222
II- الاحتكاك الأول بين الثقافتين.....	223
III- المشاريع الثقافية المصاحبة لعملية الغزو.....	225
IV- ما حطّمه الفرنسيون من مؤسسات ثقافية- اجتماعية.....	226
IV-1- المساجد.....	226
IV-2- الزوايا.....	227
IV-3- المدارس.....	228
V- هدم الوقف أو استئصال القاعدة الاقتصادية للحياة الثقافية الاجتماعية للجزائريين.....	229
VI- فرنسا و الطرق الصوفية.....	231
VII- التوجّه المعادي للعروبة و الإسلام في السياسة الفرنسية في الجزائر.....	234
VIII- محاولة فرض الثقافة الفرنسية عن طريق وسائل النشر الثقافي الحديثة.....	237
VIII-1- الصحافة.....	237

239	VIII-3- الإذاعة
240	VIII-4- السينما
243	IX- نتائج الهدم المؤسّساتي للثقافة المحليّة: هجرة النخب الثقافية

الباب الخامس: الأدب، الثقافة و الشعر الشعبي

الفصل الثاني عشر: الأدب و الثقافة الشعبية

247	I- الثقافة و الثقافة الشعبية
248	II- التراث الثقافي في ميزان الدولة القطرية
249	III- تأصيل مسألة التراث الثقافي في الجزائر
250	IV- الثقافة الشعبية و/أو الفلكلور
252	V- التراث الشفوي و التراث المكتوب
255	VI- في إشكالية الأدب الشعبي
258	VII- تعريف الأدب الشعبي
259	VIII- مميّزات الأدب الشعبي
261	IX- أنواع الأدب الشعبي
261	IX- 1- القصّة الشعبية
262	IX- 2- الأحكام و الأمثال الشعبية
265	IX- 3- الشعر الشعبي

الفصل الثالث عشر: الشعر الشعبي

267	I- في الشعر الشعبي
268	II- الشعر، اللحن و الموسيقى
269	III- ماهية الشعر الشعبي أو الملحون
270	IV- ظهور الشعر الشعبي في بلاد المغرب
272	V- تاريخ الشعر الشعبي
272	V- 1- التأثير المشرقي
273	V- 2- التأثير الأندلسي المغربي
274	VI- أنواع الشعر الشعبي
274	VI- 1- الشعر الحضري
274	أ- الحوزي
275	ب- الحوفي
275	ج- البوقالة

276	VI-2- الشعر البدوي.....
276	أ- القول.....
277	ب- النم.....
277	ج- القطاعة.....
278	د- الزغوية.....
279	VII- عناصر القصيدة الشعبية.....
279	أ- المدخل أو الصور.....
279	ب- الخماسة.....
279	ج- بيت السلام.....
280	د- الرمال.....
280	هـ- السراية.....
280	VIII- مصطلحات القصيدة الشعبية.....
281	IX- أنواع القصيدة الشعبية.....
281	IX-1- من حيث المواضيع.....
281	أ- العذراوي.....
282	ب- الربيعية.....
283	ج- الجفريّة.....
283	د- النبوي.....
284	هـ- الحوارية.....
285	و- الساقيات.....
285	IX-2- من حيث الشكل.....
285	أ- حسب عدد الأبيات.....
286	أ-1- الرباعي.....
286	أ-2- السداسي.....
286	أ-3- الخماسي.....
287	ب- حسب شكل البيت.....
287	ب-1- البيت و الصياح.....
288	ب-2- مكسور الجناح.....
288	X- مواضيع الشعر الشعبي.....
291	XI- العلاقة بين التصوّف و الشعر الشعبي.....

القسم الثاني: الجانب التطبيقي

الباب السادس: السير الحياتية للشعراء الشعبيين

الفصل الرابع عشر: شعراء العهد العثماني

295	I- وظيفة الشعر الشعبي.....
296	II- الثقافة و الشخصية.....
297	III- السير الحياتية لشعراء العهد العثماني.....
297	III-1- الأخضر بن خلوف.....
300	III-2- سعيد بن عبد الله المنداسي.....
302	III-3- أحمد بن تريكي.....
304	III-4- محمد بن مساييب.....
307	III-5- على كورة.....
308	III-6- العربي بن حمادي.....
310	III-7- قادة بن السويكت.....
312	III-8- بو مدين بن سهلة.....

الفصل الخامس عشر: شعراء عهد الاحتلال الفرنسي

316	I- الشعراء المخضرمون.....
316	I-1- محمد بن الشاهد.....
317	I-2- مصطفى بن الكبابي.....
318	I-3- الطاهر بن حواء.....
319	I-4- مصطفى بن براهيم.....
323	I-5- محمد بلخير.....
323	I-6- محمد بن اسماعيل.....
324	I-7- عبد القادر الوهراني.....
325	II- شعراء عهد الاحتلال.....
325	II-1- محمد بن قيطون.....
326	II-2- قدور بن عاشور الزرهوني.....
327	II-3- قويدر بن اسماعيل.....
330	II-4- أحمد السماتي.....
330	II-5- عبد الله بن كريبو.....
331	II-6- عبد القادر بطبجي.....
332	II-7- أحمد بن مصطفى العلاوي.....
333	II-8- عبد القادر الخالدي.....

الفصل الثامن: الشرح و التحليل الموضوعاتي للقصائد الشعبية

الفصل السادس عشر: شرح القصائد الشعبية

337	I- قصائد شعراء العهد العثماني.....
	I-1- قصائد بن خلوف.....

- أ- قصة مزگران..... 337
- ب- توب لله يا بنادم..... 337
- 1-2- المنداسي
- أ- كيفاش نعمل يا ربي..... 337
- ب- الفرقة مرة يا سيدي..... 338
- 1-3- بن تريكي
- أ- يا لحباب مالكم عليا غضّاب..... 338
- ب- شاب راسي يا ربي من فراق لحباب..... 339
- 1-4- محمد بن مسايب
- أ- هاجوا بالفكر أشواقي..... 339
- ب- ما بقى فيها باش تعاند المدن..... 340
- 1-5- على كورة: حوّست نواجع المحال..... 340
- 1-6- قادة بن السويكت
- أ- غابوا زنجار الحاسدين..... 341
- ب- لا من جاب أخبار سويد..... 341
- 1-7- العربي بن حمادي: أمن شاف المختار في المنام..... 342
- 1-8- بو مدين بن سهلة
- أ- يوم الخميس واش أداني..... 342
- ب- كيف أعمالي و حيلتي..... 342
- II- قصائد الشعراء المخضرمين..... 343
- II-1- مصطفى بن براهيم
- أ- لقيت أنايا خوذات..... 343
- ب- ما أطول ذا الليل..... 343
- II-2- محمد بن الشاهد: غاب فلك الأحباب..... 344
- II-3- مصطفى بن الكبابطي: من يبات يراعي لحباب..... 344
- II-4- الطاهر بن حواء
- أ- يا من درى آش سلطني مبارك..... 344
- ب- يا محمد ليك يهرب..... 345
- II-5- محمد بلخير
- أ- سلاك المغبون..... 345
- ب- يا السائل لا تلغالي..... 346
- II-6- محمد بن اسماعيل
- أ- يا إلهي ألطف يا ذا الكريم بيا..... 346

- ب- بسم الله نبدا الحلّة للعاشقين 346
- II-7- عبد القادر الوهراني
- أ- مرثية الجزائر 347
- ب- سبحان الله من طبائع ولد الإنسان 348
- III- قصائد شعراء عهد الاحتلال
- III-1- محمد بن قيطون
- أ- حيزية 348
- ب- يا الأزرق يحميك في ظني 349
- III-2- قدور بن عاشور الزرهوني
- أ- طال ضرّي 349
- ب- أنا دخيل ورد خدك 350
- III-3- قويدر بن اسماعيل
- أ- ذي سبة الجزائر 351
- ب- خذ رأيي يا ولدي لا تخالط لردال 351
- III-4- أحمد السماتي: يا قمرى حيرتني و انا محتار 352
- III-5- عبد الله بن كريبو
- أ- جيت نوسّع خاطري 353
- ب- قمر الليل 354
- III-6- عبد القادر بطبجي
- أ- خذ أراسي نحدثك 354
- ب- صلوا على النبي يا حضرة 355
- III-7- أحمد بن مصطفى العلاوي
- أ- يا من لم تفهم مقالتي 355
- ب- محمد اصطفاك الباري 356
- III-8- عبد القادر الخالدي
- أ- يا طويل الرقبة 356
- ب- يمينه 357

الفصل السابع عشر: التحليل الموضوعاتي للقصائد الشعبية

- I- جداول التحليل الموضوعاتي الخاصة بشعراء العهد العثماني 359
- II- الجداول التحليلية لقصائد شعراء عهد الاحتلال 359
- II-1- الجداول الخاصة بقصائد الشعراء المخضرمين 366
- II-2- جداول قصائد شعراء عهد الاحتلال الفرنسي 372

الباب الثامن: الثقافة و الشخصية الجزائرية في الشعر الشعبي

الفصل الثامن عشر: التحليل الشخصي للشعراء الشعبيين

383	I-مميزات الشخصية القاعدية.....
384	II- الثقافة و الشخصية.....
384	III- عناصر الشخصية القاعدية.....
385	IV- التحليل الشخصي.....
385	IV-1-تقنيات التفكير.....
385	أ- الفترة الأولى: العهد العثماني.....
388	ب- الفترة الثانية: عهد الاحتلال الفرنسي.....
388	ب-1- الفئة الأولى: الشعراء المخضرمون.....
390	ب-2- الفئة الثانية: شعراء عهد الاحتلال.....
392	IV-2- أنساق الأمن.....
393	أ- الفترة الأولى: العهد العثماني.....
394	ب- الفترة الثانية: عهد الاحتلال الفرنسي.....
394	ب-1- الفئة الأولى: الشعراء المخضرمون.....
396	ب-2- الفئة الثانية: شعراء عهد الاحتلال.....
398	IV-3- الأنا الأعلى.....
398	أ- الفترة الأولى: العهد العثماني.....
400	ب- الفترة الثانية: عهد الاحتلال الفرنسي.....
400	ب-1- الفئة الأولى: الشعراء المخضرمون.....
401	ب-2- الفئة الثانية: شعراء عهد الاحتلال.....
403	IV-4- السلوكات الدينية.....
403	أ- الفترة الأولى: العهد العثماني.....
404	ب- الفترة الثانية: عهد الاحتلال الفرنسي.....
404	ب-1- الفئة الأولى: الشعراء المخضرمون.....
406	ب-2- الفئة الثانية: شعراء عهد الاحتلال.....

المبحث الثاني: التحليل الثقافي للشعر الشعبي: قراءة في معارف، معتقدات، سلوكات و مواقف الشعراء الشعبيين

410	I- الدراسات الثقافية.....
411	II- مواضيع التحليل الثقافي.....
411	II-1- مكانة المرأة.....
411	أ- عند شعراء العهد العثماني.....

414	ب- موضوع المرأة عند الشعراء المخضرمين
415	ج- المرأة في قصائد شعراء عهد الاحتلال.....
418	II-2- رجل الثقافة الأخرى.....
418	أ- شعراء العهد العثماني و رجل الثقافة الأخرى.....
419	ب- موقف الشعراء المخضرمين من الآخر.....
420	ج- رجل الثقافة الأخرى عند شعراء عهد الاحتلال.....
421	II-3- مفهوم السلطة.....
426	II-4- القيم الثقافية و الاجتماعية.....
431	II-5- الانتماء الاجتماعي و الحضاري.....
436	II-6- أشكال التضامن و الروابط الاجتماعية.....
439	II-7- التراتبية الاجتماعية.....
442	II-8- المعالم الفكرية و الاجتماعية.....

المبحث الثالث: الثقافة و الشخصية في الشعر الشعبي الجزائري: نتائج الدراسة

448	I- الخلفية الاجتماعية للشعراء الشعبيين
449	II- جداول التحليل الموضوعاتي الشامل.....
451	III- جداول التحليل الشخصية.....
455	IV- جداول التحليل الثقافي.....
458	V- مناقشة نتائج الدراسة على ضوء الإطار النظري.....
458	V-1- وجهة التأقاف.....
458	V-2- الثقافة و التغير التاريخي - الاجتماعي.....
460	V-3- الانتقال الثقافي حسب مرغريت ميد.....
461	V-4- حول خصوصيات المجتمع الانقسامي، و نمط الإنتاج في الجزائر.....
463	V-5- حول قضية الانتماء الاجتماعي: السلطة و القبيلة.....
464	IV - قراءة في النتائج العامة على ضوء فرضيات الدراسة.....
464	IV-1- الفرضية الأولى: الهدم الاجتماعي و التغير الثقافي.....
466	IV-2- الفرضية الثانية: الخلفية الاجتماعية للشعراء الشعبيين.....
467	IV-3- الفرضية الثالثة: التمسك بالانتماء الاجتماعي (القبلي أو الجغرافي).....
468	IV-4- الفرضية الرابعة: المسألة الدينية و الانتماء الطريقي الصوفي.....
470	IV-5- الفرضية الخامسة: مكانة و وظيفة الشاعر الشعبي.....
472	الخاتمة
477	قائمة المصادر و المراجع.....

فهرست الجداول

رقم الجدول	عنوان الجدول	الصفحة
1	تحليل قصيدة " قصة مزعران " لبن خلوف	359
2	تحليل قصيدة " لله توب يا بنادم " لبن خلوف	359
3	تحليل قصيدة " كيفاش نعمل يا ربي " للمنداسي	360
4	تحليل قصيدة " الفرقة مرّة يا سيدي " للمنداسي	360
5	تحليل قصيدة " يا لحباب مالكم عليا غضاب " لبن تريكي	361
6	تحليل قصيدة " شاب راسي يا ربي من فراق لحباب " لبن تريكي	361
7	تحليل قصيدة " هاجوا بالفكر أشواقي " لبن مسايب	362
8	تحليل قصيدة " ما بقى فيها باش تعاند المدن " لبن مسايب	362
9	تحليل قصيدة " حوّست نواجع المحال " لعلي كورة	363
10	تحليل قصيدة " غابوا زنجار الحاسدين " لبن السويكت	363
11	تحليل قصيدة " لا من جاب أخبار سويد " لبن سويكت	364
12	تحليل قصيدة " أمن شاف المختار في المنام " لبن حمادي	364
13	تحليل قصيدة " يوم الخميس واش أداني " لبن سهلة	365
14	تحليل قصيدة " كيف أعمالي و حيلتي " لبن سهلة	365
15	تحليل قصيدة " لقيت أنايا خوذات " لبن براهيم	366
16	تحليل قصيدة " ما أطول ذا الليل " لبن براهيم	367
17	تحليل قصيدة " غاب فلك الأحباب " لبن الشاهد	367
18	تحليل قصيدة " من يبات يراعي لحباب " لبن الكبابطي	368
19	تحليل قصيدة " يا من درى آش سلطني مبارك " لبن حواء	368
20	تحليل قصيدة " يا محمد ليك يهرب " لبن حواء	369
21	تحليل قصيدة " سلاك المغبون " لمحمد بلخير	369
22	تحليل قصيدة " يا السائل لا تلغالي بوالي " لمحمد بلخير	370
23	تحليل قصيدة " يا إلهي ألطف يا ذا الكريم بيا " لمحمد بن اسماعيل	370
24	تحليل قصيدة " حروب القرم " لمحمد بن اسماعيل	371
25	تحليل قصيدة " مرثية الجزائر " لعبد القادر الوهراني	372
26	تحليل قصيدة " سبحان الله من طبائع ولد الإنسان " لعبد القادر الوهراني	373
27	تحليل قصيدة " حيزية " لبن قيطون	373
28	تحليل قصيدة " يا الأزرق يحميك في ظني " لبن قيطون	374

374	تحليل قصيدة " طال ضرّي " لبن عاشور	29
375	تحليل قصيدة "أنا دخيل ورد خذك" لبن عاشور	30
375	تحليل قصيدة "ذي سبّة الجزائر" لقويدر بن اسماعيل	31
376	تحليل قصيدة "خذ رايبى يا ولدي " لقويدر بن اسماعيل	32
378	تحليل قصيدة "يا قمري حيرتني " لأحمد السماتي	33
378	تحليل قصيدة " جيت نوسّع خاطري" لبن كريبو	34
379	تحليل قصيدة "قمر الليل" لبن كريبو	35
379	تحليل قصيدة "خذ أراسي نحدثك" لعبد القادر بطبجي	36
380	تحليل قصيدة" صلوا على النبي يا حضرة" لعبد القادر بطبجي	37
380	تحليل قصيدة "يا من لم تفهم مقالي" للعلاوي	38
381	تحليل قصيدة "محمد اصطفاك الباري" للعلاوي	39
381	تحليل قصيدة "يا طويل الرقبة" للخالدي	40
382	تحليل قصيدة " يمينه" للخالدي	41
449	يمثل المواضيع المتناولة من طرف شعراء العهد العثماني	42
450	يمثل المواضيع المتناولة من طرف الشعراء المخضرمين	43
451	يمثل المواضيع المتناولة من طرف شعراء عهد الاحتلال	44
451	الخاص بتقنيات التفكير	45
452	الخاص بأنساق الامن	46
453	الخاص بالأنا الأعلى	47
454	الخاص بالسلوكات الدينية	48
455	الخاص بمكانة المرأة	49
455	الخاص برجل الثقافة الأخرى	50
455	الخاص بمفهوم السلطة	51
456	الخاص بالقيم الثقافية و الاجتماعية	52
456	الخاص بالانتماء الاجتماعي و الحضاري	53
457	الخاص بأشكال التضامن و الروابط الاجتماعية	54
457	الخاص بالتراتبية الاجتماعية	55
457	الخاص بالمعالم الاجتماعية و الفكرية	56

مقدمة :

تهدف هذه الدراسة بالدرجة الأولى إلى تجاوز "أزمة الهوية" التي جعلتنا نصل في مرحلة من تاريخنا إلى "الحرب الأهلية" أو ما شابهها، و تجاوز اللغظ الواقع في الحقل السياسي الجزائري الذي فتح المجال لمشروع مجتمعيين متناقضين، و ذلك بالرجوع إلى أساسيات البحث العلمي التاريخي الذي من المفروض أن يكون أصلا لكل مشروع سياسي جاد، للوصول إلى فهم حقيقي لتاريخنا و ثقافتنا. هذا الفهم الذي يفتح آفاق أفكارنا نحو مشروع مجتمع دولة وطنية ثابتة، مستقرة و متطورة. و تهدف دراستنا من بين ما تهدف إليه كذلك في محاولة انتمائها للدراسات الثقافية إلى كشف اللبس عن حقيقة الثقافة الجزائرية و تأثرها بالثقافة الفرنسية، وكشف الغطاء عن جوهر الصدام الحضاري الثقافي الواقع من خلال مقارنة الإنتاجات الأدبية الثقافية المتمثلة في الشعر الشعبي بين فترات ما قبل الاستعمار، أثناءه، وبعد تجليه كحقيقة تاريخية مفروضة على الجزائريين. وتظهر التعريفات الموجودة عن الثقافة صراحة أو كناية على أنها تمثل خط الوصل بين المجتمع من جهة، و من جهة ثانية الفرد أو بأكثر دقة الشخصية كما ذكر ذلك في أكثر من مناسبة أستاذنا الدكتور عبد الغني مغربي ، و هذا يعني أنه لا يمكننا فهم شخصية الفرد إذا لم نعرف محيطه الاجتماعي-الثقافي و العكس صحيح. و في هذا الإطار و بنفس المنطق حاولنا في هذه الدراسة أن نتناول موضوع الثقافة الجزائرية بحصر الثقافة بين المحيط السياسي، الاجتماعي والاقتصادي من جهة بدراسة موضوع الاقتصاد و المجتمع في الفترتين المخصصتين للدراسة، إضافة إلى الاهتمام بالإطار السياسي العام التي كانت الجزائر تحت كنفه، و من جهة ثانية الجانب النفسي من خلال الاهتمام بالسير الحياتية للشعراء الشعبيين لمعرفة الخصوصيات الوطنية عبر دراسة شخصيات الشعراء الشعبيين، و من جهة ثانية التركيز على الإنتاج الثقافي للثقافة الشعبية التي تمثل الروح الحقيقية للثقافة الجزائرية. و أما تفاصيل العمل فلقد احتوت الدراسة على عشرين فصلا موزعين كالتالي: الفصلين الأولين الذين يعتبران العمود الفقري للعمل مستقلين عن الهيكل البنائي العام الذي قسّمناه إلى قسمين كبيرين، قسم أول مثل الجانب النظري، و قسم ثاني شمل الجانب التطبيقي للعمل (تحاشينا تسميته بالميداني لأنّ العمل اقتصر على التحليل النظري للقوائد الشعبية، و بالتالي كان ميدانا نظريا).

القسم الأول من العمل المتمثل في الجانب النظري احتوى على خمسة أبواب، كل باب بفصلين ما عدا الباب الأول الذي شمل ثلاث فصول خاصة بالمقاربة النظرية التي مثلت زوايا التحليل الثلاث التي اعتمدناها وهي: علم اجتماع التاريخ أو التحليل السوسولوجي للتاريخ ، علم اجتماع الأدب أو التفسير الاجتماعي للظاهرة الأدبية، و أخيرا زاوية التحليل الأنثروبولوجي المتمثل في مدرسة الثقافة و الشخصية. أمّا الأبواب الأربعة المتبقية فخصّت: التاريخ السياسي و الإداري، الاقتصاد و المجتمع، التاريخ الثقافي، و أخيرا الأدب الثقافة و الشعر الشعبي. و بهذا الجانب حاولنا الإلمام بالظروف التاريخية التي ظهر فيه شعراؤنا و إنتاجاتهم الثقافية حتى يتسنى لنا قراءة هذه الإنتاجات بوعي أوضح.

أمّا القسم الثاني فلقد خصّصناه للجانب التطبيقي و شمل ثلاث أبواب: الباب الأول وهو السادس للدراسة و قمنا فيه بالبحث التاريخي عن السير الحياتية للشعراء الشعبيين، و قد أخذ منا هذا الباب الوقت الكثير، بل قل أخذ منا حصة الأسد. حيث أنّ الكتابة التاريخية في هذا المجال قليلة جدا، و لا نكاد نعرف عن السير الحياتية للشعراء الشعبيين إلّا القدر اليسر، و لولا علاقاتنا الشخصية التي اكتسبناها من عملنا في الديوان الوطني لحقوق المؤلف و احتكاكنا لسنوات عديدة مع الفنانين الشعبيين والشعراء لما استطعنا أن نجمع ما جمعنا. و قد قسّمنا هذا الباب إلى فصلين تبعا للفترتين المخصّصتين للدراسة. الباب الثاني و هو السابع للدراسة فلقد خصّصناه لشرح القصائد التي تمثّل عيّنة الدراسة وعددها 41 قصيدة، بالإضافة إلى التحليل الموضوعاتي لهذه القصائد ، و هي المرحلة التي طبّقنا فيها تقنية تحليل المحتوى عبر التفكير الفيئي. و في الأخير ختمنا هذه الدراسة بالباب الأخير الذي استوتحت الدراسة منه عنوانها " الثقافة و الشخصية الجزائرية في الشعر الشعبي" و قد قسّمناه إلى ثلاثة فصول: فصل خصّصناه للتحليل الشخصي للشعراء الشعبيين معتمدين في الأساس على العناصر الأربعة المشكّلة للشخصية القاعدية التي أخذناها عن أستاذنا الدكتور عبد الغني مغربي في كتابه العَلَم "الثقافة والشخصية الجزائرية من ماسينيسا إلى يومنا هذا"، و هو الذي ذكرها عن ميكال دوفرن Mikel DUFRENNE عالم النفس الاجتماعي الفرنسي الشهير، و هذه العناصر تمثّلت في : تقنيات التفكير، أنساق لأمن، الأنا الأعلى والسلوكات الدينية. الفصل الثاني من هذا الباب الأخير هو من أهم فصول الدراسة، و قد تناولنا فيه التحليل الثقافي للشعر الشعبي عبر قراءة في الأربع مكوّنات للثقافة و هي : المعارف،

المعتقدات، السلوكات و المواقف الخاصة بالشعراء الشعبيين، و لقد اخترنا في هذا المقام ثمانية مواضيع نعتقد أنّها تمثل المعيار الحقيقي للدراسة الثقافية و هي :مكانة المرأة، الموقف من رجل الثقافة الأخرى، مفهوم السلطة، القيم الثقافية و الاجتماعية، الانتماء الاجتماعي والحضاري، أشكال التضامن والروابط الاجتماعية، التراتبية الاجتماعية، و أخيرا المعالم الفكرية والاجتماعية. أمّا الفصل الأخير من الدراسة و هو الفصل رقم 20 فخصّصناه لعرض نتائج الدراسة و قراءة ما توصّلنا إليه من نتائج عبر مناقشتها على ضوء الإطار النظري من جهة، و على ضوء فرضيات الدراسة من جهة ثانية. و قد خصت فرضيات الدراسة خمسة مواضيع هي : الهدم الاجتماعي والتغيّر الثقافي، الخلفية الاجتماعية للشعراء الشعبيين، موضوع التمسك بالانتماء الاجتماعي القبلي أو الجغرافي، المسألة الدينية و الانتماء الطرقي الصوفي، و أخيرا مكانة و وظيفة الشاعر الشعبي. إنّ دراستنا هذه رغم حجمها الكبير، و كثافة الموضوعات المتناولة فيها إلّا أنّها تبقى غير كافية للإلمام بكل ما يجب دراسته و الوقوف عليه في مسألة الثقافة الجزائرية، والتغيّر الثقافي الحاصل مع الصدام الحضاري الحادث مع الاستعمار الفرنسي . لكن رغم ذلك نقول في الأخير أنّ هذه الدراسة وجدت في محاولة لتأصيل البحث التاريخي السوسيولوجي في الجزائر، و هي تتطلّب الإثراء والتصحيح بدراسات أخرى ليعود ذلك بالفضل على هذا الوطن الذي نعتز بالانتماء إليه.

القسم الأول: الجانب النظري

الفصل الأول:

المقاربة المنهجية للبحث

1- مبررات اختيار الموضوع:

لقد كان اختيارنا لموضوع " الثقافة و الشخصية الجزائرية بين العهد العثماني و عهد الاحتلال الفرنسي من خلال نماذج من الشعر الشعبي" نابع من مبررات و أسباب يمكن وضعها في خانتي المبررات الذاتية، و المبررات الموضوعية.

1-1-المبررات الذاتية: و يتعلق الأمر هنا أولاً باهتمامنا الشخصي بموضوع "الشعر الشعبي"

الذي يعتمد على قوة النص و الكلمة. و هو اهتمام نابع من تنشئة اجتماعية، و ثقافية خاصة بالجزائر العاصمة التي ننتمي إليها، و المتعلقة بسماع الأغنية الشعبية و حفظ بعض القصائد و النصوص. و يضاف إلى هذه النقطة، ميولنا الشخصي إلى المواضيع التاريخية عامة، و الشخصيات التاريخية و الوطنية على وجه الخصوص. و ثانياً، و هو الأهم في نظرنا هو تأثرنا الكبير بكتاب أستاذنا الدكتور عبد الغني مغربي "الثقافة و الشخصية الجزائرية: من ماسينيسا إلى يومنا هذا"، و هو كتاب نعتقد أنه يؤصل لمشروع بحث وطني جدي يخص علاقة الجزائريين عامة بثقافتهم و تاريخهم.

2-1-المبررات الموضوعية:

إنّ الدارس و المتأمل للثقافة و الشخصية في الجزائر بين الفترتين العثمانية، و الاحتلالية الفرنسية يلاحظ أنّ الفترتين هما فترتا الإنتاج الثقافي الأقلّ ممكن *la période du minimum culturel* ، حيث أنّ إنتاج هذه الفترة كان عبارة عن بعض الكتب المنتشرة في كل المغرب العربي، و كانت تعد بمثابة كتب مقدّسة، وهي في متناول حتّى الأميين عبر التقليد الشفوي المترسّخ مثل كتب ابن عاشر الأندلسي، أو أحمد بن يوسف السنوسي، أو مختصر الموطأ لسيدي خليل. هذا الإنتاج المكتوب الضئيل سببه أنّ ما هو أساسي و جوهري في الشخصية الثقافية الجزائرية حافظ عليه الأدب الشعبي الذي تميّز بطرق تلقينه المباشرة عبر التقليد الاتصالي الشفوي، و حتى لو تغيّر الوضع خلال العهد الاستعماري مع بداية القرن العشرين مع ظهور فئتي المثقّفين المفرنسين، و المصلحين الدينيين إلّا أنّ إنتاجاتهم لم تكن في أصولها الثقافية جزائرية بالنسبة للمفرنسين، و لم تكن معرفية بقدر ما كانت إصلاحية بالنسبة لجهود العلماء المسلمين، و بالتالي إنّ جوهر الثقافة و الشخصية الجزائرية المعناة بالدراسة هنا حافظ عليها الأدب الشعبي عامة، و الشعر الشعبي بوصفه نوع من أنواع الأدب الشعبي، و هذا ما يبرّر اختيارنا للثقافة الشعبية كموضوع للدراسة.

أمّا السبب الموضوعي الثاني الذي جعلنا نختار الشعر الشعبي كمادة للتحليل التاريخي، و السوسيولوجي فهو أنّ الشعر الشعبي مادة محفوظة في التراث الثقافي الجزائري، و يسهل على الباحث

إيجادها (طبعاً السهولة هنا نسبية بالمقارنة مع القصّة أو الأمثال الشعبية)، و في كثير من الأحيان يعرف من كلام القصيدة الشعبية تاريخ إنشائها ن و صاحبها في البيت الأخير منها ن و الذي يعرف ب "بيت السلام".

II – أهداف الدراسة:

تهدف الدراسة بالدرجة الأولى إلى تجاوز "أزمة الهوية" التي جعلتنا نصل في مرحلة من مراحل تاريخنا إلى "الحرب الأهلية" أو ما شابهها، و تجاوز اللغظ الواقع في الحقل السياسي الجزائري الذي فتح المجال لمشروع مجتمعين متناقضين، و ذلك بالرجوع إلى أساسيات البحث العلمي التاريخي الذي من المفروض أن يكون أصلاً لكل مشروع سياسي جاد، للوصول إلى فهم حقيقي لتاريخنا و ثقافتنا. هذا الفهم الذي يفتح آفاق أفكارنا نحو مشروع مجتمع دولة وطنية ثابتة، مستقرة، و متطورة. و مع هذا الهدف السامي تهدف دراستنا إلى:

- إلقاء الضوء على التحوّل الكبير الذي عرفته الجزائر خلال العهد الاستعماري. تحوّل في الميكانزمات الاقتصادية، الاجتماعية و الثقافية.
- الرد على أصحاب فكرة "محاسن الاستعمار"، بالبرهنة على الهدم الاجتماعي، و الإخلال بالتراتبية الاجتماعية الحادث أثناء الاستعمار الفرنسي.
- الفهم الحقيقي لآليات التحوّل الفكري و الثقافي عامة لشخصية الجزائري.
- الوصول إلى تفسيرات سوسيولوجية مقنعة عن الصفة المقاومة للجزائري (و التي تحدّث عنها المؤرّخون، و بعض السوسيولوجيين، و غيرهم)، و التحوّلات التي طرأت على مفهومها، وشكلها.
- إثراء الحقل السوسيولوجي الجزائري بدراسة حول موضوع الثقافة، و الشخصية، و الشعر الشعبي.
- دراسة موضوع التثاقف الحادث في الجزائر مع الصدام الحضاري الواقع بتداخل ثقافتين، و حضارتين مختلفتين هما الحضارة و الثقافة الإسلامية، و الحضارة الغربية.
- محاولة تأصيل البحث السوسيولوجي التاريخي في الجزائر.
- تناول موضوع الأصالة و الحداثة من منطلق الدراسة التاريخية التفصيلية لبعض النماذج الثقافية كمكانة المرأة، و الروابط الاجتماعية، و العلاقة مع رجل الثقافة الأخرى.

III - الإشكالية العامة:

لقد نتج عن التطور التاريخي للكيان الجزائري خلال العهد العثماني، و ما أفرزه من أسلوب حكم خاص اختلاف النظر حول طبيعة الكيان الجزائري، فتباينت الآراء، فمنها من يقر بشرعية الحكم العثماني بالجزائر، و يعتبر أنّ الجزائر حققت ذاتها من خلاله، و استقلالها بواسطته. و منها من يرفض هذه الشرعية، و يرى في العلاقة مع الدولة العثمانية نوعا من الاستعمار، و شكلا من أشكال التبعية تتنفي معه كل استقلالية و تمايز للكيان الجزائري¹.

الفريق الأول، صاحب فكرة شرعية الحكم العثماني يرى أنّ أفكار الفريق الثاني الداعم لفكرة التبعية و الاستعمار هي أفكار كولونيالية أعادها أصحاب الفريق الثاني من الجزائريين بصورة غير واعية، أمّا الفريق الثاني فقد اتهم الفريق الأول بالانحياز إلى الأيديولوجية الإسلامية، و بالإفراط في "وطنية" في غير محلّها. و في هذا السياق نعتقد نحن أنّه قبل إطلاق العنان للأحكام، و جب الوصول إلى الفهم الحقيقي للوضع التاريخي للجزائر العثمانية، و نقصد بذلك فهم معادلات القوى داخل هذا المجتمع، و معرفة حياة السكان خارج أسوار "دار السلطان"، عن التجارة البحرية، و القرصنة - التي لم تكن من إنشاء الأتراك و العثمانيين، بل كانت نظام اقتصادي دولي قائم في البحر المتوسط آنذاك -، وعن النظام الاقتصادي العام، و بنية التنظيم الاجتماعي، و عن مكانة القبيلة مثلا، حيث نشأت في نطاق الأيالات نظم محلية، و قيادات ظلّت فاعلة إلى ما بعد الاحتلال الفرنسي.

ويبدو أنّ التكتلات الجديدة التي سهّلت استقرار السلطات العثمانية محليّا كانت ذات طابع ديني موظّفة النسب الشريف، و الصلاح، و الدعوة إلى الجهاد في بايلك الغرب، في حين أنّ عماد النفوذ السياسي و الإداري في بايلك الشرق كان الشوكة و المال. و هذا ما يعني من جهة تساكن نظامي الزاوية و القبيلة في المنطقتين المذكورتين بتفوق الأولى في الغرب، و الثانية في الشرق، و من جهة ثانية وجود سلطة محلية داعمة للسلطة المركزية في "دار السلطان". و كان هذا الأمر خاص بالجزائر فقط، حيث استطاع سلاطين الدولة العلوية إخضاع الزوايا بحكم الشرعية الدينية لأمر المؤمنين، كما استطاع بايات تونس بالاتفاق مع أعيان الحواضر الحد من نفوذ كبار العشائر بدفعها نحو الجنوب. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: ماذا عن حقيقة الواقع الاجتماعي الجزائري خلال العهد العثماني التي جعلته يظهر بهذا التميز عن الواقع التونسي و المغربي؟

1- سعيدوني ناصر الدين. الجزائر، منطلقات و آفاق: مقاربات للواقع الجزائري من خلال قضايا و مفاهيم تاريخية، الجزائر: دار المعرفة، الطبعة الثانية، 2008، ص 178.

الواقع الاجتماعي في بلاد المغرب على العموم و الجزائر خاصة مميّز بثنائية نمط الحياة المستقر و المترحلّ. الأول ينتمي إلى الحياة في الجبال، أمّا الثاني فهو خاص بسكان المناطق المسطّحة في السهوب خاصة. و الاستقرار هنا ليس خاصا بالمدينة كما يعتقد البعض، بل بالعكس إنّ غالبية المستقرّين ريفيين بما أنّ البلد غالبية ريف. و هو ما يجرّنا للحديث عن التشكيلة الاجتماعية، حيث أنّ وظيفة هذه الأخيرة تمت بفرض مساحات هيمنة ضئيلة بالنسبة للمدينة، و يظهر أنّه بإمكاننا التساؤل إذا كان من المصادقية الحديث عن تشكيلة واحدة لبلاد المغرب عامة إذا عرفنا أنّ تبادل المنتج شبه معدوم، و أنّ التنسيق واقع بفضل الهيئة الدينية، و الأيديولوجية أكثر من الهيئة الاقتصادية¹.

هذا عن الفترة الأولى المخصّصة للدراسة، أمّا الفترة الثانية و هي الفترة الاحتلالية ، فلقد قيل عنها الكثير، و كتب عنها الكثير. لكنّ الواقع هو أنّ كتاب عهد الاحتلال، و أغلبهم فرنسيين كانوا يميّزون دائما بين ما هو من التاريخ، و ما هو دونه. ما يعتبرونه مادة تستحق أن تدرس هي تلك التي تهم الدبلوماسيين، و القادة العسكريين، و التجار، و المعمرين. لأنّ نشاط هؤلاء هو الذي خلف تلك الأكوام من الوثائق المحفوظة في خزانات أوروبا، و عواصم بلاد المغرب تحت نظر الإدارة الاستعمارية. أمّا ما يتعلّق بأرض بلاد المغرب و كيف شوّهت، و بمجتمعه و كيف فنّق و شتّت، و بالذهن و كيف تاه و اختلط، فلا يرون شيئا من ذلك قابلا للدراسة الموضوعية لأنّه من قبيل الشعور الذي لا يضبط². و قد قامت دراستنا أساسا لمحاولة فهم هذه النقطة بالذات ، أي التغيّرات الثقافية و الفكرية الناجمة عن التثاقف الحادث مع الصدمة الحضارية.

إنّ المشروع الاستعماري الفرنسي في الجزائر يتلخّص في تكريس تبعيّة الجزائر لفرنسا، و جعل استعمارها واقعا لا يمكن محو آثاره، و لقد كانت الممارسة الاستعمارية في الجزائر تقوم على العمل على الثالث (مجتمع، اقتصاد، ثقافة) لتحطيم بنية المجتمع بالقضاء على الأسس المادية التي يقوم عليها ، و تحييد القيم الحضارية التي يستند عليها³.

¹ ADDI (Lahouari).de l'Algérie précoloniale à l'Algérie coloniale :économie et société ,Alger :ENAL,1985, p31.

² عبد الله العروي . مجمل تاريخ المغرب ،الدار البيضاء (المغرب): المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2009 ، ص523.

³ سعيدوني ناصر الدين ،المرجع السابق، ص25.

إنّ عملية الاحتلال في الجزائر هي ظاهرة جدّ خاصة، كونها تهدف ليس فقط إلى امتلاك الثروات الجزائرية، و لكن أيضا "القضاء". بعبارة أخرى يتعلّق الأمر باحتلال تعميمي و استيطاني، فالمستعمر الجديد لا يمكنه التطوّر و الاتّساع إلّا على حساب الشعب المستعمر، و هذا ما يعني أنّ نزع ملكية الأراضي الأكثر خصوبة وجب معه بالتوازي نزع ملكية المعايير الثقافية¹.

لقد تحدّث الباحث الفرنسي المعتدل أوليفي لوكورغرانميرون LE COUR GRANDMAISON في كتابه القيم "الاستعمار إبادة" « coloniser exterminer » على أنّ النصوص و الخطابات المتعلّقة بفترة الاحتلال تظهر حبّاً و شغفاً مشتركاً بين المنتخبين « les élus »، و العسكريين، و الكتّاب، و المصلحين نحو الجزائر². و هذا ما يعني أنّ أمر الاحتلال "دُبرّ ليل"، و بالتالي إنّ القضية هي محاولة جعل الواقع الاستعماري واقعاً لا يمكن محو آثاره لا الاجتماعية، و لا الاقتصادية، و لا حتى الثقافية. بل إنّ هذا الجانب الأخير يعد أهم الجوانب لأنّه هو ضمان استمرار الوجود الاستعماري. لهذا كان الهدف الأوّل من الاحتلال هو نزع الملكية المتعلّقة بالأراضي للتحكّم في البنى التحتيّة للمجتمع الجزائري، و نزع الملكية الفكرية عبر فرض عمليّة التثاقف مع عناصر هذا المجتمع، و التي تصبح في هذه الحالة مسخ ثقافي déculturation ، و ذلك للتحكّم في البنى الفوقية ليتسنى بعد ذلك فرض الوجود في الواقع.

إنّ عملية المسخ الثقافي هي عملية ثقافية مرغمة، و سلبية بالتأكيد، كونها تؤثر بصورة كبيرة على العلاقات الاجتماعية الأصلية المنسجمة نوعاً ما، و هذا من كل الجوانب³، و السؤال الذي يطرح نفسه هنا: هل استطاع المشروع الاستعماري أن يحقق أهدافه؟.

الجواب عن هذا السؤال، و إن كان يبدو واضحاً فيما تعلّق بالجانب السياسي أو الاقتصادي إلّا أنّه يبقى للنقاش فيما تعلّق بالجانب الاجتماعي، و خاصة الجانب الثقافي. ففي الجانب الاجتماعي البنية القبلية و إن تغيّرت معالمها و أشكالها خاصة مع الهدم الاجتماعي، و التشتيت، و الترحيل الذي عرفه الجزائريون إلّا أنّ هذه البنية ما زالت حاضرة في ذهنيّاتهم، و تؤثر على مواقفهم، و هو من بين الافتراضات التي انطلقنا منها في هذه الدراسة. و أمّا الجانب الثقافي، و هو موضوع دراستنا، فرغم أنّه عرف تغيّرات كثيرة فيما يخص المعارف و العلاقة مع التراث للانتاجات الثقافية بصفة عامة ظهرت في

¹ MEGHERBI(Abdelghani). *culture et personnalité Algérienne de Massinissa à nos jours*, Alger :ENAL-OPU,1986,p92.

² LE COUR GRAND-MAISON(Olivier). *coloniser exterminer* , Alger :ED.CASBAH,2010,p09.

³ MEGHERBI(Abdelghani) ,IBID, p91.

الشخصية القاعدية للجزائري، و هو أيضا من بين افتراضات الدراسة إلا أنّ هذا التغيّر لم يكن تغيّراً جوهرياً. ثم إنّ موقف الجزائريين من الاحتلال يثبت أنّ التغيّر الثقافي الناجم عن التثاقف الحادث حدث بصورة تدريجية. فالجزائريون كما ذكرت إيفون توران Yvonne TURIN في كتابها الشهير "المواجهات الثقافية في الجزائر المستعمرة" كانوا يفرّقون بين العسكري و المعمّر، و بين باقي الفرنسيين - على ندرتهم - بعد أن كانوا يرفضون كل ما هو فرنسي¹. و السؤال الذي يطرح نفسه هن هو: ماذا تغيّر في الثقافة الجزائرية مع الصدام الحضاري؟ و كيف كان هذا التغيّر؟

و للإجابة على هذه التساؤلات اخترنا أن نتناول موضوع الثقافة الشعبية بالتحليل لفهم عملية التثاقف، و التغيّر الثقافي الذي جعل حتى المقاومة تتغيّر في شكلها و محتواها لتأخذ النموذج الغربي مع بداية القرن العشرين. فبعد أن كانت مقاومة مسلّحة، تحوّلت إلى مقاومة ثقافية أولاً مع حركة المطالبة بالحقوق و العرائض الاحتجاجية، إلى تشكيل الجمعيات الثقافية و الغنائية (مثل جمعيات الفن الأندلسي في الجزائر العامة، و قسنطينة مثلاً)، ثم مع المقاومة السياسية و الحركة الوطنية. و الثقافة الشعبية بجانبها المادي و الفكري نابعة من صميم المجتمع، و هي تشمل ثقافته المأثورة سواء كانت قديمة أو حديثة، ثابتة أو متغيرة، لأنّها تعبّر عن شخصية المجتمع المادية و المعنوية . بمعنى أنّها تعبّر عن تفكير الأفراد، و ما يدور في نفسياتهم. هذه الثقافة التي أجمع الباحثون على أنّها تمثّل الروح الحقيقية للمجتمع الجزائري، كونها القاعدة المعقّدة للمعايير الاجتماعية و التفسيرات التي تظهر في الإنتاجات التي يعرف أفراد المجتمع فيها ثقافتهم، و يجدون مباشرة علامات هويّتهم². والافتراض الأساسي الذي انطلقت منه إشكالية الدراسة هو أنّ إنتاجات الثقافة الشعبية هي الممثل الحقيقي للثقافة و الشخصية الجزائرية، وهي المحل الذي يمكّننا بدراسته من أن نفهم التغيّرات الثقافية الناجمة عن التغيّرات الاجتماعية، والاقتصادية التي أحدثها المستعمر الفرنسي.

¹ TURIN(Yvonne).les affrontements culturels dans l'Algérie coloniale ,Alger :ENAL,1983,p16.

² YELLES CHAOUCHÉ(Mourad). « tradition orale et littéraire nationale :contribution à un débat critique ».littérature et poésie Algérienne ,Alger :OPU,1983,p21.

- افتراضات الإشكالية العامة:

• رغم تغيّر شكل و معالم البنية القبلية الجزائرية مع الهدم الاجتماعي، و التشتيت، و الترحيل الذي تعرّض له الجزائريون أثناء الاستعمار إلّا أنّ هذه البنية بقيت حاضرة في ذهنياتهم ، و تؤثر على مواقفهم.

• عرفت الثقافة الجزائرية جرّاء تطبيق الاستعمار لمشروعه الثقافي تغيّرات كثيرة فيما يخص المعارف و علاقة الإنتاجات الثقافية بالتراث ظهرت في أفكار و مواقف الشخصية القاعدية الجزائرية.

• إنتاجات الثقافة الشعبية هي الممثل الحقيقي للثقافة و الشخصية الجزائرية، و هو المحل الذي يمكننا بدراسته فهم التغيّرات الثقافية الناجمة عن التغيّرات الاجتماعية و الاقتصادية التي أحدثتها المستعمر.

IV- الإشكالية:

تميّز المناخ الثقافي للجزائر في العهد العثماني بغياب الإنتاجات المعرفية الواعية. صحيح أنّ هناك تداول لمعارف، لكنّه تداول لمعارف قديمة. فلم يوجد من اختصّ بالإنتاج المعرفي الجديد، و الأمر هنا متعلّق بجل المظاهر الثقافية. و لقد ازداد الأمر تفاقمًا أثناء المرحلة الاستعمارية الفرنسية. و لقد كان التصوّف - وهو المظهر الثقافي الأكثر رواجًا في كامل الشمال الإفريقي - قد نجح في تمرير خطابه بعد أن أصبح عاميًّا، و ذا فكر بسيط. و هو ما يعني أنّ الإمام بالمناخ السوسيوثقافي الذي عاشت فيه الشعوب المغاربية لا يمكن أن يقوم بالاعتماد على محتوى، و أفكار، و إنتاجات العلماء الكبار، أو المشائخ الكبار، أو الكتاب المفرنسين (في عهد الاستعمار) الذين ابتعدوا عن الثقافة الشعبية خاصة، لأنّ الهوة بين إنتاج الأدب "الراقي"، و المناخ السوسيوثقافي الذي تعيشه الجماعات و الشرائح المختلفة كبيرة¹. ضف إلى ذلك المآثر الثقافي للأجداد، و العادات، و التقاليد، و الطبائع الشعبية التي تؤثر كثيرا في الحياة الثقافية، و تلعب دورا لا يمكننا - و لا يحق لنا - تجاهله. و من أبرز تعبيرات هذه الثقافة الشعبية الأدب الشعبي الذي كان منتشرًا بصورة كبيرة، نظرا لتلقينه البسيط، و وسائله السهلة، و المتاحة من طرف تقنية "التقليد الشفوي" المترسّخة.

¹ HADJIAT(Abdelhamid). « rôle du sūfisme dans l'évolution des peuples du Maghreb ».actes du deuxième congrès international d'étude des cultures de la méditerranée occidentale ,Alger : SNED,1978,p440.

و لقد كان الشعر الشعبي من أنواع الأدب الشعبي المظهر الأكثر دلالة، و الميزة الخاصة للفترة المحددة للدراسة. حيث كان ظهوره في فترة العهد العثماني قبل أن يعرف أوجه في عهد الاحتلال، ثم إنَّ الشعر الشعبي كما يقول التلي بن شيخ: " قد واكب تطوّر المقاومة الجزائرية، و صوّر الظروف الاقتصادية، و الاجتماعية القاسية التي عاشها الشعب الجزائري، مثلما ربط هذا الواقع المؤلم بالماضي المجيد، فدعا إلى ضرورة المحافظة على مقوّمات الشخصية القومية دينا، و لغة، و ثقافة لأنّها تشكّل المناعة ضد محاولات الذوبان في "الفرنسة" التي عمل الاحتلال الفرنسي بكل الوسائل لفرضها على الجزائريين"¹. ثم إنَّ هناك ميزة أخرى خاصة يميّز بها الشعر الشعبي تجعله أكثر أنواع الأدب الشعبي، و الأدب على العموم، وحتى الإنتاجات الثقافية الأخرى تمثيلا للمجتمع الجزائري، إذ إضافة إلى صفة "الشعبية التي تلازمه، و التي تجعله منبر الطبقات الشعبية، فهو أيضا شعر نخبوي، و هذا ما ذهب إليه عبد الحميد بورايو بقوله: " إنَّ جميع هذه الخصائص (خصائص النخبوية، و فردانية أصحابه، و نسقية إنتاجه) تتوفّر بشكل واضح في الشعر الملحون الجزائري، و بالتالي يمكن القول استنادا لكل ذلك بأنّه يخرج عن نطاق الشعر الجمعي، و يرتبط أكثر بالشعر النخبوي. و ممّا يجعل هذا الافتراض أكثر قبولا- يضيف بورايو- أنّ أغلب شعراء الملحون الجزائري كانوا ينتمون للنخب الثقافية في زمنهم، و حسب معايير عصرهم. فغالبيهم تقلّد مناصب وظيفية هامة، مثل القضاء (عبد الله بن كريو)، و القيادة السياسية للقبيلة (مصطفى بن براهيم)، و الحصول على قدر كبير من التعليم الرسميين و التخصّص في علوم عصرهم"².

و الشعر الشعبي بوصفه نوع من أنواع الأدب الشعبي، فهو نوع من أنواع الأدب كذلك. و معروف أنّ الأدب مشكّل من إنتاجات تنظّم المتخيّل حسب بناءات متجانسة مع البناءات الاجتماعية للظروف التاريخية في زمن الإنتاج. و من ذلك، فإنّ أي محاولة لمعرفة الواقع الفعلي للمجتمع الجزائري، هي محاولة لمعرفة "عقليّاته" النابعة من الثقافة المحليّة، هذه الثقافة الذي يمثّل الشعر الشعبي أحد تقنيّاتها التواصلية الرئيسية، لأنّه حتى و لو أنّ الشاعر ينتج فقط كلمات، إلّا أنّ هذه الكلمات لها دلالات سوسيوولوجية من حيث أنّ الكلمة موضوع مبلور من طرف المجتمع، محرّك من طرف ظروف تاريخية،

¹ التلي بن شيخ . دور الشعر الشعبي الجزائري في الثورة 1830-1954، الجزائر: سحب الطباعة الشعبية للجيش، 2007، ص26.

² عبد الحميد بورايو و آخرون . التصوّف في الأدب الشعبي الجزائري، الجزائر: منشورات الرابطة الوطنية للأدب الشعبي لاتحاد الكتاب الجزائريين، من أعمال الملتقى الوطني الأوّل حول التصوّف في الأدب الشعبي، 2007، ص29.

و حامل في طيّاته خصوصيات جماعية. فالقصيدة الشعبية تحمل في طيّاتها قيم، ومواقف الشاعر الشعبي، و المجتمع الذي أنشئه، و صبغ عليه ثقافته.

وبهذا المنطق إنّ دراسة الشعر الشعبي تعطينا إجابات وافية عن المجتمع الذي أنتجه. و دراسة الشعر الشعبي في فترتين محوريتين من تاريخ الجزائر يعطينا كذلك إجابات هامة حول التغيّرات التاريخية الحادثة في المجتمع الجزائري بين العهد العثماني، و عهد الاحتلال الفرنسي. و إذا تحدّثنا عن التغيّرات

التاريخية الحادثة في المجتمع الجزائري، فإنّنا نقصد بها التغيّرات الحادثة على الثالوث (ثقافة، اقتصاد، مجتمع). و إذا كان الثالوث المفاهيمي هذا مهماً، كونه عمود البناء الاجتماعي بصفة عامة، فإنّ موضوع الثقافة يعدّ محورا رئيسا لفهم آليات البناء المجتمعي. من جهة، لأنّ نمط الإنتاج الاقتصادي-الاجتماعي لا يقوم إلّا على بنية فوقية داعمة، و من جهة ثانية لأنّ المعطيات السوسيو-تاريخية متوقّرة فيما يخص الاقتصاد و المجتمع. و بالتالي إنّ ميكانزمات التغيّرات التاريخية تفهم من خلال التغيّرات الثقافية التي تتسارع كلّما تعرّض المجتمع لأزمات. و هو بالضبط ما وقع في الجزائر مع الاستعمار الفرنسي الذي حوّل المجتمع الجزائري من تبعية حضارية إلى نقيضها، مع كل ما يحمله هذا التحوّل من تغيّرات على كل المستويات، و خاصة على مستوى الثقافة و الشخصية. هذه التغيّرات التي ظهرت في الشعر الشعبي كمنتوج ثقافي، و في شخصية الشعراء كمنتوج اجتماعي. و التساؤلات التي تطرح نفسها هنا هي :

• ما هي التغيّرات التي طرأت على الثقافة و الشخصية الجزائرية جرّاء التحوّل التاريخي من العهد العثماني إلى عهد الاحتلال الفرنسي؟

- هل أثّرت التغيّرات الاجتماعية والاقتصادية على الثقافة الشعبية عامة، والشعر الشعبي خاصة؟
- هل تبع الهدم الاجتماعي و الاقتصادي الذي تعرّض له الجزائريون خلال العهد الاستعماري هدم ثقافي تعرّض له الشعراء الشعبيون من خلال تحوّل فكري-معرفي، و مواضيعي في القصيدة الشعبية؟
- كيف تعامل الشعراء الشعبيون مع السيادة الغربية في المجالين الاجتماعي و الاقتصادي أثناء الاستعمار؟

V- فرضيات الدراسة:

و للإجابة على هذه التساؤلات، اقترحنا الفرضيات التالية:

V- 1- الفرضية الأولى:

تبع الهدم الاجتماعي و الاقتصادي الذي تعرّض له الجزائريون أثناء الاستعمار تغيير ثقافي تمثّل في تحوّل فكري-معرفي، و مواضيعي في القصيدة الشعبية.

V- 2- الفرضية الثانية:

تغيّرت الخلفية الاجتماعية للشعراء الشعبيين بين الفترة العثمانية و فترة الاستعمار الفرنسي نتيجة الهدم الاجتماعي و الاقتصادي الذي تعرّض له الجزائريون أثناء الاستعمار.

V- 3- الفرضية الثالثة:

الشعراء الشعبيون الذين عاشوا الفترة الاستعمارية أكثر تمسّك و حرص على الانتماء الاجتماعي (الجغرافي أو القبلي) من شعراء العهد العثماني.

V- 4- الفرضية الرابعة:

الشعراء الشعبيون الذين عاشوا الفترة الاستعمارية أكثر حرص على المسألة الدينية و الانتماء الطرقي-الصوفي من شعراء العهد العثماني.

V- 5- الفرضية الخامسة:

أدى الإخلال بالتراتبية الاجتماعية الجزائرية أثناء الاستعمار الفرنسي إلى تغيير في مكانة الشاعر الشعبي، و وظيفته الاجتماعية بالمقارنة مع مكانة، و وظيفة الشاعر الشعبي خلال العهد العثماني.

VI- شرح الفرضيات:

• الفرضية الأولى: تختص هذه الفرضية بتبعات الهدم الاجتماعي و الاقتصادي الذي تعرّض له الجزائريون. حيث أدّت السياسات الاستعمارية المختلفة إلى تحطيم البنية الاقتصادية في الريف انطلاقاً من قطع الحلقة الاقتصادية المنطلقة من تربية المواشي، و مفهوم الأرض الرعوية، وأراضي العرش بامتلاك الإدارة الاستعمارية لها(و هي التي لم تكن لها صفة الملكية الفردية)، و في المدينة بتحطيم الاقتصاد الحرفين و التجارة النابعة منه. كما أدّت هذه السياسات الاستعمارية تبعاً لذلك إلى تحطيم البنية الاجتماعية بترحيل السكان، و مصادرة أراضيهم، و تشتيتهم بعيداً عن مواطنهم الأصلية، و تجميع بعضهم في تجمّعات سكانية سمّيت بعد ذلك بـ "الدوّار" دون مراعاة في كثير من الأحيان إلى الأصول الجغرافية و القبلية لهم. هذا التحطيم الاقتصادي و الاجتماعي سبّب شرخاً في المناخ الثقافي، و بالتالي تحوّلًا فكرياً و معرفياً نتيجة التدخّل في الشؤون الدينية خاصة. و ظهر هذا التحوّل، و معه التحوّل المواضيعي في القصيدة الشعبية التي ألّفها الشعراء الذين عاشوا هذه الفترة الاستعمارية، و كل هذا بالمقارنة مع ما كان في الفترة العثمانية من تاريخ الجزائر.

● الفرضية الثانية: دائما في موضوع الهدم الاجتماعي. لكن هذه المرة تعلق الأمر بالخلفية الاجتماعية للشعراء الشعبيين، حيث كان من نتائج دراستنا لهذا الموضوع خلال العهد العثماني، و التي ثمنت برسالة ماجستير أنّ الشعراء الشعبيين خلال هذا العهد في غالبيتهم من فئة الحضر، و من الجهة الغربية للجزائر. لكنّ السياسات الاستعمارية الفرنسية قلبت الأوضاع رأسا على عقب. فتحوّلت الأمور بصورة كبيرة جدا، و أُخِلَّت بالتراتبية الاجتماعية، فحدث ما يسمّيه الموظفون "خللا اجتماعيا"، و هو ما جعل الخارطة الاجتماعية تأخذ أشكالا مختلفة، فتحوّلت الخلفية الاجتماعية للشعراء الشعبيين لنجد منهم في العهد الاستعماري الريفي، والبدوي، و الحضري، من الغرب، و الشرق، و الجنوب، و المدن الساحلية.

● الفرضية الثالثة: لقد كان للاستعمار الفرنسي في الجزائر وطأة ثقيلة على المجتمع الجزائري بمختلف فئاته. فقد تحوّلت المعالم الاجتماعية، و الاقتصادية للجزائري، و أصبح يرى بأنّ عينيه مخلفات السياسات الاستعمارية، و القوانين الجائرة في حق الجزائريين بمختلف شرائحهم و انتماءاتهم، خاصة مع مصادرة الممتلكات العامة ابتداء من الوقف و وصولا إلى الأراضي العرشية التي يسكن فيها أغلب الجزائريين. و قد نتج عن هذه السياسات و القوانين ترحيل واسع للسكان ، و تثبيت للقوى الاجتماعية و الاقتصادية، و هذا ما زاد من قيمة الأهل، و العشيرة، و الوطن، و المنطقة كذلك لدى أغلب الناس. و بالتالي حدث ما يشبه حركة التحلّز أو التقوقع على الذات التي يقوم بها من يتلقّى لكمة أو ضربة. و هو ما جعل الجزائريين على العموم، والشعراء الشعبيين على وجه أخص الذين عاشوا هذه الفترة الاستعمارية أكثر تشبّثاً بالانتماء الاجتماعي سواء تعلق الأمر بالانتماء القبلي، أو العشيري، أو الانتماء الجغرافي إلى منطقة من المناطق المختلفة للجزائر.

● الفرضية الرابعة : على نفس منوال الفرضية الثالثة، جاءت هذه الفرضية لتتحدّث عن الشطر الثاني من حركة التقوقع على الذات نتيجة الصدمة الاستعمارية ألا و هو شطر الانتماء الرمزي. و تعلق الأمر هنا طبعا بالانتماء الديني. و لمّا كان هذا الجانب تسيطر عليه الطرق الصوفية، فكان من المنطقي أنّ الانتماء الرمزي الذي تشبّث فيه الجزائري ليطمئن عن الفرنسي المغتصب هو انتماء إلى إحدى الطرق الصوفية المنتشرة في ربوع الجزائر آنذاك، ليكون هذا الانتماء انتماءا اجتماعياً كذلك، لكنّه انتماء تابع للأول. فالقبلي يسبق الجغرافي، و الجغرافي يسبق الديني الرمزي، خاصة مع تقلّص المعارف نتيجة التجهيل و هدم المؤسسات الثقافية التقليدية. فالانتماء الديني هو انتماء اجتماعي من نوع خاص.

● الفرضية الخامسة: بكل بساطة، تتحدّث الفرضية عن فكرة تواجد شعراء العينة في مجتمعين مختلفين هما: مجتمع الجزائر العثمانية، و مجتمع الجزائر المستعمرة. هذا الاختلاف أدّى إلى اختلاف مكانة و وظيفة الشاعر الشعبي في كلّ منهما. فإذا كان الشاعر الشعبي مجرد ناقل للأخبار المحليّة و القومية الآتية و التاريخية، أو مجرد مؤلّف أو مطرب يرقّه عن الناس على العهد العثماني، أصبح في العهد الاستعماري الناطق الرسمي لمجموع الشرائح الاجتماعية، والمتقف الأول للمجتمع نتيجة تهجير النخب الثقافية التقليدية، و الوسيلة الأيديولوجية الأولى لحركة المقاومة المسلّحة ثم الثقافية بعد ذلك.

VIII- تحديد المفاهيم:

VIII-1- الثقافة الشعبية: تعد الثقافة الشعبية ظاهرة اجتماعية تاريخية، و ثقافية من الطراز المتواتر، حيث تمثل العامل المشترك لكل المجتمعات بلا استثناء، مع اختلافات في قيمتها العلمية، و المعرفية، و مكانتها في حقل الإنتاج المعرفي بصفة عامة. فالثقافة الشعبية تعبير أساسي، و تعبير معقد للمجتمع في وجوده الماضي، و الآتي، و حتى الآتي فهي تمثل الممارسة الحاملة لمعنى، كما أنها القاعدة المعقدة للمعايير الاجتماعية، و الميولات الثقافية، و التوترات التعبيرية التي تظهر في الإنتاجات التي يعرف أفراد المجتمع فيها ثقافتهم، و يجدون مباشرة علامات هويتهم.

ونقصد بالثقافة الشعبية كل التمثلات الجماعية و الفردية للحياة المعاشة الفعلية منها أو المرجوة، للأفراد و الجماعات المختلفة في تطلعاتهم و رغباتهم، و معتقداتهم، و في نظرتهم للحياة، و التي يعبر عنها بطريقة شفوية. و هذا التعبير محدّد في شكله (القصة، الأسطورة، النكتة، الشعر الشعبي، الأمثال والحجم...الخ)، و في بياناتهن و تظاهراتهن (الحفلات، الرقص، الاجتماعات، المؤتمرات...الخ).

VIII-2- الأدب الشعبي: الأدب الشعبي هو الذي يمثّل الترابط بين الأدب و الثقافة الشعبية. و بما أنّه أدب فهو تعبير و محاولة تعبير، و بما أنّه شعبي فهو تعبير عن الثقافة الشعبية. و من هذا فالأدب الشعبي هو التعبير الشفوي للتمثلات الفردية و الجماعية للأفراد، و الجماعات المختلفة مهما كانت نشاطاتها. و هذا يعني أنّه لا يهم أن يعرف مؤلّف المنتج الأدبي أم لا، كما لا يهم إن دَوّن هذا المنتج لاحقاً أم لا. المهم أنّ أسلوب الإنتاج يكون شفويّاً، و أن يكون المؤلّف في احتكاك دائم مع الشرائح الاجتماعية المختلفة، و خاصة الغالبة منها، و أن يكون المنتج منتج باللغة المتداولة عند العامة، متوافقاً مع المناخ السوسيو ثقافي لزمان ، و مكان الإنتاج.

VIII-3- المناخ السوسيوثقافي: المناخ الثقافي أو المناخ السوسيوثقافي مصطلح استعمله الأنثروبولوجيون الألمان لأوّل مرّة في نهاية القرن التاسع عشر، و هم الذين ينتمون إلى المدرسة الانتشارية. و استعمل المصطلح ليدلّ على منطقة جغرافية تملك انسجاماً من ناحية أنماط الحياة، اللغات، والتقنيات. ثمّ استعمله بعد ذلك بصورة كبيرة جدّاً الأنثروبولوجيون الأمريكيان و الثقافيون¹. وفي حالتنا هنا ، إنّ استعماله قريب من مفهوم "الحقل الثقافي" الذي هو المجال الذي يتم فيه تبادل المعارف، و إنتاجها، و يشمل كل ما هو متعلّق بالإنتاج الثقافي.

VIII-4- التغيّر الثقافي: التغيّر الاجتماعي حسب غي روشي ROCHER Guy هو كل تحوّل ملاحظ مع الوقت يؤثر بطريقة دائمة ، و غير سطحية على بنية أو وظيفة التنظيم الاجتماعي لجماعة ما، ويغيّر مجرى تاريخها². أمّا التغيّر الثقافي، فهو التحوّل الملاحظ مع الوقت الذي يتناول كل

¹ DORTIER (Jean-François). *Le dictionnaire des sciences humaines*, Beyrouth(Liban) :DELTA Edition, 2007,p13.

² ROCHER(Guy). *introduction à la sociologie générale :le changement social*, Paris :ED.HMH,1968,p22.

التغيرات في أي فرع من فروع الثقافة بما في ذلك الفنون، و العلوم، و الفلسفة، و التقنية، و المعتقدات، والمعارف العامة. كما يشمل صور و قوانين التغير الاجتماعي نفسه، كما يشمل فوق كل ذلك كل التغيرات التي تحدث في أشكال، و قواعد النظام الاجتماعي.

VIII-5- البنية الاجتماعية: البنية الاجتماعية تعني الشبكة المعقدة للعلاقات الاجتماعية

الموجودة، و التي تجمع بين الأفراد في محيط طبيعي معين. أما استعمالاتها فإنها عادة ما تعني التنظيم الاجتماعي أي مجموعة النماذج التنظيمية لجماعة اجتماعية، و أنماط العلاقات الموجودة داخل، و بين مختلف ميادين المجتمع (من القرابة إلى التنظيم الاقتصادي و السياسي)¹ . كما تعني "البنية" عند الأنثروبولوجيين "المؤسسة الثابتة"، أما علماء النفس فإن استعمالها عندهم مشابه لمفهوم "الشكل".

و أما دراسة البنية الاجتماعية فإنه يعني بالنسبة لنا في نفس الوقت دراسة التنظيم و الوظيفة الاجتماعية، و دراسة ارتباطات مختلف أجزاء هذا المجتمع (الاقتصاد و الثقافة مثلا)، و كذلك الانسجامات الداخلية، الفروقات و التناقضات الديناميكية الاجتماعية بصفة عامة.

VIII-6- الهمد الاجتماعي: نقصد به كل تغير دائم حدث على البنية الاجتماعية أو أحد مكوناتها

الرئيسية (التنظيم، الوظيفة، العلاقات الاجتماعية) بتدخل عوامل خارجية. و في دراستنا نقصد به كل تغير دائم حدث على البنية الاجتماعية، أو أحد مكوناتها الرئيسية نتيجة الاستعمار الفرنسي.

VIII-7- الانتماء الاجتماعي: نقصد بالانتماء الاجتماعي كل ما يهتم به عالم الاجتماع حول

تواجد الفرد في المجتمع، أي مكانته و دوره داخل الهرم الاجتماعي العام، و وضعيته داخل التنظيم الاجتماعي، و كذلك انتماءاته الداخلية كالقبيلة، و العشيرة، الفئة الاجتماعية، المنطقة الجغرافية. و نقصد بالانتماء الاجتماعي في حالة شعرائنا الشرائح الاجتماعية داخل الفئات التي ينتمون إليها، أو التقسيمات التي ينتسبون إليها كلما دعت الحاجة إلى ذلك، و التي لها دلالة سوسيولوجية، و تمثل لب تعبير الثقافة.

VIII-8- المعادل السوسيولوجي (المكافئ السوسيولوجي): لقد كانت نقطة الانطلاق في أعمال

عالم الاجتماع الروسي جورج بليخانوف PLEKHANOV Georges هي أنّ الفنون و الآداب هي في الأساس تعبير عن ميول المجتمع، و أحواله النفسية. و إذا كان المجتمع منقسما حسبه إلى طبقات فإنّ الفنون و الآداب هي تعبير عن الميول و الأحوال النفسية لطبقة معينة. و تتمثل مهمة الناقد و عالم الاجتماع في ترجمة الأفكار التي يعبر عنها الفنان في إنتاجه من لغة الفن إلى لغة علم الاجتماع، أو بعبارة أخرى في تحديد ما يسميه بليخانوف "المعادل السوسيولوجي" l'équivalent sociologique للظاهرة الأدبية المعطاة. و تحتل ظاهرة "الطبقة" و "الصراع الطبقي" مكانا محوريا في تحليلات بليخانوف، أو هي بالأحرى جوهر المعادل السوسيولوجي الذي كان يبحث عنه في الأعمال التي درسها.

¹ BOUDON(Raymond),BESNARD(Philippe)et autre. dictionnaire de sociologie, Paris :Ed. Larousse-bordas,1999 , , p229.

ففي مناقشته للأدب المسرحي في فرنسا في القرن الثامن عشر، ذهب بليخانوف إلى أن تفوق المأساة la tragédie على المسرح الهزلي la farce كان تعبيرا عن الهيمنة الثقافية و الاقتصادية للطبقات العليا في المجتمع الفرنسي في القرن الثامن عشر، فبينما كانت المهزلة هي الشكل الفني المرتبط بالطبقة الدنيا، كانت المأساة التي هي من ابتكار الأرستقراطية تعبيرا عن آراء الطبقات العليا، و مطامحها، و ذوقها، و تتناسب تماما مع رؤيتها الاجتماعية و السياسية.

و قصدنا نحن بالمعادل السوسيولوجي للشعر الشعبي كل ما يمثل الشعر الشعبي في الحقل الثقافي العام، سواء تعلّق الأمر بالشعراء الشعبيين من حيث خلفياتهم الاجتماعية و الثقافية، و انتماءاتهم القبلية و الجغرافية. أم تعلّق الأمر بالشعر الشعبي في حدّ ذاته من حيث تصوّرات الحياة، و المعارف، و المواضيع المتناولة فيه.

IX- المقاربة النظرية:

يمكن وضع المقاربة النظرية للدراسة فيما يلي:

- خانة المقاربات إلي تنتمي إلى ما يسمى مدرسة "الثقافة و الشخصية" الناجمة عن طرحين للدراسة هما الانثروبولوجيا الثقافية، و علم النفس الاجتماعي:
- أولا: نحاول في دراستنا هذه وصف المرحلة التاريخية التي اخترناها للدراسة من خلال دراسة الثقافة المحلية، و البحث عن الخصوصيات الثقافية للشخصية القاعدية الجزائرية من خلال نماذج شخصية الشعراء الشعبيين. و بالتالي نقترّب من المواضيع التي تهم الانثروبولوجيا الثقافية.
- ثانيا: إنّ اختيارنا يهتم كثيرا بشخصيات الشعراء الشعبيين، و بإنتاجهم الفكري (القصيدة الشعبية)، و بظروف إنتاج هذا المنتج، و جماعات انتماء المنتج، و بالتالي يدخل موضوعنا ضمن مواضيع علم النفس الاجتماعي.

• كما ينتمي اقتربنا النظري كذلك إلى علم اجتماع التاريخ، كونه يتناول موضوع التحليل السوسيولوجي لتاريخ الجزائر انطلاقا من دراسة سوسيوتاريخية لمحتوى الإنتاجات الثقافية.

• يضاف إلى هذا أنّ دراستنا تتناول إنتاجات أدبية بقراءة سوسيولوجية. و هي تقصد محتوى الإنتاجات الأدبية، و العلاقات بينها، و كذلك العلاقات بين الإنتاجات الأدبية و بين الثقافة، المجتمع الذي وقرّ الشروط الموضوعية لظهور و بروز، و بقاء هذه الإنتاجات الأدبية بمحتواها و شكلها، و بالتالي دراستنا تنتمي إلى سوسيولوجيا الأدب.

• و في الأخير يمكن أن نضع المقاربة النظرية لهذه الدراسة في خانة علم اجتماع المعرفة كونها تتناول المعرفة الموجودة في فكر و كلام الشعراء الشعبيين، من خلال مقارنة التحليل الموضوعاتي للفتريتين المخصّصتين للدراسة، إضافة إلى الاهتمام بالنماذج الثقافية و المعرفة الموجودة حولها في تاريخها و تطوّرها.

و خلاصة القول هنا أنّ دراستنا تنتمي إلى ما يسمى بالدراسات الثقافية، أو دراسات التحليل الثقافي التي قطعت أشواطاً كبيرة في الحقل السوسيولوجي العالمي في العشرين الأخيرتين، و قد قامت هذه الدراسة انطلاقاً من مدخل الأنثروبولوجيا الثقافية، و علم النفس الاجتماعي لنصل إلى نتائج تهم التفسير الاجتماعي للظواهر الأدبية، و التحليل السوسيولوجي لتاريخ الجزائر.

X-مناهج البحث و تقنياته المعتمدة:

من العنوان المعطى لهذه الدراسة نستخلص دون الغوص العميق في موضوع المناهج، أنّ مناهج الدراسة تتعلّق بثلاث مناهج رئيسة: أولاً المنهج المقارن، ثانياً المنهج التاريخي، و ثالثاً منهج تحليل المحتوى.

- المنهج المقارن هو وليد فكرة أنّ المجتمع لا يمكن أن يخضع للمنهج التجريبي، و بالتالي كانت المقارنة الوسيلة الوحيدة لعالم الاجتماع لتحليل المعطيات الملموسة، و استخراج العناصر الثابتة، المجردة، و العامة لما يتناول موضوع التفسير السوسيولوجي¹. بالنسبة لدوركايم، المقارنة هي تجريب حقيق غير مباشر، و بالنسبة للعديد من علماء الاجتماع إنّ المنهج المقارن هو المنهج الخاص بعلم الاجتماع.

- المنهج التاريخي هو المنهج الذي يكمل النقائص الموجودة في الوقائع و الأحداث المتناولة من القراءة السوسيولوجية للتاريخ التي تحاول أن تعمّم لتصل إلى نتائج غير مستمرة في موضوع مستمر. فالمنهج التاريخي هو الذي يضمن الاستمرارية التاريخية للظواهر المدروسة بالاعتماد على زمن محدّد وثابت².

- منهج تحليل المحتوى هو منهج لدراسة الاتصال، و تحليله بطريقة منتظمة، وموضوعية، و كمية بغرض قياس المتغيّرات³. أمّا الجديد الذي أتى به فهو أنّه جاء بديلاً للانطباعية المتعلقة أكثر بشخصية الملاحظ أو المحلّل الباحث، و للإجراءات الثابتة التي تحاول عبثاً التكميم، أو هو على الأقل تحويل للمواد الخام إلى معطيات قابلة للتحليل العلمي. من أجل هذا سوف يقسم النصّ المدروس على حساب الأفكار أو الكلمات المكوّنة له، و التي تختار على حسب الهدف من الدراسة. و قد انتشر منه تحليل المحتوى خاصة بعد إصدار كتاب برنار برلسون BERELSON Bernard "تحليل المحتوى في بحوث الاتصال". أمّا المواد التي يتناولها فهي جدّ متنوّعة، حيث تتنوّع من الإنتاجات الأدبية، إلى

¹ GRAWITZ (Madelaine).méthodes des sciences sociales ,Paris :ED.DALLOZ, 11eme édition, 2001,p419.

² IBID, p422.

³ روجر ويمر، جوزيف دومينيك . مدخل إلى مناهج البحث الإعلامي، تر:صالح أبو أصبع و فاروق منصور، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013،

المقالات الصحفية و الوثائق الرسمية، إلى البرامج المرئية والمسموعة، و الخطابات السياسية، إضافة إلى التقارير و المحادثات، و المقابلات نصف الموجهة، والموجهة¹.

XI- التعريف بعينة الدراسة:

تمثلت عينة الدراسة في مجموعة من الشعراء الشعبيين الذين عاشوا في الفترتين المخصصتين للدراسة (الفترة العثمانية، و فترة الاحتلال الفرنسي). و هي العينة الممثلة التي اختيرت بطريقة مسحية أي حاولنا جمع كل الشعراء الذين استطعنا العثور على قصائد منسوبة لهم (هناك بعض الشعراء الذين ذكرهم بعض المؤرخين مثل أحمد بن بلقاسم السجاري، لكننا لم نعثر على إنتاجاتهم). و عينة الشعراء الشعبيين هي العينة التي تخدم موضوع الشخصية القاعدية. أما الشطر الثاني الذي يخص الثقافة والإنتاجات الثقافية فلقد اخترنا واحد و أربعين قصيدة، أربع عشرة منها من الفترة العثمانية، وسبعة وعشرين من الفترة الاستعمارية، و هي مقسمة إلى قسمين: اثني عشر من قصائد الشعراء المخضرمين، والباقي من قصائد الشعراء الذين عاشوا كل حياتهم زمن الاستعمار الفرنسي(ما عدا عبد القادر الخالدي الذي توفي سنتين بعد استرجاع السيادة الوطنية). أما تقسيم الشعراء فكان كالتالي: ثمانية شعراء من العهد العثماني، سبعة شعراء مخضرمين، و ثمانية شعراء من العهد الاحتلالي. و خلاصة القول إن عينة الدراسة هي العينة العنقودية التي تكمن ميزتها الأساسية في كون أن سحبها يمرّ باثنين أو أكثر من العمليات المتتابعة للمعاينة²، وهي بالضبط الطريقة التي تمّ على أساسها اختيار العينة. أما تفاصيل هذا الاختيار فكانت:

(1) الاختيار التاريخي:

أ- ثمانية شعراء من العهد العثماني: الأخضر بن خلوف، سعيد بن عبد الله المنداسي، احمد بن تريكي، محمد بن مسايب، على كرة، قادة بن السويكت، العربي بن حمادي، عبد القادر الوهراني.

ب- خمسة عشر من الفترة الاستعمارية مقسمين إلى :

- سبعة شعراء مخضرمون: مصطفى بن براهيم، محمد بن الشاهد، مصطفى الكبابطي، الطاهر بن حواء، محمد بلخير، محمد بن اسماعيل، عبد القادر الوهراني.
- ثمانية شعراء من العهد الاحتلالي: محمد بن قيطون، قدور بن عاشور، قويدر بن اسماعيل، احمد السماتي، عبد الله بن كرىو، عبد القادر بطبجي، أحمد العلاوي، عبد القادر الخالدي.

¹ QUIVY(Raymond) et VAN CAMPENHOUDT(Luc). manuel de recherche en sciences sociales ,Paris : DUNOD ,troisième édition, 2006, p92.

² - سعيد سبعون، حفصة جراي. الدليل المنهجي في إعداد المذكرات و الرسائل الجامعية في علم الاجتماع، الجزائر: دار القصة للنشر، 2012، ص143

- (2) الاختيار المجالي ، و كان كالتالي:
- خمسة شعراء من الجزائر العاصمة، و خمسة من تلمسان.
 - ثلاث شعراء من مستغانم، و ثلاثة من منطقة الظهرة (الشلف-غليزان).
 - شاعران من معسكر، و آخران من بسكرة.
 - شاعر واحد في كل من سيدي بلعباس، البيّض و الأغواط.
- (3) قصائد العيّنة المختارة، و هي كالتالي:
- قصّة مزگران، لله توب يا بنادم (بن خلوف)
 - كيفاش نعمل يا ربي ، الفرقة مرّة يا سيادي (المنداسي)
 - يا لحباب مالكم عليّا غضّاب، شاب راسي يا ربي من فراق لحباب (بن تريكي)
 - هاجت بالفكر أشواقي، ما بقى فيها باش تعاند المدون (بن مسايب)
 - حوّست نواجع المحال (علي كورة)
 - غابوا زنجار الحاسدين، لا من جاب اخبار سويد (قادة بن السويكت)
 - أمن شاف المختار فالمنام (العربي بن حمادي)
 - يوم الخميس واش أداني ، كيف أعمالّي و حيلتي (بن سهلة)
 - لقيت أنايا خوذات، ما أطول ذا الليل (مصطفى بن براهيم)
 - غاب فلك الأحباب (محمد بن الشاهد)
 - من ييات يراعي الأحباب (مصطفى الكبابي)
 - يا من درى آش سلطني مبارك، يا محمد ليك يهرب (الطاهر بن حواء)
 - سلاك المغبون، يا السائل لا تلغالي (محمد بلخير)
 - يا إلهي ألطف يا ذا الكريم بيا، بسم الله نبدا الحلة للعاشقين (محمد بن اسماعيل)
 - مرثية الجزائر، سبحان الله من طبائع ولد الإنسان (عبد القادر الوهراني)
 - حيزية، يا الأزرق يحميك في ظنّي (بن قيطون)
 - طال ضريّ، أنا دخيل ورد خذك (قدور بن عاشور)
 - ذي سبة الجزائرن خذ رايي يا ولدي لا تخالط لرذال (قويدر بن اسماعيل)
 - يا قمري حيرتني (أحمد السماتي)
 - جيت نوسّع خاطري، قمر الليل (عبد الله بن كريو)
 - خذ أراسي نحدثك، صلوا على النبي يا حضرة (عبد القادر بطبجي)
 - يا من لم تفهم قالين محمد اصطفاك الباري (أحمد العلاوي)
 - يا طويل الرقبة، غرام يمينه (عبد القادر الخالدي).

XII - صعوبات البحث:

لقد واجهتنا خلال مدة قيامنا بهذه الدراسة (و هي مدة طويلة) عدة صعوبات قد نختصرها في مجال الصعوبات المتعلقة بجمع و تدوين الشعر الشعبي، و تاريخ السير الحياتية للشعراء الشعبيين. حيث أن الأمر مازال في أطواره الأولى. فغالبيتهم الشعراء لا يعرف المؤرخون عنهم شيئاً، و غالبية القصائد الشعبية لم تدون - على الأقل في إطارها الرسمي-، و هي ليست في المتناول ، إلا عند البعض من المهتمين، و بعض الممتننين لهذا المجال كالشعراء الشعبيين الحاليين، و بعض المطربين. و في هذا الصدد ننوه بالمساعدة الكبيرة التي تلقيناها من الشاعرين الشعبيين العاصميين عبد القادر الزواوي ، وسيد أحمد أوديناش اللذان أمدانا بالعديد من القصائد، و المعلومات الخاصة بالشعر الشعبي، و التي دونها في المبحث المخصص للشعر الشعبي. كما لا ننسى الفضل الكبير للأستاذ عبد الكريم عيمور رئيس اللجنة المشكلة لتدوين الشعر الشعبي لدى الديوان الوطني لحقوق المؤلف و الحقوق المجاورة الذي ساعدنا كثيرا في جمع مادة التحليل.

كما واجهتنا صعوبات في فهم اللهجات التي تحدت بها الشعراء الشعبيون، خاصة و أنهم من مناطق لهجتها مختلفة كثيرا عن اللهجة التي نعرفها (اللهجة العاصمية)، و لولا تحولنا إلى منطقة تيارت للعمل، و سكنانا بمنطقة غليزان أين احتكنا بلهجات تلك المناطق الغربية من الوطن (و هي لهجات العديد من شعراء العينة) لصعب علينا كثيرا فهم القصائد الشعبية.

هذه باختصار شديد أهم الصعوبات الموضوعية التي واجهتنا، و ارتأينا في هذا المقام أن لا نتحدث عن الصعوبات الأخرى الخارجة عن نطاق العمل كضياع بعض الفصول، و أمور أخرى كثيرة. و المهم في كل هذا أننا واجهنا كل هذه الصعوبات، و استطعنا إخراج هذا العمل على وجهه الحالي، والحمد لله.

الفصل الثاني:

الدراسات السابقة

1- جدوى الدراسات السابقة:

تعتبر المرحلة التي يتم فيها ذكر الدراسات السابقة، و الإلمام بالبحوث التي سبقت البحث المقصود مرحلة أساسية، كونها تمثل قاعدة التراكم المعرفي التي جعلت فكرة البحث تتأسس. و التراكم المعرفي هذا هو أهم المميزات التي ميّزت الإنسانية، و جعلتها تتفوق على باقي المخلوقات. و لسنا هنا بصدد الدفاع عن مبادئ التطويرين، بل بالعكس، إنّ التراكم المعرفي هو الذي يوصلنا إلى المستوى الحضاري. و الأمم الباقية هي الأمم الحضارية التي و إن لم يكتب لها الدوام مادياً، فهي حيّة بالمعارف التي وصلت إليها، و التي جعلت تبقى في ذاكرة التاريخ، فالبقاء هنا للأصلح و ليس للأقوى.

إنّ الدراسات السابقة هي التي جعلت هذا البحث يتأسس بالطريقة التي تأسس عليها ، فلولا الدراسات السابقة لما جاءت مثلاً فكرة موضوع الثقافة و الشخصية في الجزائر، أو فكرة التفسير الاجتماعي للظاهرة الأدبية، و لما جاءت معها فكرة دراسة المجتمع الجزائري انطلاقاً من إنتاجات الأدب الشعبي، و لولا الدراسات السابقة لما وجدت سوسيولوجيا التاريخ، بل و السوسيولوجيا نفسها. ثم إنّ الدراسات السابقة هي التي تعطي لهذا البحث النظرة العامة حول مكّوناته، و تكويناته، أو بعبارة أخرى إنّ الدراسات السابقة هي التي تعطي "الإطار العام" الذي بنيت تحته هذه الدراسة. و قد قسّمنا مختلف هذه الدراسات إلى سبعة أقسام:

1. الدراسات الشعبية او الدراسات حول الثقافة الشعبية
2. الدراسات المعتمدة على تحليل المحتوى.
3. دراسات الثقافة و الشخصية.
4. دراسات الخصوصيات الوطنية، أو دراسات التحليل البسيكو-سوسيولوجي.
5. الدراسات المنطلقة من الإنتاجات الأدبية.
6. الدراسات المقارنة.
7. الدراسات الخاصة بالمجتمع الجزائري في الفترتين المخصّصتين للدراسة.
8. الدراسات المتعلقة بالشخصية

II- الدراسات الشعبية، أو الدراسات حول الثقافة الشعبية:

يمكننا في هذه النقطة التحدّث أو ذكر الدراسات الخاصة بالتراث الشعبي، و التي قام بها الأنثروبولوجيون الأوائل من أمثال مالينوفسكي، و جيمس فريزر. إنّ الأبحاث الأنثروبولوجية حول حياة الشعوب كانت تسير في اتجاه مخالف لما وضعه مالنوفسكي، أو على الأقل كانت الأبحاث الأنثروبولوجية أقل عمقا من أبحاث مالنوفسكي، فلقد كانت تقوم على تقديم في إيجاز بالغ التنظيم الاجتماعي، و قواعد القانون القبلي، و عادات القبيلة، أي استعراض حياة الأهالي من خلال عرض أفكارهم و سحرهم، و فنّهم و علمهم. أمّا مالنوفسكي فقد أصرّ على وجوب "الملاحظة المباشرة"، أي وجوب البقاء في الاتصال بالأحياء، للاحتفاظ بصورة واضحة عن المشهد و زمانه، مع اعتبار الطبيعة البشرية كلّاً معقّداً، و هو بهذا وضع أسس الانثروبولوجيا الاجتماعية¹.

و قد اتفق جيمس فريزر مع مالنوفسكي في اعتبار الطبيعة الإنسانية معقّدة، و بالاهتمام بالمظاهر السلوكية في حياة الشعوب، لكن مالنوفسكي كان أكثر وضوحا عند الإشارة إلى أهميّة استخدام المنهج الوظيفي، و توضيحه للأسس التي يقوم عليها هذا المنهج. فدراسة العادات و مختلف المظاهر السلوكية تعني محاولة دراسة تأثيرات هذه العادات، و مختلف هذه المظاهر السلوكية على المجتمع بصفة عامة على تماسكه، و تناسقه، و على مختلف بناءاته و أشكاله التنظيمية. كما اتفق هذا الأخير مع رادكليف براون في معارضتهما للمنهج التاريخي، أي وضع شعب ما موضوع الدراسة في إطار تاريخي افتراضي عن طريق دراسة الخصائص الفيزيائية، و اللغة و الحضارة، و هذا لاقتناعها بأنّ ذلك لا يقدّم نتائج جوهرية في دراسة الحياة الإنسانية الاجتماعية الحيّة، و على اعتبار الحضارة كلّاً متناسقا.

و بهذا يكون الانثروبولوجيون الأوائل في الاتفاق على دراسة التراث الشعبي باعتبار الوظيفة التي يقوم بها كونه يساعد على التلاحم الاجتماعي، و على الاستمرار الثقافي. و دائما في سياق الدراسات الشعبية يمكن ذكر الدراسات ذات الاقتراب العضوي، و التي تنص أنّه من المستحيل دراسة ظاهرة اجتماعية مفردة، و إنّما ينبغي مراقبة هذه الظاهرة في ارتباطاتها العضوية. و لكي تدرس الظاهرة الاجتماعية في ارتباطاتها العضوية ينبغي أن يدرس المجتمع بوصفه كلاً، ثمّ غنّ معرفة الظروف التاريخية التي شهدتها مكان ما تعدّ أساسا لدراسة المجتمع.

¹ نبيلة إبراهيم . الدراسات الشعبية بين النظرية و التطبيق ، القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة، دت، ص 180.

و مثال على مثل هذه الدراسات هو دراسة الدكتورة هيلما جرانكفيست عن الزواج في القرى الفلسطينية في 1935، و اختارت قبيلة أرتاس نموذجا، و قد تعرّضت الباحثة لأدق تفاصيل حياة الشعب الفلسطيني من جميع زواياها. و هو ما أعطى لدراستها المصداقية العلمية لموضوعيتها في تناول الموضوع عكس الدراسات الأخرى، التي كانت لها خلفيات أيديولوجية بشهادة الدكتورة نفسها، حيث استرعى اهتمامها أنّ كل ما أُلّفه الغربيون عن حياة الشعب الفلسطيني أو جلّه، يهدف إلى الربط بين الحياة الشعبية في فلسطين، و تلك التي صوّرت في "العهد القديم"، سواء فيما يخص العادات والتقاليد، أو فيما يخص صورة المرأة أو العلاقات العائلية. و لم تكن قضية اليهود في ذلك الوقت بمنأى عن أذهان المفكرين و الباحثين، و رأت الباحثة كيف أنّ بعض الأبحاث التي قرأتها تهدف إلى التمهيد لقضية اليهود، و الدعوة لها عن طريق الربط بين فلسطين كما تصوّر في "العهد القديم"، و فلسطين الحاضرة، وذلك لبيان العلاقة الوثيقة، أو بالأحرى لإضخام العلاقة بين اليهود و فلسطين.

و من بين الدراسات التي تنتمي إلى الدراسات الشعبية كذلك دراسة الباحث بهنام جامشيد Benham DJAMCHID المتعلقة بالمجتمعات الإسلامية عامة، و المجتمعات الشرق أوسطية خاصة، و العائلات التي تنتمي إلى الجماعات المسلمة خاصة و المعنونة « familles musulmanes et modernité :le défi des traditions » ، و كما يدل عنوانها فالدراسة تهدف إلى البرهنة على العائق الكبير الذي تشكّله العادات و التقاليد النابعة من الدين الإسلامي في تشكل العائلات التي تبرز العصر. و يمكن ذكر كذلك اعمال مولود معمري، لويس برجران Louis BERGERON، ريكاردو لوكيني Riccardo LUCCHINI، و التي تهتم بعلاقة الثقافة بالمجتمع ، و كانت عناوين أعمامهم على التوالي:

• « culture savante et culture vécue » بالنسبة لمعمري.

• « niveau de culture et groupes sociaux » بالنسبة لبرجران.

• « culture et société » بالنسبة للوكيني.

كما يمكن ذكر الأعمال المتعلقة بالثقافة الشعبية و الفلكلور:

عليا شكري "الدراسة العلمية و التقاليد الشعبية"، محمد الجوهري "الدراسة العلمية للمعتقدات الشعبية"، دليلة مرسل "دراسات لسانية حول التراث و الفلكلور الشعبي"، فوزي العنتيل "الفلكلور: ماهو؟ دراسات في التراث الشعبي".

و في نفس السياق يمكن ذكر أعمال المنظمة العربية للتربية و الثقافة و العلوم، و خاصة العاملين الذين خصّوا العلاقة بين الثقافة و المجتمع تحت عنوان " الثقافة و الإبداع"، و " الثقافة و التراث القومي"، و رغم المستوى الجيد الذي وصلت إليه مختلف مقالات كلا العاملين ، إلّا أنّ الطابع "الأيدولوجي" و "الموجه" للعاملين جعل منهما فاقدين للكثير من المصداقية و الأمانة العلمية.

و في هذا السياق نذكر عمل الأستاذ خليل أحمد خليل، و الذي عنون عمله هذا " نحو سوسيولوجيا للثقافة الشعبية"، و هو يعبر عن الرغبة التي نأمل أن تتحقّق في الجامعة الجزائرية. فضرورة دراسة الثقافة الشعبية بمختلف تظاهراتها و بياناتها، تجعل من ضرورة إنشاء اختصاص خاص بعلم الاجتماع يدرس مختلف تظاهرات الثقافة الشعبية أمر مفروغ منه.

و نختم في الأخير بدراسة نعتقد أنّها محاولة تأصيلية لعلم اجتماع التراث، ألا وهي دراسة عالم الاجتماع اللبناني المتخرّج من السوربون فرديك معتوق، و المعنونة " سوسيولوجيا التراث". و قد انطلقت الدراسة من سؤال محوري حول ماهية التراث و علاقة بلدان الغرب ، و بعض بلدان الجنوب به حيث يظهر أنّ بلدان الجنوب (و منها البلدان العربية الخاصة) هس بلدان تراثية أكثر من البلدان الغربية. وقد قسّم فرديك معتوق الدراسة إلى ثلاثة أقسام: القسم الأول خاص بالتراث المكتوب حول أيام العرب في الجاهلية و الإسلام، القسم الثاني كان حول التراث المادي و كيف تحوّلت البيوت بين الماضي والحاضر في شكلها و أثاثها، و كيف تغيّر لباس الناس بين القديم و الجديد، أو بلغة أخرى كيف استقلّت البلدان المشرقية من تراثها المادي، أمّا القسم الثالث و الأخير فتناول التراث الشفهي و الشعبي بدءا بزغاريد الأعراس في الشمال اللبناني، ثم التظاهرة البيروتية الخاصة بمنطقة بيروت. و ختم معتوق الدراسة بالتنويه على أنّ التراث ليس مجرد تركة ثقافية بل هو وديعة علمية و تاريخية، و على وجوب إدخال التراث إلى دائرة المعارف الحيّة، و عدم دفنه في الماضي، و وجوب تنمية الاستثمارات العلمية لهذا التراث في مجال العلوم الإنسانية و الاجتماعية. كما تناولت الدراسة تقنية تحليل المحتوى و فوائدها. وبذلك نشترك بهذه الدراسة مع دراسة معتوق في موقفنا من التراث الثقافي و الشعبي عامة، و منهج تحليل المحتوى الذي هو المنهج الرئيس لدراستنا.

III- الدراسات المعتمدة على تحليل المحتوى:

يستخدم مصطلح تحليل المضمون للإشارة إلى نماذج متفرعة من الطرق البحثية، و هي تركّز على عملية وصف كمّي منظم، و موضوعي لبعض أنماط الاتصال. فهو إذا الوسيلة الأساسية لدراسة عملية الاتصال في معناها، و الأسس التي تقوم عليها، و ديناميكيتها، كما تتجسّد في أحاديث الناس، وفي كتاباتهم، و في نسق المعاني المتبادلة بينهم. و يختلف تحليل المضمون أو المحتوى عن باقي الأساليب، و الطرق الأخرى من ناحيتين أساسيتين:

- إنّ البيانات التي يعتمد عليها تحليل المضمون هي الألفاظ، و الرموز الأخرى التي يتألّف منها مضمون الاتصال، و ذلك عكس التقارير الإثنوغرافية، أو البيانات الرقمية و الإحصائية. فتحليل المضمون يشمل كذلك الخطابات، و الوسائل، و الكتب، و المحادثات، و برامج التلفزيون، و برامج الإذاعة، و العروض المسرحية، و القصص، و الروايات، و الآداب الشعبية بصفة عامة.

- إنّ الإجراءات المستخدمة في دراسات تحليل المضمون تختلف عن إجراءات البحوث التأريخية من حيث أنّها تسعى إلى أن تكون دقيقة و مضبوطة، بحيث تقلّل من احتمالات الخطأ والتحيز، و تتبع خطة محكمة، و منظمة في معالجة البيانات، و تضمينها، و التعبير عنها كما في مراحل قياس المفاهيم المدروسة، و فحص العلاقات المتبادلة بينها.

و في ضوء هذه الاعتبارات تتفرّع إجراءات تحليل المضمون، و تختلف أهداف هذه البحوث من درجة عموميّتها . فبعض البحوث تكتفي بتحليل مضمون بعض وسائل الإعلان و الدعاية، و بعضها الآخر يهتم بتفسير ظواهر الصراع الدولي، و الوفاق العالمي، و تهدف بحوث أخرى إلى دراسة مضمون التراث الشعبي في مرحلة تاريخية معيّنة (مثلما هو الحال في هذه الدراسة)، و تسعى طائفة أخرى من هذه الدراسات إلى بحث أنماط التغيّر في القيم الاجتماعية خلال بضعة قرون، و هناك نموذج آخر من هذه البحوث يدرس السمات النفسية للقادة العظام الذين عرفهم التاريخ الإنساني، و ليست هناك في الغالب نظرية عامة للاتصال تتطوّل منها كل هذه الأنواع من البحوث، و إنّما يبدأ كل بحث عادة بإطار تصوّري، و مجموعة من الأفكار، و الافتراضات تتعلّق بطبيعة نسق الاتصال الذي يقوم بدراسته.

شهدت دراسات تحليل المضمون تطوّرًا واضحًا في مجالات تطبيقها في ميادين العلوم الاجتماعية، و من أهم هذه المجالات ما يلي:

• **دراسة عملية التفاعل:** حيث طوّر روبرت بيلز و زملاؤه إحدى طرق مضمون الاتصال

داخل الجماعات الصغيرة، إذ يقوم الملاحظون بطريقة غير مباشرة بتسجيل التصرفات، و الأفعال

التي تصدر عن أفراد الجماعات الصغيرة أثناء قيامها بحل هذه المشكلات. و حدّد بيلز 12 فئة لتصنيف التفاعل تكشف عن التضامن، و التوتر، و الاسترخاء، و الموافقة، والاقتراع...الخ، بحيث يستطيع من خلال هذه الفئات أن يخلص إلى بعض التعميمات حول أنماط التفاعل في الجماعات الصغيرة ساعدته في الكشف عن طبيعة هذه الجماعات، و ديناميكيتها، و أساليب القيادة فيها ، و صلة هذه بعملية الاتصال.

● **الدراسات العلاجية:** استخدم تحليل مضمون التفاعل بعد تسجيله في العمليات العلاجية في مجالات الخدمة الاجتماعية، و الطب النفسي حيث وضعت فئات لتحليل السلوك في ضوء مبادئ علم النفس لتتبع العلاقة بين المعالج و المعالج خلال عملية المقابلة حيث لوحظ أنّ هذه العلاقة تتغير في مضمونها الأساسي خلال الزمن، أو اختلاف طرق العلاج. و قد طبقت فئات روبرت بيلز، و كذلك الفئات التي طوّرها كل من جون و مولر في تحديد معدلات التوتر، والألم، و الإشباع، و الراحة...الخ. كما طبقت طريقة تحليل المضمون أيضا في اليابان على الخطابات المتبادلة بين بعض الأفراد الذين يطلبون المنشورة في مشكلات الحياة من الأبواب المخصصة لذلك بالصحف، و المجالات عن نوعية هذه المشكلات.

● **الحالة النفسية لصاحب الرسالة:** حاولت بعض الدراسات تحليل بعض الرسائل المختلفة التي تصدر عن بعض الأفراد كدليل للدوافع الداخلية عندهم، و من بين هذه الدراسات دراسة أسجود OSGOOD عام 1959 عن الخطابات التي حرّرها بعض الأفراد الذين أقدموا على الانتحار. و حاول أن يحلّل بناء هذه الرسائل، و يكشف عن الفروق بينها، و بين غيرها من الخطابات، و استعان في ذلك بعدد كبير من المقاييس التي استخدمت في التحليل، و عقد المقارنات. و من هذه المقاييس حصر الكلمات و العبارات، و تحديد الأفعال و الصفات، وصيغ التأكيد، و الحالات المعبرة عن التناقض الوجداني، و قد استطاع العالم ان يخلص باستخدام هذه الطريقة إلى عدد من النتائج الهامة في هذا المجال.

● **دراسات الشخصية التاريخية:** استخدم تحليل المضمون استخداما مفيدا في دراسات المؤرخين عن الشخصيات التاريخية الكبرى التي عرفها التاريخ من خلال تحليل مضمون كتاباتهم، و أقوالهم. غير أنّ استخدام طريقة تحليل المضمون في دراسة الدوافع، و الحالات النفسية، و الاتجاهات المختلفة لدى الشخصيات التاريخية لم يحظ بنفس الدرجة من الاهتمام.

• **الثقافة و المجتمع:** أوضح كل من شندر و دوربيتوش في دراساتهم للدين الشعبي أهمية استخدام طريقة تحليل المضمون لا للكشف عن الحالات النفسية للأفراد، و إنما للتعرف أيضا على قيم المجتمع. و قام الباحثان باختيار عينة ممثلة من الأعمال الأدبية الأمريكية التي نشرت على مدار عام 1985، ثم صنفا فقرات هذه الاعمال وفقا للموضوع الأساسي الذي تتولاه، وحددا نسبة اهتمام هذه الفقرات بتحليل هذا الموضوع. ثم خلاصا إلى مجموعة من النتائج حول الاتجاهات الدينية، و تناولوا هذه النتائج، و استخدموا نموذجا سوسيولوجيا لتفسير وظيفة الدين الشعبي في المجتمع، و قد استند هذا التحليل على افتراض مؤداه أن القيم الثقافية، التي تشكل نظاما أساسيا في المجتمع يمكن الكشف عنها بكفاءة من خلال دراسة انماط الاتصال التي تنشأ بين الأفراد في المجتمع.

إن دراسات تحليل المضمون غالبا ما تعتمد على بيانات، أو مادة اتصالية متاحة في السجلات، و المكتبات، و في الاعمال الإدارية المختلفة، و الرسائل و الخطابات، و غيرها من الاعمال التي لا يقوم الباحث بجمعها بنفسه. و ليس من شك أن هذه الطريقة تحقق بعض الفوائد، ففيها اختصار للجهد و الوقت، لأن الباحث سوف يتجه مباشرة نحو التحليل بدلا من إضاعة الوقت في جمع البيانات. كذلك تتيح عملية جمع البيانات المتاحة فرصة لدراسة الاتصال في الماضي. و من ثم تكون دراسة اتجاهات التغير الاجتماعي تاريخيا معتمدة أساسا على مثل هذه المعلومات، و بالمثل تعتمد على نفس المصدر الدراسات الحضارية المقارنة للنظم الاجتماعية و الثقافية خلال فترات تاريخي مختلفة، و هذا ما فعله سوروكين SOROKIN في دراسته التاريخية الشهيرة عن الديناميكيات الثقافية و الاجتماعية.

IV- دراسات الخصوصيات الوطنية أو دراسات التحليل البسيكو-سوسيولوجي:

إن كل التعريفات الموجودة عن الثقافة تظهر صراحة أو كناية على أنها تمثل خط الوصل بين المجتمع من جهة -و بأكثر دقة "المحيط"-، و من جهة ثانية الفرد - المتمثل في الشخصية-. و بذلك فإنه لا يمكننا فهم شخصية الفرد إذا لم نعرف محيطه الاجتماعي-الثقافي، و العكس صحيح. و هذا ما يعني أننا نعرف مجتمع ما إما بخصوصياته الثقافية الشاملة، و إما بخصوصياته الثقافية الفردية. أما بالنسبة للدراسات المتعلقة بالخصوصية الوطنية، فيمكننا التمييز بين ثلاث طرق للمقارنة، و هي:

1- الطرق التي يمكننا تسميتها بالمقاربات الشمولية، و التي تحاول تعريف البنية العامة للثقافة الوطنية، و آثارها على الشخصية. هذه الطرق تحاول تصوّر الثقافة ككل معقّد، و الشخصية كإسقاط مباشر لها.

2- الطرق الثانية هي التي تقتضي دراسة عدد من الأفراد داخل مجتمع واحد، و ذلك لمعرفة التشابهات و الاختلافات بين الشخصيات الفردية الممثّلة لها. و هي طرق تهتم بتوزيع الخصوصيات داخل المجتمع الكلّي، و أيضا تؤثرات بعض السلوكات.

3- الطرق الثالثة، و هي متوسّطة بين الطرق الأولى، و الثانية، و تتميز بالاهتمام الذي تعطيه إلى وحدة خاصة داخل المجتمع الكلّي، أو إلى قطاع خاص من قطاعات الثقافة الكلّية.

فيما يخص طرق الاقتراب الشمولية يمكننا ذكر دراسة مارغريت ميد المعنونة « the study of national character », « l'étude des caractéristiques nationales », و قد وصفت الباحثة ن أو حدّدت أنساق العلاقات بين الآباء و الأبناء، التربية في السنوات الأولى، السلوك الهيجي، و عوامل النجاح في المجتمع الأمريكي. و في نفس السياق يمكن ذكر أعمال جورج غورر GORER و خاصة العمل الموسوم بـ "الشعب الأمريكي" « American people », حيث وضع تحليل للشخصية الأمريكية الممثّلة للثقافة الأمريكية. كما يمكن ذكر عمل رود بنديكت BENEDICT Ruth "الأقحوان و السيف" « the chrysanthemum and the sword », و التي تطرّقت فيه إلى المجتمع الياباني حيث خلصت إلى أنّ الياباني يعطي أهميّة كبيرة إلى مجموعة غير منتهية من الواجبات، و كأنّها سلسلة من الديون لكل فرد نحو آباءه، الأشخاص الأعلى رتبة منه، الإمبراطور...الخ.

أمّا دراسات الاقتراب الثاني فيمكن ذكر عمل أوسكار لويس LEWIS Oscar الموسومة "العيش في قرية مكسيكية"، و عمل روبرت ردفيلد REDFIELD Robert "تبوزلان: قرية مكسيكية". الباحثان درسا نفس القرية المكسيكية لكنّهما لم يصلّا إلى نفس النتائج، و الفرق الزمني ليس سببا مقنعا لتفسير التباين في الدراستين، و ربّما هذا ما يطرح عدّة تساؤلات حول نجاعة هذه المناهج المتّبعة. أمّا دراسات الطرق التوفيقية فيمكن ذكر:

• دراسة ماك غراناهان MC GRANAHAN (D.V) و واين WAYNE (I) الموسومة

" الملامح الألمانية و الأمريكية التي تظهرها الدراما الشعبية"، و قد قام فيها الباحثان بدراسة 54 مسرحية ناجحة في ألمانيا و الولايات المتّحدة خلال سنة 1927 و قاما بالمقارنة بينهما.

• دراسة ماك غراناها (D.V) MC GRANAHA كذلك " مقارنة السلوكيات الاجتماعية بين الشباب الأمريكي و الألماني". و قد قام الباحث بطرح العديد من الأسئلة للشباب الأمريكي و الألماني الذين تتراوح أعمارهم بين ثلاثة عشر و سبعة عشر سنة، و استنتج الباحث من أجوبة المبحوثين عن العديد من الاختلافات ناجمة حسبه عن اختلاف الثقافة الام، فالألماني يقبل أكثر من الأمريكي مثلاً سلطة الأب.

V- الدراسات المتعلقة بسوسيولوجيا الأدب:

نجد في فكر ابن خلدون جذورا للنظرة الاجتماعية للأدب. و تمثلت هذه الجذور في أمرين: الأول هو نظرة ابن خلدون للشعر بوصفه نشاطا إنسانيا، يوجد في كل لغة. أما الأمر الثاني فهو معالقة ابن خلدون بين وضع الأدب و الادباء، و بين أطوار الدولة. و سوف نتطرق لهذين العنصرين بتفصيل أكثر في الفصل المخصص للتفسير الاجتماعي للظاهرة الأدبية. و كانت أعمال ابن خلدون أول بوادر التفسير الاجتماعي للأدب بصفة عامة، و لم يشهد التراث الفكري الإنساني بذورا جديدة مبشرة في هذا المجال إلا في عصر النهضة الأوروبي.

في نهاية القرن التاسع عشر و بداية القرن العشرين ظهرت العديد من الاعمال التي جعلت الاهتمامات السوسيولوجية في مجال الأدب و الثقافة تتغير. فأعمال ماكس فيبر و فيلهلم ديلتاي روجت لمقولة الفهم لتصبح في قالب التحليل السوسيولوجي، و بالتالي تولّد شعور بأنّ ظواهر الثقافة، و الفن، والأدب في حاجة إلى منهج جديد يتجاوز التفسيرات الميكانيكية الوضعية. و أعمال روزا لوكسومبورغ و تروتسكي أعادت تعريف الثقافة كعملية فعالة تشمل الوعي و الإرادة و الهدف، و ليست كرد فعل أو انعكاس آلي لعوامل اقتصادية.

لقد مهّدت أعمال روزا لوكسومبورغ و تروتسكي الطريق لظهور جورج لوكاتش و لوسيان غولدمان الذين قدّما أعمالا بارزة تخص علم اجتماع الأدب ، و خاصة غولدمان و مؤلفيه المشهورين "الإله الخفي" و " من أجل سوسيولوجيا للرواية" ، حيث قفزت معهما الدراسة السوسيولوجية للأدب إلى مستويات كبيرة. و في مقابل اتجاه غولدمان و لوكاتش، كانت مدرسة بورديو التي كان روبرت اسكاربيت و زملاؤه ، و طلابه أبرز ممثليها. و في المخطط الذي يضعه اسكاربيت لمجال الدراسة الاجتماعية للظاهرة الأدبية، يؤكّد بصورة قطعية على أنّ مهمة علم اجتماع الادب ليست هي دراسة الجانب الجمالين و الفني في العمل الأدبي، و إنّما تحديدا دراسة جوانب الإنتاج، و التوزيع، و الاستهلاك في الظاهرة الأدبية ، على اعتبار أنّ الكتب أصبحت في يومنا هذا مهنة تمارس في إطار النظم الاقتصادية.

أمّا في الوطن العربي فيمكن ذكر الدراسة المشهورة للتونسي طاهر لبيب الجديدي الموسومة " الشعر الغرامي للعرب: حالة العذريين " . و قد قسّم الجديدي هذا العمل إلى أربعة أقسام: القسم الأول تناول فيه قوام الدراسة حيث تحدّث عن اللغة العربية و موضوع الجنس، كما تناول سورة "يوسف" كنموذج تفصيلي عن العلاقة بين الجنسين في قصة النبي يوسف عليه السلام و زليخة امرأة العزيز. في القسم الثاني تناول صاحبنا موضوع الشعر في نشأته و ثباته، حيث تحدّث عن البنى و المعاني، كما تناول في هذا القسم التطوّر الملحمي للعذريين. في القسم الثالث تحدّث الطاهر لبيب عن عالم العذريين الذي ينبني على فلسفة المتصوّفة مثلما يوضّحه كلام الإمام البوصري:

يا لائمي في الهوى العذري معذرة مني إليك، و لو أنصفت لم تلم
محضنتي النصح لكن لست أسمع إنّ المحب عن العذال في صمم

أمّا في القسم الرابع فقد تناول الجديدي موضوع "مجموعة العذريين"، او فئة العذريين حيث تحدّث عن مرحلتهم التاريخية، و استراتيجياتهم في الحديث عن الجسسانية بطريقة غير محرّمة، و عن فرضية التهميش اللغوي العمدي، أي خلق لغة خاصة بالعذريين هامشية على اللغة المتداولة بين الناس في محاولة للتمييز عن العامة.

و تتحدّث الدراسة على العموم على ولادة تطوّر شعري مصاحب لتصوّر إسلامي جديد للعالم. وقد جاء هذا التطوّر مع جماعة مبنية و محفّزة على و من هذا التصوّر الجديد، فالشعر العذري (ويسمى كذلك في الشعر الشعبي المغاربي عذراوي) هو تعبير عن ضمير خاص بفئة اجتماعية معيّنة.

كما يمكننا كذلك في هذا الصدد ذكر دراسة محي الدين أبو شقرا " مدخل إلى سوسيولوجيا الأدب العربي". و هي دراسة في كتب الأدب للمرحلة الثانوية، و قد تناول الكاتب هنا مواضيع الغزل، والمديح، و الهجاء نمودجا في محاولة منه لاستخلاص المغزى الايديولوجي للنصوص الادبية، و ذلك لقراءة أوضح لمناهج تعليم الادب العربي في الكتب المدرسية حيث استخلص صاحبنا أنّ النصوص المقدّمة تخدم أيديولوجية معيّنة هي القومية العربية بمفهومها البعثي.

VI- الدراسات المقارنة:

طبعاً سوف لن نتناول هنا موضوع "الدراسات المقارنة" من الناحية النظرية، أو التاريخية في علم الاجتماع . إنّما تعلّق الأمر بالدراسات المقارنة للمجتمع الجزائري، و خاصة تلك التي تقارن المجتمع الجزائري بين فترتين تاريخيتين متميزتين، و بالأخص هنا الفترة الاستعمارية التي تعد فترة محورية تحوّلت فيها الكثير من المعالم الاجتماعية، و الثقافية، و الاقتصادية للمجتمع الجزائري. و قد اخترنا بعض

الدراسات التي استرعت اهتمامنا نذكر منها بالأخص دراسة عدي الهواري الموسومة " من جزائر ما قبل الاحتلال إلى الجزائر المحتلة: الاقتصاد و المجتمع".

و قد قسم عدي الهواري هذه الدراسة إلى قسمين رئيسيين: القسم الأول خاص بالقضايا الاجتماعية و الاستعمار حيث تحدّث عن الأسس السوسيو-تاريخية للتشكيلة الاجتماعية الجزائرية لما قبل الاحتلال الفرنسي، و القطيعة التي أحدثها الاستعمار مع المنطق الاجتماعي للجزائر العثمانية (دون الحديث عن العثمانيين)، حيث ركّز في كلامه على الإخلال بالتراتبية الاجتماعية، و بالنظام الاجتماعي العام، و خاصة موضوع القبيلة الذي شغل اهتمامه لدرجة كبيرة ، نظرا للوزن الذي كانت تلعبه في النظام الاجتماعي القديم. كما تحدّث أيضا على الأشكال التجميعية الجديدة للسكان ، و التي أتى بها المستعمر مثل الدوار و القوربي (الكوخ)، و التي للأسف حولها المؤرّخون الفرنسيون و من تبع أفكارهم بطريقة مباشرة أو غير مباشرة من الجزائريين إلى حقيقة تاريخية دائمة رغم أنّها من صنع الاستعمار الفرنسي. أمّا القسم الثاني فلقد خصّصه الكاتب إلى الجانب الاقتصادي، فتحدّث أولا عن إشكالية التخلف التي أراد الكتّاب الفرنسيون أن يلصقوها بالجزائر و ثقافتها، رغم أنّ الجزائر كانت على مستوى حضاري مساوي لكل العالم ما عدا أوروبا التي شكّلت الاستثناء. فتساءل أليس من المنطقي أن نبحث عن سبب تقدّم أوروبا عوض البحث عن أسباب تخلف المجتمع الجزائري، مثلما فعله للأسف بعض الجزائريين من أمثال بلقاسم براهيم، و مرّاد بودية عبد الحميد، فأوروبا هي الاستثناء و ليست الجزائر. كما تحدّث عدي الهواري في هذا القسم عن الاقتصاد الكولونيالي و الاستثمار الدولي ليصل إلى نتيجة لا غبار عليها، وهي أنّ الاحتلال الفرنسي لم يأت إلى الجزائر لتحضير شعبها ، أو النهوض باقتصادها، بل جاء لاستغلال الثروات الطبيعية، و الطاقات البشرية في مصلحة اقتصاد فرنسا لا غير، لأنّ النظام الاقتصادي الكولونيالي لم يتأسّس ليتطوّر في الجزائر، بل تأسّس ليخدم السوق الاقتصادية الفرنسية.

الدراسة الثانية المختارة في هذا المقام هي دراسة محمد الطيبي الموسومة "الجزائر عشية الغزو الاحتلالي: دراسة في الذهنيات و البنيات و المآلات"، و هي الدراسة التي حاول من خلالها محمد الطيبي أن يتناول موضوع المجتمع الجزائري قبل الاحتلال الفرنسي، و تحولاته المختلفة على كل المستويات بعد هذا الاحتلال، و يمكن القول أنّ هذه الدراسة جديرة بالاهتمام رغم أنّنا نعيب على صاحبها استعماله للغة مزخرفة كثيرا. و قد قسم الطيبي هذه الدراسة إلى ثلاث أبواب:

الباب الأول: في روافد "الانحباس الحضاري": المفاهيم الرائجة و الذهنيات السائدة. و قد تناول فيه التوجّه نحو الفكر التصوّفي الذي كان حسبه سببا في التقوقع على الذات، و الانغلاق على الثقافات والأفكار، و الاجتهادات الجديدة. و ينقسم هذا الباب إلى أربعة فصول هي:

• انحباس الاجتهاد، و تخلف أدوات الجهاد: مأزق العودة إلى القوة.

• التصوّف: نهاية المشروع أم مشروع النهاية في منطق الحضارة: دراسة في النموذج

الصوفي الجزائري.

• التصوّف في الغرب الإسلامي: من لآلئ المعاني إلى قوة الجهاد و التفاني.

• البنيات النفسية و الاجتماعية الجزائرية: بحث في مقومات الهوية، و مصادر القوة

الباب الثاني: العالم الاجتماعي الجزائري: المقومات، الروابط و الأفكار: و قد تناول فيه موضوع

المجتمع الجزائري عشية الاحتلال. حيث تحدّث عن المواصفات العامة للبنية الاجتماعية للجزائر العثمانية، و تحوّلها بعد الغزو الفرنسي، كما تحدّث عن موضوع المثقفين في الفترتين العثمانية والاحتلالية الفرنسية، و تحوّل طريقة المقاومة السياسية بين الفترتين. أمّا الباب الثالث و الأخير فقد تحدّث فيه الباحث عن التفكيك البنيوي للمجتمع و الاقتصاد الجزائريين، و عن المشروع الثقافي الاحتلالي، و رهان المقاومة أثناء الاحتلال، و بعد استعادة السيادة الوطنية. و نقولها مرّة ثانية أنّه رغم أنّنا نعيب على محمد الطيبي استعماله للغة فيها الكثير من الزخرفة لدرجة نشعر فيها أنّه لا يريد أن يوصل الأفكار بقدر ما يريد أن يثبت أنّه متمكّن من اللغة العربية، إلّا أنّ الحق يقال، و هو أنّ الدراسة جديرة بالاهتمام و المتابعة البحثية.

الدراسة الثالثة التي اخترناها هنا هي دراسة حدّة بولافة الموسومة "واقع المجتمع المدني إبان

الفترة الاستعمارية، و بعد الاستقلال". و قد قسّمت الباحثة دراستها إلى خمسة فصول تناولت فيها:

• خلفيات ميلاد المجتمع المدني إبان الفترة الاستعمارية، و بعد جزائر الاستقلال.

• التنظيمات التقليدية للمجتمع المدني الجزائري بين المحافظة على التراث الإسلامي،

والصمود أمام السياسة التعطيلية لمهامها.

• في القراءة التاريخية للتنظيمات الحديثة للمجتمع الجزائري إبان الاحتلال.

• المجتمع المدني في التجربة الاحادية، و فرضية استمرار السياسة القمعية.

• المجتمع المدني الجزائري في سياق التحوّل الديمقراطي بين فضاءات الممارسة المدنية،

و التعاطي الانفصامي مع الديمقراطية.

و لقد حاولت الباحثة بهذه الفصول قراءة تطوّر المجتمع المدني الجزائري بين الفترة الاستعمارية (التي ولد فيها حسب رأيها)، و بعد جزائر الاستقلال (أو بالأحرى بعد استعادة السيادة الوطنية). و يعاب على هذه الدراسة استعمالها مفهوم المجتمع المدني حسب النموذج الغربي. و رغم محاولاتها تغطية هذا النقص بالحديث عن التنظيمات التقليدية للجزائر العثمانية إلا أنّ ذلك لم يشفع لها حسبنا، لأنّ مفهوم "التنظيم التقليدي" يخدم في الأساس الأيديولوجية الكولونيالية التي تتحدّث أيضا على " التنظيم الحديث أو العصري"، و كأنّ ذلك تطوّر تقديمي للمجتمع المدني، في حين إنّ المجتمع المدني الذي لا يمثل بحق الخصوصيات الثقافية، و الاجتماعية للمجتمع، و الذي لا يخدم ميكانزمات هذا المجتمع لا يمكن اعتباره تنظيما متطوّرا.

VII- الدراسات الخاصة بالمجتمع الجزائري في الفترتين المخصّصتين للدراسة:

لقد تناول المؤرّخون و غيرهم موضوع تاريخ الجزائر في الفترتين العثمانية و الاحتلالية الفرنسية بصور متفاوتة، فمنهم من كان تحليله وفيّا موضوعيّاً، و أكثرهم طغت عليه النزعة الوطنية (و نقصد هنا المؤرّخين الجزائريين)، بينما كانت أعمال البعض مجرد سرد و وصف لفترات تاريخية. هذا عن الجزائريين، أمّا الغربيون فإنّ جلّ أعمالهم طغت عليها الأيديولوجية الكولونيالية فهم ينتسبون في غالبيتهم إلى المدرسة الكولونيالية، و لم ينجوا من هذا الحكم إلا القلّة القليلة التي تنتمي إلى المدرسة الماركسية من أمثال روني غاليسو.

و إذا ما أردنا التفصيل في الكلام الذي قلناه نقول أنّ الواجب يحتمّ علينا الحديث عن كتاب محند شريف ساحلي "تحرير التاريخ" « décoloniser l'histoire » الذي تناول ما كتب عن تاريخ الجزائر - من الفرنسيين خاصة-، و كيف أنّ الكتابة التاريخية أصبحت حkra على الأيديولوجية الكولونيالية، لدى وجب تحرير التاريخ الجزائري من الهيمنة الفرنسية لفليكس غوتيي Felix Eric GAUTIER ، و غابريال كامبس Gabriel CAMPS ، و شارل اندري جوليان Charles André JULIEN و غيرهم. كما يمكن ذكر كتاب مولود قاسم نايت بلقاسم " شخصية الجزائر و هويتها قبل 1830"، و هو الكتاب الذي أراد من خلاله الفيلسوف و المؤرّخ الجزائري الشهير أن يؤصّل لفكرة تحرير التاريخ من التبعية الفرنسية، و الحديث الذي يثبت كذب الفكرة الاحتلالية الناصة بأنّ الحركة الاستعمارية هي حركة حضارية تحضّرية. كتاب آخر مثير للاهتمام في هذا الصدد هو كتاب المؤرّخ محفوظ قداش "الجزائر خلال الفترة العثمانية"، و رغم أنّ محفوظ قداش يختلف كثيرا عن مولود قاسم لدرجة أن وقعت بينهما عدّة نقاشات حادة عبر الجرائد إلا أنّهما يتفقان على الفكرة التي نصّها الكتاب

الآخر لمحفوظ قداش "جزائر الجزائريين" (الكتابان ألفا باللغة الفرنسية). هذا عن الفترة العثمانية، أما الفترة الاستعمارية فحدثت و لا حرج، إن أغلب ما كتب عن الجزائر كان في العهد الاحتلالي. و لا يسعنا المقام طبعاً لذكر كل ما كتب. و ندعو قراء هذا العمل إلى الاطلاع على القائمة البيبليوغرافية ليجدوا عدداً كبيراً من هذه الكتب. و للتفصيل في الأمر نذكر الأعمال التي تحدّثت عن الحركة الوطنية، و التي ألفها كل من محفوظ قداش في جزئين، و أبو القاسم سعد الله في أربعة أجزاء . و كذلك العمل الذي ألفه أستاذنا كمال بوقصة " في منبع الحركة الوطنية"، كما يمكننا في هذا المقام ذكر بعض الكتب التي اختصّت بمجال واحد مثل دراسة أستاذنا جيلالي صاري " الكارثة الديموغرافية ل 1867-1868" التي اختصّت بالجانب الديموغرافي، أو دراسة جمال خرشي " الاحتلال و السياسة الإدماجية في الجزائر 1830-1962" التي اختصّت بالجانب القانوني، و دراسة شمس الدين شيتور " التاريخ الديني للجزائر: الهوية و الدين أمام المعاصرة" التي كما يدلّ عنوانها عليها اختصّت بالتاريخ الديني. و يمكننا إضافة مثال آخر للذكر لا الحصر نختم به هذه النقطة، و هو كتاب " من حمدان خوجة إلى كاتب ياسين: من أجل رؤية وطنية" لعبد القادر جغلل الذي حاول فيه إعادة كتابة التاريخ الاجتماعي و الثقافي الجزائري من خلال مواقف مثقفيه من الاحتلال الفرنسي. هذا و قد كانت الإنتاجات التاريخية المنطلقة من مثل دراستنا- من إنتاجات ثقافية و أدبية كثيرة نذكر منها:

المؤلفات بالعربية:

- أبو مدين شعيب. الجواهر الحسان في نظم أولياء تلمسان
- العربي دحو. الشعر الشعبي و دوره في الثورة التحريرية الكبرى بمنطقة الاوراس
- صلح مؤيد . الثورة في الأدب الجزائري
- عبد الحميد بورايو .القصص الشعبي في منطقة بسكرة
- التلي بن شيخ . دور الشعر الشعبي في الثورة 1830-1945
- التلي بن شيخ .منطلقات التفكير في الأدب الشعبي الجزائري.

المؤلفات بالفرنسية:

- BOUZAR(Wadi).lectures maghrébines :essai
- MOHAMMEDI(Bouba).la société Algérienne avant

l'indépendance dans la littérature

- ROTH (Arlette). **le théâtre Algérien de langue dialectale 1926-1954**
- AL-MEDJDOUB (Abderrahmane). **les quatrains de medjdoub**
- KHADDA (Nadjet). **la représentation de la féminité dans le roman Algérien de langue française**
- MEMMI (Albert). **la poésie Algérienne de 1830 à nos jours**
- HELLAL (Abderrezak). **image d'une révolution : la révolution Algérienne dans le cinéma et dans les textes français durant la période de conflit**

و كانت هذه الأمثلة للذكر لا الحصر، و رغم كثرتها إلا أن الأغلبية منها ناقصة إذا أخذناها من منطق أكاديمي، و هذا إما لفقر نظري، أو لقصور منهجي. فرغم الكثرة الموجودة في المؤلفات التاريخية، و المنطلقة من إنتاجات ثقافية و أدبية، إلا أننا نعتبر أن "الجزائر في العهدين العثماني و الاحتلال الفرنسي" كموضوع للدراسة لم يحظ بالاهتمام اللازم من الناحية السوسيولوجية. كما نلاحظ كذلك الفقر المقدم في الأعمال التي تخص علاقة الثقافة بالشخصية (و هو الأمر الذي شغل اهتمامنا في هذه الدراسة). و في النهاية، و في الموضوعين الآخرين نذكر أعمال أستاذنا و صاحب الفضل علينا الدكتور عبد الغني مغربي:

• "ثقافة و شخصية جزائرية من ماسينيسا إلى اليوم"

« culture et personnalité Algérienne de Massinissa à nos jours »

• "الجزائريين في مرآة السينما الكولونيالية"

« les Algériens au miroir du cinéma colonial »

• "الريفيون الجزائريون أمام عملية الاحتلال"

« la paysannerie Algérienne face à la colonisation »

و هي الأعمال التي كانت المفتاح الأساسي لهذه الدراسة، خاصة الكتاب الأول الذي نعتقد أنه يؤصل لمشروع علمي و سوسيولوجي كبير يهدف إلى بناء الشروط الفكرية و الثقافية الكفيلة بإنجاح مشروع المجتمع الذي غاب عن السياسات الماضية و الحاضرة للجزائر كبلد ذي سيادة، و تاريخ طويل. أما الكتاب الثاني فهو الذي ألهم هذه الدراسة المنطلقة من إنتاجات ثقافية لقراءة تاريخية و اجتماعية

صحيحة للمجتمع الجزائري عامة، و لذهنية الجزائري بصفة خاصة. أما الدراسة الثالثة فهي التي انطلق منها البناء النظري للتحليل السوسيولوجي لتاريخ الجزائر. و في نهاية هذه المرحلة التي جالت على الدراسات السابقة التي لها علاقة بموضوع بحثنا نقول أنه لا فائدة من الإكثار في الكم فيما يخص الدراسات الخاصة بالمجتمع الجزائري إذا كانت هذه الدراسات لا تحمل في مضمونها و شكلها صفة "العلمية".

VIII- الدراسات المتعلقة بالشخصية:

درس ديفيد ريسمان David RIESMAN تطوّر "الخصوصية الثقافية الاجتماعية" للإنسان الغربي منذ العصور الوسطى و إلى غاية منتصف القرن العشرين في مؤلفه الشهير "الحشد المنعزل" « la foule solitaire 1950 », و قد ذكر في هذا الكتاب ما يلي: "أبحث في أنماط الخصوصيات الاجتماعية بعدما تتشكّل في المجتمع، كيف تبرّر بعد ذلك في إطار العمل، الترفيه، السياسة و تربية الأطفال. أهتم خاصة بالطريقة التي يتبدّل فيها نمط الخصوصية الاجتماعية الذي كان سائدا في أمريكا في القرن التاسع عشر بخاصية اجتماعية مختلفة تماما اليوم. كيف و لماذا يحدث هذا؟ وماهي نتائج ذلك في بعض المجالات الضرورية للحياة، هذا هو موضوع هذا الكتاب".

وضع ريسمان المخطّط S المتعلق بالخصوصية الإنسانية المهيمنة ليصف التطوّر الديموغرافي،

1- التقليد قبل عصر النهضة (الخط الافقي لS) : مدّة الحياة ضعيفة، تتابع قوي للأجيال، التقليد يتحكم في الفرد direction vers la tradition ،طريقة العيش متمحورة حول العائلة والجماعة، الشبكات الاجتماعية كثيفة، العادات والطقوس لها دور كبير جداً، التغير الاجتماعي بطيء.

2- مع عصر النهضة تظهر الثورة الأولى وهي ديموغرافية (الخط العمودي للمخطّط)، الشخصية الاجتماعية تصبح محددة داخلياً « direction interne » « INNER DIRECTED » في هذا الحالة إنّ تراخي المراقبة الاجتماعية للجماعات الأولية، وتراجع التقليد سمح للإنسان بأن تكون له أهداف ذاتية، وهو ما يبرز ظهور الفردانية في الحياة الاجتماعية والفكرية.

3- في النصف الثاني من القرن العشرين، إنّ الضغط الديموغرافي (والخط الافقي العلوي للمخطّط) يجرنا الى الخاصية الاجتماعية المحددة خارجياً المتفتّحة على الغير direction d'autrui الرغبة في الاحتكاك والبحث رضا واستحسان الآخرين تؤدي إلى المطابقة الناجمة عن الإحساس برغبات الآخرين .

أما مارغريت ميد ففي كتابها "حفرة الأجيال" « Le fossé de génération » الذي نشر في فرنسا سنة 1972 ميزت بين ثلاث أنماط من الانتقال الثقافي حسب الثقافة والنموذج الثقافي للمجتمعات:

أ- الانتقال الثقافي ما بعد الشكلي: transmission culturelle post-figurative

أنساق القيم والمعايير (أي التصور الثقافي العام) تجد مصدرها في الماضي أي أن الثقافة هنا ماضوية يحملها التقليد، التنشئة الاجتماعية تكون مضمونة من طرف الآباء والأجداد التي تسمح تجاربهم بقيادة هذه المجتمعات نحو النماذج الثقافية الأصلية. النموذج: المجتمعات البدائية

ب- الانتقال الثقافي المظهري: transmission culturelle configurative

عندما يكون التغير الاجتماعي عميقاً، إن الراشدين عبر التنشئة الاجتماعية بين النظراء (العمل، المدرسة، الترفيه.....الخ) يضمنون بناء واستتباط المعايير والقيم الجديدة. النموذج: المجتمعات الصناعية

ج- الانتقال الثقافي ما قبل الشكلي: Transmission culturelle pré-figurative

أمام تغير اجتماعي أكبر، فإن الشباب هم الذين ينشؤون آبائهم على القيم الجديدة إلى درجة أن تكون الأجيال الأكبر غير قادرة على مواكبة السير. النموذج: المجتمعات ما بعد الصناعية أين يسود قطاع الاتصال والخدمات، وهو حال المجتمعات الغربية خاصة مع نهاية القرن العشرين وإلى يومنا هذا. بهذا رأينا كيف أن الآباء والأجداد سلموا للحرية الجنسية في ستينيات القرن العشرين، وكيف أنهم اليوم يسلّمون أيضاً أمام التغيرات الهائلة. لا نتحدث عن اللباس القصير mini jupe، و لا على اللباس النسوي شبه العاري bikini لأن ذلك قد تمّ في أزمنة سابقة، بل نتحدث عن الطلاق المتفحّش، المخادنة، الولادات خارج إطار الزواج أو الشذوذ الجنسي.

أما الدراسات المتعلقة بالربط بين الشخصية و الأساليب التربوية فهناك العديد منها، ولقد ذكر لنا جون كازونوف Jean CAZENEUE بعضاً منها في كتابه "عناصر من علم الاجتماع" « éléments de sociologie »

أ- الدراسة الأولى: التربية بين رومانيا و الولاية المتحدة

عند الرومانيين والأمريكيين كما عند غيرهم تحب الأمهات أطفالهنّ لدرجة كبيرة جداً، ويحيطونهم بحنانهنّ. حنان الأم الأمريكية هو حنان مشروط لطفلها، بينما حنان الأم الرومانية فهو غير مشروط، إذا سلك الطفل الأمريكي سلوكاً سوياً تظهر له الأم حناناً و عطفاً كبيرين، أما إذا سلك سلوكاً غير ذلك

فإنها تظهر له الوجه العبوس ، وبالتالي فإنّ الطفل يشعر بأنه يمكنه التأثير على حنان وعطف أمّه. وعلى العكس من ذلك في رومانيا، إنّ الأم تظهر عطفها وحنانها لطفلها في كل الحالات سواء سلك سلوكاً سوياً أو معوجاً، بل أكثر من ذلك إذا سلك سلوكاً سوياً يهمل نوعاً ما بالمقارنة مع ما اذا سلك سلوكاً مخالفاً للسوي ، حينها ينظر في شأنه بأكثر عناية.

هل هناك علاقة بين ظروف تربية الأطفال هذه في الولايات المتحدة وفي رومانيا مع ميولات الراشدين في البلدين : متفائلة في الأولى، ومتشائمة في الثانية ؟. يمكننا الجزم حتما بأنّ ثمة علاقة بينهما، الطفل الذي تعلّم أن يكسب المحبة يكتسب شعوراً أنّه متحكّم في مصيره ، وبالتالي ينشئ متفائل ، ويبقى كذلك ؟ وعلى العكس ، الأطفال الذين لم يتعلموا ذلك لا يأتيه هذا الشعور بامتلاك المصير، وبالتالي يُرجع ذلك الى القدر و الحتمية .

ب _ الدراسة الثانية: التربية الروسية.

إنّ المرأة الريفية الروسية عندما تذهب الى الحقل تكون مجبرة على ترك طفلها في البيت ، ولكي تكون متأكّدة من أنّه لن يقوم بأعمال سيّئة تقوم بربطه في رداء ضيق (هو موجود عندنا بمصطلح القماطة) .وعندما تعود من الحقل تفك رباطه ، تعانقه ، تقبله ، تغذّيه وتنظّفه من النتانة .وبالتالي بالنسبة للطفل الرضيع تتتابع لديه مراحل الوحدة والسكون مع مراحل الفرج والرضا الفيزيقي (الأكل ،الشرب، النظافة)، وكذلك الرضا العاطفي حيث تعانقه وتقبله أمّه ، إضافة الى امكانيته الحركة في هذه المرحلة ، واستنتج جيوفري غورر Geoffrey Gorer صاحب الدراسة ان شخصية الروسي الذي تربي في المناطق الريفية تمتزج بطابعين متناقضين تماماً هما الهدوء و العاصفة أو الثورة ،فلا يمكنك أن تعرف متى يكون الروسي هادئاً، ومتى يكون عنيفاً .

الفصل الثالث:

مدرسة الثقافة والشخصية

1- المجتمع الثقافة والشخصية:

إنّ المثّلت المفاهيمي (المجتمع -الثقافة -الشخصية)استقطب اهتمام الباحثين و الأكاديميين ولا يزال. ولم يقتصر هذا الاهتمام على فرع من العلوم الإنسانية بحدّ ذاته، بل شمل مختلف الاختصاصات وإن كان علم النفس يركز على الشخصية مثلاً ، لكنه لا يهمل أثر الثقافة والمجتمع فيها ، وكذلك الأمر مع الأنثروبولوجيا التي تركز على الثقافة ،لكنها تتعامل معها في المؤثرات الاجتماعية المختلفة، إنّ العلاقة وثيقة بين المفاهيم الثلاثة ، وهذا ما يركز عليه عالم الاجتماع ، فالتفرقة بينها هي مسألة نظرية، ذلك أنّ الظواهر التي تعبّر عنها لا ينفصل بعضها عن بعض في الحقيقة والواقع . فالثقافة لا توجد إلاّ بوجود المجتمع ،و عناصر المجتمع الأولى هي الأفراد ، و الفرد كائن اجتماعي، والمجتمع لا يقوم ويبقى إلاّ بالثقافة ،وفيه تتكوّن شخصية الإنسان وتحمل سماته ¹.

إنّ الثقافة ليست مفهوم معادلاً للنقاء والصفاء، أو السلوكات اللطيفة واللينة ، كما أنّها ليست تعبيراً عن نشاط مثقفين وفقط ، بل أكثر من ذلك إنّ الثقافة تشكل ظاهرة عالمية لسبب أنّنا نجدها في كل المجتمعات القديمة والحديثة . إنّ كل التعريفات الموجودة عن الثقافة تظهر صراحة أو كناية على أنّها تمثّل خط الوصل بين المجتمع من جهة (أو بأكثر دقة "المحيط") ، ومن جهة ثانية الفرد(المتمثّل في الشخصية) ، وبذلك فإنه لا يمكننا فهم شخصية الفرد إذا لم نعرف محيطه الاجتماعي-الثقافي ،و العكس الصحيح ² .وهذا ما يعني أنّنا نعرّف مجتمع ما إمّا بخصوصياته الثقافية الشاملة، وإما بخصوصياته الثقافية الفردية ، وكمثال على ذلك قام دفيد ريسمان David RIESMAN في كتابه الشهير(الذي يعد من أكثر كتب علم الاجتماع مبيعا، إذ بيعت منه أكثر من مليون نسخة) « faces in the crowd » أو بنسخته الفرنسية « la foule solitaire » بتعريف ثلاثة أنواع من المجتمعات انطلاقاً من خصوصيات ثقافية ،فتحدث أولاً عن المجتمعات الموجّهة نحو التقليد، أي نحو العادات والتقاليد ، وهي المجتمعات الموصوفة بالمحافظة كالمجتمعات الشرقية - ويقصد هنا المجتمعات المنتسبة للحضارة العربية الإسلامية خاصة ،ومنها مجتمعات شمال إفريقيا - وهو ما يعني أنّ الشخصيات الفردية الممثلة لهذه المجتمعات تحمل نوعاً من صفات المحافظة والتقليد.

¹ - عبد الغني عماد ، سوسولوجيا الثقافة، المفاهيم والإشكاليات من الحداثة الى العولمة ،بيروت :مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة 2، 2008، ص28.

² -Megherbi : (Abdelghani) . culture et personnalité algérienne de Massinissa a nos jours , Alger : enal – opu ,1986,p60.

ثانياً المجتمعات الموجهة نحو الداخل، وهي المجتمعات المغلقة، ثالثاً المجتمعات الموجهة نحو الخارج، والتي تمثل الثقافة الأمريكية الحديثة اليوم أحسن مثال على ذلك¹، وهناك العديد من الأمثلة الأخرى على ذلك، لكن لا يسعنا المقام لذكرها هنا. أما من جانب الشخصية الفردية فإنّ إحدى أهمّ مسلمات الثقافية والأنثروبولوجيا الثقافية، هو أنّ لكلّ نسق اجتماعي-ثقافي هناك شخصية قاعدية تمثل هذا النسق، أو على الأقلّ تحمل أكبر حد من معالم ثقافة هذا النسق.

II- إشكالية مفهوم الثقافة :

تعددت تعاريف علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع لمفهوم الثقافة لدرجة أنها فاقت المائة تعريف، بل قاربت المائتين، وطبعاً لا يسعنا المقام لذكرها، لدى سوف نقصر على ذكر ثلاث تعاريف من علمي الأنثروبولوجيا والاجتماع، فأشهر تعريف لمفهوم الثقافة أتى به عالم الأنثروبولوجيا البريطاني إدوارد تايلور E.TYLOR في نهاية القرن التاسع عشر فقد جاء في كتابه "الثقافة البدائية" 1871 تعريف للثقافة يعتبر مرجعاً للعلوم الاجتماعية المعاصرة²، فالثقافة عنده هي: "ذلك الكل المعقد الذي يشمل المعرفة، والعقيدة، والفن، والتقاليد، وأي قدرات، وعادات أخرى يتعلّمها الإنسان كعضو في المجتمع".

أما الأمريكي ليسلي وايت Leslie WHITE فإنّه يربط مفهوم الثقافة عند الإنسان بقدرة هذا الأخير على إعطاء معانٍ للأشياء، و يسمّي ذلك بالقدرة الرمزية *abileté au symbole* التي تسمح للإنسان بفهم معاني الأشياء، وكذلك خلقها واستعمالها، ومن ثمّ يعرف وايت الثقافة باعتبارها تلك القدرة الرمزية عند الإنسان، ويخلص إلى القول بأنّه لا يوجد إنسان بدون ثقافة، ولا توجد ثقافة بدون إنسان.

يرى عالم الأنثروبولوجيا الشهير ألفرد كروبر Alfred KROEBER أنّ زملاءه الأمريكيين الذين درسوا الثقافة وعلاقتها بالشخصية قد فشلوا في إعطاء تعريف نهائي واضح لطبيعة الثقافة، ومن ثمّ فالنقاش يبقى في رأيي مفتوحاً حول هذا الأمر رغم الدراسات، والمؤلفات التي قام بها رواد علماء الأنثروبولوجيا الأمريكيون أمثال مارغريت ميد، و رود بنديكت، وإدوارد سابير، و رالف لنتون، وأبرام كاردينر، وفرانز بواس.

¹ -Klineberg(Otto), *psychologie sociale*. paris :PUF, deuxième Edition ,tome2, p410.

² - محمود الذواودي، الثقافة بين تأصيل الرؤية الإسلامية، واغتراب منظور العلوم الاجتماعية. بنغازي (ليبيا) : دار الكتاب الجديد المتحدة، 2005، ص71.

II-1- المدرسة الثقافية:

ترتكز الثقافية على فكرة العلاقة الوظيفية بين بنية المجتمع من جهة ، و بنية الشخصية القاعدية المتبنية للنموذج الثقافي من جهة ثانية وحسب الثقافييين فإن تبني النموذج الثقافي يضمن فينفس الوقت وجود المجتمع، وديمومته¹

ويمكن تلخيص مبادئ الثقافية في العناصر الأربعة التالية:

1. يتميز اي مجتمع بثقافته، لا بإنتاجه المادي
 2. تعرّف الثقافة بمجموعة من السمات الثقافية
 3. تناسق هذه السمات الثقافية يعود الى نسق من القيم السائدة والتي تشكل نموذجاً
 4. مجموع السمات الثقافية موجودة داخل وجدان الأفراد على شاكلة الشخصية القاعدية
- أما الوظائف الثقافية، أو الجانب الوظيفي من الثقافة فنلخصه الثقافية في:
- 1- تمنح الثقافة للأفراد نماذج سلوكية تشرط في نفس الوقت اندماج هؤلاء الأفراد داخل المجتمع، وتشرط أيضا حياة المجتمع نفسه.
 - 2- تمنح للأفراد أيضا مرشدا تطبيقيا Guide pratique ، أي كيفية التعامل مع الاستخدامات اليومية في المجتمع.
 - 3- تضمن الثقافة بذلك ثبات سلوكيات الأفراد.
 - 4- تبني النماذج الثقافية وظيفي ، فهي تخضع كل الحياة الاجتماعية المنظمة إلى شروط معينة تجعل سلوكيات الأفراد متوقعة.
- ولقد قام وايت بتجميع وتصنيف كل الأنساق الثقافية في ثلاثة قطاعات كبرى تتكون منها الثقافة، ومن خلال هذا التقسيم يتم تحديد مواقع العناصر الثقافية ، وهي:

1. الأفكار والعقائد، والاتجاهات الموجودة في عقول الأفراد.
2. الأشياء المادية والمحسوسة التي يعطيها الإنسان معنى محدداً ، وفي معظم الحالات يكون من صنعه، أو على الأقل يبذل بعض الجهد في إيجاده بصورة جديدة تختلف عن صورة الشيء في الطبيعة .
3. العلاقات ، وخطوط التفاعل والاتصال بين البشر بعضهم ببعض ، وبين البشر و الأشياء².

¹ - DELLAS (Jean-Pierre) ,Milly (Bono) .histoire des pensées Sociologiques , Paris :Armand colin , 2009,p251.

² - عبدالغني عماد ، المرجع السابق ،ص47.

II-2- المقاربات النظرية للثقافة:

هناك العديد من المقاربات النظرية في دراسة الثقافة نذكر من بينها:

1. المقاربة من زاوية التاريخ الثقافي ، وهو اتجاه رسمه بواس BOAS ، حيث اهتم هذا الأخير بخصوصية كل ثقافة ، وحاول إيجاد صلات تاريخية و جغرافية بين الثقافات ، وهو اتجاه نجده واضحا عند تلميذه هرسكوفيتس HERSKOVITS الذي ألحّ على الاستمرارية التاريخية في الثقافة ، ودرس خصوصا عملية التثاقف.
2. المقاربة الثانية هي مقارنة الثقافة من خلال علاقتها بالشخصية ، وهو اتجاه رسمه إدوارد سابير EDWARD SAPIR ، وتتصل بهذا الاتجاه على وجه العموم الأعمال الثقافية كأعمال رود بنديكت Ruth BENEDICT ، مارغريت ميد Margaret MEAD ، وبصورة مغايرة نسبيا أعمال رالف لنتون Ralph LINTON ، وأبرام كاردينر Abram KARDINER حول "الشخصية القاعدية"، وهي المقاربة التي تبنيها في هذا العمل نظرا لكونها الأقرب إلى شمل خصوصيات دراسة شخصية الشعراء بإرجاعها الى الثقافة بهدف المقارنة التاريخية بين العهد العثماني، و عهد الاحتلال الفرنسي للجزائر.
3. الاتجاه الثالث يعتمد إلى مقارنة الثقافة بالرجوع إلى نظريات الاتصال الحديثة ، منطلقا أساسا من النموذج اللساني ، ويوجد أحسن تعبير عنه في أعمال كلود ليفي ستروس Claude LEVI-STRAUSS و الأنثروبولوجيا البنيوية.
4. الاتجاه الرابع استند الى التحليل الوظيفي في مقارنة الثقافة ، و الذي يبرز على يد رائده مالفينوفسكي ، وهذا التحليل يسمح بتحديد العلاقة بين العمل الثقافي ، والحاجة عند الإنسان سواء كانت هذه الحاجة أولية أو فرعية .
5. الاتجاه التاريخي-النفسي ، و لقد تأثر هذا الاتجاه بما كان يجري في ميدان علم النفس ، وبخاصة على أيدي سيغموند فرويد Sigmund FREUD وتلامذته ، ورأى هؤلاء إمكانية فهم الثقافة عن طريق التاريخ الى جانب الاستعانة ببعض مفاهيم علم النفس و طرقه التحليلية ، وقد رأى الأمريكي ألفرد لويس كروبر KROEBER Alfred Louis أنّ التاريخ لا يعني فقط دراسة تتابع الظواهر والأحداث في الزمن كما فهمه الوظيفيون ، وإنما يهدف في النهاية الى إعطاء وصف متكامل لموضوع الدراسة ، وبهذا يمكن استخدام التاريخ في دراسة الوقائع والأحداث الجارية في مجتمع معين ، وعلى أساس هذا التوسّع في مفهوم التاريخ عند كروبر باعتبار منهجا يأخذ في الاعتبار عنصر الزمان والمكان تصبح

الإثنولوجيا دراسة تاريخية في المقام الأول، ويكون هدفها هو التمييز بين النماذج و الأنماط الثقافية التي يمكن استخلاصها من الدراسة المقارنة للشعوب(1).

II-3- حول أشهر مواضيع الثقافية: التثاقف .

أنشئت تنسيقية البحث في العلوم الاجتماعية في الولايات المتحد سنة 1836 لجنة حول موضوع التثاقف، وتشكلت اللجنة من Redfield Robert، رالف لنتون Ralph Linton، ملفيل هرسكوفيتس Melville Jean HERSKOVITS، وقد نشرت هذه اللجنة مذكرة لدراسة موضوع التثاقف مركزة على المحاصيل الثلاث للتثاقف :

- 1- التبنّي l'adoption: إحدى المجموعتين المتداخلتين تقبل بثقافة المجموعة الثانية، الإندماج يحدث، لكن دائما بوجود مقاومة، لأنّ الثقافة الأولى تبقى توجّه بعض السلوكات.
 - 2- المزج la Combinaison: تظهر ثقافة جديدة ناجمة عن التداخل والاحتكاك بين ثقافتين، وهي عبارة عن تركيب او تشكّل كهربائي متكيف مع السلوكات والمواقف.
 - 3- ردّة الفعل la réaction: بسبب القمع، أو بسبب النتائج غير المتوقعة من الاحتكاك البيئي الثقافي، تظهر حركات ضد عملية التثاقف اي حركات عملية رافضة لعملية التثاقف²
- كانت هذه مذكرة اقترحتها لجنة التثاقف التي انشأتها تنسيقية البحث العلوم الاجتماعية في الولايات المتحدة، ورغم شهرة من كانوا فيها إلا أنّ هذه المذكرة لم تكن لتغطي كل مظاهر عملية اتثاقف ولهذا لم يقتصر البحث في العلوم الاجتماعية حول موضوع التثاقف على هذه النقاط البسيطة بل تعدّته الى ابعد من ذلك، حيث أخذت عملية التثاقف أشكالا نظرية متعددة، فمنذ روجي باستيد BASTIDE Roger مثلا (1970) نتحدث عن تثاقف مادي عندما تتبنّى مجموعة إثنية ما مظاهر أو نماذج الثقافة المهيمنة في الأماكن العمومية و العلاقات الثانوية(علاقات الزمالة مثلا) مع الاحتفاظ برموز الثقافة الأصلية في المجال الخاص، و العلاقات الأولية (علاقات الزواج والقرابة مثلا)¹. وخير مثال على هذا النوع من التثاقف هو حال المغتربين المغاربة عامة والجزائريين خاصة في فرنسا، وخاصة في الجيلين الأول والثاني منهم. يمكننا أيضا الحديث عن التثاقف القطعي عندما تغيّر جماعة إثنية ما عرضته للتثاقف في بنى تفكيرها وقناعاتها، وهو ما يجزّ الى ثقافة جديدة هي تركيب للثقافتين الأصليتين المتداخلتين. وخير مثال على هذا النوع من التثاقف هو مغتربي الجيل الثالث من المغاربة بفرنسا. إنّ استعمال مصطلح تثاقف يذكرنا بأن الثقافة ليست مفهوماً مميّناً، بل إنّ أهم صفات الثقافة هو الحياة، وأهم

¹ - عبدالغني عماد، المرجع السابق، ص55.

صفات الحياة هو النمو والتطور ،وهذا ما يعني أنّ الثقافة لا تكون أبداً معطى أو مكسباً ،بل هي عملية متواصلة من البلورة وإعادة البلورة¹.

III-الثقافة والتغير التاريخي -الاجتماعي : نموذجين دراسيين

III-1- دافيد ريسمان وتطور "الخصوصية الاجتماعية".

درس دفيد ريسمان David RIESMAN تطور "الخصوصية الثقافية الاجتماعية" للإنسان الغربي منذ العصور الوسطى و إلى غاية منتصف القرن العشرين في مؤلفه الشهير "الحشد المنعزل" « la foule solitaire » 1950، و قد ذكر في هذا الكتاب ما يلي: "أبحث في انماط الخصوصيات الاجتماعية بعدما تتشكل في المجتمع، كيف تبرّر بعد ذلك في إطار العمل، الترفيه، السياسة و تربية الأطفال. أهتم خاصة بالطريقة التي يتبدّل فيها نمط الخصوصية الاجتماعية الذي كان سائداً في أمريكا في القرن التاسع عشر بخاصية اجتماعية مختلفة تماماً اليوم. كيف و لماذا يحدث هذا؟ وماهي نتائج ذلك في بعض المجالات الضرورية للحياة، هذا هو موضوع هذا الكتاب"².

وضع ريسمان المخطط S المتعلق بالخصوصية الانسانية المهيمنة ليصف التطور الديموغرافي،

1- التقليد قبل عصر النهضة (الخط الافقي لS) : مدّة الحياة ضعيفة ،تتابع قوي للأجيال، التقليد يتحكم في الفرد direction vers la tradition ،طريقة العيش متمحورة حول العائلة والجماعة، الشبكات الاجتماعية كثيفة، العادات والطقوس لها دور كبير جداً ،التغير الاجتماعي بطيء.

2- مع عصر النهضة تظهر الثورة الأولى وهي ديموغرافية (الخط العمودي للمخطط)، الشخصية الاجتماعية تصبح محددة داخلياً « direction interne » « INNER DIRECTED » في هذا الحالة إنّ تراخي المراقبة الاجتماعية للجماعات الأولى، وتراجع التقليد سمح للإنسان بأن تكون له أهداف ذاتية، وهو ما يبرز ظهور الفردانية في الحياة الاجتماعية والفكرية.

3- في النصف الثاني من القرن العشرين، إنّ الضغط الديموغرافي (والخط الافقي العلوي للمخطط) يجرنا الى الخاصية الاجتماعية المحددة خارجياً المتفتحة على الغير direction d'autrui الرغبة في الاحتكاك والبحث رضا واستحسان الآخرين تؤدّي إلى المطابقة الناجمة عن الإحساس برغبات الآخرين.³

¹ - Boudon (Raymond) ,Besnard (Philippe)et autres. **Dictionnaire de la sociologie** ,paris :ed ,Larousse bordas /HER 1999.P02.

² - Riesman (David) ,**la foule solitaire** ,pré Morin Edgar, Paris : ED ;B ;Arthaud,1964,p23.

³ - MEAD (MARGARET).**le fossé des générations** ,Paris :Denoël-gauthier ,1979,pp30-31

III-2- مارغريت ميد و الانتقال الثقافي :

في كتابها "حفرة الأجيال" « Le fossé de génération » الذي نشر في فرنسا سنة 1972 ميزت مارغريت ميد بين ثلاث أنماط من الانتقال الثقافي حسب الثقافة والنموذج الثقافي للمجتمعات:

أ- الانتقال الثقافي ما بعد الشكلي: transmission culturelle post-figurative

أنساق القيم والمعايير (أي التصور الثقافي العام) تجد مصدرها في الماضي أي أنّ الثقافة هنا ماضوية يحملها التقليد، التنشئة الاجتماعية تكون مضمونة من طرف الآباء والأجداد التي تسمح تجاربهم بقيادة هذه المجتمعات نحو النماذج الثقافية الأصيلة. النموذج: المجتمعات البدائية

ب- الانتقال الثقافي المظهري: transmission culturelle configurative

عندما يكون التغير الاجتماعي عميقا، إنّ الراشدين عبر التنشئة الاجتماعية بين النظراء (العمل، المدرسة، الترفيه.....الخ) يضمنون بناء واستتباط المعايير والقيم الجديدة. النموذج: المجتمعات الصناعية

ج- الانتقال الثقافي ما قبل الشكلي: Transmission culturelle pré- figurative

أمام تغير اجتماعي أكبر، فإنّ الشباب هم الذين ينشئون آبائهم على القيم الجديدة إلى درجة أن تكون الأجيال الأكبر غير قادرة على مواكبة السير. النموذج: المجتمعات ما بعد الصناعية أين يسود قطاع الاتصال والخدمات، وهو حال المجتمعات الغربية خاصة مع نهاية القرن العشرين وإلى يومنا هذا. بهذا رأينا كيف أنّ الآباء والأجداد سلموا للحرية الجنسية في ستينيات القرن العشرين، وكيف أنّهم اليوم يسلّمون أيضا أمام التغيرات الهائلة. لا نتحدث عن اللباس القصير mini jupe، و لا على اللباس النسوي شبه العاري bikini لأنّ ذلك قد تمّ في أزمنة سابقة، بل نتحدث عن الطلاق المتفحّش، المخادنة، الولادات خارج إطار الزواج أو الشذوذ الجنسي.

IV- مفهوم الشخصية:

يعد مفهوم الشخصية من أهم المفاهيم التي يتطرق إليها الباحث في موضوع الثقافة، كونها المعبر الأساسي لدراسة الثقافة، وقد عبر عن هذه الفكرة الأنثروبولوجي الأمريكي الشهير ادوار سابير Edward Sapir بما يلي: " عندما ينهي عالم الأنثروبولوجيا الثقافية أبحاثه الأولية الضرورية، والتي أوصلته إلى الأشكال المعلنة للثقافة، وعندما تعطي له هذه الاشكال الموضوعية المعلم بمنحه أسرارها، وترتيبها الوقتية، وتوزيعها الجغرافي، عندئذ تبدأ أصعب مهامه وأهمها، ألا وهي تأويل الثقافة التي

تحصل عليها بالتحليل حسب فهمه للشخصيات الحقيقية التي أخذ منها أصلاً معلوماته¹ وكما أنّ الشخصية هي مفتاح الثقافة ، فإنّ العكس صحيح أيضاً : "كلما أردنا فهم ثقافة ما ، كلما اكتشفنا المظاهر الخاصة لتنظيم الشخصية"². والشخصية من الناحية السوسولوجية لديها صدى معنوي ، فهو مجموعة السلوكات التي تعطي معنى للفرد في المجتمع ، وتميّزه عن باقي أفراد الجماعة التي ينتمي إليها ، والتي يشكل كل فرد فيها عبر مظاهر خاصة مجموعة من النماذج الثقافية³ ، ويجب التنويه هنا أنّ المفهوم الذي يهتمنا في هذه الدراسة قد دخل من الباب الواسع للعلوم الانسانية والاجتماعية ، ولكن بمصطلح "الشخصية القاعدية " ، هذه التسمية تعود لأبرام كاردينر الأنثروبولوجي و الطبيب العقلي الأمريكي . في نظر كاردينر ، لما نقارن بين أفراد مجتمع ما ، فإننا نقبل أنّه عبر تنوّع الأدوار الذي يلعبها كل فرد داخل الجماعة فتمة مظاهر مشتركة تجعل بالإمكان المقارنة بينهم ، يعرف كاردينر الشخصية القاعدية على أنّها "مظهر بسلوكي مميز خاص بأفراد مجتمع معيّن ، والذي يظهر بأسلوب حياة معين ينسج الأفراد حول متغيراتهم الفردية"⁴

يظهر من كلام كاردينر أنّه يعتقد أنّ في كل شخصية ملموسة لكل فرد إضافة الى المظاهر الفردية المميّزة له ، والتي تجعل منه إنساناً فرداً توجد مجموعة من الخصائص المشتركة الناجمة عن الوسط الثقافي . ميزة هذا المفهوم ليست كونه يعبر عن تجريد بسلوكي متعلق بعلم النفس التفاضلي للشعوب ، ولكن بالنسبة لكاردينر في فهمه وأخذه مفهوم الثقافة كوحدة شاملة وديناميكية ، وفي تقديمه لكتاب ابرام كاردينر "الفرد داخل مجتمعه : محاولة في الأنثروبولوجيا التحليلية النفسية " عرّف رالف لنتون الشخصية القاعدية بقوله أنّها "تمثل كوكبة لخصوصيات الشخصية التي تظهر كعلاقة ولادية مع مجموع المؤسسات التي تشمل ثقافة ما"⁵.

تمثل الشخصية القاعدية إذا القاسم المشترك المكتسب من طرف أفراد المجتمع خلال عملية التنشئة الاجتماعية ، وعلى هذا يبلور كل فرد شخصيته الخاصة ، وبالتالي فإنّ تبلور الشخصية القاعدية مرتبط بعملية التنشئة الاجتماعية ، وهذا ما جعل موضوع التنشئة الاجتماعية من أهم مواضيع الثقافة والأنثروبولوجيا الثقافية.

¹ - Sapir (Edward), *anthropologie* ,paris :ed de minuit ,1967,p83

² - Ibid p81

³ - Ibid p71

⁴ - Megherbi : (Abdelghani) ,optic ,p60

⁵ - Linton(Ralph),avant propos de : A.KARDINER . L'individu

VI-1- التنشئة الاجتماعية والشخصية القاعدية :

تهتم الثقافة خاصة بعمليات التربية، التنشئة الاجتماعية، واستبطان المعايير التي لا تتأثري إلا باحتكاك، تكيف وتعليم من الآخرين. بالنسبة للفرد، فإن ثقافة المجتمع الذي تربى فيه تمثل إرثه الاجتماعي، فهي التي تمده بسلسلة من التكيفات مع المحيط الذي يجب أن يعيش فيه، ويؤدي فيه وظيفة ما، هذه التكيفات التي تجسّمت على شكل نماذج سلوكية بلورت من طرف الأوائل كنتيجة لتجاربهم، وصلت إليه عبر عمليات التعلم، وحسب كاردينر، فإن عملية التنشئة الاجتماعية تمر على نمطين من المؤسسات :

- أ- المؤسسات الأولية: مثل الأسرة، الغذاء (يقصد الثقافة الغذائية طبعاً)، الممنوعات الجنسية (والتي يعرف الأفراد من خلالها جنسه والأدوار المنوطة به، إضافة إلى اكتساب خبرة المحظور والمتوفر.....الخ) وتشارك هذه المؤسسات في تعليم الشخصية القاعدية، وتنتج بنية الأنا.
- ب- المؤسسات الثانوية: يتوجب على الفرد بعد ذلك تجاوز الحرمان الناجمة عن التربية الأولى بمؤسسات مثل الدين، الأساطير أو طرق الشعور والتفكير الذين هما من إنتاج الأنا. الثقافة تسود على الفرد إذا، ولكن هي أيضاً ناتجة عن التمثلات التي تظهر في اللا شعور، بعد تجارب فاشلة.

IV-2- العوامل الاجتماعية وتكوين الشخصية:

العوامل الاجتماعية نسبياً هي أكثر سهولة للدراسة، حيث رغم تعقيداتها إلا أنها أكثر سهولة لما نحاول تمييزها عن غيرها، كما أنها أكثرها استعداداً للتحقيق والتدخل الموجه، والذي يعد للطبيب النفسي شيء في غاية الأهمية، وهي كذلك أيضاً بالنسبة للمختص في العلوم الانسانية. وربما هذا هو السبب الذي يجعلنا نميل أكثر إلى دراسة زاوية الطرح الاجتماعي من الطرح البيولوجي عندما نتحدث عن الشخصية¹.

التحليل السوسيولوجي سمح بتوضيح مشكل العلاقات بين الفرد و المجتمع. علماء اجتماع عديدون أوصلوا التحليل إلى درجات جدّ متقدمة، هربرت ميد وتشارل كولي في الولايات المتحدة، ماكس فيبر وجورج زيمل في ألمانيا، هوبهوز في المملكة المتحدة، باريتو في إيطاليا، تارد في فرنسا...الخ، كل هؤلاء سجلوا بطريقة أو بأخرى و بأوجه نظر جد مختلفة في بعض الأحيان أهمية العوامل الاجتماعية في تطور الفرد.

¹ - Klineberg (Otto). « Facteurs sociaux et formations de la Personnalité », Unesco : bulletin international de sciences sociales ,Bulletin trimestriel , vol 7, N° 1 ,1955,p 08.

على نطاق ثاني ، الملاحظات المقتطفة من طرف علماء الأنثروبولوجيا حول العديد من الثقافات أظهرت إلى أي مدى يؤثر الوسط الاجتماعي في التطبيع البيولوجي للأفراد و الجماعات .و أول من تابع هذه الطريق و الإعلان صراحة على وجوب إعطاء مكان لعلم النفس في البحوث الأنثروبولوجية هو إدوارد سابير Edward SAPIR الذي أثر في هربرت سوليفان Herbert SULLIVANE ليعتقد هو كذلك بوجوب إعطاء البعد الثقافي حقه في المشاكل الطبية-النفسية. من بين الكتاب الذين اشتغلوا في هذا الحقل نذكر رود بنديكت Ruth BENEDICT التي وصفت العديد من الثقافات بمفاهيم ببيولوجية، مارغريت ميد Margaret MEAD التي أظهرت تأثيرات الثقافة على بعض الظواهر البيولوجية مثل المراهقة و الجنس، برونسلاف مالنوفسكي Bronislaw MALINOWSKI الذي أظهر كيف أنّ بعض مصطلحات التحليل النفسي مثل عقدة أوديب تتغير حسب بنية العائلة، كلايد كلوكهن Clyde KLUCKHOHN الذي حلّل العلاقات الموجودة بين الشخصية الطفولية الراشدة عند النافاخوس NAVAJO (1). بدون أدنى شك ، فإنّ مثل هذه الاعمال تسمح بفهم أصح للعوامل الاجتماعية و الثقافية التي تساهم في صقل الشخصية، و تشكيل تصحيح لازم لأي تأويل بيولوجي ضيق.

تحت تأثير التقدمات المحرزة في المجالات القريبة في العلوم الاجتماعية ، أصبح علماء النفس تحت رحمة المناهج المقارنة لتصحيح الملاحظات النسبية لثقافة ما ، ولظروفها المعطاة . لكنهم برؤيتهم المختلفة وباستعمالهم لتقنياتهم الخاصة ، فإنهم - اي علماء النفس - بقوا مضطربين كثيراً أمام الخاصية الذاتية للأحداث المذكورة من طرف الأنثروبولوجيين أثناء تدعيمهم لاستنتاجاتهم.

وكخلاصة القول نقول أنّه يمكننا التمييز بين ثلاث اختصاصات ساهمت ولا تزال تساهم في تحديد تأثيرات العوامل الاجتماعية في تكوين الشخصية :علماء الاجتماع الذين طرحوا الإشكال، الأنثروبولوجيون الذين أعطوا لنا المعطيات الناجعة ، وأخيراً علماء النفس الذين بلوروا المنهجية .

VI-3- نماذج دراسية عن تأثير التنشئة في الشخصية القاعدية :

هناك العديد من الدراسات التي أظهرت العلاقة بين الشخصية القاعدية والأساليب التربوية، ولقد ذكر لنا جون كازونوف Jean CAZENEUVE بعضاً منها في كتابه "عناصر من علم الاجتماع" « éléments de sociologie »

أ-الدراسة الاولى :التربية بين رومانيا و الولاية المتحدة

عند الرومانيين والأمريكيين كما عند غيرهم تحب الأمهات أطفالهنّ لدرجة كبيرة جداً ، ويحيطونهم بحنانهنّ . حنان الأم الأمريكية هو حنان مشروط لطفلها ، بينما حنان الأم الرومانية فهو غير مشروط ،

إذا سلك الطفل الأمريكي سلوكاً سويّاً تظهر له الأم حناناً و عطفاً كبيرين ، أمّا إذا سلك سلوكاً غير ذلك فإنها تظهر له الوجه العبوس ، وبالتالي فإنّ الطفل يشعر بأنّه يمكنه التأثير على حنان و عطف أمّه. وعلى العكس من ذلك في رومانيا ، إنّ الأم تظهر عطفها و حنانها لطفلها في كل الحالات سواء سلك سلوكاً سويّاً أو معوجّاً، بل أكثر من ذلك إذا سلك سلوكاً سويّاً يهمل نوعاً ما بالمقارنة مع ما إذا سلك سلوكاً مخالفاً للسوي ، حينها ينظر في شأنه بأكثر عناية.

هل هناك علاقة بين ظروف تربية الأطفال هذه في الولايات المتحدة وفي رومانيا مع ميولات الراشدين في البلدين : متفائلة في الأولى ، ومتشائمة في الثانية ؟. يمكننا الجزم حتماً بأنّ ثمة علاقة بينهما ، الطفل الذي تعلّم أن يكسب المحبة يكتسب شعوراً أنّه متحكّم في مصيره ، وبالتالي ينشئ متفائل ، ويبقى كذلك ؟ وعلى العكس ، الأطفال الذين لم يتعلموا ذلك لا يأتيه هذا الشعور بامتلاك المصير ، وبالتالي يُرجع ذلك الى القدر و الحتمية .

ب _ الدراسة الثانية: التربية الروسية.

إنّ المرأة الريفية الروسية عندما تذهب الى الحقل تكون مجبرة على ترك طفلها في البيت ، ولكي تكون متأكّدة من أنّه لن يقوم بأعمال سيّئة تقوم بربطه في رداء ضيق (هو موجود عندنا بمصطلح القماطة) .وعندما تعود من الحقل تفك رباطه ، تعانقه ، تقبله ، تغذّيه وتنظّفه من النتانة .وبالتالي بالنسبة للطفل الرضيع تتتابع لديه مراحل الوحدة والسكون مع مراحل الفرج والرضا الفيزيقي (الأكل ، الشرب ، النظافة)، وكذلك الرضا العاطفي حيث تعانقه وتقبله أمّه ، إضافة الى امكانيته الحركة في هذه المرحلة ، واستنتج جيوفري غورر Geoffrey Gorer صاحب الدراسة¹ ان شخصية الروسي الذي تربي في المناطق الريفية تمتزج بطابعين متناقضين تماماً هما الهدوء و العاصفة أو الثورة ، فلا يمكنك أن تعرف متى يكون الروسي هادئاً، ومتى يكون عنيفاً .

7- المنظر الأنثروبولوجي للثقافة والشخصية :

يعتبر علم الثقافة والشخصية نقطة لقاء بين علم الاجتماع ، الأنثروبولوجيا وعلم النفس كما رأينا سابقاً ، وقد بدأ الاهتمام بعلاقة الفرد بالمجتمع منذ تأسيس علم الاجتماع ، لكن الاهتمام بدراسة الثقافة والشخصية بدأ بعد أن نشر إدوار سابير Edward Sapir مقالته بعنوان : "ظهور مفهوم الشخصية في دراسة الثقافات " في مجلة علم النفس الاجتماعي سنة 1934 . كما تناول ليفي ستروس Levi Strauss Claude هذا الموضوع في المقدمة التي صدّر بها مقالات مارسال موس Marcel MAUSS

¹ - Cazeneuve (jean) IBID ,p60

وقد أدى تشعب موضوع الثقافة والشخصية إلى دراسة كل منهما بعيداً عن الآخر، ويرجع النظر إلى الثقافة والشخصية كموضوعين متميزين أصلاً إلى التمييز بين العلوم الاجتماعية والسيكولوجية عموماً، مما أدى إلى صعوبة تفسير بعض المواقف التي تتصل بطبيعة وسلوك الإنسان في المجتمع، ولكن ظهور الاتجاه "الفرويدي" أسهم بقدر كبير في تصور طبيعة الإنسان، وخصوصاً في تجديد معالم نموذج الشخصية.

لقد كان التحليل النفسي مرجحاً على الأنثروبولوجية، ولذلك كان كثير من رواد المنظور الأنثروبولوجي في الثقافة والشخصية ينتمون إلى مدرسة التحليل النفسي مثل إريك فروم Erich FROOME و إريك إريكسون Erik ERIKSSON وأبرام كاردينر Abram KARDINER، وهكذا نظر علماء النفس التحليليين إلى الشخصية ومشاكلها السيكولوجية من خلال منظور سيكولوجي، وعالجوا هذه المشاكل بعيداً عن الثقافات، واعتقدوا أن الظواهر السيكولوجية تتواجد في جميع المجتمعات مثل عقدة أوديب، ومشاكل المراهقة فهي تسود كافة المجتمعات الإنسانية، ولا تختلف من مجتمع إلى آخر¹.

ولقد ساهمت أعمال كروبر في اعتبار الثقافة شيء منفصل عن الأفراد. ولكن هذه الفكرة قد انتقدت على أساس أن الثقافة لا يمكنها أن تتواجد بدون الفرد، ولكي تأخذ الظاهرة شكلاً موضوعياً، لا بد أن تكون أولاً ممثلة في فكر الإنسان، ولهذا فإن هرسكوفيتس HERSKOVITS يرى أن عملية الفصل هذه لا تحدث فقط إلا في عقل الباحث، وكذلك لاحظ الباحثون الأنثروبولوجيون الفروق الفردية والاختلافات الثقافية في كل مجتمع.

وفي ضوء الدراسات الأنثروبولوجية الميدانية التي أجراها هؤلاء العلماء وغيرهم من الثقافة والشخصية، أصبح من المؤكد أن المجتمع، والثقافة والشخصية لا يمكن اعتبارها متغيرات مستقلة، فالإنسان ككائن حي عضوي يعتبر مركز دينا ميكانيكي للخصائص المزاجية، والعملية التكيفية، لذلك تعتبر هذه العمليات من خصائص الوجود الإنساني، مما يؤكد المثلث "المجتمع، الثقافة والشخصية" يشكل ظاهرة إنسانية موحدة و متكاملة.

وهذا التكامل في الحقيقة إنما يعني استمرار الإنسان، ومما يساعد الإنسان على هذا الاستمرار أنه من خلال منظور التطور، نجد أن المستوى الوظيفي الوراثي للإنسان يتضمن إمكانات عضوية للتكيف، ومن أهمها الوراثة السيكولوجية، وحتى تتحقق هذه الإمكانيات، لا بد وأن تتوفر شروط محددة خارج

¹ - المرجع نفسه، ص 32.

التكوين العضوي للإنسان ، ومن أهم الشروط التي تسهم في تحديد معالم البناء البسيكولوجي للفرد هو وجوده مع كائنات إنسانية أخرى وجوداً فيزيقياً واجتماعياً ، وأنّ أي محاولة للفصل بين هذين الجانبين يجعل تحقيق هذا الامكانيات الوراثة أمراً صعباً.

VII- مساهمة علم النفس الاجتماعي :المكانة والدور:

أنّ حقل الدراسة الخاص بعلم النفس الاجتماعي واسع ، ويزيد في الاتساع يوماً بعد يوم ، تقنيات جديدة تتطور ، استعمالات جديدة لتقنيات قديمة تستعمل، الاحتكاكات باختصاصات قريبة في تزايد مستمر ، وبعض المشاكل العلمية التي طرحت نفسها - على صعيد محلي، وطني وحتى دولي- أصبحت تشغل اهتمام علماء النفس الاجتماعيين.

ومن بين اهتمامات علم النفس الاجتماعي:

1-تأويلات علم النفس ، وعلم الاجتماع فيما يخص القضايا المطروحة للدراسة.

2-التنشئة الاجتماعية للأطفال خاصة .

3-الثقافة والشخصية .

4-الاختلافات الفردية ، و الاختلافات الجماعية ، حيث أنّ مجال علم النفس التفاضلي كان دائماً

محل اهتمام علماء النفس الاجتماعي، كذلك دراسة الخصوصيات الوطني الجماعية ، ومشاكل الخاصة الوطنية التي تطوّرت كثيراً في العقود الاخيرة .

5-السلوكات ،المواقف ،ووجهات النظر ،إضافة الى بحوث الاتصال، وتحاليل المحتوى الذي

يركّز عليها كثيرا العديد من علماء النفس الاجتماعيين ،وعلماء الاجتماع .

من بين اهتمامات علم النفس الاجتماعي اذا الثقافة والشخصية، والعلاقات بين الثقافة والشخصية

أصبحت أكثر وضوحاً بعد استعمال مفهومي علم النفس الاجتماعي المتمثلين في "المكانة" و"الدور".

هذان المفهومان لهما تأثيرات على السلوكات والمواقف الفردية بواسطة "الانتظارات الاجتماعية"، وهما

يتعلقان بالسن والجنس ، والطبقة الاجتماعية، وعوامل أخرى كثيرة ، ولهما محدّدات ذاتية وموضوعية.

وتظهر مشاكل بالنسبة للفرد عندما لا يكون الدور محدّداً مثلما هو الحال بالنسبة للمراهقة مثلاً. أمّا

بالنسبة لتعريفاتهما فلقد كثرت إلّا أنّ التعريفات تتقارب بصورة واضحة وهو ما يجعل المفهومين

محدّدين بنسبة كبيرة ، ومن بين هذه التعريفات بالنسبة للمكانة: كتب رالف لنتون في كتابه المعنون

"الخلفية الثقافية للشخصية" The cultural back ground of personality "... الحيز أو المكان

الذي يشغله فرد في نسق معين ، وفي زمن معين ، يسمى مكانة الفرد داخل هذا النسق¹. وفي المعجم النقدي لعلم الاجتماع نجد التعريف التالي "إنّ تعبيرة "مكانة " تعني وضعية يشغلها الفرد داخل الجماعة، أو جماعة داخل مجتمع". و هذه الوضعية لها بعدين، الأول يمكننا تسميته الأفقي والثاني العمودي . البعد الأفقي يقصد به شبكة التوصلات، والتبادلات الحقيقية أو بكل بساطة التبادلات الممكنة، والتي يقوم بها الفرد مع أشخاص آخرين من نفس مستواه، أو الصورة العكسية لذلك أي التوصلات والتبادلات التي يود الأشخاص القيام بها مع الفرد. أمّا البعد العمودي فيتعلّق بالاحتكاكات والتبادلات التي يقوم بها الفرد مع أشخاص من مستوى مخالف سواء أعلى أو أدنى منه .

و يمكننا تلخيص ذلك بتعريف المكانة على أنّها مجموعة العلاقات المساواتية أو السلمية التي يقوم بها الفرد مع اعضاء جماعته². المكانة هي مجموعة موارد حقيقية او افتراضية، والتي بامتلاكها يستطيع الفرد تأويل أو لعب أدوار على أنساق مخالفة نوعاً ما ، تميز شخصيته عن الآخرين من جهة ، وغيرها مخالفة من جهة ثانية لمطابقتها للقيم والمعايير السائدة ،والمكانة عامل مهم من عوامل حفظ التوازن الاجتماعي حيث أن التحديد الجيد للمكانة يجعل الأفراد في بنية اجتماعية محدّدة، أمّا اذا اختلطت "المكانات " فالأمر يتعقد ، ويؤول الى اللا توازن ثم الانحراف عن النسق الاجتماعي العام. أمّا بالنسبة للدور فعند علم الاجتماع ، إنّ كل تنظيم انساني يفترض وجود داخله مجموعة من الادوار مختلفة نوعا ما(مثلا: الناظر ، المدير ، المحتسب ، الأساتذة ، التلاميذ ...الخ في حالة تنظيم الثانوية) هذه الأدوار يمكن تعريفها بأنّها أنساق من الواجبات المعيارية التي يجب على الفرد الذي له هذه الأدوار ان يلتزم بها، وفي مقابل ذلك تشمل هذه الأنساق على مجموعة من الحقوق . وبذلك فالدور يعرف بأنه منطقة من الواجبات والضغوط لها علاقة ترابطية مع منطقة من الاستقلال الذاتي المشروط(1)، وفي تعريف آخر لعالم النفس الاجتماعي الأمريكي ذو الأصل الألماني أوتو كلينبرغ نجد التعريف التالي : "إن عبارة الدور تستعمل لتدلّ على مجموعة النماذج الثقافية المتعلقة بمكانة معينة، ويشمل بذلك السلوكات القيم والمواقف التي يعطيها المجتمع لكل فرد يشغل هذه المكانة".(2)

من التعريفات السابقة نستخلص أنّ المكانة والدور هما المعياران اللذان نفهم بواسطتهما سلوكات، قيم، و مواقف الأفراد، و نفهم الاختلافات بين الأفراد، وكذلك الاتفاقات أو وجهات النظر المتشابهة من

¹ - KLINEBERG (OTTO). *Psychologie sociale* , PARIS :puf , 1963,p411.

² - LINTON (Raymond) ,*the cultural background of personality* ,1945,p264 in Boudon (Raymond) , bourricaud (français).*dictionnaire Critique de la sociologie* , paris : puf , 2eme evition ,1986,p564

خلال ربط العلاقة بين المكانة والدور، أو بعبارة أخرى نفهم بواسطة مفهومي المكانة والدور بنية الشخصية القاعدية.

VII- تحليل بنية الشخصية القاعدية:

يتناول لنتون تحليل بنية الشخصية، وذلك من خلال البحث عن معايير الشخصية التي ترتبط بالجماعات التي يتضمّن عليها المجتمع، فهو لا يركز على معايير شخصية منفردة، وإنما يبحث في عناصر الشخصية التي يشارك فيها كل أعضاء المجتمع، وهذه العناصر تتنوّع وتتخصص تبعاً لمواقف محددة يقرها المجتمع، فقد يشترك كل من الرجال والنساء في مجتمع ما في نفس المواقف. ولكن هذا السلوك المشترك يختلف بالنسبة لكل جنس، فالجنسين لا يعبران عن المواقف نفسها بنفس السلوكات، فالرجل مثلاً يمكنه الكشف عن نصف ساقه وكتفيه أمام الغرباء في مجتمعاتنا الإسلامية المحافظة، لكن ذلك غير مقبول بالنسبة للمرأة لأنّه لا يعبر عن الموقف المحافظ.

كما تظهر أهميّة المعايير في دراسة الأشكال الاجتماعية للاستجابات تبعاً لنوعية الجماعات التي يتألف منها المجتمع، فنجد أنّ هذه الأشكال تختلف تبعاً لاختلاف المكانات والأدوار المنوطة بها، ويميّز لنتون بين نوعين من المكانات: المكانة الممنوحة Statut attribué والتي لا دخل للإرادة الفردية فيها كأن أكون ذكراً مثلاً أو حتى شاباً أو شيخاً، فالمكانة هنا ممنوحة بصورة طبيعية، أمّا النوع الثاني فهو المكانة المكتسبة Statut acquis والتي تكون نتيجة المجهود الشخصي مثل كوني طالب دكتوراه و أعدّ هذه الدراسة لأنال شهادة الدكتوراه.

وقد حدّد رالف لنتون في مقدّمته لكتاب ابرام كاردينر "الحدود السيكولوجية للمجتمع" إنّ أساس الشخصية تتضمّن عناصر مختلفة، وتعتمد هذه الصيغة على المبادئ التالية¹.

- 1- تؤثر الخبرات الفردية المبتكرة تأثيراً قوياً في الشخصية.
 - 2- ينتج عن الخبرات المتشابهة صيغاً شخصية متشابهة لدى الأفراد الذين يخضعون لهذه الخبرات.
 - 3- تتشابه الأنماط الثقافية التي يستخدمها أعضاء المجتمع في تربية الأطفال، رغم عدم وجود أي تماثل في الأسر المختلفة في المجتمع.
 - 4- تختلف الأنماط الثقافية في تربية الاطفال من مجتمع الى آخر
- ويترتب على هذه المبادئ:
- 1- إنّ كل أعضاء مجتمع لديهم عناصر كثيرة من الخبرات المبكرة الشائعة.

¹ - غامري محمد حسن، المرجع السابق، ص 65.

2-تختلف خبرات الأفراد المبكرة من مجتمع إلى آخر ،أيضاً تختلف معايير الشخصية باختلاف المجتمعات .

وفي ضوء كل هذا، يكون الطابع الاساسي لشخصية اي مجتمع هي الصيغة الشخصية التي يشترك فيها معظم اعضاء المجتمع نتيجة للخبرات المبكرة التي اكتسبوها، وهذه الصيغة لا تناظر الشخصية الكلية للفرد، و لكن الصيغة الشخصية إنما هي انعكاسات الصيغة الثقافية العامة للنسق الثقافي للمجتمع .

وتبعاً لكل ما سبق يبقى الجانب المنهجي الذي يجب أن يعطي هذه الخصوصيات حقّها، وبالتالي وجب البحث والتحليل في بنية الشخصيات، لكن وجب التركيز على المتشابهات في حالتنا ،لأنها الكفيلة بإعطائنا اجابات وافية عن النماذج الثقافية في الجزائر بين العهد العثماني ،و فترة الاستعمار الفرنسي، وعن منحنى التثاقف الحاصل و وجهة التغيّر الاجتماعي. كل هذا بتحليل شخصيات الشعراء الشعبيين تبعاً للعناصر الأساسية المشكلة للشخصية القاعدية، والتي هي اربعة¹.

1-تقنيات التفكير : اي الطريقة التي يفكر بها الافراد في واقعهم، والتي يسيرون ويعملون على اساسها. 2- انساق الامن وتتعلق بأساليب الدفاع المؤسسة، والتي يعود اليها الفرد في محاولته مقاومة الهموم، والمشاكل والاضطرابات الناجمة عن حرمان الواقع المادي والاجتماعي.

3-الأنا الأعلى، ولا يجب هنا أن يقتصر المعنى على مفهوم الأنا الأعلى في التحليل النفسي الكلاسيكي (يتعلق الأمر هنا خاصة في الرغبة على الحصول على تقدير وصدقة الآخرين).

4-السلوكات الدينية.

¹ - Megherbi (abdelghani).culture.....opcit,p61

الفصل الرابع:

التحليل السوسيولوجي لتاريخ الجزائر

1. في إشكالية التاريخ:

إن الهدف من الكتابة التاريخية هو الوصول إلى الحقيقة. لكن ما هي الحقيقة التاريخية؟، فهل يتعامل المؤرخون مع الحدث الواحد بالمنهجية والمصادر والوثائق نفسها؟، ويتوصلون إلى النتائج نفسها؟ وهل ما يكتبه المؤرخون ينقلنا إلى وقائع الأحداث كما وقعت فعلا في الماضي؟. إن الحقائق التاريخية لا تصلنا كاملة، ومطابقة فعلا كما وقعت، فقد نقلت إلينا من خلال كتابات متعددة قام بها المؤرخون، وغير المؤرخين. لكن كيف وصلت هذه الحقائق إلى هؤلاء المؤرخين؟ وما مدى مصداقية الحقائق التي توصل إليها المؤرخون؟

يؤكد عدد مكن الذين يتعاملون مع الكتابة التاريخية أنّ المخرج لورطة المؤرخ هو اللجوء إلى الوثائق، والمصادر الأصلية. فالاعتماد على الوثائق هو الأساس الذي يجب الارتكاز عليه لضمان مصداقية أكبر، وحسب تعبير الدكتور أبو القاسم سعد الله "إننا لا نكتب التاريخ حسب أهوائنا وميولنا، ولكن حسب منطق ومفهوم الوثائق مع الأخذ بعين الاعتبار جميع معطيات القضية المعالجة"¹.

إن التاريخ يكتب بالاعتماد على وثائق مكتوبة -دون شك-، وهذا إن وجدت طبعا. ولكن التاريخ يمكن أيضا أن يكتب -بل يجب أن يكتب- دون الاعتماد على هذه الوثائق إن تعذرت. وهذا بالاعتماد على ذكاء المؤرخ وحكته التي تسمح له بصنع عسله دون أزهار حسب تعبير Lucien FEBVRE² وذلك بالاعتماد على علوم أخرى كالجغرافيا الطبيعية، الجيولوجيا، علم الآثار والحفريات، اللسانيات، علم النفس، الكيمياء؟! نعم حتى الكيمياء التي تساعد عبر طرق تقنية بحثية من معرفة عمر هذا الحجر أو هذه الحفيرة عن طريق الكربون 14، ومواد إشعاعية كالرديان والراديو. أما في حال نقص الوثائق، فيمكن للمؤرخ استنباط الحقائق من الوثائق المتوفرة بتحليلها وتنقيحها ومقارنتها مع بعضها، كما يمكن الاعتماد على بعض الشهادات والآراء حول عصر ما من معاصريه طبعا لمعرفة حقائق معينة عن ذلك العصر. ويمكن أيضا الاعتماد على نوع آخر من الوثائق هي الوثائق غير المدونة -إن صحّ التعبير- وهو حال دراستنا هذه حيث نعتمد في الكتابة التاريخية على التراث الشفوي، وهو نوع من المصادر عرف في الآونة الأخيرة راجا كبيرا نظرا لقيمتها العلمية والتاريخية، إذ يعد في حالة نقص الوثائق المدونة أو انعدامها بديلا من الطراز الأول.

¹ أبو القاسم سعد الله، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزء الثاني، 1986، ص06

² - ARON (Raymond), **Dimension de la conscience historiques**, Paris : ED. Librairie plan, deuxième édition, 1964, P105, in FEBVRE (Lucien). **Combat pour l'histoire**, Paris 1953.

هذا عن الكتابة التاريخية، أما عن التاريخ في حد ذاته كعلم من العلوم ، فالأمر أكثر تعقيدا، فالإشكالية في علم التاريخ شأنها شأن علم الاجتماع تكمن في تحديد تعريف واحد لهذا العلم وتحديد موضوع معين للدراسة. ماذا يدرس التاريخ؟ وإذا سلّمنا بأنّ التاريخ يدرس الماضي، فهل يدرس كل الماضي؟ وهل كل ما في الماضي هو من مجال التاريخ؟ . حسب تعبير FERNAND BRAUDEL لا يوجد تاريخ واحد ولا توجد حرفة اسمها مؤرّخ، بل يوجد حرف كثيرة في مجال التاريخ، ويوجد عدّة أنواع من التاريخ، مجموعة اهتمامات، وجهات نظر وإمكانات، والتي تدعم باستمرار باهتمامات أخرى، ووجهات نظر أخرى، وإمكانات أخرى. وبعبارة أخرى توجد عدة طرق قابلة للنقاش ومناقشة للحديث عن الماضي بالقدر التي توجد فيه سلوكات في الحاضر.¹

هذه الشهادة لأحد أشهر المؤرخين الفرنسيين في القرن العشرين تدل على عمق الإشكال في التاريخ، فلا يمكن أن نجزم أن هذا من مجال التاريخ، وهذا من مجال السوسيولوجيا أو الأنثروبولوجيا مثلا. هذا في ما يخص الموضوع، أما فيما يخص المنهج فالتاريخ منذ نشأته وبروزه مرّ بثلاث مراحل²:
- **المرحلة الأولى:** التي تقتزن بالمرحلة المزدهرة للوضعية، أين تداخلت المناهج التاريخية مع المناهج الكيفية.

- **المرحلة الثانية:** وهي المرحلة التي برز وانتصر فيها التكميم خلال منتصف القرن العشرين.

- **المرحلة الثالثة:** والتي تمتد الى يومنا هذا، والتي تخلى فيها المؤرخ عن مركبات النقص اتجاه الاحصائيين والمحاسبين والتي اعتمد فيها ولكن بكيفية جديدة وذكية المناهج الكيفية.

المرحلة الأولى في نهاية القرن التاسع عشر، وبداية القرن العشرين كان فيها التداخل بين التيار الفلسفي المسيطر، وهو التيار الوضعي الذي اعتبر التاريخ علم محض، وبين المناهج الكيفية. فالتاريخ يدرس "الكيفيات"، ولا يهتم كثيرا بالإحصاءات والحسابات. أما المرحلة الثانية فتميزت بتأثر التاريخ بعلم أخرى كالجغرافيا، الاقتصاد، الديموغرافيا، اللسانيات، السوسيولوجية والأنثروبولوجيا. وكان التأثير خاصة من الجانب المنهجي، حيث تجاوز التاريخ درجة التاريخ الفردي، الأحداثي، السير الشخصية والمونوغرافيات إلى مستوى آخر يعتمد كثيرا على الإحصاءات. أما المرحلة الثالثة وهي المرحلة التي نعيشها اليوم حيث ابتعد فيها المؤرخ عن الجانب المادي الذي ركز كثيرا في السابق إلى البحث عن التاريخ الانساني داخل وجدان الانسان نفسه، داخل عالمه الذهني، ومحاولة معرفة التطورات الطارئة عليه

¹ - Braudel (FERNAND) « histoire et sociologie » dans un ouvrage à plusieurs auteurs : **Traité de sociologie**, Paris : PUF, 1968, p83.

² - MUCCHIELLI (Alex) , **dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines et sociales**, paris : ED. ARMAND COLLIN, 1996, p90

نتيجة العوامل الخارجية وبهذا نشأ وتطور تاريخ الذهنيات الذي أعاد الاعتبار وبصورة ناجحة جدا للمناهج الكيفية كما أعيد الاعتبار للسير الذاتية التي تشكل اليوم نوعا أدبيا جد منتشر ونوع من أنواع الوثائق والمصادر المعتمدة كثيرا من طرف التاريخ ذي المناهج الكيفية.

II. في إشكالية التراث:

الرغبة في إعادة اكتشاف التراث الثقافي القديم للفكر العربي الاسلامي ، والتعمق فيه سواء في البحوث العلمية الأكاديمية ، أو في مختلف أشكال التعبير الأدبي والفني ، كالروايات ، والمسرحيات ، والتراث الشعبي ، والفلكلور ليس حديث العهد . ولكنه في العشريتين الماضيتين تضاعف بصورة ملفتة للانتباه ، مثلا في المغرب العربي يمكننا الحديث هنا عن الأيديولوجيات الوطنية التي تعمل على تطويرها القوميات القُطرية ، والتي تدّعي انتسابها الى أصالة الفكر العربي-الإسلامي (أي أن العمل هنا موجه). لسنا هنا نتحدث عن الأسباب الحقيقية التي جعلت هذا الميدان شديد الاقتحام من طرف الباحثين والمتقنين ، لكن هذا لا يمنعنا من أن نقول أن هذا الاهتمام يدخل في لب إشكالية الفكر العربي المعاصر ، ألا وهي إشكالية الأصالة والمعاصرة.

هناك من يفسر أسباب ازدياد الاهتمام بالتراث هذا بـ"ردة فكرية" ، وظاهرة مرضية ، وعصاب جماعي أصاب المتقنين العرب بعد نكسة 1967 في الحرب مع إسرائيل . وهؤلاء يشكون من أن الاهتمام بالتراث وقضاياه يصرف عن الاهتمام بالحدثات ومتطلباتها.¹ فهل اللجوء الى منطق الماضي يقتصد الطريق؟ يقنع العامة؟ يدفع الناس إلى قبول الجديد؟ أم يخضع الحاضر المتجدد لمنطق الماضي الراكذ؟ ثم إنّ استعمال المنهج السلفي لحل مشاكلنا هو اللجوء إلى ضمان الماضي لإنجاز إصلاحات فرضها الحاضر ، كتحرير المرأة مثلا باسم القرآن والحديث ، مع أن المجتمع الرأسمالي الذي يعتبر في الفرد قوة العمل فقط كيف ما كان الجنس والسن هو الذي فرض تحرير المرأة لا الدعوة إلى المساواة بين الناس.²

أما الفريق الثاني ، فإنه يرى عكس ذلك ، يرى أن التراث العربي الإسلامي هو المعلم الأساس الذي يجب أن تقوم عليه الشخصية العربية الإسلامية . هذه الشخصية التي فقدت الكثير من معالمها نظرا لتأثرها بالشخصية الغربية نظرا للصدام الحضاري ، ثم إنّ مواكبة المثابرة على إعادة شخصية العالم العربي والاسلامي الواجب القيام بها في الحالة الراهنة تقتضي مراجعة مصادر المرحلة الكلاسيكية باعتبارها المرحلة النموذجية التي يجب التأصل بها من جديد . لكن هذا السعي من أجل المعرفة والثقافة وهذه

¹ - محمد عابد الجابري ، "الحدثات والتراث" في مجموعة من المؤلفين: التراث والحدثات دراسات ... ومناقشات ، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة 1 ، 1991 ، ص 15.

² - عبدالله العروي ، العرب والفكر التاريخي ، بيروت: دار الحقيقة ، الطبعة 3 ، 1980 ، ص 31.

المراجعة يجب أن تكون متجانسة مع السعي المبذول في القرون المزدهرة للحضارة العربية الإسلامية، أي تقريبا القرون السبعة الأولى. فبالرجوع إلى ذلك الماضي المجيد نضمن لأنفسنا تأصلا في العالم المعاصر، وإدراكا له ،والعمل في نطاقه. فمثلا في قضية المرأة، إنَّ العمل المبذول لإحياء التراث الحضاري يعيد للمرأة حقوقها وحريتها التي كانت تتمتع بهما خلال هذه الفترة. فالقضية هنا لا تتمثل في تحرير المرأة تماثلا مع المجتمع البرجوازي الذي فرض تحريرها، وإنما القضية هنا إعادة إحياء تراث وثقافة تضمن للمرأة حريتها التي أضاعتها بضياح هذا التراث وهذه الثقافة. فالحادثة عند هذا الفريق هي قبل كل شيء أصالة وتراث تدفعنا إلى العصرية، والحادثة عن طريق التمسك بهما (الأصالة والتراث).

عيب الفريق الأول أنه يتخيل التراث العربي الإسلامي كأبي تراث ، أي مجرد بضاعة تنتمي إلى الماضي ويجب أن تبقى في الماضي، وبالتالي لا يشتغل بها إلا الأكاديميون المختصون في شؤون الماضي. فهذا الفريق يعتقد أن الاهتمام الزائد بالتراث يتم على حساب الاهتمام بالحادثة التي يجب أن تكون في الحاضر، متجاهلا أن الحاضر لا يمكن العمل في نطاقه إذا لم نفهمه، ولا يمكننا فهمه إلا إذا فهمنا وتحكمنا ودرسنا هذا التراث الضخم ، نظرا للتأثير البالغ الذي يفرضه هذا التراث على الحاضر، كونه يعتمد في الأساس على قدسيات لم ينقطع تقديرها وتقديسها إلى اليوم .فلا يمكن تجاهل هذا التراث في دراسة المجتمعات العربية - الإسلامية في الحاضر.

أما الفريق الثاني فعيبه يكمن في منطق الماضي، ومنهجه السلفي اللذان يعيقان الفهم الصحيح لهذا التراث. وهوما وصفه الجابري بـ"الفكر التراثي للتراث"¹. وهذا المنطق هو الذي جعل الثقافة العربية تتميز منذ عصر التدوين إلى اليوم بأن الحركة داخلها لا تتجسم في إنتاج الجديد، بل في إعادة إنتاج القديم. وقد تطورت عملية الإنتاج هاته منذ القرن السابع الهجري إلى تكلس وتقوقع واجترار.

يتأرجح الفكر العربي إذا هذه الأيام بين تيارين فكريين متعارضين، يهيب بنا أحدهما أن نعود الى الماضي ،حيث الجذور والأصول والبدائيات الأولى بكل ما تحمله من قيم تراثية كان لها نتائجها المثمرة في الزمن الماضي متمثلا في حضارة شعت أضواؤها حقبة طويلة من الزمن. ويدعونا التيار الآخر لأن ننشد المستقبل ونتطلع إليه ، خاصة في ظل التغيرات العالمية المتلاحقة والتحولات شديدة الأهمية في تاريخ البشرية اليوم .ولكن أين واقعنا الحاضر بين هذين التيارين المتعارضين؟ أين يتواجد زماننا حقيقة بين زمن الأصالة، وزمن الحادثة؟. إن الوعي التاريخي بزمن "واقعنا الحاضر" هذا يقتضي منا أخذ موقف من كلا التيارين.

¹ - محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص15.

إن الفكر الذي يدعو إلى تمجيد الماضي على إجماله من دون مراجعته مراجعة جذرية هو فكر يتجاوز "المفارقة الزمنية" ويقتصر على الاستعانة بمقومات الماضي لمواجهة المتغيرات المستجدة في زمن الحاضر. هذا الفكر غالبا ما تغيب عنه الرؤية النقدية للتراث الثقافي، فلا يستطيع استكشاف الإمكانيات الكامنة في رحم الماضي، والتي من الممكن إلقاء الضوء عليها وتطويرها في الحاضر وفق متطلبات العصر¹. أما الحادثة فهي لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي، بل تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى التقدم الحاصل على الصعيد العالمي. فصحيح أنه من شأن الحادثة أن تبحث عن مصداقية أطروحتها في خطابها نفسه خطاب "المعاصرة"، وليس في خطاب "الأصالة" الذي يعني بالدعوة إلى التمسك بالأصول واستلهاها. ولكن صحيح أيضا أن الحادثة في الفكر العربي - الإسلامي المعاصر لم ترتفع بعد إلى هذا المستوى، فهي تستوحي أطروحتها وتطلب المصداقية لخطابها من الحادثة الأوروبية التي تتخذها أصولا لها. وحتى إن سلّمنا بأن الحادثة الأوروبية هذه تمثل اليوم حادثة "عالمية" فإنّ مجرد انتظامها في التاريخ الثقافي الأوروبي ولو على شكل التمرد عليه يجعلها حادثة لا تستطيع الدخول في حوار نقدي تمرد مع معطيات الثقافة العربية لكونها لا تنتظم في تاريخها.

إن إشكالية الحادثة والتقليد طغت على الحقل الثقافي العربي بصورة عميقة، وتجاوزها يعني الخروج من متاهات النقاش البيزنطي والارتفاع إلى درجة المستوى العلمي. هذا المستوى الذي يعتبر معيار النجاعة والفعالية، فيجب أن تتغلب النجاعة والفعالية على كتاباتنا ودراساتنا. فدراسة الماضي لا تعني العودة إلى الوراء، ولا إلى البقاء في الماضي، ولا حتى التقدم نحو الأمام، نحو المستقبل. وإنّما دراستنا للماضي وتراثه مثلما فعله نحن بدراسة الشعر الشعبي في فترات تاريخية ماضية تعني بالضرورة الفهم الحقيقي لمجتمعاتنا وتاريخنا، أي معرفة البناءات المختلفة لمجتمعاتنا وتشكيلاتها المختلفة، وتنظيمها وتنظيماتها، والعلاقات داخل وبين هذه التنظيمات، والفروق بينها وبين التنظيمات المختلفة للمجتمعات الأخرى، وأيضا معرفة العوامل الأساسية والحاسمة في وجودها وتشكيلاتها المختلفة وانسجاماتها، وأيضا العوامل الحاسمة في تغيراتها المختلفة عبر الزمان. من هذا المنطلق نقول إن الرؤية السوسيولوجية التي نود من خلالها دراسة هذا النوع من التراث الشفوي الجزائري تقتضي التحلي بالمنطق والمنهج الذي يسمح لنا بتجاوز إشكالية التراث والحادثة لأن الهدف معرفي لا قيمي.

III. التاريخ وعلم الاجتماع:

¹ عطيات أبو السعود، "الوعي التاريخي بين الماضي والمستقبل"، عالم الفكر، مجلة دورية تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت: العدد 4، المجلد 29، أبريل-جوان 2001، ص85.

إذا تحدثنا عن التاريخ فيجب التمييز بين التاريخ الملموس الذي نتصوره كمادة قابلة للدراسة، والتاريخ كمعرفة لهذه المادة. التاريخ الأول هو كل ما يتعلق بالماضي، فحتى الكلمة الأولى التي كتبناها هنا هي من الماضي، فهي من التاريخ. وحسب تعبير كلود ليفي ستروس "كل شيء تاريخ، ما قيل البارحة تاريخ، ما قيل قبل دقيقة هو من التاريخ كذلك".¹ أما التاريخ الثاني فهو العلم الذي يعمل على المادة التاريخية، وهو المعرفة بهذه المادة، وهنا يقع الإشكال في التاريخ كيف يبنى التاريخ بصفته علما أسسه؟ وكيف يستخلص معارفه؟ وهل كل المادة التاريخية هي من اختصاص علم التاريخ؟.

دون شك أن علم التاريخ هو علم يعمل على المادة التاريخية، ويبسط فضوله على كل ما يتعلق بها. وهنا يقصي علم التاريخ من المنافسة تقريبا كل العلوم لكونها تدرس مظهرا واحدا من مظاهر الظاهرة المعالجة ما عدا علم الاجتماع، الذي يعد مع التاريخ العلم الوحيد الشامل القادر على أن يبسط فضوله على كل مظهر من مظاهر "الاجتماعي" مهما كان. وهنا كذلك يقع الإشكال بين التاريخ وعلم الاجتماع، أين تكمن مواضع التماثل بينهما؟ وما هي العلاقة بينهما؟

حسب لوسيان غولدمان فإن "كل حدث اجتماعي هو حدث تاريخي والعكس صحيح، ومعنى ذلك أن التاريخ وعلم الاجتماع يدرسان نفس الظواهر، وأنه إذا أبرز أحدهما مظهر فعلي لظاهرة ما، فإن الصورة التي يعطيها هذا العلم أو ذاك لن تكون إلا جزئية ومجردة إن لم تكمل من الآخر".² ومعنى هذا أنّ العلمين متكاملان. لكن من يكمل الآخر أكثر؟، ومن يبحث عن التفسيرات في الآخر؟ حسب جورج جورفيتش "إن المؤرخين انتظروا كثيرا، ولمرات عديدة تفسيرات السوسيولوجيين، ولكن في النهاية إنه على السوسيولوجيين أن يبحثوا عن التفسير في التاريخ".³ ثم لا ننسى أن علم الاجتماع نشأ مع ابن خلدون من التاريخ، فمؤلفنا لم يذكر قط أنه عالم اجتماع بل اعتبر نفسه في العديد من المرات مؤرخ، رغم اعترافه باكتشافه لعلم جديد هو علم العمران البشري الذي يحتاج صاحبه إلى "العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأمصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال والإحاطة بالحاضر من ذلك. ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق، أو بون ما بينهما من خلاف، وتحليل المتفق منها والمختلف، والقيام على أصول الدول والملل ومبادئ ظهورها وأسباب حدوثها ودواعي كونها وأحوال القائمين بها وأخبارهم حتى يكون مستوعبا لأسباب كلّ خبره. وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول، فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحا وإلا زيفه

¹ - Lévi-Strauss (Claude). *Anthropologie structurale*, Paris : ED :plon, 1973, P17.

² - MEGHERBI (Abdelghani), *la pensée sociologique d'Ibn Khaldoun*, Alger, ED : SNED, 1971 ,P111.

³ - GRAWITZ (MADELAINE). *Opcit*, P422.

واستغنى عنه¹. وهذا تقريبا هو رأي ابن خلدون في موقف المؤرخ وعالم الاجتماع على حد سواء فيما يخص الجانب المنهجي والأبستمولوجيا كذلك.

من ذلك نقول إنه بدون تدخّل ومشاركة التاريخ فلا وجود لعلم الاجتماع، فاحتقار التاريخ في البحث السوسيولوجي الأساسي، وحتى الميداني يؤدي لا محالة إلى نتائج وهمية وعقيمة وبعيدة كل البعد عن الواقع الذي هو دائما معقد². إن التاريخ هو عصب العلوم الاجتماعية حسب تعبير "رايت ميلز"، وهو مخبر علم الاجتماع، كما أنّ الاعتماد عليه من طرف علم الاجتماع يعطي لهذا الأخير خصوصيات تجعله يتميز في طرحه وبنائه تبعا لاختلاف وتمايز المجتمعات بتاريخها وثقافتها والعوامل الخارجية المؤثرة على واقعها. وانطلاقا من كل هذا يمكننا التحدث عن علم اجتماع خاص بمجتمع معين أو مدرسة سوسيولوجية خاصة بمجتمع معين مثل المدرسة الألمانية أو المدرسة الفرنسية. وإذا ما أردنا نحن أن ننشئ علم اجتماع خاص بالمجتمع العربي أو المجتمع المغربي، فإنه من الواجب علينا بالإضافة إلى استغلال الواقع وجمع أكبر قدر ممكن من المعلومات الكمية، ولما لا الكيفية بدراسات أكاديمية ذكية، قلت وجب علينا أن نعيد دراسة تاريخ مجتمعاتنا بقراءات سوسيولوجية ذكية موضوعية وفعالة. وحسب تعبير لوسيان غولدمان: "لا توجد سوسيولوجيا موضوعية إن لم تكن في نفس الوقت تاريخية، كما لا يوجد بحث تاريخي علمي وموضوعي إن لم يكن سوسيولوجي" من ذلك فإن "كل محاولة لفصل علم الاجتماع عن التاريخ لا يمكن أن تصل إلّا إلى علمين يكونان في نفس الوقت مجادلين ومجرّدين"³.

IV. المقاربات النظرية للتاريخ:

إنّ المقاربات المقترحة هنا هي تلك التي جاءت منتقدة للتاريخ المتأثر بالفلسفة الوضعية. وهو التاريخ الذي وضع له التصورات الأساسية عدداً من المؤرخين الوضعيين من أمثال سينوبوس Seignobos، لانقولا Langlois وفوستال دوكلونج Fustel de Coulanges (أستاذ إميل دركايم)، والذي كان نفسه منتقدا للتاريخ الرومانسي الأخلاقي الذي وضعه ميشلي Michelet. وتنتمي هذه المقاربات المقترحة إلى ما يسمى بـ "الرؤية البنيوية"⁴، وتشمل المقاربة البنيوية - التي كان لكلود ليفي ستروس باع طويل في بلورتها - المقاربة البنائية constructiviste وتسمى أيضا بالمقاربة الجدلية، وأخيرا المقاربة الفهمية compréhensive التي تسمى أيضا المقاربة التأويلية Herméneutique.

¹ - عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، بيروت : دار القلم، الطبعة السابعة، 1989، ص28.

² - من دروس الأستاذ الدكتور عبد الغني مغربي بتاريخ 2000/05/28 معهد علم الاجتماع جامعة الجزائر.

³ - Goldman (Lucien), « le structuralisme génétique en sociologie de la littérature », dans une ouvrage à plusieurs auteurs : littérature et société Bruxelles : Institut de sociologie Université de Bruxelles, 1967, P195.

⁴ - PETITAT (Andie), "entre histoire et sociologie", Revue Française de pédagogie, Paris : Volume 78, 1987, p21

1. IV. المقاربة البنيوية:

جاء هذا التيار ليعارض المؤرخين الذين كانوا يعتقدون أن التخمين والتبخر العلمي يشكلان الطريق الملكي نحو معرفة موضوعية. معتمدين عادة على تاريخ أحداثي مكفن تحت قطع من الأحداث، تائهين في فترات ضيقة ليهربوا من الظرفي، لقد رفض هؤلاء المؤرخون أن يصعدوا إلى مستويات من الحقيقة الاجتماعية بطيئة التغير والتحول، والتي لا تصل تعديلاتها مباشرة إلى وعي المؤرخين وغيرهم. بأخذ الطريق المخالف للتاريخ السياسي الأحداثي، وبالتوجه نحو الحقائق الاجتماعية والاقتصادية، والتاريخ العميق للذهنيات الجماعية، قام المؤرخون المشتغلون حول مجلة "ANNALES" "حوليات"¹ بإعطاء أنفسهم الإمكانات للوصول إلى البنى التي كان نسق تحولاتها موضوعا على المدى المتوسط أو البعيد أي موضوعا يتجه في طرجه نحو علم الاجتماع.

التاريخ حسب هذه المقاربة ليس بالضرورة خاصا باكتشاف التشابكات المفردة للأسباب، فموضوعه هو البنى التاريخية المفردة صحيح، ولكن واسعة بالقدر الذي تسمح لنا ببلورة نظريات سوسيوتاريخية موجهة لا لظاهرة معينة زمانو-مكانية، ولكن لمجموعة من الظواهر التي لها نفس السمات البنيوية الأساسية مثل الإقطاع، المجتمعات بدولة أو دونها... إلخ. على هذه القاعدة يمكننا التساؤل عن القوانين الوظيفية، الالتزامات، الميولات والتناقضات التي تشغل هذه البنية، أي العمل كعالم اجتماع واع بالحدود السوسيو- تاريخية لتقاريره. مادة عالم الاجتماع هي بوجه كبير تاريخية، وهذا يعني أن الاقتراحات الأكثر عمومية هي أيضا الأضعف من الناحية التفسيرية فيما يخص ظاهرة مفردة، وفي كثير من الأحيان القوانين الأكثر تجردا في علم الاجتماع تجهل عن قصد أو عن غير قصد الحدود السوسيو- تاريخية لصلاحيتها. التعارض بين علم الاجتماع والتاريخ هو مسألة درجة لا طبيعة، كل واحد منهما يضمحل موضوعه وينهار إذا ارتكز فقط على واحد من الاثنين: المظاهر العامة أو المظاهر المفردة.

2. IV. المقاربة الجدلية أو البنائية:

في المنطق البنائي، تنتج الظواهر الإنسانية من بناءين اثنين: الأول يعود إلى ولادتها أو نشأتها، والثاني يختص بتمثلاتها.

العلاقات الاجتماعية ليست مسجلة لا في العلاقات الوراثية، ولا في محيط يملئ علينا أملاكنا، ما هو صحيح بالنسبة لبناء العلاقات الاجتماعية هو صحيح أيضا فيما تعلق بتمثلاتها. هذه الأخيرة متضامنة مع كل صيرورة ثقافية، أو تطورية لغوية أو ذكائية. التفاعل فكرة - موضوع هو محدد تاريخيا،

¹ - IBID, p 23.

لذا فإن من بين مهام المشتغل في البحث السوسيو- تاريخي هو تحديد طرف البلورة الرمزية L'Elaboration symbolique المتعلقة بمختلف البنى السوسيو- تاريخية الخاصة، فكل ابتكار ثقافي فكري وعلمي هو في نفس الوقت اختيار عناصر ومزج بعضها، ومثلما نص عليه ماكس فيبر فإنه يستحيل أن نكرس طاقتنا واهتمامنا على مظاهر دون معنى بالنسبة للفاعلين، ويستحيل أيضا التمكن من ما لا نهاية مظاهر الظاهرة المأخوذة في كل أعماقنا.

إن بلورة تمثل تفرض بالضرورة الأخذ الانتقائي، أين تظهر فوائد الفكرة والنظرة المشكلة لها. الموضوع غير معطى، الحدث لا يكون حدثا إلا نتيجة نظرة تأخذ العناصر الدالة للفكرة، مثلا إن تبنى كارل ماركس لوحدة من وجهات نظر البروليتاريا، بل إن تبنيه للفكرة البروليتارية هو أمر مشكل لنظريته التاريخية.

من هنا تأتي فكرة استحالة غلق التاريخ والانتهاه منه، لأن الدراسة مرحلة تاريخية غالبا ما تذوب في رؤى، فوائد وأسئلة جديدة خاصة بالمرحلة اللاحقة مثلا: إن تقسيم العمل يدخل العديد من الرؤى، ووجهات النظر حول نفس المجتمع، وخاصة التقسيمات الأكاديمية التي تكبح بل تمنع رؤى خصبة قد تلد نتيجة تطاحن الحدود الطبيعية.

3.IV. الاقتراب الفهمي: ينتهي الاقتراب إلى التفكير حول خصوصيات علوم الفكر، و يتعلق الأمر بإعادة إحياء نشاطات تتأسس على معقدات من الحوافز والرغبات. ولكن هناك حدود للفهم الذي يعيد تأسيس السير الداخلي بالاعتماد على مظاهر خارجية. كلما ركزنا على الخصوصية الوجودية كلما أسرع حدود التواصل بالانتهاه، ولا يهم إعادة هذه الحدود إلى الخلف بالفقر الذي يهم تقييم منطق العلاقات الواعية في بناء الجماعات والبنى الاجتماعية، لأن النظرة المطورة هنا موجودة في درجة أقل من الخصوصية، في درجة يكون فيها الأفراد الاجتماعيون موجودين عبر سلوكيات اجتماعية، مؤسسات، لغة، انتاجات ثقافية...إلخ.

يبقى أن نحدد العلاقات بين الناس، وإبداعاتهم الاجتماعية. بصورة أعم كلما نشرت ولادة الجماعات والبنى على الوقت، كلما ظهرت وكأنها بعيدة عن الإدراك الواعي والفعل المقصود للفاعلين. يجب أن نضع مكانا كبيرا للإنتاجات اللاواعية للتاريخ أين تخون النتائج مقاصد الأفراد.

في نهاية هذه المرحلة، نعتقد أنّ المقاربة المنهجية في التاريخ قد فرضت نفسها لتصل بنا إلى صياغة أحكام يمكنها أن تكون عالمية دون أن تخون خصوصية الموضوع، وتنتو في الثراء غير المنتهي

للأطروحات الممكنة، ووجهات النظر، أو أن تنوّه في الخصوصيات غير المنتهية بتجنب التعميمات غير الواعية للحدود السوسيو - تاريخية لخصوصياتها.

V. التحليل السوسيولوجي لتاريخ الجزائر:

تعتبر المدرستان الكولونيالية و الانقسامية من أهم المقاربات التي تناولت المجتمعات المغاربية بالدراسة، كونهما سادتا لفترة طويلة من الزمن و كوّنتا رصيذا معرفيا لا بأس به كمّا و في بعض الأحيان كيفاً. و لقد كان الفراغ الثقافي الحاصل نتيجة نكسة التخلف و الاستعمار من أهم أسباب ولوج هاتين المدرستين، حيث انطلقتا من كتابة التقارير العسكرية المصاحبة لحركة التوغّل العسكري وصولا إلى الدراسات المختصة والأطروحات¹. لقد كوّن كل منهما لنفسه منظومة من المفاهيم و المقولات التي ميّزت تحليلها فأنتجت أعلامها و مرجعياتها ، و نحن مدعوون هنا إلى التمييز بينهما منهجيا و تاريخيا، ثم نتطرّق بعد ذلك إلى الحديث عن المدرسة الماركسية التي تعد أكثر المدارس تناولاً للمجتمع المغاربي عامة و الجزائري خاصة.

1.V. المدرسة الاستعمارية (الكولونيالية):

لقد كانت جل الكتابات الاجتماعية حول المنطقة في المرحلة الاستعمارية متأثرة بالسوسيولوجيا الفرنسية التي كانت بدورها تهيمن على تحليلات الدراسين بمختلف وظائفهم ونشاطاتهم. لقد تناول رواد هذه المدرسة مجال الإثنولوجيا، وأعادوا صياغة التاريخ الاجتماعي بهدف إثبات شرعية الوجود الفرنسي في المنطقة، حيث ركّزوا في دراساتهم على الفترة الرومانية، و حاولوا إثبات أنّ ثمة تشابهات كبيرة بين المجتمع الروماني القديم في الجزائر، و المجتمع الكولونيالي (حيث أنّ فرنسا كانت ترى نفسها الوريث الشرعي لروما) دون أدنى شرط أو قيد منهجي. والمقاربة الكولونيالية هذه ليست تخصصا ضيقا، وإنما هي رؤية للتحليل تخترق جميع الأعمال التي تعلقت بالمجتمع، تلك الرؤى هي التي ذكرها بيرك Berque في مقالته المشهورة التي تعتبر نموذجا وتتويجا حقيقيا لقرن وربع من الأعمال حول المجتمعات المغاربية "مائة وعشرون سنة من علم الاجتماع الشمال إفريقي"

«125 ans de sociologie NORD-AFRICAINE »

والتي تحدث فيها خاصة عن الأعمال التي قام بها كل من موني روبار Maunier و جاك ساباتييه SABATIER الأول في كتابه "برنامج لسوسيولوجيا جزائرية " programme d'une sociologie algérienne والثاني في كتابه "السوسيولوجية الأهلية" la sociologie indigène .

¹ محمد نجيب بو طالب، سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002، ص 33.

على الرغم من أهمية إنتاج مونوغرافيات حول بعض التجمعات، والمناطق في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، والنصف الأول من القرن العشرين، فإنّ أغلب نقاد هذه المدرسة- بما في ذلك النقد الداخلي الذي وجهه جاك بيرك- يعيبون عليها عدم موضوعيتها في تفسير الواقع الاجتماعي، والديني والثقافي، ويضاف إلى هذه النقطة جهل الباحثين الفرنسيين بتاريخ المنطقة.¹

لقد تم التركيز في أعمال السوسيولوجيا الكولونيالية في البداية على موضوع السكان المستقرين من ذوي الأصول "البربرية" (أعمال: هانوتو، لوتورنو، ماسكراي MASQUERAY). وعوض أن تكون ترجمة ابن خلدون في الثلاثينيات على يد دوسلان DE SLANE فرصة لتصحيح المسارات و تعميق المرجعيات فإن أغلب الكتاب آنذاك أخذوا منها ما يناسب فرضياتهم وأطروحاتهم وخاصة فيما يتعلق بإظهار التعارض بين السكان المستقرين، والبدو الرحل (la dualité : nomade/ sédentaire)²

لقد كانت أغلب الاعمال السوسيولوجية تنطوي على فكرة اثبات الركود الاجتماعي والانقسام السياسي، وهذا ما حاولت إثباته دراسات مونتاني في المغرب، قزال GSELL كامبس CAMPS في الجزائر ، ودون الإطناب في حديث قد يطول بنا لعدّة صفحات هذه بعض خصائص المدرسة الكولونيالية:

1. المدرسة الكولونيالية هي من أهم المدارس التي تناولت المجتمعات المغاربية بالدراسة، فقد سادت لفترة طويلة وكونت رصيда دراسيا لا يستهان به.
2. لقد تكون الرصيد المعرفي للمدرسة الكولونيالية نتيجة الفراغ السوسيولوجي السائد في منطقة بلاد المغرب (وهذا ما يعني أن المدرسة الكولونيالية بجملتها ليست مدرسة سوسيولوجية بما انها كولونيالية - استعمارية- أي انها أيديولوجية، وهذا ما يناقض التوجه العلمي)
3. انطلقت هذه المدرسة من كتابة التقارير، وصولا إلى الدراسات والأطروحات.
4. على الرغم من أن أعلام هذه المدرسة لا يدخلون ضرورة ضمن التخصص السوسيولوجي، إلا أن أغلب الدارسين يعتبرون أن التخصص السوسيولوجي يعتبر هو الغالب على أتباعها (أي أن كتابات أصحاب هذا التخصص تميل إلى الكلام عن القبيلة، والعرش، والتنظيم القروي، والتنظيم الاقتصادي، والنسق الاجتماعي العام).
5. لقد تناول رواد هذه المدرسة مجال الإثنولوجيا (علم الأجناس)، وأعادوا صياغة التاريخ الاجتماعي بخلفيات أيديولوجية جليّة، و مقارنة منهجية مغلوطة.

¹ محمد نجيب بوطالب ، المرجع السابق، ص 34.

² نفس المرجع، ص 36.

6. المقاربة الكولونيالية ليست اختصاصا ضيقا، وإنما هي رؤى للتحليل تخترق جميع الأعمال التي تعلقت بالمجتمع.
7. يعاب على الكولونيالية تحييزها للطرح الأيديولوجي للمعمرين في تفسير الواقع الاجتماعي، والديني والثقافي، كما يعاب على دارسي هذا الاتجاه ضعف مرجعياتهم حول تاريخ بلاد المغرب.
8. ركزت المدرسة الكولونيالية في بداياتها على موضوع السكان المستقرين من ذوي الأصول "البربرية" مثل "القبائل" les KABYLES والأوراس والميزاب.
9. لقد انطلقت دراسات المدرسة الكولونيالية من فرضيات متطابقة مع السياسة الاستعمارية التي كانت تعتبر أن السكان المستقرين سيكونون أقل رفضا للتدخل الاستعماري.
10. لقد كانت أغلب الأعمال السوسيولوجية تنطوي على فكرة إثبات الركود الاجتماعي والانقسام السياسي، و هي الفكرة التي تأثر بها عن غير قصد العديد من الجزائريين لما كتبوا مثلا عن تاريخ الجزائر في فترة ما قبل الاحتلال الفرنسي..
11. لقد كانت سياقات البحث المتعلقة بهذه المدرسة مرتبطة بمهام ووظائف أيديولوجية وسياسية مثل مراقبة المناطق وإدارتها أو تكوين الموظفين، و دور المكاتب العربية في هذه النقطة لا يستهان به .
12. من أهم أعلام هذه المدرسة: هانوتو، لوتورنو، ماسكراي، ساباتي، مونيي، قزال، كامبس، غوتيي، شارل أندري جوليان، روبر أجرون، أوغستين برك، و ابنه جاك برك (وهو أكثرهم موضوعية)... إلخ

2.V. المدرسة الانقسامية:

منذ ستينيات القرن الماضي، حاول سوسيولوجيون و أنثروبولوجيون، وكذا مؤرخون وفي بعض الأحيان جغرافيون دراسة المجتمعات المغاربية من خلال نماذج نظرية تم إعدادها في إطار مجتمعات أخرى تشترك معها في بعض سماتها الأساسية. واعتمد هؤلاء الباحثون بالدرجة الأولى على مفاهيم الانقسامية من جهة و مفهوم نمط الإنتاج من جهة ثانية. وكلها مفاهيم منبثقة عن السوسيولوجيا الأوروبية لأواخر القرن التاسع عشر، ولقد أثار استعمال هذه المفاهيم جدلا ضخما لم يفرز بعد للعديد من الأسباب عن نظرية متكاملة تجسد ديناميكية المجتمعات المغاربية، ودراستنا نحن هذه التي نكتب أسطرها الآن تذهب هذا المنحى (أي تحاول الوصول إلى قاعدة نظرية تبني من الواقع الفعلي للمجتمعات المغاربية دون الادعاء أبدا أنها الوحيدة القادرة على ذلك، أو أنها الأولى أو الأقدر أو شيئا من هذا القبيل، بل تحاول

بتواضعها دمج مساهمتها في إطار يسعى لذلك). ومع أن الجدل الذي تحدثنا عنه لم يستطع إفراز نظرية متكاملة تجسد ديناميكية المجتمعات المغاربية، إلا أنه أبرز التعقيد الذي يستعصي معها دمج المجتمع المغاربي في إطار تصنيفات السوسيولوجية الأوروبية.

و لقد كان دوركهايم هو أول من استعمل مفهوم الانقسامية لدراسة المجتمعات وتطورها، وذلك في أطروحته "تقسيم العمل الاجتماعي". وتتمحور هذه الأطروحة حول فكرة أساسية مفادها أن المجتمعات تنتقل تدريجيا، عبر التطور التاريخي من أشكال "التضامن الآلي" إلى أشكال "التضامن العضوي"، أي من تضامن يؤسسه التشابه بين العناصر المكونة للمجتمع، إلى تضامن يفرضه الاختلاف والتكامل اللذان يؤدي إليهما تقسيم العمل الملازم للنمو الديمغرافي. إن أشكال "التضامن العضوي" هي التي تسود في أوروبا المعاصرة، أما مجتمعات "التضامن الآلي" فإن نموذجها -الذي يتم تركيبه على المستوى النظري- تمثله العشيرة البدائية، وهي عبارة عن "مجموعة اجتماعية أو تكتلات بسيطة تتفرع مباشرة إلى أفراد، ولا تحتوي على وحدات أبسط منها، يتعلق الأمر هنا بمجتمع ذي "القسم الواحد"¹.

لقد أوحى دوركهايم لمحلّي المجتمعات المغاربية باتجاه جديد للبحث، حيث أشار إلى المجتمع القبائلي كنموذج للمجتمع الانقسامي العشائري، وذلك مباشرة بعد أن أصدر ماسكراي دراسته: "نشأة الحواضر لدى السكان المستقرين بالجزائر 1886". إلا أن هذه الإشارة لم تحظ بأي نوع من الاهتمام - في المدى القريب على الأقل- من طرف الأنثروبولوجيين، والسوسيولوجيين المنتمين إلى ما سمي فيما بعد بالمدرسة الفرنسية لعلم الاجتماع، والذين ساهموا بنوع من الانتظام في مجلة "الحولية السوسيولوجية"، ولم تعتمد فرضية دوركهايم لا من لدن لعبي في دراسته للمجتمع التونسي، و لا من موني في أبحاثه العديدة حول المجتمع الجزائري.

لقد وجدت هذه المقاربة صدى لها في التقاليد الأنغلوسكسونية حيث اعتبر جلنر أن العثور على مجتمع انقسامي صافي صعب جدا، والمجتمع الانقسامي عنده هو المجتمع الذي تتحكم فيه المبادئ الانقسامية وحدها². ومع أن جلنر قد اعتبر في البداية أن وجود المجتمع الانقسامي يقتضي أن تكون المبادئ الانقسامية وحدها هي المتحكمة في التنظيم الاجتماعي، إلا أنه لم ينف صبغة الانقسام عن مجتمعات شمال إفريقيا رغم ما لاحظته في نطاقها من سيرورات الهجرة والحركة الاجتماعية، ورغم ما عثر عليه من فوارق بين أوضاع الأفراد والجماعات، وتقاطع الروابط الدينية مع الحدود والحوافز القبلية، إلا أنه عمد إلى تحديد النظام الغالب عليها، استنادا إلى كون القبائل المغاربية لا تشكل أطرًا منعزلة،

¹ - ليليا بن سالم و آخرون، الأنثروبولوجيا والتاريخ: حالة المغرب العربي، المرجع السابق، ص11.

² - GELLNER (ERNEST), « Comment devenir Marabout », bulletin économique et social du Maroc, 1976, p18

ومغلقة على ذاتها بقدر ما هي مرتبطة دينيا و ثقافيا بحضارة أوسع، فاعتبر تبعاً لذلك أنها ذات طابع إنقسامي، وهامشي في نفس الوقت. وحتى لا يحصل تناقض بين الانقسامية والهاشمية، حرص جلنر على حصر هذه الخاصية الأخيرة عند حدود المجالين الديني و الثقافي دون السياسي بحكم أنّ القبائل المغاربية عموماً لم تكن في نظره تعترف بمشروعية وجود ممثلين عن الجهاز الحكومي فوق ترابها¹.

استطاعت الانقسامية إذا بحافز وتأثير أنغلوسكسوني أن تتخطى النزعة الكولونيالية من خلال توسيعها مجال البحث الميداني، محاولة الابتعاد عن التتظيرات الأيديولوجية المباشرة. كما تميزت الانقسامية بقدرتها على صياغ نماذج نظرية وأدوات مفاهيمية متميزة بالنسبة إلى ما كان يطغى على السوسيولوجيا الكولونيالية من نزعة اختبارية ضيقة، وتركيز على جمع المعطيات، ومركزية استشراقية أوروبية².

لقد جمعت الأنثروبولوجية الانقسامية بين خصائص التحليل البنوي والوظيفي، فحاولت تحليل الميكانيزمات الداخلية والظاهرة للمجتمعات، مع اتجاه نحو فرز الظواهر والأحداث، واعتماد التصنيف الذي يبلغ حد الجمالية. ويتميز التحليل الانقسامي بحيويته في تبسيط المعطيات واستخدام الرسوم البيانية والرموز، والأشكال التخطيطية، فضلا عن استعمال الاحصاءات والمقارنات. وبغض النظر عن العمل القيم الذي أنجزه إيفانس-بريتشارد EVAN EVANS – PRITCHARD حول قبيلة "النوير" جنوبي السودان، لأن ذلك يمثل مجالا مغائرا، فإن بريتشارد يمثل أول المطبقين الفعليين لهذه المدرسة، فقد كان بريتشارد - مساعد رادكليف براون- أول من عاين من خلال البحث الميداني أمثلة من المجتمعات الانقسامية، ولذلك اعتبر من المؤسسين.

اعتبر الانقساميون أن للقبائل العربية الخصائص ذاتها التي تميز المجتمعات الانقسامية. فالقبائل تنطوي على هرمية متدرجة بحسب الحجم والقوة، وهي تنظيمات تشخص في دوائر متفاوتة الأحجام أو في أشجار متكاثرة الفروع. ويقوم التوازن الاجتماعي في المجتمع الانقسامي على مبدأي: الانصهار والانشطار، حيث يكونان حالتين من حياة الجماعة. تظهر الأولى في حالات الخطر و فقدان الأمن، فيسود التضامن والتوحد لمواجهة التهديدات الخارجية. وتظهر الثانية في حالات السلم والهدوء حينما يدب الصراع بين الفروع القبلية والقسمات المتجاورة³. ولتفسير هذه الوضعيات يستدل الانقساميون بالمثل العربي: "أنا ضد أخي، أنا وأخي ضد أبناء عمي، أنا وأخي وأبناء عمي ضد الغريب"

¹ - المختار الهراس، التحليل الانقسامي للبنيات الاجتماعية في المغرب العربي، من مؤلف جماعي، نحو علم اجتماعي عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 1989.

² - محمد نجيب بوطالب، المرجع السابق، ص40

³ - محمد نجيب بوطالب، نفس المرجع، ص45

لقد تنبه جلنر إلى خصوصية المجتمع الانقسامي الاسلامي، الذي يختلف عن النموذج الانقسامي المحض بالميزات التالية:¹

أ- **الهامشية:** في المجتمعات الاسلامية هي نسبية لأنها سياسية أكثر منها ثقافية (العرب والبربر في المغرب مثلا ينتمون إلى نفس العشيرة الاسلامية). على رغم ذلك فإن الهاشمية كخاصية متكررة تمثل انقسامية من نوع آخر، لأن المجتمع الهاشمي عند الانقساميين يمثل كيانا موازيا أو مواجهها للمجتمع المركزي

ب- **الانقسامية:** وهي تقوم على مجموعة من الخصائص يمكن إيجازها في:

- هيمنة النسب الأبوي على المجتمع (مجتمعات بطريقه Patriarcale) وتنعكس العلاقات القرابية في مستوى المجال الجغرافي لأن لكل قبيلة موطنها وجدّها.
- مبدأ الانصهار والانشطار.
- غياب التراتبية الاجتماعية الدائمة.
- بروز بعض الفاعلين بشكل استثنائي، وقيامهم بدور تحقيق التوازنات، مثل "الصلحاء" و "الأعيان" ولعب دور ضمان أمن الحدود.

أما النقد الذي يمكن توجيهه لهذه المدرسة في مجال التحليل السوسيولوجي الأنثروبولوجي لبلاد المغرب فنلخصه في نقطتين:

الأولى تتعلق بعدم تمكن هذه المقاربة من مفهوم القبيلة في بلاد المغرب، وجهل أصحاب هذا التيار بخصوصيات القبيلة المغاربية كونها تتجاوز مستوى المجال الجغرافي و السلف الموحد نظرا لديناميكيته المستمرة. أمّا الثانية فهو ما ذكره عبد الله العروي في أن الانقسامية لم تستطع المساهمة في إبداع فهم أفضل للمجتمعات المغاربية، ويكمن ضعفها في نظره في أنها تفرط في الشكلائية إلى حد تفقد معه القدرة على التفسير، ولا تقدم بالتالي تعريفا حقيقيا للقبيلة، أو تنحصر في مجال خاص إلى حد التناقض مع نفسها.²

¹ GELLNER (ERNEST), « Système Tribal et changement social en Afrique du nord », *Annales Marocaines d'économie et de sociologie*, N° 5, 1968, p04. Tra : COATALON

² عبد الله العروي و آخرون، "نقد الأطروحة الانقسامية". الأنثروبولوجيا و التاريخ، المرجع السابق، ص 131.

3.7. المدرسة الماركسية:

انبثقت المدرسة الماركسية من الفكر الاجتماعي الأوروبي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وكانت مجتمعات المغرب العربي، وخاصة الجزائر، مجالا لانطلاق بل واختبار الأطروحات الماركسية الكلاسيكية.

يمكن إرجاع بداية اهتمام هذه المدرسة بالمنطقة منذ أن كتب ماركس هومشه على كتاب العالم الروسي كوفاليفسكي حول "الملكية الجماعية للأرض: أسباب انحلالها، تاريخه ونتائجه: (1879). وكان ماركس آنذاك يهتم بأشكال الملكية الجماعية للأرض، وهي ظاهرة استرعت اهتمامه من خلال ما كُتِبَ حول الجزائر، وقد أشار ماركس إلى بعض المراجع حول الجزائر اختارها من كتاب كوفاليفسكي، ومنها تاريخ البربر لابن خلدون. وقد عبّر ماركس عن هذا الاهتمام بقوله: "الجزائر هي التي تحتفظ -بعد الهند- بأهم آثار الشكل القديم للملكية العقارية. فقد كانت الملكية القبلية والعائلية المشتركة الشكل الأكثر شيوعا..."¹، فالملكية الجماعية للأرض يعتبرها ماركس ظاهرة جلبها العرب معهم، كما اعتبرها شكلا جماعيا يلائم طبيعة المجتمع القبلي.

لقد كانت الخلفيات الفكرية لمختلف القراءات الأوروبية لمجتمعات بلاد المغرب واحدة أساسها الاستشراق الأوروبي الكلاسيكي والديني بأفكار وتحليلات كثيرا ما كانت تشوه الواقع. ومع ظهور حركات التحرر، وانتشار الأفكار التحررية في البلدان المستعمرة والمستعمرة، فقد تغيرت تحليلات المدرسة الماركسية مع إشارات روزا لوكسومبورغ حول بلاد المغرب، ثم مع تحليلات الماركسية الجديدة، ومواقف الأحزاب الشيوعية الأوروبية التي ربطت التحرير الوطني داخل المستعمرات بالتحرير الاجتماعي للطبقات العمالية في بلدان المغرب العربي.

وإنّ الاستقلال كانت مرحلة البناء الوطني مصحوبة لدى المثقفين بالإعجاب بالأفكار الماركسية الرافضة للاستعمار والدافعة إلى التخلص من بقاياها، ومنها بقايا التحليل الاستعماري، لذلك انتشرت أفكار لويس ألتوسير Louis ALTHUSSER، جورج لوكاتش Georges LUCACS، و أنطونيو غرامشي Antonio GRAMSCI وغيرهم من المفكرين، ولقيت مفاهيم: نمط الإنتاج الآسيوي، والطبقة، والتشكيلة الاجتماعية، والصراع الطبقي... الخ مجالا لاستخدامات متنوعة متزايدة بين المرونة والتشدد بحسب مواقع الدارسين. ومن بين الذين تناولوا هذه المجتمعات من منظور ماركسي يمكن أن نذكر إيف لاکوست، جورج دوكوا، ماكسيم رودينسون، روني غاليسو وغيرهم كثير. ومن بين المفاهيم التي راجت في

¹ كارل ماركس، وفردريك أنجلز. الماركسية والجزائر، بيروت: دار الطليعة، 1987، ص55، تر: جورج طرابيشي.

استخدامات هؤلاء مفهوم "نمط الانتاج الآسيوي" الذي طرحه ماركس وأنجلز كنموذج نظري يلائم المنطقة العربية الاسلامية.

يتجلى التعمق الماركسي، على رغم نقص التحليلات الميدانية، في ما يجده الدارس من مرونة لدى بعض أتباع هذه المدرسة، في التعامل مع المفاهيم. فغاليسو ركز على الصراعات في الريف وبعد معاينة أشكال الحراك الاجتماعي، وطرق انفraz التكتلات فضل استعمال مفهوم الصراع الاجتماعي بدلا من مفهوم الصراع الطبقي في الأرياف المغاربية، وتتميز هذه المدرسة برفضها فكرة "الديموقراطية البربرية" التي صاغها دارسوا الحقبة الكولونيالية، فاعتبرها غاليسو خرافة استعمارية لتبرير دخول فرنسا إلى المنطقة، ولذلك اعتبرت هذه القراءة أكثر تاريخية، وأكثر علمية من غيرها. ولقد عرفت الجزائر نقاشات وحوارات عدة على أساس النظرة الماركسية للتاريخ، وكانت فترة ما قبل الاحتلال الفرنسي أكثر الفترات التاريخية تناولا من الباحثين والمفكرين الماركسيين، ولهذا ارتأينا في نهاية هذا العرض أن نقدم نمودجا دراسيا عن مثل هذه النقاشات موضوعه "التحليل الماركسي لتاريخ الجزائر: إلى أين وصلت النقاشات "

VI. القراءات الماركسية لتاريخ الجزائر: ماذا عن التشكيلة الاجتماعية الجزائرية لفترة ما قبل

الاحتلال الفرنسي؟

VI. 1- أطروحة الغربيين: يستعيد عدد من المؤرخين، والاقتصاديين، وعلماء الاجتماع هذا الماضي (أي فترة ما قبل الاحتلال من تاريخ الجزائر) لبحث أو لإيجاد مصدر أو تفسير للتخلف، وكذلك الاحتلال. وهو في نظرنا أمر غير منطقي، لأن المقصود بالتخلف مثلا هو التخلف عن مواكبة النهضة الأوروبية. وإذا كانت النهضة الأوروبية هي الاستثناء في تاريخ الانسانية في ذلك الوقت، أليس من المنطقي دراسة هذه النهضة التي شكلت الاستثناء، في مقابل تاريخ الجزائر في تلك الفترة الذي كان كغيره من تواريخ الأمم؟¹

على كل سوف نتطرق هنا إلى أهم المقاربات الغربية لتفسير وفهم التشكيلة الاجتماعية الجزائرية قبل الاحتلال :

أ- نظرية نمط الانتاج التقليدي **mode de production archaïque**: حسب لوسات فالونسي Lucette valensi كانت جزائر ما قبل الاحتلال الفرنسي مشكلة من خلايا عرقية تعيش على ذاتها: بربر وعرب، قبائل مخزن، وقبائل مرابطية تعرف نفس البنية، بطبيعة الحال - تضيف فالونسي -

¹ - Chentouf (TAYEB), *Etudes d'histoire et d'Algérie : 18^{ème} et 19^{ème} siècles*, Alger, OP cite, 2004, P38.

هذه الأخيرة كانت معفية من الضرائب، ولها امتيازات أخرى، ولكن هذه الاختلافات لا تغير شيئا من مجمل الجسد الاجتماعي المكوّن من خلايا عرقية تعيش على ذاتها¹.

في الأساس توجد تجمعات عرقية (القبيلة أو الدوار)، هذه البنى تعيش بواسطة شبكة تبادلات:

1. **في الوسط المحلي:** هذه الشبكة عبارة عن سلوكات جماعية (معونة، تويضة....الخ)
 2. **في الوسط الجهوي:** إن تكامل الاقتصادات يجعل من الضروري قيام علاقات ثابتة بين مختلف الجماعات ؟[اقتصاد يعتمد على زراعة الأشجار، اقتصاد يعتمد على تربية المواشي، اختلاف الأنواع الزراعية (الزيتون، التمر، الأشجار المثمرة....الخ)]. لكن هنا، الهيمنة لا تكون من سيد إلى جماعة قروية مثلما هو الحال في النظام الإقطاعي الغربي، بل تكون من جماعة إلى جماعة أخرى. فوق هذه البنية الخلوية العرقية المهمة تقريبا، تتموضع الحكومة المركزية، وأعوانها الذين لا يشكلون طبقة اجتماعية. فهم يعينون من الحكومة المركزية أو الجهوية، ووظيفتهم لا تكون وراثية، ثم إنّ ممارساتهم للسلطة لا تتم إلا عبر قادة محليين. نظام اجتماعي مثل هذا لم يكن له أن يكون لولا ضعف تطور قوى الإنتاج. ففي المستوى التقني الضعيف، وفي غياب العبودية (على النمط القديم أو الكولونيالي) من المستحيل أن يتراكم فائض الإنتاج على الفلاحين.
- أشكال الملكية التي بإمكانها إرجاع جمع الفائض ممكن أن يكون موجود، ولكن أشكال النشاط الجماعية تحول دون ذلك.

ب- نظرية الإقطاع: الإقطاع وعلاقات الاستغلال Le féodalisme et les rapports d'exploitation

d'exploitation: المجتمع الجزائري حسب روني غاليسو René Galissot مجتمع وجب تسميته بالمجتمع الإقطاعي رغم أن الحركية التاريخية فيه مقبولة بالمقارنة مع الإقطاع الأوروبي. المجتمع الجزائري في فترة ما قبل الاحتلال هو مجتمع طبقي يتميز بنوع خاص من الإقطاع، لكن هو على أية حال إقطاع². في جزائر ما قبل الاحتلال، التنظيم الجمعي مجزأ بخطوط أخرى من الأحداث الاجتماعية التي تنتج على العلاقات الناجمة من استغلال الأرض، ومن توزع المنتج، والتي تمثل العلاقات الاجتماعية للإنتاج. علاقات الإنتاج هذه التي تربط الرجال داخل الأشكال الجمعية تنشئ داخلها تناقضات، وهذا الاستغلال الداخلي للجماعات يعاد تشكيله داخل النسق العام للاستغلال، ويُولد على صعيد أكبر، ويحوّل بذلك شبكة العلاقات إلى طبقات اجتماعية. ثورات الفلاحين تشهد على الانقسام إلى طبقات اجتماعية، لكن يبقى فقط تحديد طبيعتها. وطبقة الفلاحين هذه لا تشكل طبقة اجتماعية إلا في

¹ - Valensi (Lucette), OP Cite, P14.

² - Galissot (René), **sur le féodalisme**, Paris : centre d'études et de recherches marxistes (CERM), 1972, P09.

حالة السلب، من حيث المكانة المشتركة للفلاحين في أنهم أناس مُستَغَلّون. وعلى هذه القاعدة الاجتماعية الفلاحية غير الرسمية صعدت قوى الجماعات الاجتماعية التي شكلت على الأقل بعض عناصر الطبقة الاجتماعية. وفي مستوى آخر، كان عدد كبير من أرباب العائلات يتمتع بتفوق سياسي نظرا لقاعدته الاقتصادية. ولا يتعلق الأمر هنا بأرستقراطية محلية، وإنما بكل بساطة بطابق من التناوب، ويرجع التعقيد إلى المصدر المزدوج لحقوق القيادة. أرستقراطية القادة العسكريين "الجواد" ضوعفت في نهاية القرن الثامن عشر بأرستقراطية دينية للعائلات التي تجمع في قوتها بين السمعة الدينية، القيادة الطرقية، وامتلاك الأوقاف.

على المستوى الأول، الجزء الآخر من الأرستقراطية حافظ على خصوصيته "الخارجية" أو "الغريبة"، ويتعلق الأمر بأرستقراطية الوظيفة السياسية والاقتصادية، العسكرية والمدنية على السواء. العنصر الأساسي لهذه الأرستقراطية الوظيفية ذات الامتيازات هو مجموعة نبلاء الآيالة، والموظفين المباشرين للجهاز الحكومي التركي. بهذا التواجد المسبق لهذه الطبقة العسكرية ذات الوظيفة العامة تظهر أخيرا الاختلافات حسب غاليسو مع الاقطاع الأوروبي للبنية الاجتماعية للآيالة. وسبب هذا التميز هو وجود قطاع عام هام جدا استطاعت الآيالة التركية الحفاظ عليه.

هذا وقد عرفت آراء غاليسو نقدا صريحا من أندري نوشي NOUSCHI André، و لوسات فالونسي Valensi Lucette. فنوشي لا يجد أثارا حقيقية للإقطاع في الجزائر، حيث يشك في تبعية الريف إلى المدن، لأن نسبة السكان الحضريين ضعيفة جدا، والتحكم الحضري في القوى الاجتماعية لا يتعدى المحيط المباشر. أما فالونسي فذكرت أنه على عكس المجتمع الإقطاعي في الجزائر، لا المساكن، ولا الأثاث المنزلي، ولا البدلات، ولا تعبيرات الأناقة الأخرى تجعلك تميز بين مختلف أعضاء الجماعات.

أما بالنسبة لاستغلال العامة من السكان من طرف القادة، فتستشهد فالونسي بشهادات الملاحظين الفرنسيين الأوائل الذين وصفوا الفقر العام وفسروه بالحمية الدينية، وطغيان الحكومة التركية، ولكنهم لم يذكروا أبدا، ولم يتحدثوا أبدا عن استغلال القادة للرعية، والعامة من الناس. وتضيف فالونسي أن الصراعات لا تعني أعضاء الجماعة، ولكن تشمل كل الجماعة، لا نرى صراعات اجتماعية بين طبقات اجتماعية فيما بينها، الفقراء ضد الأغنياء، الخماسين ضد الملاك: بل الصراعات هي قضية كل الجماعة.

ج. ديموقراطية عسكرية مع التجارة الواسعة: يرى إيف لا كوست Yves LACOSTE أنه بنظرة تاريخية نحن أمام مفترق تاريخي بين آخر مجتمع غير طبقي، وأول مجتمع طبقي. وبالتالي يمكن

استعمال مصطلح الديمقراطية العسكرية أو شبه ديمقراطية عسكرية للدلالة على علاقة الانتاج الجد معقدة هذه، والتي يضاف إليها التجارة الواسعة¹ ويرجع ايف لا كوست استعماله مصطلح الديمقراطية العسكرية نظرا لديمومة التنظيم القبلي في بلاد المغرب، وبالتالي في الجزائر الجزء الأكبر من السكان يعيش تحت إطار البنية القبلية، وهذا حتى القرن التاسع عشر، أما أسباب ديمومة القبيلة فهي عديدة ومتنوعة:

- حجم استمرار البنى العتيقة أقل من الشرق الأوسط.

- توسع الامبراطورية العربية في المناطق التي استعادت فيها البنى القبلية المهذمة من المستعمر تشكيلتها خلال قرون الاستقلال الحقيقي.

- العادات والمقدورات الحربية التي ميزت غالبية سكان شمال افريقيا لمدة عديد القرون.

- أهمية الفائدة التي يمكن الاستفادة منها من تجارة القوافل لم تترك مجالا لقادة القبائل بتحطيم التنظيمات القبلية لامتلاك وسائل الانتاج.

السكان المهيكولون في جماعات قبلية نوعا ما مستقرة مسيطر عليهم من طرف أقلية من المحظوظين. هذه الأقلية لا تشكل لا برجوازية، ولا نبالة على شاكلة نبالة الإقطاع الغربي. التجار المتعلقون بالتجارة الواسعة يشكلون نوعا من الأرستقراطية التجارية التي تكون الروابط بينهما، وبين الأرستقراطية القبلية وثيقة.

د- ديمقراطية عسكرية مع خصوصيات آسيوية: بالنسبة لجورج دوكوا Georges Dhocquois

فإنّ جزائر 1830 كانت تشكيلة اقتصادية-اجتماعية معقدة، دون نمط إنتاج مسيطر، أين نجد عددا من الديمقراطيات العسكرية، وعددا من الجماعات العتيقة جد مدرجة، وعلى مستويات مختلفة مغطاة من دولة تحمل خصوصيات آسيوية حولت نوعا ما من البنى السابقة لها، والتي تحولت أيضا تحت الضغط الأوروبي قبل الاحتلال بمدة طويلة. لم يحدث إطلاقا في تاريخ الجزائر أن وجدت دولة قضت على الجماعات التقليدية ذات الطبيعة القبلية. والحالة هذه لم تتغير إلا بنسبة ضئيلة منذ القرن السادس عشر مع إنشاء آيالة الجزائر، ووجود الدولة التركية.

VI - 2- أطروحة الجزائريين:

أ- عدي الهواري: انتقد عدي الهواري في كتابه القيم: "من جزائر ما قبل الاحتلال إلى جزائر الاحتلال" de l'Algérie précoloniale à l'Algérie coloniale الأطروحات التي تناولت من منطلق

¹ - LACOSTE (Yves), IBN KHALDOUN : Naissance de l'histoire Opcit, P324.

ماركسي تاريخ الجزائر بمخلفات كولونيالية، حيث تساءل مثلا من أين لمّراد بودية عبد الحميد (في دراسته عن التشكيلة الجزائرية لما قبل الاحتلال الفرنسي) أن يضع عنوان "الدوار كوحدة اجتماعية اقتصادية لجزائر ما قبل الاحتلال إن لم يكن من الأيديولوجية الكولونيالية التي أرادت أن تجعل من الدوار حقيقة كانت دائما موجودة، بينما هي من إنشاء كولونيالي، وهي المنتج التاريخي للهدم الاجتماعي الذي عرفته الجزائر خلال القرن XIX¹. بالنسبة لعدي الهواري، إن ضعف فائض الانتاج الزراعي يفسر العديد من التطورات السوسيو سياسية المتعلقة بانعدام الشبه تام للطبقات الاجتماعية، وغياب الدولة بالمفهوم الحديث. لا يوجد إلا رشيمات من الفئات الاجتماعية المتواجدة في المدينة مدمجة في تقسيم اجتماعي للعمل مضبوط برأسمال تجاري، وإعادة بسيطة للإنتاج، وهذا ما يشهد عليه المؤرخون.

الجزائر الريفية تمثل الحقيقة المهيمنة قبل الاحتلال، وهي لا تعرف الطبقات الاجتماعية مثلما تريد أن تثبته الأوهام الرومنسية، ولا دولة مجتمع الطبقات التي أرادت الوطنية الرجعية أن تبنيها ضد المنطق وضد التاريخ². العلاقات الاجتماعية، وخاصة علاقات إنتاج المجتمع الرأسمالي تختلف عن علاقات المجتمع الكولونيالي. العلاقات الاجتماعية حسب عدي الهواري لا تُستورد لأنها ثمرة التطور التاريخي لكل مجتمع، فتتصيب الملكية الفردية في الظروف التي نعرفها هدم العلاقات الاجتماعية القديمة، دون أن يكون البديل أفضل. التشكيلة الاجتماعية تحولت إلى مجتمع كولونيالي تتمفصل فيها بنى اجتماعية مختلفة تخضع إلى قوانين خاصة ومحددة. إن مختلف القوانين العقارية الكولونيالية أضعفت بل هدمت الروابط الجماعية، وخلقت وحدة غير معروفة حتى ذلك الوقت: الفرد.

التقسيم الفردي يعلن التحول من توازن اقتصادي حافظ عليه عدم القابلية للتقسيم إلى اقتصاد الجوع. عدم قابلية تقسيم الأرض ساعدت على المحافظة على التراث العقاري التجزيئي المبالغ، وضد امتصاص الملكية الفردية الواسعة، كما كانت تجعل المشتل الجماعي ممكنا لمجابهة عشوائية المناخ. النتيجة المنطقية لهذه الثورة السلبية كان تجميع السكان في الدواوير، وتكوين طبقة أقل من البروليتاريا، إضافة إلى تشجيع النزوح الريفي العشوائي. التحولات التي طرأت على نمط حياة الجزائريين ظهرت جليا في تطوّر السكن. التحول من الخيمة إلى الكوخ "القوري"، وتعمم هذا الأخير بطريقة مذهلة كان دليلا واضحا على تهمد الاقتصاد القديم الذي يتطلب نمط حياة معين³.

¹ - ADDI (Lahouari), opcit, P47.

² - IBID, P50.

³ - ADDI (Lahouari), IBID, P77.

ب- محفوظ بنون: لقد كانت الجزائر داخل الإمبراطورية الكولونيالية الفرنسية البلد الذي عرف الاستعمار الأكثر حضورا بالنسبة لمحمود بنون. التنظيم الاقتصادي للمنطقة كان مرتكزا أساسا على الإنتاج الزراعي الذي كان يشكل مثل ما كان يحدث في المجتمعات الفلاحية قاعدة النشاطات، والمورد الاقتصادي الذي يضمن إنتاج الحاجيات المادية للسكان. كل قطيعة لهذه العلاقات الحيوية التي توحد مجموع السكان عامة والفلاحين خاصة بالأرض، سوف تؤدي لا محالة إلى التفسخ السوسيو-ثقافي العام، و إلى اجتثاث شعب بأكمله بتقاليده الحياتية¹. قبل الغزو الفرنسي كان النظام العقاري منظما كالاتي:

1. **أراضي الملك:** في الجزائر كانت هناك 4.5 مليون هكتار خاضعة لنظام الملك الخاص في التل الشمالي للجزائر قبل 1830²، كان هذا النوع من الملكية سائدا في المناطق التي تتطلب فيها زراعة بعض الحبوب والفواكه عملا مكثفا غير منقطع، بينما في المناطق التي تتطلب فيها النشاطات الاقتصادية عملا بسيطا مثل الرعي والزراعات الجافة، فإن هذا النوع يكون نادرا.

2. **الوقف:** يمكن اعتبار الوقف مصدر دخل قانوني لرجال الدين، وهو نوع من الملكية العقارية لصيق جدا بالشريعة الإسلامية، وهو بالنسبة لنا -يضيف بنون- ذا أهمية بالغة نظرا لدلالته الاجتماعية.

في الحقيقة إن هذا المدخول الشرعي الناجم عن الوقف كان له الفضل في تمويل كل القطاعات الحيوية للمجتمع مثل التربية، المؤسسات الخيرية، برامج الإغاثة في حالات الكوارث الطبيعية، الأوبئة، القحط والمجاعة، كما كان الوقف يساهم في بناء المساجد والمدارس الدينية³.

3. **أراضي البايلك** هي بمثابة الملكية العامة، وهي تحت رقابة الحكام الذين يستغلون فوائدها لمصلحتهم الخاصة، و لمصلحة الموظفين السامين، في مقابل الأعمال التي كلفوا بها. وعند وفاة هذا الموظف السامي أو نهاية مهامه فإن الأرض تعود للدولة. بعد الغزو الفرنسي قامت الإدارة الفرنسية بمصادرة هذه الأراضي، ووزعتها بعد ذلك على الكولون.

4. **أراضي المخزن أو العزل** هي ملكيات ممنوحة من طرف الحكام إلى الفلاحين المخلصين للإدارة العمومية في مقابل جبايتهم الضرائب من فلاحي المناطق المجاورة باسم الدولة.

5. **أراضي العرش، وهي تماثل الأراضي المشتركة في أوروبا الغربية، وهي تشمل المراعي الواسعة للمناطق الجبلية في الهضاب ، والأطلس التلي، وكانت تبلغ حوالي 5 ملايين هكتار سنة**

¹ - BENNOUNE (MAHFOUD), « une analyse socio-économique de l'expérience coloniale Algérienne : 1830-1945 », XXIVème congrès international de sociologie, ALGER, OPN, 1954, P426.

² - BENNOUN (MAHFOUD), opcit, P428.

³ - IBID, P429.

1830. كما كان هناك العديد من القرى التي تملك أراض مشتركة، بلاد العرش، عقود الملكية كانت باسم القرية بأكملها.

6. النوع السادس من الأراضي المقترح من النظام التشريعي الجزائري، يشمل أراضي الموات التي ليست لها أي ملكية فردية حسب خليل بن إسحاق الجنيد (سيدي خليل)، ويتعلق الأمر في منطقة التل بالمناطق الجبلية، والأودية، والمناطق الغابية، وأعالي الجبال... إلخ، والتي تكون مخصصة للرعي. كل هذه الأراضي كانت خاضعة لجباية تصل إلى 02% (في الحقيقة هي 2,5% قيمة الزكاة) من مجموع الانتاج العام.

كان هذا النظام العقاري الجزائري قبل الغزو الفرنسي يعرف استقرارا وتوازنا مع البنيات الثقافية والاجتماعية السائدة آنذاك. لكن مع انهيار حكومة العثمانيين، وحرب الإبادة بعدها التي شنّها الجيش الفرنسي تهدمت هذه المنظومة الاقتصادية، ومعها البنى الثقافية والاجتماعية. ووجدت الطبقة الحاكمة المدنية نفسها مختلطة الحابل تماما في مواجهتها للسلطة العسكرية الجديدة، ولم يعد بمقدورها إلا الفرار. أما فيما يخص الفلاحين، فالفرار وترك الأرض كان أمرا مستحيلا بالنسبة إليهم، لهذا، وأمام خطر الإبادة ما كان منهم إلا التفرع والتراجع نحو الريف الجزائري في ميدان سوف يعرف حربا تدوم 55 سنة، وتكلف عدة ملايين من الضحايا.

لقد قامت الإمبراطورية الفرنسية بهذه السفيرة الكبيرة من البداية إلى نهايتها المأساوية على مواجهات كولونيالية كبيرة جدا، بل الأكبر في تاريخها. عند انطلاق شرارة الثورة الجزائرية سنة 1954، أكثر من ثلاث ملايين هكتار كانت قد انتقلت ملكيتها من الجزائريين إلى الأوروبيين.

ج- **أحمد بوخبزة:** بالنسبة لمحمد بوخبزة، فإنّ الجزائر كانت في فترة ما قبل الاحتلال تعرف أساسا بوجود مجموعتين كبيرتين سوسيو-اقتصاديتين مركبتين تماما في توازن فلاحو-رعوي: الفلاحة وتربية المواشي¹. كما يمكننا القول - يضيف بوخبزة- أنّ الجزائر قبيل الاحتلال الفرنسي كانت مشكّلة من ثلاث مجموعات هيكلية في إطار اقتصادي فلاحو-رعوي:

أ- المدن: والتي تشكل أماكن التبادل، أين تتم النشاطات الحرفية والتجارية بقيم متفاوتة.

ب- المناطق الفلاحية بالأساس التي قد يحوي بعضها مناطق رعوية

ج- المناطق الرعوية بالأساس التي قد يحوي بعضها مناطق فلاحية.

¹ - BOUKHOBZA (M'hamed) « Eléments sur les structures socio-économiques de l'Algérie à travers l'étude de leur désarticulation, par le développement du capitalisme durant la période coloniale : proposition pour une méthode d'analyse » XXIV ème congrès international OPCIT, p456

كان النظام الاقتصادي لجزائر ما قبل الاحتلال متوازنا، ومؤسسا على علاقات اجتماعي-اقتصادية يمكن تفسيرها على ضوء النقاط التالية:

- 1- عملية الإنتاج: Procès de production
- 2- عملية التداول: Procès de circulation
- 3- عملية الاستهلاك: Procès de consommation

1. **العلاقات الاجتماعية عبر سير عملية الإنتاج:** كل عوامل الإنتاج الضرورية للسير العادي لعملية الإنتاج الفلاحي في شمال البلاد. إن قلت أو انعدمت عند الفلاحين، أو الفلاحين الرعاة لمنطقة التل، فإنها حتما ستكون موجودة عند رحّل الهضاب العليا والصحراء. أما الرعاة الرحّل فإنهم يستفيدون خلال زيارتهم لأراضي الشمال الفلاحية من عون حيوي هام متمثل في الحشف (بالعامية نسميه القرط)، نباتات الأراضي غير المزروعة عمدا، وهي المتروكة للراحة، إضافة إلى الغابات التابعة للفلاحين.¹

2. **العلاقات الاجتماعي-اقتصادية عبر عملية التداول:** التجارة الخاصة بجزائر ما قبل الاحتلال هي قبل كل شيء تجارة متعلقة بالرحّل. فالرحّل يقدمون وسائل نقلهم، وقوة عملهم، ويبتاعونها بمناسبة انتقال السلع من منطقة إلى أخرى.

- يُمنح الرعاة، و القصوريون (سكان القصور، وهم سكان الواحات الجنوبية) منتجات فلاحية، وغير فلاحية (بالأحرى المنتجات غير المحلية) مثل (النسيج، الشاي، السكر، المنتجات الجلدية، مختلف الآلات، الملح، التوابل، الذهب والفضة... إلخ)

- يُمنح الفلاحون وسكان المدن المنتجات الرعوية (الصوف، الزبدة، الجلود، الأفرشة والأغطية الوبرية والوفية، اللحوم... إلخ).

3. **العلاقات الاجتماعية -الاقتصادية من حيث الاستهلاك:** نلاحظ إذا أن الاقتصاد الجزائري في فترة ما قبل الاحتلال الفرنسي يتميز أساسا بقطاعين من النشاط: الفلاحة وتربية المواشي. هذان النوعان من النشاط خاضعان لتقسيم عمل مميز يتماشى مع مناطق جغرافية محددة.

الأهمية المتكافئة للسكان المعتمدين على الفلاحة، والسكان المعتمدين على النشاط الرعوي، والاندماج الحقيقي للنشاطين يفسر حسب أحمد بوخبزة بعض ميزات الاقتصاد الجزائري فترة ما قبل الاحتلال. لكن الرحّل بحركيتهم وكثافتهم يلعبون دورا رائدا في كل مراحل العملية الاقتصادية. و هذه

¹ - BOUKHOBZA (M'hamed), BID, p458

الحركية أعطت لهم فوائد ومزايا غير عادية سمحت لهم بالهيمنة على البلاد، أو بالأحرى سمحت لهم أن يكون نشاطهم الاقتصادي المبني على عدم الاستقرار العقاري النواة الأولى للاقتصاد الجزائري فترة ما قبل الاحتلال. لهذا كان تحكم الفرنسيين في العقار الجزائري سببا في تحطيم الاقتصاد المحلي، عبر السيطرة على النشاط الرعوي للرحّل.

د- عبد الغني مغربي: فيما تعلق بنمط إنتاج الجزائر فترة ما قبل الاحتلال، فإنّه حسب عبد الغني مغربي قد درس بطريقة آلية في خطوطه العريضة من طرف ابن خلدون، وهو لا يدخل في أي من التصنيفات الموضوعية لحد الآن من الباحثين الأوروبيين.¹ فهو ليس "عبدوي" ولا "إقطاعي"، ولا "جمعوي" كامل. وإذا كانت الهيمنة الاقتصادية لبعض الجماعات على الأخرى موجودة فعلا، فإنّها تأخذ دائما طابعا متحركا وشبه مخفي.²

تتوافق حسب عبد الغني مغربي البنية العقارية المتشكلة أساسا من الأراضي: "البايك"، "المخزن"، "الحبوس" و"العرش" مع تشكيلة اجتماعية قبلية بالأساس: الفرقة الحاكمة التركية، قبائل المخزن، قبائل الرعية، وأخيرا القبائل المسيرة ذاتيا، والقبائل المترحلة. لكن وجب التركيز أن هذه السلمية خلافا لما هو سائد في أوربا تطرأ عليها بصورة دورية تحولات نوعا ما هامة، من جهة نظرا لتزاوج الموقف العام نسبيا للفئة التركية مع السكان المحليين (فئة الكراغلة). من جهة ثانية ليس من العيب أن نضيف أن الاستيطان العثماني بقي عموما إلى بداية الحملة الفرنسية على الشريط الساحلي، وأن القبائل المحلية هي التي كانت ساهرة على تطور، وانتعاش البلاد اقتصاديا، سواء مباشرة عن طريق العمل (الفلاحي أو الرعوي)، أو عن طريق التنازلات المالية (الاقتطاعات) لصالح السلطة الحاكمة. وما يجب تحديده خاصة هو أن الملكية العقارية سواء تعلق الأمر بالسلطة القائمة، أو القبائل المستغلة للأرض أو الزبونة، فإن هذه الملكية هي غير تجزئية، أو بعبارة أخرى هي في نفس الوقت ملكية فردية وجماعية على السواء.

على العموم -يضيف مغربي- يتعلق الأمر بنسق انتاج جمعوي collectiviste دون أن يكون فائض الإنتاج موزّعا بالعدل، و دون ان تكون الحصّة الممنوحة لكل جماعة ثابتة نظرا لتغيّر علاقات السلطة.

هـ- عبد القادر جغلول: ذكر عبد القادر جغلول أنّ الأعمال التي قام بها نوشي، لاكوست، دوكوا، فالونسي وغيرهم أنتت بكمية كبيرة من المعلومات، وسمحت بتوضيح بعض الجوانب الخاصة بطبيعة البنى

¹ MEGHERBI (ABDELGHANI) : La paysannerie Algérienne...Opcit, p20

² IBID

الاجتماعية في الجزائر قبل الغزو الاستعماري، وطريقة عملها وتطورها، غير أن المعالجة النظرية لهذه العوامل بعيدة عن الاكتمال بل تبدو متوقفة من بعض النواحي.¹

تسمح قراءة نص ماركس "النسق العقاري في الجزائر لحظة الاستيلاء الفرنسي" حسب جغلون بالحذر من الاستيعاب الأسرع للتشكيلة الاجتماعية الجزائرية في نمط الإنتاج الإقطاعي بصورة لا تعتمد اعتمادا كافيا على المعلومات، حيث لا يعرف نمط الإنتاج الإقطاعي باغتصاب جزء من الفائض الاقتصادي للمشتريات القبلية أو القروية لصالح نوع من غير العاملين، ولكن بالاستحواذ الخاص للأرض وتدمير الملكية المشتركة، والتنظيم القبلي أو القروي للعمل. وهذا لم يحدث بصورة عامة في الجزائر. ويحذر جغلون من نقل المفاهيم التفسيرية الصالحة لتحليل المجتمعات الأوروبية إلى مجتمعات لم تعرف نفس النوع من التطور. وينطبق هذا على مفهوم الإقطاع. وهذا النوع من الممارسة يؤدي إمّا إلى تعنيف الواقع الاجتماعي تحت الدراسة حتى يدخل في قالب تم تجهيزه مسبقا، وأما إلى تعنيف المفهوم نفسه بتوسيعه توسيعا يشوه معناه الأصلي، وهذا التشويه المزجج يوجد في تفسير غاليسو.²

يضيف جغلون أنه من الوهم أن يحاول المرء أن يجد في التشكيلة الاجتماعية المحددة، وفي فترة تاريخية معينة نمطا نقيًا للإنتاج. ففي كل تشكيلة اجتماعية توجد علاقات إنتاج ذات طبيعة مختلفة تتمفصل الواحدة في الأخرى. وأن نمط الإنتاج السائد في ذلك الذي يرتب عملية الإنتاج الاجتماعي في مجملها لا يوجد في الواقع إلا على الحالة المثالية. فهو يبدو بشكل خاص ذلك الذي يمثل مرحلة من تطوره. وعلى هذا الأساس نتساءل: إلى أي شيء تستند مسألة تحديد نمط الإنتاج السائد في الجزائر قبل الاستعمار؟

يعتقد عبد القادر جغلون أن الإجابة عن هذا السؤال تكون بالرجوع إلى ملاحظات ماركس نفسه، حيث أن بدايات نص ماركس المذكور آنفا يمكنها أن تعطي دلالة لاتجاه ممكن البحث فيه، ألا وهو نمط الإنتاج الآسيوي، حيث يحدد هذا النص خصوصية التشكيلة الاجتماعية الجزائرية بالنسبة للمجتمعات الأوروبية. وتكمن هذه الخصوصية في استمرارية العلاقات السالوية للإنتاج، تلك العلاقات التي تعبّر عن نفسها في الشكل القبلي والعائلي للملكية. لكن نمط الإنتاج الآسيوي مرتبط بمفهوم مجتمع الري، الأمر الذي يوجب بأنه ليس من الحكمة أن يجري تحليل التشكيلة الاجتماعية الجزائرية بمصطلحات النمط الآسيوي للإنتاج. لكن ذلك لا يمكن أن يشكل عائقا إذا أمعن الفهم في المضمون الجوهرية لنمط الإنتاج

¹ عبد القادر جغلون، تاريخ الجزائر الحديث، دراسة سوسيولوجية، تر: فيصل عباس، بيروت: دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، 1981، ص 25

² عبد القادر جغلون، نفس المرجع، ص 34

الآسيوي، حيث يجب ألاّ يسجل من تحديد نمط الإنتاج الآسيوي إلاّ ما أعطاه ماركس عنه في الأسس: هناك مستوى للقوى الانتاجية مازال منخفضا، غير أنه لا يسمح مع ذلك بتخليص فائض في الإنتاج. وعلى هذا الأساس يظهر مجتمع طبقي في إطار أشكال لملكية الأرض مازالت جماعية، وليست السمات الأخرى (الأعمال الكبرى، الري، الاستبداد) بجمهورية لهذا التحديد، و لا تتعلق بنمط الإنتاج نفسه، بل بمجتمعات آسيوية معينة يجري وصفها (الهند مثلا).

وتتميز التشكيلة الاجتماعية الجزائرية حسب عبد القادر جغلون ب:¹

1- علاقات إنتاج سلالية (جزئية) مبنية على أشكال جماعية لملكية الأرض، والإنتاج الزراعي، و/أو الاستحواذ عليها.

2- علاقات إنتاج طبقية مبنية على أشكال للملكية الخاصة للأرض (الفحص)، ووسائل الإنتاج (الحرف)، والمبادلات (التجارة).

خلاصة الفصل أنّ التحليل السوسيولوجي لتاريخ الجزائر كمطلب علمي بحثي فرض نفسه في الواقع الأكاديمي، لكنّه من حيث الكم لم يصل بعد إلى المستوى الذي يجعله يسود الحقل الثقافي الجزائري، فيشتغل به كل من يهتم بالكتابة التاريخية. ضف إلى ذلك أنّه طرح نظري غير مكتمل البناء، من جهة لأنّ أغلب الفاعلين فيه هم من غير الجزائريين يخذلهم ضعف مرجعياتهم التاريخية المحلية، أو تحييزهم للطرح الأوروبي لأغراض أيديولوجية أو أخرى. و من جهة ثانية لقلة اهتمامنا نحن الأكاديميون بأطروحات مواطنينا الجزائريين. و يهدف المبحث إلى إلقاء الضوء على أهم النقاشات الدائرة حول تاريخ الجزائر (طبعاً من وجهة نظر علماء الاجتماع)، و على أطروحات أساتذتنا الجزائريين و إسهاماتهم في هذا المجال.

و في هذا المقام، يمكننا التأكيد على أنّ أغلب الكتاب الجزائريين اتفقوا على عدم إمكانية إسقاط البناءات النظرية التي انتجت في أوروبا على المجتمع الجزائري، فهذا عدي الهواري يحذّر من الأيديولوجية الكولونيالية التي أثّرت حتى على بعض الكتاب الجزائريين الذين تحدّثوا عن الدوار و القوري و كأنّهما حقيقتان تاريخيتان تميّز بهما المجتمع الجزائري في حين أنّهما نتيجة الهدم الاجتماعي الذي تعرّض له المجتمع الجزائري. و هذا امحمد بوخبرة يؤكّد على أنّ فرض الملكية الفردية، و التحكم في العقار الجزائري أدى إلى انهيار الحلقة الاقتصادية التي سادت في الجزائر لعديد القرون، و هو ما أدّى حسب محفوظ بنون إلى التفسّخ الثقافي. أمّا عبد الغني مغربي بحكم تخصّصه في الطرح الخلدوني

¹ عبد القادر جغلون، نفس المرجع، ص36

فقد أكد أنّ القوالب النظرية التي أنتجت في المجتمعات الأوروبية لا يمكنها أن تطبّق على الواقع الذي درسه ابن خلدون و وصفه بالحركية و الحلقية التي لم يفهمها الغربيون. في حين يبقى عبد القادر جغلول أكثر الجزائريين المذكورين هنا حرصا على الطرح الماركسي، لكنّه يتفق اتفاقا شبه تام مع مواطنيه في قضية أنّ المجتمع الجزائري و التشكيلة الاجتماعية الجزائرية لها خصوصيات تختلف عن المجتمعات الأوروبية، و بالتالي يجب أخذ الحذر عند محاولة إسقاط هذه القوالب النظرية الأوروبية على الواقع الجزائري.

الفصل الخامس:

التفسير الاجتماعي للظاهرة الأدبية

1- الأدب و السوسيولوجيا: إشكالية الموضوع.

لا نعتقد أننا في حاجة إلى أن نستهل حديثنا هذا بالتدليل على مشروعية التفسير الاجتماعي للظاهرة الأدبية. فأمام الآفاق الرحبة التي كشفت عنها الدراسات الحديثة في هذا المجال، والجهود العلمية المبذولة -والتي لا تزال تبذل - يصبح الحديث عن الطبيعة الاجتماعية للأدب، أو عن أهمية النظرة السوسيولوجية في دراسة الأدب، رجوعاً إلى أوليات تجاوزتها الممارسة العلمية منذ فترة ليست بالقصيرة. فلقد صار باحثو الأدب وطلابه لا يجادلون في الفكرة التي تنص على أنّ الأدب بوصفه إبداعاً فنياً، وممارسة إنسانية، لا ينهض على أفكار وقضايا جمالية فحسب. بل يقوم أيضاً على أفكار وقضايا، ويستخدم وسائل ذات صلة بالسياقات التاريخية والاجتماعية التي يظهر فيها¹. لكن المشكل هنا ليست في التصور العام والأولي للموضوع، بل في طريقة التناول والمقاربة، فماذا نقصد بكلمة «أدب» في علم الاجتماع؟ هل هو مشكل من انتقال إنتاجيات الفكر والكلام داخل المجتمع، والذي تقوم الصحافة، والمدرسة والجامعة بقراءته وتتخصص فيه المؤسسات التجارية والثقافية؟ أو إذا تحدثنا عن سوسيولوجيا الأدب تعلق الأمر بالحركة التصورية والخيالية، التي يقوم المجتمع من خلالها بالترفيه عن ذاته، والوعي بذاته، وبالأخريين عبر تبادل الحكايات والأفكار؟

هذا الجدل، لا يمكننا الجزم فيه لا في مظهره التعريفي (النظري)، ولا في مظهر العلمي إلا عن طريق تحديد حقله المتميزة والمستقلة مثل "النشر" "الجمهور"، "النص"... الخ. فالأدب في مجتمعاتنا هو في نفس الوقت:

1- كتاب: أي مادة موضوعة داخل حلقة تجارية توزيعية ومؤسسية.

2- منتج أدبي: أي عمل على الفكر واللغة له معالمه التصورية والإبداعية سواء الواقعية منها أم الخيالية

3- قراءة: أي حوار وتواصل بين مكتوب (أي الكاتب) : وقارئ و مجتمع بمكوناته الداخلية والخارجية.

¹ فتحي أبو العينين، "التفسير الاجتماعي للظاهرة الأدبية: التراث وإشكالية المنهج". عالم الفكر، الكويت: مجلة تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون و

إنّ العلاقة بين الأدب والسوسيولوجيا تكون أكثر وضوحاً إذا ما أخذنا الأمر من العالمين المُمثّلين بالأدب والسوسيولوجيا . ففيما ينطوي عالم الأدب على صيغ شتى من التصورات والخيالات ، والرموز ، والتشكيلات اللغوية والجمالية ، يتميز عالم السوسيولوجية بقدر من الصرامة في المنهج ، والدقّة في صياغة المفاهيم ، وأدوات البحث ، وأساليب الوصف والتحليل . إنّ علم الاجتماع والأدب يشتركان على صعيد المحتوى في بعد أساسي يتميز كلاهما ، وهو النظرة العامة الشاملة . فعلم الاجتماع هو في جوهره الدراسة العلمية للإنسان في المجتمع ، أي دراسة النظم ، والعمليات والطرق التي يسعى من خلالها الى التكيف مع ظروف مجتمعية معينة ، والأساليب التي يواجه بها المشكلات الاجتماعية ، وكيفية اعتراف الأفراد والجماعات بالسلطة السياسية القائمة في المجتمع ، وعوامل نجاح النظم الاجتماعي ، وفشلها في تنظيم أشكال الصراع والتعاون بين الجماعات ، والطبقات الاجتماعية¹ . ويسعى علم الاجتماع كذلك الى معرفة ، ووصف آليات عمليات التنشئة الاجتماعية ، والتعلّم الثقافي ، وعلاقاتها بالقيم السائدة في المجتمع ، أو بتلك التي يسعى المجتمع الى ترسيخها ، وكيفية توزّع الأدوار على الفرد في البناء الاجتماعي ، وكيف تصبح هذه الأدوار مقبولة . كما يهتمّ هذا العلم أيضاً بدراسة أنماط الفكر والإبداع ، وما يطرّره الناس خلال حياتهم ، وتفاعلاتهم من رؤى للعالم ، وأساليب للتعبير عن هذه الرؤى . ولا يدرس علم الاجتماع كل هذه العمليات والنظم ، والعلاقات ، والإنتاجات الفكرية والإبداعية في حالة استقرارها وثباتها (النسبيين) فحسب ، بل هو يهتم كذلك -بصورة أساسية- بالكشف عن العوامل التي تقف وراء تغير المجتمعات وتبدّلها ، والذي قد يحدث بصورة تدريجية أو على نحو مفاجئ وعنيف ، كما هو الحال في بعض الثورات التي قد تشهدها المجتمعات في مراحل معينة من تاريخها ، وما يصاحب هذا التغير أو ينتج عنه من تطوّرات في مجالات الحياة المختلفة .

وعلى ذات المستوى يهتم الأدب بالواقع الاجتماعي أيضاً ، ويصوّر محاولات الإنسان الدائمة للتكيف مع محيطه الفيزيقي ، ورغبته في تغييره ، وضروب الفشل والنجاح التي يلاقيها ، والسعادة و التّعاسة التي يشعر بها ، والهموم والهواجس التي تلم به ، والآمال والاحلام والطموحات التي يسوغها لنفسه . فلو نظرنا الى الرواية مثلاً كجنس أدبي ، فسوف نجدها تجسّد محاولة لإعادة خلق الواقع الذي تتجسّد فيه علاقات الإنسان وأدواره في مختلف النظم والجماعات وأنماط الصراع والتوتر بين الأفراد ،

¹ نفس المرجع ، ص 166.

الجمعات والطبقات . وفي حين قد يبدو الواقع الاجتماعي بالنسبة لأي شخص مفتتاً و مشتتاً ولا رابط بين عناصره، فإنّ الروائي الفنان يتمكّن من إدراك العلاقات بين عناصر هذا العالم، ولملمة شتاته¹.

غير أنّ هذا التشابه يقابله نوع من التمايز والاختلاف على صعيد النظرة والأدوات . فعلم الاجتماع يوظف المنهج العلمي في دراسته للظواهر الانسانية والاجتماعية، ويعتمد على أدوات نوعاً ما دقيقة للوصول إلى الحقائق الاجتماعية ، والباحث الاجتماعي يستخدم في الوصف والتحليل لغة علمية، ومفاهيم متعارف عليها ، ويلتزم بقواعد مقننة في الحصول على بياناته، وفي عرضها، وتفسير ما يتوصّل إليه من نتائج. أمّا الأدب فغير ملتزم بالوصف الموضوعي أو التحليل العلمي، ولا يقف عند المظاهر الخارجية للحياة الاجتماعية، بل ينفذ إلى عمق الأشياء والظواهر حين يصوّر كيفية تشكل خبرة الإنسان بالمجتمع من طرق تحوّل هذه الخبرة إلى مشاعر إنسانية، وكيفية نشأة وتطور المواقف، والمشكلات الحياتية. وهنا تتجلى قدرة الأدب اللامحدودة على الكشف عن خصوصية و ثراء الواقع وعن تعقد علاقة الانسان بهذا الواقع .وهنا بالتحديد يتفوق الأدب على علم الاجتماع ، لكن قوّة السوسيولوجية تكمن في تكيّفها مع كل الوضعيات ، فكل شيء قابل للدراسة في علم الاجتماع بما في ذلك المناطق التي يفوق بها الأدب على السوسيولوجية من حيث التصوّر فلا أحد يشك أنّ في الإنتاج الأدبي (القادر على الكشف عن خصوصية و ثراء الواقع) معلم لعناصر من الواقع الاجتماعي أو من الضمير الجمعي للأمة أو جماعة اجتماعية. لكن هذه البديهية انتظرت كثيراً حتى أسست في نظرية: **نظرية المحاكاة** وطورت هذه النظرية بتيارات فكرية تتغلب عليها النماذج الوضعية بعضها مصبوغ بصبغة ماركسية، ويمكن ذكر مؤلّف هيبوليت تين Hypolite Taine "لافونتان و حكاياته" *la fontaine et ses 1853 fables* ن و مؤلّف الأنسة سكودري Melle Scudéry و المعروفة أكثر بالسيّدة دو ستال Mme DE STAEL " الأدب من حيث صلاته بالمؤسّسات الاجتماعية" *de la littérature* « considérée dans ses rapports avec les institutions sociales »

هذه التيارات المتأثرة كثيراً بحتمية علمانية منتشرة خلال القرن 19 كانت مفتقدة لتصوّر ديناميكي للفعل الاجتماعي، وبالتالي كانت في أغلب الأحيان غير قادرة على تجاوز الربط الستاتيكي بين المحتويات الأدبية، الصور والمفاهيم، وبين المصالح المهيمنة المعلنة للمجتمعات . فتوجّب انتظار ظهور ماركسية جدلية، وتطور سوسيولوجية مركّزة على الفعل الاجتماعي ومعرفته ليصبح النشاط الرمزي ، الدين

¹ شكري عزيز الماضي، في نظرية الأدب ، بيروت: دار المنتخب العربي، 1993، ص17

،الفن ، الأدب ، وحتى المعرفة العلمية نفسها موضوعاً رئيساً لسوسيولوجية قامت بالقطيعة مع كل الثنائيات المثالية والحتمية.

II- مجال التداخل: النقد الأدبي السوسيولوجية .

أثر علم اجتماع الأدب بمعناه العام تأثيراً كبيراً في الحركة النقدية والأدبية العالمية . وقدّم لها فوائد من خلال الدراسات المتعدّدة التي ألقت بأضواء ساطعة على الظاهرة الأدبية ،إبداعاً وطبيعة ، ووظيفة وعلى العوامل المؤثرة في تطوّر الأدب ، وفي تغيّر المدارس الأدبية ، وفي ظهور أنواع أدبية جديدة ، وفي الكُتّاب وانتماؤاتهم ، من خلال الاهتمام بمسألة الذوق العام ، ونوعية القراء ، ونوع استجابتهم للأعمال الأدبية وبأثر التقدّم الصناعي والتكنولوجي ، والإنتاج بالجملة ، وبدور الناشرين.....الخ.

وإذا كان علم اجتماع الأدب بمعناه العام يهتم بالعلاقة بين الأدب والظروف الاجتماعية ، فإننا نجد مواقف متعدّدة لعلماء الاجتماع ككتابين إلى حدّ التناقض حول رؤية طرفي العلاقة ، أي حول النظر إلى الأدب من جهة ، والنظر إلى المجتمع ونشأته وتركيبه ، وتطوره من جهة ثانية . وهذا يؤدي بطبيعة الحال إلى وجود مفاهيم متعدّدة لعلم اجتماع الأدب ذاته، أو إلى وجود مستويات متعدّدة له . فهناك علم اجتماع أدبي يهتم بتفسير نشأة الأدب، وماهيته، ووظيفته على اعتبار أنّه شكل جمالي له دلالات اجتماعية ، وربما اهتمّ هذا النوع بإطلاق أحكام قيمية، وهناك علم اجتماع الأدب الذي يختلف عن النقد الاجتماعي للأدب من حيث اهتمامه بالبحث عن صورة المجتمع داخل الأعمال الأدبية.

كما قد نجد نوعاً آخر يهتم ببيان فكرة التناظر بين الأنواع الأدبية وأنماط العلاقات الاجتماعية السائدة، وهناك علم اجتماع أدبي ينظر للأدب على أنّه سلعة أو إنتاج ، و إلى الأدباء بوصفهم منتجين ، والقراء بوصفهم مستهلكين. ضف إلى هذا الجدل الموضوعاتي أنّ المرء يلاحظ في بعض الكتابات المتعلقة بالتفسير السوسيولوجي للأدب اهتماماً خاصاً وواضحاً بمناقشة طبيعة الصلة بين مهمة الباحث الاجتماعي ، ومهمة الناقد الأدبي في دراستهما للظاهرة الأدبية. وتكشف القراءة المتمنّعة لهذه المناقشات عن ثلاث اتجاهات متباينة . يرى أصحاب الاتجاه الأوّل أنّ لكل من النقد الأدبي، وعلم الاجتماع مجاله الخاص والمستقل تماماً، وحدوده التي لا ينبغي أن يتجاوزها، وينهض هذا الفصل الحاد بين مجالي النقد وعلم الاجتماع على النظرة التقليدية التي ترى العمل الأدبي بوصفه كيانا مستقلاً لا تربط بين جوانبه الجمالية وبين الواقع الاجتماعي أيّة صلة . وترى معايير الحكم التي تستند إليها الدراسة الأدبية ينبغي أن تستمد من علم الجمال فحسب، ولما كان علم الجمال - لدى أصحاب هذه

النظرة - علمًا معياريًا مستقلاً، فإنه لا ينبغي أن يرتبط بعلم الاجتماع، لاعتبار أن هذا الأخير علم وصفي دقيق، ولا يدرك أصحاب هذه النظرة أن المعايير الجمالية ذاتها مشروطة اجتماعياً .

الاتجاه الثاني وهو اتجاه الصراع بين المجالين، الأدب والناقد الأدبي يخاف من النزعة الكمية لدى عالم الاجتماع، والتي تمحو ما هو جوهري في الأدب، وتختزن النص الأدبي أو تفرض عليه تفسيرات تعسفية، وعالم الاجتماع يخاف ويستخف من النزعة الانطباعية لدى الناقد الأدبي، فتتصاعد الشكوك وتصل الى درجة العداء أو الصراع العنيف بين التخصصات الأكاديمية . فهناك من نقاد الأدب من يشيع أن علماء اجتماع الأدب يعتقدون أن الأعمال الأدبية ناشئة عن عوامل حتمية، بيئية أو طبقية، وإنها لا تفسر إلا بهذه العوامل، وهناك من علماء الاجتماع من يتهم نقاد الأدب التقليديين بأنهم يعزلون الأدب في عالم محلق من الحقائق الداخلية، وينكرون أية صلة تربطه بالمجتمع، وبحياة الإنسان التاريخية . أما الاتجاه الثالث فإنه الذي يرى أن إقامة الفواصل العازلة بين النقد الأدبي والسوسيولوجيا أمر صعب بل مستحيل. إن الأدب هو دائماً مرآة، وتأويل عن الحالة العامة للمجتمع في زمن محدد من تطوره التاريخي، وهذا حتى في الإنتاجات العبقريّة أو خارقة العادة¹ كما أنه إبداع إنساني تسوغه كائنات بشرية تعيش في ظل تأثيرات اجتماعية معيّنة . وبالتالي فالأعمال الأدبية تكون

متجذرة في واقع اجتماعي وثقافي معين وتتشكل بينها من خلال التصورات الجمعية التي تميز جماعات وطبقات معيّنة أو عصرًا محددًا. وإذا كانت الظاهرة الأدبية تمثل مجالاً واسعاً تتداخل فيه، وبصورة عميقة، دراسة الأدب مع دراسة المجتمع، فإن دراسة هذه الظاهرة أحوج ما تكون إلى التعاون، والإخصاب المتبادل بين النقد الأدبي وعلم الاجتماع ولعل إدراك هذه الحقيقة هو الذي دفع المفكرين والعلماء المعاصرين إلى الاعتراف بأهمية ما أصبح يعرف بالمقاربات البينية.

¹ KOHLER (Eric). « les possibilités de l'interprétation sociologique illustrées par l'analyse de textes littéraires français de

différentes époques ». **littératures et société**, Bruxelles :éditions de l'université libre de Bruxelles, 1967,p48.

III-سوسيولوجيا الأدب: مرحلة التأسيس

III - 1 الجذور

أ-ابن خلدون و الظاهرة الأدبية

إننا لا نجد في الفكر العربي القديم أو الوسيط من سعي إلى الربط بين الأدب أو الأدباء ، وبين واقعهم و ما يصيب هذا الواقع من تحولات سوى عبد الرحمان ابن خلدون الذي يرى البعض أنه أعظم ناقد في عصره، رغم أنه لم يمنح النقد الأدبي من جهده الشيء الكثير . ولا نبالغ إذا قلنا بأن حظ القضايا الأدبية في مقدمة ابن خلدون من الدراسة قد ظلم مرتين : مرة عندما تأخر اكتشاف "المقدمة" حتى منتصف القرن التاسع عشر ، ومرة عندما غطى اهتمام الدارسين المحدثين بالقضايا الفلسفية و الاجتماع-تاريخية في "المقدمة " على القضايا الأدبية .

ولعلّ أول إشارة إلى ما انطوت عليه "المقدمة " من قضايا لغوية وأدبية جاءت في كتاب طه حسين " فلسفة ابن خلدون الاجتماعية "، حيث قال : "يدرس ابن خلدون بعد ذلك تاريخ اللغة العربية، وتاريخ آدابها ويصل في هذا البحث الى استنتاجات تستحق أعظم عناية من المستشرقين الذين يدرسون هذه المادة فالأفكار التي يبيدها بالنسبة للعلائق بين لهجات العرب المعروفة في المدن وفي الصحاري وبين اللغة القديمة ، ومقارنته الجمّة الصدق والنضج بين الشعر العربي في المشرق و المغرب ، ونظريته في أنّ اللغة العامية لها أو يجب على الأقل أن يكون لها نحو خاص وبلاغة خاصة ، وكلّ ما تزدان به لغة من الجمال الأدبي ، وأنّ اللغات العامية ثمرة للتطور الطبيعي للغة القديمة " ¹ . كما

استخلص المؤتمر الدولي الثاني لدراسة ثقافة غرب البحر الأبيض المتوسط نتائج في هذا الصدد حول ابن خلدون وظاهرة الأدب الشعبي ، وبالأخص الشعر الهلالي مفادها أنّ ابن خلدون كان خارقاً للعادة بفكره وبمنهجه حيث تعامل مع الشعر الهلالي العامي تعامل الباحثين المعاصرين من حيث الموضوعية وترك الأحكام القيمية إضافة إلى وضعه قواعد عامة حول دراسة الأدب الشعبي على العموم، والتركيز على الفهم الصحيح للغة العامية قبل محاولة ترجمتها بصورة آلية ² ، وهي الدعوة التي لم تلق للأسف الأذان الصاغية .

¹ طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، القاهرة: لجنة التأليف و الترجمة و النشر، 1956، ص 24.

² GALEY (Micheline), ROTH(Arlette). « témoignages sur la longue marche hilalienne ».actes du deuxième

في فكر ابن خلدون نجد جذوراً للنظرة الاجتماعية للظاهرة الأدبية ، وتمثلت هذه الجذور في أمرين: الأول هو نظرة ابن خلدون للشعر بوصفه نشاطاً إنسانياً ، يوجد في كل لغة ، وله أساليب تخصه وشروط لأحكام صناعته والمرء يتحصّل على الملكة الشعرية من خلال عملية التعلّم التي تتمّ لديه ما يطلق عليه ابن خلدون "الذوق". والعنصر الأهم في عملية التعلّم هو الحفظ. فبحفظ الشعر تنشأ الملكة الشعرية، وبحفظ الأسجاع والترسيل تنشأ ملكة الكتاب . ومن هنا يفسّر ابن خلدون تفوق الإسلاميين في البلاغة على الجاهليين ، فالذين "أدركوا الإسلام سمعوا الطبقة العالية من الكلام في القرآن والحديث الذي عجز البشر عن الإتيان بمثليهما ، لكونها ولجت في قلوبهم، ونشأت على أساليبها نفوسهم ، فنهضت طباعهم ، وارتقت ملكاتهم في البلاغة على ملكات من قبلهم من أهل الجاهلية ، ممّن لم يسمع هذه الطبقة ، ولا نشأ عليها¹ .

الأمر الثاني هو معالقة ابن خلدون بين وضع الأدب والأدباء ، وبين أطوار الدولة حيث يذهب ابن خلدون إلى أنّ الحاكم يكون أشد حاجة للسيف في كل من المرحلة الأولى و المرحلة الأخيرة من مراحل عمر الدولة ،حيث يكون أهل السيف شركاء في المعونة في بداية نشأة الدولة ، وشركاء في الحماية في حالة ضعفها. وفي المرحلتين يكون للسيف وأهله مزية على القلم وأهله، أمّا في المرحلة الوسطى فيكون القلم هو المعين له في إرسال دعائم الاستقرار، وفي مباهاة الدول، ويكون أرباب القلم هم الأوسع جاهاً، و الأعلى رتبة و الأعظم ثروة و الأقرب إلى السلطان. في هذه الفكرة التي تربط بين النظام الأدبي ، والنظام السياسي بذور قابلة للتنمية والتطوير، لكن هذا البذور لم تثمر لأنّها لم تجد من بعد ابن خلدون من يتعهدها، إذ كانت المنطقة العربية قد دخلت عصرًا من الركود الاجتماعي ، والثقافي الذي سدّ الطريق أمام الإبداع الفكري ، ولم يشهد التراث الفكري الإنساني ظهوراً لبذور جديدة مبشرة في مجال التفسير الاجتماعي للظاهرة الأدبية إلّا في عصر النهضة الأوروبي .

ب- عصر النهضة الأوروبي أو بداية الإرهاصات العلمية للسوسيولوجية:

بدء في عصر النهضة الأوروبي وعي الإنسان بالمجمع ونظمه يتبلور، وبدأت تدور بين المفكرين نقاشات في مجال الأدب والنقد الأدبي، عن أهمية بعض العوامل التاريخية والاجتماعية في

¹ عبد الرحمان ابن خلدون ، المقدمة: بيروت: دار القلم، 1978، ص 578.

صياغة الأدب¹ ، وبدأت تظهر بعض المصطلحات النقدية في أوساط المفكرين الذين ازداد اهتمامهم بالمقارنة بين آداب الشعوب المختلفة، وآداب الحقب المتباينة. وقد ساعدتهم هذه المقارنات على تقديم بعض الأفكار الهامة التي كانت بمثابة إرهابات علمية مبكرة لتحليل الأدب في ضوء العوامل الاجتماعية.

يعدّ المؤرخ و الفيلسوف الإيطالي جيامباتيستا فيكو Giambattista VICO (1668-1744)² واحداً من أبرز مفكري القرنين السابع عشر والثامن عشر في أوروبا، حيث أجرى عدداً من الدراسات الأدبية ، والفلسفية ، واللغوية والقانونية عدت ارهاصاً لنظرية كبرى في المجتمع البشري قدمها فيكو فيما بعد في مؤلفه الهام " العلم الجديد ". ويفسر فيه فيكو التاريخ في ضوء فكرة الدورات، ويشدد على ضرورة أن تكون نظرتنا لإبداعات الإنسان في مجالات العلوم والفنون نظرة نسبية تعالق بين هذه الإبداعات ، وبين الواقع الذي عاش فيه صاحبها ، وما يتميز به هذا الواقع من خصائص سكانية وسياسية ، كما تعالق بين الإبداعات ، وبين الزمن أو الحقبة التاريخية التي ظهرت فيها . أما الأطروحة الرئيسية التي تشكل قوام فلسفة فيكو برمتها في أطروحة " الحكمة الشعرية " التي مؤداها أنّ كتابة تاريخ الشعوب الأولى قد بدأت بداية شعرية، وأنّ الشعراء هم أول من تغنى بأحداث التاريخ.

وفي ضوء هذه الأطروحة درس فيكو شعر هوميروس ، وخصص له باباً من مؤلفه "العلم الجديد" كرسه لاكتشاف حقيقة شخصية هذا الشاعر التي كانت تعبيراً عن الشخصية اليونانية، أو هي مثال للعقلية اليونانية. بعبارة أخرى كان هوميروس مترجماً لعادات وصفات البيئة اليونانية التي استمد منها حكمته الشعرية ، ولما كان العصر الذي عاش فيه هوميروس عصرًا بطوليًا له صفات خاصة فإنّ شعره كان شعراً بطوليًا، فالشخصيات في "الإلياذة" تتصرف مدفوعة بعواطفها، ولا تفكر تفكيراً عقلانيًا، حيث كان العصر مشحوناً بالانفعالات السامية ، وكان الشعب معتزاً بنفسه ، وكانت قيم الشرف و الشجاعة هي السائدة في المجتمع قادر اقتصادياً . أمّا الأوديسا " فقد كتبها هوميروس بعد ذلك بوقت طويل، أي في شيخوخته، وبعدها كانت العقلية اليونانية قد تطوّرت ، وكان المجتمع

اليوناني قد اكتسب خصائص جديدة حيث كانت الانفعالات والعواطف قد خمدت الى حدّ ما . وبهذا جاءت شخصية بطلها "أوديسيوس" مختلفة عن بطل الإلياذة "أشيل"، فهذا الأخير هو بطل الشجاعة والعنف والاندفاع ، أمّا أوديسيوس فهو بطل الحكمة المرتبطة بالشيخوخة. ولم تخل تحليلات

¹ شفيق البقاعي، الأنواع الأدبية: مذاهب و مدارس ،بيروت: مؤسسة عز الدين، 1985، ص63.

² فتحي أبو العينين، المرجع السابق، ص174.

فيكو من الربط كذلك بين طبيعة شعر هوميروس، وبين سيكولوجية الشعب اليوناني ، وتطور عقلية ونظمه. يعد فيكو في العصر النهضة الأوربية أول من وضع الصلة أو التناظر بين الإبداع الأدبي خاصة ، والإنجازات الثقافية عامة، وبين الأنساق الاجتماعية المختلفة. أو بعبارة أخرى هو أول من قام بقراءة الأدب وتحليل عناصره في ضوء محدّدات مادية قائمة في البيئة الحضارية . ولقد كانت لتفسيراته هاته آثار فيما جاء بعد ذلك من محاولات ، خاصة تلك التي اهتمت بإقامة تناظر بين الصيغ والأشكال الفنية، وبين البنى الاجتماعية والسياقات الثقافية التي ظهرت فيها هذه الصيغ و الأشكال. ومن بين من تأثر بفيكو الفيلسوف الألماني يوهان جوتفريد هردر J.G.HERDER ولقد كانت القضية الأساسية عند هردر هي : لماذا تتطور آداب معيّنة في مناطق معيّنة، بينما تفشل في تطوير نفسها في المناطق الأخرى ؟ وفي تعامله مع هذه القضية اهتم بالتشديد على تاريخية الظاهرة الجمالية ، وربطها ب"العصر والظروف "، وبتتويجه من الشروط الملموسة ، فقد رفض النزعة الميتافيزيقية المثالية لدى كانط ، كما رفض الفصل بين الفن والواقع والخبرة الإنسانية ، وألحّ على ضرورة تأسيس علم أمبريقي للجمال ينهض على العلم الطبيعي والتاريخ وعلم النفس ، وذهب إلى أننا لسنا في حاجة إلى أحكام قيمة فكل شيء وُجد لأنّه ينبغي أن يوجد.

هذه الأفكار تكتسب أهميّتها بالنظر إلى كونها كانت جديدة في عصرها، وبالتالي تعدّ تمهيدات لأفكار أخرى جاءت بعدها لتنتمي اتجاهها متميزاً في دراسة الأدب من حيث علاقته بالتاريخ والواقع، وفي نفس السياق كانت الكاتبة الفرنسية آن لويز نيكير Anne Louise NECKER ، أو الآنسة سكودري Melle Scudéry أو المعروفة أكثر بالسيدة دوستال Mme DE STAEL (1766-1817) تؤسّس لأوّل محاولة في فرنسا لجمع مفهومي الأدب والمجتمع في دراسة منهجية واحدة ، فقد كتبت في مقدمة مؤلفها المعنون "الأدب من حيث صلاته بالمؤسسات الاجتماعية " de la littérature « considérée dans ses rapports avec les institutions sociales :أريد أن أدرس تأثير كل من الدين والعادات والقوانين على الأدب وكذلك تأثير الأدب على الدين والعادات والقوانين"¹ .

ربطت السيّدّة دوستال بين طبيعة الأدب ،وبين الظروف المناخية، وإلى جانب عامل الطقس تضيف الكاتبة عوامل أخرى جمعتها تحت مفهوم "الطابع القومي ". وفي إطار شرحها لهذا المفهوم تبدى دوستال ملاحظة هامة مؤدّاها أنّ الرواية كجنس أدبي تتطوّر فقط في المجتمعات التي يكون للمرأة فيها

¹ روبرت إسكاريبت، سوسيولوجيا الأدب، ترجمة: آمال أنطوان عرسوني، بيروت: منشورات عويدات، الطبعة الثانية، 1983، ص 11.

مكانة مرموقة ومحترمة من جانب الأفراد والجماعات ، والتي تحترم فيها الحياة الخاصة للناس ، وما تتضمنه هذه الحياة من علاقات اجتماعية ، وعاطفية . كما لاحظت أنّ الطبقة الوسطى تلعب دوراً هاماً في تطور الأدب ، لأنها تفرز الحرية والفضيلة ، وهي قيم أخلاقية هامة، وتتمثل شرطاً ضرورياً لتقدّم الفن. بهذه الملاحظات والأفكار تجاوزت مدام دوستال ما قدّمه السابقون عليها في مجال التفسير الاجتماعي للأدب ، ممّا جعل بعض الباحثين يعتبرون دوستال الرائدة الحقيقية الأولى لسوسيولوجيا الأدب . ورغم أنّ أفكارها لا تخلو من أهمية إلاّ أنّها لم تتخلّص من النزعة السببية المباشرة، كما أنّ مفهوماتها، وخاصة مفهوم الطابع القومي لم تكن لها معان واضحة ومحدّدة .

وفي نهاية القرن الثامن عشر كانت هناك أفكار أخرى جديدة تنمو في اتجاه مغاير لاتجاه أفكار هردير والسيدة دوستال وغيرهما ممّن اتسمت أعمالهم بالطابع الحتمي ، وبالبحث عن ارتباطات سببية مادية بين حقائق كالمناخ والجغرافيا، وبين الأدب . ونهضت الأفكار الأخرى الجديدة على أساس الربط بين تعاضم الاتجاه نحو أشكال متعددة من الانقسام الاجتماعي ، وبين التفكّك الذي أصاب الآداب والفنون . وقد ارتبط ظهور تلك الأفكار باسم كل من آدم سميث Adam SMITH ، و آدم فرغوسن Adam FERGUSON .

كانت هناك إذاً في نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر حركتان فكريّتان لكلّ منهما موقف محدّد من طبيعة العلاقة بين الأدب والمجتمع ، الحركة الأولى يمثلها فكر هردير والسيدة دوستال، وتسعى إلى إقامة صلات سببية بين الأدب وبعض الوقائع المادية، وتحاول إخضاع الأدب للتحقّق العلمي باستخدام مناهج و وسائل تشبه تلك التي تستخدم في العلوم الطبيعية. والحركة الثانية، يمثلها فكر "سميث" و"فرغوسن" ، وترى أنّ الأدب ينبغي النظر إليه ليس بوصفه انعكاساً بسيطاً للمجتمع أو لوقائع مادية ، ولكن بوصفه تجسيداً لنضال الإنسان من أجل الأصالة ، ومحاولة لإدراك معنى عالم أُفْرِغ من القيم الحقيقية بسبب الغزو المتتالي لتقسيم العمل . وطول القرنين التاسع عشر والعشرين تنازعت علم اجتماع الأدب هاتان النظرتان :الوضعية والماركسية ، وقد برزت السوسيولوجية الأدبية ذات الأصول الماركسية بصورة أوضح من خلال أعمال ماركس و أنجلز ، وكانت تعكس تأرجحاً بين نزعة حتمية تربط بين البناء الاقتصادي للمجتمع كعامل أساسي و وحيد يحدّد طبيعة بنية الفكر والأيديولوجيات، وبين نزعة مرنة تعترف باستقلال عناصر البناء الفوقي ، بما فيها الفن والأدب، وبقدرة هذه العناصر على التمتع بالحرية والتخلّص من العلاقة المباشرة مع الأساس المادي للمجتمع كما

حلّها بيلنسكي. كما برزت السوسيولوجية الأدبية مع أعمال بليخانوف الذي لم يعزل البحث الاجتماعي عن البحث الجمالي للنصوص ، وإنّما اعتبر الباحثين بمثابة خطوتين في عملية واحدة هي عملية النقد ، وذهب إلى أنّ علم الاجتماع لا يجوز أن يغلق في وجه الجمال ، بل يجب على العكس أن يفتحه أمامه على مصراعيه¹ .

III-2- المجال المعرفي:

أ-المنطق الوضعي: في منتصف القرن التاسع عشر ، كانت الوضعية قد أخذت تهيمن على الكثير من مجالات البحث والعلوم ، وخاصة العلوم الاجتماعية التي كانت في مرحلة التأسيس آنذاك ، ويرجع ذلك الى التقدّم الذي احرزته العلوم الطبيعية ، والدقة التي وصلت إليها أدواتها البحثية. فأراد العلماء الاجتماعيون في دراستهم لظواهر الإنسان والمجتمع أن يتبنوا مناهج العلوم الطبيعية وأدواتها في بحوثهم طمعاً إلى رفع مستوى الدقة في علومهم تشبّهاً بالعلوم الطبيعية ، وكانت افكار اوجست كونت الذي ارتبطت باسمه نشأة السوسيولوجية هي التي شجعت علماء التاريخ و الأنثروبولوجيا ، والأخلاق، والجمال ، والفن على توظيف الرؤية الوضعية في دراساتهم .

ولعلّ الدوافع التي حدث بدراسي الفن والأدب إلى تبني الوضعية هو رغبتهم في التخلّص من النزاعات المثالية في تفسير الأعمال الأدبية، ومحاولاتهم الابتعاد عن الأحكام الأخلاقية، وتأسيس بحوثه على منهج دقيق يمكنهم من الكشف عن القوانين التي تتحكّم في النظم الفنية الجمالية. و في هذا المجال برز عددٌ من الباحثين منهم سانت بوف Sainte beuve ، و هيبوليت تين Hypolite TAINE ، و جون ماري قويان Jean Marie GUYAN . وكان تين مثلاً مشغولاً بتحديد العوامل التي تقف وراء ظهور الأدب العظيم، والفن الخلاق . وتعتبر محاولته في هذا الصدد أهم محاولة لتأسيس سوسيولوجية الأدب في القرن التاسع عشر . وذلك في ضوء تأكّيده على ضرورة الملاحظة العلمية المنظمة لتقاليد العصر، ولتأثيرها على ظهور الفن وهو تأكيد يدلّ على الرغبة في تقنين الإجراءات البحثية على غرار العلم الوضعي الذي كان تين معجباً بنجاحاته.

اقترح تين ثلاثة مفهومات تصوّر أنّها تشكل الأسس التي تشمل كل الأسباب الحقيقية والممكنة للحركات الأدبية والفنية ، وهذه المفهومات هي : العنصر (أو العرق) LA RACE ، البيئة LE MILIEU ،

¹ جورج بليخانوف، الفن و التّصوّر المادي للتاريخ ، ترجمة: جورج طرابيشي، بيروت: دار الطليعة للطباعة و النشر، الطبعة الأولى، 1977، ص59.

والزمن أو العصر LE MOMENT. وذهب إلى أنّ التفاعل بين هذه العناصر الثلاثة ينتج إما "بناءً عقلياً عملياً" أو "بناءً عقلياً تأملياً"، وإذا ما أمكن قياس هذه العناصر، والكشف عن معناها بالنسبة لكل حضارة لأمكننا أن نفهم تطوّر الأفكار الخالقة التي تعبّر عن نفسها في الفن والأدب العظيم عبر العصور¹.

هكذا نجد أنّ مفاهيم تين الثلاثة : العنصر، والبيئة، والزمن قد جمعت بين أسباب عدّة وعوامل متنوعة تؤثر في العمل الأدبي، وهي مسألة تتفق مع طموحات تين العلمية . إلا أن تين قد واجه معضلة رئيسية ، وهي التناقض بين رغبته في تطبيق نظريته المادية على الفن والأدب من جهة ، ورغبته في الاعتراف بالاستقلالية النسبية للروح المبدعة من ناحية أخرى. لكن يبقى لتين الفضل في أنّه قد ابتعد بالدراسة الأدبية عن التطوّرات أحادية البعد التي تربط بين الإبداع الأدبي ، وبين شخصية الفنان فحسب. وتوجّه إلى تصوّر سوسيولوجي ينهض على مسلمّات تتّصل بالشروط الاجتماعية والثقافية التي تؤثر في الأدب بصورة تجعلنا نتفق مع ما يذهب إليه ألان سوينغود Alan SWINGEWOOD من أنّ تين قد نجح في تطوير نظرية ، وإن لم ينجح بالقدر نفسه في منهج لتطبيق هذه النظرية على نحو منظم².

ب- **المنطق الماركسي:** اكتسب المدخل السوسيولوجي الذي أسّسه تين في منتصف الثاني من القرن التاسع عشر على مسلمّات وضعية موقعاً رئيساً في مجال دراسة الفن والأدب. وكان الاعتراف به بوصفه المدخل الشرعي في هذا المجال مسألة تناسب المناخ العلمي (الوضعي) السائد في ذلك الوقت. غير أنّ تعدّد العوامل الوراثية والبيئية، واختلاطها ببعضها البعض بصورة غامضة ، واللبس الذي أحيط به مفهومه للتاريخ، أو للزمن، قد أضعف من دعائم نظريته. وفي المقابل، كان هناك تيار جديد يسعى إلى تأسيس نظرة اجتماعية للفن والأدب تنهض على مسلمّات مادية -تاريخية مستمدة من فكر مؤسسي الماركسية: ماركس و أنجلز. والواقع أنّ الماركسية لم تطرح نفسها في بداية ظهورها كاتجاه نقدي أدبي، أو كمشروع في فلسفة الفن ، وإنّما ظهرت كنموذج بديل لعلم الاجتماع الوضعي ، وكنظرية مادية -تاريخية تفسّر حركة المجتمعات في التاريخ في ضوء الصراع الطبقي . وينهض النموذج المجتمعي الذي قدّمته على البنية التحتية والبنية الفوقية وما بينهما من علاقة جدلية ، ووفقاً لهذا النموذج

¹ فتحي أبو العينين، المرجع السابق، ص176.

² SWINGEWOOD (Alan). « theory ».the sociology of littérature ,LONDON,ED:MC GIBBON AND KEE, 1971.

تبدو ظواهر الوعي والفكر والمعرفة، كما يبدو الإنتاج الثقافي ككل لا بوصفه انعكاساً لحقائق خارجية متناثرة، عرقية كانت أم بيئية، وإنما بوصفه انعكاساً لطبيعة القوى والعلاقات الإنتاجية في مرحلة معينة من تطوّر المجتمع .

إنّ قراءة أعمال ماركس و أنجلز لا تكشف عن وجود نظرية متماسكة في تفسير الظاهرة الفنية أو الأدبية. لكنّ هذه الأعمال تضم مجموعة من الإشارات ، التي قد لا تتجاوز الانطباعات العامة عن معنى الفن عموماً، أو تعليقات على بعض الأعمال الشعرية والروائية . ويلاحظ على هذه الانطباعات والتعليقات أنّها أولاً متناثرة في ثنايا مؤلفات وخطابات ماركس و أنجلز . وثانياً يغلب عليه الاهتمام برسالة الفن والأدب أكثر من الاهتمام بآليات العملية الإبداعية ووسائطها . وثالثاً التأثير بفكرة آدم سميث ، وآدم فرغوسن - التي أشرنا إليها من قبل - والتي تتعلّق بالآثار الضارة لتقسيم العمل ، والتوسع فيه على الإنسان الحديث ، وعلى حالة الفن و الأدب، مع التركيز على فكرة الاستغراب *l'aliénation*. وتعكس كتابات ماركس وأنجلز تأرجحاً بين نزعة حتمية وطبقية تربط بين البناء الاقتصادي للمجتمع كعامل أساسي و وحيد يحدّد طبيعة بنية الفكر ، و الأيديولوجيات ، و الفن والأدب ، ونزعة مرنة تعترف باستقلالية عناصر البناء الفوقي بما فيها الفن والأدب ، وبقدرة هذه العناصر على التمتع بالحرية والتخلص من العلاقة المباشرة مع الأساس للمجتمع ، وعلى أية حال ، فقد أثارت تعليقاتهما مجموعة من القضايا الهامة ، ولفتت الأنظار إلى بعض المفاهيم التي اهتمّ بها جيل لاحق من النقاد الماركسيين.

لم يقدّم ماركس وأنجلز اذا نظرية خاصة في الفن والأدب، وإنما أوضحا من خلال ملاحظتهما وتعليقاتهما إمكانية الرؤية المادية التاريخية والمنهج الجدلي في تفسير الظواهر الفنية والأدبية بوصفها تشكل جزءاً من عناصر البنية الفوقية للمجتمع، وقد حاول باحثون ماركسيون جاءوا بعد ماركس وأنجلز توظيف تلك الرؤية وذلك المنهج من أجل تأسيس سوسيولوجيا أدبية ماركسية تقف على النقيض من السوسيولوجية الأدبية الوضعية، وربما كانت أعمال المفكر الروسي جورج بليخانوف Georges PLEKHANOV الذي كان ينظر إليه على أنّه رائد النظرية الثقافية الماركسية في الفترة الواقعة بين موت ماركس (1883) والثورة الروسية (1917) ، هي أهم هذه المحاولات التأسيسية. ونقطة الانطلاق عند بليخانوف هي أنّ الفنون والآداب هي في الأساس تعبير عن ميول المجتمع وأحواله النفسية . وإذا كان المجتمع منقسماً إلى طبقات ، فإنّ الفنون والآداب تكون تعبيراً عن الميول والأحوال النفسية لطبقة معينة ، وتتمثل مهمة الناقد في ترجمة الأفكار التي يعبر عنها الفنّان في إنتاجه من لغة الفن إلى لغة

علم الاجتماع، أو بعبارة أخرى في تحديد ما يسميه "المعادل السوسيولوجي" l'équivalent sociologique للظاهرة الأدبية المعطاة¹. وتحمل ظاهرة "الصراع الطبقي" مكاناً محورياً في تحليلات بليخانوف، أو هي بالأحرى جوهر المعادل السوسيولوجي الذي كان يبحث عنه في الأعمال التي درسها. ففي مناقشته للأدب المسرحي في فرنسا في القرن الثامن عشر، يذهب بليخانوف إلى أن تفوق المأساة La tragédie على المسرح الهزلي la farce كان تعبيراً عن الهيمنة الثقافية والاقتصادية للطبقات العليا في المجتمع الفرنسي في القرن الثامن عشر. فبينما كانت المهزلة هي الشكل الفني المرتبط بالطبقة الدنيا، كانت المأساة التي هي من ابتكار الارستقراطية تعبيراً عن آراء الطبقات العليا ومطامحها وذوقها، وتتناسب تماماً مع رؤيتها الاجتماعية والسياسية. غير أنه مع نشأة الطبقة البرجوازية في نهاية القرن بدء نموذج مسرحي جديد في الظهور ألا وهو "الكوميديا العاطفية" comédie sentimentale التي يعتبرها بليخانوف الشكل الدرامي البرجوازي الذي يصور "الإنسان متوسط الحال" وليس "الكائن المتفوق". وهكذا يرى بليخانوف أن ظهور شكل درامي ما، وأقوله هو مسألة ترتبط بالنضال الطبقي في المجتمع بصعود طبقات معينة وتحلل طبقات أخرى. وهكذا تأسست المدرسة النقدية الأدبية على الأسس الماركسية، واستمرت هذه المدرسة في التطور والتفرع بعد بليخانوف، وتعددت روافدها، وتشعبت اختصاصاتها، واختلفت في عدة نقاط بعد ذلك كما سيأتي لاحقاً.

ج- المخاض المنهجي:

إذا كان النصف الثاني من القرن التاسع عشر قد شهد أهم الجهود لتأسيس حقل الدراسة الاجتماعية للظاهرة الأدبية على مسلمات وضعية من ناحية، ومسلمات ماركسية من ناحية أخرى، فإن كلا الاتجاهين الوضعي والماركسي قد أثار من المشكلات بقدر ما أسهم في وضع مسلمات. وكانت المشكلات التي برزت تتصل في معظمها بالجوانب المنهجية، وقد شهدت العقود الثلاث الأولى من القرن العشرين، وخاصة سنوات العشرينيات جدالات منهجية على درجة كبيرة من التعارض والحدة، وإن كانت أيضاً على درجة كبيرة من الخصوبة، وكان لها آثارها الهامة في تشكيل ملامح الميدان الناشئ فيما تلا ذلك من العقود، وربما حتى اليوم، وهذه أهم ولادات ذلك المخاض المنهجي:

¹ جورج بليخانوف، المرجع السابق، ص 60

1- كرد فعل فكري ومنهجي إزاء "الوضعية" المهيمنة ، سعى بعض علماء الاجتماع الكلاسيكيين مثل ماكس فيبر Max WEBER ، وجورج زميل Georg SIMMEL ، وفيلهم دلتى Wilhelm DILTHY إلى التمييز النقدي بين المناهج الملائمة للعلوم الطبيعية وتلك التي تلائم العلوم الاجتماعية والثقافية . فانتقلت مقولة " الفهم " إلى قلب التحليل السوسيولوجي ، ولم يعد التفسير السببي محوراً وحيداً للبحث ، وبالتالي تولّد شعوراً بأنّ الظواهر الثقافية كالفن ، والأدب في الحاجة إلى منهج جديد يتجاوز التفسيرات الميكانيكية الوضعية .

2- ظهرت بعض الأعمال مثل أعمال انطونيو غرامشي Antonio GRAMSCI ، و روزا لوكسمبورغ Rosa LUXEMBOURG ، و ليون تولستوي Léon TOLSTOÏ التي اتجهت إلى إعادة تعريف الثقافة كعملية فعّالة تشمل الوعي و الإرادة و الهدف، و ليس كردة فعل او انعكاس لعوامل اقتصادية. و كان لتلك المحاولات تأثيرات هامة على نظريات ثقافية ماركسية ظهرت فيما بعد في أعمال لوكاتش و غولدمان .في منتج لوكاتش ، الخط السوسيولوجي الموروث عن زميل و فيبر، ثم وبأكثر حصرية عن ماركس أصبح مربوطاً مباشرة بالجمالية الكلاسيكية الألمانية . لهذا فالبنى الجمالية التي تشكل بالنسبة لكانط وهيجل الروح الحقيقية للمنتج الفني ، وهذا البنى المتجانسة والوحدية سوف توضع لأول مرة في علاقة مع البنى الاجتماعية .

3- في ارتباط بالنزعة الحتمية في الماركسية ظهرت في روسيا جماعة أُطلق عليها اسم "مدرسة الأساس". ومن أبرز أعضائها الناقد الروسي شوليياتيكوف SHULIATIKOV الذي كان يرى أنّ الأيديولوجيا تعتمد مباشرة على ظروف الإنتاج والمصالح الطبقية ، وأنّ مهمته كناقد هي السعي الى " توضيح الزوايا المعتمّة لعالم الأيديولوجيات الفني " ، ومصالح المؤلفين الطبقية عن طريق "تحليل اجتماعي -تكويني". وفي مقابل هذه المدرسة، وجدت "مدرسة البناء الفوقي" التي كان بليخانوف المدافع الأوّل عنها كما ذكرنا من قبل، وعلى العكس من مدرسة الأساس كانت هذه المدرسة تقبل القول بأنّ تطوّر الأدب يعتمد على الأيديولوجيا، ونادراً ما يعتمد على قوى اقتصادية أو اجتماعية ، وكان أصحابها على استعداد لمنح بعض عناصر البناء الفوقي ، كتاريخ الفن والبيئة الأدبية ، بعض الأهمية في تطور الأشكال الأدبية .

4- من بين أهم التطوّرات الفكرية-المنهجية هو ظهور الشكلية الروسية formalisme russe التي قادها رومان جاكوبسون Roman JACKOBSON ، و إيخنباوم B.M.EICHENBAUM ، و

التي تبلورت في العقد الثاني من القرن العشرين كحركة مناهضة لكل اتجاه ينظر إلى الأدب بوصفه وثيقة اجتماعية، أو نفسية، أو سياسية ، أو فلسفية، أو أيديولوجية، أو دينية، و ليس في ضوء خصوصيته الجمالية، و في ضوء كونه استخداما خاصا للغة. و قد حدّدت الحركة مسعاها في تشييد علم للأدب له موضوعه الخاص، و مفهوماته الخاصة، و كانت القضية المحورية لدى الشكليين الروس هي قضية الخصوصية، أي تمييز الأدب عن اللا أدب. و من هنا استبعد البحث الشكلي أية فروض سابقة عن علاقة الأدب بالفكر أو المجتمع. وفي منتصف العشرينيات، كانت الحركة الشكلية مجبرة على تحديد علاقتها بالماركسية ، خاصة في ضوء الجدل الذي دار بين التيارين ، و كانت أطروحة الشكليين الرئيسة ضد الماركسية هي أنّ هذه الأخيرة قد فشلت في إدراك مبدأ " الأدبية " الجوهرية الذي يميّز اللغة الشعرية عن اللغة العادية، أما الماركسيون فقد ردّوا بأنّ الأدب اجتماعي، ومرتبب سببياً بالطبقة وبالسياسة، ويعيد إنتاج "الواقع" التاريخي .

5-مثلا رفضت الشكلية في بداياتها كل أشكال التفسير الاجتماعي والنفسى والفلسفى للأدب ، وركّزت على بنيته الداخلية ،كانت هناك نظرية أخرى معاصرة لها تقدم صياغات مشابهة ، ولكنها تخص اللغة وهي نظرية عالم اللغة البلجيكي فرديناند دوسوسور Ferdinand DE SAUSSURE الذي ذهب إلى أنّ اللغة عبارة عن "بنية " شكلية متماسكة ،أو هي نسق مكتف ذاتياً ، ومحكوم بأعراف وقواعد داخلية . وقد شكلت أفكار دوسوسور نموذجاً معرفياً جديداً في حقل اللغة ،و قد امتدّ تأثيره إلى علوم إنسانية أخرى ، ومن بينها النقد الأدبي .وكان هذا النموذج أيضاً موضوعاً للجدال المنهجي في تلك الحقبة الثرية بالفكر ، ونحن نعلم أنّ كلاً من الشكلية الروسية ،والنقد الجديد في أمريكا ،واكتشاف دوسوسور لمفهوم "البنية " في علم اللغة كان له تأثيرات ملحوظة على التطورات المنهجية التي شهدتها البحث الأدبي لاحقاً ،اذ شكلت معا روافد تاريخية هامة لما عرف بالبنوية كحركة فكرية مارست سلطة قويّة منذ أواخر الخمسينيات ، ولقاربة ربع قرن من الزمان في مجال النقد والعلوم الإنسانية .

كانت هذه ،أهم التطوّرات الفكرية ، والمنهجية التي شهدتها العقود الثلاث الأولى من هذا القرن، وقد جاءت الجهود اللاحقة في مجال الدرس الاجتماعى للظاهرة الأدبية بصورة أو بأخرى لآثار تلك التطوّرات ،ومازال الميدان يشهد طرحاً لمفاهيم وأساليب جديدة ، ومحاولات لحل الإشكاليات ، وتحديد مواقف ، ورؤى ناقدة للتراث أو لعناصر منه ،أو متصلة به ، أو متجاوزة له.

IV- مرحلة التبلور: التيارات المعرفية

يمكننا بصورة عامة، وبالنظر الى خصائص أهم الجهود العلمية في مجال التفسير السوسيولوجي للظاهرة الأدبية التمييز بين نظرتين مختلفتين لسوسيولوجيا الأدب وهما:

أ-سوسيولوجيا الأدب، وهي جزء لا يتجزأ من علم الاجتماع ، وهي تحاول تطبيق مناهج علم الاجتماع على كل ما هو غير النص في الظاهرة الأدبية .

ب- السوسيولوجية الأدبية ، وتعتبر نفسها واحدة من مناهج العلوم الأدبية ، وهي منهج موجه نحو النص حيث يحاول فهم النص بالأخذ بعين الاعتبار الظواهر الاجتماعية كالبنى الفكرية ، أشكال المعرفة، ويشمل هذا الاتجاه بتوسعته المجال من الأدب المقارن إلى سوسيولوجيا رؤى العالم (دلتي ،غولدمان) مروراً بإبيستيميا ميشال فوكو épistémè de Michel FOUCAULT ، و مفهوم المحاكاة عند بيار بورديو Pierre BOURDIEU ، و أيضاً نظرية لويس ألتوسير Louis ALTHUSSER "الاجهزة الأيديولوجية للدولة" ، و الصورة المعكوسة لبيار ماشري¹ Pierre MACHERY .

IV- 1- سوسيولوجيا الأدب :

تتمثل الخاصية الرئيسية التي تنتمي إلى التيار الوضعي - الأمبريقي - في أنّ هذه الدراسات تهتم بوصف الظاهرة المحيطة بالنص الأدبي ، والتي تتصل بإنتاج الأدب ، وأوضاع الكتاب الاجتماعية والاقتصادية . وعمليات نشر الكتب وتوزيعها ، وخصائص الجمهور ، وأهم ممثلي هذا التيار هم روبر اسكاربيت وزملاؤه ، وتلامذته من أعضاء ما يعرف بمدرسة بوردو. يرى اسكاربيت أنّ كل حدث أدبي يفترض وجود مؤلفين وكتبا و قراء ، أو بقول أعم يقتضي وجود مبدعين وآثار وجمهور، وهو يكون ميدان تبادل يربط بوسيلة معقدة جداً من الفن والتكنولوجيا والتجارة أفراداً محدّدين (أو على الأقل معروفين الأسماء) إلى جماعة "مجهولة " إلى حدّ ما (و إن كانت محدودة). وفي مناحي هذا الميدان يطرح وجود أفراد مبدعين مشاكل في التأويل النفسي والأخلاقي والفلسفي، كما تطرح الآثار نفسها مشاكل جمالية و أسلوبية ، ولغوية ، وتقنية. أمّا وجود الجماعة -الجمهور فيطرح مشاكل ذات طابع

¹ LEENHARDT(Jacques) .sociologie de la littérature , Bruxelles, éditions de l'université de Bruxelles, 2006,p36.

تاريخي وسياسي ، واجتماعي بل واقتصادي أيضا .ويقول آخر هناك على الأقل ثلاثة آلاف طريقة لارتداء الحدث الأدبي ودراسته¹.

وفي المخطط الذي يضعه لمجال الدراسة الاجتماعية للظاهرة الأدبية، يؤكد اسكارييت بصورة قاطعة على أن مهمة علم اجتماع الأدب ليست هي دراسة الجانب الجمالي، والفني في العمل الأدبي ، وإنما هي تحديدًا دراسة جوانب الإنتاج والاستهلاك ، والتوزيع في الظاهرة الأدبية ، على اعتبار أن الكتابة قد أصبحت في يومنا هذا مهنة تمارس في إطار النظم الاقتصادية، و أن الكتب قد صارت إنتاجًا مصنعًا يتم توزيعه تجاريًا ، ويخضع لقوانين العرض والطلب ، وأن القراء هم الفئة المستهلكة لهذا الإنتاج.

وقد أجرى اسكارييت عددًا من الاستقصاءات الوصفية حول بعض الجوانب الإنتاجية ، ودرس ظاهرة تتابع الأجيال الأدبية ، واجتهد في وضع الأسس المفاهيمية والمنهجية لدراسة هذه الظاهرة ، وحاول ان يطبق هذه الأسس على تتابع الأجيال الأدبية في الأدب الفرنسي منذ منتصف القرن السادس عشر ، وحتى بدايات القرن العشرين ، وحساب النسبة المئوية لما أنتجته الجماعات الأدبية خلال تلك الفترة من الأجناس الأدبية ، وأجرى استقصاء حول الأصول الإقليمية للكتاب الفرنسيين المنتجين للأدب خلال ثلاثة قرون ، ودور العاصمة باريس في تقديم النسبة الكبرى من هؤلاء الكتاب. وفي الجانب التوزيعي درس اسكارييت عملية النشر متبّعًا الأصول التاريخية لنشأة المؤسسات التجارية التي أخذت تعني بنشر الكتب ، وموضحًا كيف أن النشر أصبح يقوم اليوم على عمليات ثلاث هي الاختيار، والصناعة، والتوزيع، وأن العملية الأخيرة هي الأهم ، لأنها ترتبط بالدوائر المستهلكة للأدب :

أي لجماهير القراء الذين تختلف خصائصهم وقادرتهم الشرائية ، وإقبالهم على القراءة، بينما كان الاهتمام الأكبر لإسكارييت موجّه إلى الجانب الاستهلاكي المتمثل في عملية القراءة . وهنا يستند إلى

أفكار الفيلسوف الفرنسي جون بول سارتر Jean Paul SARTRE عن العلاقة الجدلية بين الكاتب والقارئ ، وينطلق من التسليم بأن الكاتب يكون دائمًا موجّهًا "آخر" هو القارئ الذي تتشكّل بينه و بين القارئ علاقة تاريخية خلال وسيط هو الكاتب .

ويفرق اسكارييت بين "الجمهور النظري" الذي يفترض أن الكاتب يوجه إليه رسالته ، وبين "الجمهور الحقيقي" الذي يعتمد عليه الناشر. كما يفرق بين مستويات متعددة من "النجاح" الأدبي أي مدى انتشار العمل واستهلاكه من جانب القراء . ونعيب على هذا التيار النظرة التصنيفية الجامدة

¹ روبرت اسكارييت، المرجع السابق، ص26.

لجوانب الظاهرة الأدبية التي تقسمها إلى مجالات تبدو وكأنها مستقلة : إنتاج- توزيع- استهلاك، وذلك الولع (الشديدي في

بعض الأحيان) بإظهار الصرامة المنهجية والحدق في جمع البيانات ، بحيث يبدو وكأن ذلك هو هدف البحث لإضفاء الطابع العلمي الرصين عليه ، في حين يغيب عن معظم الممارسات البحثية أية تصوّرات نظرية متسقة ومتماسكة ، و أي تعامل مع النص الأدبي نفسه . ضف إلى ذلك من الجانب التوزيعي الذي ركّز عليه كثيرا اسكارييت إهمال جانب التسيير الإعلامي، ودور الأيديولوجية فيه ، ودور الجوائز الأدبية العالمية فيه كجائزة نوبل أو قونكور Goncourt ، وإذا كان هذا الجانب مهمل التأثير فلماذا لا يفوز بهذه الجوائز مؤلفون أو مؤلفات تخدم القضية الفلسطينية مثلا ، أو هي ضد التيار "التحريري" للمرأة الذي يريد تجاوز الجانب الأخلاقي في المجتمعات المسلمة مثلا ؟

IV-2- السوسيولوجية الأدبية:

أ- التيار الوثائقي: تستند الدراسات التي تنتمي إلى التيار الوثائقي إلى فكرة الانعكاس بمعناها التبسيطي التي صارت اليوم بطبيعة الحال غير مقبولة في هذا المستوى ، لكن التيار الوثائقي أدخل على الفكرة تعديلات جوهرية جعلته يدخل حقل الدراسة الأدبية بمكونات جديدة . وثمة نوعان من هذه الدراسات الوثائقية :

- النوع الأول تمثله بعض المؤلفات المدرسية التي تهدف إلى لفت نظر الطلاب، خاصة طلاب علم الاجتماع ، إلى أنّ الأدب يعد مصدراً هاماً للمعرفة السوسيولوجية ، لأنّه يتميز بالقدرة على عرض العالم من حولنا . وإلى أنّنا يمكن أن نفيد من الأعمال الأدبية في تشكيل المفاهيم ، وبلورتها في أذهاننا فالأدب عند هذا النوع - رغم أنّه قد يكون أشياء أخرى كثيرة- هو شهادة أو دليل ، وهو تعليق مستمر على العادات والأخلاقيات يحتفظ لنا بسجل دقيق لأنماط الاستجابات لظروف اجتماعية وثقافية معينة. والنوع الثاني من دراسات هذا التيار هو الذي يقوم أصحابه باختيار نصوص معينة ، وتحليلها باستخدام ما يعرف باسم تحليل المحتوى بهدف الكشف عن جوانب معينة من البناء الاجتماعي أو ظواهر أو مشكلات معينة يفترض أنّ النص يعكسها ، مثل العلاقات الأسرية ، أو التمييز العنصري أو الصراع الطبقي أو الجرائم و الانحرافات.....الخ. و هذه بعض الأمثلة عن الدراسات المنتمية إلى هذا التيار:

- دراسة برلسون و سالتر (P.J.SALTER, B.BERELSON) ، التي انطلقت من ملاحظة أنّ الأمريكيين الأغلبية (أي البيض البروتستانت المنحدرين من أصول ساكسونية ، و المتحدثين بالإنجليزية) يمارسون تمييزاً عنصرياً ضد جماعات عديدة كالزنج الأمريكيين ، و المكسيكيين، و اليهود ، والامريكيين ذوي الأصول الإيطالية أو الإيرلندية . و قد قامت الدراسة على تحليل الأدب المنشور في المجلات واسعة الانتشار، و اعتمد البحث على عينة من القصص المنشورة فيما بين عامي 1937 و 1947. و انتهت الدراسة إلى مجموعة من النتائج التي جاءت في معظمها مؤيدة للفروض التي انطلقت منها الدراسة¹.

- دراسة بول هولاند الموجهة بفكرة أنّ أدب المجتمعات الشمولية يعد مصدراً رئيساً للمعلومات حول نظم تلك المجتمعات، وأهدافها، ومثلها العليا التي لا تسمح الظروف بدراستها موضوعياً. وقد استهدفت هذه الدراسة الكشف عن القيم الرسمية وأساليب الضبط في مجتمعين شموليين هما الاتحاد السوفياتي والمجر كما يكشف عنها الأدب والنقد الأدبي الذي يجيزه المجتمع رسمياً .

- دراسة الدكتور "هيلما غرانكفست"² عن الزواج في القرى الفلسطينية سنة 1935 . ورغم أنّ هذه الدراسة لم تتخصص في دراسة الأدب ، لكن لا مناص من وضعها في خانة التيار الوثائقي، خاصة إذا علمنا أنّ الذي استرعى اهتمامها هو الأدب الغربي الذي كتب عن فلسطين. حيث استنتجت بعد

القراءة المعمّقة أنّ كل ما ألفه الغربيون عن حياة الشعب الفلسطيني أو جله ، يهدف الى الربط بين الحياة الشعبية في فلسطين ،وتلك التي صوّرت في كتاب " العهد القديم" سواء فيما يخص العادات و التقاليد ،أو فيما يخص صورة المرأة، أو العلاقات العائلية . ولم تكن قضية اليهود في تلك الوقت بمنأى عن أذهان المفكرين والباحثين . و رأت الباحثة كيف أنّ بعض الأبحاث التي قرأتها تهدف الى التمهيد لقضية اليهود ، والدعوة لها عن طريق الربط بين فلسطين كما تصوّر في "العهد القديم" ، وفلسطين الحاضرة ، وذلك لإضخام العلاقة بين اليهود وفلسطين .

¹ BERELSON (Bernard) and SALTER (Patricia Jr) : « majority and minority american's ».magazine fiction , public opinion, quarterly volumes, summer 1946, p-p,168-190.

² نبيلة ابراهيم، مرجع سابق ، ص 180.

والقاسم المشترك بين هذه الدراسات هو أنّها جميعاً تسعى إلى الحصول على أدلة من الأعمال الأدبية تشير إلى قدرة تلك الأعمال على تسجيل الوقائع الاجتماعية والثقافية المختلفة، وتتنظر إلى النصوص الأدبية كناقل أمين لظروف المجتمع وحقائق التاريخ، والنقد الموجّه لهذا التيار هنا هو أنّ مثل هذه الدراسات تغفل تماماً العمل الأدبي بوصفه بناءً خيالياً معقداً قائماً يستخدم لغة أدبية ، وتتنظر إليه باعتباره مجرد مستودع معلومات سوسيولوجية . وهذه نظرة اختزالية ، وتبسيطية تفقد الأدب طبيعته .

ومن جهة أخرى نعيب على هذا التيار إغفال الجانب الإنتاجي ، والتوزيعي الذي ركز عليه اسكارييت وأتباعه ، حيث يمكن لهذا الجانب أن يعطينا إجابات وافية عن توافقات كثيرة التي قد يلاحظها التيار

-1

الوثائقي بين الأدب والمجتمع . فمثلاً في دراسة غرانكفست ، لو أتبعنا دراستها بدراسة الظروف العامة للجانب الإنتاجي التوزيعي ، لوجدت ربّما الجهة الموجّهة لهذا الحقل الأدبي الخاص بفلسطين والعهد القديم . لأنّ الاكتفاء بالجانب الوثائقي -التاريخي للأدب قد يجبر القراءة الى عكس ما أرادت الباحثة البرهنة عليه .

ب-التيار الجدلي - التاريخي:

السمة المميّزة للتيار الجدلي -التاريخي هي تعدد روافده وتنوع موجاته ،وتقاطعها مع بعض . ووجود تداخلات و تمايزات بين الاتجاهات التي يضمّها، غير أنّ القاسم المشترك بين هذه الاتجاهات هو اتخاذها النص الأدبي محوراً للبحث ، لا بوصفه وثيقة أو سجلاً ، أو باعتباره مناظراً لمفاهيم سوسيولوجية، أو انعكاساً مباشراً لجانب أو لآخر من جوانب الواقع كما هو الحال لدى أصحاب التيار الوثائقي . و إنّما بوصفه فضاءً جمالياً و أدبياً تتموضع وتتبلور فيه جدلياً وعلى نحو معقد رؤى فكرية ،وبنى وعلاقات، وأيديولوجيات. ومن هنا فإنّ المشكلات والقضايا التي تطرحها البحوث التي تنتمي إلى هذا التيار هي في معظمها ذات طبيعة فلسفية وتاريخية ،وهذه بعض أهم الاتجاهات التي يضمّها هذا التيار .

أ-النص ورؤى العلم (لوكاتش و غولدمان):

ينهض التفسير الاجتماعي للأدب عند لوكاتش Georges LUCACS على أسس مادية تاريخية مستلهماً في نفس الوقت مفهوم "الكلية " " totalité " عند هيجل. و يعد لوكاتش أول مفكر ماركسي -

بعد بليخانوف- سعى بصورة جدية إلى ترسيخ رؤية ماركسية متماسكة للواقعية الأدبية ، وإلى وضع الأسس لاتجاه الواقعية في النقد الأدبي، فقد انتقد لوكانش ذلك النوع من سوسيولوجيا الأدب الذي يسعى إلى إثبات أن العلاقات الاقتصادية لعصر ما هي العامل السببي الأخير والأعمق وراء العلاقات الاجتماعية. وبالتالي هي السبب المباشر للظاهرة الفنية ، وذهب إلى ما هو أبعد من ذلك و أهم ، حيث ذكر أن الأخطاء الكبرى التي تقع فيها الرؤية السوسيولوجية للفن تتمثل في أن هذه الرؤية تبحث عن المحتويات في الإبداعات الفنية ، وتدرسها وتمد خطأً مستقيماً بينها وبين علاقات اقتصادية معينة . في حين أن الاجتماعي في الأدب فعلا هو: "الشكل". فالشكل يجعل خبرة الفنان مع الآخرين ، ومع الجمهور رسالة. وعن طريق هذه الرسالة "المتشكلة" وعن طريق إمكانية التأثير ، والتأثير الفعلي الحادث يصير الفن اجتماعي.

منذ صدور "نظرية الرواية" 1916 ، أين كان تحت تأثير كبي رمن هيجل، و خاصة منذ "التاريخ والوعي الطبقي" 1923 طرح لوكانش فكرة أن البنى الفكرية المشكلة للوعي المشترك ، والبنى الجمالية المشكلة للمنتوج الفني لهما علاقات مهمة ، ويعتقد لوكانش أن البنى الفكرية هي حقائق أمبريقية مبلورة عبر السيرورة التاريخية من طرف الجماعات الاجتماعية ، وخاصة الطبقات الاجتماعية . فالإنتاجات الأدبية (فنية ، موسيقية ، فلسفية الخ) لا تمثل الوعي المشترك كشيء قد سبقها حسب نظام أنطولوجي-توليدي ، بل العكس هي المشكلة له ، فهي إن صحّ التعبير جزء منه. العلاقات التي يتدخل فيها عالم الاجتماعي هي إذا من طبيعة متبادلة، وعالم الاجتماع وجب عليه التخلي عن كل سببية ذات اتجاه واحد، أو كل سببية عكسية .

والمتتبع لكتابات لوكانش في مجال الأدب يمكنه ملاحظة أن الموضوع الرئيس الغالب على هذه الكتابات هو :انهيار الواقعة البرجوازية ، أي الواقعية النقدية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، وحلول ما يسميه لوكانش الأدب التقني الخادع محلّها . ويقصد بذلك التيارات الحديثة المتمثلة خاصة في الحركة التجريبية أو الطليعية . وفي دراسته عن الواقعية المعاصرة ينتقد لوكانش العديد من الكتاب ، والأدب البرجوازي معهم في إخفاقه في سعيه نحو وصف الإنسان في كليته. وينطلق في نقده من مفهوم محوري هو "رؤية العالم" « la vision du monde » التي يراها العقيدة التي تحثّ عمل الكاتب ، ومحاولة الكاتب أن يعيد خلق هذه النظرة إلى العالم هو ما يشكل قصده ، وهو المبدأ التكويني الذي يركز عليه أسلوب عمل معين. وإذا نظرنا إلى الأسلوب بهذه الطريقة فإنه لا يصبح مجرد خانة شكلية

بل الأخرى أنّه متأصل في المضمون ، فهو الشكل المحدّد لمضمون محدّد. إنّ المضمون يحدّد الشكل، وليس هناك من مضمون إلّا وكان الإنسان نقطته المعقدة.

ومهما تنوعت معطيات الأدب فالسؤال الأساسي هو-وسيط- من هو الانسان ؟ هنا يعود لوكاتش الى قضية الشكل ، ويربط بينها وبين مفهوم رؤية العالم . فالأدب الحديث ينكر وجود هذه الرؤية للعالم (والتي غالباً ما ترتبط في نظر لوكاتش بطبقة معينة) من ناحية ، ويسعى إلى الإيهام بأنّ رؤيته موضوعية من ناحية ثانية . ومن هنا جاء هذا الأدب بدون موقف معين ، وعاجزاً عن تمييز ملامح الواقع الهامة، والتي من أهمّها الصراع الطبقي الذي أحدثه المجتمع الرأسمالي ، وبزوغ الطبقة العاملة بوصفها النقيض للبرجوازية.

لقد نجح لوكاتش باهتمامه بقضية "الشكل /المجتمع"، وبطرحه مفهوم "رؤية العالم " ، وباتجاهه إلى التعامل مع نصوصي عديدة، موجّهاً برؤية جدلية، نقل الدرس السوسيولوجي للأدب نقلة نوعية ساهمت في تخليصه من بعض المعضلات المنهجية التي كانت تتمثل عند كل من أنصار الوضعية، وأنصار الماركسية الجامدة في النزعة الميكانيكية الانعكاسية المباشرة. ولأول مرة صار عنصر "الوعي /الرؤية" يدخل كوسيط في عملية تفسير النص الأدبي.

ويحتل مفهوم "رؤية العالم " مكانة محورية في المنهج النقدي عند لوسيان غولدمان Lucien GOLDMAN وهو المنهج الذي يطلق عليه "البنوية التوليدية" le structuralisme génétique نظراً لأن هذا المنهج يدرس "بنى" فكرية، واجتماعية في ضوء اصولها وتطوراتها . وتتمثل الممارسات البحثية في أعمال غولدمان التطبيقية في كشف عن مدى تجسد "رؤية العالم " الخاصة بجماعه-هي دائماً عنده كما عند لوكاتش طبقة اجتماعية -في النص الأدبي الذي يبده الكاتب المنتمي الى هذه الجماعة. وتنهض هذه الممارسة البحثية على فرضية أساسية هي أنّ كل حالة من حالات السلوك الإنساني هي محاولة الاستجابة الدالة على موقف معيّن ، وبالتالي فإنّها (أي الحالة السلوكية) تميل إلى خلق نوع من التوازن بين الذات الفاعلة وبين الموضوع (المحيط المادي والمعنوي).وفي ضوء هذه الفرضية يعدّ الإبداع الثقافي بأشكاله المختلفة سلوكاً خاصة ، يتمثل في إبداع بنية ذات معنى ،

ومتأسكة بقدر الإمكان، وفي السعي إلى الاقتراب من الهدف الذي يطمح أعضاء جماعة إنسانية ما إلى تحقيقه¹.

في نظر غولدمان كل مجموعة اجتماعية تبلور ضميرها، وبنياتها الذهنية تبعاً لصلة وطيدة مع نشاطها الاقتصادي، والاجتماعي، والسياسي داخل المجتمع الكلي. ولكن الضمير الجمعي لا يوجد خارج الضمائر الفردية، وبما أن كل فرد له انتماءاته المختلفة إلى جماعات متعددة، ولدرجة أن ضميره هو خليط فريد من نوعه من عناصر من الضمير الجمعي مختلفة، وفي عديد الأحيان متناقضة، إضافة إلى أن الفرد يقع تحت تأثير المجموعات التي لا ينتمي إليها بمكانته الاجتماعية. بهذا فالضمير الفردي ليس له وجود إلا كحقيقة افتراضية في ضمير كل فرد من المجموعة. هذه الحقيقة يمكن لعالم الاجتماع أن يظهرها بدراسة هذه المجموعة كأنها شاملة، ومهمة الباحث في التحليل البنوي هي الكشف عن البنى الدالة، والرؤية للعالم في النص موضوع التحليل، وذلك من خلال إجراءين منهجيين:

أولهما هو الفهم أي التعرف على الارتباطات الداخلية للنص، ولا شيء غير النص ككل، والبحث عن البنية الدالة الشاملة فيه. وثانيهما هو الشرح أي البحث عن ذات فردية أو جماعية تمتلك من أجلها البنية العقلية المهيمنة في العمل الأدبي خاصية وظيفية دالة. وتعد دراسة غولدمان المَعنونة "الإله الخفي" « le dieu caché » نموذجاً بارزاً على تطبيقه للمنهج البنوي التوليدي. وقد خلص دراسة غولدمان في هذه الدراسة إلى أن البنى الدالة في رؤية العالم المأساوية في فلسفة بلاز باسكال Blaise PASCAL، و مسرح جون راسين Jean RACINE تعبّر

عن رؤية للعالم تتفق مع جماعة دينية اجتماعية متطرفة كانت موجودة في زمن المؤلفين، وهي طائفة الجانسنيت les jansénistes، ومع طبقة اجتماعية معينة هي نبالة أو أرستقراطية الجبة. ويبدو أن غولدمان قد تحوّل فيما بعد عن الربط بين رؤية العالم، وطبقية اجتماعية ما. ففي "من أجل سوسيولوجيا للرواية" « pour une sociologie du roman » ينطلق من مسلمة جديدة هي أن الحياة الاقتصادية تنعكس في الإبداع الثقافي عامة، وفي الشكل الأدبي بصفة خاصة. والمبرر لهذا

¹ GOLDMAN(Lucien). « le structuralisme génétique en sociologie de la littérature ». littérature et société ,Paris :institut de sociologie,1967, p198.

التحول هو حسب غولدمان أن الوعي الجمعي لم يعد له دور في المجتمعات القائمة على الإنتاج للسوق، فمنذ صعود البرجوازية صار الشكل الروائي معبراً عن الاختلال بين الذات و الموضوع.

فالرواية البرجوازية المبكرة Le conte في البنية المجتمعية تميّزت "بالبطل الإشكالي" الباحث عن القيم في عالم متدرّج . وفي بداية المرحلة الرأسمالية الاحتكارية، كان شكل الرواية الطليعية l'épopée تعبيراً عن تفكّك الفردية ، و تحلّلها. أمّا شكل الرواية الجديدة Le roman الذي ظهر مع بداية هيمنة رأسمالية الدولة الاحتكارية فهو تعبير عن عدم الاهتمام بالشخصية الفردية، وعن تشيؤ الفرد¹.

ب.2.2. إشكالية النص-الأيدولوجيا: لم يكن الفيلسوف الفرنسي لويس ألتوسير Louis ALTHUSSER وهو يؤسّس مشروعه الفكري يقصد إلى صياغة نظرية نقدية أدبية ، او بناء جمالية ماركسية . فإسهامه هو بلورة رؤية ماركسية تناهض حركة الاحياء الهيجلي داخل الماركسية نفسها ، وقد نص على أن ما تحتاج إليه الماركسية اليوم هو إبراز خطابها العلمي وتمييزه عن خطابها الأيديولوجي المبكر من خلال تحليل بنيتها النظرية . وقد قام هذا المشروع على أساس "قراءة" ماركس بمنهج جديد طوّره ألتوسير مستفيداً من أسلوب التحليل النفسي عند فرويد ، وهو الأسلوب الذي يهتم بما "لا يقال" بقدر - أو ربّما أكثر من قدر - اهتمامه بما "يقال" ، وذلك من أجل الكشف عن عناصر "اللاوعي" المتعددة والكامنة وراء ما هو باد من أعراض ، وقد افضت قراءة التوسير لماركس إلى بناء صيغة فكرية ماركسية وجدت لنفسها مكاناً متميزاً بين الصيغ الماركسية الأخرى ، وحسب هذه الصيغة تعد الماركسية علماً للتشكيلات الاجتماعية ، مهمته ، تحليل المنطق الداخلي لهذه التشكيلات ، وتحليل المستويات المختلفة للبنى المكونة لها ، والتشكيلة الاجتماعية عبارة عن وحدة كليّة مركبة من ممارسات أو مستويات متعددة (اقتصادية-وسياسية واجتماعية-ودينية-وفنية-وأيدولوجية)،و يتميز كل مستوى منها بنوع من الاستقلال الذاتي ،كما يرتبط من ناحية أخرى بالمستويات الأخرى، وبالبنية الكلية² . وبهذه الصيغة أيضاً ، التي قصد بها ألتوسير فض الاشتباك بين العلمي والأيدولوجي في فكر ماركس، فتح ألتوسير آفاقاً جديدة لدراسة علاقة الفن و الأدب بالمجتمع. و بؤرة الدراسات الألتوسيرية للفن هي: صلته بالأيدولوجية. يقول ألتوسير: "إنني لا أدرج الفن الحقيقي في الأيدولوجيات، بالرغم من أن للفن

¹ GOLDMAN(Lucien). pour une sociologie du roman, Paris :ED : Gallimard,1964, p-p :16-17.

² لويس ألتوسير ، "رسالتان في معرفة الفن" مجلة ألف، ترجمة: فيال جبوري غزول ،العدد 10، 1990،ص159.

علاقات في غاية الخصوصية مع الأيديولوجيا و خصوصية الفن هي منحنا "الإبصار" و"الإدراك" و"الشعور" بشيء ما يقوم بالتلميح عن الواقع وهذا الشيء هو الأيديولوجيا التي ولد منها ، والتي يسبح فيها ، والتي ينفصل عنها بوصفه فناً¹. وثمة صلة تربط بين أفكار التوسير هذه ، و أفكار بعض الباحثين الآخرين في إنجلترا و ألمانيا، وفرنسا كذلك .ومن بين هؤلاء بيار ماشري الذي يعد عمله المعنون "من أجل نظرية للإنتاج الأدبي " « pour une théorie de la production littéraire » مثلاً يبرز هذه الصلة في الأفكار.

يرى ماشري أنّ العمل الأدبي لا يعدّ إبداعاً création لكاتب أو لعبقريّة، او لقدرة خاصة ملهمة. بل هو إنتاج production آثار أيديولوجية. و الكاتب إذ ينتج نصّاً، فإنّه يفيد من التجارب البشرية العادية، التي هي تجارب أيديولوجية، و يتّخذ منها مادة لعملهن و يمنحها شكلاً خاصاً أو بنية خاصة. و لما كانت الأيديولوجيات بطبيعتها ناقصة دائماً، و متناقضة فإنّ النص الأدبي الذي "يستخدم" الأيديولوجيا هو نص ينتج بعض عناصر الواقع فقط ، و لا ينتج كل الواقع . و يرى ماشري أنّ العمل لا يحتوي على معنى ما يخفيه من خلال منحه شكله المنجز. فلأهميّة العمل تتأسّس على تعددية معانيه، و تفسير العمل يعني التعرّف على مبدأ التعدّد هذا و تمييزه. و الآن يجب نزع الوحدة المفترضة للعمل، والتي لازمت النقد الأدبي بصورة واضحة إلى حدّ ما. إنّ العمل لا يتمّ إبداعه عن قصد بل يتمّ إنتاجه في ظل ظروف محدّدة².

¹ لويس التوسير، نفس المرجع، ص 160

² - MACHERY (pierre). pour une théorie de la production littéraire, Paris :ED :maspero,1971, p51.

الباب الثاني:

التاريخ السياسي والاداري

الفصل السادس:

السياسة والادارة العثمانية في الجزائر

1 - الحكم العثماني في الجزائر:

إنّ قضية شرعية الحكم العثماني في الجزائر لا تزال تثير الكثير من النقاشات، فالمؤلفين الذين اشتغلوا بالتأليف حول هذه الفترة قليلا ما كانوا يحافظون على موضوعيتهم في الكتابة. على العموم إنّ مؤرخي الفكرة الاحتلالية أدمجوا الحكم العثماني في الجزائر في ظاهرة الاحتلال و الاستغلال، والذي يمكن مقارنته مع التوسّعات الاستعمارية والإمبريالية التي عرفها المغرب العربي¹. حيث ركزوا في تبريراتهم على الصبغة التسلّطية للحكم، والاستغلال الاقتصادي، والضغوط الجبائية التي كان يفرضها العثمانيون على الجزائريين. وهذا مثلا تصريح شارل أندري جوليان Charles André JULIEN في أمر الدولة الجزائرية في العهد العثماني (والذي يعد أكثر من الغربيين موضوعية في هذا الأمر): " ولكن الدولة الجزائرية لم تكن جزائرية إلا في الاسم ،و سواء كان الأتراك مسلمين مثل رعاياهم أم لا، فهذا لا يغيّر شيئا من خصوصية النظام الاستعماري من أنّ عددا قليلا من المغتربين ذوي امتيازات عديدة كانوا يفرضون على الأهالي الذين لم يكونوا ليتقبلوا ذلك بسهولة"².

و على العكس من ذلك فإنّ أصحاب " تحرير التاريخ من التبعية " يرفضون رفضا قطعيا أن يكون الحكم العثماني في الجزائر ظاهرة استعمارية كون أن دخول العثمانيين للجزائر إنّما كان برغبة من الأهالي، كما أنّ العثمانيون مسلمين، فلم يكن لحكمهم في الجزائر أي تأثير من الجانب الثقافي ،فهم لم يفرضوا حتى مذهبهم الحنفي على السكان المتمسكين بالمالكي، ضف إلى ذلك اعتبارات كثيرة أخرى كامتزاج العنصرين البربري - العربي والتركي والمتمثل في شريحة الكراغلة التي لعبت دورا كبيرا في الحياة السياسية و الاجتماعية والثقافية للجزائر. كما أنّها ساهمت بصورة كبيرة في المقاومة المسلحة ضد الغزو الفرنسي و الحاج أحمد باي، باي قسنطينة خير دليل على ذلك. ولقد تحدث حمدان خوجة في مرآته عن هذه القضية (قضية المصاهرة بين البايات وأعيان الإدارة العثمانية مع العائلات الجزائرية الكبيرة) وقال أنّها من الأعراف المنتشرة آنذاك³. وهذا إضافة إلى حراس مدينة الجزائر الذين استنجد بهم الداوي علي خوجة ضد الطبقة الانكشارية، ناهيك عن الدلائل التاريخية العديدة التي تثبت أن الجزائر كانت دولة سيدة في العهد العثماني ،

¹ - NIL Robin (Joseph). **la grande Kabylie sous le régime turc**, Alger :ED.bouchene , 1999,p42.

² - JULEN (Charles-André). **histoire de l'Algérie contemporaine : la conquête et les débuts de la colonisation 1827-1871**, Alger :ed-casbah, 2005,p17.

³ - حمدان خوجة. المرأة، تر: محمد العربي الزبيري، الجزائر: منشورات الوكالة الوطنية للنشر و الإشهار، 2007، ص12.

فهذه المعاهدات الدولية التي كانت تقام بين الدول الأوروبية منذ القرن السابع عشر مع الجزائر كلها تنص على سيادة الدولة الجزائرية بعبارات مملكة الجزائر، أو الجمهورية الجزائرية ومن دون الحديث ولو تلميحا عن الباب العالي¹. مهما يكن من أمر حول طبيعة الوجود العثماني في الجزائر، ومهما كان الحكم الذي يُعطى إلا أنّ الدليل على كل ما قيل هو علاقة الحكم العثماني، و بوجه التحديد علاقة الإدارة العثمانية بكل تنظيماتها السياسية، المدنية، و العسكرية منها مع السكان بمختلف شرائحهم، و امتيازاتهم هي التي سوف تحدد طبيعة الحكم العثماني في الجزائر. ونقصد هنا أنّ الحكم العثماني كان بمثابة القوة الحامية بالنسبة للعائلات التي كانت تربطها بالقطاعات الإدارية مصالح خاصة، إضافة إلى كل السكان حينما كان العثمانيون يقودون الجيوش لمحاربة الإسبان و الغزاة الأوروبيين باسم الجهاد الإسلامي، بينما كان هذا الحكم استعمارا بالنسبة لقبائل الرعيّة مثلا التي كانت قبائل المخزن تأخذ منها الجباية بالقوة. ومن هذا المنطلق فإنّ الحكم العلمي التاريخي على الوجود العثماني في الجزائري وجب أن يمر على التحليل العميق للجانب الاجتماعي-الاقتصادي للجزائر في ذلك العهد (وهو ما سوف نراه في الفصل الموالي) لكن قبل ذلك وجب التدقيق في التواجد العثماني بالجزائر في آلياته و فعالياته، وماهي الصورة التي كان عليها نظام الحكم العثماني في الجزائر.

لقد قيل أن الحكم العثماني في الجزائر لم يكن يتجاوز سدس مساحة البلاد². وهذا معقول جدا من الناحية النظرية إذا علمنا أنّ عدد القوات العسكرية التي سخرها الحكام العثمانيون لفرض سلطتهم على البلاد (إن صح التعبير) لم تكن تتجاوز خمسة و عشرين ألف عسكري . هذا في القرنين 16 و 17، أمّا في القرن 18 ومطلع القرن 19 وهو ما يتزامن تقريبا مع عهد الدايات، فإنّ هذا العدد عرف انخفاضا محسوسا، بحيث لم يعد يتعد عشرة آلاف عسكري³. وإن صحت هذه الأرقام، وخاصة في المرحلة الأخيرة فإنّنا نجد أنفسنا غير مقتنعين تماما بفكرة الاحتلال بل هناك من قدره بأقل من ذلك، وهذه الأعداد لم تكن لتسمح بتغطية كل مساحة البلاد الشاسعة، ومع ذلك فإن الحكم العثماني قد شمل معظم أنحاء البلاد، ماعدا بعض المناطق الجبلية في الشمال، والصحراوية في الجنوب التي كما يقول أرزقي شويّتام ساعدها بُعدها من مركز السلطة

¹ - Mouloud Kassem NAIT BELKACEM, Débat autour de Faux Concepts et Fausses Formulations de notre histoire, El-Moudjahid, quotidien national d'information, 16 avril 1986.

² - ESQUER (Georges), les commencements d'un empire : la prise d'Alger, paris : lib.la rose, 1929, P130.

³ -BOYER (Pierre), « le problème Kouloughli dans la régence d'Alger », in : revue « o » du Maghreb musulma, N° spéciale, Aix en Provence, 1970, P08.

وكذا موقعها الجغرافي على التمتع بالاستقلال النسبي¹.

II- أهم مراحل العهد العثماني بالجزائر:

II-1- عهد الفتح 1518-1544م: وبدء هذا العهد مباشرة عند التحاق الجزائر سياسيا بالدولة

العثمانية، و انتهى بموت حسين آغا في سبتمبر 1543 م بعد عودته من تلمسان أين قضى على انتفاضة مولاي أحمد حاكم تلمسان بعد تحالفه مع الاسبان². و تميز هذا العصر بحكم ثلاثة بيلربايات وهم على التوالي (رغم أن خير الدين هو أول من لقب ببيلرباي) عروج ثم خير الدين بربروس، و حسن آغا. وكان الحاكم يعيّن من طرف السلطان العثماني مباشرة من الباب العالي، فكانت الصلة وثيقة في هذا العهد بين الجزائر و الباب العالي.

II-2- عهد البيلربايات 1544-1587م: وقد تناوب على سدة الحكم في 43 سنة المشكلة لعهد

البيلربايات 14 بيلربايا، وهو ما يعني عدم الاستقرار. وقد تميّز هذا العهد بشمول الحكم العثماني على كامل التراب الجزائري ما عدا طبعاً الأقاليم الجنوبية. وفيه تم تقسيم القطر الجزائري إلى مقاطعات أربع. كما تميّز هذا العهد بحدوث واقعة مزعران الشهيرة عام 1558 م بالقرب من مستغانم، والتي دونها شاعرنا الأخضر بن خلوف في قصيدته التي لا تقل شهرة " قصة مزعران معلومة ". كما تميز هذا العهد ببداية توافد الجالية الأندلسية على الجزائر من فالنسيا و مقاطعة كتالونيا.

II-3- عهد الباشوات 1587-1659م: وقد تميز بتولي الحكم ل 43 باشا خلال 72 سنة، أي

تقريباً بمعدل باشا كل سنة و نصف، وفيه تم وضع الحدود النهائية مع إمارة تونس، و الدولة الشريفة.

II-4- عهد الأغاوات 1659-1671م:

وقد تميز هذا العصر بتولي 6 أغاوات الحكم خلال 12 سنة، أي بمعدل أغا كل سنتين وهو تقريباً نفس المعدل مع عصر الباشوات، وهو ما يعني عدم الاستقرار السياسي على المستوى القمة، خاصة إذا علمنا أن معظم الأغاوات قد اغتيلوا وكان آخرهم الحاج علي أغا¹. و تميّز هذا العهد ببناء الجامع الحنفي بالعاصمة و هو دليل على بداية استقرار أصحاب المذهب الحنفي. و الأكيد في الأمر في هذه القضية أن السكان المحليين و حتى القادمين من الأندلس كانوا متشبثين بالمذهب المالكي.

II-5- عهد الدايات 1672-1830م: وهو آخر عهود الأتراك بالجزائر وأطولها مدة و كان الحاج

¹ - أرزقي شويتم، المجتمع الجزائري و فعاليات في العهد العثماني، الجزائر: دار الكتاب العربي، ص33.

² - DE HAËDO (Diégo), Histoire des rois d'Alger : en, Bouchene, 1998, P81.

محمد التريكي أول دايات الجزائر بينما كان آخرهم حسين داي، و عرفت الجزائر في هذا العهد أفضل أيام العهد العثماني و أكثرها استقرارا، حيث عرفت خلال 138 سنة 27 دايا، و تم في هذا العصر وضع الحدود الإقليمية النهائية للجزائر، وتم فيه تحرير كل مناطق البلاد من الوجود الأوروبي و الإسباني خاصة، وكان آخر معاقل الإسبان في الجزائر المرسى الكبير بوهران الذي حرره الباي محمد الكبير بصفة نهائية عام 1792 م .

III-النظام السياسي في جزائر العهد العثماني:

كان حكام الجزائر في بداية العهد العثماني من رجال البحرية الذين عرفوا بطائفة الرياس، وكان الحكام في ذلك العهد يتولون رئاسة التنظيم الإداري بمساعدة بعض الرياس و الضباط ، كما كانوا يستشيرون أعيان وعلماء البلاد في بعض المسائل الداخلية². و يرجع الفضل لهؤلاء الحكام في تأسيس أول نواة للبحرية الجزائرية التي سيطرت على البحر المتوسط ما يقارب الثلاثة قرون، كما يرجع لهم الفضل أيضا في استرجاع عدة مدن جزائرية من الإسبان، و التصدي للغارات المتتالية التي كانت تشنها الدول الأوروبية على السواحل الجزائرية، كما ساهم هؤلاء الحكام في إنقاذ مسلمي الأندلس، ونقلهم إلى الأقطار الإسلامية عامة و المغاربية خاصة أين شكلوا طبقة متمدنة كان لها الأثر البالغ على الحياة الثقافية في المدن المغاربية. وما كان يميز هذه المرحلة هو أن البيلبايات كانوا يقودون الجيوش البرية و الأساطيل البحرية بأنفسهم، و قد دفع دورهم الجهادي سكان البلاد إلى الالتفاف حولهم، مما ساعدهم على تثبيت حكمهم و لا سيما في المناطق الساحلية التي كانت عرضة للهجمات الأوروبية. وقد تحدث شاعرنا الشعبي الأخضر بن خلوف عن سبب إلتفاف السكان حول حسن باشا بن خير الدين حين عزم على الجهاد ضد الإسبان في موقعة مزعران الشهيرة سنة 1558 م ،حيث وصفه بالعدل " حاكم عادل طاعته الأمة " بل أكثر من ذلك فلقد شارك في المعركة مع جيش حسن باشا بطون عديدة من قبائل المحال مثل " السويد " و " بني راشد " الذين كانوا في عدااء دائم مع العثمانيين.

وفي سنة 1587 قرر السلطان العثماني إلغاء نظام البيلبايات ليستبدله بنظام الباشوات ليكون أكثر ارتباطا به، وفي الحقيقة فإنّ نظام الباشوات ما هو إلا استمرار لنظام البيلبايات، الفرق الوحيد هو طريقة تعيين الحكام ،حيث كان الحاكم في عهد البيلبايات يرشحهم الريّاس و الطبقة الانتكشارية . بينما أصبح

¹ - عبد الرحمان الجيلالي، تاريخ الجزائر العام، بيروت : دار الثقافة، الجزء 3، الطبعة السادسة، 1983، ص 51.

² - أرزقي شويّتام، المرجع السابق، صفحة 34

السلطان العثماني هو الذي يعيّن الباشوات لمدة ثلاث سنوات بعدما كانت مدّة حكمهم غير محدّدة سابقا. ولقد تطوّر الديوان كثيرا في عهد الباشوات ، حيث أنّه بعدما كان مقصورا على الحكام، و الضباط السامين، و بعض أعيان البلد، أصبح يتفرع إلى عدّة دواوين منها : الديوان الضيق الذي كان يتألف من الباشا و الأغا و الكاتب العام و المفتي الحنفي (دون مالكي) والقاضي الحنفي (دون المالكي أيضا) و الضباط السامين وكان يصل عدد أعضائه إلى الثمانين عضوا، يجتمعون كل يوم للنظر في الشؤون العامة. أمّا الديوان الموسّع فكان يضم الضباط الكبار، و الموظفين السامين و الرياس، و عددا من العلماء (بمن فيهم المالكية) و الأعيان الذين كانوا يجتمعون كل يوم سبت لدراسة القضايا العامة ،و المصادقة على قرارات الديوان الضيق. و إضافة إلى هذين الديوانين هناك ديوان الرياس الذي يمكن اعتباره وزارة الخارجية حيث وجد للنظر في المسائل البحرية كالأسرى المسيحيين ،إضافة إلى دراسة الخلافات الناشئة بين الجزائر و الدول الأوروبية، وهناك أيضا ديوان الانكشارية الخاص بتنظيم الشؤون المتعلقة بالجند. ولقد كان لهذا التنظيم المؤسّس على كثرة الاجتماعات و الكلام دور سلبي فيما يخص الجانب الاستقراري، حيث أصبح الديوان الضيق هو السيد بدلا من الباشا الذي كان في كثير من الأحيان في قبضة رؤساء الجند الذين سيطروا على الديوان .

لقد عرفت البلاد في عهد الباشوات اضطرابات داخلية منها احتدام الصراع بين القوتين العسكريتين البرية و البحرية ،و تمرد قبائل بابلك قسنطينة و ثورة الكراغلة. و مع مرور الوقت لم يعد الباشوات يسيطرون على الوضع فقد نافسهم في السلطة السياسية و الإدارية ديوان الانكشارية، و قد استغل الانكشاريون ضعف الباشوات ليعينوا مكانهم واحدا منهم، حاكما على البلاد باسم الآغا، وهكذا بدأ عهد جديد عرف بحكم الأغاوات 1070 1082 - هـ / 1659 1671 - م .

كان الأغاوات يصلون إلى الآغوية بالأقدمية،¹ أمّا الذين استلموا الحكم من الباشوات فيعينهم الديوان. وقد شهدت الجزائر في عهدهم اضطرابات داخلية ،وتعرضت إلى عدة غارات أوروبية، و قد استاءت طائفة الرياس من الوضع الذي آلت إليه البلاد ،و اتهمت علي آغا آخر الأغاوات على أنه المسؤول عن الأضرار التي لحقت بالموانئ و السفن الجزائرية نظرا لتقصيره في أمور البحرية ،فتمّ قتله وعُيّن بدله أحد الرياس ليكون حاكما عاما على الجزائر بلقب " الداوي. "

كان الدايات في بداية عهدهم ينتخبون من طائفة الرياس. و بالرغم من الانقلاب الذي حدث في نظام

الحكم، إلا أنّ السلطان العثماني استمرّ في تعيين الباشوات . غير أنّ وجودهم في الجزائر كان شرفيا، حيث جُردوا من كل الصلاحيات. وفي الحقيقة إنّ عهد الدايات هو العهد الذي عرفت فيه الجزائر مقومات الدولة المستقلة. حيث كان الداوي ينتخب مدى الحياة من الطبقة الانكشارية ،وكانت قراراته سيدة. وفي هذا العهد تمّ عقد العديد من المعاهدات مع الدول الأوروبية بالإشارة إلى الطرف الجزائري على أنه طرق سيد دون ذكر للباب العالي. ولعلّ هذا الذي جعل الاختلاف قائم حول طبيعة الحكم العثماني بالجزائر، حيث أن بداية العهد العثماني ليس كنهايته من حيث النظام السياسي القائم ،فعهد الدايات خاصة في نهايته كان عهد الدولة الجزائرية المستقلة، عهد الدايات الأحرار في اتخاذ المواقف السيدة كإعلان الحرب مثلا.

وبالرغم من هذه الحرية التي كان يتمتع بها الدايات، إلا أن تنصيبهم بصفة رسمية لم يكن يتم إلا بعد وصول الفرمان ،و القفطان ،و السيف من السلطان العثماني. و إن دلّت هذه العادة الأخيرة على شيء، إنّما تدلّ على رمزية الخلافة في الثقافة الإسلامية إذ كانت الباب العالي تمثّل مركز الخلافة الإسلامية بعد سقوط كل المراكز السابقة كبغداد ،و القاهرة ،و دمشق.

ومهما كانت نوعية الحكم المتبع في الجزائر طوال القرون الثلاثة، فإنه بقي محصورا في أيدي العثمانيين الذين سهروا منذ بداية عهدهم على تعزيز وجودهم في الجزائر، وضمان استمرار حكمهم فيها .وكان ذلك بإقصائهم للعنصر المحلي من المناصب العليا في الدولة ، و اعتمادهم سياسة التجنيد من الولايات العثمانية الشرقية .وهنا كما يقول أرزقي شويّتام يكمن سبب ضعف حكمهم و زواله فيما بعد.²

IV- الأجهزة الإدارية :

ربما تعتبر هذه النقطة المعيار الأوّل للحكم على النظام العثماني بالجزائر. فكل ما سبق ذكره لا يتعدّى أنّ يكون النظام العام والسياسة العامة التي حتى وإن كانت مهمة إلا أنّها لا تعتبر ولا تدخل في تفاصيل العلاقة الكائنة بين السكان المحليين وبين الأجهزة التنظيمية للحكم العثماني. فبيت قصيد النظام العثماني في الجزائر هو تفاعلاته المختلفة مع السكان المحليين، ودراستها هو الأساس الذي يجب أن ينطلق منه كل حكم عادل يصف نفسه بالعلمية.

تنقسم الادارة على المستوى المحلي الا ثلاثة اقسام هي: ادارة دار الباي أو عاصمة البايك، وادارة مدن البايك ، و إدارة أرياف البايك.

¹ - أرزقي شويّتام ، المرجع السابق، ص36.

² - أرزقي شويّتام ، نفس المرجع، ص39.

IV-1- إدارة دار الباي (عاصمة البايك):

كان الحكام يعيّنون على رأس كل باييك بايًا . وهناك ثلاثة بايات، وذلك وفقًا للتقسيم الإداري الذي عرفته الجزائر خلال العهد العثماني. وكان البايات في بداية العهد العثماني يختارون من ضمن الرجال الذين سبق لهم أن أظهروا قدرات عالية في مختلف ميادين التسيير. لهذا ، فإن رتبة الباي كانت تأتي بعد رتبة الأغا، ولكن بعد مرور الوقت تغيّرت طريقة التعيين، حيث لم يعد الحكام يلتزمون بالشروط والمقاييس المذكورة فأصبحت هناك عدّة اعتبارات تتدخل في طريقة التعيين، منها : أن تكون للباي علاقات المصاهرة مع السكان، ولا سيما الأسر الكبيرة والقويّة، بهدف الحصول على دعم شيوخها، للقضاء على الفتن وحركات التمرد التي كانت تقع بين القبائل والسلطة الحاكمة من حين لآخر. وهناك امثلة عديدة عن علاقات مصاهرة البايات للسكان المحليين، نذكر منها أحمد بن علي القليّ باي قسنطينة الذي تزوّج بالديخة بنت الحاج بوزيد المقراني¹، كما كانت له علاقات مصاهرة مع أسرة بن قانة الكبيرة الشأن في منطقة الزيبان ، ومع أسرة بوعكاز التي تزوّج أحد شيوخها بمباركة أخت زوجة أحمد القلي². وهكذا يكون الباي أحمد قد كسب ود الأسر القويّة في باييك الشرق عن طريقة المصاهرة ،وقد مكّنته تلك العلاقات من السيطرة على قبيلة الدواودة التي كانت تتمتع بنفوذ كبير في توقرت وضواحيها.

أما عن أصل البايات، فإنّه يجب أن يكون تركيّا أو كرغليّا، إلّا أنّ هذه القاعدة لم تحترم دائما .اذ تم تعيين بعض البايات من أصل محليّ، وكانت مهامهم تتمثل في تسيير شؤون مقاطعاتهم الادارية ، و الإشراف على القوات العسكرية النظامية المدعّمة بالقوات المحليّة. كما كان البايات يسهرون على الأمن والاستقرار، وجمع الضرائب من الأرياف . في المقابل ، كان لهم الحق المطلق في إصدار العقوبات ضد السكان، إلّا حكم الإعدام ضد العثمانيين الذي لا يكون إلّا بموافقة الداوي .كما كان للبايات حق مصادرة الممتلكات.

والى جانب الباي هناك مجموعة كبيرة من الأعوان كانوا يساعدون في تسيير شؤون البايك، وهم ينقسمون إلى مجموعتين هما: الأعوان الأساسيون الذين لهم علاقة مباشرة بالباي، وهم: الخلفية والخزناجي وشيخ البلد، وأغا الدواير ، و الباش كاتب ، و الباش مكاحلي، و الباش سراج و الباش سيّار. إنّ كل هؤلاء

¹ - GAÏD (Mouloud), *chronique des beys de Constantine* , Alger :SNED,1983,p96.

² - أرزقي شويّام ، المرجع السابق ،ص48.

الموظفين في إدارة عاصمة البايك، كان يتم تعيينهم في مناصبهم مباشرة من الباي . ويرجع أصلهم في الغالب إلى أصل تركي أو كرغلي، إلا أنّ هناك بعض الجزائريين الذين تقلّدوا تلك المناصب . وهناك مجموعة أخرى من الموظفين الذين كانوا يساهمون في تسيير الإدارة على مستوى عاصمة البايك ، منهم: قائد الباب وقائد الزبل، وقائد القصبه و البراج، والباش حمّار، و وكيل بيت المال، وقاضيان، ومفتيان¹.

V-2- إدارة مدن البايك:

كان الداوي يعيّن على رأس كل مدينة قائداً أو حاكماً. وكان يتم اختيار القيّاد والحكام بدقة شديدة، وذلك للأهميّة التي كانت تكتسبها المدينة في الهيكل الإداري العثماني المطبق في الجزائر، فكانت المدينة إحدى الوسائل الناجعة التي وظّفها الحكّام لإخضاع بعض القبائل الممتنعة عن دفع الضرائب. فقد لوحظ أنّ القبائل مهما بلغت درجة الاكتفاء الذاتي ، فإنّها كانت بحاجة دائمة إلى التردّد على أسواق المدينة لتسويق إنتاجها، واقتناء احتياجاتها. وهنا تظهر أهميّة السوق بالنسبة للمجتمع الريفي. فكانت الأسواق بمثابة فضاءات اجتماعية واقتصادية، وثقافية، يلتقي فيها الناس القادمون من مختلف الجهات مرّة واحدة في الأسبوع، يتبادلون خلالها الأخبار، والتجارب في مجال الفلاحة وغيره. وكان بعضهم يعتبرها مناسبة لعقد التحالفات السياسية بين بعض القبائل، وكذا تصفية الحسابات بين الأشخاص مثل أخذ الثأر من الخصم².

وقد استغلّت السلطة هذه العلاقة القائمة بين المدينة والريف لكي تفرض الضرائب على القبائل التي امتنعت عن دفعها من قبل . وبالرغم من أنّ قيمة الضرائب كانت متواضعة، إذ لم تكن تتعدى كمّيّة قليلة من الزيت، أو التين المجفف، أو الحبوب فإنّها كانت تعتبر في نظر السلطة رمز التبعيّة ، وكانت بعض القبائل الجبلية تضطر إلى دفع الضرائب لكي يسمح لها بحرث وزرع أراضيها الواقعة في السهول التي كانت تحت رقابة رجال المخزن، أو الحاميات العسكرية. وكانت هذه الحالة تنطبق على بعض قبائل جرجرة الجبلية التي كانت تملك أراضي فلاحية في حوض سباو³.

ولهذه الاعتبارات، فإنّ قيّاد وحكام المدن التابعة لدار السلطان أو البياليك كان يتم تعيينهم مباشرة من الداوي ، وكان هؤلاء يتلقون الأوامر منه. أمّا عن مهام الحكّام، فإنّهم كانوا يشرفون على استخلاص الضرائب، والرسوم في داخل المدينة، وكان يوضع تحت تصرّفهم مجموعة من الموظفين للسهر على أمن

¹ - أرزقي شويّتام، المرجع السابق، ص50.

² - MAHE (André) , *histoire de le grande Kabylie : anthropologie Du lien social dans les communautés villageoises* Paris :ED :bouchene , 2002 ,p36.

³ - أرزقي شويّتام، المرجع السابق، ص52.

المدينة، وتنظيم العمليات الإدارية والاقتصادية. ومن هؤلاء الموظفين، نذكر منهم، الكاهية، وأمين العيون والمزوار، والمحتسب. وإلى جانب هؤلاء الموظفين، كانت توجد في كل مدينة حامية عسكرية تتولّى مهمة السهر على الأمن والاستقرار فكانت حامية مدينة بجاية مثلا تتكون من ستين جندياً وعلى رأسهم الأغا.

V-3- إدارة الريف :

فُسِّمَ البايلك إلى عدّة أجزاء تعرف بالأوتان، ويحتوي كل وتن على مجموعة من القبائل والأعراش والدواير، وكان يعيّن على كل وتن أو مجموعة أوتان قائداً. أما الشيوخ، فكانوا يعيّنون على القبائل والدواير، وكان عدد الأوتان يختلف من بايلك لآخر، فكانت مقاطعة دار السلطان تضم خمس أوتان هي: بني خليل، بني موسى، حجوط، الخشنة وبسر¹. وكان القياد يحكمون تلك الأوتان بواسطة الشيوخ الذين يحافظون على سجلات الضرائب التي تتضمّن أسماء سكان كل وتن. أما بايلك التيطري فكان يحتوي على أربع عشرة وتنا بينما كان بايلك الغرب يضم أربعينا وتناً، ونفس العدد من الأوتان يتكون منه بايلك الشرق.

وكان الجهاز الإداري للوتن يتكون من القائد الذي يعيّنه الداوي بالاستشارة مع الباوي، والذي كانت تربطه علاقة مباشرة مع هذا الأخير. وهو في الغالب من أصل تركي، أو كرغلي، أو من الأعلاج. وكانت مهمته تتمثل في الإشراف على شؤون سكان القبائل، والتي يحكمها بواسطة شيوخها، والسهر على الأمن والسير الحسن للأسواق التي كانت تتعقد في المناطق الخاضعة له¹. ومن مهامه أيضاً السهر على أمن الطرقات، ورئاسة عملية توزيع الأراضي المخصصة للحرث، كما كان يساعد أعوان الباوي في عملية توزيع البذور. كما أسندت له مهمة جمع فرسان القبائل، وقيادتها عندما يقتضي الأمر ذلك. وكان القادة يختارون من الأتراك أو الكراغلة عادة، خاصة ممّن تحقّقت فيهم مواصفات الخبرة، وتقلّدوا منصب الخليفة في السابق.

V-4- الشيوخ:

كانوا يعيّنون في الغالب من الداوي على مختلف القبائل والأعراش والدواير. وهم بمثابة الوسيط بين السكان والإدارة، ويتولون مهمة جمع الضرائب من قبائلهم، لهذا كان عليهم نيل ثقة الطرفين. وكان الشيوخ يختارون من ضمن الأسر الغنية، والقوية، والدينية التي كانت تتمتع بتأثير كبير في الأوساط المحلية.

ويبدو من خلال دراسة التنظيمات والأجهزة الإدارية في المناطق الريفية أنّ العثمانيين قد حافظوا في بعض الجهات من البلاد على التنظيمات التقليدية التي كانت سائدة من قبل، ولا سيما في المناطق

¹ - SAÏDOUNI (Nasser Eddine), 'l'algérois rural à la fin de l'époque ottomane 1791-1830, Beyrouth : dar el gharb el islami, 2001, p135.

المعزولة². والعنصر الجديد الذي أدخله العثمانيون في الهيكل الإداري على مستوى الأرياف ،هو تشييد مجموعة من الأبراج التي كانت تقيم فيها الحاميات العسكرية، و التي كان دورها يتمثل في دعم المحلة أثناء خروجها لجمع الضرائب من الأرياف ،ومراقبة تحركات القبائل الجبلية ، وضمان التنقلات عبر الطرقات الرئيسية الرابطة بين البايك ودار السلطان. وكانت تلك الأبراج مشيدة في المناطق السهلية، وسفوح الجبال ، حيث تتمركز قبائل المخزن الخاضعة للسلطة³. والجدير بالملاحظة، أنّ دور الإدارة في المناطق المعزولة كان مقصوراً على استخلاص الضرائب كلما سمحت الظروف بذلك. أمّا قضية التسيير الداخلي ، فإنّ الأمر ترك للتنظيمات المحلية التي كانت سائدة منذ عهود بعيدة.

V- مظاهر الحكم في الجزائر العثمانية:

من خلال ما سبق ذكره يمكننا القول أنّ العامل الحاسم في الحكم على النظام العثماني في الجزائر يتمثل في معرفة علاقة الإدارة المحلية بالسكان . لكنّ هذه العلاقة التي نريد الخوض فيها مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالمؤسسة العسكرية في الجزائر العثماني من جهة، ومرتبطة من جهة ثانية بالظروف الدولية السائدة آنذاك ،ومكانة الجزائر الدولية. فهذه العناصر الثلاثة تمثل بحق المظاهر العامة للحكم العثماني في الجزائر:

v-1- المؤسسة العسكرية :

تشكل المؤسسة العسكرية العمود الفقري الذي يقوم عليه الحكم العثماني بالجزائر، وهي تتركز بمدينة الجزائر. و هي تتكوّن أساساً من العناصر التركية القادمة من الأناضول، والتي لم يكن يتجاوز عددها 15 ألف فرد حسب أغلب الإحصاءات⁴. إنّ المؤسسة العسكرية في الجزائر كانت تقوم على العنصر التركي أو المشترك من الأعلّاج وغيرهم ،وكانت تعتمد في تجديد نفسها على استقدام عناصر جديدة للعمل في الوجود ، وهذا أحد الأسباب في بقاء ارتباط الجزائر أدبيّاً مع مركز السلطة بإسطنبول. وهو أحد الأسباب الذي لم يجعل الطبقة الانكشارية تتحلّل داخل المجتمع المحليّ لتشكيل طبقة اجتماعية كانت لتلعب دوراً محورياً في المستقبل. لكن هذا لم يحدث ،وبالتالي بقيت الطبقة الانكشارية طبقة غريبة عن المجتمع المحليّ رغم تواجدها في نفس الإطار الزماني-مكاني معه.

¹ - BEN ACHENHOU (A), *l'état algérien en 1830, ses institutions Sous l'émir Abdelkader* , Alger :ENAG ,2009 , p 12

² - VATIN (Jean -Claude) , *l' Algérie : politique , histoire et société* , Paris : presse de la fondation nationale de sciences politiques ,1983 ,p27.

³- NIL ROBIN (Joseph).opcit, p42.

⁴ - سعيدوني، ناصر الدين، الجزائر : منطلقات وفاق المرجع السابق ، ص 169.

إنّ روح العصر كانت تقتضي ظهور حكم عسكري مركزي قوي بالجزائر مستقل عن الباب العالي ، ومتفتح على الواقع الجزائري. وكان ذلك يتطلب الانفتاح على الجماعات القريبة من الأقلية التركية ، والقادرة على التعامل معها ومشاركتها الحكم مثل الكراغلة وبعض جماعات الحضر . وقد بدأت ملامح هذا التحول على عهد الداوي محمد عثمان باشا (1766-1791) مع تولي إدارة المقاطعات (البيالك) رجال قادرون على الارتباط بالسكان بعلاقات تجارية أو اجتماعية (مصاهرات)، وقادرون على اكتساب ثقتهم. وقد ارتسمت ملامح هذا التحول مع حركة الداوي علي خوجة (1817) التي كانت تهدف إلى إعادة تشكيل المؤسسة العسكرية ، فقد بادر هذا الداوي الى الاستعانة بالكراغلة ، واستخدم فرقاً من قبائل "زواوة " بلغ عدد أفرادها حوالي الألفين في الوقت الذي حاول فيه الابتعاد عن العناصر التركية المتخوفة من نتائج اجراءاته . فنقل مقر حكمه و ودائع الديوان والخزينة من قصور الجينية إلى حصون أعالي القصبية. وطبعاً لم تتجوا هذه القرارات من معارضة الانكشاريين. لكن علي خوجة استطاع القضاء على الاضطرابات التي سببتها المعارضة بالاستعانة بحامية الشرق ، وبالمجنّدين من الكراغلة والزواوة ، ف قضى على 1200 جندي انكشاري و 150 ضابط بلوك باشي¹. لكن محاولة علي خوجة بجزارة الإدارة و المؤسسة العسكرية لم تدم لأنّه أصلاً لم يعمر طويلاً فلقد وافته المنية بعد إصابته بالطاعون la peste. وبهذا أسقطت أهم محاولة لجزارة المؤسسة العسكرية في العهد العثماني. ولا يمكننا في هذا المقام الخوض في ما كان سيحدث عند الغزو الفرنسي لو تمت فعلاً هذه الجزارة لأنّها للأسف لم تحدث أصلاً.

V-2- علاقة الإدارة المحلية بالسكان :

تقوم هذه العلاقة على أسلوب تسيير إداري يستمد تنظيماته من التقاليد المتوارثة محلياً ، ومن التنظيمات العثمانية المحدثّة. وهو لا يخلو في كثير من الأحيان من القسوة والتعسف ، وذلك بهدف إقرار الأمن والمحافظة على الهدوء و الطاعة ، و استخلاص الجباية بشتى الوسائل والطرق ، وكذلك المحافظة على وضع اقتصادي ، وعلاقات اجتماعية تضمن امتيازات الجماعات الحاكمة ، ونفوذ المتعاونين معها على حساب غالبية السكان المؤلفة من الحضر والبرانية بالمدن، و الرعيّة بالريف .

وقد أدّى هذا الأسلوب في التعامل إلى انعزال الحكّام عن غالبية السكان ، و إلى عدم تجاوب أغلب ممثلي الشرائح الفاعلة الممثلة في زعماء القبائل وشيوخ الزوايا مع الادارة المحليّة. بل على العكس

¹ - سعيدوني، ناصر الدين، الجزائر: منطقات المرجع السابق ، ص172.
128

أدى هذا الوضع في بعض الجهات إلى حد إعلان العصيان والمجاهرة بالتمرد، كما هو الحال في المناطق الجبلية والجهات السهبية، أو عند بعض الطرق الدينية كالدرقاوية و التيجانية. إنّ الوضع الاقتصادي للجزائر منذ نهاية القرن السابع عشر، كان ذا طابع شبه مغلق يتّصف بالجمود، ويقوم على تغطية الحاجات الأولية للسكان ، ويهدف إلى تلبية مطالب الحكّام المرتبطين بالتعامل مع السوق الأوروبية في إطار الامتيازات والاحتكارات . ومما زاد في الركود الاقتصادي آنذاك تلك المطالب المالية الثقيلة ،وعجز الجهاز الإداري على تطوير أساليبه، و تبسيط إجراءاته ، واحترام قوانينه . وهو الأمر الذي أدى إلى ازدياد شقاء السكان ، وعمّق روح العداة لديهم لكل من يمثّل سلطة البايك. وفي ظل هذه الأوضاع المتأزمة كانت المدن تتميز بوضع خاص، فقد حافظت الأقلية التركية ، وبدرجة أقل طبقة الكراغلة، وبعض الشرائح من الحضر على مصالحها على حساب غالبية الحضر وجماعة البرانية . ولقد كانت أحداث سنة 1792 مؤشراً على أنّ الأوضاع الاقتصادية أصبحت على نحو من الضعف والاضطراب ينذر بانتهاء الهيكل الإداري و الإطار السياسي للحكم العثماني . وهو ما حدث بالفعل مع الغزو الفرنسي، حيث كانت نهاية الجزائر العثمانية حتمية تاريخية فرضتها ظروف أكثر منها داخلية عن خارجية خاصة ما تعلق بالانسداد الكلي لنظام الحكم الذي فقد القدرة على أخذ المبادرة ، وبالتالي أصبح عاجزاً عن التجدد والتطور، وبالتالي الحياة .

3-V- الظروف الخارجية والاضوضاع الدولية :

كانت الاوضاع الدولية متميّزة باستمرار العداة مع الممالك الأوروبية بفعل التعارض في المصالح، والاختلاف في المفاهيم الحضارية، وتأثير ترسبات الماضي المشحون بروح الصراع الديني منذ انهيار الوجود الإسلامي بالأندلس . كل ذلك كان له أثر مباشر على العلاقة الجزائرية -العثمانية، وعلى الصلات الجزائرية-الأوروبية.

أمّا القضية التي كانت محور هذه العلاقات، فهي النشاط البحري للجزائر العثمانية، وقد نتجت عن هذا النشاط البحري قضايا شائكة عمّقت من روح العداة مع العالم الأوروبي. وكانت سياسة حكام الجزائر مع الدول الأوروبية طيلة القرنين السادس عشر والسابع عشر تقوم على مبدأ التصدي، والمواجهة لسياسة الهيمنة التي مارستها بعض الدول الأوروبية مثل فرنسا ، وإسبانيا، وإنجلترا. لكنّها تحوّلت بفعل التفوق الأوروبي الحربي، والتقني، والاقتصادي إلى وضع الدفاع ثم التراجع في القرن الثامن عشر، و أوائل القرن التاسع

عشر، واتّضح للعيان تراجع الجزائر في القرن الثامن عشر، وأوائل القرن التاسع عشر أمام القوات الأوروبية مع نهاية الحروب النابليونية 1814 ، و إقرار سياسة التوافق الأوروبي في مؤتمر فيينا 1815. وقد كان هجوم اللورد إكسموت (LORD EXMOUTH) 1816 بداية تطبيق المخطط الأوروبي الذي يهدف إلى إلغاء دور الجزائر الدولي القائم على ممارسة الجهاد البحري.

لقد انتهت الأوضاع بالجزائر مع نهاية القرن الثامن عشر ب بروز أزمة متعدّدة الجوانب هزت المؤسسة العسكرية، ونسفت أسس العلاقة بين السلطة والسكان . وحوّلت العلاقات الخارجية خاصة مع الدول الأوروبية إلى عدااء صريح، وصراع مفتوح . كل هذه العوامل حالت دون نجاح الإصلاحات التي تبناها على خوجة مثلا ، والتي كانت سوف تقضي على هيمنة الأقلية التركية على نظام الحكم ، وبالتالي جزارة القمة السياسية والإدارة. لكن تجري الرياح بما لا تشتهي السفن ، فنسارع أحداث التاريخ كان أقوى من كل المبادرات الفردية لإصلاح النظام القديم.

الفصل السابع:

الإدارة الاستعمارية الفرنسية في الجزائر

1- الصدمة الاحتلالية :

عرف المجتمع الجزائري من 1830 الى 1919 تاريخ متسارع . الغزو الفرنسي أحدث صدمة عنيفة، حيث حوّل من معتقداته ، خاصة فيما تعلّق بالخاصية المطلقة للأرض الإسلامية ، وقدسية السلاح الإيماني (الحماية الإلهية) ، فالانهزام العسكري للعثمانيين كان أيضاً انهزاماً دينياً للجزائريين . سقوط السلطة المركزية ، وسلوكات المنتصر سمح بتطوّر الخصومات المحليّة والمنافسات السياسية التي لم تول أي أسف في الظاهر للعثمانيين ، ولكنها قادت البلاد إلى الفوضى - على الأقل في الظاهر ¹ - . الشرعية النسبية لنظام الدايات لم تسمح بوجود إلاّ درجة قليلة من التوافق ، ولم يظهر ذلك إلاّ بعد سقوط النظام. فمباشرة بعد 1830 لعمّ سقوط نظام الدايات كل النظام والنسق الاجتماعي فالقوانين الدينية ومعايير الممارسة المنوطة بها تأثّرت بالتحلّل السياسي الواقع ، نتيجة الأزمة متعدّدة الجوانب التي عرفت نهاية العهد العثماني في الجزائر - والذي سبق الحديث عنها في المبحث السابق - من 1830، وخاصة من 1871 إلى 1919 وسّعت الحركة الاحتلالية نفسها على العالم الجزائري برمته بالأنساق السياسية ، الاقتصادية ، القانونية والثقافية الفرنسية . وكان من المتوقّع أن يحدث التحطّم السريع للمجتمع الجزائري في أنساقه ونظمه الاقتصادية ، الاجتماعية والثقافية. لكن المجتمع الجزائري لم يحدث فيه ذلك ، على الأقلّ بالسرعة المتوقّعة. بل بالعكس لقد حافظ تحت شبكة المؤسّسات الأوروبية شبكته الخاصة ، وتحت لعبة الخصوصيات والمعالم الغريبة لعبته خاصة إن صحّ التعبير . البنى التقليدية الاجتماعية الفكرية إذا استمرّت بالعيش (وهو بين أهداف هذه الدراسة التي تخص الجوانب الفكرية-الثقافية في العهد الاحتلالي، و التي تبحث عن ميكانزمات ديناميكاتها). الانحلال الاقتصادي الناجم عن دافعة السوق الكولونيالية ولّد فقرا عاما مدقعا عاش فيه غالبية السكان ، ولكنه ولّد أيضا ردّة فعل محليّة للتكيّف مع الوضع الجديد، حيث تضاعفت التصرفات والتعاملات القديمة مثل المقايضة كشكل اقتصادي ، والأعمال الجماعية كشكل اجتماعي.

أنّج المجتمع الاستعماري التفاوت في كل الميادين ، وبنى عالما عدائيا كان فيه الأفراد مستلبين، والعلاقة بينهم قائمة على الحصول على زيادة السلطة للهيمنة على الآخر ². في 05 جويلية 1830، سوّيت الجزائر كمستعمرة فرنسية بمعاهدة ذكر فيها بنود حول احترام الحريات الجزائرية ، حرية السكان من كل الطبقات ، الحرية في استغلال تجارتهم وصناعاتهم .شهرين بعد ذلك ، قام المارشال كلوزال

¹ - VATIN (Jean-Claude) . *l'Algérie :politique, histoire et société* , Alger : éd el-maarifa ,2eme édition ,2010, p14.

² - دسماتي محفوظ. الأمة الجزائرية :نشاتها وتطوّرها ، الجزائر: منشورات دحلب، 2007 تر: محمد الصغير بناني، وعبد العزيز بو شعيب.

بحجز أملاك البايك والوقف. في 1844 و 1846 صودر جزء من أراضي الرعي التي أصبحت ملكية للدولة. في 1851 إلى 1863 أجبرت قبائل المخزن على التّجمع في مراكز ضيّقة المساحة . السناتوس كونسولت senatus consulte رفع من ممتلكات الدولة إلى نحو 1.2 مليون هكتار ، كما طُبّق الحجز أيضا في 1871 و 1881، في حين كان قانون 1873 المتعلّق بتشكيل الملكية الفردية قد شرع في تطبيقه ، وأُتبع بعد ذلك بقانوني 1887 ثم 1897¹.

هذا قليل من كثير سوف نذكره في آنه، وإن دلّ على شيء إنّما يدل على الصدمة الاحتلالية التي عرفها المجتمع الجزائري برمّته، والتي حوّلت الكثير من نسقه ونظامه الاقتصادي والاجتماعي و الثقافي ، ناهيك عن النظام السياسي الذي كان الواجهة الأولى لهذا "الصدام الحضاري" الواقع. و الملاحظ في هذا الجانب أنّه و على عكس كل المستعمرات الفرنسية، لم يكن للجزائر أبدا مكانة المستعمرة بالمفهوم الكلاسيكي . فعندما كانت المستعمرات الفرنسية تابعة لوزارة الحربية ، كانت الجزائر تابعة لوزارة الحرب. أمّا القوانين الدستورية لسنتي 1848 و 1852 فذكرتا الجزائر منفصلة عن باقي المستعمرات، هذه الأخيرة كانت تابعة لوزارة المستعمرات، بينما كانت الجزائر تابعة لوزارة الداخلية . في سنة 1858 عندما أنشأ نابليون الثالث وزارة الجزائر و المستعمرات تميّزت الجزائر أيضا عن باقي مستعمرات ما وراء البحر ، و هذا التميّز بقي طيلة فترة الاحتلال الفرنسي بالجزائر².

II- المشروع الاستعماري الفرنسي:

يتمثل المشروع الاستعماري الفرنسي في مختلف الوسائل و المناهج التي اعتمدها الفرنسيون لإنجاح عملية "الاستعمار" وترسيخه، بحيث يصبح واقعا فعليا مرفوضا لا يمكن مجاراته ولا التخلص منه. وهذا ما يعني استحالة استرجاع الجزائر لكيانها السياسي ، ونسقتها الاجتماعية و الثقافي . و هذه أهم الأساليب التي اعتمدها المستعمر الفرنسي لتكريس هذا المشروع

II-1- القضاء على النظام الاقتصادي الاسلامي : "الوقف".

لقد كانت "الحبوس" الموقوفة على المؤسسات الخيرية ، و خاصة أماكن العبادة و التعليم تؤدي خدمات اساسية في المجتمع الجزائري ، ولا سيما فيها تعلّق بالجانب الاقتصادي، و الثقافي ، وبالتالي الاجتماعي . و خاصة في المدن الكبيرة نوعا ما مثل الجزائر وتلمسان وقسنطينة و البليدة و المدية ومليانة ومعسكر ووهران¹ . وكان مردود هذه الأوقاف يسد النفقات الضرورية للمشتغلين بالتعليم، أو القائمين

¹ - DJEBARI (Youcef). *La France en Algérie : bilans et controverses* , Alger : OPU , volume1 ,1995 , p 57.

² KHarchi (Djamal). *colonisation et politique d'assimilation En Algérie 1830 -1962*, Alger: Ed .casbah, 2004 ,p13.

على الأمور المتعلقة بأماكن العبادة والتعليم من قضاة، و أئمة ، ومدرّسين. بالإضافة إلى توفير دخل قار يغطّي تكاليف رعاية وإصلاح هذه المؤسسات، ويسد حاجة المصالح العامة كالسوقي والأفران، والحمامات، و الثكنات، و الحصون وغيرها.

وجد الفرنسيون عند احتلالهم للجزائر في الأوقاف بمختلف مؤسساتها عائقا يحد من سياستهم القائمة على استيلاء على الأملاك ، والاستحواذ على الأراضي لصالح الأوروبيين. فحاولوا تجاوز أحكام الوقف القائمة على حصانة الملكية ، و التراجع عمّا تعهّدوا به للجزائريين . فبادروا بسن القوانين ، وإصدار مراسيم الهدف منها الاستيلاء على الأملاك و الأراضي الموقوفة التي يستحيل بدون وضع يدهم عليها إقامة قاعدة اقتصادية تعتمد عليها الإدارة الاستعمارية في الجزائر . هكذا بادرت السلطات الفرنسية بمدينة الجزائر إلى إصدار قرارات ، وسن مراسيم متدرّجة، وفي فترات متلاحقة أسقطت عن الوقف مناعته (inaliénabilité) وأخضعته لقوانين المعاملات العقارية الفرنسية . وبذلك تمكن الأوروبيون النازحون حديثا إلى الجزائر من الاستحواذ على بعض الأملاك و الأراضي الموقوفة، وتحويلها إلى ملكيات خاصة بهم. فقد عمدت السلطات الفرنسية بمدينة الجزائر سنة 1835 إلى التصرف في ألفي وقف كان تابعا لمائتي شخص ومؤسسة ، والاستيلاء على 27 مسجدا ، 11 زاوية ومصلى ، ولم تعد الأملاك الموقوفة المسجلة في دفاتر نظام الأوقاف تزيد عن 293 وفقا سنة 1843 ، وكانت قبل ذلك لا تقل عن 500 وقف¹.

ومن هذه القرارات والمراسيم نذكر قرار 08 سبتمبر 1830 الذي سمح بوضع اليد على بعض الأوقاف، ومرسوم 07 ديسمبر الذي حوّل الاوقاف الى مراقبة المصلحة العقارية (les domaines)، ومخطّط جيراردان في 25 أكتوبر 1832 الذي تحوّل إلى تقرير مفصّل وضعية الأوقاف سنة 1838، وساعد على إصدار أمر في الفاتح أكتوبر 1844 أخضعت الأوقاف بموجبه للمعاملات المتعلقة بالأملاك العقارية، ومهّد أيضا لقرار 30 أكتوبر 1858 الذي وسّع إجراءات المعاملات العقارية وجعلها مطابقة للقانون الفرنسي حتى يتمكّن الأوروبيون و بعد ذلك اليهود من امتلاك الأملاك الموقوفة. وبذلك سهّل على الإدارة الفرنسية تصفية الأوقاف بصفة نهائية لصالح الاستيطان الأوروبي في الجزائر بمقتضى قانون 1873. وبذلك فقد الجزائريون بتصفية الأوقاف أحد الأسس التي تقوم عليها حياتهم الثقافية والدينية، و الاجتماعية. فتناقص عدد أماكن العبادة والتعليم بمدينة الجزائر من 186 (13 مسجداً جامعاً، و 108 مسجداً صغيراً ، و 32 مصلى ، و 12 زاوية) إلى اثني عشر مسجداً . منها ثمانية مساجد

-1 ¹ سعيدوني ناصر الدين، الجزائر: منطلقات و آفاق.....، المرجع السابق، ص 26.

كبيرة بعد سنة 1862¹ ونفس الأوضاع عرفت في باقي المدن الجزائرية فقسطنطينة مثلا انخفض عدد المدارس وأماكن العبادة بها 86 إلى 30 ، وتراجع مجموعة الطلبة بمدارسها من 600 إلى 60 في أقل من عشر سنوات (1837-1846) ، وهكذا كان الحال مع كل المدن الجزائرية .

II-2- المصادرة والتغريم والطرْد من الأراضي :

الخاصية الأساسية للاستعمار الفرنسي في الجزائر هي التدخّل الواسع للدولة لنزع الملكية المباشرة للسكان المحليين، وتفضيل الإعمار الأوروبي². الرأسمال الفرنسي جعل من الجزائر ملكيته، حيث أصبحت المكان الذي يحوّل نحوه بصورة مؤقتة، وعلى فترات مختلفة تناقضاته. فهو ينزع من الجسد الاجتماعي الفرنسي ليس فقط البطالين، ولكن أيضا متمرّدي الجمهورية الثانية، سكان البلديات الريفية، وأيضا سكان منطقتي الألزاس واللورين³ الذين جرّدهم الألمان من أراضيهم بعد حرب 1870م.

انتهج الفرنسيون في توسّعهم خارج مدينة الجزائر أسلوب المواجهة العسكرية للقضاء على المقاومة الجزائرية المسلّحة ، ولم يتمكن الفرنسيون من وضع حدّ لها إلا بعد نهاية الحرب العالمية الأولى (1918) التي ارتبطت بتحوّل كفاح الجزائريين من شكله المسلّح إلى أسلوبه السياسي في المدن . وكانت نتيجة المواجهة التي انتهت لصالح الفرنسيين إيقاع العقاب بالثائرين ، ومصادرة أراضيهم، والاستيلاء على ملكياتهم . وقد عرف هذا الأسلوب بسياسة الأرض المحروقة *la terre brulée* . ولقد كانت عمليات المصادرة والطرْد من الأراضي نهجا متبعا في كل العمليات العسكرية الموجهة ضد القبائل التي تقف في وجه الفرنسيين، فقد فرضت إثر ثورة الحاج عمر بوبغلة و لالا فاطمة نسومر بالقبائل (1857) غرامة على السكان قدّرت بمليون فرنك ، كما اقتطع من أولاد سيدي الشيخ بالجنوب الوهراني إثر إخماد ثورتهم 1866 مبلغا قدرّ بستين ألف فرنك.

صاحب هذه الإجراءات التعسّفية صدور قوانين تسهّل عملية الاستحواذ على أرض الجزائريين، وتحويلها إلى ملكيات للأوروبيين، مثل المرسوم الملكي الصادر في أول أكتوبر 1844، والذي توسّع في تطبيقه بأمر ملكي بتاريخ 21 جويلية 1846 . فاعتبرت الأراضي التي كانت تابعة للسلطة الجزائرية قبل الاحتلال (البابليك) ملكا للإدارة الفرنسية باعتبارها وريثة السلطة العثمانية بالجزائر، مع مصادرة الأراضي غير المستثمرة في مناطق محدّدة ، والتي تصبح بفعل هذا الأمر الملكي بعد أجل لا يتجاوز ثلاثة أشهر في حيازة دائرة المصلحة العقارية، ممّا سمح للأوروبيين بسهولة متيجة القريب من مدينة

¹ - سعيدوني ناصر الدين ، المرجع السابق ، ص 28.

² - DJEBARI (Youcef) , opcit , p75

³ - Ibid.

الجزائر من امتلاك 131672 هكتاراً من مجموع 168203 هكتاراً . كما أنشأ الحاكم العام سنة 1851 لجان التبادل والتقسيم . وهي لجان مشكلة من مدنيين اشتهرت خاصة باهتمامها الكبير بإيجاد أراضي للتعمير ، وهو ما جعلها تصل إلى تجميع حقيقي للقبائل في مساحات ضيقة . لجنة البلدية مثلاً لم تترك للجزائريين سوى 1414 هكتاراً من بين 4066 هكتاراً¹.

هذا وتزامنت هذه الاجراءات مع حركة تعميرية واسعة ، صاحبها حركة هجرة واسعة من أوروبا إلى الجزائر . فبين سنتي 1851 و 1858 أنشئت 68 قرية ، وازداد عدد الأوروبيين من 131000 نسمة الى 181000 نسمة ، وهو ما يعادل زيادة 40% من مجموع السكان . وهو ما يدل على تطور معدّل الهجرة الفرنسية نحو الجزائر مقارنة بالعشرينيتين الأولتين . والملاحظة هي أنّ أغلب المعمّرين الجدد من الحضر ، حيث احتوت المدن سنة 1857 على 112000 نسمة².

II-3- اقرار مراسيم مجلس الشيوخ :السيناتوس - كونسولت (sénatus-consulte)

سُنّت مراسيم مجلس الشيوخ بهدف تطوير القوانين المتعلقة بتنظيم الاحوال الشخصية وحيازة الارض، فجاءت مستكملة لقوانين سنتي 1844 و 1846، وتحقيقاً للأهداف التي وضعت من اجلها المكاتب العربية، فهي ترمي الى تفتيت المجتمع الجزائري بالقضاء على الخلّة الاساسية فيه وهي القبيلة، والعمل على دمجها في بوتقة المجتمع الفرنسي، وسلخه عن أحواله الشخصية الإسلامية، وأبعاده عن قيمه الحضارية.

تقوم مراسيم السيناتوس كونسولت المعروفة بالقوانين السلطانية على مرسوم يتعلّق بالملكية العقارية صدر في 22 افريل 1863، والذي حمل عنوان : "قانون سلطاني في شأن أحوال أهل الوطن الجزائري وانتسابهم للدولة الفرنسية " ، وهذا المرسوم يرمي إلى تكوين مناطق إيواء بالنسبة لرجال القبائل ، ويعترف لهم بحقهم في الملكية كما يسمح بحيازة السكان المحليين للأراضي التي يعيشون عليها . وتطبيقاً لذلك قسّمت الأراضي القبلية المشاعة إلى أرض تستغل في الرعي، وهي "مراعي قبلية " التي قدّرت مساحتها ب 2840531 هكتاراً ، وأراضي تخصص للفلاحة ،وهي "أرض الجماعة "(2859505 هكتاراً) ، وألحقت بها أرض " العزل " ، واعتبرت مبدئياً بأنّها ذات وضع خاص بحيث لا يمكن تحويل ملكيتها إلّا بعد أن تثبت الملكية الفردية عليها باقتسامها بين أفراد القبيلة³.

¹ - JULIEN (Charles -André) , opcit ,p401.

² - Ibid., p403

³ - سعيدوني ، ناصر الدين .الجزائر : منطلقات وفاق المرجع السابق، ص33.

أدى تطبيق هذه المراسيم الخاصة بالأرض إلى إلغاء كيان القبيلة كوحدة أساسية يقوم عليها النظام الاجتماعي بالجزائر، فتفتتت إلى دواوير بفعل تحديد أراضيها وإخضاعها للبيع ، فقد بذلك الجزائريون في الريف الإطار الملائم الذي ينظم حياتهم ، ويحفظ لهم مصادر رزقهم . و أصبح الفرد بعد أن لم تعد القبيلة تحميه وتقدم له العون أعزلاً في مواجهة إجراءات الإدارة الفرنسية . كما أدى تطبيق المرسوم الخاص بالأحوال الشخصية لعام 1865 إلى ربط الجنسية الفرنسية، ونيل الحقوق المدنية التي يكفلها القانون الفرنسي بالتخلي أو الانفصال عن الأحوال الشخصية الإسلامية ، فكان ذلك بمثابة شرط تعجيزي زاد في شقاء الجزائريين و معاناتهم ، فظلوا رعايا (sujets) خاضعين مضطهدين . ولم يعد بمقدورهم الارتقاء الى مرتبة المواطنين الأحرار (citoyens) التي يكفلها القانون الفرنسي ، والتي كانت من حق المعمّرين الأوروبيين ، ثم اليهود بعد ذلك .

II- تطبيق أحكام "قانون الأهالي" code de l'indigénat

يقوم قانون الأهالي على إجراءات استثنائية خوّلت للحكام الفرنسيين بالجزائر التصرف خارج صلاحيات القوانين الفرنسية العادية ، وعُرِفَت بقانون الأهالي أو الأنديجينا ، وارتبطت بظروف التوسع العسكري الفرنسي بالجزائر . فطبقت على نطاق واسع إثر القضاء على ثورة الرحمانيين (1871)، واستكملت تنظيماتها مع حلول سنة 1881 . ومع مستهل القرن العشرين تدعّمت بإحداث المحاكم الرادعة (1902) ، واتخذت شكل إجراءات الردع بمنشور الوالي العام جوناك JONNART عام 1906. ثم بدأت هذه الإجراءات الاستثنائية تسقط من المعاملات إثر الحرب العالمية الأولى بفعل الظروف ، وإن ظلت أساليبها ماثلة في معاملة الحكام الفرنسيين لغالبية الجزائريين حتى بعد الحرب العالمية الثانية .

ومن أهم إجراءات هذا القانون الاستثنائي إنزال العقوبة دون محاكمة ، وتنفيذ إجراءات الحبس، والمصادرة ، والتعريم بدون حكم قضائي ، ومنع التنقل إلا برخصة خاصة . هذا، ولعلّ اشد إجراءات قانون الأنديجينا ضرراً بالجزائريين هي الأخذ بمبدأ المسؤولية الجماعية عند وقوع الجناية بفعل قانون سنة 1881 ، الذي اعتبر أنّ سكان أية جهة يقع فيها اعتداء على أوروبي ، أو ترتكب فيها جنحة تمس المصلحة العامة مسؤولون عن ذلك ، ويخضعون للعقوبة الجماعية المترتبة عن تلك الجناية . وهذا ما ألحق أضراراً جسيمة بالجزائريين ، وحولهم إلى أفراد يعيشون تحت التهديد المستمر .

II-5- توطين العنصر الأوروبي على حساب الجزائريين :

ارتبط الاستعمار الفرنسي بسياسة تشجيع استيطان الفرنسيين بالجزائر، واستقدام العناصر الأوروبية إليها، ومنحهم الجنسية الفرنسية . فقدّمت الإدارة الفرنسية بالجزائر إلى هؤلاء المساعدات ، ووفّرت لهم الخدمات ، ومنحتهم الأراضي ، وخفّضت الضرائب لكل أوروبي يرغب في الاستقرار بالجزائر. فبدأت التجمّعات السكنية الأوروبية تنتشر بالمدن والأرياف، وكانت مدينتا الجزائر ووهران أولى المدن التي استقطبت المهاجرين الأوروبيين ، كما كانت الجهات القريبة من مدينة الجزائر أولى المناطق التي نشأت بها المراكز الاستعمارية السكنية مثل دالي ابراهيم (1831) ، والقبة (1832)، وبوفاريك (1839) ، وفوكة (1840)، وعين البنيان (1845) ، والشرافة (1846)¹. هذا وقد أنشئت في ضواحي العاصمة 14 بلدية ريفية غير منظّمة : راييس حميدو ، بوزريعة ، دالي براهيم ، السي مصطفى ، الأبيار ، بئر مراد راييس ، بئر خادم ، القادوس ، القبة ، حسين داي ، بئر توتة ، خرايسية ، الدويرة ومازافران (مرسوم 22 أبريل، و23 ماي 1835).² في بعض هذه البلديات كان عدد الأوروبيين قليلا جدًا ، بل كان منعدماً أصلاً ، هذا إن لم يكن الأوروبيون ممثلين مثلما هو الحال في الدويرة بمالكي الكباريهات ، والمشتغلين فيها ، والذي كان بمثابة اليد الأولى في المنطقة للمعمّرين. كان رئيس البلدية في هذه البلديات مساعدًا بمساعدين اثنين واحد فرنسي والآخر جزائري، ولم تكن تمنح له إعطيات قارة، في حين كان عليه المسك بزمام الحالة المدنية والشرطة . و لاحظ بيليسي PELISSIER أنّه ميّال إلى حصر صلاحيات المساعد الجزائري بل إلى عدمها . الإدارة المباشرة الناجمة عن العقلية الفرنسية حكمت على الجزائريين الموظفين في الإدارة الفرنسية بلعب دور المشارك الشرفي³. وقد أدّت سياسة التوطين هذه إلى تزايد أعداد الأوروبيين بالجزائر ، فتعدّدت مستعمراتهم السكنية ، بلغت مع مطلع القرن العشرين 217 مستعمرة بعد أن استقرّ بالجزائر أكثر من ربع مليون مهاجر أوروبي 260000 نسمة ما بين سنتي 1870 و1900.

II-6- إدارة في خدمة الأوروبيين :

قام تنظيم إدارة الفرنسية بالجزائر على نحو يكون في خدمة المستوطنين الأوروبيين ، حيث يقوم على إعطاء صلاحيات كاملة للبلديات التي يوجد بها العنصر الأوروبي خاصة . و وُضع لتسييرها قانون مدني صدر في 1884 يكفل حق الانتخاب لمائة وثمانين ألف أوروبي ،بالإضافة إلى

¹- سعيدوني ناصر الدين . الجزائر :منطلقات المرجع السابق ، ص35.

JULIEN(Charles André), opcit, p120.-2

IBID -3

ألف وخمسمائة من الجزائريين المتعاونين مع الإدارة الفرنسية ، ومع تطوّر الاستعمار ، وتكاثر العنصر الأوروبي بالجزائر تمّ توسيع نظام البلديات ليشمل الجهات التي يوجد فيها أوروبيون ، وإن كانت تقطنها جماعات كثيرة من الجزائريين فارتفع عدد البلديات "كاملة الصلاحيات" communes de plein exercice سنة 1930 إلى ثلاثمائة وأربعة، وأصبحت تضم 42% من مجموعة سكان القطر الجزائري. أمّا الجهات التي يسود بها العنصر الجزائري فقد نُظمت إدارياً بما يعرف بالبلديات الممتزجة أو المختلطة communes mixtes ، وهي بلديات ناقصة الصلاحية ، قليلة الأوروبيين ، وكثيرة عدد الجزائريين اشتملت سنة 1930 على 58% من مجموعة السكان. بينما لم يتجاوز عددها ثمانية وسبعين بلدية ممتزجة محدودة الإمكانيات ، وغير قارة على توفير الخدمات للسكان المحليين .

II-7- القضاء على التقاليد الفلاحية الجزائرية لتطوير الاقتصادي الفرنسي :

يقوم الاستعمار الفرنسي في الجزائر على امتلاك الأرض ، واستغلالها لفائدة المعمّرين . مما اكسب المشروع الاستعماري طابعاً فلاحياً قوامه المستعمرات الزراعية التي بلغ عددها في ظرف مائة سنة (1830-1929) 928 قرية أو تجمعاً زراعياً أوروبياً¹.

إنّ النجاح الذي حقّقه المزارعون الأوروبيون في الجزائر كان على حساب غالبية الجزائريين التي ظلّت تعيش على الهامش ، بل كان حصيلة طبيعية لعملية استعمارية غير إنسانية ، لأنّ الاقتصاد الزراعي الأوروبي بالجزائر ارتبط بالاحتلال العسكري وسايه ، حيث قام في أول الأمر على فكرة الفتح بالبندقية والمحراث . وبذلك سائر الاقتصاد الأوروبي في الجزائر تطوّر الاستعمار الفرنسي بها ، فارتبط الاقتصادي الأوروبي بالجزائر في الثلاثين سنة الأولى (1830-1860) بعملية الاستعمار الرسمي المستند إلى المبادرة العسكرية التي سمحت بالاستحواذ على أملاك الجزائريين بشتى الطرق والوسائل من مصادرة ، وطرد ، وتهجير ، وشراء ، ووضع يد ، و رهن ، والقائم على دمج اقتصاد الجزائر في الاقتصاد الفرنسي ، وجعل السوق الجزائرية حكرًا على الفرنسيين .

III-علاقة الإدارة الفرنسية بالمجتمع الجزائري :

III -1- فرض نظام إداري عسكري: بدأت الإدارة الفرنسية في الجزائر منذ الاحتلال بداية عسكرية. وتأكّدت سنة 1834 م بعد أن ظلّت طيلة الفترة (1830_1834) فترة تردّد بالنسبة للحكومة الفرنسية حول الاحتفاظ بالجزائر أو التخلي عنها . وبعد أن أقرّت اللجنة الإفريقية التي قدمت إلى الجزائر

¹- سعيدوني ناصر الدين ، الجزائر المرجع السابق ، ص38.

عام 1833م الاحتفاظ بالجزائر إلى الأبد أُطلق على الجزائر اسم "الممتلكات الفرنسية في إفريقيا"¹ propriétés françaises en Afrique. خضعت الجزائر لتصرف الجيش الفرنسي المعروف بالجيش الإفريقي l'armée d'Afrique ومهمته هي: الاحتلال، والغضب، والإرهاب، وفرض الاستعمار بالقوة، ومحاربة القوى الجهادية، وجمع الضرائب العادية والحربية بالقمع والتعسف.

كان يشرف على هذه العمليات، وإدارة البلاد حاكم عام عسكري مسؤول أمام وزير الحرب في الحكومة الفرنسية يعطيه تعليمات الحكومة، ولكنه لا يمثل الوزير بل الحكومة الفرنسية كلها في الجزائر. ويساعده ثلاثة قادة، يمثل كل واحد منهم مقاطعة تمثل التقسيم الإداري الجديد للجزائر خلال العهد الاستعماري، وهي: مقاطعة الجزائر l'Algérois، مقاطعة قسنطينة le Constantinois و عاصمتها قسنطينة، ومقاطعة وهران l'Oranais و عاصمتها وهران. وكل قائد ناحية كان مسؤولاً عن قيادة ناحيته التي كانت مقسمة هي الأخرى إلى مجموعة أقسام يخضع كل واحد منها لضابط يأتمر بأوامره مجموعة من الموظفين الجزائريين بألقاب إدارية قديمة هي، الخليفة، الآغا، والقايد، والشيخ.² وكانت تلك النواحي والأقسام والدوائر تسير بواسطة المكاتب العربية les bureaux arabes التي من أبرز مهامها، الإشراف على شؤون الجزائريين.

بدأ الصراع بين المستوطنين (الكولون) الذين كانوا يمثلون النظام المدني، والمكاتب العربية التي كانت تمثل النظام العسكري. وتطور هذا الصراع لينفجر في العهد المعروف بعهد "المملكة العربية"، ولكن ضغط الكولون قد حمل حكومة نابليون الثالث على القيام بتجربة النظام المدني لمدة سنتين 1858-1860م، ثم تراجع عنه إلى الحكم العسكري من جديد الذي استمر إلى غاية سقوط الإمبراطورية النابوليونية 1870م.

III-2-نشأة المكاتب العربية:

لا شك أن المستعمر قد وجد نفسه يجهل لغة هذا المجتمع، وعقيدته وتقاليده، وطبيعة بلاده الجغرافية. ونتيجة لفوضى الاحتلال العارمة التي اكتسحت البلاد، حاول المحتل إيجاد مؤسسة تكون همزة وصل بين قواته الغازية والجزائريين. فأحدث الدوق روفيغو Duc De ROVIGO الحاكم العام للجزائر عام 1833م فرعاً في مكتبه سماه "المكتب العربي" Le Bureau Arabe الذي صار يطلق عليه فيما بعد مصلحة الشؤون العربية service des affaires arabes التي أسندت إدارتها إلى النقيب لاموريسيير Lamoricière 1833-1834 لأنه كان يحسن التكلم باللغة العربية.

¹ - فركوس صالح. تاريخ الجزائر: من ما قبل التاريخ إلى غاية استقلال، غابة: دار العلوم للنشر والتوزيع، 2005، ص 244.

² - نفس المرجع.

والحقيقة أنّ هذه الإدارة لم تكن لتهتم بشؤون السكان بقدر ما كانت تعمل على إخضاعهم ، وبسط نفوذ فرنسا على كامل أنحاء القطر . وإذا كانت هذه المصلحة أو هذه المكاتب في نظر المستعمر تشكّل "الجهاز الشرعي للسياسة الأهلية" للتمهيد لإدارة مباشرة للجزائريين ، فهي في الواقع كانت مصلحة عسكرية، و إدارية في آن واحد، وجهاز لجمع المعلومات الخاصة بالعمليات الحربية .¹

ونظرا لعدم كفاءة ضباط الأركان العامة لدراسة قضايا الجزائريين، حاول بعضهم إعادة إحياء الوظيفة التركية القديمة، وهي وظيفة "آغا العرب"، حيث تعاقب الكثير من الأغوات على تلك الوظيفة التي لم تكن ذات فائدة بالنسبة للسلطة الاستعمارية. وكان أول من أسندت إليه هذه الوظيفة حمدان بن أمين السكّة في عهد الجنرال دوبرمون DE BOURMONT . و لما جاء الجنرال برتوزان BERTHEUZENE وقع اختياره على السيّد محي الدين الصغير بن مبارك نجل المتصوّف المعروف بمدينة القليعة سيدي علي بن مبارك . ولكن محي الدين خيّب ظن برتوزان حيث سرعان ما سخط على الإدارة الفرنسية التي اعتقلت أقاربه، فكانت القطيعة بينه وبين القيادة الفرنسية .

في أبريل 1837 تمّ إعادة تأسيس إدارة الشؤون العربية التي أسندت رئاسة إدارتها للرائد "بيليسي" الذي انصرف إلى غير المهمة التي من أجلها أنشئت تلك الإدارة ، لأنّ اتفاقية التافنة اقتضت من هذا الرائد مراقبة تحرّكات الأمير لتزويد الحاكم بالمعلومات المتعلقة بخرق الإقليم "الفرنسي" أو إقليم الأمير .

وبعد مضي سنتين عن رئاسة تلك الإدارة ، قدّم "بيليسي" استقالته في مطلع سنة 1839م لأسباب شرفية، فخلفه في مهمّته النقيب "آلوفيل". قبل هذا التاريخ كانت مدينة قسنطينة قد سقطت في الاستعمار يوم 13 أكتوبر 1837م، فوجد المحتل نفسه من جديد كما حدث له عشية احتلال الجزائر العاصمة أمام مشكل إدارة السكان: كيف يمكن إخضاعهم للسلطة الاستعمارية؟؟

حافظ الجنرال فالي VALLEY الذي خلف دامريمون على الوضع الراهن، أي أبقى على الشكل القديم للإدارة التركية، منتهاجا في ذلك تطبيق سياسة الحماية بتلك الناحية من البلاد أين تكون فيها إدارة السكان من السكان، ولكن تحت وصايا السلطة العسكرية، فقام بتنصيب حمودة الشيخ بن لفقون الذي كان ينحدر من أسرة تحظى بمكانة مرموقة في قسنطينة².

¹ - AZAN (Paul).l'expédition d'Alger 1830, Paris :ED .librairie la rose ,1929 ,p-p :23-24.

² - فركوس صالح ،المرجع السابق، ص 247
2-نفس المرجع ،ص248.

هذا النظام أي "النظام الحماية" المتبنى من طرف "قالي" بمقاطعة قسنطينة الذي كان يسعى لتعميمه بكامل القطر، لم يكن يستهدف المحافظة على التنظيم الإداري التقليدي للجزائريين، بقدر ما كان يرمي إلى توظيف هذا الأسلوب لصالح السيادة الفرنسية.

خلف الجنرال "بيجو" BUGEAUD "قالي" كحاكم عام للجزائر بتاريخ 22 فيفري 1841م، فأرسى للعمليات العسكرية و للشؤون المتعلقة بالجزائريين إدارة استبدادية استعمارية تستوحي تعليماتها من المقالة الاستعمارية و المصالح الفرنسية ، مع الأخذ بعين الاعتبار بعض المعطيات السياسية التي لم يكن من السهل تجاوزها بين عشية وضحاها و هي : نفوذ كبار رؤساء الجزائريين، أو العائلات الكبرى خاصة بالناحية الشرقية للبلاد.

لقد حدثت بمجيئ "بيجو" تطورات جديدة في مسألة الإدارة و غيرها. و حاول الجنرال بسط نفوذ الاستعمار على كامل القطر. لدى تم إعادة تأسيس إدارة الشؤون العربية بتاريخ 16 أوت 1841، حيث عين الضابط دوما DUMAS رئيسا لها. و مع ذلك لم تستطع تلك الإدارة الوفاء بمقتضيات الاستعمار نتيجة توسع المحتل في بعض الأقاليم 2.

ظلت فرنسا بعد محاولات عديدة و مناقشات أكاديمية متباينة حول مسألة الإدارة المباشرة أو غير المباشرة تبحث عن أسلوب إداري جديد يمكن بواسطته إخضاع الجزائريين لسلطانها. و بفعل الضرورة، و قوة الأشياء لاستكمال المؤسسات الاستعمارية، كان لا بدّ من البحث عن عناصر فرنسية عسكرية تتكيف مع الأهالي، و تتوغل في أوساطهم لمعرفة لغتهم ، و عاداتهم ، و تقاليدهم... لأجل ذلك كله نشأت إدارة المكاتب العربية بمقتضى مرسوم وزاري مؤرخ في 01 فيفري 1844. كان ظهور هذه المؤسسة من إحياء الجنرال "دوما " الذي أدخل تعديلات على إدارة الشؤون العربية لتتكون من شبكة ذات نظام متفرع السلم الإداري لمؤسسة تلك المكاتب .ويمكن القول أنّ نشأة المكاتب العربية التي تشكل المحور الرئيس في "حكومة العرب" اعتبرت من طرف المستعمر "منذ البداية كإجراء جيّد ،وهادف من أجل مراقبة وتأطير رؤساء الأهالي (السكان)".

IV- السياسة العسكرية للإدارة الاستعمارية:

لقد كانت السياسة العسكرية الاستعمارية تهدف إلى إخضاع الجزائريين للسيطرة الاستعمارية، وذلك عبر وسائل مختلفة وهي:

IV - 1- استغلال الانقسامات الداخلية: إذا كان المستعمر قد استفاد من بقايا التنظيم الإداري

التركي خاصة فيما تعلق بالأسر الكبرى، من أجل المحافظة على الوضع الراهن. فقد استفاد كذلك كثيرا

من ملحقاته في التنظيم العسكري، فحاول أن يهيكل القوات المحليّة تحت وصاية مؤسسة المكاتب العربية التي أصبحت تشرف عليها إشرافاً مباشراً. وتمثّلت هذه القوات في:

IV - 1-1 - الحرس الوطني LA GARDE NATIONALE (القومية). استعمل الفرنسيون هذه

القوة المحليّة غير المنظمة في مهام استعمارية كثيرة. حيث ساعدت القوات الفرنسية على فرض هيمنتها على البلاد مدّة طويلة من الزمن. و كان يطلق على هذه الهيئة " الحرس الوطني " « la garde nationale », حيث كانت تقوم بعمليات التفتيش إلى جانب الجيش الفرنسي، وخاصة بالمناطق التي تكثر فيها الثورات والانتفاضات¹. واستخلاص الضرائب من القبائل التي تمتنع عن الدفع، والرافضة للاحتلال، وكذا مراقبة تحركات البعض الآخر منها.

كان تنظيم "القومية" من قبل مؤسسة المكاتب العربية تنظيماً استراتيجياً يستهدف التحكم والسيطرة على القبائل. فكانت عناصره بذلك عيون، و آذان، وأقدام، و أيادي تلك المؤسسة العسكرية. فعلى سبيل المثال قبيلة أولاد ماضي وغيرها من قبائل الحضنة كانت تزود المكاتب العربية ب 422 قوميّاً، كلّما احتاج هذا المكتب أو ذاك لتلك العناصر. ومن جهة أخرى كان يوجد "قوم" دائمون في مناطق معينة مهمتهم المراقبة، من مثل "قوم" واد الساحل الذي يتركز في حدود دائرة سطيف، حيث كان مهيباً باستمرار كفرقة تدخل للدفاع عن الباشاغا ابن علي الشريف ضد الثائرين على الاستعمار وأتباعه.

كانت مهمة هذه القوة الأهلية كشف الطرق، واستطلاع الأوضاع حينما تكون القوات الفرنسية على أهبة الاستعداد لشن غاراتها على القبائل. وبالرغم من أنّها كانت تمثّل قوّة هامة بالنسبة للقوات الاستعمارية، فإنّ كثيراً من عناصر "القومية" كانت محل شك، وريبة فيها يتعلق بولائها وإخلاصها لفرنسا.

IV - 2-1 - المخزن: تلك هي القوة الثانية التي استخدمها الاستعمار الفرنسي من أجل مصلحة

الاحتلال، وزرع الفتنة والتناحر بين أفراد المجتمع الجزائري، كانت هذه القوة المحليّة غير المنظمة تشكل العنصر الأساس للقوات العثمانية بالجزائر. وهي تمثّل مجموعة من القبائل المعفاة من الضريبة، مهمتها مساعدة المنتصرين لإخضاع المنهزمين. ولم تكن عناصر المخزن تخضع لتنظيم عسكري

¹ - VOISIN (Georges), l' Algérie pour les algériens :l'œuvre D'ismail urbain , Paris : libraires editeurs, 1961, pp 87-88.

أو إداري ، وكانت مهمتها الأساسية تتمثل في التجسس، وجمع المعلومات الضرورية لصالح الاستعمار من قبل القبائل ، وكذا تبليغ أوامر المكاتب العربية إليها¹، ومراقبة تحركات السكان .

لقد كانت على سبيل المثال قبيلة الصحاري (دائرة بسكرة) ذات أهمية كبيرة بالنسبة للمكاتب العربية، حيث كان لها " ميل للنظام العسكري "²، فضلاً عن أنها كانت على استعداد دائم لتزويد المؤسسة بحوالي 400 فارس . هذا وقد اتجهت السياسة العسكرية إلى إنشاء نموذج قبلي يحقق الطاعة والخضوع التام للقبائل بهدف إقامة "قرى مخزنية " . هذه القرى التي اقترح انشاءها الضابط Ferdinand la paset فرديناند لاباسيت في شكل "زماله " تقطن تلك القرى، وتحمل السلاح ، وتمتطي الخيل ، وتعفى من الخدمات الأخرى والضريبة، بحيث تشكل نوعاً من الميشليات تحمي رؤساء الأهالي (بتعبيرهم أهالي و بتعبيرنا جزائريين) وتقوم بدور شرطة الطرقات، والأسواق، والبريد ، والتوقيف ، واستخلاص الضرائب³.

وبالفعل فقد تشكل نموذج من هذه "الزماله "، وهي " زماله " القائد السي مقران قرب بركة تتكون من قبيلة أولاد دراج تقوم بزراعة تلك المنطقة ، حيث يعود ثلثان من المحصول الزراعي إلى تلك " الزماله " . في حين يعود الثلث إلى عائلة "السي مقران " . و مهما يكن من أمر ، فإن هذه المحاولة لم تنجح ، لأن "السي مقران" قد أبعد عن قيادتها ، وخلفه السي مختار بن داخه بدائرة باتنة، وبالتالي أثبتت "الزماله " عدم فعاليتها كوسيلة قمع بالنسبة للقبائل الثائرة . نفس المصير لقيته كذلك "زماله " القائد أحمد بن رزقي من قبيلة الحناشنة ، وكذا "زماله " بوعكاز بن عاشور، وزماله الباشاغا محمد المقراني بمجانة .

IV-1-3- الخيالة la cavalerie : أنشئت هذه الفرقة بمقتضى مرسوم مؤرخ في 16 سبتمبر

1843 م، من أجل ضمان استمرارية البريد والاتصال بين المكاتب العربية، ورؤساء الجزائريين. كذلك من أجل تبليغ أوامر السلطة العليا وتعليماتها والمساهمة في المحافظة على الأمن ، والاستقرار بالبلاد. والخيالة هي قوة محلية غير منتظمة، ولكنها مرتبة، أي تتقاضى عناصرها رواتب مقابل خدماتها، خاصة " تدعيم سلطة قادة السكان المخلصين للقضية الفرنسية "⁴

¹ - YACONO (Xavier). Les bureaux arabe dans le département d'Alger 1844-1856, thèse de troisième cycle, Paris :1976, p06.

² - فركوس صالح ، المرجع السابق ، ص257.

³ - FREMEAUX (Jacques). les bureaux arabes et l'évolution des genres de vie indigènes dans l'ouest du tell Algérois ,Paris :1953, p11.

⁴ - فركوس صالح ، المرجع السابق ، ص259.

لقد أطلق الضابط شارل ريشار RICHARD Charles على هذه الفرقة تسمية " الدرك السياسي la gendarmerie politique " لأنها كانت مهية أكثر من المخزن للمحافظة على الأمن العام. إنها كما قال الضابط: " بمثابة أيادينا وأعينا وآذاننا في البلاد"¹. فمثلا في مقاطعة قسنطينة بلغ عددها عام 1855 حوالي 420 ، ولكن حسب التقارير الاستعمارية لم تلعب دورها في عملية إخضاع القبائل، ومراقبة الطرقات .

IV-1-4- الصبايحية les spahis : تستمد فرقة الصبايحية جذورها من التنظيم العسكري العثماني بالجزائر، ولكن بشكل يختلف عنه في الفترة الاستعمارية من حيث الوسيلة والهدف . حيث كان كل باي تخضع له فرقة تسمى "يولداش الصبايحية " التي تشكّلت نتيجة "إعفاء " من طرف الداي لعناصر كانت في فرقة المشاة لتصبح خيالة، وهي "مكانة ذات اعتبار ، وذات مدخول هام " بالنسبة لهؤلاء الصبايحية.

كان الهدف من إنشاء هذه الفرقة هو إخضاع الجزائريين ، والسيطرة عليهم ، ولبلوغ هذا الهدف صدر أمر ملكي مؤرخ في 07 ديسمبر 1841 يقضي بتحويل فرقة الصبايحية إلى فرقة منتظمة ، وهكذا تمّ ترسيم الفيلق الأول بمقاطعة الجزائر العاصمة، الذي خلفه ، والثاني بمقاطعة وهران ، والثالث بمقاطعة قسنطينة ، حيث أسندت قيادته للجنرال بوسكاران BOUSCAREN الذي خلفه الجنرال دي فو DES VAUX في 22 ديسمبر 1851.

كان عدد أفراد هذا الفيلق قد بلغ خلال سنة 1848 ، 160 صبايحيا ، ليصل عام 1849 إلى حوالي 200 في مقاطعة قسنطينة . لكن هذا العدد بدء يتضاءل حيث وصل إلى 170 عام 1852 م، في حين كانت مقاطعة الجزائر مدعمة بـ 145 ، ومقاطعة وهران بـ 155 صبايحياً . و أغلب الظن أنّ التراجع ناجم عن متاعب مالية . ولقد كانت عناصر الصبايحية تقوم بتبليغ أوامر المكاتب العربية للقبائل وتقوم بإخبار المكاتب عن الأوضاع العامة، وهذا ما أظهر فكرة استراتيجية لضباط المكاتب العربية مفادها مجموعة إنشاء مجموعة من " الزمالات " تكون في شكل مخيمات عسكرية تحت قيادة هؤلاء الضباط بهدف السيطرة على النقاط الحساسة في البلاد.

لقد كان الصبايحية باستمرار تحت تصرّف المكاتب العربية، حيث كان يشكل كل عنصر منها جاسوساً لصالح الإدارة الاستعمارية، وبذلك لم تترك الإدارة الاستعمارية أي شيء من القوى المحلية التي يمكن أن تستغلّها إلاّ واستغلّتها قصد إخضاع الجزائريين ، وقمع كل الثورات التي تندلع هنا وهناك .

¹ - نفس المرجع ، ص 260.

IV-2- مراقبة الرأي العام المحلي :

لم تترك الإدارة الاستعمارية أي وسيلة لتدارك أي خطر قبل أن يحدث، أو الثورة قبل أن تتدلع أو سخط، أو غضب قبل أن تشتعل نيرانه. شغلها الشاغل هو المحافظة على الوضع الراهن، وتقويت كل الفرص المناهضة أو المعادية للمحتل.

لقد استخدمت الإدارة الاستعمارية الرجال من مخبريها، و الجيش، والمال ، وكل الوسائل الممكنة من أجل إنجاح المقاولات الاستعمارية . وفي هذا السياق كانت لها جريدة ناطقة باللغة العربية ، لكن يغلب عليها طابع اللهجة العامية، وهي جريدة "المبشر" التي كانت تخاطب الناس بما يفهمون قصد حملهم على الاعتقاد -خيرا- فيما يصنع هذا المستعمر لصالحهم . فكانت تلك الصحيفة تلعب فعلا دورا دعائيا استعماريًا ، بل كانت تعتبر من أقوى الوسائل الدعائية لتهذئة الخواطر في حالة الغضب أو السخط، أو اليأس من التغيير نحو الحياة كريمة تحترم حقوق الإنسان. وما جريدة "المبشر" إلا وسيلة من بين الوسائل الاستعمارية المختلفة لتضليل الرأي العام الجزائري. لكن هذا الرأي المقصود بالدعاية لم يُتَحَكَّم فيه بالكيفية اللازمة من الإدارة الاستعمارية . إذ كثيرا ما ناهض الرأي العام الاستعمار و طروحاته المختلفة، وكانت الأخبار المحركة له داخلية وخارجية . وما تزامن الثورات المختلفة كثورة بوزيان (1848)، وثورة المقراني (1871) مع الأحداث الخطيرة ، والانقلابات، و الثورات المختلفة في فرنسا إلا دليل على ذلك.

IV-3- مراقبة رجال الدين والزوايا، والعمل على قمع الثورات:

لقد كان المستعمر الفرنسي يطلق على رجال الدين لقب "الأشراف" أو "الطلبة" ، أو "كتاتيب" ، وهم الذين كانوا يبشرون الناس بالنصر لحملهم على الجهاد مؤكدين لهم أنّ موعد رحيل الفرنسيين من البلاد قد حان¹. وفي هذا الإطار كلف الضابط "دونوفو" DE NEVEU لإعداد دراسة ميدانية تستهدف معرفة أصول، وطرق، وانتمايات "هؤلاء الرجال . وفعلا، فقد أعدّ كتابا ضمّن فيه مختلف تلك الطرق وتلك الزوايا، تحت عنوان "الإخوان: طرق دينية عند مسلمي الجزائر" عام 1849م. ولم يكن هذا الكتاب دراسة علمية و موضوعية ، بقدر ما كان يستهدف تنوير السلطات الفرنسية العليا بهذا القطاع الحساس الذي كان يزعج وجود الاستعمار ، ويشكل صخرة أمام توغله في البلاد . حيث تساءل هذا الضابط عن العامل المشترك الذي يجمع بين رجال الدين : "كل هؤلاء الأشراف التابعين لبوعزة أو غيره ، و الذين يجوبون البلاد ، و يثيرون الجماهير ، ألا تجمعهم صلة المشتركة؟ . لقد بات واضحا أنّ هناك يدا واحدة مهيمنة

¹ DE NEVEU. les khouans : ordres religieux chez les musulmans De l'Algérie, Alger : A. Jourdan ,3eme édition , 1931, p38

2- IBID.

تسيرهم، لا نعرفها ، وأنّ علاقة متينة تربط كل هؤلاء الثوّار ، لا تنقطع جذورها¹. ذلك أنّ هدف هؤلاء الرجال هو إبقاء الجماهير الجزائرية باستمرار للثورة الشاملة ضد المحتل³. لقد أكّد النقيب شارل ريشار RICHARD Charles في مؤلّفه "دراسة حول ثورة الظهرة 1845-1846" ، والمتعلّقة بثورة بومعزة، أنّ هذه الثورة لا يمكن أن تكون سوى نتيجة "تيّار متعصّب" نابع من شعب محكوم عليه بالحرب المقدّسة⁴، ولقد أجمع تقريبا جل ضباط المكاتب العربية على أنّ السبب الرئيس لتلك الثورات هو الدين ، طبعا دون إهمال الجوانب الأخرى التي تعد في نظرهم "أسبابا عارضة" . وعلى أية حال ، فإن معرفة العوامل الأساسية المفجرة لتلك الثورات كانت المهمة الرئيسة في دور المراقبة المنوطة بعهد هؤلاء الضباط غير أنّ تلك المهمة لن تكن تنحصر عند تحرّكات أهل الدين ، وإنّما تمتد إلى مراقبة الزوايا التي كانت تشكّل مراكز للمقاومة ضد الهيمنة الاستعمارية.

ويرى دونوفو أنّ "الزوايا قد أرست قواعد لعلاقات بين الأفراد فصارت بذلك أداة اتصال ذات سرعة فائقة"⁵، الأمر الذي جعل منها موضوع بحث لضباط المكاتب العربية من حيث معرفة طبيعة تلك العلاقات بتلك المؤسّسات، وكذا بجماعتها المعروفة بلقب "الإخوان". ذلك أنّ مسألة الطرق الدينية بالقطر الجزائري تعدّ من أهم المسائل التي تؤخذ بعين الاعتبار بالنسبة لشعب يجد في القرآن قانونه السياسي والعسكري¹. لقد تلقى ضباط المكاتب العربية تعليمات بمقتضى منشور صادر من الحاكم العام بتاريخ 27 نوفمبر 1847 لجمع كل المعلومات المتعلّقة بالزوايا وأتباعها ، حتى يتم مراقبتها مراقبة محكمة. كما بيّن هذا المنشور حقيقة اقتنعت بها السلطات الاستعمارية من خلال تجربتها بالجزائر ، و هي أنّ "الحياة الرسمية" للمجتمع الجزائري إنّما يترجمها قادتها العسكريون، في حين أنّ أحاسيسها، وتوجّهاتها كان يعبر عنها بصدق زعمائها الروحانيون ، ولاحظ أيضا هذا المنشور أنّ هذا العنصر الهام الذي على أساسه تكتمل الأبحاث في المشروع الاستعماري كان قد أهمل في مختلف تقارير المكاتب العربية . من أجل ذلك أعطيت تعليمات دقيقة لهذه المكاتب بهدف دراسة هذه المسألة دراسة عميقة ومتأنّية. واستجابة لتلك التعليمات، كشف تقرير مكتب قسنطينة خلال شهر جويلية 1852 م: "أنّ الزوايا والمساجد تشكّل موضوع مراقبة يقطّعة، وشديدة من طرف هذه المؤسّسة . ذلك أنّ في أوساط تجمّعات عناصر تلك المؤسّسة الدينية تنشأ الدسائس، وتعلو الأصوات الحاقدة ضد سيطرتنا ، وتُرتّل الآيات القرآنية الخالدة ، والداعية إلى الجهاد"² .

3- NADIR (Ahmed). « les ordres religieux et la conquête française (1830-1851) » .revue algérienne des sciences juridiques : économiques et politique ,1972 ,p854.

4- RICHARD (Charles).étude sur l'insurrection du Dahra ,Alger : besancenez,1846, p83.

² DE NEVEU. IBID, p15.

الباب الثالث: الاقتصاد والمجتمع

الفصل الثامن:

الاقتصاد والمجتمع في الجزائر العثمانية

الاقتصاد والمجتمع في الجزائر العثمانية

سبق وان تحدثنا عن الفقر الإنتاجي المقدم عن الفترة العثمانية من تاريخ الجزائر. هذا الفقر أعطى الفرصة لظهور العديد من التأويلات حول المجتمع الجزائري في تلك الفترة من تاريخه، وخاصة من ناحية البناء الاجتماعي الاقتصادي. فتحدثت لوسات فالونسي VALENSI Lucette¹ عن الانقسامات المختلفة في الشعوب، وحتى في المذاهب. ويبقى هذا مثالا فقط عن العديد من التأويلات، والأحكام القيمية العديدة التي تتضمنها، وقد أعلنّا عن موقفنا قبل هذا من أنّ هذه التأويلات تحمل في مضمونها تحقيرا واضحا للإنسان الجزائري عامة، ولكن في نفس الوقت بعضا من الحقيقة التي لا يمكن تجاهلها.

إنّ البنية العامة للمجتمع الجزائري كانت تسودها الفروقات الواضحة بين العناصر الخارجية عن هذا المجتمع، و المستقدمة من الأناضول، وذلك نظرا لطبيعة الإدارة والنظام المعتمدين من العثمانيين، وخاصة طريقة تجنيد الأوجاق، وبين العناصر المحلية سواءا الأصلية منها أو القادمة من الأندلس (من المسلمين واليهود). وإضافة إلى هذا، هناك الفروقات الواضحة في طبيعة بايلك الشرق مع بايلك الغرب، حيث ميّزت الأول القبيلة والعائلات الكبرى، وأمّا الثاني فكانت الزاوية وحدته التضامنية الأولى. وهذا ما منع ظهور دولة جزائرية سيّدة، رغم ملامح بداية التشكل خاصة مع الداي علي خوجة الذي حاول إلغاء نظام الأوجاق، والاعتماد على الكراغلة والعنصر الزواوي. وكذلك مع أعمال الحاج أحمد، باي مقاطعة قسنطينة. ثمّ إنّ النظام القبلي الذي تميّز به المجتمع الجزائري، مع العصبية المسيطرة على ديناميكيته، وضعف تقسيم العمل الاجتماعي الناجم عن انعدام فائض الإنتاج، إضافة إلى عدم تبلور القومية الجزائرية (بالمفهوم الحديث)، كلّ هذا حال دون تشكل قوى اجتماعية كان بإمكانها قلب موازين القوى، وكسر الفروقات الامتيازية الطبقية، وبالتالي إلغاء نظام الحكم العثماني بالجزائر، واستبداله بنظام سياسي آخر كان سيسمح بظهور دولة جزائرية قويّة. لكن التاريخ لم يسجل تشكّل مثل هذه القوى في المجتمع الجزائري.

¹ - VALENSI (Lucette),le Maghreb avant le prise D'Alger....., opcit ,p13.

أ- البناء الاجتماعي العام:

1- الفئات الاجتماعية المسيطرة:

1-1- الفئات المعتمدة على العنصر التركي:

أ-الأقلية التركية: القوة المسيطرة الأولى في جزائر العهد العثماني كانت الأقلية التركية، وقد تمثلت هذه الطبقة خاصة في الميليشيا الحربية المتكوّنة من الأوجاق. وهي الطبقة التي لم يتجاوز عددها 15000 رجل في التقديرات الأكثر تفائلاً¹. و الميزة الأساسية لهذه الطبقة أنّها كانت تجنّد مباشرة من الأناضول، ولا يسمح للعناصر المحليّة الدخول فيها. كما أنّها كانت دائمة التجديد، ولم تكن لها تقاليد وراثية، وبالتالي لم تشكل أبداً طبقة اجتماعية بالمفهوم الماركسي ذات تقاليد مورثة.

من المعلومات السابقة عن هذه القوة الاجتماعية، ودون البحث الطويل عن طبيعة نشأتها، ندرك العوامل الحاسمة في ظهورها، خاصة الإدارة التركية ونظامها الاقتصادي المنتهج. لأنّ النظام التركي في الجزائر لم يأت كبديل للبنى الاجتماعي السائدة، وإنّما جاء ليتموّع أساساً فوق هذه البنى الاجتماعية²، مع كل ما يحمله من نتائج اجتماعية واقتصادية، وخاصة في المراحل الأخيرة من العهد العثماني أين قلّت مداخيل القرصنة البحرية (أو الجهاد البحري؟). إنّ وجود الأتراك في الجزائر كان سببه الرئيس هو الرد على الهجمات الإسبانية، والأوروبية عامة على سواحل الجزائر. وبالتالي استوجب الاستجداد بالجيش العثماني المتمثل في الجيش الانكشاري، الذي أصبح فيما بعد أهم ركائز الحكم العثماني بالجزائر. لكنّ طريقة تجنيد عناصر هذا الجيش مع تجددهم المستمر، لم تسمح ب بروز هذه الشريحة من الأشخاص كطبقة اجتماعية ذات تقاليد خاصة. ثم إنّ انفصال الإدارة في الجزائر عن الإدارة المركزية للباب العالي نسبياً مع حكم الأغاوات، ثم أخص من ذلك مع حكم الدايات، ومع عدم وجود قوة ناظمة تسيّر هذه الشريحة، وتتحكم فيها جعل منها قوة اجتماعية مسيطرة مستغلة ومحتكرة اقتصادياً. لكن وفي نفس الوقت منعزلة ومغلقة على المجتمع، ولم يسمح حتى للجزائريين الأتراك أو "الكراغلة" الاندماج فيها، وهذا حتى تبقى مقاليد الحكم بزمهم.

كان الإنكشاريون قاطنين في ثكنات عسكرية منتشرة عبر التراب الجزائري هنا وهناك، وخاصة في المدن. فمثلا الجزائر العاصمة كانت فيها ثمان ثكنات أو "ديار بني تشاري" يعني منازل الإنكشاريين. لكن القليل، بل النادر من هؤلاء الإنكشاريين من كان متزوجا ويقطن في بيته مع عائلته، فأغلبهم عزابا ويقطنون في هذه الثكنات. أمّا الذين وصلوا إلى أعلى مراتب الجيش فإنّه بحكم امتيازاتهم تمكّنوا من

¹ - JULIEN (Charles André), opcit, p03.

² - MERAD BOUDIA (Abdelhamid), opcit, 327.

جمع ثروات باهضة ساعدتهم على بناء منازل فخمة في ضواحي المدن، وامتلكوا مساحات فلاحية واسعة. لكن الانعزال عن السكان منعهم من الاندماج مع العنصر البربري- العربي الممثل للعنصر الجزائري، ومنعهم بذلك من الاندماج في المجتمع .

لقد كانت المهمة الأساسية للإدارة العثمانية هي جمع الضرائب خاصة في الفترات المتأخرة من الوجود العثماني في الجزائر، وذلك لتغطية حاجيات الجيش الانكشاري من منح، علاوات، عطايا وأجور، إضافة إلى المستلزمات الحربية، وقد كانت هذه المهمة هي الفريضة الوحيدة للإدارة العثمانية، لأنه لا الأشغال العمومية، لا التعليم، ولا تسيير الموظفين كان من تكاليف الدولة¹. وهذه نقطة أخرى تحسب على الإدارة العثمانية، لأنها السبب في ظهور الطبقة الانكشارية كقوة اجتماعية مهيمنة، لكن وفي نفس الوقت كقوة اجتماعية خارجة عن البناء الحقيقي للمجتمع، وهو ما لم يسمح بظهورها كطبقة اجتماعية داخل الهيكل العام للمجتمع الجزائري .

ب- فئة الكراغلة: تتمثل هذه الشريحة في فئة المولدين (LES METIS) المولودين من أب تركي و أم جزائرية. كان الكراغلة يتمتعون بحالة مادية ميسورة نتيجة أنهم وارثي الأموال التي يجمعها الآباء خلال مدة انتمائهم للجيش الإنكشاري، مع كل ما يحمله هذا الانتماء من امتيازات، كما أن أمهات هؤلاء الكراغلة كن من العائلات الأكثر شهرة، حيث تقع المصاهرة من طرف سكان المدن مثلا مع الجنود الانكشاريين لجلب ولأنهم، والاستفادة من الامتيازات الخاصة التي كان يتمتع بها هؤلاء الجنود في استثماراتهم الاقتصادية المختلفة . لكن هذه القاعدة المتجانسة نوعا م، لم تكف الكراغلة لتحسيسهم بمدى قوتهم كمجموعة اجتماعية لها دور بارز في الحياة السياسية و الاقتصادية للبلاد، لأنهم لم يكونوا متمتعين لا بمكانة، ولا بالامتيازات الخاصة بالعنصر التركي. لكنه مع التغيرات الداخلية الطارئة على النظامين السياسي و الاقتصادي بدت ضرورة الاعتماد على العنصر الكرغلي الميسور اقتصاديا. فعلى المستوى السياسي استفحل الصراع بين الباشاوات ثم الدايات مع الإنكشاريين، خاصة بعد تقلص موارد القرصنة البحرية (أو الجهاد البحري؟)، وهذا ما أدى على المستوى الاقتصادي إلى تغيير النظام القائم ، و تحوله أكثر فأكثر نحو الداخل، نحو فرض الجباية و الإتاوات على الجزائريين، وخاصة مع تقلص الحركة التجارية وعدم تطورها، وهو الشيء الذي كان منوطا بالبرجوازية التي كان أهم مكوناتها العنصر الكرغلي. ظهرت و برزت مع هذه التغيرات إذا قيمة العنصر الكرغلي، والمكانة الهامة التي يحتلها في هرم النظام القائم . لكن هذه الشريحة لم تصل أبدا إلى مستوى القوة الاجتماعية المسيطرة، إذ أنها لم تحدث

¹ - JULIEN (Charles André) ,opcit,p04.

تغيّرات كبيرة في المعايير الاجتماعية، لا عن طريق الطرق السلمية الطويلة، ولا عن طريق الثورة. ثم إنّ الصراع بين الأقلّية التركية والكراغلة لم يصل أبد إلى مستوى الصراع الطبقي بالمعنى الواسع لمفهوم الصراع الطبقي، لأنّه لا الأقلّية التركية، ولا الكراغلة وصلوا إلى مستوى الطبقة الاجتماعية بحضورهم الاجتماعي.

لقد تمركز معظم الكراغلة في المدن أو ضواحيها (الفحص)، وامتلكوا فيها عدّة منازل جميلة، لكنهم لم يصلوا أبد إلى المستوى الامتيازي لأبائهم الأتراك. لقد كان الكراغلة فئة بينية بين الأتراك و السكان المحليين. و بحكم هذه المكانة كان بإمكانهم لعب دور الوسيط أو الصلة بين فئات المجتمع لتسهيل عملية الاندماج التام. لكن ذلك لم يحدث، بحكم الأحداث التاريخية التي وقعت. ففي النصف الأول من القرن الثامن عشر (حوالي 1929-1930) قام الكراغلة بحركة احتجاجية -دون شك قبل أوانها - أوصلتهم إلى عتبة الحكم. وأدّى فشل هذه الحركة إلى ائتلاف بينها و بين فئة الثانية: الزواوة¹. ولكن هذا الائتلاف لم يكن ليتمحور إلى أكثر من الدفاع عن الحقوق. ولمّا فشلت الحركة الثانية في تلمسان، فقد الكراغلة كل حظوظهم في نيل ما كانوا يطمحون إليه (رتبة آبائهم الأتراك)²، فأصبح الدايات صارمين بعد ذلك حول مبدأ تفوّق العنصر التركي الذي يقضي أن يبقى الكراغلة في صف أقل منهم مستوى.

ج- المخازنية: كانت قبائل المخزن حلقة الوصل بين السكان ونظام الحكم، ولقد ساعدت و بصورة كبيرة في الحفاظ على الاستقرار النسبي خاصة في المناطق الداخلية للبلاد، من ناحية الأوضاع الاجتماعية و الاقتصادية و السياسية، رغم الصراعات والأحقاد التي كانت بينهم، وبين القبائل المختلفة. وخاصة إذا ما كانت العائلات المهيمنة على هذه القبائل في خلاف مع نظام البايك. و قبائل المخزن هذه انعكاساً فعلياً، وتطبيقاً عملياً لسياسة الأتراك مع الغالبية الساحقة من السكان المحليين. هذه السياسة التي أبرزت قبائل المخزن بالخصوص في شكل مجموعات سكانية تعميرية لها صبغة فلاحية، وإدارية، وعسكرية، استمدت منها تماسكها. فهذه الصبغة الخاصة التي انصفت بها قبائل المخزن جعلتها تتميز عن بقية القبائل الأخرى التي تعتمد في تدعيم كيائها، وجمع شملها على رابطة الأصل المشترك والنسب الواحد³. فقبائل المخزن بهذا المفهوم كانت عبارة عن تجمعات سكانية اصطناعية متميزة في أصولها، مختلفة في أعراقها. فمنها من أقرّه العثمانيون بالأراضي التي وجدت عليها لتكون سنداً لهم، ومنها من أعطيت لها الأرض لتستقر عليها، ومنها من استقدم كأفراد مغامرين أو متطوعين من جهات

¹ - VATIN (Jean -Claude) , l' Algérie : politique , histoire et opcit,p99.

² - GAÏD (Mouloud),..... opcit p199.

³ - سعيدوني ناصر الدين، ورفقات جزائرية: دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر في العهد العثماني، بيروت: دار الغرب الاسلامي، 2000، ص258.

مختلفة ليؤلف جماعة شبه عسكرية ترتبط مصالحها بخدمة الحكومة العثمانية. وبفعل الانتساب، والاستقرار، والنشأة على أراضي البايلك اكتسبت هذه المجموعات البشرية المعروفة بقبائل المخزن كياناً مستقلاً متمائزاً، ولم تعرف من أنسابها القديمة، ومواطنها الأصلية إلا ما علق بتسمياتها الجديدة كقبائل الصحاري، الغرازية، وهاشم، العبيد، و العثمانة¹. في حين اتخذت الغالبية الكبرى من قبائل المخزن تسميات محلية، وألقاب خاصة بها استمدت من مواطنها الجديدة، أو اشتقت من الوظائف التي كانت تمارسها، والمهام التي كانت تقوم بها، أو استعارتها من نوع السلاح الذي كانت تحمله، فمخزن الزواتنة (قرب مدينة خميس الخشنة اليوم) عرفوا بهذا الاسم لتوطنهم على ضفتي وادي الزيتون ، ومخزن المكاحلية عرف بذلك لنوع السلاح الذي اشتهرت به فرسانه. والمجموعات المخزنية من غزارة، ومخازنية، و زمول (جمع زمالة) عرفوا بهذه الأسماء للمهام التي كانوا يمارسونها، والتنظيم العسكري الذي كانوا يخضعون له، والحيز الإداري الذي استقرّوا ضمنه.

معمّرين فقط لأراضي البايلك، مالكين لها في بعض الأحيان، كانت قبائل المخزن بمثابة الشرطة الحقيقية لنظام الحكم، وكان المخازنية القائمين على الجباية المفروضة على قبائل "الرعية". لكن قبائل المخزن لم تكن تتمتع بامتيازات متساوية، وذلك للفوارق النفوذية بين هذه القبائل، فهناك كما قلنا المالكة لأراضي، وهناك معمّرين لها فقط، أي أنه هناك قبائل فرضت نفسها، وقبائل فرضها العثمانيون. كما أن هناك بعض القادة لهذه القبائل من استطاع أن يركّز فوائده من الإدارة العثمانية على الملكية والجباية، فامتلك الأرض التي استأجرها سلفاً، وتمكّن من الاستفادة من جزء من الجباية العامة، وأغلب هؤلاء يقطنون المدن أين يملكون أغلب منازلها.

تأخذ القبلية طبيعتها ومكانتها كقبيلة من قبائل المخزن من تقاليد الحكم الموروثة من طبيعة نمط الإنتاج المعتمد على الزراعة وتربية المواشي . كما يمكنها كسب هذه المكانة من صبغتها الدينية. بعض العائلات مثل سيدي العربي من منطقة الشلف كانت تحمل كل مواصفات، وكل الشروط المتعلقة بالأرستقراطية المحلية: تقاليد الحكم المحلي: السمعة الطيبة، والهيبة الاجتماعية، إضافة الى "الهيبة الدينية"². لكننا مع كل ما سبق نفتقر كثيراً إلى معلومات كيفية وكمية عن الأساليب الملموسة التي وضع بها نظام الحكم العثماني النسق المخزني. لكن هناك مؤشرات تدلّ على أنّ الأمر لا يتعلّق بمخطط نظري، وإنّما بالشروط الخاصة بكل جهة. و لكنّ الغاية منها تبقي نفسها، وهي الحفاظ على الأمن العام لمحاوِر الاتصال، ومراقبة القبائل "المشوشة"، والاستغلال الجبائي. وهو ما يفسّر أنّ النسق

¹ - نفس المرجع.

² - MERAD BOUDIA (Abdelhamid) ,.....opcit,p336.

المخزني ظهر مع بداية نقصان الموارد الناجمة عن القرصنة البحرية، وعدم تطوّر التجارة بما فيه الكفاية، وهو دليل أيضا على تحوّل طبيعة الحكم العثماني في الجزائر. ففي بايلك قسنطينة يرجع تاريخ قبائل المخزن إلى عهد شعبان باي (1688-1692)، هذا الباي الذي أعاد تشكيل القبائل المخزنية التي كانت في القرن الخامس عشر، وذلك بمرحلتين : أولا تجميع الدعاة الحارسين لقطعان البايك في زمالة حربية، ثم تطوّرت الزمالة إلى قبيلة مع الوقت. في بايلك التيطري سمحت بعض المصادر من الحكم على تاريخ القبائل المخزنية بأنّها أنشئت خلال القرن السادس عشر. وفي بايلك الغرب أخذ المخزن شكل نسق حقيقي، حيث أنّ أصل العائلات المشكّلة للمخزن يعود للمغرب مع بداية القرن الثامن عشر في عهد السلطان مولاي اسماعيل. بعد انهزام هذا السلطان على يد العثمانيين، قدّم الدواوير و الزمول خدماتهم الى الباي بوشلاغم الذي كانت معسكر مقرّه، والذي قبل هذه الخدمات، واعتمد عليهم في محاربة الإسبان، وحلفائهم قبيلة بني عامر¹ (و هي قبيلة شاعرنا مصطفى بن براهيم).

كانت قبائل المخزن اذا في غالبيتها قبائل اصطناعية، ذات عمارة حديثة، ولم يكن لهذه القبائل وجود بهذا الحجم في التاريخ الجزائري لو لم توجد الإدارة أو النظام العثماني في تاريخ الجزائر . إنّ قلّة عدد العنصر التركي دفع الحكام إلى استخدام قبائل المخزن لتكون لهم سنداً داخلياً، وقوّة حليفة، بعد أن عجزوا عن تجنيد أكثر من اثني عشر ألف رجل من أتراك و كراغلة في أوقات الحرب. وبعد أن انخفض عدد الجيش الإنكشاري في الأوقات العادية إلى أقل من أربعة آلاف رجل. وحتى عشية الاحتلال، أي سنة 1829، لم يكن يتجاوز عدد هذا الجيش في الواقع 3661 رجلاً حسب السجلات الرسمية². في حين أنّ الاستعانة بقبائل المخزن عزّزت الحامية التركية بالجزائر، حيث وصل عدد أفراد الفرق العاملة في الريف والمدن إلى 30 ألف رجل، ووضعت تحت تصرف البايك 15000 محارب مورّع على مختلف أنحاء البلاد فضلاً عن توفير قوة فعالة من فرسان قبائل المخزن موضوعة في حالة الاحتياط .

1-1-2- الإدارة العثمانية، السلطة والقبيلة :

القبيلة كشكل اجتماعي وسياسي هي حقيقة تاريخية مهيمنة في بلاد المغرب. وهي وحدة اجتماعية مكتفية ذاتياً، اقتصادياً، ومستقلة سياسياً، و متميّزة بدرجة ضعيفة من تقسيم العمل الاجتماعي، وبضعف في التمايز الاجتماعي. فالقبيلة هي بديل للتقسيم الاجتماعي للعمل، وهي من نتائج جمود هذا

¹ - ibid,p337.

² - سعيدوني ناصر الدين، ورفقات.....المرجع السابق، ص262.

التقسيم الاجتماعي¹. لا يمكننا إيجاد طبقات اجتماعية داخل القبيلة - رغم وجود تمايزات - بما أن النموذج القبلي في حد ذاته هو رفض التمايز الاجتماعي على النطاق الواسع .

كل تقسيم اجتماعي يتطلب بالضرورة كشرط أول وجود الفائض الزراعي المتوفر، والكافي لتغطية الحاجيات الغذائية لغير الفلاحين. ولكنه بالتحديد الأمر غير المتوفر في بلاد المغرب عامة والجزائر خاصة، فالفائض الزراعي كان دائما ضعيفا جدًا. و هذا الضعف ميّز كل تاريخها، بما فيه -بل و خاصة- المرحلة العثمانية. كانت المدن تعيش على الفائض الزراعي للأراضي المحيطة بها، خاصة أراضي قبائل المخزن و هو ما يعني أنّ المدن لم تعرف الرخاء إلا نادرا، فالفترات التي تمتعت فيها المدن بالرخاء هي الفترات التي كانت المدن تتحكم في طريق الذهب، أي الفترات التي كانت تملك فيها موردا خارجيا. أما القبائل فلقد دخلت في العهد العثماني في خلاف مع السلطة العثمانية فيما يخص دفع الضرائب التي لم يكن فائض الإنتاج الزراعي قادرا على تحملها، وهذا ما أدّى إلى التمييز بين قبائل المخزن وقبائل الرعيّة².

إنّ ضعف الفائض الزراعي كان له وزن كبير في تحديد أقدار المجتمع الجزائري، كونه دفع إلى التوقع على الذات بالنسبة للزمر الاجتماعية بغرض الاكتفاء الذاتي. الانتفاضة الدائمة لقبائل الرعيّة راجع إلى أنّ ضعف الفائض الزراعي لا يسمح باقتطاع الضرائب. القبيلة المخزنية المتواجدة في ضواحي المدينة أين توجد السلطة المركزية لا تتمتع بأي إمكانيات تسمح لها بالترفع أو التخلي عن الضرائب، وهذا هو سبب تعاونها مع السلطة المركزية، ويجب التذكير أيضا أنّ:

أ- المدن التي تتواجد فيها السلطة موجودة في مناطق فلاحية نوعا ما غنيّة (الجزائر العاصمة قريبة من سهلا المتيجة، معسكر محاط بسهول غنيّة مثل المحمدية وسيق، قسنطينة قريبة من سهل الخروب... إلخ).

ب- قبائل المخزن موجودة في مناطق تروبيها الأمطار؛ أيضا إنّ الفائض الزراعي يسمح بجباية الضرائب. يقلّ معدّل ربيّها عن المناطق الشمالية .

ج- قبائل الرعيّة تقطن إمّا في الجبال أين تكون الزراعة ذات مردودية ضعيفة، أو في الهضاب العليا التي يقلّ معدّل ربيّها عن المناطق الشمالية.

هذا ويجب التمييز هنا بين مخزن الغرب ومخزن قسنطينة، فهما يختلفان في التشكيلة الاجتماعية. فمخزن الغرب يعيش تحت ظل سلطة البايك ، ولا يملك قاعدة شعبية كانت ستنتقذه من

¹ - ADDI (Lahouari), OPCIT, P27.

² - IBID, P29.

قهر السلطة المركزية. فخلافاً لما كان يحدث في الشرق الدواير والزمالة لم يكن بإمكانهم المخاطرة بمخالطة "الشعب" وقيادة حركاته، ومقاسمة آماله، وآلامه، وريادته في الأزمنة والتواريخ الهامة¹.

1-3- الفئات الاجتماعية المحلية:

أ-الجواد : تتمثل هذه الفئة في العائلات " الإقطاعية " الكبيرة التي تبرز نتيجة نمط الإنتاج الخاص بكل منطقة .سواء تعلق الأمر بالسهول، أو الهضاب ،أو الجبال .فكل منطقة من هذه المناطق تملك قادة بارزين أو عائلات مهيمنة أو قائدة. هاته العائلات تملك مناطق واسعة للاستغلال الفلاحي، وتشغلها بواسطة نظام الخماسات. حيث تقوم بفرض الجباية على مستغلي الأراضي الواقعة في مناطق نفوذها. لكن هذا النمط من السيطرة له درجاته الخاصة في القوة، حيث تعود درجة القوة هذه إلى وضعية هذه العائلات في الهيكل العام للنظام السياسي القائم، أي نظام البايلك.

تمثل العلاقة القائمة بين هذه العائلات وبين الباي أحد أهم المؤشرات لمعرفة درجة قوة هذه العائلة أو تلك . حيث تملك العائلات الأقرب إلى الباي أو المعادية له درجة قوة كبيرة، ومناطق نفوذ واسعة، وبالتالي تمثل فئة مهيمنة من فئات المجتمع ككل. ثم إنّه يمكننا التفرقة بين نمطين من "الجواد". هناك القادة البسطاء لبعض القبائل الذين يتمتعون بسيطرة نسبية على بعض المناطق، وهناك العائلات الكبرى التي لها هيمنة واسعة على مناطق نفوذها ، والتي تكون قيادتها وراثية . في الحالة الأولى يمكن للبايلك أن ينتظر الصراعات التي تقوم بين العائلات، ويقوم بمنح القيادة للعائلة المسيطرة أو المنتصرة، وهذه القيادة تتحوّل إذا تحوّل الانتصار إلى عائلة أخرى. أمّا في الحالة الثانية فنظام البايلك يكون مضطراً إلى التحالف مع العائلة المسيطرة لأنّه يدرك مدى القوة التي تتمتع بها هذه العائلة، ومدى النفوذ الذي يصنعه تأثيرها. وبهذه المرونة تمكن النظام العثماني من الحفاظ على استقراره النسبي، وتواجهه طيلة ثلاث قرون.

بعد زوال هيمنة العائلات الكبرى كالزيانيين، والحفصيين من شمال إفريقيا تشكّلت إمّا عدّة دويلات صغيرة تحت سيطرة قادة القبائل، وإمّا مدن مستقلة بقيادة نوعاً ما دينية . بعض الدويلات توسّعت، وتقوّت إلى أن أصبحت قوى هامة في البلاد مثل مملكة بن قاضي في منطقة القبائل ، التي كان حكامها أسياداً في مناطق نفوذهم، ويتحاورون مع الحكام كحلفاء مستقلين أكثر منه كأتباع خاضعين إلى سلطة ما². وأمّا العائلات التي لم تصل إلى درجة تكوين دويلة، وإذا ما كانت هذه العائلة تتمتع بقوة ونفوذ معينين تسمح لها بتشكيل "وتن" لوحدها، يقوم الباي بإعطاء القيادة لهذا "الوتن" إلى أحد أعضاء

¹ - SMATI (Mahfoud).les élites algérienne sous la Colonisation ,Alger :Ed, dahlab ,tome 1 ,1996 ,p36.

² MERAD BOUDIA , (Abdelhamid),p339.

العائلة أو إلى شيخها، ويكسب بذلك حلفها. والعديد من هذه العائلات تعتمد في قيادتها على العائلات النبيلة أو "الجواد" التي تحافظ على تقاليد قيادية في المناطق الواسعة. ومن هذه العائلات: المقراني في منطقة المجانة، بن حبيلس منطقة جيجل، بورنان منطقة فرجوية، بن عزالدين منطقة الزواغة، بن زعموم منطقة القبائل. ويجب الملاحظة هنا أنّ هذه الفئات الاجتماعية التي نتحدث عنها، ونقصد بذلك فئة الجواد، فهي موجودة أكثر في الجهة الشرقية و الوسطى من الجزائر، أما الجهة الغربية فيغلب عليها نظام الزاوية و الأرستقراطية الدينية. و هذا ما يفسّر أنّ التكتلات التي سهّلت استقرار السلطات العثمانية محلياً كانت ذات طابع ديني موظفة النسب الشريف والصلاح، والدعوة إلى الجهاد في بابلك الغرب، في حين أنّ عماد النفوذ السياسي والإداري في بابلك الشرق كان الشوكة والمال¹.

ب- رجال الدين والمرابطين: إنّ المثلّم للمجتمع الجزائري، وخاصة الجهة الغربية منه يلاحظ هذه البناءات الصغيرة المرفوعة بقبة خضراء، والتي يقصدها العديد من الناس، بطبيعة الحال نتكلم هنا عن الأماكن التي يدعوها العامة مقر "الولي الصالح" أو المرابط، والتي تثير الانتباه من حيث عددها، وخاصة في الجهة الغربية من الجزائر. وفي استعارة حول المجتمع المغاربي من جاك برك عن بترون Pétrone الفيلسوف الروماني حول إيطاليا العتيقة "يسهل عليك أكثر أن تجد إلهاً من أن تجد شخصاً"²، كناية هنا من جاك برك عن كثرة هذه المقامات، وإن دلّت هذه الكثرة على شيء إنما تدلّ على رسوخ المعتقد الديني في المخيال الاجتماعي، والمقام الرفيع الذي يتمتّع به رجال الدين في الهيكل العام للمجتمع. لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: هل كل من له معارف دينية بإمكانه الصعود الى هذه المكانة الاجتماعية؟

إنّ ظهور وتمايز "الطبقة الاقطاعية الدينية"، أو الفئة المكوّنة من رجال الدين والمرابطين في الجزائر راجع لاعتبارات تاريخية خاصة، وذلك لطبيعة انتشار الدين الاسلامي نفسه في المنطقة. حيث كان انتشاره عن طريق الحركة الصوفية ابتداءً من القرن الثامن ميلادي، وبلغ أشده في القرن السادس عشر أين ساعدته الوضعية العامة للمجتمع الجزائري من حيث تقلص الموارد التجارية، وانهيار العائلات الحاكمة الكبرى كالزيانيين والمرينيين، ومن حيث تهديدات الحملات "الصليبية" الإسبانية والبرتغالية. في هذه الأوضاع ظهرت الحركة الصوفية كحركة قيادية رافضة للأوضاع، ممّا جعلها تظهر كالقوة المنظمة الوحيدة القادرة على صد الهجمات الاسبانية. و مع انعدام الإطار الرسمي (غياب الدولة القويّة المؤطرة) أصبحت هذه القاعدة الدينية تحت سيطرة أشخاص استغلوا الحماس

¹ - عبد الله العروي، مجمل تاريخ المغرب..... المرجع السابق، ص488.

² - BERQUE (Jacques). *de l'Euphrate a l'atlas :histoire et nature*, Paris :ED.sindbad,1978, p461.

الشعبي المقاوم للغزوات الخارجية لخدمة مصالحهم الاقتصادية الشخصية من تكاليف الزيارات المختلفة للزوايا والرباط، التي تشكلت على مرّ العصور في أغلب المناطق، مثلما ظهرت الطرق الصوفية المختلفة كالقادرية، والشاذلية، و الرحمانية إلخ . وكل هذه الطرق لها شيوخها، ومقدميها (وهم نواب الشيوخ) الحاملين لتعاليم الشيخ ، و أوامره إلى جماهير المتحمسين . لكن ليس كل من أراد التعلّم يكون شيخا، أو مقدّما لطريق ما، فالشيوخ ينتسبون أو ينسبون أنفسهم أو طريقتهم إلى أحد الأعلام الإسلامية ، كالقادرية مثلا التي تنسب إلى عبد القادر الجيلاني. أمّا المقدّمين فإنّهم يُنسبون إمّا إلى عائلات شريفة أو إلى الجواد (و لا نملك معلومات كبيرة حول كيفية نجاح الدعوات الصوفية) . وتوازيا مع صعود هذه الطبقة الدينية، هناك فئة دينية أخرى فرضت نفسها في الواقع بما تملكه من مكانة عالية داخل المجتمع، وهي العائلات "الشريفة". أو العائلات التي يعود نسبها إلى النبي نفسه (صلى الله عليه و سلّم)، أو أحد الصحابة كأولاد سيدي الشيخ بالجنوب الغربي الجزائري التي تنسب إلى أبي بكر الخليفة الأول. هذه العائلات بحكم هذا النسب شكّلت إمّا قبائل مثل أولاد سيدي الشيخ أو أولاد نايل، وإمّا زوايا ورباط لتعليم الدين الاسلامي .وكانت في كل الأوقات تتمتع بهيبة كبيرة، وسمعة جيّدة ، ومكانة مرموقة داخل الهيكل العام للمجتمع .

وخلال العهد العثماني، شكلت هذه الفئات الاجتماعية الدينية علاقات متميّزة مع الإدارة العثمانية، لكن الظروف الجيو-سياسية المختلفة بين المناطق المتميزة في الجزائر جعلت هذه العلاقة تختلف في الحدة، وفي الشكل بين المنطقة الشرقية أو بايلك قسنطينة، وبين المنطقة الغربية أو بايلك معسكر ووهران. فالجهة الغربية كانت مهدّدة لأطول مدّة من طرف الغزوات الاستعمارية الإسبانية "المسيحية"، بينما تم القضاء على هذه التهديدات في الشرق في وقت سابق .وهو ما جعل القدرة التعبئية للخطاب الديني الإسلامي أكبر في ناحية الغرب. ثم إنّ هذه العلاقة تختلف في المنطقة الواحدة بين فترتين متميزتين :الفترة الأولى من القرن السادس عشر إلى بداية القرن الثامن عشر، كانت هذه العلاقة نوعا ما وطيدة لتقارب المصالح بين الادارة العثمانية و المرابطين. حيث كانت الطريقة الصوفية، والحركات الدينية في جملتها تساعد على تحميس الجماهير في التجنيد، ومساعدة الجيش التركي "العثماني المسلم " على محاربة العدو المسيحي المشترك، ويقتضي هذا محاربة العائلات القويّة المشكّلة لدويلات كابحة لتقدّم العثمانيين والإدارة التركية، وكذلك كابحة لانتشار أيديولوجيات الحركات الدينية المختلفة، ممّا شكل تقارب مصلحي بين الادارة العثمانية والحركات الدينية . فالمرابطون يساعدون العثمانيين في دعوتهم،

ويحمسون الجماهير في الدخول تحت نفوذهم، وسيطرتهم، و العثمانيون بدورهم يدعمون المكانة الاقتصادية لهؤلاء .

وتقريباً مع منتصف القرن الثامن عشر تبدأ المرحلة الثانية، وهي المرحلة التي وبحكم محاولة إيجاد مصادر دخل أخرى للإدارة العثمانية أرادت هذه الأخيرة إخضاع المناطق التي كانت تحت نفوذ العائلات الكبيرة من الجواد ورجال الدين إلى نفوذها، وفرض الجباية عليها دون حساب الجباية الشرعية المتمثلة في الزكاة. وهنا تعارضت المصالح، وتوترت العلاقة مما أثار نشوء عدّة ثورات ضد الإدارة العثمانية بقيادة خاصة لرجال الدين نظراً لقدرتهم التعبيئية الكبيرة. واستمرت هذه العلاقة بين "المد والجزر" إلى غاية نهاية العهد العثماني بالجزائر.

1-2- الفئات الاجتماعية المسيطر عليها :

كان العثمانيون ينظرون إلى الجزائريين على اختلاف أوضاعهم لا على كونهم رعايا خاضعين، وإنما باعتبارهم أصنافاً، ومجموعات بشرية متفاوتة من حيث الوجبات والحقوق. فحسب هذه النظرية التي نتجت عن دور قبائل المخزن، يمكن تصنيف السكان في علاقاتهم مع الحكام إلى صنف خاضع مستغل من طرف نظام البايلك، وصنف ثانٍ ظلّ مستقلاً أو ممتنعاً ومنعزلاً في أراضي الجنوب، والمناطق الجبلية، وصنف ثالث متعاون ومتحالف مع الحكام¹.

من الخارج، يسهل علينا الاستنتاج أنّ هذه الفئات لا تتمتع بنفس المكانة، على شاکلة الوظائف التي تمنح لها من طرف الإدارة الحكومية. لقد كانت هذه الفئات المسماة "قبائل الرعيّة" تضمن للإدارة العثمانية نسبة كبيرة من مداخيلها عن طريق الضرائب المفروضة عليها. البعض الآخر من القبائل كانت حرة رغم أنّها كانت تحت المراقبة الحكومية² النوع الثالث من قبائل، وهي المسماة مخزنية، وهي تلك القبائل التي اشترت - إن صحّ التعبير - الحق في عدم دفع الضرائب، وذلك بمساعدة الدولة على جباية الضرائب من القبائل الأخرى.

يمكننا إضافة إلى ما سبق تصنيف الجزائريين المنتمين إلى هذه الفئات الاجتماعية إلى صنفين رئيسيين:

- 1- سكان المدن : وهم جماعات أو طوائف ذات انتماء مهني أو انتساب عرقي³، ولا يمثلون سوى 10% من مجموع السكان حسب التقديرات الأكثر تقاولاً .

¹ - سعيدوني ناصر الدين، المرجع نفسه، ص261.

² VATIN (Jean Claude),opcit,p102.

³ - سعيدوني، ناصر الدين، ورقات المرجع السابق، ص388.
* هناك العديد ممن لا تفوق لديه نسبة 5%.

2- سكان الريف : ويصنفون انطلاقاً من نوعية نشاطهم الاقتصادي إلى سكان سهول يزاولون زراعة الحبوب، وفلاحي جبال يشتغلون في البساتين، وأجراء يخدمون في الفحوص، بالإضافة الى رعاة السهوب ،ورحل الصحراء.

كما نجد ترتيباً آخر إذا أخذنا بعين الاعتبار ما كانوا يساهمون به من مطالب مالية، وضرائب عينية، وخدمات مادية. فهم بهذا الاعتبار إما رعية خاضعة لمختلف المطالب المخزنية، وإما عشائر متعاونة تحظى بامتيازات محدّدة مقابل تقديم خدمات معينة. بينما ما بقي من سكان الريف، وهم المستقلّون أو المتحالفون الممتنعون عن حكم البايلك، فكانت تؤخذ منهم اللزّمة، وتطلب منهم المعونة مقابل تقديم الخلع، والهدايا والترضّيات لشيوخهم وزعمائهم، ورجال الدين منهم .

1-3- الشرائح المدينة المختلفة :

لقد كان الطابع الغالب على الحياة الاقتصادية في البلاد هو الطابع الفلاحي (زراعة وتربية المواشي)، وكانت أغلبية السكان تسكن البوادي والأرياف، والقرى الصغيرة. أمّا سكان المدن فكانوا بنسبة قليلة، ولا يمثلون سوى 10% من مجموع السكان في الحالات الأكثر تفاؤلاً*. وبالموازاة مع هذا النشاط الاقتصادي المهيمن كانت هناك نشاطات أخرى في المدن، وخاصة الصناعات الحرفية كدبغ الجلود وصنع الأحذية والسروج، ونسيج الأصواف، والقطن والحريز، وصنع الأواني والزجاج.... الخ . و أشهر المدن المعروفة آنذاك كانت الجزائر، تلمسان، قسنطينة، مليانة، المديّة، البليدة، المسيلة، بسكرة، القلعة، مازونة، معسكر، ندرومة، مستغانم، بجاية، عنابة. وكان عدد السكان يتراوح بين المائة ألف كتلمسان، وقسنطينة، وبين الثلاثة آلاف كعنابة مثلاً¹.

لقد كان هيكل المدن بصفة عامة هو أن تكون منازل في الطابق الأول من البناية، وفي الطابق الأرضي اسطبل للحيوانات. وفي الشوارع الرئيسية كانت تصطف الحوانيت، والمطابخ، والمقاهي والحمامات. وكان في مدينة الجزائر مثلاً ستون مقهى . وفي مدينة قسنطينة كان يوجد 33 معملاً لدباغة الجلود، و75 معملاً للسروج، 167 معملاً للأحذية . وكانت هذه الصناعات وحدها تستوعب 15% من اليد العاملة، ويوجد بها 15 فرناً لطهي الخبز، و22 طاحونة مائية، ومصنع كبير لصنع دخيرة السلاح، و أمّا تلمسان فلقد كان يوجد فيها 500 معملاً لصناعات النسيج، والجلد، والخشب، والحديد. وأمام هذه الصناعات الحرفية المختلفة كانت التجارة النشاط الغالب داخل المدن، وأهم عامل من عوامل تراكم رؤوس الأموال وتحقيق فائض الإنتاج.

¹ - عبد الله شريط، المرجع السابق، ص189.

كانت هذه الحالة الاقتصادية العامة للبلاد مباشرة قبل الاحتلال الفرنسي، لكن هذه الحالة لم تكن ثابتة خلال القرون الثلاثة المميزة للحكم العثماني، بل بالعكس فالظاهرة الأساسية أثناء هذه الفترة هو تناقص ثروات المدينة، وذلك بكيفية متواصلة¹. وهو ما أدى من جهة إلى تحوّل الإدارة العثمانية نحو الداخل فارضة المزيد من الضرائب على القبائل الريفية، ومن جهة ثانية إلى تضاعف سكان المدن نتيجة الهجرات المستمرة كما حصل في تلمسان التي هجرها ثلث سكانها في بداية القرن الثامن عشر، أما الجزائر العاصمة التي كان يقطنها 100000 نسمة في القرن السابع عشر فلم يبق منهم إلا حوالي 30000 نسمة غداة الغزو الفرنسي. وأما التركيبة السكانية للمدن الجزائرية، فيمكننا التمييز بين عدّة فئات متباينة انتظمت في فئات حرفية حسب أصولها الجهوية.

أ- **الحضر أو البلدية** : ليس من اليسير تحديد مفهوم الحضر، إلا أنّه عادة ما يقصد به أقدم سكان المدينة²، فهم الجزائريون أصالة الذين توطّنوا المدينة منذ زمن بعيد. لكن لانعرف الشيء الكثير عن العائلات البلدية في العهد الأول أي قبل مجيء العثمانيين لندرة المصادر، وللدور الثانوي الذي لعبته المدينة في هذه الأثناء. وضمن هذه الفئة يمكننا التمييز بين العناصر الأصلية في المدينة الذين نطلق عليهم اصطلاحاً العنصر "العربي - البربري" وبين الوافدين إليها من أماكن مختلفة، والذي نطلق عليهم "البرانية"، وبين فئة ثالثة وهي فئة العنصر الأندلسي. وسنتحدث عن الفئتين الأخيرتين لاحقاً.

ب- **العنصر التركي**: إنّ السواد الأعظم في "المؤسسة العسكرية" أثناء العهد العثماني في الجزائر كان تركياً، وتبرز المعطيات الإحصائية أنّ نسبة من العنصر التركي كانت غير منخرطة في الجيش³. لكنّ في كلتا الحالتين، استوطن هذا العنصر في المدن، وأصبح من أهم فئاتها، خاصة مع الامتيازات الاقتصادية الكثيرة التي كان يتمتع بها، وجعلت من أفرادهم يمارسون نشاطات تجارية مختلفة، إضافة إلى عامل المصاهر، حيث صاهر العديد من الأتراك العائلات المدنية الأكثر شهرة.

ج- **الكراغلة**: تكونت هذه الشريحة نتيجة زواج أفراد الجيش الانكشاري بالنساء الجزائريات. وظهرت لأول مرة في المدن التي تمركزت بها الحاميات التركية وهي الجزائر، وتلمسان، ومعسكر، ومستغانم، و مازونة، والمدية، والقليلة، وقسنطينة، وعنابة. كما يبدو أنّ ظهور العنصر الكرغلي كفئة مستقلة ومتميزة كان متأخراً. إذ تعود أول إشارة رسمية إلى جماعة الكراغلة إلى عام 1596م⁴.

¹ - عبد الله العروي، المرجع السابق، ص 486.

² - عائشة غطاس: الحرف والحرفيون بمدينة الجزائر: الجزائر: منشورات ANEP، 2007، ص 21.

³ - عائشة غطاس، نفس المرجع، ص 23.

⁴ - BOYER (Pierre), opcit, p80.

وساد في العلاقة بين الكراغلة وآبائهم الأتراك خوف، وهذا ما دفع الحكام الأتراك إلى الاحتراز منهم والحيلولة دون توليهم الوظائف السامية في الجيش والإدارة.

د- **العنصر الأندلسي أو "المور" " LES MAURES "** : وهم أبناء وأحفاد القادمين من الأندلس بعد طردهم من إسبانيا. و القادمين خاصة من الأندلس (حول مدينتي إشبيلية و مرسيا اليوم)، فالنسيا، أراقونا، كتالونيا و قشتالة (la castille). ولقد استوطن هؤلاء في المدن الساحلية كتلمسان، تنس، شرشال، الجزائر العاصمة، بجاية وعنابة. وكان لهذه الشريحة المتمدنة أصلا دورا بارزا في بعث الحياة الثقافية داخل المدن ، وخاصة ما حملوه من تراثهم الثقافي والحضاري المتميز .

هـ- **أهل الذمة أو اليهود** : لقد قدم اليهود من نواح عدة من أوروبا. وخاصة من إسبانيا أين خيروا من طرف ملك أراقونا فرديناند، وملكة قشتالة إيزابيلا بين اعتناق المذهب الكنسي، الهجرة أو الموت. فاختاروا الهجرة ، واستوطنوا في المدن المغاربية عامة ،ومنها الجزائرية نظرا لطبيعتهم المدينة المعروفة .ولقد لعبت هذه الطائفة دورا هاما من الناحية الاقتصادية ، حيث ساد التجار اليهود بمدينة ليفورنو الإيطالية مثلا لوقت طويل على التجارة المحلية، كما كانت لعائلي بوشناق وبوخريص مسؤوليات واسعة لدى السلطان استطاعا بواسطتها احتكار سوق القمح والحبوب . كما أنّ هاته الشريحة كانت رائدة في الحفاظ على التراث الثقافي عامة والتراث الموسيقي خاصة .

و- **الوافدون على المدينة أو البرانية** : لم يكد ينقضي القرن السادس عشر حتى غدا الوافدون على المدينة مهيكليين، ومنظمين في شكل جماعات بحسب أصولهم الجهوية .كما أشارت المصادر الغربية العائدة إلى القرن السابع عشر إلى العناصر الوافدة واعتبرتها إحدى مكونات التركيبة السكانية . و لا نعرف على وجه التحديد متى بدأت الهجرات الريفية نحو المدينة، إلا أنّ نزوح القادمين من المناطق الداخلية أثار انتباه الأسير الإسباني ديبغو دوهايدو Diégo de haïedo منذ ثمانينيات القرن السادس عشر، حيث كتب عن مدينة الجزائر يقول :

« la troisième espèce des maures sont les arabes qui viennent continuellement à Alger de leurs douars...ainsi toute l'année hommes, femmes ,enfants parcourent les rues en grand nombre.. »¹

¹ - DE HAÏEDO (Diégo), opcit, p32.

ولو أننا نتحفظ على ذكره مصطلح "دوار"، ولعلّ المترجم الفرنسي هو من كتب ذلك سهواً. كما ضمت هذه الفئة العبيد والزنج المستقدمين من منطقة "التوات" و"السودان" (و المقصود به لا السودان البلد العربي المعروف اليوم، وإنما بلاد إفريقيا السوداء) والذين يعملون كخدم عند الميسورين اقتصادياً. وأغلب هؤلاء مسلمون ويتكلمون العربية.

II- البنية الاقتصادية العامة:

إنّ الجانب الاقتصادي من تاريخ الجزائر في الفترة العثمانية كانت له آثار حاسمة، وانعكاسات مباشرة على الأحداث السياسية، والنظم الإدارية، والحالة الاجتماعية. فنلاحظ مثلاً أنّ الدافع الاقتصادي كانت توجهه العلاقات الخارجية من خلال نشاط القرصنة، ونظام الإتاوات، والهدايا الإلزامية. كما أنّ الوضع الاقتصادي ظل هو الآخر يتحكم في الصراع والتنافس بين فرق الوجاق وجماعات الرياس، وهذا فضلاً عن أنّ الحياة الاقتصادية كانت تبرز لنا الدوافع والأهداف الحقيقية للثورات الداخلية، ابتداءً من ثورة قبائل سويد (ثورة المحال) وفليته، انتهاءً بثورتي درقاوة و التيجانية. في حيث أنّ العمران، و وضع الثقافة في الجزائر ارتبط هو الآخر بدخول الحبوس أو الوقف الذي كان يشكل المورد الأساس للإنفاق على المساجد والمدارس، ورعاية المدرّسين والطلاب.¹

عندما نلاحظ مجموعة الهياكل والتشكيلات الاقتصادية والاجتماعية للجزائر العثمانية نجد أنّ المجتمع معقّد من حيث طاقاته الإنتاجية الاقتصادية. هذه الطاقات ظاهرة بصورة تجعلنا نربط بين هذه الهيكلة، وهذا النظام العام، بين هياكل وأنظمة الدول الموصوفة بالإقطاعية، خاصة في ظل وجود فئتي الجواد و رجال الدين، و وجود العائلات الكبرى المالكة للعقار والمال. ونلاحظ هنا استعمال مصطلح "النظام الإقطاعي" الذي تأسس على معطيات مستعارة من الاقتصاد الأوروبي، وبأكثر دقة من الاقتصاد المعتمد بالأساس على الزراعة، وتحت مناخ ممطر، وهو ما يعني الثبات العقاري، والذي استعمل بطريقة "عمياء" ليطبّق على المجتمع الجزائري²، مهملين عنصراً أساسياً في النسق الاقتصادي العام ألا وهو النشاط الرعوي الذي يفتقد نسبياً إلى الاستقرار العقاري. مهما يكن من أمر، أليس أصلح منهج لدراسة المجتمع الجزائري فترة ما قبل الاحتلال هو التخلّي عن التقييمات والأحكام العشوائية، للتفرّع أولاً إلى التحليل الاجتماعي للنظام العام؟ وتعريف نمط الإنتاج إذا حدث لا يكون إلا بعد هذا التحليل. المجتمع الجزائري قبل 1830 كان مجتمعاً ريفياً بنسبة كبيرة جداً، لذا فإنّ البحث في الشروط العامة التي كان يعيشها سكان الريف يفرض نفسه كأول خطوة لكل محاولة لفهم العلاقات المشكّلة للنسق

¹ - سعيدوني. ناصر. ورفقات.....المرجع السابق، ص387.

² - GALISSOT (René), l'Algérie précoloniale.....opcit, P02.

الاقتصادي، ويمكن اختصار البحث في هذه الشروط العامة في التعريف بأنواع الملكية العامة التي وجدت في تلك الفترة .

1-1-أنواع الملكية:

انطلاقاً من نظرية الخراج، يبدو و لأول وهلة أنّ ملكية السلطة او ملكية الجماعة هي المسيطرة على كل النماذج الأخرى في نهاية العهد العثماني، بداية عهد الاحتلال الفرنسي . وهذا ما أدى بمجموعة من الكتاب الفرنسيين إلى القول بأنّ الإقطاعي أو الحاكم هو الذي يملك كل شبر من هذه الأرض. ولعلّ هذا الخلط في المفهوم راجع إلى جهل هؤلاء الكتاب بمفهوم القبيلة. فالقبيلة هي مجتمع صغير متميّز بدرجة ضعيفة من تقسيم العمل، وبضعف في التمايز الاجتماعي. والقبيلة في المغرب العربي عامة والجزائر على وجه التحديد ليست مشكلة من أشخاص ينحدرون من جدّ واحد أعطى للقبيلة اسمها، فهي حصيلة مجموعات عائلية أو قرابية مختلفة وغير منسجمة تحوى الفرد في كنفها . بهذا فالنموذج القبلي هو أكثر "عقاري" من "سلفي" كما يقول عدي الهواري¹. كما أنّ ابن خلدون لم يحدّد القبيلة بكونها جماعة متفرّعة من جدّ واحد، بل حدّد الإطار الحقيقي في النسب بمعناه الواسع والرمزي، وما يمثله من أشكال التحالف و الولاء والانتماء². على كل، ميّز الكتّاب المعاصرون بين سبعة أنواع من ملكية الأرض في الجزائر العثمانية وهي : أرض البايك، العزل، المخزن، الحبوس أو الأوقاف، الموات، العرش، والملك الخاص.

أ- ملكية البايك : مفترض أنّ البايك استعملت لوصف ملكية الداى بالعاصمة، و البايات في كل من قسنطينة،التيطري و وهران. وإذا أضيفت إليه أراضي المخزن، والحبس فإنّ البايك مثل مساحة 105 مليون هكتاراً في 1830. وقد ضمّت هذه الأراضي في بايك قسنطينة أراضي العزل³. يرى المؤرّخون والكتّاب الأوروبيون أنّ طريقة الاستغلال في هذه الأراضي كانت عن طريق الأعمال المفروضة الشاقة corvée، لكن الحقيقة أنّ جهلهم لمفهوم "التوزيع" كشكل تضامني آلي هو الذي أدّى بهم إلى هذا القول، فالطريقة المستعملة في أراضي البايك هي "الخامسة"، أمّا بقية الأراضي فإنّ العمل العائلي أو "التوزيع" هو المستعمل.

ب- أراضي العزل : أراضي العزل هي تلك الأراضي التي تملكها الدولة ، الفرق بينها وبين أراضي البايك أنّها انتزعت من قبائل معيّنة، لكن هذه الأخيرة بقيت تستغلّها . والفائض يعود الى

¹ - ADDI (LAHOUIARI), opcit,p21.

² - ابو زيد عبد الرحمان بن محمد بن خلدون، المرجع السابق، ص130

³ - NOUCHI (André), enquête sur le niveau de vie des populations rurales constantinoises de la conquête jusqu'en 1919 , Paris :Ed puf ,1961, p248.

الدولة، وبالأذات في دفع أجور موظفي الدولة. وهذه الأراضي كانت موجودة بكثرة في بايلك قسنطينة. وتنقسم طريقة استغلال هذه الأراضي إلى أربع أنواع: عزل الخمس، العزل الجبري، العزل العزبي والعزل الجبلي. عزل الخمس هي الأراضي التي تستغل على طريقة الخماسة أين يريح المستغل للأرض خمس الأرباح التي يجنيها. العزل الجبري، وهي تلك الأراضي التي انتزعت من أصحابها، وأُجِرت لهم فيما بعد مقابل أجرة مسبقة في النوع والكم، وسميت هذه الأجرة بالحكور، وقدرت في بايلك قسنطينة بـ 1680 لتر من القمح أو الشعير (12 صاعاً) مقابل كل محراث¹. العزل العزبي، وهي أراضي الدولة المخصصة للماشية، وقد انتزعت من القبائل، وتركت لهم مقابل ماشية الباي، ودفع العشر الذي حدّد بصاع واحد من الحبوب المنتجة. أما العزل الجبلي فهي تلك الأراضي التي منحت للقبائل مقابل مقدار معيّن من النقود.

ج- أراضي المخزن: أراضي المخزن كانت أيضا أراضي الدولة منحت لبعض القبائل مقابل خدمتهم للجيش عند جمع الضرائب. وهذه الأراضي متواترة خاصة في بايلك التيطري و بايلك الغرب. ولكن بالمقارنة مع أنواع الملكية الأخرى، فإنّها قليلة جدًا حيث قدرّت في كامل القطر الجزائري بـ 400000 الى 500000 هكتار.

د- ملكية الحبس أو الاوقاف: هذا النوع من الملكية هي أملاك تابعة للمؤسسات الدينية، وبالتالي كانت موجودة بكثرة في الأماكن الحضرية، في بداية القرن التاسع عشر كانت هناك حوالي 400 وحدة منها حوالي 200 في العاصمة وضواحيها. مائة وواحد منها كانت مساجد. ومعظم هذه الوحدات كانت مراقبة من طرف مؤسسات وقفية، وكانت أوسع هذه المؤسسات هي مؤسسة مكة والمدينة، ثم تليها المؤسسة الوقفية الأندلسية.

هـ- أراضي الموات: أراضي الموات، وهي تلك الأراضي الجبلية، والأراضي الحجرية والصخرية، والأراضي غير المستصلحة، وسفوح الجبال وغيرها. عند احتلال الفرنسيين للجزائر كانت هناك حوالي 3 ملايين هكتار من هذه الأراضي. هذه الأراضي ليست ملكا لأحد، وكل من استصلح قطعة يمتلكها، ولكن فعلياً يبدو أنّ الحاكم هو المراقب لهذه الأراضي، وربما قد منح البعض منها لقبائل المخزن. ومهما يكن من أمر فإنّ القبائل في هذه الأراضي قد تمتعت نوعاً ما بالحرية، وخاصة في تربية المواشي.

و- أراضي الملك: عرفت أرض الملك من طرف القضاة الفرنسيين على أنّها الملكية الخاصة. في 1830 غطّت مساحة قرابة 4.5 مليون هكتار. ثلاثة ملايين هكتار كانت موجودة في جبال الزواوة،

¹ - Ibid ,p81.

ونسبة هامة أخرى وجدت في جبال الأوراس . في نظر القضاة الفرنسيين يحوى هذا النوع حق التملك، التمتع، التخلص من الملكية، وحق الوراثة . لكن في الواقع إنّ الملك ليس كما فهمه الفرنسيون، أي الملكية الخاصة أو الفردية كما هو معروف في أوروبا. كما أنّ الشريعة الإسلامية ليست هي التي عقّدت فهم هذا النوع، وإنّما التحليل الخاطئ للكتاب الفرنسيين الأوائل هو الذي عقّد فهم الملك . وهناك نقطة أخرى نودّ الإشارة إليها في هذا المقام، وهو الحركية الداخلية عبر العصور، المتمثلة في الهجرة من السهول إلى الجبال لاعتبارات مختلفة لا يسعنا المقام هنا لذكرها، والتي أنجّر عنها تغيير في نمط الإنتاج، حيث أدّت هذه الحركية إلى التحوّل من العمل الجماعي إلى العمل الفردي، كما خلقت ما يسمى بالملكية العائلية، أو ملكية العائلة الممتدة، لأنّ الأراضي أصبحت غير قابلة للتجزئة أكثر من ذلك، وبالتالي خلقت حركة انقسامية انشأت قوانين اجتماعية جديدة مثل حرمان الفتاة من الميراث في بلاد القبائل مثلاً، لكن ذلك لم يتبعه تضاعفاً وتزايداً في تقسيم العمل، بل بالعكس كان ذلك سبباً من أسباب تناقص فائض الإنتاج . لقد كان عدد أفراد المجموعة المالكة يصل الى 400 شخص، وبما أنّ القبيلة في شمال افريقيا يتراوح أفرادها من 500 إلى 40000 فرداً فإنّنا نتكلّم هنا عن القبيلة، وملكية القبيلة، وليست الملكية الفردية، وحتى إن وجدنا الملكية العائلية أو الفردية، فإنّ بيع الملكية يكون ممنوعاً في القبيلة. وإن قرّر البيع فالقبيلة عنصر مهم في العملية، بل عنصر حاسم في الصفقة، وفي بعض القبائل كبني عمران يمكن للفرد أن يبيع بيته والأشجار المثمرة، كما يمكن له بيع الأراضي الخاصة بزراعة الحبوب، لكن بشرط أن يكون المشتري من نفس العرش، وإلاّ فلن تقبل القبيلة بذلك . كما أنّه في قبائل زواغة وبني خطاب فإنّ قضية الملكية العامة، وحتى السلوك اليومي يكون محدّداً بشبه دستور تصالح عليه شيوخ الأعراش في المنطقة¹.

ي - أراضي العرش: لقد كانت أراضي العرش تغطّي حوالي عام 5،1830 ملايين هكتار . وتعتبر هذه الأراضي هي الأساس، والمناطق التي يسكنها معظم سكان الأرياف الجزائرية . وسميّت أراضي العرش كذلك، لأنّ الملكية الفردية فيها منطوية تحت الانتماء القبلي الى العائلة الفلانية، والعرش الفلاني، فهذا الانتماء هو الذي يضمن للعائلة وللأفراد استغلال هذه المساحة في إطار ما تعارف عليه أفراد القبيلة من وجهاء، وصلحاء .

¹ - خنوف علي . السلطة في الأرياف الشمالية لبابيك الشرق الجزائري، الجزائر : مطبعة العناصر، 1999، ص- ص، 25 - 27.

III- البناء الاجتماعي-اقتصادي لجزائر العثمانيين:

يمكننا تلخيص كل ما ذكرناه عن البناء الاجتماعي الاقتصادي في النقاط التالية:

- 1- الجزائريون في غالبيتهم ريفيون، ولكن ليسوا رَحَلاً إلاّ استثناءً.
- 2- تظهر المدن والأرياف في تناقض، ولكن لم يكن بإمكان إحداها العيش دون الأخرى.
- 3- تنوّع أساليب الملكية العقارية يضعف الاستغلال، و لكنه في نفس الوقت يظهر سلّم المكنات والتبادلات التي تسمح باشتغال النسق الوظيفي دون صدمات كثيرة .
- 4- سكان الجبال وسكان السهول هما في النقيضين بالنسبة للدولة، ولكن إنتاجاتهم متكاملة.
- 5- تحديد المكنات الاجتماعية صارم إلى أقصى درجة، لكن في الوقت نفسه يمكننا ذكر العديد من الدايات و البايات ذوي الأصول الخارجية .
- 6- الأتراك يحتكرون السلطة لكننا نجد غيرهم في مناصب حساسة . هذه الملاحظات ترجع ربّما الى سبب واحد: وجود قوى هي في نفس الوقت "إيجابية" و"سلبية" .عناصر إدماج وتدمير في النسق الجزائري العام¹.

¹ - VATIN (JEAN-CLAUDE) .opcit ,p94.

الفصل التاسع:

المشروع الاستعماري الفرنسي

1- المشروع الاستعماري الفرنسي

1-1- دوافع الحملة العسكرية :

لا يهَمُّنا في هذا المقام أن نذكر الأسباب الحقيقية للغزو الفرنسي على الجزائر ، والتي تنصب في جملتها في خانة الأسباب الداخلية المتعلقة بالوضع السياسي ، الاجتماعي و الاقتصادي الخاص الذي كانت تعيشه فرنسا في بداية القرن التاسع عشر. ولكننا مجبرون على الحديث عن الدوافع الرئيسة للحملة الفرنسية على الجزائر ، خاصة ما تعلّق منها بالظروف الجيو- سياسية السائدة في غرب المتوسط. إذ أنّ الرسميين الفرنسيين لم يذكروا أيّ سبب يتعلّق بالمصاعب الداخلية في بلادهم ، ولكنهم كانوا يعلمون أنّ الرأي العام الفرنسي سوف يكون معهم إذا تحدّثوا عن شرف الأمة الفرنسية الذي أهانه حسبهم الجزائريون . فرجال الأعمال و التجار ، والبرجوازية الصاعدة برمتها كانت ستهلّل للحملة الفرنسية على الجزائر ، لأنّ هذه الأخيرة ، كما ادّعى الرّسميون الفرنسيون قد صادرت "الممتلكات" الفرنسية على الساحل الجزائري ، وبالتالي اقتنع الفرنسيون المدنيون منهم والعسكريون أنّ الرأي العام الفرنسي سوف يؤيّد الحكومة و يبارك حركتها العادلة القومية.

كانت الحملة الفرنسية على الجزائر مصاحبة لحركة تبريرية واسعة لدى الرأي العام الفرنسي و الأوروبي في ذلك الوقت ، معتمدة أولاً على الخطاب الديني الذي يعطي المشروعية لمثل هذه الحركات، فهذا مثلاً الملك الفرنسي شارل العاشر يذكر على لسان رئيس وزرائه بأنّ احتلال الجزائر في حدّ ذاته يجب أن يباركه كل المسيحيين ، وكل العالم المتحضّر¹. أمّا جريدة لومونيتر le moniteur شبه الرسمية فقد نشرت أهم النقاط التي اعتبرها الفرنسيون العناصر الأساسية التي أدّت إلى حملتها ضد الجزائر . و يمكن تلخيص هذه الأسباب فيما يلي:²

1- لقد استرجعت فرنسا بمقتضى معاهدة 1817م ممتلكاتها لبعض المؤسّسات التجارية التي توقّف استعمالها أثناء الثورة . ولكن الداوي قرّر أنّه لا يسمح بامتيازات لفرنسا لا تتمتع بها الدول الأخرى ، ولذلك هدم كل الحصون، والمؤسّسات، و تابعها التي كانت لفرنسا .

2- بمقتضى نفس المعاهدة كان لفرنسا امتياز صيد المرجان على الساحل الجزائري بشرط أن تدفع هي 60 ألف فرنك سنوياً مقابل ذلك . وبعد سنتين من المعاهدة طلب الداوي من الفرنسيين 200 ألف فرنك ففعلوا. وفي سنة 1826 أصدر الداوي قراراً يمنح بمقتضاه الحرية لكل الدول في صيد المرجان. وهذا ما يعني إلغاء الامتيازات التي كانت تتمتع بها فرنسا.

¹ - سعد الله - أبو القاسم. أبحاث واره في تاريخ الجزائر ، الجزائر: الشركة الوطنية لنشر والتوزيع ، 1978 ، ص 182.

² - نفس المرجع.

- 3- وفي سنة 1814 أجبر قنصل مرسيليا في الجزائر دوبوا دوتانفيل Dubois DE THAINVILLE على مغادرة مدينة الجزائر لأنه رفض أن يعوّض بعض الجزائريين عما اقترضوه لبعض الرعايا الفرنسيين قبل أن يستشير حكومته.
- 4- إنّ الداوي قد رفض أن يعطي إجابات مرضية على الحجز والاستيلاء على الباخرة الفرنسية لافورتون la fortune في عنابة.
- 5- في سنة 1818 أجاب الداوي كلا من أمير البحر البريطاني و الفرنسي ، بأنه سيواصل نظام الاسترقاق ضد رعايا الدول التي لم توقع معاهدات معها .
- 6- في سنتي 1826 و 1827 كان هناك خرق للمعاهدات من الداوي ، فهناك بواخر ترفع علم روما صودرت رغم أنها كانت تحت الحماية الفرنسية. كما أنّ هناك بواخر فرنسية قد نهبت ، و أرغم ربّانوها على أن يصعدوا بواخر القراصنة الجزائريين بهدف التحقق من أوراقهم.
- 7- بناء على معاهدة 1828 كان اليهوديان بوشناق و بوخريص يدينان للفرنسيين بمبالغ مالية معتبرة (مليون فرنك حسب بعض التقديرات) ، وكان الفرنسيون مستعدين لتعويض الدين ، لكن الداوي بمقتضى الاتفاقية طالب أن يدفع الدين إليه شخصيا ، وأنّ الرعايا الفرنسيين الذين لهم الحق في جزء من هذا الدين عليهم أن يلجئوا إلى الحكومة الجزائرية لإجابة مطالبهم . وقد اعتبر الفرنسيون هذا تهديما للمؤسسات الاقتصادية الفرنسية . وهذا إضافة إلى ضرب الداوي القنصل الفرنسي الذي اعتبر إهانة لشرف فرنسا ، وكان بمثابة القطرة التي أفاضت الكأس.
- وقد اعتبر المؤرخ الفرنسي أرسان برتوي Arsene BERTUEIL مؤلف كتاب "الجزائر الفرنسية" أنّ فرنسا خسرت حوالي 7 ملايين فرنك نتيجة للحصار، و تهديم المؤسسات الفرنسية في الجزائر ، وأنّها صاحبة الحق في الممتلكات التي أسستها منذ القرن الخامس عشر .
- وبعد قتال مرير و خسائر كبيرة دخل الفرنسيون مدينة الجزائر في 05 جويلية 1830، ولكن القتال في الشوارع ، وفي الضواحي قد استمرت ، ومن تلك اللحظة بدأ تاريخ المقاومة الجزائرية.

1-2- الغزو العسكري -اللوجستيكي الشامل:

كانت فرنسا تعيش عهد "ردّة" على أفكار الثورة الفرنسية¹، واتّسمت سياسة قادتها بهذا الطابع الرجعي . فتنبدو أقرب إلى سياسة إسبانيا المتشبّثة بقيم الماضي منها جارتها إنجلترا التي تفكّر في التجارة قبل أن تخطط لاحتلال الأرض و استعباد السكان .

هناك إذا عامل خاص بالمجتمع الفرنسي أدّى إلى غزو الجزائر مبكراً . وهذا العامل تولّد عن تأخّر الثورة الصناعية ، وعن التباين عن المستوى الحضاري بين الشمال و الجنوب ، و أخيراً عن نبذ قيم الثورة الفرنسية ، و إحياء أفكار النظام الأستقراطي القديم بعد عودة آل بوريون إلى الحكم . عندما توتّرت العلاقات بين حكومة الملك شارل العاشر في فرنسا ، و إدارة الداوي حسين ، ظنّ الجميع أنّها أزمة عابرة كالتي كانت تطرأ من حين لآخر بين الجزائر و إسبانيا . لم يأخذ أحد القضية مأخذ الجد و يسارع إلى تطويقها .

أبحرت السفن من الشاطئ الفرنسي حاملة على ظهر سفنها جيشاً عصرياً قوامه سبعة و ثلاثون ألف جندي . نزل الجيش على مشارف مدينة الجزائر ، وانتصر بسهولة نسبية على الأوجاق المكوّن من ستة آلاف محارب فقط، والذي فقد منذ عقود ما كان يميّزه من بأس و شدة . وبهذا بدأ عهد جديد من تاريخ الجزائر ألا و هو عهد الاستعمار الفرنسي .

بغض النظر عن كون الاستعمار الفرنسي يقوم على الآلة العسكرية ، ويستند إلى سياسة استيطانية، ويهدف إلى تغيير المعطيات البشرية ، و القيم الحضارية ، ويعمل للقضاء على الأسس الاقتصادية للبلاد الجزائرية ، فإنّ المشروع الاستعماري الفرنسي يعد المخبر الأولي لتطبيق أساليب ، و إجراءات هدفها إلغاء الوجود التاريخي ، و تحطيم البنية الاجتماعية و الاقتصادية لشعوب سوف تكتوي بنار الاستعمار الأوروبي² .

صاحَبَ الغزو العسكري الفرنسي غزوً لوجستيكيّ تمثّل في تطبيق أساليب وطرق مختلفة لإنجاح العملية الاستعمارية و ترسيخها ،بحيث يصبح الاستعمار واقعا لا يمكن مقاومته ، وقد تمثّلت هذه الأساليب في:

1-2-1- تصفية المؤسسات الدينية و الثقافية : لقد كانت الأوقاف المحبسة على المؤسسات

الخيرية ، و خاصة أماكن التعليم و العبادة تؤدّي خدمات اجتماعية ، و ثقافية ، و اقتصادية أساسية في المجتمع الجزائري . فمردود هذه الاوقاف كان يسد النفقات الضرورية للمشتغلين بالتعليم، أو القائمين على

¹ - العروي، عبد الله . المرجع السابق، ص 531

² - سعيدوني ناصر الدين . الجزائر : منطلقات وأفاق المرجع السابق، ص 24.

الأمر المتعلقة بـ أماكن العبادة والتعليم . إضافة إلى توفير دخل دائم يغطي تكاليف رعاية و إصلاح هذه المؤسسات ، و يسد حاجة المصالح العامة كالعيون ، و السواقي ، والأفران، و الحمامات ، و الثكنات ، و الحصون و غيرها¹.

حاول الفرنسيون تجاوز أحكام الوقف القائمة على حصانة الملكية ، والتراجع عما تعهّدوا به للجزائريين، فبادروا إلى سن القوانين، و إصدار مراسيم ، الهدف منها الاستيلاء على الأملاك و الأراضي الموقوفة التي يستحيل بدون وضع يدهم عليها - إقامة قاعدة اقتصادية تعتمد عليها الإدارة الاستعمارية في الجزائر .

1-2-3- المصادرة والتغريم والطرّد من الأراضي: انتهج الفرنسيون في توسّعهم خارج مدينة الجزائر أسلوب المواجهة العسكرية للقضاء على المقاومة الجزائرية . وكانت نتيجة المواجهة العسكرية التي انتهت لصالح الفرنسيين إيقاع العقاب بالثأثرين ، ومصادرة أراضيهم ، والاستيلاء على ملكياتهم (وطبقت هذه السياسة خاصة بعد ثورة الرحمانيين 1871). وقد عرف هذا الأسلوب " بسياسة الأرض المحروقة أو "طريق الفتح بالسيف و المحراث" التي ارتبطت خاصة بالعمليات العسكرية في عهد وزارة غيزو GUIZOT ، وعرف بها خاصة المارشال بيجو maréchal BUGEAUD الذي كان تحت قيادته 107000 جندي ، أي ما يساوي ثلث الجيش الفرنسي العامل .

صاحب هذه الاجراءات التعسفية صدور قوانين تسهل عملية الاستحواذ على أرض الجزائريين ، و تحويلها إلى ملكيات للأوربيين . مثل المرسوم الملكي الصادر في أول أكتوبر 1844 ، والذي توسّع في تطبيقه بأمر ملكي بتاريخ 21 جويلية 1846 ، فاعتبرت الأراضي التي كانت تابعة للسلطة الجزائرية قبل الاحتلال ملكاً للإدارة الفرنسية باعتبارها وريثة السلطة التركية بالجزائر .

1-2-4- إنشاء المكاتب العربية Les bureaux arabes: تعود نشأة المكاتب العربية التي لا تحمل من العربية إلا اسمها إلى السنوات الأولى للاحتلال، عندما أحدثت مكاتب الشؤون العربية خلال سنة 1833 على عهد الحاكم دافيزار D'AVIZARE ، و أوكلت لها مهمة التكفل بالمراسلات والعلاقات مع العرب خارج المدن ، ثم كُلفت بترجمة الوثائق المتعلقة بالسكان العرب في الريف ، وأسندت مهمة الإشراف عليها إلى الضابط لاموريسيار ، ثم صار ينصب على هذه المكاتب ضباط لهم دراية بعادات وتقاليدهم الجزائريين ابتداءً من سنة 1834. وأحدثت هذه المكاتب بهدف إحكام المراقبة على تحركات الجزائريين ، وإخضاعهم نفسياً ، ومحاصرتهم معنوياً، وإحباط كل توجه معادٍ للجيش

¹ - سعيدوني ناصر الدين ، نفس المرجع ، ص 26

الفرنسي ، أو معاكس للإدارة الفرنسية في الجزائر . وهذا ما جعل أسلوب المكاتب العربية في الواقع نوعاً من الحكم العسكري المعتمد على الإرهاب والقمع ، فهو يندرج ضمن طرق الإخضاع غير المباشر ، ويعتبر أحد مناهج الحرب النفسية.

1-2-5-إقرار مراسيم السيناتوس كونسولت : سنّت هذه المراسيم بهدف تطوير القوانين المتعلقة بتنظيم الأحوال الشخصية ، وحياسة الأرض ، فجاءت مكّلة لقوانين سنتي 1844 و 1846 ، وتحقيقاً للأهداف التي وضعت لأجلها المكاتب العربية .

سمحت هذه الإجراءات بتحديد الملكية ونزعها من تصرف القبيلة ، بينما جمّدت قرارات توزيعها (أي الملكية) على أفراد القبيلة مع إصدار قانون 26 جويلية 1873 . وهذا القانون الذي أخضع أراضي القبائل لإجراءات القوانين الفرنسية مهّد إلى إصدار قانون 1887 الذي أخضع أراضي العرش للبيع والتملك الفردي ، و وضع نهاية لنظام التملك التقليدي الملائم لوضعية القبيلة، ففتح بذلك الباب على مصراعيه لعمليات المضاربة لصالح الأوروبيين¹ .

1-2-6- الإدارة كوسيلة لتكريس تفوق العنصر الأوروبي: قام تنظيم الإدارة الفرنسية بالجزائر على نحو يكون في خدمة المستوطنين الأوروبيين بحيث يكفل العون إليهم ، ويساعد القادمين على الاستقرار واكتساب الثروة ، ويسهر على توفير الخدمات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية لهم . ولهذا الغرض قام نظام إداري يقوم على إعطاء صلاحيات كاملة للبلديات التي يوجد بها العنصر الأوروبي خاصة، وهي البلديات المسماة "البلديات كاملة الصلاحيات" communes de plein exercice ، أما الجهات التي يسود فيها العنصر الجزائري فقد نظّمت إداريا بما يعرف بالبلديات المختلطة Communes mixtes ، وهي بلديات ناقصة الصلاحيات ، غير قادرة على توفير الخدمات للسكان المحليين، لأنّها بكل بساطة أحدثت لتخدم العناصر الأوروبية القليلة المتواجدة فيها .

1-3-الغزو الفكري -الأيديولوجي : لم يكن الغزو الفرنسي على الجزائر غزوا عسكريا ولوجستيكا فقط ، بل تعدّاه ليكون حملة واسعة الأفق شملت كل ميادين الحياة ، فهي عسكرية واقتصادية بالدرجة الأولى ، وهي أيضا ثقافية واجتماعية . حيث صاحبت الحركة الاستعمارية العسكرية حركة فكرية وفلسفية تتماشى مع الإمبريالية الناشئة في أوروبا في ذلك الوقت . فقد كانت المدرسة الكولونيالية الممثل الأول لهذه الحركة في الجزائر ، وتمثّلت الأعمال الخاصة بهذه المدرسة بمجموعة من الأفكار التبريرية للحركة الاستعمارية في مبدأها ومحتواها:

¹ - سعيديني ، ناصر الدين . الجزائر : منطلقات وأفكار المرجع السابق ، ص38.

1-3-1- الأفكار التبريرية من حيث المبدأ: وتمثلت هذه الأفكار خاصة في محاولة تبرير الحركة الاستعمارية كونها عملية واجبة لتحضر الأمم المتخلفة غير المتحضرة. وفي هذا الصدد هذه عينة من هذه الكتابات¹

- كتب شارل كورتوا Charles COURTOIS ، وشارل أندري جوليان Charles André JULIEN في كتابهما "تاريخ شمال إفريقيا" ما يلي: "مهما ابتعدنا في تاريخ شمال إفريقيا ، سوف نلاحظ أنّ كل شيء يحدث وكأنّ المنطقة مضروبة فطرياً على عدم القدرة على الاستقلال".

- أما إريك فليكس غوتيهي Eric Felix GAUTIER فقد ذكر في كتابه "ماضي إفريقيا الشمالية" ما يلي: "مهما توغلنا في الماضي ،فسوف نلاحظ مجموعة غير منقطعة من الهيمنة الخارجية: الفرنسيون خلفوا الأتراك الذين خلفوا العرب الذين خلفوا البيزنطيين الذي خلفوا الوندال الذين خلفوا الرومان الذين خلفوا القرطاجيين .ويجب ملاحظة أنّ الغازي مهما كان يبقى هو السيّد في بلاد المغرب حتى يخرج الغازي الذي يليه".

- أمّا ستيفان غزال Stephan GSELL فكتب في "التاريخ القديم لشمال إفريقيا": "من بين كل الشعوب المتاخمة للبحر المتوسط ، فإنّ البرابرة هم أكثر الشعوب تشبّهًا بحالتهم الاجتماعية " وفي نفس الفكرة كتب هنري باسي Henri BASSET في كتابه "محاولة في الأدب البربري " : "البربري لم يهضم من الحضارات شيئاً ، فهو غير قادر على مواصلة الطريق التي ترك فيها ، فعندما تزول هيمنة خارجية نجده مستعداً لتبني عادات السيّد الجديد بنفس السرعة التي نسي فيها عادات السيّد القديم".

- أمّا غوتيهي فلقد كتب أيضا في نفس المؤلف: "يمثل المغاربي من بين كل الأعراق البيضاء للبحر الأبيض المتوسط العرق الأقل تحضراً ، العرق الذي بقي متأخراً في الوراثة.... هذا العرق ليست له أيّة شخصية إيجابية".

هذه بعض النماذج من المغالطات التاريخية العديدة التي كتبها الأكاديميون الفرنسيون عن بلاد المغرب عامة، والجزائر خاصة. وكان الهدف منها واضح جلي لا يحتاج إلى تعليق ، ولا إلى رد لأنّ ذلك يعد الآن في هذا المقام قضية مبدأ تيمنا بمثلهم الفرنسي القائل "أحسن طريقة للرد على الأغبياء هو الصمت"

¹ - SAHLI (Mohand chérif), *décoloniser l'histoire*, Alger : Ed :ENAP,1986,p-p :127-134.

1-3-2- الحركة التبريرية لمحتوى المشروع الاستعماري : تتمثل هذه الحركة في تغيير الحقائق المرة للفعل الاحتلالي بغية استمالة الرأي العام الفرنسي ، و تكريس الوجود الاستيطاني كههدف حضاري قبل كل شيء. فهذا السيناتور الفرنسي و عالم الاجتماعي السياسي ألكسي دو طوكفيل Alexis DE TOCQUEVILLE المولع بالحرية والبرالية و الديمقراطية الأمريكية يقول : "في بعض المناطق ، أعطينا للأهالي الأراضي - وكأنها أرضهم- الأكثر خصوبة ، المسقية جيّداً ، الأكثر تهيئة من تلك التابعة لأملاك الدولة ، عوض أن نحفظ بها للأوروبيين . ذهبنا بعيداً في احترامنا لعقيدتهم- يا سلام- إلى حدّ أننا بنينا لهم مساجد في أماكن معيّنة حتى قبل أن تكون لنا نحن كنيسة - و ماذا فعلتم في كلّ الأماكن الباقية ؟؟- . تقوم الحكومة الفرنسية كل عام (وهو مالم يفعله الأمير المسلم الذي سبقنا في حكم البلد - بنقل الحجاج الذين يرغبون في زيارة قبر النبي حتى مصر بدون مقابل . أغدقنا على العرب الأوسمة الشرفية ، التي هي موجّهة (أساساً) للإشارة الى استحقاق مواطنينا . أحياناً ، يُستقبل العرب من طرفنا بحلم (ورحابة صدر) بعد خيانات وثورات . وقد رأينا من تلقوا من جديد كرمنا ، في اليوم الموالي لذلك الذي تركونا فيه ، وذهبوا إلى تلطيخ أيديهم بدمائنا ، فاستعادوا أملاكهم وشرفهم (واعتبارهم) وسلطتهم . أكثر من ذلك : في كثير من الأماكن حيث يختلط السكان المدنيون الأوروبيون بالسكان الأهالي ، يشكون ، ولهم بعض الحق في ذلك من أنّ العربي عموماً هو الأكثر حماية ، وأنّ الأوروبي هو الذي يتحصل بصعوبة على حقه "1.

إنّ الذي يقرأ هذا الكلام لا يصدّق أنه يتحدث عن الجزائر المحتلة في القرن التاسع عشر، لأنّه بكل بساطة « absurde ». فالأمر هنا متعلق بتبرير إيديولوجي لتواجد ما كان ليتحقّق لولا تضافر الجهود العسكرية اللوجستكية من جهة ، والأيديولوجية الفكرية من جهة ثانية . والأكد أنّ شخصاً بمكانة وقيمة ألكسي دو طوكفيل لا تخفى عليه هذه الحقيقة ، وهذا ما جعله يقول : "إنّ تفوّقنا العسكري الواسع لن يُفيدنا تقريباً . إنّه يسمح بالانتصار لكن لا يمكننا من الاحتفاظ تحت سيطرتنا بسكان رحّل يغوصون عند الحاجة في الصحراء لا يمكننا تعقبهم فيها ، أو يتراجعون تاركيننا في وسطها غير قادرين على أن نحافظ على حياتنا فيها ... ليس بإمكاننا سوى الأمل في التصرف معهم على المدى الطويل ، عبر الاتصال بهم بأفكارنا و فنونا "2.

1- ألكسي دو طوكفيل ،نصوص عن الجزائر : في فلسفة الاحتلال والاستيطان ، تر: ابراهيم صحراوي ،الجزائر :ديوان المطبوعات الجامعية ،2008، ص124.

2- ألكسي دو طوكفيل ،نفس المرجع ،ص 24.

وتطوّرت هذه الفكرة الأيديولوجية من محاولة جعل الصدام الحضاري ثقافاً على الطريقة الأمريكية (غلبة الثقافة المهيمنة ،ومحو الثقافة الأصلية) إلى محاولة فهم الثقافة المحلية لاختراقها ، و فهم السبب في مناعتها .وقد توصل أيديولوجيو فرنسا إلى نتيجة واحدة لخصها الجنرال شارون فيالا : "لا شيء يمكن أن يتم ما لم نتعرف على التنظيم الديني ، فبالدراسة المتأنية للأسباب التي أدت إلى الانتفاضات المتعددة التي كان علينا أن نحاربها ، نجد أنّ السبب الرئيس هو التعصّب الديني الذي من السهل استثارته في شعب جاهل كالشعب العربي ، ومستعد أيضا لاحتضان كل ما من شأنه أن يناهض سيطرتنا عن طريق الحقد الذي يغديه عند المسيحيين .إذ أنّه من المفيد البحث عن الطريقة التي يستغل بها هؤلاء المحرضون هذا الولع لدى الجماهير ، وما هي الإجراءات الواجب اتخاذها لمنع تأثيرهم المدمر، أو على الأقل للحد من آثاره إنّ دراسة العادات والتقاليد الدينية لدى العرب هي وحدها التي تستطيع أن تقودنا الى هذه النتيجة"¹.

إنّ هذه الافكار بكل بساطة هي التي شكّلت النواة التي قامت عليها المدرسة الكولونيالية في تاريخ بلاد المغرب والجزائر . و كما يدلّ اسمها عليها، لم تكن هذه المدرسة تحمل من "الأكاديمية" إلاّ النزر القليل، متمثلة في بعض الأسماء التي ظهرت في القرن الموالي لهذه الحملة الاستعمارية ، والتي اتسمت أعمالها بنوع من الموضوعية ، وهذا دون أن تنزع منها الصفة الكولونيالية ، وهذه الفئة مثّلها خاصة جاك برك ، وإيف لاكوست .

4- أهداف المشروع الاستعماري :

1-4-1- رأسملة الجزائر لتكون في خدمة السوق الاقتصادية الفرنسية :لقد قام الرأسمال الفرنسي منذ بداية احتلال الجزائر بإنشاء البنى الخاصة بالدولة الأم في فرنسا ، ثم بعد ذلك بالدولة الاحتلالية في الجزائر ، وذلك لضمان وجود المؤسسات التي تكون في خدمته. هذه البنى المتعلقة بالدولة ، والمتلائمة جدا مع رأس المال خاصة المالي منه هي قاعدة ، ووقود "رأسمالية الدولة الكولونيالية"². رأسمالية الدولة الكولونيالية ، أو الدولة كعامل لرأس المال (وخاصة رأس المال المالي في المستعمرات) كانت الدافع الأساس لبروز ، وتطوّر العلاقات الاجتماعية الرأسمالية للإنتاج في الجزائر . ولقد وُصِفَت مناهج الدولة الكولونيالية الرأسمالية الفرنسية من طرف كارل ماركس ، و انجلز ، وروزا لوكسمبورغ. هذه الأخيرة لاحظت أنّ للجزائر تحت هيمنة السياسة الفرنسية مكانة مرموقة في الاقتصاد

¹ - ايغون توران ،المرجع السابق ،ص 144.

² - DJEBARI (Youcef) , la France en Algérie :bilans et Controverses , ALGER :OPU,1994,p12.

الكولونيالي الرأسمالي ، وكانت هذه السياسة ثابتة عبر تتابع الأحداث مع هيمنة البرجوازية الرأسمالية على الاقتصاد ، ونوع الملكية السائد عندها على أنواع الملكية التقليدية.

لكن ، ورغم هذه السياسة الهادفة إلى رأسمة الجزائر إلا أنّ إدارة الاحتلال لم تكن أبدا تهدف إلى تطوير المنطقة لتصبح قوة اقتصادية مستقلة عن الاقتصاد الفرنسي في المتروبول . حيث يظهر تاريخ الاحتلال عامة ، أنّ المستعمرات لم تحصل إلاّ على حظ ضئيل جدا من الاستثمارات الدولية ، وهذا حتى بعد ظهور رأسمالية الاحتكار . وتبقى هذه الملاحظة جدّ مدهشة ، وتطرح سؤال حول دور المستعمرات في العملية العامة للتراكم الرأسمالي على الصعيد العالمي.

في البلاد المستعمرة ، الصناعة رشيمة ، ولا تتعلق إلاّ بنشاطات تصفية المواد المعدنية التي توجّه نحو أقرب موانئ التصدير من جهة ، ومن جهة ثانية النشاطات الخاصة بتلبية الحاجيات الأولية للسكان المحليين ، والحاجيات الغذائية والبناء خاصة . الأولى موجودة قرب المناجم ، وتغطي بعض مناصب الشغل بالنسبة للسكان المحليين ، وهي موصولة بأقرب الموانئ بواسطة السكك الحديدية الموضوعة لنقل المواد المعدنية الخام الى أوروبا . أما النشاطات الثانية فهي متعلّقة مباشرة إما بالإنتاج الفلاحي (التصبير ، صناعة الزيوت ، التبغ.....الخ) أو جاءت من الريع الغابي ، أي كل النشاطات التحويلية التي تأتي بفائدة قبل التصدير وبعد الاستيراد لتقليل تكاليف النقل البحري . ويجب التنويه هنا بأهمية التجارة نظرا لطبيعة النشاطات المتصلة بها . وهذا ما يعني أنّ الاقتصاد الفرنسي في الجزائر لم يكن يهدف إلى رأسمة الجزائر عبر تطوير البنى التحتية لتتلائم مع الرأسمالية الصناعية المسيطرة آنذاك في أوروبا ، بل كان يهدف إلى جعل الجزائر سوقاً جديدة للرأسمال الفرنسي من جهة ، ومصدراً قوياً وثابتاً للمواد الأولية التي تحتاجها الصناعة الفرنسية .

وفي هذا المقام تكفينا هذه الشهادة لواحد من أهلها ، وهو أوجان إتيان Eugene ETIENNE رئيس المجموعة الاحتلالية في غرفة البرلمان الفرنسي في نهاية القرن 19 في جريدة « le temps » في سبتمبر 1897.

" فكرة الوطن تتأسّس على فكرة الواجب ، وعلى العكس من ذلك إنّ أسس الفكرة الكولونيالية ليست ، و لا يمكنها أن تكون إلاّ المنفعة التي تدفع دولة إلى الخروج الحر من حدودها لتنتشر بمحض إرادتها في الخارج . يظهر جلياً أنّ الحكم الوحيد المطبق من أي مشروع كولونيالي هو درجة نفعه ، أي مجموع الفوائد والأرباح التي سوف تحققها الدولة المتروبولية . ما هو الهدف الواجب تحقيقه ؟ لقد أنشأنا ونطمح إلى المحافظة على الإمبراطورية الكولونيالية بتطويرها لضمان مستقبل بلدنا في

القارات الجديدة ، وذلك بإيجاد أسواق لسلعنا ، ومواد أولية لصناعاتنا ¹. وكما يقول المثل الشعبي عندنا : "الحديث قياس" .

1-4-2- تحويل الاحتلال العسكري إلى استيطان مدني: لقد كان هذا الهدف من أسمى أهداف الاحتلال الفرنسي، من جهة لأنّ الجزائر كانت ستشكّل سوقاً اقتصادية ثابتة لمصلحة فرنسا ، و مصدرًا هاماً للمواد الأولية ، ومن جهة ثانية كانت الجزائر ستحل كل المشاكل الاقتصادية-اجتماعية التي كانت تعاني منها فرنسا في القرن التاسع عشر ، والتي جعلتها مسرحاً للعديد من الثورات الشعبية .

وبما أنّ الاحتلال العسكري قد بدأ يتشبّث بالأرض الجزائرية ، ويثبت قوّته على أرض الواقع ، فإنّ ساعة الاستيطان المدني قد دقّت عقاربها. و كان قانون وارنيي WARNIER بتأسيسه للملكية الفردية على الأراضي التي كانت جماعية في السابق ، أو غير قابلة للتجزّء قد سمح بمضاعفة حركة البيع والشراء للأراضي لصالح عملاء أو ووسطاء الاحتلال، وبهذا جمعت على حساب الفلاحين الجزائريين 2500000 هكتاراً تقريباً من الأراضي الصالحة التي شكّلت الملكية الكولونيالية ²

وهكذا استطاعت الإدارة الاحتلالية من تحويل الاستعمار العسكري إلى استيطان مدني بنزع الملكية للجزائريين ومنحها للكولون . وكان ذلك على مراحل إذ أنّ المراحل الأولى للحركة الاستيطانية لم تعرف النجاح الذي عرفته بعد ثورة 1871. فبعد القضاء على ثورة الأمير ، توافد بطالو باريس والمشاركون في ثورة 1848 إلى المستعمرات، وخاصة إلى الجزائر ، بأعداد لا بأس بها (بالنسبة للإدارة الاستعمارية طبعاً)، وهذا ما أرغم السلطات العمومية على خلق نوع من هياكل الاستقبال لضمان نجاح هذه الهجرة. لكن العملية لم تعرف النجاح المنتظر، وهذا رغم المساهمة المالية للدولة التي كانت توزّع المحاصيل ، و وسائل العمل إضافة إلى قيامها بأعمال توسيع الطرق وشبكة المواصلات ، وقنوات المياه. ورغم وجود الموافقين والموجهين للكولون ، إلّا أنّ تجربة 1848 باءت بالفشل نظراً لنوعية المهاجرين الأوروبيين الذين لم يكونوا مزارعين في غالبيتهم ³. الفترة من 1852 الى 1860، هي فترة مليئة بالتجارب الجديدة . حيث قامت الإدارة الاحتلالية ببعض صفقات بيع الأراضي، ولكن في نفس الوقت كانت بتجارب الاحتلال بالمؤسسات . ففي 1853 منح لشركة جنيف أراضي واسعة بمنطقة سطيف قصد بناء قرى للاستيطان الأوروبي . خمس سنوات بعد ذلك، كان هناك 500 مستوطن في

¹ - BOUAMRANE (chikh), DJIDJELI (Mohamed) , *l'Algérie coloniale Par les textes*, Alger :ED, hammouda ,2003 , p186 in HARBI (Mohamed) , *la guère commence en 1954*.

² - MEGHERBI (Abdelghani) ; *la paysannerie algérienne.....*, OPCIT ,p06.

³ - SMATI (Mahfoud), *formation de la nation algérienne*, Alger :ed zaiache ,1995,p....

القرى التي بنتها الشركة التي بقيت محافظة على ملكية الأراضي التي حولتها إلى مراعي أو قامت بكرائها للجزائريين ليستغلونها في الزراعة .

إنّ مثل هذه النتائج كانت هدفا للإدارة الاحتلالية التي تخلت عن 20000 هكتار منطقة سطيف لتشكيل حقلا استيطانيا جديداً¹. وكانت هناك أيضا طرقاً أخرى لبعثرة الأراضي بتشجيع بعض القادة المتعاونين مع الإدارة الفرنسية لبناء منازل، ومنحهم الأراضي كمحنة إسرارهم في تنفيذ أوامر الفرنسيين .

1-4-3- القضاء على الزعامات التقليدية للمجتمع الجزائري : كان زعماء العائلات البدوية

الواقعة جنوب التل والصحراء يعيشون على الماشية ، ويراقبون تجارة الحبوب ، والتمور بين التل والصحراء . وكانت هذه العائلات تتوارث القيادة . وهناك نوع آخر من الزعامات هي زعامات العائلات القبلية الواقعة بين التل والساحل ، وكانت تعيش أساساً على الزراعة . وقد جرت العادة أنّ هذه الزعامات القبلية كانت تخضع للمراقبة السياسية أيام الحكم العثماني ، وكانت هذه الزعامات هي التي تمنح حق الرعي عند الضرورة لقيادات العائلات البدوية المذكورة. أمّا ثالث الأنواع فهو زعامات القرى الأقل ثروة، والواقعة في المناطق الجبلية مثل الونشريس والقبائل والأوراس ، وهي الزعامات التي أبقت على استقلال ذاتي آمن ، وبقيت على اتصال فقط بقيادات التل لمبادلة بعض المواد الغذائية كالزيت والحبوب . وكان الزعماء في كل منطقة من المناطق الثلاث المذكورة يتنافسون محلياً على التجارة والرعي والمكانة ، والسلطة². وبالتالي كانت البنى التقليدية الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية في حركة متواصلة شبه متوازنة . هكذا كان الوضع في العهد العثماني ، ولكن الفرنسيين غيروا فيه. فقد قام بوجو BUGEAUD مثلاً في حربه الشاملة ضد الأمير بإنشاء نظام إداري تصاعدي كلّما وجد من أولئك الزعماء من يعتمد عليه بعد تدجينه . وعمل على تشجيع السكان على الانضمام إلى الزعامات الجديدة التي عيّنها هو ، والتخلي عن زعاماتهم القديمة التي كانت قد أعلنت مقاومتها للفرنسيين ، والدخول تحت حماية فرنسا. وقد رتب بوجو بهذه الزعامات الجديدة ترتيباً تصاعدياً يبدأ من شيخ الدوار والفرقة إلى الخلفية أو الحاكم، وقد منحهم سلطات واسعة في أول الأمر شملت جمع الضرائب، والقيام بأعمال الشرطة ، وإقامة العقوبات ، ومراقبة الأسواق ، وتجنيد فرق الفرسان ونحو ذلك من السلطات. وبذلك انتهت الزعامات المحلية التقليدية .

¹ - BOUAMRANE (chikh) ,DJIDJELI (Mohamed) ,opcit ,p176.

² - ابو القاسم سعد الله ،الحركة الوطنية الجزائرية الجزء الأول ، المرجع السابق ،ص222.

استطاعت فرنسا إذا بعد محاولات عديدة من قاداتها أن تزرع داخل جسد المجتمع الجزائري ارسنقراطية جديدة آتية في معظمها من المخزن . لكن كيف كانت علاقة قادة هذه الأرسنقراطية المزروعة من طرف الفرنسيين مع السكان ؟. إنَّ هدف الاحتلال هو تدمير الأطر الاجتماعية للبلاد ، فالقيادة التقليدية كانت عائقاً أمام المشروع الاحتلالي . لدى توجّب اقصائها بدفعها إلى التقليل من شأنها في أعين السكان و إجبارها على التنازل التلقائي عن ممارسة السلطة. وبالفعل، فقد كان قبول الزعماء التقليديين للوظائف الممنوحة من طرف الإدارة الفرنسية بداية نهايتهم. وهذا ما سمح للفرنسيين بتعيين أشخاص آخرين في هذه المناصب القيادية ، وأقل ما يقال عن هؤلاء أنّهم لا يمتّون بصلة إلى من سبقهم لا في شخصيتهم، ولا ثقافتهم وعلاقتهم بالسكان ، حيث كانوا غرباء عن الذين يفترض أن يديروهم ، فاقدين لأي سند في وسط أقل ما يقال عنه أنّه معارض لوجودهم ، دخلاء لا يشاطرون الناس الذين يديرونهم أحاسيسهم ، و لا يمكنهم الاستفادة من التضامن القبلي لأنّ رابطة الدم التي لا يمكن عادة فصلها تنقصهم¹.

كانت الارسنقراطية الجديدة التي وضعتها فرنسا مشروعاً فاشلاً- رغم ما حققته في بادئ الامر لصالح الإدارة الفرنسية - نظراً لعدّة عوامل يمكننا تلخيص أهمّها في ما ذكره الجنرال باراي BARAIL من أنّ قدور بن مخفي قائد البرجيّة أجاب أمّه التي كانت تحتّه على ترك حزب الكفار بالعبارة التالية : "إذا سلمت نفسي للأمير عبد القادر فإنّ أيامي معدودة". وهنا نحصل على الإجابة التي تلخص أهم أسباب فشل المشروع الفرنسي ، وهي الإجابة التي تليق بامرأة دولة : **اندا ، على الأقل يا بني ستموت مسلماً** " فالجانب الثقافي - العقدي قد حسم الصراع الدائر .

4-4-4- القضاء على القبيلة كنظام سياسي -اجتماعي: لقد كان الهدف الأوّل لعملية القضاء على الزعامات التقليدية للمجتمع الجزائري هو القضاء على هذا الكيان السياسي الكابح لعملية الاحتلال، ألا وهو نظام القبيلة. لكن كيف سارت الطريقة التي قضى بها الفرنسيون على القبيلة، و أنشأ على أنقاضها نظام العائلة؟ وبالتالي كيف استطاعوا فك الروابط الاجتماعية التقليدية المقاومة للحركة الاستعمارية الفرنسية؟

لقد عمل الفرنسيون على تحطيم الزعامات التقليدية ، وفي هذه النقطة نسب إلى الجنرال بوجو قوله: " إن النبلاء العرب لهم اعتزاز كبير وغرور، فإذا أبعدناهم عن الوظيف سيجعلون ذلك شرفاً لهم أمام المتعصّبين للدين ، و الوطنية". ولذلك كانت أفضل طريقة عنده لجعل هؤلاء النبلاء يعيشون ذلك

¹ - SMATI (Mahfoud), les élites algériennes.....,opcit ,p44

الاعتزاز ، ويخفزون من سمعتهم هي جعلهم يخدمون المخططات الفرنسية عن طريق منحهم وظائف إدارية ¹. والمقياس الذي قاس به الفرنسيون منح السلطة للأجود أو الأرستقراطية هو الولاء لهم، والاعتراف بسيادتهم، وحضارتهم . ولما حقق الفرنسيون غرضهم من هذه التعيينات ألا و هو "السلم الفرنسي" ، والتحكم في الحركية الداخلية للمجتمع الجزائري، انتقلوا بسياستهم هذه إلى مرحلتها الثانية المتمثلة في القضاء على هذه الزعامات وتغييرها بأخرى تعينها الادارة الفرنسية بحسب ما تقتضيه الحاجة . وبالتالي تبديل الذي هو أكثر شرفاً و رفعة بالذي هو أدنى . وكانت هذه القرارات بداية مرحلة تاريخية تميزت بتحطيم وتذليل مستمر للقيادات المحلية عبر إجراءات عديدة اتخذتها السلطات الاحتلالية للحد من صلاحيات الأجود بالتدرج، وهي تتدرج في :

1- التوقف عن دفع الضرائب الدينية (العشور والزكاة) عيناً منذ 1845 ، واشترط دفعها نقداً، وكانت المكاتب العربية هي التي تسهر على جمعها بواسطة الأجود .

2_ جعل "حق السوق" من المكوس وغيره يدفع لخزينة الدولة بدل دفعه للقيادة ، وإلغاء "حق البرنوس" بقرار صادر سنة 1850 ، وبذلك حرموا القيادة من أن يدفع رعاياهم مصاريف تعيينهم.

3_ تجريد الأجود من حقوقهم في استعمال السخرة لمصالحهم الخاصة ، ولحصادهم ، وحمل محصولهم...إلخ.

4_ أصحاب الأحقاب العالية (كالباشغوات، و الأغوات) كانوا يحصلون على مرتباتهم من الإدارة الفرنسية مباشرة، وأما القياد فيحصلون على مرتباتهم من عشر الضرائب التي يجمعونها ، والغرامات التي يفرضونها ، ولكن هذه الحقوق أخذت تتقلص .

5- إحلال الجماعة كوحدة ضريبية محل العائلة منذ 1859

6- إدخال عناصر "متواضعة" الأصول في نظام الحكم ، ومنحها السلطة لتنافس الأجود على أن يكون ولاؤها للسلطة التي عينتها ، وليس للقبيلة أو التقاليد ، ويُسمّى الفرنسيون ذلك التحول بـ"دمقرطة" الحكم بدل بقائه أرستقراطياً.

7- تجديد القاضي من السلطة الإقطاعية بناء على "إصلاح" القضاء الإسلامي سنة 1860.

¹ - ابو القاسم سعد الله . الحركة الوطنية الجزائرية الجزء 1، المرجع السابق ، ص115

8- صدور مرسوم الأرض سنة 1863، وهو المرسوم الذي كان الضربة القوية لنظام حكم الأجواد، و الذي كان الهدف منه القضاء على القبيلة، والعرش، وإحلال الدوار والبلدية محلّهما باسم إنشاء الملكية الفردية في الأرض¹.

وبهذه القرارات استطاع الفرنسيون أن يحققوا أهدافهم الحقيقية التي تُلخّصُها عبارات السناتور أرتور جيرو Arthur GIRAULT " ينبغي أن تسند السلطة العليا في ما وراء البحر إلى شخصية -هي الحاكم - كفيلة بكسر جميع أشكال المقاومة التي من شأنها أن تنشأ"².

لقد كان تحطيم النظام القبلي سلاحًا ذو حدين ، فمن جهة سمح ذلك للفرنسين بتمرير خطابهم ، وإنجاح مشروعاتهم الاستعماري بنوع من السهولة. لكن في نفس الوقت كان تحطيم المجتمع الجزائري عائقا أمام الفرنسيين لإنجاح مشروعاتهم الحضاري -إن كان هناك مشروع - بحيث لم يبق أمامهم ما يمكن الاعتماد عليه .و حسب تعبير أندري برنار ونيكولا لأكروا : "لقد حطّمنا القوى التي كانت بإمكانها مواجهتنا والصمود أمامنا، ولكن حطّمنا بالتالي تلك القوى التي كان بالإمكان الاعتماد عليها...لقد مررنا على الجزائر كآلة الجارفة ، وليس أمامنا حسب تعبير كامبون CAMBON إلاّ غبارا من الرجال لا نقوم تجاههم بأي شيء"³. وهناك شيئين سمحا بذلك : فيها يخص القائد لقد استبدل الرجل النبيل و القوي، و التي كانت القبيلة تتبعه في كل شيء حتى في إشاراته بالرجل العون، والمنفّذ لقرارات الفرنسيين، والذي يعيّن تحت اسم القائد الأهلي le chef indigène، والذي لا يحمل إلاّ اسم القائد السابق. في نفس الوقت كان السناتوس كونسولت لعام 1863 مستمرا في محاولته القضاء على القبيلة بتشكيل "الدوار-بلدية" والملكية الفردية .

II- واقع الاستعمار الفرنسي في الجزائر :

II -1- النكسة الديموغرافية : تشير التقارير إلى انخفاض عدد سكان المدن الجزائرية منذ الاحتلال. فخلال الخمسينيات، لم يبق في العاصمة سوى حوالي 18000 نسمة بعد أن كان العدد سنة 1830 حوالي مائة ألف حسب بعض الاحصاءات⁴. وكانت قسنطينة تأوي قبل احتلالها سنة 1837 حوالي مائة ألف نسمة أيضا، ولكنها في الخمسينيات لم تكن تأوي من أهلها سوى حوالي 22000 نسمة. أما تلمسان فلم يبق فيها خلال الخمسينيات سوى حوالي 11300 ساكن. ومع تناقص السكان،

¹- أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية الجزء الأول ، نفس المرجع ، ص-ص:118-119

²- أوليفي لوکور غرانميزون ، في نظام الأهالي: الجزائر : تر: العربي بوينون. منشورات الساتحي ، الطبعة الاولى، 2011.

³- BERNARD (André) et Lacroix (Nicolas), l'évolution du nomadisme En Algérie ,paris , MC jonnart ,1906 ,p177.

⁴- أبو القاسم سعد الله ، نفس المرجع ، ص80.

تناقص أيضًا عدد الحرفيين ، والعمال ، والطلبة. كما تناقص عدد المؤسسات العلمية و مؤسسات الصناعات التقليدية. و كانت مدينتا الجزائر و قسنطينة تمرّان خلال الخمسينيات بأزمة اجتماعية وأخلاقية حادة، لانتشار الدعارة و المخدرات فيهما بعد الاحتلال. وقد عجز من بقي من الأعيان في كليتهما عن وقف هذا السرطان الذي شجّعه الإدارة الاستعمارية .

هذه بعض النماذج عن النكسة الديموغرافية التي عرفها المجتمع الجزائري خلال خمسينيات القرن التاسع عشر . ولقد كان الأمر مدبرًا بليل ، حيث أُحرقت ، وهدّمت أو أُخليت مدن عديدة من سكانها مثل معسكر ، وبجاية و وهران ، وقسنطينة ، والمدينة و عنابة. وكانت أول ضحية لهذه النكسات هي الصناعات المحليّة و الحرف، وكذلك الملاك الصغار والعلماء ، والطلبة ، والقضاة، والتجار . ولم تكن بداية هذه النكسة الديموغرافية في الخمسينيات ، فلقد بدأت مع اعتماد أسلوب التدجين الذي شمل الطرد من المدن لكل من يشتبه فيه بالولاء للأمير ، أو حمل عقيدة المقاومة للعدو ، والاشتباه في الولاء له ، وذلك بالإعلان عن موقف معارض ، أو بمراسلة مع أحد المقاومين ، أو بتنظيم مساعدة الثوار الخ. أمّا الذين اختاروا الانضمام للمقاومة صراحة بالخروج من المدن إلى المقاومين في الأرياف فقد اتخذت ضدهم إجراءات أخرى عقابية مثل مصادرة املكهم ، واحتجاز الرهائن من عائلاتهم الخ. وطبقا لهذه السياسية حكم بالنفي على المفتي مصطفى بن الكبابطي (أحد أفراد عيّنة الدراسة) من الجزائر ، وبعض أفراد عائلته ، وبالطرد على حمودة الفكون وبعض أفراد عائلته من قسنطينة ، وكان ذلك مجرد فاتحة لعهد الإرهاب في المدن ، اذ طبّق مثله على العشرات في المدن الأخرى أيضًا .

إنّ الحروب الاحتلالية الفرنسية في الجزائر هي حروب بطبيعتها ضد السكان ، وليس ضد جيش دولة مثلا . وهي أيضًا باستراتيجياتها العسكرية محور التخريب الوسائل الضرورية لعيش السكان ، وبالتالي فلقد ساهمت بصورة كبيرة جدًا في تدمير المجتمع التقليدي للجزائريين بواسطة التجميع (داخل الدواوير والبلديات المختلطة خاصة) والمحاصرة ، والمصادرة عبر قوانين نزع الملكية، والتي أدّت إلى النكبة العقارية كما سنرى لاحقًا، كما ساهمت أيضا في النكسة الديموغرافية الملاحظة خاصة في الستينيات من القرن التاسع عشر. فمع حلول سنة 1864 بدأت فترة من الركود الاقتصادي حيث انخفضت الأسعار وقلّ الطلب - نقصد هنا الاقتصاد الفرنسي في الجزائر - وتزامن ذلك مع تراجع الإنتاج الزراعي نتيجة تقلّص مساحة المراعي ومحاصرة السكان الأصليين .وتذكر بعض المصادر أنّ

محصول سنة 1867 (سنة المجاعة) لم يزد على خمس انتاج سنة 1863¹. فانتشرت المجاعة ومات ما لا يقل على ثلاثمائة ألف حسب التقديرات المتفق عليها. ومهما كانت الأرقام والإحصاءات الخاصة بسكان الجزائر قبل الاحتلال إلا أنه يبقى صحيحا أن البلاد خسرت نصف سكانها في ظرف أربعين سنة. وهي خسارة لا يمكن أن تعزى إلى أسباب طبيعية عادية، بل جاءت نتيجة سياسة خُطّطت أصلا لذلك الغرض، أو على الأقل اكتفت بزرع الأسباب المؤدية حتما إليه، وفي هذه الحال يجوز القول إنّ تدمير الاقتصاد التقليدي أدّى الى تصفية جسدية.

II-2- النكبة العقارية: لم تكن فيالق الجيش الفرنسي أثناء احتلالها للجزائر تسير لوحدها، بل سارت خلفها أفواج من المعمّرين لاستقطاب الأرض المطرود أهلها، ولقد استعملت الإدارة الفرنسية شتى الطرق من أجل سلب أراضي الجزائريين، ومن ثم قامت السلطات الاستعمارية بسن عشرات القوانين والمراسيم من أجل إعطاء الشرعية لما تقوم به اتجاه الجزائريين.

إذا كانت الأرض بحق هي مادة الاحتلال فإنّ السكان كانوا حتما أول ضحاياه بطريقة أو بأخرى. إضافة إلى كل هذا فإنّه للتعبير عن رفضهم معايشة المستعمر خلال كامل القرن التاسع عشر، فإنّ العديد من العائلات، بل قل جزءا كبيرا من بعض الجماعات - مثل الحضر - أُجبروا على الهجرة إلى خارج البلاد، لأنّ ذلك حسب تعبير شارل روبار أجرون يعد سلاحا سياسيا موجّها نحو كل أشكال الهيمنة والاستغلال².

الجزائر التقليدية انهارت ديموغرافيا في عشر سنوات، فخلال عشرية من الزمن (ستينيات القرن التاسع عشر) كانت البنى التقليدية المنسجمة تختفي بالجملة، وهذا ما يعني أنّ الأسباب الطبيعية (الكوارث، المجاعات.... الخ) لا يمكنها لوحدها أن تفسّر الكارثة الديموغرافية لسنتي 1867-1868³.

الأسباب الحقيقية الحاسمة لكل هذه النكسات الديموغرافية سابقة لهذه الظواهر الطبيعية. ولعلّ أهمها تحطيم الاقتصاد التقليدي للمجتمع الجزائري، الذي يحركه أساسا العقار الأرضي سواء في شقّه الفلاحي أو في تربية المواشي، وليس يهتمنا في هذا المقام طبيعة نمط الإنتاج الذي كان سائدا في المجتمع الجزائري سواء أكان اقطاعيا، انقساميا آسيويا أو غيره لأنّ الأمر لا يتعلّق هنا بطبيعة نمط الإنتاج، بقدر ما يتعلق بالسياسة الفرنسية الرامية لنزع ملكية الأراضي من الجزائريين. حيث سنّت الإدارة الفرنسية عدّة قوانين سمحت بوقوع النكبة العقارية على الجزائريين، فقانون وارني مثلا خاصة

¹ - عبد الله العروي، المرجع السابق، ص544.

² - SARI (Djilali), à la recherche de notre histoire, Alger :ed, casbah, 2001, p155.

³ - = le désastre démographique de 1867-1868 En Algérie, Alger :ENAG, 2010, p10.

بتأسيسه الملكية الفردية على الأراضي التي كانت ملكيتها جماعية (وهي التي كانت غالبية في مجتمع ما قبل الاحتلال) أو غير قابلة للتجزئة سمح بتضاعف عمليات بيع الأراضي لصالح المستغلين الجدد ،أو وسطاء الاحتلال والاستيطان. وبهذا انتزعت من الفلاحين الجزائريين حوالي 2500000 هكتارًا من الأراضي الخصبة لصالح المعمرين¹.

المسؤولية هنا بالنسبة للجزائريين عامة ، فسواء تعلّق الأمر بالقبائل أو العائلات المتواجدة حقًا في أراضيها ، أو تلك التي تعتمد الترحال ، الكل ساهم في نزع ملكية أصحاب الحقوق. ولعلّ ضعف التواجد في الأراضي راجع إلى الاحتلال العسكري، و إلى مقاومة مختلف الجماعات المعنية. فمِنذ سقوط قسنطينة مثلاً سنة 1837 إلى غاية رضوخ القبائل في منتصف القرن ، فإنّ كل عملية عسكرية تتبعها لا محالة حركة سكانية ، وبالتالي مصادرة آلية للأموال².

ثم جرت بعد ذلك وضعت فرق فرنسية في البادية ، والريف لجباية الضرائب إلى غاية 1852. وبعد كل انتفاضة ، وثورة تفرض على السكان غرامات باهضة مثل التي فُرضَ دفعُها على عرش اولاد سعيد في ثمانية أيام، والتي بلغت 360000 فرنك، والتي جعلت القبيلة المقهورة تنقسم بل تقسم إلى ست قانداات caïdats جعلت منها قبائل صامتة مقهورة ، و بائسة اقتصاديا. وهكذا فقد ولدت العمليات العسكرية المختلفة طردًا آليًا للشاغلين الشرعيين للأراضي مثلما تبيّن الكثافة السكانية الضعيفة داخل أراضي العزل مع نهاية الامبراطورية الثانية (1871). لقد وقع التقفير (عكس التعمير) اذا تحت الضغط المباشر، و غير المباشر لتحركات جيش المستعمر. وقد استمرت هذه العملية وعلى نطاق واسع، وهو ما أدّى إلى ما أسميناه هنا بالنكبة العقارية حيث فقد الجزائريون ملكية أراضيهم.

II-3-الإخلال بالتراتبية الاجتماعية التقليدية : لقد أعطى كاري CARET و وارانبي

WARNIER أعضاء اللجنة العلمية بالجزائر في بداية الاحتلال تقريرًا مفصلاً سنتي 1843-1844 شمل تشكيلة العشائر التي كانت تسكن الجزائر في تلك الحقبة ، وخارطة للأراضي التي تحتلها. وقد قسم وارانبي وكاري العشائر هاته إلى ثلاثة أقسام :العشائر السلالية ، الاتحاديات ، والعشائر الادارية³. العشائر السلالية تنحدر من عائلة سوزارينية * ، ونجدها في الشمال القسنطيني حيث كانت لها 8 مجموعات سلالية ، أما الاتحاديات فيجمعها حلف وتضامن تعاضدي ، وكانت تتواجد خاصة في منطقة وهران (فليّة التي يذكر التراث الشعبي أنّها خمسة أخماس أي متكونة من 25 قبيلة تشمل سويد، و

¹ - MEGHERBI (Abdelghani),la paysannerie algérienne ,..... opcit, p06.

² - SARI (Djilali), à la recherche opcit ,p124.

³ - كمال كاتب ،أوروبيون ،أهالي ويهود بالجزائر 1830-1962 ، الجزائر : دار المعرفة ،2011، ص-ص : 116-117.

بني راشد، وقبائل المحال، وهي منتشرة في منطقة الظهرة، وكذلك بني عامر)، وفي منطقة القبائل فهناك (بني إيرائن، والفراوسينيون، و العمراوة)، وفي الشمال القسنطيني أيضا (الحراكمة). وأما العشائر الإدارية المتصلة بالشرطة المركزية فكانت متواجدة في الضاحية الكبرى للجزائر العاصمة (بني خليل، و أولاد الخشنة، وبني موسى....الخ)، وفي شمال القسنطيني مع عامر عزابة، والحنانشة.....الخ).

كانت العشائر مقسمة بين رحّل، وشبه رحّل، وحضر. فالقبائل الحضرية تسكن خاصة في الساحل القريب من البحر الأبيض، والناحية الشمالية من الأوراس، و الواحات الصحراوية، وكان عدد منها يسكن الخيام. من بين الرحل نجد أولاد نايل، وعدد كبير من العشائر الصحراوية، والعشائر شبه الرحل هي التي تمتلك أراضي محدودة تسمى مثل الزمول، والسيقية، وأولاد دراج، و أولاد عيسى، وأولاد مختار، و أولاد سيدي الشيخ.....الخ.

كانت القبائل والعشائر اذا مُهيكلة بنظام يسمح بحركية داخلية واسعة، لكن وفي نفس الوقت يحدّد أزمّة الانشطار والانصهار على طريقة المجتمعات الانقسامية. فالعشائر والقبائل تنصهر وتتوحد زمن الخطر الخارجي والاضطرابات لتشكل قوّة اجتماعية لا يستهان بها، فالعشيرة السلالية تعود للقبيلة الأم، والعشائر الإدارية والاتحادية تتوحد لتصبح قبيلة واحدة تحت قيادة زعامة واحدة. وكان هذا المجتمع المكوّن من هذه الوحدات المتشابهة التي تجعلنا نعتقد أننا أمام مجتمع انقسامي يحوي تراتبية اجتماعية معلنة، كون الزعامات المختلفة للعشائر المكوّنة للحلف تختلف في قوّة تأثيرها فلا يمكن مقارنة مثلا مكانة المقراني في المجانة، مع الحاج لزرق بلحاج في منطقة الظهرة.

هذا كان حال المجتمع الجزائري قبل الاحتلال الفرنسي، لكن السياسة الفرنسية بقراراتها، ومراسيمها، وواقعها الفعلي أخلّت بهذا النظام لأنّه كان يمثل الكابح الأوّل لعملية الاستعمار والاستيطان. فهذا الجنرال فالي VALEE في الشرق الجزائري يجرأ السلطة بين العديد من القادة كي لا يكرّر الخطأ الذي وقعت فيه الإدارة الفرنسية في الغرب في معاهدة التافنة أين سلّمت بقيادة فردية للجزائريين تحت إمرة عبد القادر بن محي الدين.

ولقد كانت مراسيم 30 سبتمبر 1838، والتي تركت بصماتها واضحة في تاريخ الجزائر، حيث كانت بداية صعود العائلات الكبرى في مقاطعة قسنطينة، قد وضعت مبادئ هذا التنظيم الاجتماعي¹.

¹ -LACHERAF (Mostefa), l'Algérie :nation et société, Alger :CASBAH Edition ,deuxième edition,2004 ,pp_46_47.

لقد أعلنت فرنسا 5 قادة كبار : بن عيسى ، حملاوي ، علي بن أحمد ، مقراني ، وفرحات بن سعيد الذي استبدل سنة 1840 ببوعزيز بن قانة.

لقد كان هؤلاء إقطاعيون أكثر منه موظفين ، كان لهم حرس خاص، لهم جباية الضرائب ، إضافة إلى إمكانياتهم تعيين الأعيان و المشائخ.

كان الفرنسيون يعتقدون أنّ أحسن طريقة لإسراع عملية الاحتلال هي تشجيع المنهج الإقطاعي للحكم، حيث لا يكون على الإدارة الفرنسية إلّا استلام الضرائب التي يجبيها الحاكم المعين أو السيد المختار. وكان على هذا السيد بناء برج يرمز إلى مكانته الجديدة ، حيث لم تعد علوية عصيته مفتاح القيادة كما نصّ على ذلك ابن خلدون في تعيين قائد القبيلة .

المجتمع الاحتلالي يصّر على "صفات" أخرى للتقدّم في السلم الاجتماعي ولتلبية هذه الفرائض ، قبل "القائد" أن يصبح "إقطاعي حقيقي". حيث تبرأ من روابطه التي كانت تربطه بجماعته ، فأزاح النموذج التقليدي للقائد ، ورفض تطبيق الأعراف والقوانين الدهرية المتعلقة بكل ترشّح إلى منصب قيادي .وهو بهذا أعطي ضربة قاتلة إلى القيادة التقليدية . وبالتالي نحن هنا أمام ولادة فئة أخرى من موظفي الاحتلال مأجورة وطائفة للقيادة العليا¹ .

كانت سياسة تشجيع الإقطاع مرحلية في العملية الاحتلالية ، ولم يكن الهدف منها إلّا السيطرة على حركية هذا المجتمع . فبعد أن ظفرت الإدارة الفرنسية بفئة القادة الموظفين لديها، سنّت بعدها قوانين ومراسيم تهدف إلى الحد من صلاحية هذه الفئة الجديدة التي إن تركت على حالها تعود شوكتها كما كانت لسابقتها . وبالفعل ، فقد ظهر مرسوم السناتوس كونسولت سنة 1863 ليعمل عمله على فئة القادة المحليين ، فبعدما كان هذا القائد يتمتع بسلطات جدّ موسّعة ، حيث كانت له الأموال ، السلطة القضائية ، التعزيرية ، الإدارية ، السياسية ، والقيادة العسكرية ، بل حتى القضاء المدني كانت له فيه تأثيرات كبيرة ، أصبح في المناطق الخاضعة لقانون السناتوس كونسولت منزوع صلاحيات :

1- مسح وجمع الضرائب.

2- السلطة القضائية القمعية التي أوكلت إلى الشرطة القضائية والموثقين.

3- السلطة الإدارية التي ورّعت على الهيئات المختصة².

¹ - ADDI (Lahouari), opcit ,p59.

² - BERQUE (Augustin) ,opcit ,p30.

وبهذه القرارات تمكّنت الإدارة الفرنسية من القضاء تدريجياً على الزعامات المحليّة، و القيادة المحليّة، وأحلت محلّها فئة جديدة لا تملك من مواصفات سابقتها إلّا الاسم. واستمرّ الحال بالإدارة الفرنسية في الإخلال بالتراتبية الاجتماعية في كل المجالات من السياسي والاجتماعي والاقتصادي ، الى الديني بحكم أنّ قيادة المجتمع المحلي لم تبق إلّا بيد رجال الدين كونها النخبة الوحيدة القادرة على ذلك. لكن الإدارة الفرنسية لم تكتف بالإخلال بالجانب السياسي الاقتصادي والاجتماعي بل ركّزت جل اهتمامها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر على نخبة رجال الدين التي سلّمت مقهورة بزمام الأمر ، الشيء الذي أدّى إلى صعود التيار المرابطي-الطريقي في السّلّم الاجتماعي .

II-4- صعود التيار المرابطي -الطريقي : إنّ قضاء الفرنسيين على القيادة المحليّة ، وبالتالي على المقاومة المسلحة التي بدأت غداة الحملة الفرنسية على الجزائر أدّى الى خلخلة التراتبية الاجتماعية التقليدية . وهو ما جعل المجتمع الجزائري دون قوّة مألّفة ومقاومة للغزو الاستعماري ، خاصة بعد ثورة الرحمانية في الشرق ، والبوكرية في الغرب ، وهذا ما جعل التيار المرابطي - الطريقي يجد نفسه وحيداً على ساحة المقاومة ، وهو ما ساعده على احتواء القوى المقاومة للاستعمار ، رغم هشاشتها في هذه الفترة .

لكن الإدارة الفرنسية بحكم موقعها القوي بعد الانتصار و إخماد جل الثورات الشعبية ، ركّزت نشاطاتها على الدراسات الأنثروبولوجية متخذة من الزوايا التي كانت منبع كل الثورات الشعبية موضوعاً مركزياً . وبالتالي اتخذت إجراءات كثيرة الغرض منها التحكّم في نشاطات هذه الزوايا ، فتدخّلت في تعيين المشائخ والخلفاء ، وتدخّلت في التسيير الاقتصادي لها بالتحكّم خاصة في الأوقاف والحبوس، ولم تكن هذه التدخّلات إلّا لتصب في مصلحة الإدارة الفرنسية ، فغيّرت من خطاب هذه الحركات الدينية ليأخذ أشكالاً ونماذج لا تمت بصلة إلى الأصول العقديّة لهذه الحركات .

الباب الرابع:

التاريخ الثقافي للجزائر

الفصل العاشر:

التاريخ الثقافي على العهد العثماني

I- المسألة الثقافية:

إنّ للثقافة محيطاتها الاجتماعية، والسياسة الخاصة . والمعروف في المجتمعات الإسلامية التي تنتمي إليها الجزائر انتماء حركيًا وقويًا أنّها أخذت مشاريعها الثقافية بكل التزام، وفي بعض أحيان بإفراط من الدين الاسلامي . وإذا ما وقع أي ضعف أو تغافل من السلطات المركزية ، فإنّ "الجماعات المحلية " تتبنى قضاياها الثقافية بنفسها . ولعلّ نوعية الحكم العثماني الأوليغارشي المتوجّه أساسا إلى القرصنة البحرية ، وإتقان النظاميين الإداري والمالي نسبيا كانت سببا في إهمال قضايا الثقافة في الفترة العثمانية، ولكنّ التعويض عن هذا الإهمال أدّى إلى تجنيد الجماعات الشعبية لإنشاء مؤسسات لها قيمتها العلمية ، ولها إشعاعها داخل البلاد ، وفي بعض الاحيان خارجها مثل زوايا الحركة السنوسية .

لقد كانت الثقافة تحت المسؤولية الدولة في كثير من مراحل تاريخنا ، وكان حراس العقيدة مثلا من رجال الشريعة والتوحيد أساتذة موظفين يدافعون بأفلامهم ، ودروسهم عن العقيدة الرسمية في المدارس، وفي حلقات الدروس العمومية بالجوامع ، وإذا ما اعتبرنا الثقافة المتداولة ثقافة نابعة من الدين الإسلامي ، والعقيدة الإسلامية أساس هذا الدين لاستخلصنا بأن الثقافة في الكثير من مراحل تاريخنا كانت جزءا من سياسة الدولة .

لكنّ الفترة العثمانية من تاريخ الجزائر استثناء لهذا الطرح حيث أنّ الإدارة التركية كانت منشغلة أساسا في جمع الضرائب ، وتلبية حاجيات الجيش الانكشاري ، ونفقات الحروب والقرصنة البحرية ، وأهملت بصورة كبيرة السياسة الثقافية . وما فشل محاولة فرض المذهب الحنفي إلاّ دليل على هذا "الإهمال" . ومع هذا الإهمال للجانب الثقافي من طرف الدولة آنذاك فُتِحَ المجال للجماعات المحليّة ، والمؤسسات التقليدية في نشر ثقافتهم و أيديولوجياتهم ، وتعاليمهم الفلسفية والفكرية.

II- في الإنتاج الثقافي :

إنَّ أول ما يبادر ذهن الباحث في الحركة العلمية بالجزائر هو انعدام الجامعات الكبرى ذات الإشعاع العالمي ، أو الإقليمي مثل جامعة الأزهر أو الزيتونة . ممّا يجعل الكثير من المؤرخين للثقافة يسرعون بالافتتاح أنّ الفراغ الثقافي يسود البلاد ، وأنّ المتعلّمين عندنا كانوا يسافرون إلى خارج الجزائر لأخذ العلم . ويعدّ هذا الموقف تغافلا عن المجتمع العربي الإسلامي ، وتناسيا لأطوار نموّه ، وتقهره في عهد ما قبل الاستعمار.¹

إنّ للثقافة محيطاتها الاجتماعية والسياسية الخاصة . والمعرفة في المجتمعات الإسلامية التي تنتمي إليها الجزائر انتماءً حركياً وقوياً أنّها آخذة مشاريعها الثقافية من الدين الإسلامي بكل التزام ، وفي بعض الأحيان بإفراط . وعلينا أن نذكر بطبيعة الثقافة الإسلامية منذ أن ظهرت للوجود أنّها ثقافة دعت أساساً إلى إلحاق الأميين بالمتعلّمين ، والبدو بالحضر ، والأمم الأميّة بالأمم الكتابية . ورسالتها المعرفية كانت للناس كافة تدعو إلى الكتاب الجديد ، وتحارب كتمان المعارف أو حصر العلوم عند فئة من المحظوظين ، كما أنّ رسالتها السياسية تهدف إلى بعث نظام اجتماعي جديد يهدف إلى الارتقاء نحو مستوى حضاري يقوم على عدالة اجتماعية تثبت ، وتقنّن نوعاً ما الفوارق الاجتماعية ، لكن وفي نفس الوقت - وهو الأهم من هذه الناحية - تمنح للجميع نفس فرص الرقي في الهيكل الاجتماعي العام . وتهدف كذلك الرسالة السياسية هاته إلى إنشاء دولة قويّة تقوم بالحفاظ على الثقافة الإسلامية . لكن الجزائر في العهد العثماني أو عهد ما قبل الاحتلال تميّزت بتغافل السلطات المركزية مهملة الجانب الثقافي ، وذلك نظراً لطبيعة الحكم الأوليغارشي المتوجّه أساساً إلى القرصنة البحرية ، وإتقان النظامين الإداري والمالي ، وهو ما يفسر أنّ الجماعات المحليّة تبنت قضاياها الثقافية بنفسها . وإذا ما قارنّا هذه الفترة بفترة عهد الموحّدين مثلاً لوجدنا أنّ المعارف تقلّصت ومستواها نزل ، وهو عيب حقيقي من عيوب الثقافات التي تتبنّاها الشعوب في فترات غفلة الدولة عن قضايا التربية والتعليم " فتقافات الشعوب تخلو غالباً من العلوم العقلانية ، وتمتقت الاجتهاد لاجئاً الى التقليد ، وتعتمد على تخزين المعارف في حافظة الأجيال ، غير مكترثة بالبحث ، والنقد ، والتحليل ، ولكنّها مع هذا تنقذ الأساسيات العقائدية ، و تدعم أخلاقيات المجتمع وتنتشر المعارف والقيم الحضارية بين الجماهير ، وتثبت

¹ - عبد المجيد مزبان " الأنظمة الثقافية في الجزائر قبل الاستعمار " مجلة الثقافية ، الجزائر :مجلة تصدرها وزارة الثقافة والسياحة ، المؤسسة الوطنية للفنون الطبيعية ، العدد 90 ، نوفمبر ديسمبر ، 1985 ، ص 35.

الشخصية الوطنية¹. فصحيح أنّ الجزائر انعدمت فيها الجامعات الكبرى ، لكن هذا لا يعني أنّ النشاط العلمي والثقافي منعدم ، بل طبيعة الثقافة الإسلامية نفسها تفرض وجود مثل هذه النشاطات ، غير أنّ النشاط كان يفتقد لقوة تأطره تأطيراً حضارياً ، وتضعه في نظام معرفي واعي ومحدّد متمثلاً في سياسية ثقافية . تعد مرحلة العهد العثماني من تاريخ الجزائر ، أي المرحلة الممتدة من القرن السادس عشر إلى بداية القرن التاسع عشر مرحلة "الإنتاج الثقافي الأقل ممكن " ، ونعني هنا بالإنتاج الثقافي الإنتاج الحضاري الذي له قيمة معرفية كبيرة ، مثل الإنتاجات الفلسفية لابن رشد أو الغزالي ، أو الإنتاجات العقيدية لابن تيمية الخ . هذا الإنتاج الأقل ممكن المجمع في كتب كلاسيكية صغيرة التي كانت في متناول حتى الأميين عبر التقليد الشفوي، ومن هذا يمكن ذكر الشعر الديداكتيكي لابن عاشر الأندلسي ، أو المختصر النحوي لابن عرجون البربري ، أو الكراس الديني للسنوسي ، أو مختصر الموطأ لسيدي خليل، أو حتى رباعيات ليس الخيام ، ولكن رباعيات المجذوب. كانت هذه الكتب بمثابة الكتب المقدسة لكل المغرب العربي ابتداء من القرن السادس عشر هذا من ناحية الإنتاج، أما من ناحية التأطير الثقافي فلقد لعبت المدارس المدنية ، والمساجد ، والمدارس القرآنية إضافة طبعاً إلى الزوايا والرباط أي كل المؤسسات الشعبية لعبت دوراً في الحفاظ على الثقافة المحلية . لكن رغم وجود هذه المؤسسات الثقافية المختلفة في الحقل الثقافي الجزائري آنذاك إلا أنّ الأساس والأهم في الشخصية الثقافية الجزائرية حافظ عليه الأدب الشعبي بواسطة الوسائل السهلة المتاحة من طرف التقنية القديمة للتقليد الشفوي المترسخ ، هذا الأدب الذي يعبر عن ثقافة الجماهير ، والتي تنتشع منها نفس هاته الجماهير بصور متبادلة مهما كانت نشاطاتها الإبداعية . وكل الذين استغلوا المجال أجمعوا على أنّه يمثل الروح الحقيقية للثقافة الجزائرية .

قبل التطرّق إلى الثقافة الشعبية الناقلة للمعارف بتقاليد محافظة وجب الإلمام بالمؤسسات والحركات " المنتجة للمعرفة " ، وفي مجالات الإنتاج الثقافي في الجزائر في الفترة العثمانية ، وكذا أهم الشخصيات الفاعلة في هذا الحقل الإنتاجي .

III- في الإنتاج الأدبي :

نقصد بالإنتاج الأدبي هنا كل الإنتاجات المدونة في الفترة العثمانية ماعدا الإنتاج المنتمي إلى الثقافة الشعبية ، أي كل الإنتاج المدون بالعربية الفصحى أو ما يسميه البعض الأدب الراقي في مقابل

¹ - نفس المرجع.

الأدب العامي ، ومهما تكن مواضيع هذا الأدب ، ومهما يكن النوع الأدبي الذي ينتمي إليه هذا الإنتاج .

تميّزت الفترة العثمانية في الجزائر نوعاً ما بندرة الإنتاجات ذات المستوى الحضاري الرفيع، أي ندرة الإنتاجات المؤثرة في الإنتاجات الأخرى المعاصرة لها. لكن مع هذا كانت الإنتاجات الأدبية المنتمية إلى "الأدب الراقي" قليلة ، ومعظمها إنتاجات دينية يمكن حصرها في مجال العلوم الشرعية والتصوّف. ومن ذلك يمكن ذكر عمر بن الكماد المتوفي عام 1553 م المعروف بمؤلفات "البضاعة المزجاة"، "نية الحالف" وله تعليق على قول خليل (في شرح الموطأ)، وشروح لمؤلفات السنوسي¹. أي أنّ كل مؤلفاته تقريباً تخص زاوية الفقه . مصطفى باش ترزي المتوفي عام 1572، وهو صاحب " تحرير المقال في جواز الانتقال "، و"رسالة في وقف الحنفية "، عيسى الثعالبي المتوفي عام 1669²، وله مقاليد الإسناد ، "فهرست البابلي"، "كنز الرواة". أحمد البوني المتوفي عام 1726م ، والذي له العديد من المؤلفات ، وقد قسم المؤرخ أبو القاسم سعد الله³ مؤلفاته حسب المواضيع إلى:

أ-التفسير: "تحفة الأديب بأشرف غريب"

"إتحاف الأقران ببعض مسائل القرآن"

"الفتح القدسي لتفسير آية الكرسي"

ب-الحديث: "إظهار بعض نفائس ادخاري المهيآت لختم البخاري"

"فتح الباري بشرح غريب الإمام البخاري"

"الفتوحات الكونية بشرح أربعين البونية"

ج-أصول الدين وعلم الكلام: "المقاصد الدينية"

"قواعد الاسلام"، النفحة المسكية في نظم العقيدة السبكية"

د-الفقه: "فتح الإغلاق على وجوه مسائل مختصرة خليل بن اسحاق". و لأحمد البوني كذلك مؤلفات في اللغة و الأدب ، والسيرة ، التاريخ ، وحتى الطب. وتبقى هذه أمثلة فقط عن الانتاجات الأدبية في العلوم الشرعية والتصرف. والملاحظ على هؤلاء الأدباء أنّ جلهم سافروا إلى المشرق لتكملة التعلم الذي تلقّوه في المؤسسات الثقافية التقليدية المتواجدة في الجزائر آنذاك ، والذي لم يكن ليوصلهم إلى

¹ - عبد الرحمن الجبالي: المرجع السابق، ص106.

² - أبو القاسم سعد الله ، تاريخ الجزائر الثقافي ، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزء الثاني ، 1985، ص55.

³ - نفس المرجع ، ص178.

مستوى رفيع جدا في مجال العلوم الشرعية ،لذا كانت الهجرة إلى الزيتونة ، والأزهر، والحجاز خاصة. وهو ما يزيد في تأكيد التأثير الكبير بالإنتاج المشرقي ، و هو ما يعطي لهذا الإنتاج ميزة انعدام الجديد، أي أنّ كل المؤلفات شروح و إعادة نظر لمؤلفات سابقة ، رغم المحاولات العديدة لإسقاط هذه الشروح في الواقع المعاش للمجتمعات المغاربية عامة والجزائرية خاصة. لكن هذا النوع من الأدب لم يكن في متناول الجميع نظرا لطبيعة تلقينه ومكان وجوده ، فلم يكن باستطاعة العامة الإلمام بالتكاليف الخاصة بطلبة العلم ، والحكم هذا يشمل الأنواع الأدبية الأخرى كعلوم اللغة والنثر الفني ،والشعر الفصيح إلخ ، فالأدب الراقي هذا أدبا نخبويّا يخص شريحة صغيرة من المجتمع ولا يمثل تماما الواقع الاجتماعي .ولم يكن له النجاح اللائق به ، وحتى الإنتاجات الصوفية لم يكن لها أن تعرف النجاح لولا أنّها غيّرت من لغتها بلغة بسيطة سهلة عامية أمكنتها من تمرير خطابها إلى العامة فنجحت دعوتها في كامل المغرب العربي بواسطة شيوخ متصوّفة نجحوا في استعمال لغة العامة في شرح مذهبهم مثل أبو مدين شعيب¹. إنّ الباحث لا يمكنه الإلمام بالمناخ السوسيو- ثقافي الذي عاشت فيه الشعوب المغاربية في مرحلة معيّنة من تاريخها ، بالاعتماد على محتوى أفكار و إنتاجات العلماء الكبار أو المشائخ الكبار، والذي داع صيتهم في ذلك العهد .لأنّ الهوة بين الإنتاج الأدبي بصفة عامة (نتحدث طبعا عن الأدب الراقي) ، والمناخ السوسيو ثقافي الذي يعيشه الجماعات والشرائح -حسب مستوياتها هي الأخرى- كبيرة. ويرجع ذلك إلى عدّة أسباب اجتماعية ، اقتصادية ، سياسية الخ.ضف إلى ذلك المأثور الثقافي للأجداد ،والعادات ،والتقليد ،والطبائع الشعبية التي تؤثر كثيرا في الحياة الثقافية ، وتلعب دورا لا يمكننا -ولا يحق لنا - تجاهله.

إنّ البحث السوسيولوجي في مجال التاريخي -الثقافي يساعدنا على إعادة تركيب ثقافة مجتمعنا، لكن هذا البحث يجب أن يأخذ بعين الاعتبار أنّ المجال الثقافي الأساس في تكوين ثقافة مجتمعنا اليوم هو مجال الثقافة الشعبية بصفة عامة . من ذلك، فإنّ الأدب الراقي له دور أكيد في بعث الحياة الثقافية في كلّ فترات تاريخنا صحيح ، لكنّ الأدب الشعبي هو الجوهر التكويني لثقافتنا ، فهو بذلك الموضوع الأكثر أهمية في نظرنا. هذا من جهة، و من جهة الثانية وبالمقارنة مثلا مع الثقافة الفرنسية نقول أنّ القيمة العلمية للثقافة الشعبية عندنا أكبر بكثير من القيمة التي يسكبها في فرنسا، لأنّ المجتمع الفرنسي الحالي نشأ بعد الثورة الفرنسية أو بالأحرى الثورة البرجوازية أين صعدت الطبقة البرجوازية وشكّلت

¹ - hadjiat (Abdelhamid) « rôle du sufisme dans l'évolution des peuples Du Maghreb » in .actes du deuxième congrès international d'étude Des cultures de la méditerranée occidentale , Alger :SNED ,1978 ,p440.

المجتمع الجديد، والحضارة الغربية الحالية. أمّا عندنا فالأمر يختلف، لأنّ المجتمع الجزائري ، والمغربي بل وحتى العربي لم يشهد مثل هذه التغيرات. فالثقافة الشعبية خاصة في العهود السابقة هي الثقافة الأم "للمجتمع الحديث " ، أو بعبارة أخرى، إنّ ثقافة كل الشرائح والطبقات والجماعات المختلفة في المجتمعات العربية - و نخصّ هنا المجتمع الجزائري - هي استمرار للثقافة الشعبية في العهود السابقة ، وبصورة مباشرة - وهو الأهم هنا - . مع اختلافات طبعاً (وهي في زيادة مستمرة) نتيجة عوامل التأثير والتأثر بالثقافات الأخرى، وخاصة ثقافة الحضارة الغالبة في هذا العصر وهي الثقافة الغربية. وبالأخص مع التطوّر التكنولوجي الاتصالي الهائل ، وبالتالي فإنّ إعادة التركيب التاريخي لتطوّر مجتمعاتنا ، وثقافتنا يجب أن ينطلق من هذه الناحية .

IV- الفنون و الموسيقى:

"إنّ الوضعية الجغرافية للمغرب العربي بين الشرق والأندلس ، وتاريخه السياسي ، والاجتماعي ، والديني يجعل منه ملتقى التيارين النابعين من هذين القطبين للعلم والثقافة. الحياة الثقافية متعلّقة بهذا وذاك ، والإنتاجات الأدبية والفنية كذلك". إنّ العلوم و الإنسانيات الحاخامية ، والأسس للتلمود ، وتصوّف القبلانية تنتسب إلى الشرق ، وأمّا التأثير الرفيع للتراث الأندلسي فهو يسود جميع وسائل التعبير عن الفكر¹. إنّ هذا الحكم عن التراث اليهودي المغاربي طرف الباحث فراني حاييم يمكننا إعطاؤه كذلك عن التراث الإسلامي المغاربي بصفة عامة . فكل ما هو تصوّف وعقيدة و دين و أخلاق وصل الى المغرب العربي من الشرق بطريقة أو بأخرى ، أمّا الجانب الثقافي الفني إن صحّ التعبير فكان التأثير الأندلسي فيه بالغ الأهميّة . ومن هذا كان الشعر المتداول في المغرب العربي ، والمعروف بالشعر الملحون العامي هو اشتقاق من الزجل الأندلسي و الموسيقى المعروفة اليوم بالكلاسيكية الجزائرية مثلا هي اشتقاق للموسيقى الأندلسية، بل حتى هذا الاسم مازال متداول إلى اليوم ، ضف إلى ذلك إنتاجات ثقافية عديدة ، وما زاد في هذا التأثير هو هجرة سكان الأندلس بعد طردهم من طرف الإسبان إلى السواحل المغربية أين شكّلوا في العديد من مدنه شريحة اجتماعية لعبت دوراً كبيراً في بعث الحياة الثقافية ، وأحد شعراء العيّنة التي اخترناها للدراسة (ابن مسايب) ينسب إلى هذه الشريحة .

إنّ هيمنة الفكر الديني على الحياة اليومية في المجتمعات الإسلامية عامة جعلت نجاح كل الإنتاجات ، بما فيها الإنتاجات الثقافية متعلّق بالحكم الذي يعطيه هذا الفكر على هذا الإنتاج ، ومن

1- ZAFRANI (Haïm). « le judaïsme maghrébin entre l'orient et l'occident musulman » in. actes du deuxième congrès....., opcit, p283.

ذلك كان الإنتاج الفني والموسيقي ، وهذا على طول مراحل تاريخنا المنتمي إلى الكتلة الإسلامية. وبذلك بدأ الحديث عن هذه الانتاجات بمحاولة معرفة الحكم الذي اعطاه رجال الدين على الانتاجات الفنية

كالموسيقى والغناء ، فما هو حكم رجال الدين على هذه الإنتاجات ؟ ، وهل يرفض الاسلام مثل هذه الإنتاجات ؟

طبعاً لا ، فالمبادئ الإسلامية أو الأصول الإسلامية لم تشكل أبداً كبحاً للازدهار الفني . فالإبداع الفني سواء تعلّق الأمر بشكله المسرحي أو التمثيلي التصوري لم يكن غائباً في المجتمعات الإسلامية ، وهذا حتى في الفترات السالفة¹. ثم إنّ تاريخ الموسيقى مثلاً يخبرنا على أن الموسيقى العربية عرفت أرقى درجاتها مع الدولة العباسية مع إسحاق الموصلي ، وغلّامه زرياب كان له شأن كبير في نقل الموسيقى العربية إلى الأندلس. وابن خلدون يخبرنا في مقدّمته على أنّ صناعة الغناء ، واعتماد الآلات الموسيقية ، وتلحين الأشعار المختلفة كانت متداولة حتى عند العرب في العصر الجاهلي ، وبعد تقلّص طفيف عند دخول الإسلام المنطقة ، عاودت التداول بعد ذلك خاصة مع العباسيين كما أسلفنا² ، لكن هذا التقلّص الطفيف كانت له تأويلات عديدة تبعاً للمذاهب ، والفرق ، والتنظيمات ، والطرق المعتمدة لتجسيد هذا الدين واقعياً .

دخل الإسلام المغرب العربي مع أوائل القرن الثامن ، واكتمل وجوده مع دولة الموحّدين ، وترسّخ كمعتقد ثقافي أيديولوجي مع الحركات الصوفية ، وهو ما جعل التجلّي الواقعي للدين الاسلامي في المجتمعات المغاربية هو تجلّي صوفي طرقي ، وهو ما يجعل إنتاج الفنون ، وممارسة الموسيقى عرضة لحكم مشائخ الطرق الصوفية . فبالنسبة للموسيقى والغناء كانت عند بعض الصوفيين إحدى طرقهم المعتمدة في تعاليمهم ، وهو ما يعني إباحة مثل هذه الممارسات .

وفي مقابل ذلك العلماء والفقهاء غير الصوفيين تحدثوا عن ممارسة الغناء والموسيقى. فتحدّث أحمد الونشريسي مثلاً³ عن الرقص وقال بدعة لا يتعاطاها إلّا ناقص ، وعن الغناء بدون آلة طرب فقال مكروه ، وعن الغناء بآلة طرب فقال ممنوع ، أمّا الورثاني وهو من علماء المتصوّفة فقد أباح استعمال الموسيقى ، والإنشاد لأهل التصوّف ، ومنعه على غيره لأنّه يؤدّي في نظره إلى الاختلاط

¹ - MEGHERBI (Abdelghani) ,le monde musulman de la naissance à la renaissance ,Alger :ENAP ,1977,p76.

² - ابن خلدون ، عبد الرحمان ، المرجع السابق ، ص423.

³ - ابو القاسم سعد الله ، تاريخ الجزائر المرجع السابق ، ص451.

والفساد¹. لكنه رغم اختلاف وجهة نظر العلماء حول الموسيقى والغناء إلا أنّ ممارستها كانت دائمة موجودة في المجتمع الجزائري في كل فترات تاريخه. ومنها الفترة العثمانية ، فيحدثنا مثلا الدكتور أبو القائم سعد الله عن ثلاث مناسبات على الأقل تشيّع فيها الموسيقى والغناء ، وحتى الرقص² وهي:

- 1- المناسبات الاجتماعية : كحفلات الزواج ، والختان ، ولقاء النسوة في الحمام .
 - 2- المناسبات الدينية : كالمولد النبوي ، وتجمّع ركب الحج ، وليالي رمضان عامة ، وليلة القدر على وجه الخصوص .
 - 3- المناسبات الرسمية : كتولي الباشا الجديد ، والاحتفال بانتصار كبير على الأعداء .
- أمّا يّلس شاوش مراد³ فلقد تحدّث عن الإنتاج الشفوي الغنائي في مدينة تلمسان ، وخصّ فقط الإنتاج النسوي وقسمه إلى :

- 1- الغناء الخاص بالمناسبات كالحمل ، والولادة ، والطهارة ، والتعليم الديني ، والخطوبة ، والزواج ، وحتى الوفاة والجنّازة .
- 2- الغناء الخاص بتتويم الأطفال أو ما يسمى "التبريرات "
- 3- أغاني الأرجوحة ، أي الأغاني التي تؤدّيها الفتيات حينما يكنّ يلعبن الأرجوحة .
- 4- الأغاني الخاصة بالمعتقدات الخرافية والسحرية
- 5- الأغاني الدينية .

وهذه التقسيمات هي دليل على أنّ ممارسة الموسيقى والغناء كانت حاضرة في المجتمع خلال العهد العثماني ، وهذا رغم تحريمها من طرف بعض العلماء ، والمفارقة تكمن في أنّ حتى المناسبات الدينية كانت تمارس فيها العادات الغنائية والتتغيمية . وتذكر بعض المصادر أنّ السلطة السياسية آنذاك كانت تجازي العازفين بهدايا وعطايا مناسبة. فقد كان رئيس الموسيقيين (أو الباشزرناجي) يتقاضى بمناسبة المولد النبوي عشر بوجات ، وكانت هدية الموسيقيين في هذه المناسبة ترقى إلى خمسة وأربعين سلطانيا . أمّا حين يلبس الباشا الجديد القفطان الرسمي فعطية الموسيقيين تبلغ أحياناّ مائة دورو فضيّة ، وذلك بعد ثلاث ليال من الاحتفالات. وكانت النساء أيضًا من العازفات أثناء حفلة

¹ - ابو القاسم سعد الله ، تاريخ الجزائر ، نفس المرجع ، ص451.

² - نفس المرجع ، ص454.

³ - YELLES CHAOUCH (Mourad) , le hawfi :poésie féminine et tradition Orale au Maghreb ,Alger : OPU , 1990, p-p :145-152 .

الدنوش¹. بالإضافة إلى أنّ بعض العازفين كانوا يتنقلون من بلد إلى بلد حتى على المستوى الرسمي ، ويقومون بإحياء سهرات غنائية رسمية في الأقاليم الداخلية . وأخبرنا الشاعر الشعبي الأخضر بن خلوفا أنّ ممارسة الموسيقى والغناء كانت مقامة حتى في القرن السادس عشر وهو القرن الذي عاش فيه ، وذلك من خلال قوله في قصيدة الخزنة الكبيرة "بالكف والدف والرباب الحنين".

كانت الإنتاجات الموسيقية والغنائية، أو بالأحرى كانت الموسيقى (من الأحسن عدم الحديث هنا عن إنتاج موسيقى بل ممارسة موسيقية لأنّ الإنتاج يعني شيء جديد، و لا نعرف في هذه الفترة من أتى بالجديد في هذا المجال) متداولة في المجتمع الجزائري، وخاصة عند الحضر أو سكان المدن ولاسيما أنّ العديد منهم كان يحتفظ بآلات موسيقية ، وكذلك القول بالنسبة للغناء. أمّا بالنسبة للفنون الأخرى كالعمارة والخط ، والرسم فالأمر يختلف نوعاً ما، إذ أنّه ورغم كثرة المباني الجميلة وتنوّعها إلّا أنّ التأليف في هذا المجال يكاد ينعدم، وهو ما يدلّ على أنّ التنظير المعرفي لهاته الصناعات لم يصل الى مستوى تلقيني علمي ، فتلقين هذه المعارف يتم بالطريقة المباشرة عن طريق احتكاك المتربّص بالشيخ يومياً ، وهو ما يجعل " الإنتاجات الفنية بصفة عامة بما فيها الموسيقى عبارة عن تقليد فقط ، فشأن الإنتاج الفني بصفة عامة شأن الإنتاج الثقافي ،وهو التقليد دون التجديد .

V-المذاهب الفقهية والعقائدية :

نقصد بالمذاهب الفقهية والعقائدية هنا المذاهب الإسلامية فقط ، حيث استثنينا المذاهب اليهودية والمسيحية، والتي كانت متواجدة في البلاد في العهد العثماني ، وكانت تتمتع بحرية نسبية في العبادة. ففي الجزائر العاصمة مثلاً كان هناك معبدان للنصارى الكاثوليك ،ومعبدان لليهود ، كما أنّ المسيحيين الأرثوذكس كان لهم في البلاد معبداً واحداً ، بينما غاب البروتستانت .

فيما يخص الدين الاسلامي ، فإنّ الجزائر ومعها الشمال الافريقي كله عرفت في أوائل القرن الثامن ، ولم يكن لناشريه في المنطقة مذهب فقهي أو عقائدي سوى ما كان عليه النبي وأصحابه. وسار النظام الفقهي والعقائدي في البلاد على أثرهم ، وزاد هذا التقليد حينما بعث الخلفية الأموي عمر ابن بد العزيز عشرة من العارفين بتعاليم هذا الدين لنشره في المنطقة . واستمرّ أهل المغرب على هذا إلى أن ظهر بينهم الخوارج فنتشروا فيهم مذهب الإباضية ، كما تسرّبت لهم بعض عقائد المعتزلة ، وكانت لهم دولة هي الدولة الرستمية المؤسّسة عام 776 م . أمّا المذهب الحنفي فلقد انتشر في شرق

¹ - ابو القاسم سعد الله . تاريخ الجزء الثاني، المرجع السابق، ص45.

الجزائر ، وتونس تحت رعاية الخلافة العباسية التي كان يمثلها الولاية الأغلبية ، و أول من نشره في المنطقة أبو محمد الفارسي عام 788م¹ ، ومع نشوء الدولة الإدريسية في نفس السنة دخل المذهب المالكي البلاد المغاربية ، وكان علي بن زياد التونسي (799م) أول من جاء بالكتاب المعلم لمالك بن أنس إلى المغرب وهو الموطأ، ثم انتشر هذا المذهب على يد أسد بن الفرات (828م) ، وكذلك سحنون (854م) الذي يعدّ من الأسماء البارزة في الثقافة الشعبية .

وفي أوائل القرن العاشر نجحت دعوة الشيعة في التغلغل إلى البلاد المغاربية ، ونجح عبيد الله المهدي في نشر مذهب الشيعة الإسماعيلية (وهي فرقة من فرق الشيعة الإثنا عشرية) في أوساط قبيلة كتامة . وأسست بعد ذلك الدولة العبيدية الفاطمية عام (909م) ، وعرفت هذه الفترة عدّة تناحرات بين الشيعة والمالكية ، عكس ما كان بين المالكية والحنفية من توافق . وبعد ذهاب الفاطميين إلى القاهرة ، نجح حماد بن بلكين في القضاء على أتباع الفاطميين في المغرب من الشيعة الإسماعيلية، و أقرّ بذلك المذهب المالكي الذي بقي متداولاً في كامل المغرب العربي . ولمّا أتى الموحّدون ظهر فيهم ميل إلى العمل بالكتاب و السنة ، والأخذ بظاهرهما واستتباط الأحكام منها مباشرة ، وحملوا رجال العلم على ذلك ورغبوهم فيه ، لكن هذا العمل الحضاري الراقي الذي أراده الموحّدون من فتح باب الاجتهاد ، وعدم التقيّد بمذهب معيّن ، والتفتّح على الجديد والحكم على الواقع انطلاقاً منه لم يدم ، حيث زال مع زوال الموحدين - فأغلقت أبواب الاجتهاد (والإبداع) ، وحوصرت العقول في مجال تفكيرها ، واستعاد المذهب المالكي مكانته التي كانت قبل ظهور الموحدين . ويعرف المذهب المالكي على أنّه الأكثر تقيّداً بالنصوص الشرعية .

ولمّا دخل العثمانيون عملوا على نشر مذهبهم الحنفي فجاؤوا بالفقهاء الحنفيّة من بلادهم ، و أسندوا إليهم رئاسة القضاء ، وأسّسوا منصب الافتاء، كما وضعوا إلى جانب القاضي الحنفي مفتي مالكي ، و ذلك طبعاً لأنّ أغلب السكان مالكية ، بينما العثمانيون حنفيّة . و هذا لفصل الخلافات ، والنزعات اليومية بين الناس . ونلاحظ هنا أنّ الاختلاف بين المجتمعات الغربية ، والمجتمعات الإسلامية ، حيث أنّ المجتمعات الإسلامية تحكمها أعراف ، وتقاليده مقنّنة بتشريعات دينية ، وهو ما جعل الدين في منصب القانون العام للمجتمع ، والدستور المشرّع لديناميكيته ، وتستغله الدولة ليكون لها سنداً في تثبيت الأوضاع فيرتقي بذلك إلى مستوى السياسة. لكن "الخطورة" هنا تقع ، فالدين أساس

¹ - عبد الرحمان الجيلالي ، المرجع السابق.

بناء وتشكيل هذا المجتمع ، لكن الدين الإسلامي في حد ذاته له عدّة تأويلات وقرارات ومذاهب ، بل وحتى عقائد ، كما أنّه ليس قانون ثابت بالمعني البسيط للكلمة ، وهو ما يجعل صعوبة تدوينه كقانون عام ثابت لمجتمع ما مهما كان . خاصة إذا عرف هذا المجتمع عدّة مذاهب و فرق فقهية وعقائدية ، وهنا يأتي دور الدولة (بالمفهوم الحديث للدولة) لكي تفرض قانوناً عاماً ينبع من أصول المجتمع ، ويسمح بتجاوز الخلافات المذهبية والفكرية ، ويوجّه المجتمع نحو آفاق جديدة تبعاً لسياسة ثقافية محدّدة . و الملاحظ على الدولة التركية أنّها لم تقم بفرض مذهبها على المجتمع ، بل وكأنيّ جاءت لتضع إدارتها وبنياتها المادية والفكرية فوق البنية العامة للمجتمع دون التأثير المباشر فيها ، وما وجود مفتيين حنفي ومالكي إلّا دليل على أنّ الدولة العثمانية في الجزائر جاءت لتتفكّل على مجتمع دون دولة ، وتستغله من النواحي الاقتصادية والعسكرية خاصة . أمّا من الناحية العقائدية ، فإنّ أهل المغرب تقريباً كلّهم هم من أهل السنة والجماعة ، وعقيدتهم اشعرية او ماتوردية¹ (الأشعرية بالنسبة للمالكية ، والماتوردية بالنسبة للحنفية) . وقد نشر العقيدة الأشعرية (لأبي الحسن الأشعري) بين سكان أهل المغرب كل من: أبو الحسن القاسبي (1012م) ، والداعية ابن تومرت داعية الموحّدين (عام 1121م) بينما بقي مذهب الإباضية منكمشاً في منطقة بني مزاب ، وفي جزيرة جربة في تونس ، وكذلك في طرابلس ، وكان لهم منحي اعتزالي ، أي أنّ عقيدتهم تميل إلى عقيدة المعتزلة . إنّ غياب الدولة التركية عن الساحة الثقافية ، جعل الإنتاج الثقافي بصفة عامة ، والإنتاج العقائدي والديني بصفة خاصة في متناول الجماعات المحليّة ، وهو ما فتح المجال لنجاح الدعاوى الصوفية التي ساعدتها البنى التحتية العديدة المنتشرة في المنطقة والقائمة على دور التعليم والتثقيف والمتمثلة في الزوايا و الرباط ، قلت ساعدتها عل نشر مذاهبها ، وانتشار طرقها في المجتمع بصفة عامة .

VI- الحركات الصوفية: نشأتها ودخولها المغرب العربي :

إن الباحث ليس بإمكانه الإلمام بمحيط المناخ السوسيو- ثقافي الذي عاش فيه المغاربة في فترة معيّنة من تاريخ مجتمعاتهم بالاعتماد فقط على محتوى أفكار المشايخ ، والمشاهير من الأدباء ، والمفكرين الذين عاشوا في تلك الفترة . لأنّ الهوة بين الإنتاجات الأدبية والمناخ السوسيو-الثقافي - والتي تختلف هي الأخرى من مجموعة اجتماعية إلى أخرى - كبيرة ، والتي ترجع إلى عدّة أسباب وعوامل

¹ - عبد الرحمان الجيلالي ، المرجع السابق ، ص515.

اقتصادية سياسية ، ثقافية ، اجتماعية وحتى نفسية .مضاف إلى ذلك الإرث الضخم الذي يمثله تراث السلف من معتقدات ، وعادات شعبية ، والتي تؤثر على البنيات الفكرية الفردية للمغاربة .

إنَّ الهوةَ بين الإنتاجات الأدبية والمناخ السوسيو-ثقافي تعني أنَّ محتوى هذه الإنتاجات الأدبية ، وخطاباتها لا تجد التأثير المنتظر منها على مستقبلها هذه الخطابات ، وبالتالي نجاحها إن لم نقل معدوم ، فهو ضعيف جداً . وهذا ما حدث مع خطابات المشائخ الصوفية عند بداية الدعاوى الصوفية في المغرب العرب. فهؤلاء المشائخ استعملوا خطاباً ذا مستوى أرقى من مستوى ثقافة الطبقات الشعبية، أو العامة، وهو ما جعل خطابهم يؤثر على عدد قليل من "المتقنين" الذين شكّلوا نوعاً ما نخبة متعلّمة. ولكن، و انطلاقاً من القرن الحادي عشر ظهر في المغرب العربي شيوخ استطاعوا أن يستعملوا كلاماً بسيطاً لخصوا به خطاباً عقائدياً تمكّن من أن يجد له صدى في أوساط المجتمع ، وبذلك وضعوا اللبنة الأولى لنجاح الدعاوى الصوفية في المغرب العربي¹. ومن أشهر هؤلاء المشايخ أبو مدين شعيب الذي ما يزال يعتبر ولي صالح إلى اليوم ،يعرف في تلمسان موطنه الأصلي بسيدي بومدين .

وفيما يخص نشأة الفكرة الصوفية ،ودخوله المغرب العربي فيمكننا اختصار ذلك الى اربعة مراحل

:

1-المرحلة الأولى: من ظهور الإسلام إلى غاية نهاية القرن الثاني للهجرة ، ويتعلق الأمر هنا بقاعدة مبنية على سلوكات خلقية ومذهبية بسيطة جداً ، نابعة من تعاليم القرآن ، والمثل المقدّمة من حياة النبي نفسه وبعض أصحابه ، ومن أشهرهم وأكثرهم اتباعاً أبو ذر الغفاري رضي الله عنه .وهذه الفترة هي الفترة التي لم تحدّد فيها بعد العلوم الشرعية والعقائدية بصورة دقيقة .

2-المرحلة الثانية : انطلاقاً من القرن الثالث، أين بدأت الأعمال الكبرى لترجمة الإنتاجات الإغريقية، والهندية الإيرانية ، وهو ما سمح بظهور العديد من الإنتاجات الفلسفية ، الأخلاقية ، وفي العلوم الدقيقة كالكيمياء مثلاً.....الخ . وعرفت الصوفية في هذه الفترة ازدهاراً كبيراً نتيجة الإنتاجات الكثيرة المتأثرة بالفلسفة الإغريقية عامة ، والأرسطية والأفلاطونية خاصة . وفي هذا الوقت ، وعلى أسس أرضية الإسلام في بدايته ، وداخل الأطر المعرفية المتواجدة ، أنشئت دغماتيات ، وتبلورت فلسفة تصوّرية للكون والطبيعة وميتافيزيقا سمحت للفكر الصوفي من البروز كمذهب اعتقادي ، وقد تمّت هذه الوجهة الجديدة في ناحيتين أساسيتين :

¹ -HADJIAT (Abdelhamid) ,opcit , p440.

أ-نظرية الذات الوجدانية، الباحثة عن الحقائق في ذاتها ، والتي برزت مع أعمال كبار الصوفية مثل الحلاج ، والذي يمثلها في "الغرب الإسلامي " الفيلسوف المتصوّف الأندلسي محي الدين ابن العربي. ب-نظرة مركزة على الأفعال الفزيائية ، والأخلاقية، وعدم التمسك بالحياة الدنيا والزهد فيها . وهي قريبة من مذهب أهل السنة والجماعة ،أي منحى الأخلاق ، والذي كان الفضل الكبير في بلورتها إنتاجات أبي حامد الغزالي ، والأعلام المغاربية الأولى في مجال التصوّف ينتمون إلى هذه المدرسة ، ومن بينهم "أبو مدين شعيب" .

3-المرحلة الثالثة: انطلاقاً من القرن الثالث عشر ، بدء التصوّف يظهر بصورة الأكثر تسامحاً ، و قد داع صيبتهم في كامل المغرب العربي . في هذه الفترة ظهرت بوادر التصوّف الطريقي . ورغم أنّ السمع والرقص لم يكن قبولها سهلاً من طرف المتمسكين بالفلسفة الصوفية الأولى، إلاّ أنّهما تمكّنا من أن يفرضا نفسيهما كنشاطين أساسيين من نشاطات هذه الصوفية " الطرقية " ، بالإضافة إلى هذا فإنّ بعض الملامح كانت تؤكّد هذا التحوّل في الفلسفة الصوفية من صوفية روحية نابعة من أصول " الإسلام الأوّل"- حسب المعتقد طبعاً - إلى صوفية من حيث الإيمان بالشخصية فوق العادية (و ليس فقط غير العادية) للشيخ الأستاذ ، والاعتقاد بالأمور العجيبة .ومن أهم أسماء هذه الفترة ، عبد السلام بن مشيش ، أبو الحسن الشاذلي ، و ابن عباد الرندي .

4-المرحلة الرابعة: و ابتداء من القرن الخامس عشر ، أين كان الانتشار الواسع الهائل للتصوّف الطريقي. الطريقة الأولى تدعى انتسابها إلى أبو عبد الله محمد الجزولي والمعروفة بالجزولية ، والعديد من الطرق ظهرت للوجود أغلبها تنتمي إلى الطريقة الشاذلية ، وكونت تنظيمها على نموذجها . وقد لعبت هذه الطرق دوراً كبيراً في الحياة الدينية لشمال إفريقيا بل وفي غرب إفريقيا أيضاً . لكن التصوّف كطريقة حياة لم تعد متواجدة في هذا العصر، فالتصوّف أصبح في هذه الفترة ، أو قل اقتصر فقط على تقاليد الرقص ، والغناء، والأذكار . البحث عن الشفق الإلهامي الجماعي الذي تريد الحركات الرقصية أن تصل إليها عبر إنشاد الأذكار المختلفة أصبح بشكل النشاط الأساسي للمتصوّفة ، وهو ما أدّى إلى زوال كل وعي تفكيري بالروح الحقيقية التي نشئ الفكرة الصوفي على أساسها .

VII- الحركة الصوفية بالجزائر :

دخلت الحركة الصوفية المغرب العربي تدريجياً خلال الفترة الممتدة من القرن السادس عشر إلى القرن التاسع عشر ، واستطاعت التغلغل في أوساط الطبقات الشعبية المختلفة ، وذلك بعدما نجح

مشائخها في إنتاج خطاب عامي قريب من مستوى الطبقات العامة استطاع اختصار المبادئ الصوفية، وتفسير معتقداتها في تفكير ساذج . فتغلغل الفكر الصوفي في أوساط الطبقات الاجتماعية ، في طرق تفكيرهم وعقلياتهم، وفي معتقداتهم ،ومثلهم العليا . و أصبح في هذه الفترة أكثر المظاهر الثقافية رواجاً ، والطريقة الصوفية أصبحت الأكثر ممارسة ، وبالتالي الأكثر تأثيراً على الناس عامة.

تميّز إذا الفكر الصوفي بصفة "الشعبية " ، و استقطب العديد من الأتباع . كما أنه تشبّع بالعديد من الأساطير والخرافات ، و الممارسات وحتى المعتقدات التي تفتقر إلى الوعي العقلاني ، بل وحتى الوعي العادي لأنها أصلاً مبتورة من جذورها المنتمية إلى أحد التيارات الفكرية الثلاثة المتمثلة في: التيار التقليدي السلفي ،أو التيار العقلاني ،أو التيار الروحاني . وبالتالي فإنه رغم الاستقطاب الهائل الذي حقّقه الطريقة الصوفية في المغرب العربي إلا أنها لم يكن لها الدور الإيجابي من ناحية المستوى الحضاري. فما كسبته الطرق الصوفية من ناحية الاتساع الجغرافي فقدته من ناحية العمق الفكري ، وبذلك بقيت البنى الفكرية تحمل في كنهاتها ركود فكري واضح المعالم.

لقد انتشرت الطرق الصوفية منذ القرن الرابع عشر ميلادي في غالب اقطار العالم الاسلامي، وقد تميّزت بكثرتها . فذكر عبد الرحمان الجيلالي¹ أنّ عددها وصل إلى ثمانين طريقاً، ومرجعياً إلى أربعين طريقاً .ولقد اشتهر من هذه الطرق بالجزائر على الخصوص ثمان طرق وهي، القادرية، والشاذلية ، و الخلوتية أو الرحمانية ، و التيجانية ، والعيساوية و الطيبية ،والسنوسية ، و العمارية .

الطريقة القادرية ، وهي أول منظمة أو طريقة صوفية ظهرت في الإسلام ، وهي منسوبة الى الشيخ عبد القادر الجيلاني المولود بقرية جيلان عام 1077م والمتوفي في بغداد عام 1166 م . أما الطريقة الشاذلية فهي منسوبة إلى أبي الحسن علي بن عبد الله الشاذلي - نسبة الى شاذلة ، قرية بالقرب من تونس - المولود في سبتة عام 1175م ،والمتوفي عام 1258 م ،وتفرّعت هذه الطريقة في الجزائر الى:

- 1- الطريقة الزروقية نسبة إلى الشيخ أبي العباس أحمد زروق المتوفي عام 1441م .
- 2- الطريقة الدرقاوية نسبة إلى الشيخ مولاي العربي الدرقاوي المتوفي عام 1823 م .
- 3- الطريقة الشيوخية المنسوبة إلى الشيخ عبد القادر محمد عميد قبيلة أولاد سيدي الشيخ بالجنوب الوهراني المتوفي عام 1613م.

¹ - عبد الرحمن الجيلالي .المرجع السابق، ص251.

4- الطريقة الزيانية المنسوبة إلى الشيخ محمد بن عبد الرحمان بن أبي زيان المتوفي عام 1732م.

الطريقة الثالثة المشهورة هي الطريقة الخلوتية المنسوبة إلى الشيخ عمر الخلوتي المتوفي في دمشق عام 1397م. وكان الذي جاء بها إلى الجزائر هو الشيخ محمد بن عبد الرحمن الزواوي ، والذي يعرف اليوم بسيدي محمد بوقبرين الذي عاش في القرن الثامن عشر ، ويضمّ رفاثه حسب الرواية المتواترة قبران منفصلان أحدهما في قرية آيت اسماعيل في منطقة القبائل ، والثاني في البلدية المعروفة باسمه اليوم وسط الجزائر العاصمة أي سيدي محمد ، وقد توفي عام 1793 م ، والطريقة الخلوتية هاته تعرف اليوم باسمه " الطريق الرحمانية " وهي أكثر الطرق الصوفية انتشارًا في الجزائر .
وأما باقي الطرق فهم على التوالي :

- الطريقة العيساوية نسبة إلى شيخها ومؤسسها محمد بن عيسى المكناسي المتوفي عام 1526 م.
- الطريقة الطيبية نسبة إلى مولاي الطيّب محمد بن عبد الله الوزاني المتوفي عام 1678م.
- الطريقة التيجانية وهي منسوبة إلى أبي العباس أحمد التيجاني المولود عام 1737 م بعين ماضي قرب مدينة الاغواط والمتوفي بفاس عام 1815 م .
- الطريقة السنوسية ، ومؤسسها هو محمد بن علي السنوسي الخطابي المولود بدوار الطرش قرب مستغانم عام 1787 م ، والمتوفي في برقة عام 1859 م.
- الطريقة العمارية وهي منسوبة إلى عمار بوسنة المولود بزماله بنى مراد حوالي عام 1712 م، و لا نعلم تاريخ وفاته .

هذه باختصار شديد اهم الطرق الصوفية المتواجدة في الجزائر ، والتي تميّزت بكثرتها ، وحركتها الكبيرة ، و رغم كل السلبات التي تحملها إلاّ أنّها أوصلت الدعوة الدينية الإسلامية - رغم ضعف المحتوى الفكري لهذه الدعوة - إلى اواسط إفريقيا ، إلى السنغال ، وغانا ، ونيجيريا، كما أنّ العديد منها لعبت دورًا في الثورات الشعبية سواءً ضد الأتراك ، وخاصة ضد الفرنسيين .

VIII-المآثر العمرانية للعثمانية في الجزائر :

تميّز نظام الحكم العثماني بالجزائر بالأوليغارشية ، متوجّها أساسًا إلى القرصنة البحرية ، و إتقان النظامين الإداري والمالي بصور مباشرة. حيث أنّ هذين النظامين وُجِدَا لِيخدمَا الأقلية التركية في البلد ، و لا لتكريس نظام اجتماعي واضح ، أو نظام إنتاجي ، ثم إنّ الهيكل الاجتماعي العام

للجزائر في هذا العهد يثبت تموضع هذا النظام بكل أبعاده على النسق العام للمجتمع آنذاك. وما "إهمال الجانب الثقافي إلا دليل على أنّ العنصر التركي ، و نظام حكمه دخلاء على النسق الاجتماعي المتواجد. وهذا الحكم ليس حكما قيميا بقدر ما هو حكم واقعي ، فملاحظة كل ظواهر ومظاهر التواجد التركي في الجزائر تثبت ذلك ، فليكن تركيزنا هنا على المآثر العمرانية مثلا.

إنّهُ رغم طول مكث العثمانيين في الجزائر ،إلا أنّنا لا نجد لهم مدينة أسسوها أو أرضاً بوراً أخصبوها ، مثلما فعل من قبلهم ممّن حكم البلاد. فهذه تمقاد والجميلة ،وشرشال الرومانية ، وهذه المهديّة والمسيلة العبيدية، وهذه تيهرت الرسمية ، وهذه بجاية والقلعة الحمادية ، وهذه أشير والجزائر ، والمدينة ومليانة الزيرية ، وتلمسان الزيانية¹.... الخ. وحتى مدينة البليدة التي تنسب عادة إلى الأتراك لم يكن لهم السبق في بناءها ، و إنّما كان توسيعها فقط من طرف الأتراك بعدما بدء الثعالبية في تأسيسها. والعمارة التركية المتواجدة في البلاد تقتصر على بعض القصور ، والمساجد والثكنات الحربية إضافة طبعا إلى بعض المنازل التي بناها الأتراك ، وبعض الكراغلة في ضواحي المدن ، و أعظم مآثر عمراني للأتراك بالجزائر هي طبعا قصبة الجزائر، وبعض المدن الأخرى كقصبة قسنطينة، وبجاية. وتبقى مدينة الجزائر المدينة التي حافظت على أكبر قدر ممكن من المآثر العمرانية التركية ، وفيما يلي أهم المعالم العمرانية للعثمانيين في الجزائر:

- جامع سفير الواقع في المكان المسمى سيدي بن عبد الله، أعيد ترميمه عام 1791 من طرف الباشا حسن ، بعدما كان قد أُسس عام 1534. وهو أقدم بناية دينية تركية بالجزائر²، وهو مسجد يأمّه إمام من أئمة المذهب الحنفي .

- مسجد كنتشاوة : و يجهل التاريخ إنشائه بالضبط ، ولكن المعروف أنّه كان متواجد عام 1612. كما أنّ الباشا حسن قام بتوسيعه عام 1794 م. و بعد دخول الفرنسيين البلاد حوّل إلى كنيسة عام 1832 قبل أن يحوّل مرّة ثانية إلى مسجد بعد الاستقلال .

- مسجد على بتشيني المؤسس عام 1622 من طرف على بتشيني نفسه ، وينكر عبد الرحمان الجيلاني أنّه كان للحنفية أيضا³.

¹ - عبد الرحمان الجيلاني ، نفس المرجع ،ص:519-520.

² - MATAOUI-SOUFI (Fatima –Zohra)et autre. *l'Algérie, Histoire ,société et culture* , Alger :ED , casbah ,2000,p191,

³ - عبد الرحمان الجيلاني ،المرجع السابق، ص520.

- الجامع الجديد : أسّس عام 1660 في المكان الذي كانت تتواجد فيه مدرسة بوعنان¹، وهو للحنفية هو كذلك .

تبقى هذه أمثلة فقط عن أشهر المساجد المؤسّسة من العثمانيين، وتخصّ فقط منطقة الجزائر العاصمة ، وكان الأمر كذلك في العديد من المدن كعنابة وقسنطينة التي يعدّ مسجدها " جامع الباي" المؤسّس من طرف صالح باي عام 1792 من أجمل و أشهر المساجد المؤسّسة من العثمانيين في الجزائر. أمّا فيما يخص القصور والبروج المختلفة فيمكن ذكر :

- برج الفنار، و قلعة سلطان قلاسي القائمة بكدية الصابون ، وهو المكان المعروف اليوم باسم برج مولاي حسن ، أو برج بوليلة والمسمى أيضًا حصن الإمبراطور ، و إقامة حسن أغا ذكرى لانتصاره على حملة شارلكان على الجزائر العاصمة عام 1541 م.

- دار عزيزة -باي أو دار بنت السلطان ، وهي عزيزة بنت القائد أحمد بن رمضان. أسّست هذه الدار من طرف رجب بن مراد أحد بآيات قسنطينة ، والقصر متواجد بالعاصمة الجزائر.

- دار حسن باشا ، وهو قصر أسّس في نهاية القرن الثامن عشر، والذي كان المقر الرسمي للحاكم العام خلال فصل الشتاء .

- دار خداج العمية والذي كان يسمى جنان الخياط ، والدار كانت ملك للخزناجي حسن الذي أسّسه لبنته خديجة (أو خداج) التي أصيبت بالعمى بعد ذلك وكان ذلك عام 1572. وفي عام 1814 حوّل إلى وقف لصالح كل من أنيسة بنت عبد الله ، والأميرة نفيسة ابنة الداوي حسين ، وحفيدة حسن الباشا. والقصر معروف اليوم بأنّه مقر متحف الصناعات والحرف التقليدية، وموجود بسوق الجمعة في حي القصبة.

¹ - GAÏD (Mouloud), opcit. , p231.

الفصل الحادي عشر:

المسألة الثقافية

في المشروع الاستعماري الفرنسي

1- الحالة الثقافية في الجزائر قبل الغزو الفرنسي:

يذكر العديد من المختصين الفرنسيين بالمرحلة الكولونيالية (ذكرنا العديد منهم في مبحث التحليل السيسولوجيا لتاريخ الجزائر) أنّ ثقافتنا لم توجد أبداً، وتاريخنا أظلم في "القرون المظلمة لبلاد المغرب" حسب تعبير فليكس غوتي Felix Gauthier .

إنّ تأكيداً مثل هذا هو طبعاً خاطئ، فثقافتنا موجودة، والظلام الملتصق بها هو بالأحرى للعقول التي توّد أن تتجاهل عن قصد تاريخاً لا يهمهم إطلاقاً¹. و إنّ اطلاعاً بسيطاً لثلاث مقتطفات بيوغرافية يسمح بأن يكون لدينا تصوّراً وافياً عن تراثنا الثقافي قبل 1830 ، فهذا "عنوان الدراية" لأحمد الغبريني ، وهذا البستان لابن مروان ، وهذا "تعريف الخلف برجال السلف" للحفناوي أمقران . وتثبت هذه المقتطفات أنّ الحياة الثقافية في الجزائر كانت دائماً نشطة لمدة عديد القرون .

وفي هذا الصدد وضع هنري بيراس PERES Henri أستاذ الآداب في جامعة الجزائر في العهد الفرنسي جدولاً كرونولوجياً في كتابه " مدخل للجزائر " « initiation à l'Algérie » عن الثقافة العربية الكلاسيكية من القرن التاسع ميلادي الثالث هجري إلى القرن التاسع عشر ميلادي الثالث عشر هجري جامعاً فيه كل الحركة الثقافية لفترة ما قبل الاحتلال. ولقد أظهر بيراس أنّ الجزائر لم تكن صحراء ثقافية مثلاً أراد أن يظهره المعمّرون وأنصارهم ، فذكر : "...بالاختصار، إنّ الجدول الذي أردنا وضعه عن الثقافة العربية في الجزائر يعطي في عامته شعوراً بالتنوّع ، الصلابة، والاستمرارية التي تشهد لدى العلماء و الأدباء الجزائريين عن رغبة في معرفة أوفى للغة القرآن ، وفي المساهمة في الثقافة العربية والحضارة الإسلامية"². ويذكر بعض المؤرخين الفرنسيين ممّن كان لهم اتصال بالقطر الجزائري ، ومنهم المؤرخ مارسال إمريت Marcel EMERIT في كتابه الشهير "الجزائر على عهد القادر" أنّ نسبة التعليم بالجزائر كانت تبلغ 60%، وأنّ عدد التلاميذ في التعليم الثانوي والعالي كان يبلغ ما بين الألفين ، والثلاث آلاف طالب هم منتشرون في كامل أنحاء القطر الجزائري يتردّدون ما بين جدران الزوايا ، والمدارس ، والمساجد ، و أنّه كان يوجد يومئذ بمدينة تلمسان مثلاً خمسون كُتّاباً يتداولها ألفان من الطلبة. وكان التعليم بنوعيه الثانوي والعالي منتشراً بتلك النواحي ، وأهم مراكزه جامع تلمسان ، وجامع أولاد الإمام ، وزاوية عين الحوت وغيرها من الزوايا التي كانت تعدّ معاهد علمية بهذه المنطقة ، وكان

¹ - BOUAMRANE (chikh),DJIDJELI (Mohamed).OPCIT,p337

² - ibid ,p334 in PERES(h) .initiation à l'Algérie ouvrage collectif , pp283,297

يبلغ عددها ثلاثين زاوية ، ويقدر عدد الطلبة بها بنحو الستمائة طالب¹. وكتب الجنرال بيدو في مذكراته أنه كان يوجد في قسنطينة سنة 1837 تسعون مدرسة ابتدائية يحضرها من ألف و ثلاثمئة إلى ألف وأربعمئة تلميذ ، ولكن في سنة 1850 (13 سنة فقط بعد ذلك) لم يكن فيها أكثر من ثلاثين مدرسة يحضرها ثلاثمئة وخمسون تلميذ فقط ، أما بخصوص التعليم العالي فقد أشار إلى أن عدد الطلاب سنة 1837 كان ما بين ستمائة إلى سبعمائة، و لكنّه في سنة 1850م انخفض عددهم الي ستين طالبا².

دون الإطالة في موضوع نعتقد أن الجزم فيه واضح جلي، حيث أنّ الحياة الثقافية في الجزائر كانت دائما موجودة ، وبقوة في الكثير من الأحيان، ونقول بكل صراحة أنّ النكسة الثقافية إنّ صح هذا التعبير - إنّما وقعت بفعل فاعل هو الاستعمار الفرنسي الذي كان في هذه النقطة بالذات استدمارا حسب تعبير مولود قاسم نايت بلقاسم.

II-الاحتكاك الأول بين الثقافتين:

لقد كان الاحتكاك الثقافي الأول حذرا جدا، فالمجتمعان يتجاهلان ،و لا يقومان بأي جهد للتعارف والتقدير. بالنسبة للمعمرين، الأهالي غير متحضرين. وبالنسبة للجزائريين فإنّ الأوروبيين غرباء محتّلين، وهم كفرة لا يجب معاشرتهم. في هذه الحالة يكون الحوار صعبا، بل لا يمكننا الحديث أصلا عن الحوار، ولا يوجد تقريبا أي تبادل نافع.

لقد كان جوهر الثقافة الجزائرية هو الدين الإسلامي كما أقرّ به ويقرّ به العديد من الكتاب والباحثين. وهذا ما يجعل الاحتكاك مع الغرب هو احتكاك الدين الاسلامي بالديانة الغربية المسيحية ، وهو ما يفسّر موقف الجزائريين عامة من الثقافة الفرنسية في بداية الاحتلال. لكن ما حدّد طبيعة الاحتكاك الأول بين الثقافتين الجزائرية والفرنسية هو الثقافة الفرنسية نفسها ، حيث أنّه رغم ما قيل عن الفكرة الحضارية ، و ثقافة ما بعد الثورة الفرنسية ، إلّا أنّ الصدام الأول من الناحية الثقافية كان دينيا بالدرجة الأولى ، فغداة الغزو الفرنسي على الجزائر ، احتقلت الكنيسة بانتصار المسيحية ، فباركت الغزو، وتمنّت تحويل السكان إلى الديانة المسيحية. أمّا فيما يخص الحرب الشاملة ، والجور الممارس على الجزائريين فلقد درفت بعض الدموع هنا وهناك حول فظاعة الأعمال ، والممارسات التخريبية ، والقتل الهتمي ، إلّا أنّ التنديد الصريح بها لم يحدث أبدا من طرف الكنيسة . بل على العكس من ذلك كان موقف الكنيسة مساندا للجيش الفرنسي في كل أعماله و هذا الناشر الكاثوليكي للجمهورية الثانية بوجولا

¹- عبد الرّحمان الجيلالي. تاريخ الجزائر العام ، الجزائر : ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزء الرابع، 1994، ص240

²- نفس المرجع، ص240.

PUJOLAT صديق الأساقفة النبلاء من أمثال دويوش DUPUCH وغيرهم يثبت ذلك في كتابه "الأعمال الهمجية لجيش الاحتلال في الجزائر" حيث ذكر: "لنحضر عن طريق السيف بالمتابعة للمعارك الرهيبة. هو قانون الأرض وسر من أسرارها. الشعوب لا تصعد إلى الحضارة وحدها ، بل تدفع إلى ذلك بالحروب. هو العمل الحضاري لفرنسا في الجزائر. الحرب بين المسيحية والإسلام هي آخر المعارك الكبرى في هذا العالم.... عندما تكون الحضارة مجبرة على الحرب البربرية تكون للأسف في بعض الأحيان مجبرة على أن تكون بربرية"¹.

هذا كان موقف الكنيسة من أحداث الجزائر آنذاك ، والكلام المقدم لا يحتاج إلى تعليق تفسيري فهو واضح جلي . لكننا يمكن أن نجد تفسيراً للموقف الفرنسي بصفة عامة فيما تعلق بالحركة الاستعمارية في التأكيد المقدم للجنرال كلوزال من طرف الناظر العام للمدرسة الفرنسية "بالنسبة لأوروبا، و بأكثر دقة بالنسبة للأوربيين، إنّ تفوقهم مثالي ، وهذا يعد بديهة لا تناقش، ولا يجب أن تناقش من أي أحد بمن فيهم الخصوم. تفوقهم هذا ليس جزئياً... بل هو أساسي لأنه يتعلّق بالحضارة. الاكتفاء والاحتقار يقود نظرتهم للعالم المجهولة عامة والمهيمن عليها خاصة."².

إنّ هذا الكلام المقدم من الأسقف، ومن الناظر يعطي تفسيراً وافياً للثقافة الفرنسية الغازية في احتكاكها الأول، وفي مشروعها الاستعماري عامة والثقافي على وجه التحديد.

III-المشاريع الثقافية المصاحبة لعملية الغزو:

بينما كان الجيش الفرنسي يقوم بدوره في حرب الجزائريين وتشريدتهم. وبينما كان المستوطنون يغتصبون أرضهم وديارهم ، كان المفكرون الفرنسيون يحاربون الجزائريين أيضاً، ولكن بسلاح الأفكار المدمر. وقد تعرّض هؤلاء المفكرون بالضرب والطعن في كل المقومات الذاتية للجزائر: شخصه، وتاريخه، ولغته، ودينه، وأخلاقه... الخ. كانت ضربات المفكرين الفرنسيين صائبة إلى حد كبير، وكادت تنفذ إلى العظم والمخ حسب تعبير سعد الله³، ولم يبدأ الجزائريون في الدفاع عن أنفسهم فكرياً إلا في آخر القرن الماضي ثم نضج دفاعهم، واشتدّ في عهد الحركة الإصلاحية . و كانت محاولات حمدان خوجة قد قُبرت في مهدها مع بداية الاحتلال .

¹ - BOUAMRANE (chikh) , DJIDJELLI (Mohamed) :opcit,p213 in: HABART (M) .histoire d'un parjure ,pp178-179.

² - Turin (Yvonne) .les Affrontements ... opcit .pp33 .34

³ - أبو القاسم سعد الله ،تاريخ الجزائر الثقافي المرجع السابق ، الجزء السادس ص269.

جاء الفرنسيون إلى الجزائر بمجموعة من العقد التي كانت متراكمة عندهم منذ العصور الوسطى حول العرب و المسلمين والشرق والشرقيين ، حول الأمم المتحضرة والأمم المتبدية . وكان احتلال الجزائر بعد فشل حملة مصر ، وهزيمة واترلوا ، وتحجيم الخارطة الفرنسية في مؤتمر فيينا ، قد أطلق الكبت الفرنسي¹. وهكذا كانت تصرفات الجيش والمدنيين الفرنسيين تصرفات تدل على شذوذ غريب في العلاقات الإنسانية ، فالمسألة هنا ليست مجرد احتلال أرض واستعباد شعب ، ولكنها مسألة انتقام من الماضي كله : من فشل الحروب الصليبية ، وهزيمة واترلوا ، وهزيمة الحملة على مصر ، والهزائم الفرنسية القديمة أمام الجزائر ، ثم الانتقام من احتلال العرب والمسلمين لأجزاء من فرنسا في القرون الوسطى. و الأحكام الأولى التي صدرت عن الفرنسيين تبرهن على روح الانتقام ، وعلى الشعور بالتفوق والتعالي . فكتب كتابهم عن هذا التفوق ، وتجسم ذلك في قوانينهم وأحكامهم ، فلم يعجبهم لا دين الأهالي ، ولا لغتهم ، ولا موسيقاهم ، ولا معاملاتهم ، ولا منازلهم ، ولا نسائهم ، ولا أشكالهم .

هناك العديد من الوسائل للهيمنة الفرنسية الاستعمارية على الجزائر ، فالاحتلال استتب بالتدرج وأخذ يبحث عن وسائل الدوام منها ابعاد العرب والمسلمين عن ديارهم وأراضيهم ، ثم كانت المدرسة من أهم وسائل الهيمنة الاستعمارية حيث اتخذها الفرنسيون أداة لدمج الجزائريين في البوتقة الفرنسية . ولما عزف الجزائريون عنها ، ردّ الفرنسيون بقطع جميع الموارد على المدرسة الجزائرية ، حيث صادروا أوقافها وشرّدوا معلميها ، وهدموا مؤسساتها . وبذلك كانت الوسيلة الثانية التي انتهجها الفرنسيون هي هيمنتهم على الشؤون الإسلامية من مساجد ، وزوايا ، ومكتبات ، و أوقاف و حج .

ومن بين وسائل الهيمنة أيضا كان التحكم في القضاء الذي بدأ منذ بداية الاحتلال حيث جرت عدة تدخلات أدت إلى تقليص دور القضاة المسلمين ، و إعطاء صلاحياتهم للقضاة الفرنسيين أي إحلال الأحكام والقوانين الفرنسية محل الشريعة الإسلامية في بلاد إسلامية في بلاد إسلامية تعهدت فرنسا على لسان ممثلها سنة 1830 باحترام الدين الإسلامي والتقاليد المحلية ، ولم يبق للقضاة المسلمين بعد ذلك إلا تسجيل شؤون الزواج والطلاق والتركات .

IV- ما حطمه فرنسا من مؤسسات ثقافية - اجتماعية:

المجتمع الذي في حالة استعمار يشغل مكان المقهور يلحظ ثقافته التقليدية وهي تهمش بالمقارنة مع المجتمع المهيمن ، فهي (أي الثقافة التقليدية) تكون معرضة لتأثيرات ، ضغوطات ،

¹ - ابو القاسم سعد الله . تاريخ الجزائر الثقافي الجزء السادس ، المرجع السابق ، ص271.

وتدخلات تعسفية تغير من طبيعتها لدرجة أن تجعل وجودها في خطر. و لا يتعلّق الأمر في تاريخ الجزائر في العهد الفرنسي بما يسمى عند البعض بالتثاقف ، بل بالمسخ الثقافي، لأنّ التثاقف يحدث بصورة طبيعية عند احتكاك "عادل" بين ثقافتين ، في حين أنّ القوة الكولونيالية فعلت وسرّعت من قوانين التبادل الثقافي بفرض معاييرها القانونية و الإدارية المزدنية للحقائق . لكن هذا الفرض لم يكن له أن ينجح إلّا إذا هدمت القواعد الخلفية للثقافة الجزائرية ، و أقصد بها المؤسسات التقليدية المؤطرة للحياة الثقافية ، وخاصة المؤسسات الكبرى كالمساجد ، المدارس والزوايا .

IV-1- المساجد:

في هذا الشأن، تعتبر مدينة الجزائر أحسن مثال لمعرفة السياسة الفرنسية المتعلقة بالثقافة التقليدية الجزائرية، فلقد تعرّضت مساجد العاصمة إلى الهدم والتحويل من أول يوم من الاحتلال الفرنسي في الجزائر. وإنّ أول مسجد وقع عليه الاعتداء بالهدم الكامل هو جامع السيّدة، وكان ذلك سنة 1830، ثم تلاه توزيع المساجد على الجيش الفرنسي لربط خيوله، ووضع عتاده ومراقده، ومستشفياته، ثم بدأ تحويل بعض المساجد إلى كنائس، و إلى إقامات للجمعيات الدينية الفرنسية - وهو ما يثبت الجوهر الديني للثقافة الفرنسية الغازية في بداية الاحتلال - . وفي أثناء ذلك كان المَعول يستعمل لهدم المساجد الأخرى ، أو بيعها إلى الأوروبيين ليهدموها ، وبينوا عليها المنازل والحمامات و المخازن ، وقد استعمل بعض المساجد مخازن للحبوب ، وصيدليات، ومسارح¹.

كان عدد مساجد العاصمة عند الاحتلال 122 مسجداً بين صغير وكبير، بعضها يرجع إلى قرون خلت (ق7) ، وبعضها يرجع إلى آخر العهد العثماني ، ومن هذه المساجد ما كان قائماً يؤدّي مهمّته ، وله أوقافه منذ القرن 16 م . في نهاية القرن التاسع عشر لم يبق سوى ستة (06) مساجد داخل مدينة الجزائر حافظت على وظيفتها الإسلامية، رغم أنّ هذه الوظيفة قد تقلّصت أيضاً فلا الجامع الكبير ، ولا الجامع الجديد بقي كما كان حجماً ، و أوقافا وتوابعا. مثلاً هدمت الزاوية والمدرسة التي كانت تابعة للجامع الكبير ، و أزيل نصيب من الجامع الجديد². بل كاد الجامعان يختفيان أيضاً. ولم يذكر المؤرّخ الفرنسي بالو سنة 1904 سوى ستة مساجد قال إنّها ماتزال على قيد الحياة ، وتؤدّي وظيفتها. وقد لاحظ الرحالة والزائرون لمدينة الجزائر طمس المساجد بكل الوسائل ، وتحت مختلف الأغطية ، فقد عانت هذه المساجد من التخريب والتعديل ، والتحويلات بحيث لم يعد

¹ - أبو القاسم سعد الله . تاريخ الجزائر الثقافي الجزء الخامس ، المرجع السابق ، ص10

² - نفس المرجع ، ص72

المرء يفرّق بعد ذلك ما إذا كانت هي نفسها المساجد التي كانت من قبل. وكانت مدارس لتحفيظ القرآن متّصلة بالمساجد ، فاندثر كل ذلك معها.

رغم هذه السياسة التخريبية إنّ صحّ التعبير إلّا أنّ الجزائريين لم يتوقّفوا أبداً عن بناء المساجد ، ولا سيما في الأرياف. لكنّ السلطات الفرنسية دائماً ما كانت تستولي عليها أيضاً ، بل أكثر من ذلك ، كانت هي التي تعيّن فيها الائمة والموظفين ، وتراقبهم رغم أنّها لا تدفع أجورهم. وتذهب بعض الإحصاءات إلى أنّ إقليم العاصمة (الوسط) كان يضم 48 مسجداً سنة 1853 منها سنّة حديثة العهد، وهذا الرقم لا يشمل بالطبع مساجد العاصمة نفسها.

IV-2- الزوايا:

الزاوية كانت مؤسسة كاملة، فيها السكن والطعام ، والملجأ والتعليم والعبادة . وهو ما يعني أنّها كانت كل الحياة الاجتماعية، الاقتصادية والثقافية، وكان بعضها يعتبر مدارس عليا لمواصلة التعليم الذي بدأه الفتيان في المكاتب أو المدارس القرآنية . ومن الزوايا ما هو خاص بفئة اجتماعية معيّنة مثل الأشراف والأندلسيين . والزوايا في الريف تضيف إلى ذلك دوراً اجتماعياً هاماً ، وهو الإصلاح بين الناس ، و تأمين الطرق ونحو ذلك، وهو ما جعل العديد من الباحثين و الأنثروبولوجيين خاصة يفتتنون بفكرة المجتمع الانقسامى كون الدور الاجتماعى هذا هو من خصائص المجتمعات الانقسامية. وهناك ملاحظة ذكرها أبو القاسم سعد الله¹ بخصوص الزوايا خارج المدن ، وهي أنّها بقيت "مستقلة" بمرابطيتها، و ورثة صلحائها إلى ما بعد 1870. فبعد هذا التاريخ بدا للفرنسيين أنّ الزمن قد حان لتشجيع الزوايا على حساب الأجواد أو رجال السيف و البارود ، أو الاعتماد على المرابطين بدل أهل السلطة. ولذلك أخذ الفرنسيون يتعاضون عن انتشار الزوايا، والتكثير منها، ومن الطرق الصوفية. وهذا ما يعني أنّ السياسة الفرنسية تجاه الزاوية لم يكف نفسه اتجاه المسجد. ففي حين هُدمت المساجد وطُمست معالمها. تطوّرت الزوايا وكثرت ، وكثر أتباعها بتشجيع فرنسي كان يهدف إلى التحكم في عمق المجتمع الجزائري. لكن الموقف المالى من كليهما بقي نفسه لم يتغيّر ، حيث استولى الفرنسيون على أوقاف الزوايا – مثلما فعلوه مع المساجد – وأبقوا مع ذلك على حق الزيارات بشرط الولاء لفرنسا وتقديم الخدمات لها عند الثورات .

¹ - أبو القاسم سعد الله . تاريخ الجزائر الثقافي ، الجزء الخامس.....المرجع السابق ، ص 126.

IV-3- المدارس:

لقد كانت المدرسة من أهم وسائل الهيمنة الاستعمارية، حيث اتخذها الفرنسيون أداة لدمج الجزائريين في البوتقة الفرنسية. ولمّا عزف الجزائريون عنها، ردّ الفرنسيون بقطع جميع الموارد على المدرسة الجزائرية، حيث صدروا أوقافها، وشرّدوا معلّميها، وهدموا مؤسساتها.

لقد كانت السياسة الثقافية للإدارة الفرنسية جدّ مركّزة على المدرسة في محاولة لتحطيم تأثيرها الثقافي والتربوي على المجتمع الجزائري، لكن هذا الأخير قد قاوم و لمدة طويلة عدد المحاولات التهديمية ذكرت منها فاني كولونا ثلاثاً¹: زرع المدارس المشابهة تماماً لما كان موجوداً في فرنسا ، إصلاح المدارس التقليدية العربية - بالأحرى تخريب - تحت مراقبة الجيش الفرنسي ، وأخيراً خلق المدارس البينية المسمّاة العربية - الفرنسية التي كانت تُدرّس باللغتين العربية والفرنسية آخذة بعين الاعتبار الطابع الديني للتعليم التقليدي . المقاومة كانت حسب كولونا كليّة، وفي أغلب الأحيان بطريقة سلمية ، فما عدا بعض الاستثناءات، كانت هذه المدارس شبه خالية ، ولم تكن تقصدها إلاّ القلّة القليلة من عديمي الدخل . النظام التعليمي لسنة 1883 رفض أيضاً ، ففي كل المناطق الجزائرية بقي جدّ مبعثر إلى غاية الحرب العالمية الأولى، ومن السخافة تضيف كولونا أن نبحت عن أسباب هذا الفشل. فالمدرسة الغربية تشكّل عنفاً على مجالين حيويين مرتبطين بمنطق الثقافة المغاربية، اللغة والدين.

V-7- هدم الوقف أو استئصال القاعدة الاقتصادية للحياة الثقافية -الاجتماعية للجزائريين:

إنّ أملاك الوقف حسب العرف الاسلامي لا تباع، لا تهدى و لا تورث. وهي موجودة للمحافظة على المساجد، والمدارس، والقيام بالأعمال الخيرية. لقد صادرت الدولة الفرنسية هذه الأوقاف مدّعية أنها اعتمدت على القانون الإسلامي . غير أنّ هذا القانون الذي يسمح لولي الأمر بالتحكّم في هذه الأوقاف لا يتعلّق إلاّ بالدولة الإسلامية، و لا يتعلّق بدولة غريبة خالفت موافيقها المقتضية احترام أملاك ، و ديانة السكان. من هنا نفهم ردّة فعل الزوايا، و أتباعها في بداية الاحتلال.

قامت الحكومة الفرنسية معتمدة على المبدأ الإسلامي المتقضي أنّ الأرض ملك لله وحده، وأنّ خليفته على الأرض يمكنه استغلالها بإصدار عدّة قرارات خاصة في 07 ديسمبر 1830، وفي أكتوبر 1848 استطاعت بواسطتهما أن تضع يدها على العائدات الموجهة أساساً للطقس الإسلامي، وصيانة

¹ - Colonna (fanny).instituteurs algériens 1883-1939, Paris :ED, Flammarion ,p-p :26-27.

البنابات الدينية لمختلف الفئات، ثم استطاعت بعد ذلك أن تضع يدها على الأملاك نفسها المنتشرة في الجميع أنحاء الجزائر .

خلال الواحد والعشرين سنة الأولى التي تلت الغزو الفرنسي أي من 1830 إلى 1851، وبما أن الفرنسيين كانوا منشغلين تماما بحاجات الحرب والغزو ، فإنهم لم يروا ، ولم يكن بمقدورهم رؤية أنهم قضوا على أغلى ما يملك الجزائريون بسيطرتهم على الأوقاف التي كانت غالبا ما تسير من طرف المرابطين و رجال الدين. لم يقدر الفرنسيون الوضع جيدا ، فلم يفهموا أن المرابطين ورجال الدين هم القادة الروحيين للجزائريين ، وبالتالي إن مصادرة الأراضي التي تشكل ثروتهم هو مساس بشرفهم . وهذا ما حوّل الانتفاضات من طبيعة محلية إلى وطنية.

إن الإدارة الفرنسية قد حوّلت أملاك الوقف إلى ثكنات عسكرية و إلى طرقات ومنازل ، وساحات وكنائس وهدمت الباقي. وكل ذلك وقع بدون تعويض للمستحقين من ورثة وغيرهم. ويزعم الفرنسيون أنه منذ 1848 أي بعد مصادرة أملاك الوقف التابعة للمساجد والزوايا والقباب أصبحت الإدارة الفرنسية هي المسؤولة على الصرف على التعليم ، والديانة ، والصدقات التي تنص عليها الوقفيات. هذا من حيث المبدأ، ولكن الواقع كان غير ذلك. فقد أهملت الإدارة التعليم العمومي للجزائريين ، وتفرقت مصاريفه على مصالح أخرى .

لقد كان الهدف من الاستحواذ على الوقف هو إضعاف المقاومة الثقافية التي كانت للمساجد، وخاصة الزوايا منبعاً رئيساً لها، وهي المقاومة التي صعبت على الفرنسيين بسط سيطرتهم ونفوذهم على المنطقة ، وهي أيضا المقاومة التي أفشلت مشاريعهم الثقافية، وبالتالي مشاريعهم الاجتماعية والاقتصادية. فهذه مشاريع الإدماج عن طريق المدرسة والطب قد فشلت بسبب الرفض الثقافي المتمثل في العزوف عن التدريس حتى ولو جزأوا جزءاً منه، وكذلك عدم قبول التمريض الفرنسي الخاص بالنساء والأطفال (أنظر: المواجهات الثقافية في الجزائر المستعمرة لايفون توران) . ولقد أدرك الفرنسيون بسبب هذا الرفض أن المسؤول الأول عن بناء هذه المواقف هو الدين الاسلامي على العموم ، وخاصة هذه الطرق الصوفية المتهيكلة أساساً حول الزوايا والمنتشرة في كامل التراب الجزائري ، وفي هذا المجال ذكر الجنرال شارون فيالا ما يلي : "إن أول سرّ وجب الخوض فيه هو ذاك الذي يحيط إلى اليوم بتنظيم الخوان الذين رأينا أنهم يلعبون الدور الأساسي في الانتفاضات التي أجبرنا على القضاء عليها . تاريخ الأحداث السياسية الواقعة بعد 1830 يثبت منفعية المعرفة الدقيقة بكل ما يتعلق بانتساباتها القويّة

بالتضامن الذي يجمع أعضائها المنتشرين في كامل البلاد الإسلامية . اليوم أيضاً، في التمرّد الذي ظهر في العديد من المناطق نجد تأثير الخوان¹. وتبعاً لهذا الإدراك أُمر الضابط شارل دونوفو بدراسة هذه الحركات الصوفية ، وفي دراسته الشهيرة هذه التي ترجمت إلى كتاب "الخوان" ، استنتج دونوفو أنّ الدين والحركات الدينية ممثلة في الحركات الصوفية هي سبب كل المشاكل - في اعتقاد الفرنسيين طبعاً :- "ويسبب سذاجة المواطنين قد أثر فيهم رجال جاءوهم باسم دينهم وباسم الله، وباسم محمد يحرضونهم على الثورة والتخلّي عن المحراث ، وفي حين أننا أصبحنا مضطرين إلى استعمال القوة لحمل الأهالي على الامتثال لآرائنا ولإقناعهم بأننا نريد مصلحتهم"².

هكذا عرف الفرنسيون سبب ثبات الجزائريين وتضامنهم، لدى كانت سياساتهم المختلفة تأخذ بعين الاعتبار هذه النقطة، ومن تمّ كانت الهيمنة على الأوقاف لأنها تمثل القاعدة الاقتصادية التي انبنى عليها البناء الديني للمجتمع الجزائري.

فعلاً، إنّ الأوقاف كانت القاعدة الاقتصادية التي لولاها لما تموضع النظام الديني بالقوة والشكل الذي عرفه في المجتمع الجزائري. لكنّ الأمر تغير كثيراً مع الاستعمار الفرنسي فمُنذ مرسومي 27 أكتوبر 1858، و 18 أوت 1868 صارت النفقات التي تصرف على الشؤون الإسلامية تتولاها الموازنات الإقليمية ، وتغطّيها عائدات الأوقاف التي يسيّرهما قطاع الأملاك العامة أو الهندسة العسكرية. لكن هذه العائدات كانت تتضاءل من سنة إلى أخرى ، وكانت العقارات الريفية التابعة سابقاً لممتلكات المساجد تسلّم تبعاً لمصلحة الاستيطان . وكانت العمارات والعقارات الموجودة في المدن اللازمة لشق الشوارع والطرق، ولتهيئة الساحات تسلّم مجاناً لمصلحة الطرق³. وهناك عقارات أخرى باعتها الدولة ، أو خصّصتها لمصلحة العمومية . وعند انتهاء النظام الملكي عام 1871 ، كانت قيمة العقارات الموقوفة التي ماتزال متاحة يقدر رأسمالها بنحو 2.300.000 فرنك ، بينما اعترفت الدولة حسب تقارير اسماعيل أوربان بأنّها سلّمت أو باعت أملاكاً وقفية موكولة إلى الأملاك العامة بما قيمته 4.495.839 فرنكاً⁴.

¹ BOUAMRANE (Chikh), DJIDJELLI (Mohamed) , OPCIT ,p226,

² - أبو عمران الشيخ، قضايا في الثقافة والتاريخ، منشورات ثالة ، الطبعة الثانية، 2006، ص109.

³ - شارل روبر أجرون . المجتمع الجزائري في مخبر الايديولوجية الكولونيالية، تر : محمد العربي ولد خليفة ، الجزائر : منشورات ثالة ، الطبعة الثانية، 2013.

⁴ - نفس المرجع نقلا عن .مذكرة اسماعيل أوربان ، ارشيف الترسانة .

لم يكن التحكّم في الوقف كافياً للقضاء التام على النظام الديني التقليدي الجزائري ، لأنّ هذا النظام استمرّ ومازال مستمراً إلى اليوم ، لكن هذا التدخّل الفرنسي كان له أثر بالغ على هذه النظام التقليدي خاصة مع الوصاية الإدارية ، و إسناد مهمة صرف نفقات المساجد إلى موظف من الدرجة الدنيا في كل ولاية يقرّر بصلاحيات كاملة مصير الاعتمادات المخصّصة . وهذا ما أدّى إلى هجرة العديد ممّن كانوا يمثلون نخبة المجتمع الجزائري إلى المغرب والمشرق .

VI-فرنسا والطرق الصوفية:

لقد دار جدال من 1860 إلى 1900 بين دارسي هذه الطرق حول خطورتها، وكيفية التعامل معها ، والموقف منها مستقبلاً. وكانت أولى المحاولات في ذلك هي دراسة الضابط دونوفو التي تطرّقت إليها عن الطرق الصوفية ، و أهميّتها في الثورات التي كادت تقضي على أحلام الفرنسيين في الاحتلال السريع . ثم جاءت دراسة شارل بروسار الذي كتب عن المؤسّسات الدينية في تلمسان . وكان قد تولى المكتب العربي في هذه المدينة ، و اتّصل بأهلها من الحضر وعرف الحياة المدنية الإسلامية ، والتراث الديني الذي كانت تتمتع به تلمسان. وكان هنري دوفيرييه قد فتح باباً جديداً للنقاش حول الطرق الصوفية حين رحل إلى الجنوب حتى وصل غدامس تحت حماية شيوخ الطرق الذين سلّموه من يد إلى يد في الأمن و الأمان . وقد كتب كتابه الهام عن الطوارق، وكشف فيه بالخصوص عن أهمية بعض الطرق الصوفية في الجنوب كالتجانية ، والسنوسية ، والطيبية ، والقادرية ، والباكائية، والشيخية . وكان دوفيرييه في حماية التجانية خلال معظم رحلته ، وقد قسّم الطرق إلى عدوة وصديقة بعد أن كشف عن أهميّة النوعين في التنظيم والنفوذ .

وتتويجا لهذه الدراسات المتفرّقة قام لويس رين بوضع كتاب شامل و إحصائي لمن سمّاهم "المرابطون والإخوان" وأخرجه سنة 1884 م. أمّا آخر الدراسات العامة عن الطرق الصوفية فهي التي قام بها الكاتبان أوكتاف دوبون، و كزافي كوبولاني في آخر القرن 19. و قد جنّدت لها حكومة جول كامبون إمكاناتها في البحث والتمويل .

لقد ظهرت بعد ذلك عدّة دراسات أخرى للطرق الصوفية ، ولكنّها لم تأت في شكل شامل مثل عمل رين ، ودوبون ، وكوبولاني . ومن الملاحظات الهامة التي أبداها رين أنّ الطرق الصوفية التي تحالفت مع فرنسا فقدت حيويتها، وانخفضت عدد أتباعها بينما الطرق التي ظلّت على عدائها أو حيادها اكتسبت أتباعاً وتجددت. ولذلك نصّح بعدم اتخاذ أسلوب المواجهة ، و الانتقام ضد الطرق العدو كهدم

الزوايا ، واعتقال الزعماء ، ونفيهم لأنّ ذلك يخدمها ، ويضرّ بالمصلحة الفرنسية . أمّا دويون وكوبولاني فقد أوصيا فرنسا بثلاث وصايا عليه بتنفيذها لتضمن استمرار استعمارها في الجزائر ، وحضورها في العالم الإسلامي¹ :

1- إقامة العلاقات مع الطرق الصوفية ، والتمييز بينها ، كما ذهب إلى ذلك رين بغرض وضعها تحت الوصاية الفرنسية ، وجعل شيوخها ورجالها أئمة ليس لهم رواتب ، ولا تابعين للدولة في الظاهر . وهذا اقتراح شبيه باقتراح رين ، ولكن رين حصر الإمامة في التجانية ، وبعض الطرق الأخرى الموالية .

2- ربط علاقات مع السكان التابعين للطرق الصوفية ، أو الواقعين تحت تأثيرها و"التسرّب" إلى مشاعرها عن طريق وضع اليد على الزوايا الموجودة وإظهار التسامح معها في كل مكان . وهو اقتراح يشبه اقتراح رين حين قال إنّ على فرنسا أن تستعمل المال والسياسة مع الطرق الصوفية . ولكن توصية دويون وكوبولاني تضيف إلى ذلك إنشاء زوايا مشابهة ، ومجاورة للزوايا القائمة ، بالتدرّج أي زوايا ضرة تكون تحت سلطة فرنسا ، وتحديثها ، واستعادة العمل بالخصائص التي كانت للزوايا قديما إلى هذه الزوايا الجديدة ، وهذه الخصائص هي الدين ، والعبادات ، والتعليم ، والإحسان .

3- عن طريق الطرق التي لها علاقات خارجية يمكن لفرنسا أن تربط علاقات تجارية ، وسياسية ، وحضارية مع إفريقيا السوداء . وبواسطة هذه الطرق تعمل فرنسا على أفكارها الحضارية إلى العالم الإسلامي كله . لقد تعامل الفرنسيون مع الظاهرة الدينية في الجزائر منذ الاحتلال ، و تعاملوا مع الطرق الصوفية والمرابطين بالخصوص ، فكان لهم ما شاهدوا من القادرية ، و الدقاوية ، و التجانية ، والشيخية ، والسنوسية خلال السبعين سنة الأخيرة من القرن التاسع عشر . فرأوا القادرية تحوّلت إلى السلم بعد ما بدأت محاربة ، ورأوا الرحمانية التي شنت الثورات المتوالية قد انتهت إلى فروع متفرقة مجتهدة كان أكبرها فرع الهامل بقيادة محمد بن بلقاسم .و كانت السنوسية قد وقفت موقفا مشابها رغم أنّ شيخها لم يسلم من الاضطهاد ، والسجن ، والإبعاد ، و التجانية أعلنت الولاء منذ حوالي 1840 . لقد تعاملت فرنسا مع الطرق الصوفية خاصة في نهاية القرن التاسع عشر لإدراكها أنّها القوة الاجتماعية الوحيدة الباقية للمسلمين ، فقد فشلت جميع الثروات ، وعرائض أهل المدن ، وشرّدت النخبة القديمة ، فاستسلم الجزائريون إلى قوّة المرابطين ورجال الطرق الصوفية ، وهذا ما أدركته فرنسا لذلك تكفل لويس تيرمان

¹ - ابو القسم سعد الله ، تاريخ الجزائر، الجزء الرابع، المرجع السابق ، ص314.

(الحاكم العام) بدراسة رين ، وتكفل كامبون (الحاكم العام) بدراسة دييون وكوبولاني ، وكلتاها اقترحت العلاج ، وبعد أن وصفت المرض أو خطة العمل. وتتمثل هذه الخطة في وضع برنامج لمواجهة هذه الجمعيات السرية كثيرة الأتباع ، وكثيرة العلاقات.

وينص البرنامج على تحويل الطرق الصوفية من وجهتها العدائية وتسخيرها لخدمة المصالح الفرنسية في مرحلة أولى، ثم خلق قوة أخرى تخلف قوة الطرق الصوفية قد تكون النخبة المفرنسة الناشئة ، وقد تكون طريقة صوفية عصرية، وعندئذ تستغني فرنسا عن دور الطرق الصوفية ، و تواصل تفتيتها حتى تتلاشى . وعند هذه النقطة رأى الباحث ألكسندر جوال Alexandre Joly أن هذه الطرق الصوفية إن لم تغيّر جلدها ، كأن تصبح دنيوية *seculaire* فإنها ستختفي تلقائياً، لأنّ قانون الطبيعة يفرض أنّ كل عضو اعتراه الهرم والشيخوخة عليه أن يموت ويترك مكانه لعضو شاب يتمتع بالحيوية والقوة ، وهذا من الناحية النظرية دليل على تأثر جولي بالنزعتين الوظيفية والتطورية اللتان كانتا سائدتين في أوروبا في نهاية القرن التاسع عشر. أمّا أوغسطين برك فلاحظ أنّ الفكر الديني عموماً في الجزائر قد خضع لظاهرة دورية ، ففي كل مرة تظهر حركة تطهيرية تتولد عن الحركة الأولى التي يعتريها الهرم ، وهو بهذا يقلّد رأي ابن خلدون الذي كان موضحة ذلك الوقت خاصة مع ترجمة دوسلان للمقدمة .

VII - التوجه المعادي للعروبة و الإسلام -في السياسة الفرنسية في الجزائر :

تعود أسس التوجه المعادي للعروبة و الإسلام إلى المشروع الاستعماري الفرنسي بالجزائر والآثار التي تركها، والجروح العميقة التي أحدثها في بناء المجتمع الجزائري. فقد استطاعت الآلة الاستعمارية أن توقف نمو المجتمع الجزائري في إطاره الحضاري العربي و الإسلامي. وقد كان هدف هذه الآلة تصفية الأسس المادية التي يقوم عليها المجتمع الجزائري، وتفكيك هذا الأخير بالقضاء على وحدة القبيلة، وتماسك الأسرة ، وذلك بواسطة نظام المكاتب العربية (1834-1870) ، ومراسيم السيناتوس كونسولت (1863-1865) ، وقوانين الأنديجينا (1871-1927) والسياسة التبشيرية الهادفة إلى القضاء على المعتقد الإسلامي بتمسيح الأطفال الجزائريين (1868) ، وإحياء كنيسة افريقيا الرومانية (1939) التي أخذت بالمقولة "إنّ العرب لا يطيعون فرنسا إلّا اذا أصبحوا فرنسيين ، ولن يصبحوا فرنسيين إلّا اذا أصبحوا مسحيين"¹.

¹ - ناصر الدين سعيدوني ، الجزائر ، منطلقات وأفاق المرجع السابق، ص 75.

وترتكز منطلقات هذا التوجّه المعادي على مفاهيم، ونظريات كثيرا ما أهملت من طرف الباحثين ، وكانت تهدف إلى محاولة خلق وضع رافض للانتماء الحضاري العربي الإسلامي انطلاقاً من التسليم بأطروحات ، و أفكار مسبقة كفيلة بتوفير المناخ الملائم ، والمساعد على التأثير والإقناع ، ومن أهم هذه المنطلقات :

1- محو اللغة العربية بالجزائر، وطمس الثقافة العربية الإسلامية لدى الجزائريين . ولقد اتّبع الفرنسيون في مساعيهم هذا أسلوبا متدرّجا بدأ بغلق المدارس، والمعاهد ، وتشريد المعلمين ، والطلبة في السنوات الأولى للاحتلال ، ثم تدرّج مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين إلى منع تعلم اللغة العربية باعتبارها لغة أجنبية، وعدم السماح لأي شخص أن يمارس تعليمها ، أو يتولّى إدارة مدرسة للعربية أو كتاب لتحفيظ القرآن الكريم إلّا بترخيص خاص لا يمنح إلّا في حالات استثنائية كما نص على ذلك قانون أكتوبر 1894. وأثناء ذلك بدأ العمل على نشر اللغة الفرنسية عن طريق المدارس والأجهزة الإدارية والمعاملات التجارية ، فاشتراط في كل ترقية اجتماعية تعلّم اللغة الفرنسية.

2- الاهتمام باللهجات المحليّة، واللسان العامي على حساب تعلّم اللغة العربية الفصحى واستعمالها . فاعتبر الفرنسيون اللغة العربية في الجزائر لغة ميّنة بل غير موجودة في الواقع ، وهذا ما توصّل إليه المفتشون العامون الأوروبيون للتعلّم بالجزائر في 05 مارس 1954 في عريضتهم التي يرّدون فيها على تسليم الحكومة الفرنسية بامكانية تعليم العربية بالجزائر تحت ضغط الحركة الوطنية فقد قرّر هؤلاء المربّون أنّ لا عربية إطلاقا بالجزائر. لأنّ العربية حسب رأيهم ثلاث لغات في الواقع كلاسيكية قديمة ميّنة، وفصيحة جديدة معروفة في المشرق وغير معروفة في الجزائر ، وعربية دارجة لا تصلح للإدارة و لا للعلم، و إذن فلا عربية إطلاقا في الجزائر¹. و إذا أردنا نحن في هذه النقطة بالذات أن نجيب على هذه الادعاءات الفرنسية نقول أنه حتى الشعر الشعبي المؤلف بالعامية هو في الحقيقة مؤلّف بلغة عربية فصحى معدّلة بعض الشيء ، وهو المعنى الحقيقي لمصطلح "ملحون" . ضف إلى ذلك العديد من الدراسات الحديثة التي تثبت أن العامية الجزائرية أقرب اللهجات المحلية إلى اللغة الفصحى.

3- إيجاد تفسيرات مغرضة وأحكام متحيّزة لأحداث التاريخ الجزائري ، تتنافى والمقومات الأساسية للشخصية الجزائرية ، وتتعارض وتفاعل الشعب الجزائري مع محيطه العربي- الإسلامي . وهي التفسيرات والأحكام التي دعا إليها العديد من الكتاب الفرنسيين . وقد ذكرنا بعضا من هؤلاء الكتاب

¹ - مولود قاسم نايت بلقاسم "العربية في التعليم العام والعالي وأساليب النهوض بها في الجزائر " ، مجلة الاصاله ، العدد 101، 1988، ص12

و آرائهم المغالطة حول تاريخ الجزائر في فصل سابق ، أو إن شئت طالع محند الشريف ساحلي في كتابه القيم "تحرير التاريخ" . و تنتهي هذه التفسيرات والأحكام إلى نتيجة أنّ العهد الروماني هو العهد الذي عرفت فيه الجزائر الاستقرار، و التطور الزراعي، وانتشار العمران و تُمَاتِلُها في ذلك فترة "الاحتلال الفرنسي للجزائر" التي أعادت هي الأخرى أمجاد روما ، و وضعت حدًا للفوضى والاضمحلال .

4- اعتبار العنصر البربري من أصل أوروبي ، والحكم عليه بأنّه مُعَادٍ بطبعه للعرب :وقد انتهى بهم الحكم إلى أقوال أقرت في الكتب المدرسية ، و أدرجت في النشريات التبشيرية وباركتها الجهات الرسمية ، وحاولت إثباتها المؤلفات والبحوث الجامعية . وحسب هذه الآراء فإنّ البربر هم من حيث الأصول غالليون ورومان، وأنّهم بسليقتهم معادون للعرب و إنّ إسلامهم سطحي ، و لهذا فليرجع لهم معتقدهم المسيحي. وهي آراء أقل ما يقال عنها أنّها ساذجة مغلوطة ، لأنّ الحقيقة عكس ذلك تماما خاصة فيها يخص الدين الاسلامي إذ أثبتت الدراسات الجزائرية (أنظر كتاب "ثقافة واحاتية" ليوسف نسيب) أنّ العرب الهلاليين تعلّموا كثيرا أصول الدين الإسلامي من القبائل البربرية، ضف إلى ذلك أنّ عملية التعريب كانت عملية ذاتية ارتبطت بالإسلام ، ولم تكن نتيجة الهجرات السكانية أو إحلال عنصر بشري مكان آخر، و إنّ التاريخ لم يسجّل و لو مرّة واحدة أيّة حركة مهما كان لونها، أو نوعها، أو طبيعتها في الجزائر تعادي العروبة أو تنتكّر للإسلام أو تدعو إلى التمايز العرقي حتى احتلّ الفرنسيون الجزائر .

5- اعتبار الصلة بالشرق نوعا من التبعية ، والاستيلاء، والضياع . فالروابط الطبيعية مع البلاد العربية التي تعتمد على المصلحة المشتركة، ووحدة العقيدة واللسان، والتراث الحضاري أصبحت بهذا المنطق تتنافى ، وطبيعة المنطقة المغاربية، و أوضاع الجزائر بالخصوص، في حين اعتبر الارتباط بالغرب، ولا سيما فرنسا يتماشى وطبيعة الأشياء وتوجهات شعوب بلاد المغرب، ومصالحها الاجتماعية ، و الاقتصادية و الثقافية .

لقد صاحب هذا التقييم في علاقة الجزائر بالشرق الحط من شأن العرب ، واعتبارهم عاملا مخربا في الجزائر، وإشعار بعض شرائح المجتمع بأنّهم أكثر قربا من الحضارة الفرنسية ، وكان العمل هنا مركزًا خاصة على منطقة القبائل تقوده دراسات المدرسة الكولونيالية لتاريخ الجزائر التي استغلت قراءة خاطئة لمقدمة ابن خلدون لتروّج لهذه الأفكار. ولقد كان لهذا العمل الثقافي نتائج اجتماعية والثقافية بظهور نخبة مثقفة ثقافة فرنسية تدعوا لأفكار سياسية من صنع فرنسي ، إضافة إلى ظهور فئات

اجتماعية أخرى قريبة من الفكر الفرنسي، والتربية الفرنسية، والسياسة الفرنسية نسميها باللغة العامية "بني وي وي" beni oui oui أو حزب فرنسا .

VIII- محاولة فرض الثقافة الفرنسية عن طريق وسائل النشر الثقافي الحديث:

VIII-1- الصحافة : لقد ظهرت صحف فرنسية كثيرة، بعضها يؤيد فكرة الجزائر الفرنسية. وبعضها ينتصر للعسكريين، وبعضها يدافع عن المدنيين، وهناك صحف تبنت قضايا الاشتراكيين السانسيمونيين. و إذا قسمناها حسب العهود فهناك صحف ظهرت في عهد مملكة جويلية (1830-1848)، و أخرى في عهد الإمبراطورية الثانية (1852-1870)، بالإضافة إلى ما ظهر في عهد الجمهورية الثالثة منذ 1871 وهو كثير.

منذ 1845 (عهد المارشال بوجو)، ظهرت الصراعات السياسية حول أنصار الاستعمار، والجزائر الفرنسية بزعامة بوجو، و الكنيسة، و المستوطنين، وأنصار الحضارة ونقل فوائدها إلى الشعوب المتخلفة، و الارتقاء بها إلى مستوى الشعوب الأوروبية، سيما الشعب الفرنسي . وكان يقود هذا الاتجاه السانسيمونيون الذي يشملون عدداً من أفراد الجيش، كذلك بعض الرومانسيين .والصحيفة التي كانت تعبّر عن الاتجاه الأول هي "الجزائر الفرنسية"، وهي صحيفة كانت تصدر بدعم المارشال بوجو. أما الاتجاه الثاني فكانت تعبر عنه صحيفة "الجزائر" التي كانت تصدر في باريس منذ 1843، وكان يشرف عليها أنصار السانيسمونية¹.

و في وهران ظهرت صحيفة ذات نفوذ واسع بقيت مدة طويلة وهي " صدى وهران" سنة 1843 « L' écho d'Oran » ، و قد أنشأها أدولف بيريه Adolphe Périer الذي كان معارضا للنظام الملكي القائم آنذاك ، و لما أحست الحكومة بقوة هذه الجريدة حاولت سنة 1850 مقاومة نفوذها بإنشاء صحيفة موازية هي بريد وهران « le courrier d'Oran ».و في المنطقة الشرقية ظهرت عدة صحف فرنسية كانت تتفق على الاستعمار وخدمة المعمرين ومصالحهم على حساب الجزائريين، ففي عنابة ظهرت جريدة "السيبوس" منذ 1844، وبعد ذلك بقليل ظهرت في سكيكدة جريدة "الصفصاف"، وفي قسنطينة ظهرت صحيفة المستقل « l'indépendant »، ثم صحيفة "الافريقي" « l'Africain » سنة 1859، وجريدة قسنطينة « Journal de Constantine » التي تحولت بعد ذلك إلى جريدة

¹ - ابو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء الخامس المرجع السابق، ص217

"التقدم" « le progrès » . و في الجزائر العاصمة ظهرت صحف "المونيتور" أو "المرشد" ، و "المبشر" التي كان لها دور كبير في مجال نشر الفكر والديانة المسيحية كونها كانت موجّهة أساساً إلى الجزائريين. إنّ "المبشر" مشروع فرنسي في جريدة رسمية دامت ثمانين سنة ظهرت في آخر عهد مملكة جويلية ، وبالضبط في 15 سبتمبر 1847. وقد نسبت إلى الملك الفرنسي لويس فليب ، وكانت تهدف إلى ترشيد الجزائريين إلى سبيل العلم والحضارة والزراعة ، والتجارة ، والصناعة أسوة بسائر الدول الإسلامية سيما السلطنة العثمانية ، والخبديوية المصرية¹ . طبعاً الكلام الأخير مأخوذ من ما نشرته الجريدة باعتبارها وسيلة للدعاية والتخدير ، فأين العلم والحضارة خلال الثمانين سنة التي عاشتها المبشر في رعاية حكام مجرمين من امثال بيليسي، و ماكماهون، و دو قيدون ، و في ظلّ أشخاص من أمثال الدكتور وارنيي، و الكاردينال لا فيجري، و الأستاذ غوتيي. إنّ الفرق شاسع بين رسالة الصحافة في الدولة العثمانية ورسالة المبشر في الجزائر.

كما ظهرت في قسنطينة سنة 1877 جريدة ناطقة بالعربية، هي في الحقيقة ملحقة بجريدة "التقدم" التي ذكرناها آنفاً "تقدم الشرق" « le progrès de l'est » ، وهي الجريدة التي هاجمت الشيخ عبد القادر المجاوي على آرائه التي أظهرها في رسالته "إرشاد المتعلمين" ، كما هاجمت الثقافة العربية ، واللغة العربية ، ودعت إلى إدماج الجزائريين في الثقافة الفرنسية . وفي 28 أفريل 1882 ظهرت جريدة "المنتخب" بإدارة بول إتيان التي انتهت في عددها الأربعين (40) يوم 12 جانفي 1883 ، وكانت تدعو إلى الاندماج في البوتقة الفرنسية . وقد وصفت هذه الجريدة الشريعة الإسلامية بأنها شهادة عدم المساواة المدنية للجزائريين ، وعليهم أن يتخلصوا من ذلك لا عن طريق التجنيس الصريح ، ولكن عن طريق تدوين الشريعة بما يسمح لهم باكتساب الحقوق المدنية الفرنسية:

VIII-2- المجالات:

بالنسبة للمجلات الفرنسية فقد ظهرت نماذج عديدة منها ، هناك المجلات العلمية و التاريخية المتخصصة، وهناك المجلات الأدبية والفنية . وظهرت بعض المجلات في العاصمة، وأخرى في قسنطينة أو وهران. كما كانت تصدر عن جامعة الجزائر مجلات أيضاً مثل "ليبیکا" « LYBICA » و هي في الأنثروبولوجيا، كانت تهدف خاصة إلى إبراز الاختلاف العرقي بين البربر والعرب لأغراض أيولوجية كولونيالية بحثة -لا تحتاج إلى نقاش - وقد ذكرنا ذلك سابقاً . كما كانت تصدر عن الجمعيات

¹ - نفس المرجع ، ص 222.

التاريخية و الأثرية مجلات مختلفة مثل "روكاي" في قسنطينة ، و"المجلة الإفريقية" في العاصمة (وهي أشهر المجلات على الإطلاق) ، و"النشرة" في وهران .

و أول مجلة باللغة العربية في الجزائر ظهرت سنة 1906 على يد امرأة فرنسية تسمى جوان ديرايو Joanne DESRAYAUX ، والتي عرفت باسم جمانة رياض، وهو اسم اقتبسته من المشرق العربي التي ذهبت إليه مع والدها . أمّا عنوان المجلة فهو "الإحياء " تيمناً بفكرة النهضة المسيطرة ذلك الوقت ، وكانت المجلة تهتم بالحياة الاجتماعية ، و المرأة ، والتعليم . وكان موضوع المرأة من أهم المواضيع التي تناولتها الدعاية الفرنسية ،كونها نقطة جدّ حساسة تخص جوهر المجتمع الجزائري في بنائه الأساسي الأسري . وقد كان يعاب على المثقف ثقافة فرنسية من الجزائريين (وهو نتائج السياسة الثقافية الكولونيالية التي نتحدث منها في هذا المبحث) أنّه يحدّ من انتشار العادات الغربية التي تعلّمها ، وأن لا يلعب دوره كنواة نشطة لإقلاّب المجتمع المستعمر ، وأن لا يسمح لزوجه بالتمتّع بامتيازات الحياة الكريمة¹ . و المقصود هنا أن يُسفر زوجته ، ويتركها تخرج مثلما تشاء دون قيد أو شرط على الطريقة الغربية .

VIII-3- الإذاعة:

نشأت الإذاعة في الجزائر سنة 1928 ، وكانت تغطي الأقاليم الثلاثة الرئيسية : العاصمة، قسنطينة و وهران. وخطّط الفرنسيون أن يجعلوا من الإذاعة وسيلة جديدة لنشر التأثير بين الجزائريين باللغة الفرنسية ، والعامية الجزائرية . و نادى باحثوهم بضرورة نشر الأفكار الفرنسية بلغة السكان، وقد وضعوا لذلك برنامجا يشمل حصصا باللغة الفرنسية و العربية تكون في شكل محاضرات، ولقاءات عن كل الموضوعات التي تهم الجزائريين والفرنسيين معا .

لقد اتخذ الفرنسيون بهدف عزل الجزائر عن إطارها العربي -الإسلامي قرارا سياسيا بمحاربة التأثير العربي الثقافي على الجزائر تمثّل في تشجيع الإنتاج الجزائري من الأغاني، والموسيقى، والتراث الشفوي المحلي. وكانت الإذاعة الوسيلة الأمثل لمثل هذه المهمة ، حيث أنشأت هذه الأخيرة 5 أجواق للعناية بأنواع الفنون الغنائية :

1_ الكلاسيكية (الأندلسية) تحت إشراف الأخوان محمد و عبد الرزاق فخارجي.

2_ الصحراوية بقيادة خليف أحمد.

¹ - FANON (Frantz) .sociologie d'une révolution Paris : PUF .1962 , pp22-24

3- العصرية بقيادة مصطفى اسكندراني ، ثم خلفه عبد الرحمن عزيز .

4-القبائلية بقيادة الشيخ نور الدين .

5-الشعبية تحت إشراف محمد العنقي .

لقد أفسحت الإذاعة المجال لبعض الكتاب لكي يخاطبوا الجمهور مثل الحبيب حشلاف ، أو الطاهرة بوشوشي لكن دائما في إطار محدود لا يسمح بتناول الموضوع الحقيقي الذي يهم الجزائريين، ألا وهو موضوع الأوضاع الاجتماعية و الاقتصادية المزرية التي يعيشها الجزائريون، والتميز العنصري التي يعاني منه يوميا معظمهم . كما أنّ الإذاعة فتحت عهدا جديدا للتمثيل، ففي كل أسبوع كانت تقدّم مسرحيتين إحداها بوليسية وكلتاها بالعربية الدارجة . وبذلك ساهمت الإذاعة في الدعاية الاستعمارية من جهة ، والتعريف بالفنون الشعبية من جهة أخرى . ذلك أنّ الفرنسيين لم يكونوا يمانعوا في الإبقاء على التراث المحلي بشرط أن لا يتطوّر إلى وسيلة وطنية ، وأن لا يخضع لتأثيرات غير فرنسية.

VIII - 4- السينما :

لقد درس أستاذنا الدكتور عبد الغني مغربي تاريخ السينما الفرنسية في الجزائر ، وخرج بنتائج مهمة . منها أنّ السينما الفرنسية في الجزائر كانت تخدم الفكرة الكولونيالية يقودها في ذلك هذا الكل المتضامن المؤيّد بالتضامن الشامل¹. لاحظ الدكتور مغربي أنّ الجماهير لم تكن قد تأثّرت بالسينما ، لأنّ معظم الدور المخصّصة لها كانت في المدن الساحلية حيث الجالية الفرنسية ، ولاحظ ثانيا أنه منذ 1895 أرسل لومير مصوّره إلى الجزائر لالتقاط المناظر ، وتصوير أفلام قصيرة بلغت العشرة ، ومنها أفلام : المؤذن، والحمار ، والسوق العربية ، وساحة الحكومة ، وشارع باب عزون . كما لاحظ أيضا أنّ السينما الفرنسية كانت استعمارية في مواضيعها ، وكانت مناظرها سياحية بالدرجة الأولى . وكان وجود الإنسان الجزائري فيها جزءا فقط من الديكور الاستعماري ، وجلب السخرية من الجزائريين. وقد لخص عبد الغني مغربي المواضيع التي دارت حولها السينما الاستعمارية فكانت :

1- السخرية من المستعمر مثل أفلام "المسلم المضحك" و "علي يأكل الخبز بالزيت"

2-الإختلاط الجنسي ، ومنها أفلام: "أرواح مسوّرة" و "أوجه مبرقعة"

3- الغراميات المثيرة ، ومنها : "الماسة الخضراء"، "وصراع بين جيلين" ، و"الرمال"

4- رسم المستعمر، و منها : "البلد" ، "الأمير جان" ، "المغامر" و "في أفق الجنوب"

¹ - MEGHERBI,(Abdelghani).Les Algériens au miroir du cinéma colonial, ALGER : SNED, 1982, P258.

5- المرأة المستعمرة ، ومنها : "في ظل الحريم" ، "الشهوة" و "المرأة والعنديل" "

6- الصليب في خدمة المستعمر ، ومنها "نداء الصمت" و "الطرق المجهولة" "

7- السيف في خدمة المستعمر ومنها : "الرقيب" و "المنبوذون" و "وسام الشرف" و "الوحد من الليف" "

8- المنحرفون الأوروبيون ومنها " الرمال المتحركة" ، و "ريح السموم" .

وكان من نتائج هذه السينما التأثير على بعض الفئات الاجتماعية القليلة. والملاحظ على هذه المواضيع تردّد موضوع المرأة و ما تعلّق بها من غراميات أو اختلاط جنسي أكثر من مرّة ، و إن دلّ هذا على شيء إنّما يدل على الأهمية التي تلعبها المرأة الجزائرية في الحفاظ على الثقافة المحلية . وهو نوع من المقاومة لم يستطع الفرنسيون محاربته بطرق أخرى غير التي ذكرنا. هذا من جهة ، ومن جهة ثانية يدل هذا التركيز على المرأة على رغبة الفرنسيين في نشر ثقافتهم بالدخول إلى لب العائلة الجزائرية، لذلك اخترنا نحن في هذه الدراسة موضوع مكانة المرأة كأحد أهم المؤشرات لمعرفة مدى التأثير الثقافي لثقافة المستعمر على الثقافة الجزائرية .

IX-نتائج الهدم المؤسّساتي للثقافة المحليّة :الهجرة النخب الثقافية :

كان العهد العثماني أطول العهود التي برزت فيها الجزائر بذاتيتها الجغرافية والسياسية . وهي الذاتية التي حاول الفرنسيون تفتيتها بشتى الوسائل ، بدعوى أنّه في الجزائر كانت هناك "الشعوب" (مثلما نصت عليه لوسات فالونسي)، أو ذاتيات عديدة . و أنّ هذه الشعوب كانت "محتلة" من قبل العثمانيين . ولقد كانت سياسة فرنسا واضحة بهذا التشتيت الذي يهدف إلى تغريب الجزائر، وفرنستها لتسهيل طبعًا عملية الاستعمار باستعمال وسيلة أساسية هي الاندماج بكل نواحيه الثقافية ، و الإدارية ، و الاجتماعية ، و الذهنية . و قد سبق أن ذكرنا كل هذه الأمور في فصول ومباحث سابقة. طبعًا نحن نتكلم هنا عن محاولات ورغبات فرنسية، لأنّ الاندماج في اعتقادنا لم يحدث أبدًا، ونهدف بهذه الدراسة إلى إثبات ذلك خاصة من الناحية الثقافية، فصحيح أنّ الصدام الحضاري والثقافي قد أثر على الثقافة الجزائرية ، والشخصية القاعدية الجزائرية (ومعرفة مدى هذا التأثير هو الهدف الرئيس لهذه الدراسة) إلاّ جوهر هذه الشخصية الثقافة بقي صامدًا ثابتًا حافظ عليه الصبغة المقاومة لهذه الثقافة، والشخصية التي ميزتهما على مر التاريخ .

إنّ الصبغة المقاومة للثقافة الجزائرية هي التي فرضت على الكثير من الجزائريين الهجرة إلى الخارج نتيجة الاحتلال، فغداة الاحتلال خرجت أعداداً كبيرة من الجزائريين متجهة نحو البلدان المجاورة مثل تونس والمغرب. وكانت في البداية الهجرة من الجزائر العاصمة، ثم تلتها المدن الأخرى. وكانت الهجرة تشمل عادة أعيان البلاد و أغنيائها وعلماءها، وفي المراحل التالية للاستعمار شملت الهجرة القرى الريفية أيضاً والمناطق النائية، كما شملت غير الأعيان. وكل هذه الأنماط من الهجرة كانت اضطرارية، فبعضهم هاجروا هروباً من حكم "النصارى" الفرنسيين، وبعضهم فعل ذلك للعيش في كنف الإسلام والحرية الدينية، وجل المهاجرين بعد 1850 فعلوا ذلك لأنهم فقدوا أراضيهم التي استولى عليها الكولون بمساندة الإدارة الاستعمارية، كما هاجر آخرون بعد فشل الانتفاضات، وتعرضهم للعقوبات الصارمة، ووضعهم تحت طائلة لقانون الاهالي".

تذكر المصادر الفرنسية تواريخ مختلفة للهجرة نحو المشرق فهذا أوغسطين برك (انظر : Augustin BERQUE في كتابه « écrits sur l'Algérie » جمع و تحقيق جون كلود فاتان VATIN Jean Claude) يذكر السنوات التالية كمعالم بارزة في تاريخ الهجرة وهي: 1830 - 1832-1854-1860-1870-1875-1888-1898-1910-1911— وهناك تواريخ أخرى ألح عليها كل من شارل روبراجرون، وبيار باردان¹ وهي: 1837-1849-1864. و إذا ما تمعنّ جيداً في هذه التواريخ لاستنتجنا أنّها متعلقة بأحداث تاريخية خاصة : فهذه سقوط المدن والحصون (1830-1837) وهذه سنوات القحط والأزمات الاقتصادية (1860-1870-1911)، وأخرى تخص الفترات التي صدرت فيها قوانين مجحفة في حق الجزائريين، وهو دليل قاطع على أنّ هذه الهجرات لم تكن طبيعية وعادية، وإنّما بسبب الاحتلال وما ترتّب عنه من إقلاب الموازين، وسن القوانين الجائرة. وإذا كانت الهجرة في بداية الاحتلال محتشمة فذلك نتيجة أنّ الفرنسيين وعدوا باحترام الثقافة الإسلامية، والطقوس الإسلامية. فلما خلف الفرنسيون وعودهم، شعر الجزائريون الذين كانوا متشبثين جداً بالثقافة الإسلامية بضرورة الهجرة للفرار بدينهم تطبيقاً لمبادئ السنة النبوية، خاصة لما علموا بالسياسات الثقافية التي تنوي الإدارة الاستعمارية تطبيقها. فلما عبّر الكاردينال "لافيجري" مثلاً عن رغبته في التبشير بين المسلمين أثار ضجة كبيرة بين الجزائريين عبّر عنها المربط ابن علي الشريف

¹- ابو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء الخامس....المرجع السابق، ص474 عن: بيار باردان "التونسيون والجزائريون في الدولة العثمانية"، باريس: 1979.

2- سماتي محفوظ. الأمة الجزائرية: نشأتها وتطورها، تر: محمد الصغير بناني و عبد العزيز بوشعيب، الجزائر: منشورات دحلب، 2007، ص217.

في رسالة وجهها إلى الحاكم العام حيث ذكر: "قرأت رسالة رئيس الأساقفة المؤرخة في 6 أبريل، والتي يعلن عن رغبته في إبدال القرآن بالإنجيل لبعث الشعب العربي، وقد أثارت هذه الرسالة استياءا شديدا بين المسلمين. أنا رجل الدين، وكل المسلمين الذين هم من جيلي يفكرون مثلي: فنحن نفضل أن نرى أبناءنا يموتون على أن يعتنقون المسيحية، فلا داعي إذن للمساومة في ذلك، لقد وعدتمونا رسميا و علانيا باحترام حرية أبناءنا ، ولئن توانيتم في ذلك ، فقد نقضتم عهدكم، وأعفيتمونا من التزاماتنا و ولائنا"².

كان موقف الجزائريين واضحا من الناحية الثقافية: رفض الآخر والتفوق على الذات، فلما أراد الفرنسيون التغلغل داخل الذات الجزائرية بحملات التبشير ، أو التعليم أو ما شابه ذلك من سياسات ثقافية، ارتضى الجزائريون أن يهاجروا بدينهم إلى البلاد الاسلامية . وكانت هذه الهجرات تخص فئات معينة تعد من النخبة الثقافية التي كانت تقود المجتمع الجزائري فكريا وذهنيا. وهو ما كان له نتائج من الناحية الاجتماعية ، حيث فقد المجتمع الجزائري تلك الحيوية التي كان يتمتع بها من الناحية الثقافية والاجتماعية، فانخفضت مستويات التعليم، وقلت حركة الإنتاج الأدبي والديني، وظهرت بذلك فئات اجتماعية ما كان لها أن تكون في القمة لولا السياسة الفرنسية التي سنت قوانين تخص التنظيم الديني، فتدخلت بذلك في الولاية داخل الطرق الصوفية، مثلما حدث في زاوية الهامل في نهاية القرن التاسع عشر، ضف إلى ذلك مستويات التعليم التي انهارت تاركة المجال لظهور وانتشار الأمية ، و مستويات العيش التي وصلت الى الفقر المدقع .وإذا ما جمعنا الفقر بالجهل ثم نؤطره بعديم الخبرة و المعرفة (وهو ما قامت به فرنسا في الجزائر من الناحية الثقافية) بعدما هجر البلاد أصحاب هذه الخبرة والمعرفة، لفهمنا العديد من الأمور التي وقعت في الجزائر خاصة في نهاية القرن التاسع عشر ،وبداية القرن العشرين . فالجهل، والشعوذة ، والخرفات التي لصقت بالتصوف، والمتصوفة ، والطرق الصوفية التي تحولت لقبها الى طرق مرابطية ، والمتصوف بالمرباط إنما كان وليد هذه الفترة بالذات¹. ولولا أن حافظت الثقافة الشعبية عبر بعض مظاهرها (الشعر الشعبي، الاحتفالات بالمواسم الدينية) على الثقافة الجزائرية لفقدت هذه الأخيرة الكثير من إسلامها الجزائري.

¹ - سماتي محفوظ. الامة الجزائرية المرجع السابق، ص 217

الباب الخامس:

الثقافة والشعر الشعبي

الفصل الثاني عشر:

الأدب والثقافة الشعبية

I- الثقافة والثقافة الشعبية:

تعد فترتي العهد العثماني، والعهد الأول من فترة الاحتلال الفرنسي في الجزائر فترتين تميّزتا بالندرة في مجال الإنتاج الثقافي . ويرجع هذا إلى عدّة أسباب وعوامل ، منها السياسة ، والاقتصادية ، والاجتماعية، وحتى الثقافية. فمن ناحية التأطير الثقافي مثلا ، ورغم أنّ المؤسسات التقليدية المتواجدة آنذاك كالمدارس المدنية ، والمساجد ، والمدارس القرآنية ، إضافة الى الزوايا طبعًا ، قلت رغم أن هذه المؤسسات لعبت دورًا في الحفاظ على الثقافة المحليّة خاصة في فترة الاحتلال الفرنسي ، إلا أنّ هذا الدور لم يكن كافي لتقليل الشرائح المختلفة للمجتمع ثقافية معرفية واعية ، فلم يكن دورها رياديًا في مجال الإنتاج داخل الحقل الثقافي الجزائري آنذاك . فالأساسي والأهم في الشخصية الثقافية الجزائرية حافظ عليه الأدب الشعبي بواسطة الاحتكاك المباشر عن طريق الوسائل السهلة المتاحة من طرف التقنية القديمة للتقليد الشفوي المترسّخ. هذا الأدب الذي يعبر عن ثقافة الجماهير الشعبية ، والتي تنتشع منه نفس هاته الجماهير بصور متبادلة مهما كانت نشاطاتها الإبداعية ، وكل الذي استغلّوا هذا المجال أجمعوا على أنّه يمثل الروح الحقيقية للثقافة الجزائرية آنذاك .

لهذا السبب نقول أنّ الباحث ليس بإمكانه الإلمام بالمناخ السوسيو- ثقافي الذي عاشت فيه الشرائح المختلفة للمجتمع الجزائري بالاعتماد على محتوى أفكار، وإنتاجات العلماء الكبار ، و المشائخ الكبار الذين ذاع صيتهم في ذلك العهد ، لأنّ الهوة بين إنتاج الأدب الراقي، والمناخ السوسيو ثقافي الذي كان يعيشه المجتمع كبيرة . ضف إلى ذلك المآثر الثقافي للأجداد، والعادات والتقاليد ، والطبائع الشعبية التي تؤثر كثيرا على الحياة الثقافة، وتلعب دورًا لا يمكننا ولا يحق لنا تجاهله .

II- التراث الثقافي في ميزان الدولة القطرية :

الرغبة في إعادة اكتشاف ، والتعمق بعد ذلك في التراث الثقافي في البحوث الثقافية ، وكذلك في أشكال التعبير الأدبية والفنية سواء في المغرب العربي أو مشرقه ليس حديث العهد ، ولكنه تضاعف في السنوات الأخيرة بصورة ملفتة للانتباه . ويرجع ذلك إلى عدة أسباب من بينها الوضعية السياسية السانحة لمثل هذه الأعمال حول التراث الثقافي ، وكذلك الوعي المتزايد لدى العديد من الباحثين حول الخطر الكبير الذي يشكله ضياع مثل هذا التراث¹.

إنّ التراث الثقافي الجزائري يتأسس كمعيار ثقافي في ظل مشروع تاريخي ينظر إلى الدولة كعامل يحاول إنتاج هوية ثقافية وطنية جديدة. لكن هذه "السياسة التراثية" بمختلف متغيراتها (الشخصية الجزائرية ، الخصوصيات الثقافية ، الأصالة ، والثوابت) قد فشلت بسبب إغراقها في التناقضات التي ورثتها عن الفترة الاستعمارية . فملاحظة بسيطة مثلا في السلوكات الأدبية بعد الاستقلال تظهر أنّ هذا الاستقلال لم يستطع القيام بالمعجزة المتمثلة في وضع حدّ لعملية الاغتراب طويلة الأمد التي كانت تمارس على المجتمع الجزائري ، ولا تزال . الكتابات الرسمية حاولت ولمدة طويلة مكافحة الهيمنة الثقافية للقوة الاستعمارية بالاستثمار في مجال التراث الثقافي الشفوي مطالبة إياه بـ "المستحيل" : البرهنة على الشريعة التاريخية للدولة القطرية متجاهلة المسافة البعيدة والصارخة ، و التي قائمة بين القيم التي يزعم الدفاع معناها ، وبين الممارسات السوسيو- ثقافية².

إنّ محاولة تضخيم الثقافة الوطنية في ثرائها، وفي تنوعها وضع القوى السياسية في البلاد أيام الأيديولوجية الاشتراكية في وضعية مفارقة و حرجة . حيث أنّ محاولة تضخيم الثقافة الوطنية التي كان يسعى إليها استوجبت استغلال الموروث الضخم للثقافة الشعبية أو ما يسميه البعض بالفلكلور ، وهذا الاستغلال لا يمكننا إلّا وضعه - إذا أردنا أن يكون علمياً- في مجال البحوث الأنثروبولوجيا أو الإثنولوجيا ، وهذان العلمان هما العلمان اللذان حرّما من طرف السلطات السياسية لاعتبارهما وسائل استعمارية³. و هو ما منع استغلال هذه الثقافة الشعبية بصورة علمية ، فاستغلت هذه الثقافة بإنتاجاتها في مجالات أخرى مثلا في الإنتاجات المسرحية حيث استغلّ التراث الشعبي في كتابة مسرحيات أو

¹ - TENGOUR (Habib) « DE LA TRADITION ORALE ». l'oralité Au Maghreb et ses approches , Oran :urasc , cahier N°4, octobre 1991 , p04.

² - YELLE CHAOUCHE (Mourad) , « la parole et le discours » Ibid. , p188

³ - TENGOUR (Habib) ,IBID ,P04.

إخراجها ، وفي كثير من الأحيان دون تمحيص ، وتحليل ، وتعقيب ، وترتيب أو باختصار شديد دون تفكير عقلاني. و أرجع الباحث أحمد حمومي مثلاً ذلك إلى أنّ المخرجين أو كاتبي المسرحيات تعاملوا مع التراث إما من باب اتباع "الموضة" ، أو لفقر نظري ، وضعف الثقافة المسرحية لديهم¹.

إنّ الفاعلين في مجال الإنتاج الثقافي والمعرفي في الجزائر وجب عليهم ملئ الفراغ الحاص جرّاء التقهقر الحضاري بصفة عامة ، وتنقيح التراث الثقافي من كل الشوائب والشبهات التي تجعل منه ملتقى تصارع الأيديولوجيات المختلفة ، ولو تعلق الأمر بأيديولوجية الدولة القطرية ، وكذلك مواجهة القوى الهائلة التي تحاول مسح الثقافات باسم العولمة . هذه الفرائض الثلاث التي تعد الشرط الأساسي الأوّل لكل نهضة ثقافية تتطلب أولاً استرجاع التراث الثقافي ، وذلك لخلق لغة متجدّرة أكيد ، لكن وفي نفس الوقت قادرة على نشر خطاب متفتح على الضرورات الملحة للوقت الراهن. وحتى لا نسقط في فخ الخطاب الشعبوي نقول أنّ هذا الاسترجاع لا يمكن أن يكون استرجاعاً ناجحاً إلا بمقاربات عملية ناجعة وفعالة تأخذ بعين الاعتبار السياقات الزمانية والمكانية للإنتاجات المختلفة ، وتلتزم بالموضوعية التي ضمانها حرية الباحث وأمانته العلمية .

III-تأصيل مسألة التراث الثقافي في الجزائر :

تعد الثقافة الشعبية ظاهرة اجتماعية تاريخية وثقافية من الطراز المتواتر ، حيث تمثل العامل المشترك لثقافة كل المجتمعات بلا استثناء ، مع اختلافات طبعاً في قيمتها العلمية والمعرفية ، ومكانتها في حقل الإنتاج المعرفي بصفة عامة . فالثقافة الشعبية تعبير أساسي معقّد للمجتمع في وجوده الماضي ، و الآتي ، وحتى الآتي . فهي تمثل الممارسة الحاملة لمعنى ، كما أنّها القاعدة المعقّدة للمعايير الاجتماعية ، و الميولات الثقافية ، والتوترات التعبيرية التي تظهر في الإنتاجات التي يعرف أفراد المجتمع فيها ثقافتهم ، ويجدون مباشرة علامات هويتهم .

ويظهر في الجزائر أنّه في كل المراحل التاريخية قد وجدت الرغبة في التعبير عن الذات، والحفاظ على التظاهرات الغنائية والموسيقية . و حتى ولو ظهرت بعض القرارات المنعية للأداء الموسيقي كالفاتوى المنعية أو التحريمية (في أكثر الحالات يتم تحريم لا الأداء الموسيقي في حد ذاته ، بل الوضعيات التي يتم فيها هذا الأداء ، كما حدث مع المفتي العقباني في تلمسان أين حرّم الأداء الموسيقي الذي كان الشاعر فيه أحمد بن تريكي ، حيث حرّم المفتي الاختلاط الذي يقع بين الجنسين

¹ - احمد حمومي "التراث الشعبي والمسرح تجربتان من الجزائر " إنسانيات ،مجلة جزائرية للأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية ،وهران :مركز البحوث في الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية ،العدد 12 ،سبتمبر -ديسمبر ،2000 ،ص 22.

في البساتين لا الاداء نفسه) . إنّ التقليد ، والذاكرة والتراث تتشبع من كل هذه المحاولات الواعية أو اللا واعية التي صوّرت هذا العالم التعبيري من أبسط مستوياته ، إلى أعقد الأشكال الموسيقية ، أو الغنائية .

يمكننا اعتبار أنّ أول محاولة لدمج الغناء والموسيقى في التراث كانت من المفتي في القرن 17. فلقد قام المفتون الحنفيون في الجزائر العاصمة بكتابة مولوديات (خاصة بالمولد النبوي) تغنى في المساجد على مختلف طبوع النوبة . هذا العمل يظهر جيّدًا أنّ هذا الفعل التراثي قبل الأوان ينبع من نظرة معاصرة، بما أنّ المحافظة تتبع من عمل تطبيقي في الحقل الاجتماعي، لا من المحافظة المصطنعة. أو بتعبير آخر ، إنّ المحافظة على التراث تتمّ أفضل إذا حوّلنا هذا التراث إلى ثقافة لا الى فلكور . ويجب أن نلاحظ أنّ هذه العملية مثلما ذكره محي الدين باشطري بَدْء بتطبيقها، لأنّ الميدان بدأ يكون حكرًا على الجالية اليهودية¹ . و هذه الملاحظة الأخيرة جدّ مهمة نفهم من خلالها جدوى الفتوى الحنفية، كونها عملية استرجاع قبل أن تكون عملية محافظة.

IV – الثقافة الشعبية و/أو الفلكلور:

إنّ الثقافة الشعبية كانت، ولفترة قريبة مكانًا لاختلافات عديدة في تحديد تعريف علمي صارم لها. فبعد أن كانت عند البعض الثقافة التي ينتجها الشعب معتمدة بذلك على ثراء الفنون والتقاليد الشعبية متلاحمة بذلك مع كلمة فلكلور ، أصبحت تعد عند البعض الآخر ، أو قل أصبح يدخل هذا في إطارها كل الإنتاجات التي يوقّعها أفراد الشعب. و إذا ما زواجنا بين هذا التعريف الأخير ، وبين الخطاب السياسي الشعبوي في البلاد نكون بدراستنا هاته قد ساهمنا في إثراء الثقافة الشعبية (نقصد هنا الإثراء المادي)، وتكون كل الدراسات الأكاديمية والعلمية جزء من الثقافة الشعبية لأننا بكل بساطة من أفراد هذا الشعب . كان هذا للمزاح طبعًا ، لكن الأمر أكثر جدية ، فالثقافة الشعبية نقصد بها كل التمثّلات الجماعية للحياة المعاشة الفعلية منها والمرجوة للجماعات المختلفة ، في تطلّعاتهم ، و رغباتهم ، ومعتقداتهم ، و في نظرتهم للحياة. و التي يعبر عنها بطريقة شفوية ، و هذا التعبير محدّد في شكله (القصة ،الاسطورة ،الشعر ،الامثال والحكم الخ)، وفي بياناته و تظاهراته (الحفلات،

¹ - MILIANI (Hadj) . « fabrication patrimoniale et imaginaires identitaires : autour des chants et musiques en Algérie » *Insaniat* ; revue algérienne d'anthropologie et de sciences sociales , ED : CRASC , n° 12, septembre – décembre .2000, p 57.

الرقص، الاجتماعات، المؤتمرات....الخ) .وهو ما يسميه البعض بالفلكلور. مع اختلافات طبعاً في حدة هذه التظاهرات، و وظائفنا داخل المجتمع، و علاقاتها مع البنية الاجتماعية العامة.

أمّا فيما يخص الفلكلور، فإنّ المصطلح اشتقاق انجليزي أدخله وليام تومس لأول مرة على المصطلحات العلمية عام 1946. و الترجمة الحرفية للكلمة تعني "حكمة الشعب" أو "المعرفة الشعبية"، وسرعان ما تبنى الباحثون في مختلف البلدان هذا الاصطلاح ، ومن ثم أصبح اصطلاحاً عالمياً . وقد استخدم الاصطلاح أول مرة ليشير فقط إلى المادة الفلكلورية ، ثم تردّد استعماله بعد ذلك ليدلّ على الفرع من العلم الذي يكرّس نفسه لدراسة هذه المادة. أمّا في الوقت الحاضر ، وتبعاً لما يأخذ به معظم العالميين ، فإنّ الاصطلاح يدل على المادة موضوع الدراسة¹.

إنّ الدراسة السوسولوجية للثقافة الشعبية تسمح بوضع هذه الثقافة في الإطار العلمي الأكاديمي الذي يسمح بتحديد المعايير الاجتماعية ، و الميولات الثقافية التي تحملها التعبيرات المختلفة لهذه الثقافة، و وضعها في سياقها الإنتاجي العام ، وذلك لفهم علمي لواقع هذا المجتمع في ديناميكيته الداخلية، وارتباطاته البنية الناجمة عن الانسجيمات البنائية بين مختلف عناصره . لنكن أكثر وضوحاً في الطرح، و كمثال على ذلك نأخذ مثلاً القصة العجيبة، أو قل حكايات ألف ليلة وليلة . نضعها أولاً في إطارها الحضاري :الانتاج جزء من إنتاجات الحضارة العربية الإسلامية ، ثانياً : نحدّد الزمان ، لا يوجد تحديد دقيق لذلك، لكننا نعلم أنّها من العهد العباسي الأول، أي في القرن الثالث للهجرة ، التاسع ميلادي ، بعد تحديد الزمان والمكان نلاحظ مثلاً بنية الحكايات المختلفة لألف ليلة وليلة :تتميّز هذه الحكايات بوجود القوى العجيبة الخارجة عن قوانين الطبيعة المعروفة ، والتي يجهل مصدرها ، وتقوم بمساعدة بطل القصة للخروج من المآزق المختلفة، والتي تدلّ بوجودها على أنّ البطل مهما كانت شجاعته لا يمكنه الخروج من المآزق بإرادته ، وإنّما لكونه محظوظ بوجود هذه القوى العجيبة ، وإذا ما قابلنا بنية هذه القصص مع الأفكار الفلسفية في ذلك العهد ، وخاصة الفلسفة الإسلامية لوجدنا بعضاً من التناسب مع أفكار "القدريّة" و"المعتزلة" وبعض الفرق الأخرى. والأكيد أنّ هذا التناسب ليس من باب الصدفة . طبعاً الموضوع أعمق من أن نعبر عنه في بضعة أسطر، لكنّه يثير الفضول العلمي. فلنأخذ مثال آخر، نأخذ مثلاً النكتة كإنتاج ثقافي، إنّها تعبير عن آلام و آمال الشعوب ، كما أنّها تعبير عن حالات نفسية واجتماعية معينة بطريقة تهكمية ، لكن الملاحظ أنّ هذه النكت تختلف من مجتمع

¹- نمر حسن حجاب "التراث الشعبي :علم وحياة"، الثقافة والتراث القومي ، تونس :المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ،1992، ص167.

لآخر ، ويعني ذلك أنّ ما قد يضحك في مجتمع ما ، أو حتى مجموعة اجتماعية ما لا يضحك في مجتمع آخر ، أو مجموعة اجتماعية أخرى. فهناك تناسب شكلي ، ومضموني بين النكتة كإنتاج ثقافي ، والبنية الاجتماعية للمجتمع المنتج. ثم إنّ دراسة النكتة قد يعطينا إيضاحات أخرى ، وحتى استقهامات أخرى، فقد تكون دالة على تأثير ثقافي، مثلا استفحال النكت الخاصة بالتهكم على سكان معسكر ، وعلاقتها بالنكتة الفرنسية المتهكمة على البلجيكيين ؟

إنّ الدراسة العلمية للثقافة الشعبية قد توصلنا إلى معلومات كيفية قيّمة. لكن هذه الدراسة يجب أن تأخذ بعين الاعتبار طبيعة هذه الثقافة الشعبية، و خصوصياتها. إنّها تمتاز بطرق اتصالها الشفوية ، ولهذا كان التراث الذي نتحدث عنه في الثقافة الشعبية هو التراث الشفوي في مقابل التراث المكتوب الذي يعبر عن الأدب الراقى ، بينما التراث الشفوي يعبر عن الأدب الشعبي الذي هو تعبير الثقافة الشعبية.

V- التراث الشفوي والتراث المكتوب :

قبل التحدّث عن التراث الشفوي، والتراث المكتوب، والعلاقة بينهما، وجب علينا تحديد مفهومنا للتراث. إذا كانت كلمة تراث تعني "الإرث القديم"، ومجموعة مشكلة في الماضي مهما كانت نوعيتها، فإنّها تعني أيضًا و بكل بساطة نقل وتناوب لمعارف. بهذا فإن التراث الشفوي والتراث المكتوب هما عبارة عن جزأين من نمطين لنقل المعارف: نقل عن طريق الكلمة ، ونقل عن طريق الكتابة. وهذان النمطان باعتبارهما نسقين اتصاليين هما المُنظَّمَان لسير المجتمعات المختلفة بربط الاتصالات ، و التواصلات ، وتحديد العلاقات بين عناصر هذه المجتمعات. طبعًا مع اختلافات بين المجتمعات في درجة كل نمط داخل النسق الاتصالي العام . والمجتمع الجزائري كباقي المجتمعات كان لايزال مسير، ومنظّم بما في ذلك في مجال التنظيم الإداري بالنمطين الاتصاليين الكتابي و الشفوي .هذا الأخير الذي قاوم الزمن في بقائه كنمط ونسق اتصالي ليصبح ظاهرة اجتماعية¹.

إنّ التراث بوصفه نقلًا للمعارف، و الكتابة والكلام بصفتها وسيلتي نمطين اتصاليين، تحتم علينا إذا اعتبرناهما كذلك أن نتجاوز في هذا الإطار الجدال القائم بين التراث و الحداثة. فالتراث الشفوي لا يعني حتمًا التقليد الدغماتي ، والتماتلية ، والبساطة في الرؤية ، فيمكنه أن يحمل أمور أخرى كثيرة تدلّ على حداثة الرؤية ، وتبلور الجديد. كما يمكنه أن يحمل على مؤشرات التجديد ، وكذلك على دلائل

¹ - EL KORSO (Mohamed), «transformations historique et changements de mentalité » , l'oralité au Maghreb opcit. , p193.

الاضطرابات الاجتماعية. كما أنّ التراث المكتوب يمكنه أن يكون تعبير عن أيديولوجية تماثلية ، ومحافظة، وأن يكون حاملاً لقيم "التقليدية" . وهناك أمر آخر يجب التحذير منه ، وهو إسقاط التراث الشفوي في عالم التلقائية ، والخلق الجماعي للشعوب، والذاكرة الجماعية مجهولة النسب، والبساطة الشعبية، وذلك في مقابل مجال الكتابة المَعنَوَنة ، وذات النسب ،والخلق الفردي معروف المجال ، المحدّد، والخاص بنخبة متعلّمة وجماعة معيّنة. وكمثال على ذلك ،إننا نقرأ في الجرائد يومياً ، ونسمع الكثير من الحوارات حول الثقافة الشعبية، والشعر الشعبي خاصة أنّه شعر تلقائي ،غير مكتمل التبلور من الناحية الفنية خاصة (سنجيب عن هذه النقطة في المبحث الموالي) وهو خاص أو هو منتج من طرف أميين (الكلمة التي يخلطها الكثير مع مفهوم عديم الثقافة $inculte \neq analphabète$). هذه الأحكام التي تعيد آراء متداولة ،و أقل ما يقال عنها أنّها سطحية ،وليست من أصحاب الاختصاص، قلت ،هذه الأحكام لم تأخذ بعين الاعتبار أنّ الشاعر الشعبي (أو الشاعرة الشعبية) تتسجّل أشعاره في قاعدة معيّنة ، وهي الثقافة الشعبية نفسها الحاملة لقيم ومعايير اجتماعية ، ثم إنّ هذا الخلق المتمثل في القصيدة الشعرية آت من ثقافة فنية متعلّمة، و محفوظة أكثر من التلقائية البسيطة لإلهام الشاعر .

إنّ العلاقة المعتقد بين التراثين تجرّنا الى مسألة التبلور الثقافي المتنوع داخل المجتمع. وهو ما يعني أنّ التراث الشفوي ليس تعميم للتراث المكتوب في شكله العامي ، ولا تفسيراً متأخراً له، ولا حتى تزويراً له ، ولكنه تصوّر خارج عن القوانين الخاصة بالتراث المكتوب¹. وهذا لا يعني أنّ التراثين مستقلين عن بعضهما بالمعنى الواسع لكلمة استقلال، فتواجههما داخل المجتمع يجعلها يحتكان مع بعضهما ، ويضعان الحدود بينهما ، ويحدّدان العلاقة التي تجمعهما. هذه العلاقة التي تتعدّد أكثر عندما يكون تواجد نمطي الاتصال داخل المجتمع كبير مثلاً هو الحال في المجتمعات العربية الإسلامية. ويمكننا القول أنّ تاريخ المجتمعات العربية -الإسلامية يدلّ على تفضيل الكتابة في تنظيم المجتمع. فالكتابة كانت المهيمن لأنّها تمثل أحد أمكنة السلطة، المكان الذي يعبر فيه عن الثقافة المسيطرة، ثقافة "الخاصة" . لكن هذا لا يعني أنّ التراث الشفوي كان مهملاً، بل بالعكس من ذلك، فلقد قامت العديد من الأعمال قصد تدوين هذا التراث الشفوي للحفاظ على الثقافة من جهة، ولرفع هذا التراث الشفوي بكتابته إلى مكان الثقافة المحفوظة المهيمنة من جهة ثانية .

¹ - TENGOUR (Habib) , « de la tradition orale ».....opcit, p 09.

وكمثال على ذلك، نذكر أعمال التابعين، و رواية الحديث مثل البخاري ومسلم في جمع الحديث النبوي ، وكذلك أعمال الاصفهاني في جمع الأشعار الشفوية في كتابه المشهور "كتاب الاغانى"¹. وفيما يخص الأدب الشعبي، والذي خصّصناه لدراستنا هذه ، فإذا كان من الممكن أنّ أنواع هذا الأدب يشكلون نسق معيّن أنّهم يتواجدون بصورة متكاملة فيما بينهم، ويمثلون عناصر نسق متبادل، فإذا تغيّر أحدهم أحدث التغيير في الآخرين. فإنّه من الممكن جدّا إذا تواجدا في مجتمع بالمفهوم الواسع أين يوجد أدب أو بصورة أعم معرفة مكتوبة، قلت فإنّه من الممكن جدّا أن يشكّل الأدب الشفوي نسق مع الأدب المكتوب . أي يوجد داخل علاقات محدّدة مع الإنتاج المكتوب². وتبقى هذه العلاقة للتحديد بدراسات ناجعة وموضوعية بإمكانها أن تجيب على العديد من التساؤلات التي طرحناها.

إنّ التراث الشفوي يعتبر أحد أهم الوسائل المتاحة للباحثين في محاولة إعادة تركيب الصيرورة التاريخية لمجتمعاتنا ، وذلك من ناحية تاريخ الذهنيات. وهذا باستغلال التراث المؤرّخ الذي من محاسن القدر أن امتلكناه عن ماضينا، والذي بدأت بوادر الاهتمام به تظهر في السنوات القليلة الماضية في محاولة لتدوينه ، وجمعه، و استغلاله كوسيلة من وسائل النشر الثقافي. لكن - وهنا يأتي دورنا كأكاديميين - لا يجب أن نترك هذا العمل لعديمي المستوى أو الضمير، كي لا يستغل هذا التراث من طرف أيديولوجيات مهما كانت ، ما عدا التي ندافع عنها إن صحّ التعبير، وهي أيديولوجية الحقيقة التي يمثلها الاقتراب العلمي الواعي .

VI- في إشكالية الأدب الشعبي:

لا نقصد في الأدب الشعبي التحدّث عن العلاقة بين الأدب و الثقافة الشعبية، فلقد سبق و أن تحدّثنا على أنّ الأدب الشعبي هو تعبير هذه الثقافة ، والذي يظهر في إنتاجات يعرف بواسطتها أفراد المجتمع فيها ملامح هويّتهم. لكن لا مناص من التحدّث ولو بإيجاز عن علاقة الأدبي بالاجتماعي. إنّ الأدب- رغم أنّه قد يكون أشياء أخرى كثيرة - هو شهادة أو دليل ، وهو تعليق مستمر على العادات والأخلاقيات، يحتفظ لنا بسجلّ دقيق لأنماط الاستجابة لظروف اجتماعية وثقافية معيّنة. كما يمكننا باستغلاله من الكشف عن جوانب معيّنة من البناء الاجتماعي ، أو الظواهر أو مشكلات معيّنة يفترض

¹ - Ibid , p07.

² - YELLE CHAOUCHE (Mourad) , « tradition orale et littérature nationale : contribution à un débat critique ». **littérature et poésie algérienne** ;Alger :OPU , 1983 , p21 in : COLONNA (Fanny) . « question a propos de la littérature orale comme savoir», **revue de l'accident musulman et de la méditerranée** , n22, 2eme semestre 1976 , p20.

أنّ النص الأدبي يعكسها. ثم إنّ الأدب بوصفه ممارسة إنسانية، لا ينهض على أفكار و قضايا جمالية فحسب، بل يقوم أيضا على أفكار و قضايا، و يستخدم وسائل ذات صلة بالسياقات التاريخية، و الاجتماعية التي يظهر فيها .

من أجل هذا ، نجد أنفسنا غير مقتنعين، بل معارضين للحكم الذي أعطاه الدكتور أبو القاسم سعد الله رحمه الله (رغم تقديرنا الكبير له ، لتاريخه و لأعماله) على أحد انواع الأدب الشعبي "الشعر الشعبي" حيث قال : "إنّ ضعف الثقافة هو الذي ساعد الشعر الشعبي على الانتشار والذيع، و بذلك يكون رواج الشعر الشعبي دلالة على ضعف الثقافة الأدبية في البلاد. فهو من الناحية الجدلية المحضة ضد الثقافة، ودليل على انحطاطها¹. أولا : ما هو مفهومه للأدب؟ ثانيا: ما هو مفهومه للثقافة؟ وهل يصح لنا أن نقول :هذه الثقافة منحطة، وهذه راقية؟ و إذا كان الشعر الشعبي العامي لا يلتزم بقوانين الفراهيدي في تقطيع العروض كما يلتزمها الشعر الفصيح ، فهل هذا سبب كافٍ يجعلنا نحكم على الشعر الشعبي بأنّه ناتج عن ضعف الثقافة الأدبية، مع أنّ المناخ السوسيو ثقافي للبلاد معبر عنه بصورة أدق في الشعر الشعبي؟. فالشعر الشعبي هو الابتكار الجديد الذي يلائم المناخ السوسيو -ثقافي في حين أنّ الشعر الفصيح ما هو إلّا تقليد للقوانين المعمول بها، وفي هذه الحالة أليس الشعر الشعبي هو الأقرب لمفهوم الأدب بوصفه ممارسة تعبيرية ذات صلة بالسياقات الزمانو- مكانية التي يظهر فيها ؟. ثم إنّ ما جدوى الحكم على هذا أنّه أدب راقٍ ، وهذا بأنّه أدب عامي مع أنّهما يعبران عن مختلف عن مختلف الأفكار بنفس طرق التفكير التقليدية. و أخيرا، كما أنّ الشعر الفصيح يتبع القوانين الموزونة على مبادئ العروض ، فإنّ الشعر الشعبي يتبع القوانين الخاصة باللحن واعتبارات أخرى (سوف نتطرق إليها في المبحث الموالي) ولهذا سمى كذلك بالشعر الملحون.

لننقل باب المقارنة ، ونعود إلى موضوعنا ، فقد اختلف الباحثون في تحديد تعريف للأدب الشعبي في صفاته، ولهجاته، وأساليبه، واستخداماته، فهذا حسن نصار مثلا يتحدث على مصطلح الأدب الشعبي فيقول " لا خفاء في أنّ هذا الاسم أو إن شئنا الدقة هذا المصطلح عربي، أي مؤلف من ألفاظ عربية خالصة ، ولكنه بالرغم من ذلك لم يلفظ به عرب الجاهلية، ولا صدر الاسلام، ولا عرب الأمويين، أو العباسيين، أو ما شئت من العصور. و إنّما ابتكرناه نحن عرب العصر الحديث "². أمّا

¹ - أبو قاسم سعد الله. التاريخ الثقافي.....، الجزء الخامس، المرجع السابق ، ص 324.

² - عبد الرزاق جعلوك، "النظم الملحون من فنون الأدب الشعبي "ديوان سيدي الاخضر بن خلوف ، تلمسان (الجزائر) : دار ابن خلدون للنشر، 2001، ص6. نقلا عن: حسن نصار الشعر الشعبي العربي، بيروت منشورات اقرأ، ص2، 1980، ص10.

فيها يخص مفهومه للأدب الشعبي فإنه يعرفه كالتالي: "الأدب مجهول المؤلف ، العامي ، المتوارث جيلا بعد جيل بالرواية الشفوية"¹. بينما عبّرت جماعة أخرى على أنه الأدب المعبر عن مشاعر الشعب في لغة عامية أو فصحي ، و رأت جماعة ثالثة بأن الأدب العامي قديما وحديثا ، المسجل كان أو المروي شفاها ، مجهول القائل أو معروف. و هناك العديد من التعريفات الأخرى، والتي عجزت عن تحديد تعريف صارم لهذا النوع الأدبي .

كان هذا التعريف النظري للأدب الشعبي (و سوف نتطرق إلى هذه النقطة بأكثر تفصيل في العنصر الموالي). أمّا فيما يخص مواضيع هذا الأدب الشعبي فلقد قامت العديد من الدراسات حول هذا الموضوع. فهذا عبد المجيد مزيان مثلا يتحدث عن هذه المواضيع قائلا: " و المواضيع الأساسية لهذا الأدب هي المجد القديم ، و الفتوحات و الانتصارات الأسطورية لأبطال التاريخ الإسلامي، حب و مدح الله و رسوله، تعظيم و تقديس القيم الاجتماعية التقليدية، الآمال و الآلام المتعلقة بالجماعة"². أمّا حبيب تنقور فلقد تحدّث عن المواضيع التالية: "قصص الحيوانات ، قصص عجيبة عامة، الطرائف و الأحداث المتعلقة بأعمال و سلوكات النبي و الصحابة، قصص متعلقة بالجماعة المنتجة (جذور الجماعة أو القبيلة، الأبطال المحليين...الخ)، التمجيد الذاتي المحلي (الأساطير عن الأشخاص المقدسين، الأماكن المقدسة الخاصة بالجماعة)"³. أمّا عبد المالك مرتاض فقد تحدّث عن مضمون الامثال الشعبية في رواية "اللاز"، و هي رواية من الروايات الشعبية في منطقة القبائل حيث عدّها: "البقاء للأصلح، الاختبار، التجربة، المصادقة، عدم التبذير، الزهد عن غير المجدي، التشاؤم، تأثير الزمن في تغيير الرأي، التفكير في العواقب قبل الإقدام على الأمر، الحاجة مجلبة للمذلة، حدوث المحتوم"⁴.

كانت هذه أمثلة فقط عن مضامين الأدب الشعبي ، و الملاحظ عليها أنها غنيّة بالمواضيع، و متنوّعة في الأفكار التي قد تكون من مستويات مختلفة. و هو ما يجعلنا نقول أنّ مصادر الإلهام في الأدب الشعبي عديدة ، فلقد نجد مثلا أفكار فلسفية قريبة من التطورية الداروينية "البقاء للأصلح" في مقابل "البقاء للأقوى"، و لو أنّ المحتوى ، و الشكل ، و الهدف يختلف بين النظريتين. كما يمكننا ان نجد أفكار هندية الأصل، فارسية الترجمة، وعربية التواجد مثل فكرة الحيوانات الحكيمة لكليّة ودمنة المتمثلة

¹ - عبد الرزاق جعلوك ، نفس المرجع ، ص11.

2- DEJEUX (Jean). *culture Algérienne dans les textes* ,Alger :OPU,1986,p 32.

3- TENGOUR (Habib). OPCIT,P11.

3- عبد المالك مرتاض. *عناصر التراث الشعبي في اللاز*، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1987، ص22.

في الأدب الشعبي على شكل قصص حيوانات (وهي الفكرة التي عمل بها قرون بعد ذلك الكاتب الفرنسي لافونتان LA FONTAINE في حكاياته المشهورة).

إنّ الدراسات السوسولوجية لهذه الآداب قد تعطينا العديد من الإجابات الوافية نظر لما تحمله معاني هذا الأدب من دلالات سوسولوجية. ثم إنّ أنواع هذا الأدب فيما بينها قد تحمل أساليب تفكير مغايرة ،

أو منطلقات تفكير مختلفة نظراً لما يحمله النوع الأدبي في شكله من تغيير على مستوى البناء العام المركب للأفكار المختلفة، فالشاعر الشعبي مثلاً ينطلق من قضايا اجتماعية أو سياسية محلية معروفة حسب تصويره لهذا الواقع، بينما القصص يطرح قضايا مجتمع افتراضي ، مجتمع مجهول المكان والزمان .

إنّ الدراسة العلمية للأدب الشعبي هي الوحيدة التي تمكّنا من الخروج من مجالات الطرح العشوائي لهذا الأدب. والتي تجعلنا في مأمن من الانزلاقات الأيديولوجية التي قد نقع فيها لما تتطلبه من أمانة علمية، ودقة موضوعية، وصرامة منهجية تأخذ بعين الاعتبار زمن ومكان الإنتاج، و منطلقاته، و أساليبه، و علاقة شكله بمحتواه .

VII- تعريف الادب الشعبي :

إنّ مصطلح الأدب الشعبي مركب من لفظتين اثنتين: أدب وشعبي فلفظة: أدب تعبّر عن الكلام الذي يمثل قيمة ثقافية وجمالية في المجتمع لأنه يرقى على لغة التواصل العادي من حيث الشكل و المضمون على السواء. أمّا لفظة شعبي فيعني أنّه من إنتاج الشعب وملكيته ، وهو يقابل لفظ رسمي أو نخبوي¹. تعددت تحديدات الأدب الشعبي لدى الدارسين ، لكنّها تتلخص في ثلاث اتجاهات رئيسية:

أ-الاتجاه الأول : يرى أنّ الأدب الشعبي لأي مجتمع هو أدب عاميتها التقليدي الشفاهي ، مجهول المؤلف، متوارثاً جيلاً بعد جيل . ويقوم هذا التعريف على أربعة عناصر أساسية :

- الأدب الشعبي عامي اللغة مقابل الأدب الرسمي الفصيح.
- الأدب الشعبي تقليدي النشأة مقابل الأدب الرسمي الحديث و المعاصر .
- الأدب الشعبي شفاهي مقابل الأدب الرسمي الكتابي .
- الأدب الشعبي مجهول المؤلف مقابل الأدب الرسمي معروف المؤلف .

¹ - احمد زغب ، الأدب الشعبي: الدروس والتطبيق ،الوادي (الجزائر) ،مطبعة مزوار ،2008،ص09.

أما النقد الموجّه لهذا التعريف هو أنّه فرض حصار معرفيا حول مفهوم الأدب الشعبي ، وضيّف مساحته الفكرية والثقافية . فلقد استثنى هذا التعريف من فضائه ذلك الأدب العامي المسجّل والمذاع عبر وسائل حديثة كالمطبوعة . والإذاعة ، والتلفزة .. إلخ . كما أخرج الأدب الشعبي معروف المؤلف بحيث تنسمع ، ونقرأ يوميّا أعمالا أدبية لشعراء شعبيين معروفين يحرصون على ذكر أسمائهم في آخر القصائد، كما نفى هذا التعريف عصرية الأدب ، وهذا من شأنه أن يبطل وجود قصّاصين . وشعراء في عصرنا الحالي شعبيين ينتجون أدبا جديدا متجدّدا¹.

ب- الاتجاه الثاني : الأدب الشعبي لأية أمة هو أدب عاميتها . يركّز هذا التعريف الموجز على عنصر واحد هو وسيلة التعبير . إنّ هذا التعريف أسقط كل العناصر التي اعتمدها التعريف الأوّل ، وهو أحادي النظرة لأنّه فصل الشكل عن المضمون ، وأسقط كل العناصر الخارجة عن اللغة والمكونة للإبداع الشعبي، مثل التوارث، والانتقال الشفاهي ، والملكية الجماعية. فبعض الأعمال على الرغم من أنّها باللغة العامية ، إلّا أنّها ليست شعبية ، ولا تمت لقضايا الجماهير الشعبية بصلة ، إنّما هي نخبوية كلجوء بعض الشعراء اليساريين في مصر إلى العامية لأغراض أيديولوجية، أو تواصلية محضة مثل عبد الرحمان الأبنودي ، أحمد فؤاد نجم وصلاح جاهين . أو بن مسايب، و المنداسي في الجزائر .

ج-الاتجاه الثالث : يرى الأدب الشعبي هو ذلك الذي ارتبط ارتباطا عضويا بقضايا ، و مشاكل، وآمال وآلام الجماهير الشعبية. ولم يهتم هذا التعريف بالعناصر التي اهتمّ بها التعريفان السابقان : اللغة ، الزمن، المؤلف، وسيلة التوارث الخ . فسواء أكان عاميّا أم فصيحاً نمطيّاً، و سواء أكان شفاهياً أم مكتوباً، و سواء أكان تقليديّاً أم معاصراً ، فالأهم في نظرهم هو المضمون ، وهو العنصر الثابت بثبات الشعب وقضاياهم وهمومهم ، أمّا العناصر الأخرى فهي متغيّرة. وهكذا نرى أنّ من هذه الاتجاهات من ركّز على الشكل ، ومنها من ركّز على المضمون ، ومنها من زواج بينهما.

وأخير حاول بعض الدارسين أن يصل إلى تعريف جامع مانع للأدب الشعبي ، وهو أنّه ذلك الأدب الذي أنتجه فرد بعينه ثم ذاب في ذاتيه الجماعة التي ينتمي إليها مصوّراً همومها وآلامها في قالب شعبي جماعي يتماشى ونظرة الجماعة، ومستواها الفكري ، والثقافي ، واللغوي ، وموقفها الأيديولوجي إزاء المجتمع ككل .

¹ - أحمد زغب . المرجع نفسه ، ص 10.

VIII- مميزات الأدب الشعبي :

يكاد يتفق الباحثون ،على الرغم من اختلافهم في الاتجاهات الفكرية والمعرفية على أنّ الأدب الشعبي لأية أمة ، كيفما كان طابعه الحضاري، والثقافي، والتاريخي يمتاز بأربع مميزات هي : العراقلة ، والواقعية، والجماعية، والتداخل مع بقية المعارف والفنون الشعبية الأخرى "

أ- العراقلة: إنّ تاريخ الأدب الشعبي مرتبط بظهور الإنسان على سطح المعمورة، فالإنسان البدائي كان يغني، ويرقص، ويبيكي، ويفرح، ويعبر عن مشاعره، و عن صراعه مع مظاهر الطبيعة، فكل هذه الممارسات لم تمر بصمت ، فقد خلّد الإنسان ممارساته بطريقته الخاصة فشكّلت رصيده الثقافي والفكري، واستمرت تتوارثها الأجيال على مر العصور .

إنّ غياب الكتابة أضاع جزءاً كبيراً من هذا الأدب في مراحله الأولى، لكن ما وصل إلينا واحتفظت به الذاكرة الشعبية ، وتوارثته الأجيال عن طريق المشافهة جاء معبراً عن حياة الإنسان البدائي ومعتقداته السحرية، ومظاهرها الغريبة والعجيبة، وممارساته الطقوسية. كل هذه العناصر تترجم الأدب الشعبي الذي ارتبط ظهوره، ونشأته بحياة الإنسان البدائي.

ب- واقعية الأدب الشعبي : على الرغم من أنّ الأدب الشعبي يزخر بالرموز الخيالية، والغريبة، والعجيبة ، فإنّه مرتبط ارتباطاً وثيقاً بقضايا الشعب، و واقعه. أمّا تلك التحليقات الخيالية في عوالم الغرابة فهي تعبير عن واقعه المتناقض، فهو من جهة يعيش واقعاً مريئاً، ومن جهة أخرى يطمح إلى واقع هادئ و مريح ، وصعوبة تحقيق هذا الطموح في الواقع بجعل الإنسان يلجأ إلى تحقيقه في الخيال ، فالرموز الخيالية هي التعبير عن الكبت الواقعي يهدف إلى التعبير عن سخطه على هذا الواقع التعس.

ج- جماعية الأدب الشعبي : إنّ الأدب الشعبي جماعي و اجتماعي ، فمُبدعهُ سرعان ما يذوب في الجماعة، وذلك لاقترانه بقضاياها، ينهل منها ويستمد مادته من محيطه الاجتماعي.

إنّ جماعية الإبداع تتمثل في صورته الشاملة لكل أحاسيس، وآلام، وآمال أفراد الشعب ، فكل واحد يحس نفسه مترجماً في هذا الإبداع ، وهذا راجع إلى النظرة الشمولية التي يمتاز بها المبدع الشعبي الأول بحيث يتألم بآلام الجماعة ويفرح بأفراحها، ويحلم بأحلامها فهو ملتصق التصاقاً عضوياً بالجماعة التي يتكلّم لغتها ويرسم خطابها.

إن المبدع الشعبي منسلخ عن ذاتيته الفردية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ جماعية الأدب الشعبي تتمثل في مشاركة كل واحد في الإنتاج وفي تطويره . بحيث لا يبقى على صورته الأولى، فبمجرد أن ينتهي المبدع من عمله، تحتضنه الجماعة وتتداوله بالزيادة والنقصان، وبالتالي فكل فرد يرسمه بذاتيته (المندمجة في البنية الاجتماعية) وليس باسمه¹. وهذه النقطة جدّ هامة من وجهة نظرنا لما لها من مصداقية على دراستنا المتأولة دراسة شخصيات الشعراء الشعبيين في إطار بناء الشخصية القاعدية الجزائرية في الفترة المخصّصة للدراسة.

د- تداخل الأدب الشعبي مع الفنون الأخرى: الأدب الشعبي وعاء ثقافي، وفكري يحتوي على اللغة، والدين، والسحر، والمعتقدات، والتاريخ... الخ . فهو يتقاطع مع كل المعارف يأخذ منها ويحتويها في الوقت نفسه، فإذا كان الأدب الرسمي يميل إلى الاستقلالية والتخصّص، فإنّ الأدب الشعبي يأخذ من كل المعارف يوظّفها، وينتفش منها. ويتقاطعها داخل فضاءه يكتسب حركة معرفية نشيطة ، الأمر الذي جعله مادة لكل التخصّصات في الدراسات اللسانية والاجتماعية، و الأنثروبولوجية، وغيرها من العلوم الإنسانية والاجتماعية .

IX-أنواع الأدب الشعبي:

IX-1- القصة الشعبية : تتميز القصة الشعبية في الجزائر بانتهاج خط عام تتمثل فيه رؤية إنسانية تعبر عن حالات نفسية، و اجتماعية، وثقافية تشترك فيها كل الشعوب بصورة من الصور. و رغم اختلاف البيئة الاجتماعية ، وتباعد المجتمعات زما ومكانا ، فإنّ القصّاص يعبر عن واقع نفسي تتعدم فيه النظرة الإقليمية والقومية ، بحيث يتّسع مجال التصوير إلى رؤية أبعد من الحدود السياسية، و الجغرافية للشعوب. وهذا التصوير العام في القصص الشعبي يعود إلى أنّ القصّاص الشعبي لا يطرح قضية اجتماعية ، أو سياسية في حدود واقع اجتماعي معروف ، فهو يتحايل على مواجهة الواقع ، ويكاد يطرح شعورا إنسانيا يأنف الظلم ويكره الجبروت ، ويسعى دائما إلى تحقيق الخير والعدل ، ونشر الفضيلة بين الناس². وبغض النظر عن الأسباب والعوامل التي حملت القصّاص الشعبي على إهمال قائل النص، فإنّ استخدام صيغة التكرير ، وتعمّد جهل المكان والزمان ، وعدم ربط أحداث القصة بمجتمع معروف يمكنّ القارئ من معرفة واقعية القصة أو عدم واقعيّتها ، كل هذه الخصائص تجعل القصة الشعبية ذات

¹ - أحمد زغب .المرجع نفسه ،ص12

² - التلي بن شيخ .منطلقات التفكير في الادب الشعبي الجزائري ،الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب ،1990،ص15.

اتجاه إنساني أوسع من اتجاه القومية و الإقليمية ، وهذه الخاصية لها تأثير كبير في تحديد منهجية الدراسة والتحليل للقصة الشعبية .

إنّ القصة الشعبية لا يمكننا تحليلها بتشتيت عناصرها ، أو الحكم على أحداثها من منطقنا الذاتي ، ولكن القصة تأخذ ككل موحد. فهي تشرح انطلاقاً من ربط عناصرها المتداخلة ، وفي نظرة الكون والطبيعة كنسق تفكيري، والتي تمثلها الرسالة المعنوية للقصة هذا من جهة . ومن جهة ثانية إنّ صعوبة تحديد المكان والزمان تجعل من الربط العلاقتي بين محتوى القصة، ومحيطها المادي أمراً قليل الدقة العلمية إن لم نقل عديمها. لكن هذه الصعوبة المنهجية لا تعني أنّ دراسة القصة الشعبية من الناحية السوسيولوجية مستحيلة ، أو صعبة جداً . فيمكننا دراسة القصة واعتبارها نسق تفكيري ، ونستخلص من نتائج البحث افتراضات عن الثقافة التي تحملها ، والتي أنتجت هذا من جهة. ومن جهة ثانية ، يمكننا في التعامل مع الميدان معرفة المناطق التي تتداول فيها هذه القصة، وبالتالي ربط محتوى القصة بمكان التداول قد يعطينا إجابات كثيرة عن ثقافة المجتمع الذي تتداول فيه هذه القصة . لكن هذا النقائيل الذي نحمله لا يمنعنا من القول بأن الدراسة السوسيولوجية للقصة الشعبية هي من أصعب الدراسات، خاصة مع جهل زمان ومكان إنتاج هذه القصة الشعبية.

IX-2- الأحكام والأمثال الشعبية : قد يقال ما الفائدة من المثل الشعبي إذا كان لا يطرح قضية

اجتماعية محدّدة ، ولا يتخذ موقفا من الظواهر السلوكية التي يهتم بها ؟

إنّ المثل الشعبي أقدر أنواع الأدب الشعبي على تصوير العلاقات الاجتماعية المعقدة. و أقرب إلى الصدق في التعبير عن التناقضات الحياتية المتداخلة ، ولهذا فإنّه جدير بالبحث والدراسة رغم أنّه لا يطرح قضايا اجتماعية محدّدة، ولا يتخذ موقفا من الظواهر السلوكية التي يهتم بها . أمّا فيما يخص تعريف المثل الشعبي فلقد اختلف الباحثون في تحديد تعريف دقيق، فلقد عرّفه البعض بأنّه: "جملة أو جملتين تعتمد على السجع ، وتستهدف الحكمة والموعظة"¹. والملاحظة المباشرة على هذا التعريف هو أنّه لا يفرّق بين المثل الشعبي، و الأمثال الأخرى التي تفتقد لإحدى مميزات الأدب الشعبي ، وهي اللغة العامية. كما يرى البعض الآخر أنّ المثل الشعبي هو تلخيص لقصة أو حكاية، و لا يفهم معنى المثل الشعبي إلّا بعد معرفة القصة أو الحكاية . وهنا ندخل في موضوع آخر، وهو علاقة المثل الشعبي بالقصة الشعبية، وفي هذا الموضوع نرى أنّه لا توجد علاقة إلزامية بين النوعين الأدبيين ، فصحيح أنّ

¹ - ابراهيم ابوسنة. فلسفة المثل الشعبي، القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، 1986، ص86.

المثل يمكنه أن يكون تلخيص لتجربة من التجارب التي تحدّثت عنها قصّة من القصص الشعبية. لكن هذا لا يعني إلزاماً أنّ المثل الشعبي وليد القصة الشعبية، والدليل المادي على ذلك هو العدد الهائل من الأمثال الشعبية التي تزخر بها ثقافتنا الشعبية ، والعدد الأقل من ذلك من القصص الشعبية ، ولهذا نقول أنّ المثل الشعبي هو تعبير من تعابير الثقافة الشعبية حول السلوكات الجماعية والفردية، والظواهر الاجتماعية المختلفة التي شهدناها، ويشهدها الواقع المعقّد للمجتمعات .هذا التعبير يطرح نفسه المستوعب للدوافع النفسية والسوسيولوجية المعقّدة لسلوكات الأفراد.أمّا فيما يخص الدراسة السوسيولوجية للمثل الشعبي فإنّ الأمر مثله مثل ما كان في القصة الشعبية، فهو صعب الحصر والتحديد نظراً لصعوبة منهجية بحثه. فالمثل صعب الحصر في مجال زمانو- مكاني محدّد ، كما أنّ المثل الشعبي متنوّع ومختلف ، بحيث تبدو بعض الأمثال، وكأنّها متناقضة مع بعضها .مثلا الاختلاف بين المثلين التاليين :

1-خوك خوك ، لا يغزك صاحبك.

2-خوك من واثاك ،مشي خوك من يماك و باباك.

فقد يظهر المثلان متناقضين، إلّا أنّهما في الحقيقة ليس كذلك، فالمثلان يعبران عن تجربتين، وموقفين متغايرين. فالمثل الأول يعني قوة القرابة الدموية، فمهما كان بين الإخوة من خلافات ، إلّا أنّ الأخ يظهر على حقيقته حينما يكون أخاه في حاجة إليه .أما المثل الثاني فهو تقريبا مكمل للأول رغم ما يبدو من تناقض، لأنّه ينصّ على أن القرابة الدموية بين الإخوة إن لم تكن أقوى من الخلافات المصلحية التي قد تحدث ، فهذا يعني أنه لا قرابة دموية ، فالأخ هو من نجده عند الحاجة ، وتغلب هذه الصفة على من لنا قرابة دموية معه. وهذه المميزات تجعل دراسة المثل الشعبي صعبة نوعا ما، لكن هذا لا يمنع من القول بأن الدراسة العلمية السوسيولوجية للمثل الشعبي ،وحتى الدراسات الأخرى كالفنسية مثلا هي من الضرورة بما كان، خصوصا و أنّ المثل الشعبي متنوّع ومتواتر، ويحمل في طيّاته مميزات جماعية قد لا تبدو في أول الأمر لكن التعمّق في محتوى المثل يجعلنا نصل إلى معلومات قديمة . فالدراسة السوسيولوجية أو غيرها للمثل الشعبي تتطلب مستوى تجريدي كبير نوعا ما، في محاولة لاستنباط الرسالة المعرفية وراء المثل .

IX-3- الشعر الشعبي : "حقا إنّ الشعر الشعبي قد سجّل كثيرا من الحوادث السياسية

والعسكرية كما كان سجلاً للنضال الاجتماعي والاقتصادي في البلاد. وبذلك يمكن القول من الناحية التاريخية أنّه كان أشمل، و أقرب إلى الحقيقة من الشعر الفني، فبينما كان الشعر الفنّي شعر بلاط، أو

شعر نفس مهزومة أو شعر مدائح نبوية ونحوها، ويصف ردود الفعل بآلة تسجيل أمينة¹. كان هذا القول للدكتور أبي قاسم سعد الله ، وهو في هذا المقام اعتراف صريح بالقيمة العلمية ، والتاريخية للشعر الشعبي رغم وصفه إيّاه بأنه ناتج عن ضعف الثقافة . إن القيمة التاريخية والعلمية للشعر الشعبي تتبع من كون الشاعر الشعبي ينحو منحى يغاير طريقة القصّاص الشعبي مثلا ، حيث أنّ منطلقات الشعر الشعبي تتبع من واقع الحياة التي يعيشها الشاعر لذلك فإنّ الشاعر الشعبي يعبر عن قضايا البيئة المحليّة التي يرتبط بها الشاعر ، ويعبر عن مشاكلها في حدود تصوّره ، و إدراكه لأسباب القضايا التي يطرحها . أمّا من الناحية السوسولوجية، فإنّه لا نقاش في أنّ السوسولوجية منهج يمكنه أن يعطينا العديد من الثمار فيما يخص دراسة الذوق الأدبي مهما كان ، ويذهب البعض للقول بأن المنهج السوسولوجي يتميّز بخصوصية مهمّة عندما يتعلّق الأمر بالإنتاج الأدبي المتداول عامة أو حتى الإنتاجات الرديئة².

إنّ الدراسة السوسولوجية للشعر الشعبي كنوع أدبي تسمح بوضع هذه المادة في إطارها المعرفي الصحيح الذي يسمح بتجاوز النقاشات البيزنطية والخطابات الأيديولوجية ، فالشعر الشعبي وسيلة نستغلّها لنكتشف الواقع الذي يتحدّث عنه الشاعر الشعبي في محاولة لمعرفة الذهنيات المختلفة ، ومقارنتها مع بعضها البعض، ومع محيطها المادي، و استخلاص العلاقات البينية داخل المجتمع الجزائري . ونجد أنفسنا في هذا المقام في موقف معارض للدكتور أبي القاسم سعد الله حينما تحدث عن قيمة الشعر الشعبي : "ومن جهة أخرى فإنّ الاهتمام بالشعر الشعبي لا يخدم فكرة الوطنية ولا القومية ، فهو في عصرنا يخدم في الواقع الجهوية والقبلية و الإقليمية . ولذلك استغلّه الاستعمار استغلالا بشعا ضد الفكرة الوطنية في الجزائر، و ضد الفكرة القومية في الوطن العربي"³.

أولا : إنّ فكرة القومية في الوطن العربي هي فكرة ظهرت في أوروبا في عصر النهضة ، واتّخذت عدة أشكال في أنحاء شتى من العالم ، ومن بينها القومية العربية التي لا نجد فيها نحن المغاربة هويّتنا ، فعرقنا مختلف ، فهو ليس عربي ، بينما انتماءنا هو انتماء حضاري لا إلى الأمّة العربية ، ولكن إلى الأمّة العربية -الإسلامية، وحتى هذا الانتماء فيه نقاش .

ثانيا : إنّ قول الكاتب هنا صريح، فهو يريد أن لا يهتمّ بالشعر الشعبي لأنّه لا يخدم كذا و كذا. نقول بكل بساطة ، هل إخفاء الشعر الشعبي أو حتى مواد أخرى، أو فترات تاريخية أخرى ، أو حقائق

¹ - أبو القاسم سعد الله، التاريخ الثقافي، الجزء الخامس، المرجع السابق، ص 325

² - KOEHLER (Erich) . opcit, p48

³ - أبو القاسم سعد الله ، التاريخ الثقافي، المرجع السابق ، ص 326

أخرى يخدم الحقيقة؟ طبعاً لا، وفي هذه الحالة نتساءل : ما هو دور المؤرخ إن كان لا يبحث عن الحقيقة التاريخية؟، وإن قلنا يخدم أيولوجية معينة ، فهل يحق لنا أن نعطي التاريخ صفة "العلمية" ؟

ثالثاً : إذا كان الشعر الشعبي شعراً إقليمياً ، وقبلياً ، وجهوياً فيجب أن نبرهن على ذلك أولاً ، وإن صحّ ذلك فهذا يعني أنّ ذهنياتنا كذلك ، أي أنّها لم تصل إلى مستوى حضاري ، وهذا هو الواقع. و في هذه الحالة، فعلى قابضي السلطة في هذه البلاد معرفة ذلك، للعمل أكثر نحو مشروع مجتمع يقوم على هذه الخصوصيات للخروج من تعقيداتها، ويضع قوانين ثلاث هذه الخصوصيات ، وتحاول زرع داخل هذه الذهنيات ثقافة المجتمع الحضاري .وبالتالي يجب علينا لا كسوسيولوجيين فحسب بل كمتقنين أن نحاول المشاركة في بلورة مشروع المجتمع، والمشاركة في مشروع إصلاحي مثلما فعله علماء الاجتماع الأمريكان في بداية القرن العشرين .

الفصل الثالث عشر:

الشعر الشعبي

1- في الشعر الشعبي:

يعتبر الشعر الشعبي في الجزائر أحد أهم أنواع الأدب الشعبي من الناحية الكمية . حيث أنّ التراث الشعبي أو الأدب الشعبي الذي هو تعبير الثقافة الشعبية يتميز بالتنوع والثراء صحيح ، لكن يكثر هذا التنوع وهذا الثراء في أنواع محدودة، ومن أهمها الشعر الشعبي. كما يعدّ الشعر الشعبي أقدر أنواع الأدب الشعبي على وصف الواقع كما هو، هذا من ناحية. ومن ناحية ثانية إنّ إمكانية تحديده زمانياً ومكانياً تجعل منه محل اهتمام خاص، نظراً لقيّمته العلمية التاريخية، الأنثروبولوجية، وطبعاً - هو الذي يهمنّا - نظراً لقيّمته السوسولوجية .

إنّ الاقتراب السوسولوجي من الشعر الشعبي يجب أن يأخذ بعين الاعتبار - ولأنّه اقتراب سوسولوجي- عدّة خصوصيات :

أولاً: يجب التفرقة بين مصادر الشعر الشعبي المختلفة ،ونقصد بها :

-المصادر المكانية : شعر البادية أو شعر المدينة ، شعر الجنوب أو شعر المناطق الساحلية .

-المصادر الزمنية : يعني تحديد الفترة الزمنية التي أنتجت فيها القصيدة الشعرية .

- المصادر اللغوية : أي الأخذ بعين الاعتبار اللهجات المختلفة بدلائلها المختلفة ، لأنّ مسألة

الدلالة اللغوية مسألة محورية في تحليل النص، وبالتالي فهي حيوية فيما يخص الفهم الموضوعي للنص المدروس

-المصادر الجنسية : أي شعر خاص بالنساء ، و آخر خاص بالرجال كالحوزي مثلاً (رجالي)

و الحوفي (نسائي) .

-المصادر الطبقة : أي معرفة القصيدة إلى أي شريحة، أو طبقة، أو فئة اجتماعية ينتمي

منتجها ، وهو ما نسميه الإحاطة المعرفية الاجتماعية بالقصيدة الشعبية .

ثانياً : بعد التعرّف على هذه الخصوصيات وجب الإلمام بالمحيط السوسيو -ثقافي، والاقتصادي

للقصيدة الشعرية ، ووضعها في علاقتها البيئية مع عناصر النسق الاجتماعي الذي تنتمي إليه، و ذلك

لمعرفة سوسولوجية وافية، و واعية عن المناخ السوسيو-ثقافي الذي تنتمي إليه، وكذلك لمحاولة استنباط

الحركية الداخلية للمجتمع انطلاقاً من الديناميكية المستمرة للبنى الفكرية التي تتركّب منها القصائد

الشعرية .

II- الشعر ،اللحن والموسيقى :

تغنّى بالشعر أما كنت قائله
إنّ الغناء لهذه الشعر مضمار

ارتأينا بداية كلامنا هنا بهذا البيت لحسان بن ثابت ، وهو البيت الذي يتحدث فيه عن علاقة الشعر بالغناء ، و هي العلاقة الوطيدة على مرّ العصور، و التي جعلت مادة الشعر تحمل هذه المكانة في الثقافة العربية. قال المتنبّي :

وما الدهر إلّا من رواة قصائدي
إذا قلت شعرا أصبح الدهر منشدا
فسار به من لا يسير مشمّرا
وغنّى به من لا يغنّي مفردا
وقال ذو الرمة :

أحب المكان الفقر من أجل أنّي
به أتغنّي باسمها غير معجم

وبدلنا تاريخ العرب في المرحلة التي تسمى "الجاهلية " على وجود كثير من الشعراء المغنيين ، يوم لم تكن بحور الشعر معروفة، و لا يستبعد في أنّ بحور الشعر المعروفة كانت بقايا إيقاعية لحنية، و هو رأي الأصفهاني صاحب كتاب "الأغاني"، حيث نصّ على أنّ الغناء العربي كان تقطيع العروض¹. وهو قول معقول جدّا، خاصة إذا علمنا أنّ خليل بن أحمد الفراهيدي لم يخترع عروض الشعر و تفاعيله، بل استنبط هذا من أشعار العرب القدماء ونظمهم ، و ليس النظم المعرب فقط، بل شمل كلام العامة ودارجها.

إنّ فن الغناء من اقدم الفنون التي عرفها العرب، فلقد حدّثنا ابن خلدون على وجود هذا الفن عند العرب قبل البعثة حيث قال : " ثم تغنّى الحداة منهم في حداء إبلهم، والفتيان في فضاء خلواتهم، فرجّعوا الأصوات وترنّموا. وكانوا يسمّون الترنّم إذا كان بالشعر غناء، و إذا كان بالتهليل أو نوع القراءة تغبيراً وربّما ناسبوا في غنائهم بين النغمات مناسبة بسيطة كما ذكره ابن رشيق آخر كتاب العمدة وغيره، وكانوا يسمّونه السناد. وكان أكثر ما يكون منهم في الخفيف الذي يرقص عليه، ويمشي بالدف والمزمار فيضطرب ويستخفّ الحلوم، و كانوا يسمون هذا الهزج وهذا البسيط كله من التلاحين، وهو من أوائلها، و لا يبعد أن تنقطنّ له الطباع من غير تعليم شأن البسائط كلّها من الضائع² . وقد ارتبط فن الغناء ارتباطاً وثيقاً بالشعر، و استمرّت هذه العلاقة- التي يزيد اللحن والموسيقى من ترابطها - في الوجود ، و أصبحت لمحّة من الملامح الثقافة البارزة. ومن المعروف أنّ الغناء لا يصح إلّا بالوزن، و إنّ الوزن عمود الغناء، فإن كان الغناء القديم باللغة الدارجة، أو العامية، أو الملحون فجزماً كان له وزناً

¹- محمد بخوشة "النظم الملحون " المرجع السابق، نقلا عن : الاصفهاني، كتاب الاغاني، بيروت :دار الثقافة، الجزء 11، ص188، دت

²- ابن خلدون، عبد الرحمان، المرجع السابق، ص427.

و أعاريض، و إن لم تكن له بحورًا وتفاعيل. و يعني هذا الغناء بأوزانه وألحانه له دور في إنتاج، أو حسب تعبير ابن خلدون في صناعة الشعر كفن من الفنون. فإذا تكلمنا عن المواليا مثلا (وهو نوع من أنواع الغناء العربي ظهر أيام العباسيين). فإنه ورغم اختلاف المختصين حول مصدره، إلا أن الجميع يتفق على أن وزنه يختلف عن أوزان الشعر العربي، وهو ما يجعله نوعًا آخر من الشعر، وهذا الاختلاف في الوزن ناتج عن الاختلاف في اللحن. وهو ما يعني أن العلاقة الوطيدة بين الشعر بأوزانه، والغناء بألحانه هي علاقة متبادلة أي أن تغيير الوزن قد يغير من اللحن، و تغيير اللحن قد يغير من الوزن، بل أكثر من ذلك قد يغير طبيعة الشعر نفسه، وربما هذا ما يفسر وجود عدة أنواع من الشعر، كالموشح، و الزجل، و الشعر الزجلي، وحتى الشعر الملحون من أنواع الشعر الشعبي .

III- ماهية الشعبي او الملحون : لقد أثار موضوع الشعبي أو ما يسمى بالملحون الكثير من النقاشات حول موضوعه، نشأته، طبيعته، وتاريخه. كما أسال الكثير من الحبر حول ماهيته ، وماهية المشتغلين به ، والمنتجين له. لكن أغلب الدارسين له اتفقوا على أن لفظ الملحون المرادف للشعر الشعبي راجع لاشتقاقه من التلحين، أي أن الأصل في هذا الشعر الملحون كما ذهب إلى ذلك محمد الفاسي هو أن ينظم الشعر ليتغنى به قبل كل شيء¹. وهو ما يؤكد العلاقة (شعر - لحن - إيقاع - موسيقى) التي تحدثنا عنها في الفقرة السابقة .

إن أخص مميزات الأدب الشعبي أنه لا يُعرف قائله، وهذا هو الشأن في الحكايات، وفي الأمثال، وفي العروبيات التي تغنيها النساء و نحو ذلك من هذه الأنواع الأدبية الشعبية. أما الملحون، فلا يربطه بالناحية الشعبية إلا كون قائله في الغالب من عامة الشعب - على الأقل ظاهريًا-. أما من حيث اللغة العامية المعتمدة فيه فإنها ليست لغة طبقة منحطة شعبية، بل هي لغة أرقى من اللغة التي يتكلم بها حتى المتعلمون، لأن شعراء الملحون أو "الشعبي" يُدخلون في كلامهم كثيرا من الكلمات الفصيحة بعد إجرائها على الأسلوب العامي. ثم إن من بين شعراء الملحون من لو ترجم إنتاجهم للغة الحية لعدوا من أكابر الشعراء في العالم. من أجل هذا نقول بأن الشعر الشعبي أو الملحون ليس شعرا للعامية أو شعرا جمعياً، بل هو شعر نخبوي. فأغلب أعلامه في الجزائر كانت لهم مكانات سامية مثل قيادة القبيلة (مصطفى بن براهيم)، أو القضاء (عبد الله بن كريو)، أو المشيخة الدينية و الفقهية (سعيد المنдاسي أو بن خلوف). وهذا ما ذهب إليه كذلك الدكتور أحمد بورايو (المختص في الشعر الملحون الجزائري) حيث ذكر: "الشعر النخبوي الذي يستند الى احتراف مجموعة من الأفراد قد تتسع أو تضيق للإبداع

¹ - محمد الفاسي، معلمة الملحون: القسم الأول من الجزء الأول، الرباط (المغرب): أكاديمية المملكة المغربية، 1986، ص29

الشعري ، بحيث يتم على مر التاريخ بناء تقاليد متينة (وهو ما أثبتناه في الرسالة التي قدّمناها لنيل شهادة الماجستير في جامعة الجزائر في نوفمبر 2002 المرسومة "الشعر الشعبي الجزائري فترة العهد التركي :قراءة سوسيولوجية "،وهو أنّ الشعر الشعبي شعر نسقي تثبته الارتباطات الشكلية بين القصائد، والشخصية بين الشعراء الشعبيين) يَتميّز بطغيان الروح الفردية والتعبير عن ذات الشاعر ، والثبات النسبي للقواعد الفنية، والحرص على المحافظة على ما ينتجه الشاعر بحيث يصبح أدنى تغيير مدعاة للانتقاء والاستهجان إنّ جميع هذه الخصائص تتوفّر بشكل واضح في الشعر الملحون الجزائري، وبالتالي يمكن القول استناداً لكل ذلك بأنّه يخرج عن نطاق الشعر الجمعي، ويرتبط أكثر بالشعر النخبوي¹. لهذا كلّه يضيف الدكتور بورايو أنّه تصدق على الشعر الملحون الجزائري تحديدات "رومان جاكوبسون " اللساني المعروف ، والمتخصّص في الدراسة الشعرية لما يقول في حديث له عن علاقة الشعر الشفوي بالفلكلور : " في حالة واحدة يخرج الشعر الشفوي بصفة جوهرية عن إطار الفلكلور، وكيف عن أن يكون خلقاً جمعياً : لما تكون هناك جماعة متلاحمة من المحترفين تملك تقاليد صلبة ، تتعامل مع بعض الإنتاجات بقدر كبير من التقدير بحيث تسعى بجميع الوسائل للمحافظة عليها بدون أدنى تعديل، وهناك مجموعة من الأمثلة التاريخية تشير إلى أنّ ذلك يعدّ أمراً ممكناً بأي حال من الأحوال². ونوافق الدكتور بورايو تمام الموافقة حين يقول أنّ هذا التحديد ينطبق تماماً على شعرنا الملحون، و لذلك تصبح معالجته في نطاق الثقافة الشعبية لا مبرّر لها سوى من حيث:

1-لغته العامية.

2-الظرف الذي ازدهر فيه هذا الشعر، و المتمثل خاصة في فترات الاحتلال من جراء غياب سلطة ثقافية رسمية تنتمي فعلياً للمجتمع الجزائري.

IV-ظهور الشعبي في بلاد المغرب : لقد لعب الشعر الشعبي، ويلعب دوراً هاماً في الحياة الاجتماعية، والثقافية للجزائريين. فهو عند العديد من العامة الأميين الوسيلة الثقافية الوحيدة التي تسمح بتطوير المقدرات الذهنية عن طريق الإعلام الواسع عن الحوادث الماثورة في تاريخ الأمة والمجتمع، وعن الأحوال السابقة للأسلاف، لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: متى وكيف ظهر الشعر الشعبي في بلاد المغرب ؟

¹- بورايو احمد : " قضايا الشعر الملحون الجزائري " في مؤلف جماعي التصوف في الأدب الشعبي الجزائري ، الجزائر :منشورات الرابطة الوطنية للأدب الشعبي ، أعمال الملتقى الأول حول التصوف في الأدب الشعبي ،2007،ص29.

²- نفس المرجع، نقلاً عن :

Jakobson (roman), questions de poétique, paris : édition du seuil, 1973, p71.

إنّ الحديث عن أنماط الثقافة الشعبية عموماً، والشعر الشعبي بصورة أخصّ حديث متشعب المسالك، صعب التحديد، وما وصلنا من نصوص الأدب الشعبي شفاهاً يرتبط بالثقافة العربية - الإسلامية موضوعاً ومحتوى. فاللغة المستعملة في بناء الشعر الشعبي طبعاً هي لغة عامية، ولكنها اشتقاق من اللغة العربية. ولهذا، فإننا نعتقد أنّ ظهور الشعر الشعبي في بلاد المغرب كان بعد دخول الفاتحين العرب للأراضي الشمال إفريقية. لكن الأمر هنا ينقصه التحديد، فيصعب التحديد بالضبط في أي فترة من فترات ما بعد الفتح ظهر الشعر الشعبي. أفي حملة التعريب الأولى، أم الثانية مع قدوم الهلاليين؟ مثلاً يصعب التحديد بدقة الفترة التي ظهر فيها الشعر العربي القديم عامة. و أرجع البعض أسباب ذلك إلى أنّ هذه الظاهرة، وهذه الإبداعات ليست وليدة اختراع من طرف فرد معيّن، وإنّما يتعلّق الأمر بعادة كلامية طويلة الأمد، و بطيئة التبلور¹. و كذلك الأمر بالنسبة للشعر الشعبي، حيث أنّه لم يعرف الصفة الفنيّة إلاّ بعد مرور عدّة أجيال على تداوله. وهو الشيء الذي جعله فارضاً لنفسه على شريحة كبيرة من الناس، ممّا حثّم على العديد من الكتاب الكلاسيكيين أن يذكروا بوجوده، و انتشاره .

وإذا كنّا غير قادرين على الزم برساخته الشعر الشعبي نظراً لقلة المصادر حول الموضوع، إلاّ أنّ بعض المصادر الزجلية تدلّ على تحوّل في اللغة المتداولة عند المغاربة، لتقترب من اللغة المستعملة في الشعر الشعبي الذي نعرفه، وهو ما يزيد في الاعتقاد برساخته الشعر الشعبي في بلاد المغرب أولاً، و بالتأثير الأندلسي عليه ثانياً. لكن يبقى هذا الحكم افتراض فقط لأنّ نفس هذه المصادر الزجلية، إضافة إلى الأشعار الزجلية، وعروض لبلاد التي ذكرها ابن خلدون في مقدّمته، وكذلك الشعر الملحون حسب الطريقة العامة التي ذكرها ابن سعيد. كل هذه النماذج لا تحمل في بنياتها، ولا في ألقانها، ولا في إيقاعاتها تشابهات كبيرة مع الشعر الشعبي تجعلنا نجزم بالعلاقة التي تربط الشعر الشعبي بالمأثور الأندلسي والمغربي. على كل حال، إنّ أقدم شاعر شعبي نعرفه هو الأكل بن خلوف، المعروف بسبيدي لخضر من منطقة مستغانم بالغرب الجزائري ولد في نهاية القرن الخامس عشر 1495م، وهذا يعني أنّ الشعر الشعبي له على الأقلّ خمس قرون من الوجود .

٧- تاريخ الشعر الشعبي : إنّ أهم ما يميّز تاريخ الشعر الشعبي هو هذا السكوت المقصود عن وجوده من طرف المؤرّخين الذين عاشوا فترات ظهوره، فأول من تحدّث عن الشعر العامي من أنواع الأدب الشعبي ابن سعيد الذي توفي عام 1249م². وهو المؤرّخ الذي اختصّ في الأدب الأندلسي و الذي أعطى لنا معلومات موضوعية عن الزجل الأندلسي، و ذكر أمثلة عن هذا النوع الشعري التي

¹ - TAHAR (Ahmed),la poésie populaire algérienne ;rythme, Mètre et forme ,Alger :SNED ,1975, P09.

² - TAHAR (Ahmed),opcit ,p10.

كانت متداولة في القرنين السادس والسابع للهجرة ، الحادي عشر والثاني عشر للميلاد. سنوات بعد ذلك جاء دور صفي الدين الحلي الذي توفي عام 1314 م ، والذي تحدّث عن الزجل بدقّة أكبر كما تحدّث عن علاقة الزجل بالشعر الفصيح. و في أواخر القرن الرابع عشر تحدّث ابن خلدون في مقدّمته عن الزجل الأندلسي، و أعطى العديد من الأمثلة عنها، وهي التي أخذها عن ابن سعيد. قرنين بعد ذلك، أي ما بين القرنين السادس عشر والسابع عشر، كتب أبو العباس المقري في كتابه "أزهار الرياض" ¹ ما تحدّث به أسلافه من مؤرّخي الشعر الشعبي، وزاد عنه بعض الامثلة دون ذكر كلمة "شعر ملحون" ولا مرّة، رغم أنّ هذا النوع كان متداول في ذلك العهد خاصة في بلاط الملوك السعديين الذي كان المقري يعيش تحت كفهم . فأحد أشهر الشعراء الشعبيين على الإطلاق، و هو الفاسي عبد العزيز المغراوي ألف قصيدة جد مشهورة في الشعر الشعبي في رثاء المنصور الذهبي الحاكم السعدي الشريف ، كان ذلك عام 1605م . على كلّ رغم التركيز على تاريخ الشعر الشعبي انطلاقاً من المأثور الأندلسي إلّا أنّنا سوف لن نستثني المأثور المشرقي-في نشأة الشعر الشعبي وتطوره - ونقوم بالتالي بالتذكير بالمأثورين المشرقي والأندلسي -المغربي

1-V-التأثير المشرقي : لا نقصد عند الحديث عن التأثير المشرقي أنّ الشعر الملحون كما كان معروف في الفترة التي اخترناها للدراسة اشتقاق مباشر للمأثور المشرقي، ولكن ارتئنا الحديث عن الأصول الأولى لظهور الشعر عامي اللغة، المتداول من طرف الطبقات الشعبية المختلفة بلغة في متناولها، والتي كانت الإنتاجات المشرقية خاصة في أيام بغداد المزدهرة من أوّل الإنتاجات في ذلك. وتركيزنا على الفترة الزمنية عند حديثنا عن الشعر الملحون راجع إلى أنّ هذه المصطلحات لا تحمل نفس المعنى في اعتقادنا، فهناك اختلافات في المفاهيم بين الشعر الملحون ،الشعر الزجلي، والقصيدة الزجلية. فالشعر الملحون في القرن السادس عشر ليس هو بالذات الملحون كما نعرفه اليوم، فالأوّل حضري بالضرورة، أمّا الثاني فيغلب عليه الطابع البدوي اليوم. وسوف نتحدّث عن هذا في فقرات لاحقة لأنّ المقام هنا مخصّص للحديث عن التأثير المشرقي في ظهور الشعر الشعبي .

إنّ المواليا و المصمعات هما نوعان شعريان مشرقيا الأصل ومن الممكن جدّا أن يكون ممّن ساعد على ظهور، ونشأة الشعر العامي اللغة في حضر بلاد المغرب. فلقد تحدّث الباحث يلس شاوش عن إمكانية مساهمتهما في ظهور النمط الذي تحدّث عنه ابن خلدون في الأمصار المغاربية ،

¹ - IBID, p11.

وهو عروض البلاد، والذي يكون ذا علاقة وطيدة مع أحد أنواع الشعر الشعبي في مدينة تلمسان، وهو "الحوفي"¹.

7-2- التأثير الأندلسي-المغربي : إنّ كلمة "ملحون" اشتقاق من كلمة "لحن"، و لعلّ هذا الاشتقاق هو الذي أعطى لدى الكثيرين الفكرة المؤدّاها أنّه شعر يستعمل لغة غير سليمة أكاديمية، و هو منتج ليلحن ويغنى. إنّ هذا التعريف لا يسمح لنا بتمييزه عن الأنواع الأخرى من الأشعار التي تحمل صفة الشعبية مثل الزجل والشعر الملحون، والقصيدة الزجلية. هاته الأنواع التي لم تعرّف جيّداً من طرف المؤلّفين العرب، يرجع وجودها الى اهتمامات موسيقية هي كذلك، و إلى رغبة الشعراء في جعل شعرهم أكثر سهولة للفهم من طرف العامة عن طريق استعمال لغة في متناولهم.

أمّا فيما يخص هذه الأنواع، فإنّنا نجد لأوّل مرّة عند مؤلّف عربي كلمة شعر ملحون عند ابن سعيد الذي يفرّقه عن الزجل، فبعد إعطاء مثالين عن الزجل لأحد الشعراء الأندلسيين الذي عاشوا في عهد الموحّدين ذكر بأنّ هذا الأخير له شعر ملحون على طريق العامة². وهذا ما يعني أنّ الزجل يختلف عن الشعر الملحون بالنسبة لابن سعيد. على خلاف ذلك، فإنّ صفي الدين الحلي يضع في فئة الشعر الزجلي ثلاث عشرة قصيدة زجلية، وهو ما يعني أنّه لا يفرّق بين الشعر الزجلي والقصيدة الزجلية. أمّا ابن خلدون فإنّه يتحدث عن الزجل الذي يأخذ شكله من الموشّح، ثم بعد ذلك عن الشعر الزجلي الذي يعتقد أنّه نوع آخر. ولقد كان ابن خلدون أوّل من تحدث عن النوع الشعري المغربي المسمى عروض لبلاد: "ثم استحدث أهل الأمصار بالمغرب فنّاً آخر من الشعر في أعاريض مزدوجة كالـموشّح، ونظموا فيه بلغتهم الحضريّة أيضاً، وسمّوه عروض لبلاد، وكان أوّل من استحدثه فيهم رجل من أهل الأندلس نزل بفاس يعرف بابن عمير، نظّم قطعة على طريقة الموشّح، ولم يخرج عن مذاهب الإعراب"³.

ونلاحظ هنا هذه الاختلافات في تعريف المصطلحات بين مختلف المؤلّفين، لكن وباستثناء صفي الدين الحلي فإنّ جلّ المؤلّفين يفرّقون بين الزجل أو الشعر الزجلي، وبين القصيدة الزجلية التي هي الشعر الملحون فالشعر الزجلي هو شعر أحادي الرّنة أو القافية، أمّا القصيدة الزجلية أو الشعر الملحون فهو شعر متعدّد الأغصان مثله مثل الموشّح، والذي ينزع عنه المؤلّفون العرب - مثله مثل المرشّح كذلك - الصفة الشعرية - وكانّ الشعر اختصاص لمقاييس العروض -. والفرق بين الموشّح والزجل هو في اللغة المستعملة، فالموشّح هو شعر بالعربية الفصحى، بينما الزجل فهو بالعامية. ثم إنّ الموشّح

¹ - YELLES CHAOUCH (Mourad), le hawfi opcit, p137.

² - TAHAR (Ahmed), opcit, p12.

³ - ابن خلدون، المرجع السابق، ص 571.

أكثر تعقيدا في أوزانه من الزجل. أما عروض البلاد وهو النوع الذي ذكره ابن خلدون فلقد أخذ بعضا من تعقيدات الموشح، وبعضا من السهولة اللغوية للزجل. والشعر الملحون أو الشعبي الذي اخترناه كمادة تحليل هذه الدراسة هو قريب في تركيباته من عروض لبلاد.

وخلاصة المقال أنّ الشعر الشعبي دليل على التأثير الحضاري للحضارة العربية الإسلامية، فهو اشتقاق من الزجل الأندلسي، ويستعمل لغة عربية هي اشتقاق من اللغة العربية (التي بدأ تداولها في بلاد المغرب لدى العامة ابتداء من القوانين العاشر والحادي عشر حسب أغلب المختصين اللغويين).

VI- أنواع الشعر الشعبي: إنّ الشعر الشعبي الذي اشتغلنا به في هذه الدراسة ليس وحدة ثابتة منسجمة، فهناك اختلافات جوهرية في تركيبته الشكلية والمعرفية تبعاً لاختلافات أصوله الجغرافية، ومصادره المعرفية. ولذلك نميّز بين نوعين بارزين من الشعر الشعبي: الشعر الحضري أو شعر المدينة، والشعر البدوي. وتكاد تكون الاختلافات بين النوعين تصل إلى الفصل التام بينهما لولا بعض الأمور التي جمعت بينهما كاللغة العامية. وهذه بعض النماذج عن النوعين :

VI-1- الشعر الحضري :

أ- الحوزي : يرجع أصل كلمة حوزي إلى الحواز، أي ما تحوز عليه المدينة من إطار جغرافي وبشري، أو ما هو في "حواز المدينة". فالكلمة هنا دلّت على أنّ النوع الشعري المسمى الحوزي هو شعر مدني، واشتهر هذا النوع خاصة في المدينة تلمسان، كما يسمى هذا النوع في بعض المناطق بـ"العروبي"

وسمي كذلك، لأنه اختصاص العرب (أو البربر) الذين يسكنون عادة في ضواحي المدينة، لأنّ القلب كانت تسكنه فئات سكانية أخرى كالأتراك، والكراغلة، واليهود. و يتميز هذا النوع بالوزن الخفيف، وأغلب موضوعاته تتحدث عن العلاقات الاجتماعية، وخاصة العلاقات العاطفية. ومن أشهر شعراء الحوزي محمد بن مسايب (الذي اختصّ كذلك بأنواع أخرى)، وهذا مثال عن الشعر الحوزي أو الشعر الذي يُتغنّى على طريقة الحوزي لابن مسايب :

مال حبيبي ماله	كان معاي كان
مال حبيبي ماله	يا ناسي غضبان
مال حبيبي ماله	لي مدّة نرجاله
شوّقني في خياله	وقهرني ، تعبان
عذبني بحمالة	خدعة على الامان

* * *

عاداني عادني	دون اسباب اجفاني
خلاني خلاني	في الهموم والاحزان
ماحقه يرجاني	قامة غض البان

ب- الحوفي : وهو نوع شعري نسوي معروف في مدينة تلمسان، وهو مكوّن عادة من أربعة إلى ستة أبيات. و تتشده النسوة في الحفلات و المناسبات السعيدة، وحتى الاجتماعية العادية في مجالس نسوية بحثة. وكمثال على ذلك :

القيت واحد الشباب	طالع للقلعة
في يده مندبل حرير	باش يسمح الدمعة
او قلت له يا شباب	اعلاش ذا الدمعة
قال لي يالالة	ماريتها جمعة
السبت سبت ليهود	والحد نصراني
والجمعة جمعة لبنات	او ماريت من جاني

ج- البوقلة : وهو شعر شبيه بالحوفي التلمساني ، إلا أنّ تداوله يكون في المناطق الحضرية الوسطى من الجزائر، و بعض المناطق الحضرية الشرقية. و يتداول خاصة في رمضان في سهرات خاصة ، وجلسات نسوية في الغالب ، ومثال ذلك :

الناس يفرقوا	وما يدوم غير الله
حوست في سواقوا	الحبيب فاين راه
الجسد في ارواقوا	والقلب راح معاه
حزني على افرقوا	والغير ما نرضاه

VI-2- الشعر البدوي : يتميز الشعر البدوي عن الشعر الحضري في كثير من الأمور ، سواء تعلّق الأمر بالشكل وكذلك المحتوى . فمن حيث المحتوى تختلف المواضيع المتناولة من النوعين الشعريين، فإذا تحدث الشاعر الحضري عن الطبيعة كفصل الربيع مثلا، فإنّ ذلك يكون من قبيل الحديث عن الجماليات ، بينما الشاعر البدوي حين يفعل ذلك فإنّه يصف حالات طبيعية بالنسبة له، أي متعلقة بسبل عيشه. والطريقة التي يكيّف بها هذه الطبيعة مع نمط عيشه. هذا في حالة ما إذا تشابهت المواضيع المتناولة ، وهي ليست كذلك في الغالب. أمّا من حيث الشكل، فإنّ الشعر البدوي

قليل التقطيع البنيوي أو التركيبي. فالقافية مثلا موحدة في شطري القصيدة الشعرية خلافاً لبنية القصيدة الحضرية التي تشبه كثيراً شكل تقطيع الموشح الأندلسي .

وفي حديثه عن الشعر البدوي في الجنوب الجزائري تحدّث المستكشف الفرنسي ألكسندر جولي Alexandre Joly في المجلة الإفريقية عن بعض أنواع الشعر البدوي¹. وفي اعتقاد جولي إنّ الشعر البدوي يختلف كثير عن أشعار العرب المور (ذوي الأصل الأندلسي) في المناطق الحضرية المتواجدة أساساً قرب المناطق الساحلية للبلاد سواء من ناحية طبيعة المواضيع المطروحة ، أو من ناحية الصور المستعملة . و عن نماذج هذه الأشعار تحدّث جولي عن الزغوية ، النم le nemm ، المدح، القول Le goul ، الهجوة LA Hadjoua أو الهجاء La satire ، القطاعة la guetaa أو غناء السفر العيدي Le aïdi غناء الأعياد أو الحروب، الرثة LA Renna ، أو الشعر المصحوب بصوت آلة وترية، وهو نادر عند البدو، وهذه بعض التعريفات لهذه النماذج :

أ-القول le goul : القول هو نوع شعري يتركّب من عدد قليل من الأبيات، وهو أقرب إلى الإنشاد من الغناء في تلحينه. وهو يميّز عن غيره من الأنواع في هذا ، فالقول يمكن يتحدّث عن كل المواضيع الممكنة ماعدا الهجاء أين يصبح هجو، أو تعظيم وتمجيد الله، ومدح الرسول والأولياء الصالحين أين يعد مدحاً². وهذا مثال عن القول :

قلبي قلبي باغي الدنيا مسعفى	وعريان نشأو الخريف محدورة للتقبال
قلبي باغي النياق من الحمر الطايقة	عشرات وخلفات يتزاقزوا على الذنبال
قلبي باغي يشاشرة وعلاقهم رايبية	ولبوسي لغواطي الشوفة فال
قلبي باغي احرائد متخيلة	بنات سلسة وخيام كبار

ب- النم le nemm : هذا النوع هو أحد أنواع الزغوية (التي سوف نراها لاحقاً)، ويتكوّن من عدد قليل من الأبيات بقوافي مزدوجة أو بعبارة أخرى متداخلة. الشاعر يعبر بكلمات قليلة دون أن يدخل في التفاصيل شعوره نحو هذا الشخص، أو هذا الشيء، وفي غالب الأحيان شعوره نحو المرأة التي يحبّها، و التي يفرّق بينها القدر. ويتميّز النم بأقل صرامة، و أقل انسجام في تتابع الأفكار. وبنظام غير دقيق في القافية أو القوافي من القول أو الزغوية مثلاً .

القول مصنوع للغناء في المجالس العامة، وفي غالب الأحيان ينشده مغني محترف "القول" الزغوية تغني كثيراً في الطريق فترة السفر، و تغني برفقة سارة في أوضاع يتنعم فيها المغني بحرية.

¹ - Joly (Alexandre) « remarques sur la poésie moderne chez Les nomades algériens » , revue africaine , Alger :OPU , revue annuelle , N°44,année 1900, deuxième édition ,1996,p283.

² - ibid, p284.

كبيرة اين يمكن ان يقول العديد من الاشياء التي يتحاشى الخوض فيها في المجالس العامة ، لكن دون الخروج عن الادب العامة وعلى العكس من ذلك ، يظهر النم كنوع شعري وكأنّ الشاعر فيه يقوم بالشكوى بروح وقلب مجروح ، وينشد هذا النوع في الغالب دون حضور ، ومثال ذلك :

يا ربي يا إله يا عالم المقدّر سلك الواحليين في يوم شدّه الف بيني وبين ولفي
مسعودة

هنوني يا رفاقتي ما طقت اعلاه حتى الصحراء اليوم راها مجذوبة حتى عودي معلمه
ديما بهواه
وانا جوادي نقبضوا ريم الوحدة كتاف من السراء الآخر دواه يحشمني كي يدير
غبار

ربّ نبغي صياد كل فجّ نسي معاه مرّة ننوضه على طرف الجلبة الف يا ربي بيني و بين
ولفي مسعودة.

ج-القطاعة guetaa

القطاعة هو نوع شعري وغنائي أيضاً، فيقصد بها النوع الشعري ، وكذلك النوع الغنائي. وهي النوع المغنّى في الطريق بإبداعات آنية ، واعتباطية للترفيه عن النفس زمن السفر. ويتعلّق الأمر دائماً بنفس الموضوع، الحديث عن السفر في حدّ ذاته بلقاءاته واستكشافاته، و إعطاء أسامي الأماكن المزارّة ، و دائماً يذكر سبب السفر الذي جعل المسافر يقول هذا النوع الشعري، و أيضاً الحديث عن رغبة الشاعر في وصول حبيبته التي فرّقت به الأحداث والأقدار، والتي تبعث له بالرسول المخبر الذي يقنعه بالسفر، و تختلف ماهية هذا الرسول حيث يمكنه أن يكون شخصاً، أو حمّاماً، أو شعوراً قوياً .

أنا في تيطري في بلادك يا سغوان ونطالع للجبال غير بعيني
من وحش الريم اللي جات في قاسي لوطان بين الكيفان في القصور الغربية
نركب على سابقي نسرّج على الآذان خذ القهرة على يمين الجراية
اقصد للفيلاج خلف بلاد الصوان زين الاحباب رفقت بيّا

د-الزغوية LA ZAROUIA : الزغوية هو النوع الاكثر رواجاً عند العرب الرحل ويتعلّق الأمر

بنوع غنائي ذي نغم بطيئ ، ويقوم المعبّر بالزغوية بالكلام بطريقة أحادية الشكل ومتوازنة ، ويتحدث دائماً عن المرأة ، فيعبر أولاً عن أحزانه جراء الفراق ودخول العذول الخ ، وينتهي بوصف محبوبته في الخلق و الخلق ، وبين هذا وذلك يتخلّل الزغوية بعض الأوصاف الثانوية لأمر أخرى دون الإطالة فيها لتجنّب الخروج عن الموضوع .

إنّ التوازن هذا الذي تتميز به الزغوية يمكن أن نلاحظه في العديد من التفاصيل. إنّ وصف المحبوبة يكون دائماً بنفس الطريقة، و يستعمل في الغالب نفس المصطلحات كما أنّ الأوصاف الثانوية تشكّل الجزء الأكثر أهميّة ، و الأكثر قيمة من الناحية الفنيّة لما تحمله من بيانات صورية وتحسينية عديدة .

قعدت قافرة دارت ايام الحمان صاقت شجرة بلادنا يا نشطاني
بعد أن كانت لذّة زاهرة تزيان سقطت ورقتها على نشوف اعياني
أنا ماني شي على خضر شجرة بستان بي واحدة جنبها مالك جنّي
نوريها تعرفوها بالتفنان من اهي راحت سافرة القلب اخطاني

كانت هذه أمثلة فقط عن الشعر البدوي للعرب الرّحل الذي جمعها المستكشف الفرنسي ألكسندر جولي، و لا تمثل هذه الأشعار كل الشعر البدوي. و لا حتى كل شعر العرب الرّحل، و إنّما هي جزء بسيط ، وارتئينا ذكرها لغرض الذكر لا الحصر. والملاحظ على هذه الأنواع الشعرية البدوية والحضرية التي ذكرناها هو الاختلاف في اللغة المستعملة. و كذلك الاختلاف في طرح المواضيع رغم ما يظهر من تشابه فيما بينها. كما يمكننا أن نقسّم نماذج الشعر الحضري الذي ذكرناه إلى قسمين متداولين عند كثير من المهتمين بالشعر الشعبي، و هو التقسيم شعر الجد وشعر الهزل. شعر الجد هو الشعر الذي يتعرّض فيه الشاعر إلى أغراض المدح، مدح الرسول والثناء على الله و التوسّل إليه، وكذلك رثاء الأبطال التاريخيين، و الأولياء الصالحين، والذين تشتهر بهم كل منطقة من مناطق البلاد ، أمّا شعر الهزل فهو الشعر المتحدّث عن مواضيع العلاقات العاطفية مع الجنس الآخر ، و أمور أخرى كاللهو، والخمر .

VII-عناصر القصيدة الشعبية : تتهيكل القصيدة الشعبية على نظام شكلي خاص يثبت نسقية هذا النوع الأدبي، وثمة عناصر مكوّنة لهذا النظام الشكلي لا يعرفها إلاّ المشتغلون بالشعر الشعبي. هذه العناصر لها مصطلحات خاصة قد تختلف من منطقة إلى أخرى كما هو حادث في بعض العناصر بين الجزائر والمغرب مثلاً، لكن مفهومها هو هو. و دون الإطالة في الكلام ،هذه عناصر القصيدة الشعبية :

أ-المدخل أو الصور : في المغرب يسمى المطلع أو الدخول، وهي الطريقة التي يبتدأ بها الشاعر الشعبي قصيدته، و فيها إعلان عن موضوع القصيدة، والقافية التي سوف يعتمد عليها في بقية أطوار القصيدة في مواضع محدّدة سوف نتطرّق إليها لاحقاً .

ب- **الخماسة** : في المغرب تسمى الحرية، و هو العنوان القافياتي - إن صحّ التعبير - للقصيدة، و عادة ما يكون عنوان القصيدة مأخوذاً من الخماسة المميّزة للقصيدة مثل :

" المكناسية " للشاعر المغربي قدور العلمي ، و خماسيتها كالتالي :

أش من عار عليكم يا رجال "مكناس "

مشات داري في حماكم يا اهل

الكرايم

"يا أهل الهوى رحت مسلم "للشاعر الجزائري محمد بن مسايب ، و خماسيتها :

يأهل الهوى رحت امسلم

روحي فئات أش دواها

وتختتم كل ابیات القصيدة الشعبية بهذا البيت المميّز الذي نسميه "الخماسة "

ج- **بيت السلام** : يمثل بيت السلام كما يدلّه عنوانه عليه البيت الذي يعلن عن ختم القصيدة

الشعبية ، و فيه يعرف الشاعر عن نفسه ، و حسبه ونسبه ، وتاريخ إنشاء القصيدة . و فيه يطلق الشاعر العنان لمشاعره الختامية، و يستغلّ ذلك في الدعاء. وعادة ما يختلف بيت السلام عن بقية أبيات القصيدة في حجمه ، و طريقة إنشاء القافية التي عادة ما تكون في بيت السلام موحّدة على طريقة الشعر البدوي.

د- **الريال** : الريال هو شطر من القصيد الشعبي مكوّن عادة من ثلاثة إلى أربعة أبيات قليلة عدد

الكلمات، وتختلف قافية هذه الأبيات عن القافية المميّزة للقصيدة للدلالة على السياق الكلامي المختلف للريال ، ويمكننا من حيث الدلالة النحوية تشبيهه بالجملة الاعتراضية . ومثال ذلك :

من كلام الشاعر الجزائري الشيخ عيسى لغواطي في قصيدة " أنا بالله و بالشرع تحضر عندي آه

يا الهادي ":

لهمني في هواك يستقام سعدي

أهي الهادي وانظر لحالة الغريب

إذا حن الحنين واعطاني وعدي

اه يالهادي نضحى في ساحته قريب

راني مداح في الداج بيك انصادي

اه يالهادي والنية صافية حليب

راني مداح غير بيك

انعرني بالمصطفى

قابض في خالقي وفيك

والاولياء اهل الوفاء

من عاش وعاش انجيك

هذا المشعال ينطفئ

ونمجد صبغتي عليك

عند الكعبة المشرفة

لو صبت الزاد نقصد لشورك غادي

اه يالهادي مع المكتوب والنصيب

مركب صايل مشيش بالسيرة يدي

اه يالهادي شيهانه مزردة سبيب

نوادع خاوتي ،اهلي واولادي

اه يالهادي في طاعة راكب النجيب

هـ- السَّرَابَة : السَّرَابَة في الشعر الشعبي عادة ما تكون في بيت السلام أي البيت الأخير من القصيد . وميزتها الأساسية هي القافية الموحدة على شطري القصيدة للأبيات المختلفة (طبعاً الأبيات التي نتحدث عنها هنا هي الأبيات المعروفة في الشعر العمودي، لأن البيت في القصيدة الشعبية هو غصن مكوّن من عدد معيّن من أبيات الشعر العمودي) .

VIII- مصطلحات القصيدة الشعبية : إنّ اللغة المستعملة في الشعر الشعبي هي لغة عامية لكنّها ليست في متناول أيّ كان، لأنّ الشاعر الشعبي أولاً يدخل الكثير من الكلمات الفصيحة بعد إجرائها على الأسلوب العامي، كأن يقول "لبدا" عوض أن يقول إلى الأبد مثلاً. وثانياً إنّ اللغة المستعملة أو بالأحرى إنّ الخطاب المعتمد هو خطاب يميل إمّا إلى الاتجاه الباطني كأن يدعو العلم المنقول بالخرم، أو الشعر بعلم الموهوب لأنّ الشعر حسب هذا الاتجاه لا يُنَعَّم، وإمّا هو هبة من الله لصاحبه. وإمّا أنّ هذا الخطاب يميل إلى الوصف الدقيق ، وفي هذه الحالة تكثر المرادفات، وبالتالي وجب على القارئ والدارس أن يعي هذه الخصوصية ، ومثال ذلك هذه المترادفات :

1-بالنسبة لأسماء الغزال :الجفال، الحذار، الدامي، الدروج، الدروج، الربراب، الريم، الزهزام، المها، الصياح، العراض، العمهوج، القرهوب، الشادي، شارد العفا، الشرشة، الشرود، الشريد، الوسنان، يطلول، اليعفور .

2-بالنسبة لأسماء العين :أبصا، أثماد، أحداق، أرماق، أرماش، ألاحظ، أعيان، أغلاس، أغناج، نمود ، رموق ، روامق، مقلات، أنجال، نجلات، نواجل، نيام .

وتدل هذه الأمثلة بل تثبت أنّ الشاعر الشعبي صحيح أنّه يتكلّم بالعامية، إلّا أنّ اللغة المستعملة ليست هي العامية البسيطة التي يتداولها البسطاء من الناس، و همّ لهم بل هي لغة راقية في دلائلها تثبت أدبية هذا النوع الشعري .

IX-أنواع القصيدة الشعبية :

IX-1- من حيث المواضيع :

أ-العذراوي : هو نوع من القصائد الشعبية كثير التداول، و يقوم فيها الشاعر ظاهرياً بالتغزل بفتاة ، بوصفها، و وصف محاسنها الخُلُقِيَّة و الخُلُقِيَّة. غير أنّ الباطن أو المعنى الحقيقي هو التباهي بنسبة الإسلام، والانتماء إليه بحب أشياء أو أماكن تمثّل هذا الانتماء كالأماكن المقدسة مثل الكعبة الشريفة. وليس هذا ابتداءً من شعراء الشعبي، بل هي ثقافة شعرية عربية راسخة في القدم ابتدأت مع بدايات

الحركة الصوفية، و يسمى هذا النوع بالشعر العذري، أو الهوى العذري .قال الإمام البوصري في قصيدة البردة الشهيرة :
 فما لعينيك إذ قلت اكفأ، همتا وما لقلبك إذ قلت استفق، يهم
 يا لائمي في الهوى العذري معذرة مني إليك ، و لو انصفت ،لم تلم
 محضنتني النصيح ، لكن لست أسمعہ إنَّ المحب عن العذال في صمم
 ومن أمثال الشعر العذراوي في الشعر الشعبي الجزائري قصيدة "ليلى يا زابرين ليلى " للشاعر سعيد بن عبد الله المنداسي .

ب-الربيعية : هو نوع كثير التداول أيضا في الشعر الشعبي إذا يكاد أن يكون لكل شاعر شعبي قصيدة في هذا النوع . و الربيعية كما يدلّ عنوانها عليها هي قصيدة يُنَغَّى فيها الشاعر بفصل الربيع وما يمثله من جمال الطبيعة في أزهارها، وثمارها، وأنهارها، و أنواعها المختلفة من ما تزخر به الطبيعة الخلابة لبلاد المغرب. و الربيعية كنوع أدبي في الشعر الشعبي هي من دلائل حضرية هذا النوع الأدبي، إذ تدلّ على الثقافة الحياتية التي تعطي للجانب الجمالي مكانة مرموقة. عكس الشعر البدوي الذي يتكلم عن الطبيعة بوصفها جزء من حياته اليومية الأساسية لا لشيء جمالي. و ممّن نظموا في الربيعية : - سعيد بن عبد الله المنداسي :

الربيع اقبل بجيوش البرق وارياح والرعذ زنت طبول اعساكره قويّة
 المزون تبع اخلافهم في المسا و الصباح في جو السما تهطل بمطارها اهوّة
 احيات نبات الأرض اكدى و بطاح بعد كانت جذبة رجعت في سجيّة
 الربيع اقبل يا اهل الحومية

- مبارك السوسي الشاعر المغربي المشهور :

عيني اشفات يوم الجمعة في بنات فاس للزهو انشالو، قاموا في ايام الربيع النزاهة

-الحاج ادريس بن علي الحنش الشاعر المغربي :

مااسعدها بين الحباب نزاهة* كيف كنت نتمنّاها* في السرور والهنّا* واحنا في قلب ملوكية في

واد فاس

-محمد بن دباح الشاعر الجزائري ، وهي اشهر قصائد الربيعية في الجزائر، شهّر بها عميد أغنية

الشعبي في الجزائر الحاج امحمد العنقى ومطلع القصيدة يقول :

قم يامعشوق نتناولو بكيسان الربيع اقبل ، فصل أيام الانتسراح

وهناك أمثلة كثيرة أخرى لا يسعنا المقام لذكرها . ويجب التذكير هنا أنّ هذا النوع يسمى أيضا (خاصة في المغرب) بالنزاهة - وهي الكلمة التي وردت غير مرّة في الأمثلة المذكورة - ومن شروط الربيعية أيضا أن يذكر الشاعر أكثر من عشرين نوعًا من الأزهار والنباتات ، وأكثر من عشرة أصناف من الثمار .

ج-الجفرية : هي قصيدة يذكر فيها الشاعر الأخبار المستقبلية على سبيل التنبؤ . وعامة أهل الملحون يعتقدون صدق هذه التنبؤات، و يؤوّلون الأحداث التي تقع حسب ما يروونه في هذه القصائد . و مصدر هذه القصائد بعض الأحاديث النبوية الشريفة التي تحكي عن أنباء آخر الزمان . لكن شعراء الملحون صاغوها على طريقتهم، و أدخل بعضهم العديد من الأساطير المحلية . و كمثل عن الجفريات قصيدة "يا عروس الجنة " لـ **الأخضر بن خلوف** و "أجي تشوف قوم أربعطاش " لـ **قويدر بن اسماعيل** . والواقع أنّ الشعراء الشعبيين يتّخذون هذا النوع الشعري كمطيبة للنقد السياسي، متخذين لهذه الغاية إشارات، و رموز يدركها المعاصرون، ويفهمون مغزاها . وهذه الطريقة لم يختص بها الشعر الشعبي، و إنّما هي ظاهرة يعرفها الأدب العربي عامة من فصيح وعامي .

د- النبوي : هو من أكثر أنواع القصيدة الشعبية تداولًا لدرجة أنّ البعض يعتقد أنّ هذا النوع هو أصل الشعر الشعبي . فالشاعر الشعبي هو في الأصل "مدّاح" ، أي مَدَح للنبي صلى الله عليه وسلم . وكما يدلّ عنوانه عليه، فإنّ هذا النوع مخصّص للحديث عن أخبار النبوة المحمّدية وتاريخ الإسلام . و يمكن تقسيم هذا النوع تقريبًا إلى قسمين رئيسيين الأوّل متعلق بالإخبار، و كأنّه كتاب سيرة، حيث يقوم الشاعر بسرد بعض تفاصيل السيرة النبوية، ومن أشهر قصائد هذا النوع قصيدة العرفاوية للشاعر الشعبي المغربي " **محمد النجار** " وخماستها كالآتي :

رحي وسرور القلب والمنى حب عظيم الجاه مولى الحلة والتاج يا الغافل كنّز في صلاتو
صلى الله عليه

حالي لا حال من غرام سيدي رسول الله امن دري يا ربي شاهد مقام شفيع امانو
يامسعدنا بيه

أمّا القسم الثاني فمخصّص للصلاة على النبي، والتذكير بفضائله على أمّته كونه الشافع المشفّع ، ومن أشهر قصائد هذا النوع القصيدة الصلاتية - إن صح التعبير - المسماة "الحنة الكبيرة" للشاعر الجزائري **الأخضر بن خلوف** ومطلعها يقول :

صلى الله عليك يا النبي العربي يا سراج الدهر يا الصادق نبينا

وكذا قصيدة "كل نور من نور الهاشمي كمل للشاعر الشعبي المغربي مبارك السوسي ، ومطلعها يقول

بديت باسم الغالي من لا يلو مثل اسم المولى حجاب في كل مسألة اي سيدنا

اسم الله فالنظام هي فالي

كما يمكن أن يتداخل هذا النوع مع نوع القصيدة العذراوية إذا استعمل الشاعر في مدحه تقنيات القصيدة العذراوية التي ذكرناها أنفاً .

هـ-الحوارية : هذا النوع هو من أكثر الأنواع شيوعاً وذبوعاً في الشعر الشعبي. ويتميز بدخول الشاعر في حوار على صيغة المخاطب مع شخصيات غالباً ما تكون وهمية ،أو حيوانات كالحمام والورشان مثلاً، أو أشياء حسيّة أو معنوية مثل القلب أو النفس. ويكون غالباً هذا النوع في إطار معيّن يتميز بحالة نفسية سيئة للشاعر ، حيث يستعمل الشاعر هذه المحاور بغرض الشكوى من غياب المحبوب أو جفاه. و يمكن القول أنّ غالبية القصائد الحوارية هي قصائد تتناول موضوع الحب والعلاقات الاجتماعية، بينما القليل منها هي في مواضيع الجد كمحاسبة النفس مثلاً. وهذه أمثلة عن القصائد الحوارية :

- مخاطبة الطبيب، و الطالب للعلاج من مرض الحب. الشاعر **محمد بن سهلة** في قصيدة "خاطري بالجفا تعذب"

يا الطالب عيدي لربي مريض بالحب باش نبرا

غاب دوايا وغاب طبي فنييت ولا وجدت صبرا

وين دواك يا الطالب غاب دواك يا سيدي الطالب

- مخاطبة الشمعة التي تضيء الآخرين بإحراق نفسها الشاعر **محمد بن صغير الصوري**

قولى لي بالله يا الشمعة علاش عليك ذا البكاء والناس في الافراح

مال دموعك غير تنهمر فوق الحسكة تسيل بالدمع هطيلة

- مخاطبة الضيف ان يشكر كرم الضيافة الشاعر **الجيلالي متيرد**

يا ضيف الله رد الجواب اصغى لي لا تخطى رد لي سلام

- مخاطبة القاضي ان يعدل في حكمه في قضية الخصام مع المحبوب الشاعر **فضول المرنيسي**

يا القاضي احكم بيني وبين ختاري مكمولة البهاء بودواح زهور

من تركنتي نرشي بلا عقل في رسامي مهجور مالي عنها صبرا .

- مخاطبة الحمام أن يوصل رسالة السلام إلى الاهل و الاحباب في الوطن العزيز الذي غاب
عن الشاعر الجزائري مفتي المالكية في الجزائر العاصمة في بداية القرن 19 مصطفى الكبابي

يا حمام عنى لي وعمل جميل فيّا بلغ سلامي يا الورشان الى الجزائر

-مخاطبة "مولات الخانة " الحبيبة الغائبة الشاعر الجزائري أحمد بن تركي

أنا المولوع من عيونك ماني في هنا يا مولاة الخانة

غرامك في الدليل بند بزعمو قاوي

اه على من يجيب خبرك يا تاج العاشقين

- مخاطبة النفس ومعاتبتها على قبيح فعلها الحاج عيسى بن علال

طاوعتك مانيش داري بافعالي يا نفس مدى خدمتي من السيات

كانت هذه أمثلة للذكر لا الحصر، وما تواجد لدينا الآن (ونحن لا نملك إلا النزر القليل) أكبر
بعشرات المرات من الذي ذكر. و إن دلّ هذا على شيء إنّما يدل على شيوع هذا النوع الشعري في
الملحون، ولعلّ هذا أيضاً له دلالات نفسية و اجتماعو-ثقافية كثيرة سوف نحاول الخوض فيها في
الفصول التطبيقية من هذا العمل .

و-الساقيات :وهو نوع مشهور جدا في الشعر الشعبي وهو عبارة عن حديث عن الساقى او
الخمّار (ولهذا تسمى كذلك بالخمريات) وطريقة سقايته للمريدين. ولعلّ الذي لا يعرف خبايا الملحون
والشعر الشعبي يبقى مذهباً كيف للشاعر الفلاني وهو حاج لبّيت الله أن يؤلّف كلاماً في الخمر
والملاهي، إلا أنّ القضية هنا متعلقة بالاتجاه الباطني لا الظاهر. فالظاهر هو الكلام عن الخمر والساقى
إلا أنّ الباطن هو العلم الرباني كما يعرفه أصحابه من المتصوّفة المغاربة. وبهذا فالساقى او الخمّار هو
الشيخ المعلم، أمّا الخمر فهو العلم الموهوب (شأنه شأن الشعر الشعبي أيضاً). ومن أمثلة هذا النوع
الشعري قصيدة الشيخ التهامي ، وهو شاعر شعبي مغربي ، ومطلع القصيدة يقول :

قم أساقى علمّ الفجر هذا وقت الحاجة شوف نجوم الداج عمّر الكاسي واملاه

درجة

- الشيخ محمد بن سليمان الشاعر المغربي "الساقى باقى " ومطلعها يقول :

الساقى باقى نور شمعنا ما قرّب حسكاتو وما بتنا هذا شحال ما غدرنا كيسان

- الشيخ محمد النجار ، وهي من أشهر قصائد الساقيات منظّمة على شاكلة "البيت والصباح" و

خماستها كالاتي :

غدر كاسك يا نديم تغنم فرجة العشية آ وعدي بوجود لامتي والقوم اللي نالو ما جابو لينا
أخبار غدر كاسك يانديم تغنم أرواح الذهبية آ وعدي شوف البهيم كا يتمكن بظلامو تغلب عن
ضي النهار

IX-2- من حيث الشكل: تقسم القصائد الشعبية حسب شكلها الى عدة انواع ، حسب عدد ابياتها
أو حسب شكل هذه الابيات

أ- حسب عدد أبيات: تقسم القصائد الشعبية باحتساب أصناف الأبيات المشكلة لأغصان القصيدة
التي تسمى عند أهل هذا الفن "البيت". ومثال ذلك:

1-الرباعي: وهي على شاكلة الرباعيات التي اشتهر بها **عمر الخيام** في السابق أو **عبد الحمان**
المجنوب مثل:

اللّي حبك حبه وفي محبته كن صافي
واللّي كرهك لا تسبه وخليه، تلقى العوافي
وهي من رباعيات **المجنوب**، أو:

من يبات يراعي الاحباب آش هي حالته ودموعه على بشي غازر
يا حمام عنا لي و عمل جميل فيا بلغ سلامي يا الورشان إلى الجزائر
و هي للمفتي **مصطفى الكبابي** ، و قد سبق ذكرها .

2-السداسي: هو نوع كثير التداول لسهولة النسبية بالمقارنة مع الأشكال الأخرى الأكثر تعقيدا ،
وإذا حسبناها بحساب الشعر العمودي فإنّ هذا النوع يتشكل من ثلاثة أبيات ، كل بيت له قسمين من
حيث القافية وهذا ما يعطينا ست قافيات ممكنة، تكون موحدة في البيت العمودي الأول وتعود في النصف
الأول من الأبيات المتبقية ، بينما تحمل الأنصاف الثانية من البيتين الثاني و الثالث قافية موحدة أخرى
ومثال ذلك : لقيت أنايا خوذات " للشاعر الجزائري **مصطفى بن براهيم**

لقيت أنايا خوذات بضياهم يضيوا نجمات
يمشوا كفرق حمامات بالغى سكارى لهواهم سبى عقلي
أقواهر عظم غيدات من تحت التلحيفة بيان زين يلالي

- "محبوبي طال اجفاه " للشاعر المغربي الشيخ **السلاني**

محبوبي تاج الباهيين زينك فايق عن كل زين
لبنات مشاو مسلمين في زينك يا مبهاه

خودك الورود الفاتحين ورد مرشش بنداه

3-الخماسي : هو من أكثر الأشكال تداولاً. اشتهر به خاصة الشاعر الجزائري الأخضر بن خلوف ، حيث لم يكد يؤلف إلا فيه . وميزة هذا الشكل الشعري أنّ البيت أو الغصن مكّون من خمسة أبيات بالحساب العمودي تختلف القافية في الثلاث أبيات الأولى بين كل غصن وغصن ، بينما تتوحد قافية البيتين الأخيرين بين كل الأغصان المشكلة للقصيدة ، وهي نفس قافية المطلع أو الدخول الذي يعود في نهاية الغصن ليشكل ما يسمى بالخماسة le refrain . و كمثال على ذلك:

- اختارك الوحيد الأحد " للشاعر الأخضر بن خلوف

أنت العزيز يا معزوزي عزك بالدوام رب العزة
سماك الرسول فروزي شاهدة من النعيم مفروزة
الابيات من مديحك تجزي و الخير الكل منك يجزي
مشغوف بيك ماني راقد سوى الجليل وانت نعم المراد
زعزعتها وزير وقايد مدّاح نمدحك عن روس لشهاد

- "يا أهل الهوى رحمت مسلم " للشاعر الجزائري محمد بن مسايب

يا اهل الهوى قلب العاشق ما يتهنى طول زمانه
ترى بالوجد مقلق ترى يفيض له إيوانه
واذا يهيج تقول أحرق مفضوح ظاهر كتمانها
ما بقى ظهر في ما نكتم ليعته تقوات أعرفناها
رب الكريم اعلى واعلم انشأ ادم قبل انشائها

ب-حسب شكل الابيات :نقسم القصائد الشعبية من حيث شكل أبياتها كما يلي:

1- البيت والصبح : هذا الشكل مشهور جداً لدى أهل الاختصاص، وهو من أصعب، و أعقد أنواع الشعر الشعبي :ويتكون "البيت والصبح " من عدد من الأبيات تتكوّن من شطرين رئيسيين ،الأول بالحساب العمودي يتكوّن من ثلاث أبيات ونصف (سبعة أنصاف بيت) ، وتودّي من طرف المغنى أو المطرب على طريقة "الاستخبار" ، أي دون متابعة إيقاعية ،وهي فرصة لهؤلاء الممتهنين من الانتقال في الطبع بين مختلف الأبيات (من "الغريب" إلى "المزمر" أو إلى "السيكة" مثلاً ، أو من "الحسين" إلى رمل المائة).أمّا الشطر الثاني فهو مكّون من خمسة أبيات بالحساب العمودي ، ويودّي هذا الشطر بمتابعة إيقاعية، أي أنّ هذا الشطر يُعنى من طرف المطرب، و شرط هذا الشطر الثاني أن يبتدأ بما

انتهى به الشطر الأول من حيث القافية، أو من حيث الموضوع، أو المفهوم . يسمّى الشطر الأول بالصياح (بإسكان الصاد) ، أمّا الشطر الثاني فيسمى البيت . و أمثلة هذا النوع :

-قصيدة "العقيقية" لسعيد بن عبد الله المنداسي

قفات عرب نجد بعقيلة لتراب من بسلام المليك لعظم حياها
رقرق من دونها على الغيطان اسراب وصبا ذيك الفجوج تنتشر راياها

الصياح

بحجفتها تسير وتباهي لعراب بين ثلول الحجاز ترعى وطياها
بين احلاك الوفود تسري بضياها

وين سارت بالحسن الفايق البوازل واش من واد بأم الفضل خوضت ماه
بعدت يا ويخي لعراب بالمنازل اتعب قلبي خلف العجاج الهيجان وطماه
بغد غصن الياس المياس مع الفل ومن انلاطف وقت الشدة وندخل حماه البيت
غيرها ما يسحر قلبي جمال فتات صون لمجّتها من صمني انمله
ايبات مدوار الدمع مع العيون ويدان كل ما سال الطرف من الهوى كمل له

2- مكسور الجناح : هو نوع من القصائد يكون فيه شطري البيت العمودي غير متساويين، إمّا أن يكون اليمين أطول، أو أقصر من اليسار. و سُمّي كذلك لأنّ شطري البيت العمودي قد شُبّها بالجناحين الذي يطيران بالقصيدة إلى ما يريده صاحب القصيدة. و بما أنّ هذا النوع لا تتماثل أشطاره مع بعض ، فإنّ أحد الجناحين يظهر و كأنّه مكسور. لدى سمي اهل الاختصاص هذا النوع بمكسور الجناح .وهذه أمثلة عن هذه القصائد :

-الشاعر الشعبي الجزائري سعيد بن عبد الله المنداسي في قصيدة "ياحضرة "

يا الحضرة كثروا بالصلاة على شاق الأنوار طه سيّد الابرار
نور ابصاري شفيعنا في القيامة معظم انهاره

-الشاعر الشعبي الجزائري محمد بن مسايب في قصيدة "من نورك علّم الفجر "

يهديك الله لا تروّع لي قلبي اه يا النبي واشفع ما نشوف نار
مكمول الزين عليك نمدح بربابي اه يا النبي وتزيد انطرز الاشعار
عقلي مخطوف عييت بهواك انخبي اه يا لنبي راني ملتاح في الوعار

X- مواضيع الشعر الشعبي :

"وهكذا طغى الأدب الشعبي على الأدب الفني في العهد العثماني، و كان الذين يمثلون الأدب الأخير قلة وسط كثرة، و عندما حلّ الفرنسيون بالجزائر نشروا من الشعر الشعبي نماذج متعدّدة، وترجموها في مجلّاتهم لأنّها في نظرهم تساعد على فهم ظروف العهد العثماني ولغة السكان، وعلاقة هؤلاء بالحكام العثمانيين. حقاً إنّ الشعر الشعبي قد سجل كثيرا من الحوادث السياسية، والعسكرية كما كان سجلاً للنضال الاجتماعي والاقتصادي في البلاد، وبذلك يمكن القول من الناحية التاريخية أنّه كان أشمل و أقرب إلى الحقيقة من الشعر الفني. فبينما كان الشعر الفني شعر بلاط أو شعر نفس مهزومة، أو شعر مدائح نبوية ونحوها كان الشعر الشعبي يدوّن ما يجري في جميع المستويات تقريبا، ويصف ردود الفعل بآلة تسجيل أمينة".

كان هذا حكم الدكتور ابي القاسم سعد الله عن الشعر الشعبي ، فرغم "احتقاره" لهذا النوع الشعري إلاّ أنّه يعترف له بقيمته التاريخية. كما أنّ بداية الكلام كانت تذكيرا من الدكتور بانتشار هذا النوع من الشعر في الفترتين العثمانية والاحتلالية، وهو دليل على التمثيل الجيد اذي يشكّله الشعر الشعبي عن الثقافة الجزائرية كفكر وممارسة في العهدين المذكورين، فالشعر الشعبي عيّنة ممثلة عن الثقافة الشعبية ، بل والثقافة بمفهومها الواسع. ثمّ إنّ الشعر الشعبي قد شملت مواضيعه تقريبا كل الاهتمامات اليومية للخاصة والعامة على حدّ سواء. فمواضيعه تتحدث عن كل العلاقات الممكنة، من العلاقات العاطفية حتى العلاقات السياسية، ومن ردود الأفعال الفردية إلى الأفكار والمبادئ الفلسفية .

لقد خاض الشعر الشعبي في العديد من الأغراض :هجومات الأجانب على الجزائر والانتصار عليهم، حالة السكان الاقتصادية والمعاشية، و الأزمات الاقتصادية، والنكبات، والكوارث الطبيعية، أحوال التصوّف و المتصوّفين، رثاء رجال الدين، و رجال السياسة. كما خاض في أمور أخرى كالغزل، و اللهو، والعلاقات العاطفية. ولعلّ الأنواع المختلفة للقصيدة الشعبية دليل واضح على التنوّع و الثراء الذي يميّز به الشعر الشعبي، و بهذا فهو مادة متميّزة تسمح للباحث الاجتماعي باستقراء الثقافي و السياسي، والاقتصادي، والاجتماعي، وبالتالي تسمح للباحث الاجتماعي باستقراء المجتمع والنسق الاجتماعي العام وهو هدف هذه الدراسة . وما يزيد من قيمة الشعر الشعبي أيضا بالنسبة لهذه الدراسة هو إمكانية التحديد الزمني للقصائد الشعبية وهو ما يساعدنا نحن في محاولتنا المقارنة بين فترتين تاريخيتين متباينتين. كما يتخلّل أبيات القصيدة الشعبية أحكام، و مواقف اجتماعية محدّدة، يبرزها الواقع المعقّد في الحياة اليومية التي يعيشها الشاعر في محيط معرفي محدّد، و تكون هذه الأحكام والموقف

غالبًا خارجة عن نطاق موضوع القصيدة الرئيسي، و تحمل في طياتها دلالات سوسولوجية كبيرة من حيث أنّ هذه الأحكام، و المواقف تعبّر عن ارتباطات بينية بين عناصر النسق الذي يمثل المجتمع الذي يعيش فيه الشاعر. وتنتهي في الغالب القصيدة الشعبية بالتمليح عن اسم الشاعر في حروف مرقمة، و مرتبة تسمى حروف "الأبجد"، حيث يعرف اسم الشاعر من خلال ترتيب الأرقام المذكورة في القصيدة ، و وضع أمام كل رقم الحرف الذي يمثله. و هذه الحروف مرتبة، و مرقمة من واحد إلى ألف كالتالي:

أ	ب	ج	د	هـ	و	ز	ح	ط	ي	ك	ل	م	ن
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	20	30	40	50
ص	ع	ف	ض	ق	ر	س	ت	ث	خ	ذ	ظ	غ	ش
60	70	80	90	100	200	300	400	500	600	700	800	900	1000

وهذا النظام للحروف الأبجدية يختلف عن النظام المشرقي في ستة أحرف

س=60، ص=90، ش=300، ض=800، ظ=900، غ=1000.

إنّ التتوّع الكبير في مواضيع الشعر الشعبي، و الحكم الهائل الذي يمثله هذا النوع من التراث الشفوي يجعل منه محطة لا يمكننا، و لا يحق لنا أن نتجاهلها، و لا نمرّ عليها أو نتوقف عندها إذا أردنا الوصول إلى الحقائق التاريخية كمادة علمية، و إلى التأويل السوسولوجي المقنع لهذه المادة .

XI-العلاقة بين التصوف والشعر الشعبي في الجزائر:

لقد توسّلت المرجعيات الصوفية من الزهاد و العارفين، و شيوخ الطرق منذ وقت مبكر بالفنون والثقافة الشعبية لنقوم بوظيفتها في نشر و تجذير أو ترسيخ خطابها الديني، و الروحي، والاجتماعي، وحتى السياسي (توافقها مثلا مع السياسة العثمانية الخارجية) أحيانا في الطبقات السفلى من المجتمع، التي شكلت الخزّان الذي لا ينضب، و المحرك الأقوى لدواليب الحركة الصوفية من خلال تركيز شيوخ الطرق عليها، والتصاقهم بها في اليومي المعيش، وحتى في الشعار الذي اختاروه لأنفسهم، و اتسموا به "الفقراء"¹. وفي هذا الاطار يأتي الشعر الشعبي (الملحون) على رأس الوسائل التي وظّفتها الطرق الصوفية في نشر تعاليمها. وإذا لم يكن باستطاعتنا القول إنّ جميع الشعراء الشعبيين كانوا متصوّفة، أو

¹- سعيد جاب الخير . "العلاقة بين التصوف وشعراء الملحون في الجزائر : محمد بن مسايب نموذجا" في المؤلف الجماعي . التصرف في الأدب الشعبي الجزائري ، الجزائر : منشورات الرابطة الوطنية للأدب الشعبي ، أعمال الملتقى الأول حول التصوف في الأدب الشعبي ، 2007، ص36

منتمين إلى الطرق الصوفية، فإن المؤكّد أنّهم تعرضوا كلهم بطريقة أو بأخرى لتأثير التصوّف ، والطرق الصوفية في الجزائر، والمنظمة المغاربية عموماً .

وقد دأب الصوفية في الجزائر وبلاد المغرب عموماً على تذوّق الموسيقى ، وممارسة السماع الذي ارتبط بالشعر الشعبي ارتباطاً عضوياً حيث كان بعض الشعراء متخصصين في مدح بعض الأولياء من الأقطاب، أو من مؤسسي الطرق الصوفية الكبرى كما هو الحال مثلاً مع محمد بن مسايب أو قويدر بن اسماعيل .

وقد فهم الشيوخ وأقطاب الصوفية في المنطقة المغاربية منذ زمن بعيد أنّ الشعر الملحون هو أثقل وزناً وأكثر رسوخاً في أذهان العامة الذين شكّلوا، و ما يزالون يشكّلون أغلبية أتباعهم¹. وفهم هؤلاء الشيوخ أيضاً أنّ هذا الشعر لا يمكن أن يرسخ في أذهان العامة إذا لم يغن .ومن هنا جاءت العلاقة العضوية بين شيوخ وأقطاب التصوّف وبين شعراء الملحون. من هذا المنطق يمكن اعتبار ظاهرة "المداح اختراقاً فنياً للمجتمع من طرف الصوفية. أو بتعبير آخر توظيفاً للفن كوسيلة لتحريك الخطاب الديني الصوفي على مستوى الطبقات الاجتماعية المختلفة ، و خاصة البسيطة منها. ولهذا نلاحظ أن العديد من شعراء الملحون من الصوفية كان باستطاعتهم نظم الشعر الفصيح على الأوزان الخليلية المعروفة ، غير أنّ ذلك لم يكن ليحقّق لهم الهدف الذي يقصدونه من النظم ، لأنّ شعرهم في هذه الحالة لن يكون في متناول الأغلبية ، ولن تفهمه سوى الأغلبية ، ولن تفهمه سوى النخبة الذي تمثّل الأقلية داخل المجتمع.

ومن المعروف أن ثنائية الطالب /المداح هي التي تقف في النهاية من وراء ظهور ما يعرف اليوم بالفن الشعبي أو الغناء الشعبي، حيث أن مدرسة الشعبي ما هي إلا امتداد لظاهرة "المداح" المنطلقة أساساً من الفضاءات الصوفية المتمثلة في الزوايا. فمن الزاوية الثعالبية (سيدي عبد الرحمان) انطلقت مدرسة الغناء الشعبي العاصمة انطلاقاً من الشاعر المتصوّف التابع للطريقة الرحمانية قويدر بن اسماعيل إلى سعيد المداح، والشيخ الناظور وصولاً إلى الحاج أحمد العنقي الذي أسس مدرسة العاصمة فنياً، كما لا يخفى الدور الذي لعبته الطريقة الحنصالية في الحفاظ على المألوف القسنطيني. وهكذا كانت الزاوية المنبع الأول لهذه الفنون اللصيقة بالطبقات المتوسطة والدنيا في المجتمع، وهي تمثّل الأغلبية الساحقة من السكان .

¹ - نفس المرجع، ص 37

الفصل الرابع عشر:

شعراء العهد العثماني

1- وظيفة الشعر الشعبي

يشارك الشعر في إلقاء الضوء على جوانب مهمة لعصر ما، ومجتمع ما، وثقافة ما قد لا يبوح بها التاريخ. وقد يوصلنا عن طريق المقارنة مع المعطيات التاريخية إلى استنتاجات دقيقة تغنينا عن التسليم المباشر بالحقائق المعروضة أمامنا دون الغوص فيها، ومحاولة تقصي مدى مطابقتها للواقع. والملاحظ أن الشعر لا يختلف من حيث الوظيفة التي أخذها على عاتقه عبر الأجيال والعصور سواء كان عامياً من إنتاج العامة من الشعب على لسانها اليومي، أو فصيحاً من إنتاج طبقة معينة تعرف بطبقة المثقفين. وإذا سائرنا الرأي الذي يقول بأن اللغة الفصحى قد أسفرت عن طبقة جديدة في المجتمع يتجه إليها كل ما هو مكتوب بالفصحى هي ما سمّي بطبقة المثقفين التي أرادت أن تتميز عن العامة بما اكتسبته من معارف، فإنّ الشاعر أو الأديب الذي اختار التعبير بالعامية رغم قدرته على التعبير بالإثنين على السواء يعبر هذا الموقف عن تمسّكه بالروح الشعبية، وشعوره بالقرب من الطبقات الشعبية أكثر من غيرها بالرغم مما يمتاز به من مؤهلات "المثقف".

إن الحديث عن الشعر الشعبي طويل و شيق على تشعب مواضيعه وغناها، و قبل أن يكون هذا الشعر الصورة الحيّة لجماعة ما فإنّه ألصق بصاحبه، إذ يكتنز فلتات تكون بمثابة المفاتيح الرئيسية التي تكشف لنا عن الشخصية الحقيقية للشاعر، أو عن أقرب صورة لهذه الشخصية. لهذا فإنّ محاولة معرفة السيرة الحياتية، وبالتالي شخصية الشاعر الشعبي تعد مرحلة حاسمة و أساسية من مراحل تحليل الشعر الشعبي تحليلاً علمياً موضوعياً، وأحياناً، و واعياً. ولقد ربّنا شعراء العينة ترتيباً كرونولوجياً من القديم إلى الحديث، وفي بحثنا عن السيرة الحياتية لكل شاعر حاولنا استخلاص مكانة الشاعر ودوره داخل محيطه الاجتماعي الخاص بقدر ما توفر لدينا من معلومات تاريخية واجتماعية.

II- الثقافة والشخصية:

إن الثقافة ليست مفهوما معادلا للنقاء والصفاء، أو السلوكات اللطيفة واللبقة، كما أنها ليست تعبيرا عن نشاط مثقفين وفقط. بل أكثر من ذلك، إن الثقافة تشكل ظاهرة عالمية لسبب أننا نجدها في كل المجتمعات القديمة والحديثة. إن كل التعريفات الموجودة عن الثقافة تظهر صراحة أو كناية على أنها تمثل خط الوصل بين المجتمع من جهة (أو بأكثر دقة "المحيط الاجتماعي") ومن جهة ثانية الفرد (المتمثل في الشخصية)، بذلك فإننا لا يمكننا فهم شخصية الفرد إذ لم نعرف محيطه الاجتماعي، الثقافي، والعكس صحيح¹. وهذا ما يعني أننا نعرف المجتمع إما بخصوصياته الثقافية الشاملة، و إما بخصوصياته الثقافية الفردية. بالنسبة للحالة الأولى لقد سبق وأن ذكرنا في الفصول النظرية لهذه الدراسة أمثلة دافيد ريسمان في كتابه "الحشد المنعزل أو المفرد" "La foule solitaire" عن أنواع المجتمعات انطلاقا من الخصوصيات الثقافية. أما جانب الخصوصيات الثقافية الفردية فإنه المنحى الذي اخترناه لهذه الدراسة، وينطلق من أحد أهم مسلمات الثقافية، والأنثروبولوجيا الثقافية وهو مفهوم "الشخصية القاعدية" "la personnalité de base" الذي يعبر عن فكرة أنّ لكل نسق اجتماعي-ثقافي هناك شخصية قاعدية تمثل هذا النسق، أو على الأقل تحمل أقصى حد من معالم ثقافة هذا النسق.

والمراد بهذه الدراسة المنطلقة من مفهوم الشخصية القاعدية هو دراسة الخصوصيات الوطنية الجزائرية في فترة محورية من تاريخ الجزائر، ألا وهو فترة الصدام الحضاري الذي وقع نتيجة احتكاك الحضارة الإسلامية التي كانت تنتمي إليها الجزائر مع الحضارة الغربية التي مثلها الاحتلال الفرنسي، وذلك لمعرفة أهم التحولات التي مرت على الخصوصيات الوطنية الجزائرية نتيجة لهذا الاحتكاك الثقافي. وإذا تحدثنا عن الدراسات المتعلقة بالخصوصيات الوطنية فيمكننا التمييز بين ثلاثة طرق لمقارنة وهي:

1- الطرق التي يمكننا تسميتها بالمقاربات الشمولية، والتي تحاول تعريف البنية العامة للثقافة الوطنية، وآثارها على الشخصية. هذه الطرق تحاول تصور الثقافة ككل معقد، والشخصية كإسقاط مباشر لها.

2- الطرق الثانية هي الطرق التي تقتضي دراسة عدد من الأفراد داخل مجتمع واحد، وذلك لمعرفة التشابهات و الاختلافات بين الشخصيات الفردية الممثلة لها. وهي طرق تهتم بتوزع الخصوصيات داخل المجتمع الكلي، وأيضا تواترات بعض السلوكات. وفي قراءة لبعض أدبيات هذه الطرق نستنتج أن غالبية

¹ - MEGHERBI (ABDELGHANI), *la culture*....., opcit, P60.

الدراسات التي تعتمد هذا المنهج تستعمل منهج تقنية تحليل المحتوى، و تستعملها في تحليل الإنتاجات الثقافية للمجتمع المراد دراسته (أنظر أبرام كاردينر أو أوتو كلينبرغ، وقد همشنا لهما في فصولنا النظرية)، وبهذا المفهوم نقول أن دراستنا حاولت أن تنتهج بالذات هذه الطرق، وبالتالي فإنّها تنتمي تبعاً لذلك إلى هذا النوع من الدراسات.

3- الطرق الثالثة، وهي متوسطة بين الطرق الأولى والثانية، و تتميز بالاهتمام الذي تعطيه إلى وحدة خاصة داخل المجتمع الكلّي، أو إلى قطاع خاص من قطاعات الثقافة الكلية.

أمّا الشخصية القاعدية الممثلة للثقافة فلقد عرّفها ميكال دوفرن MIKEL DUFRENNE بأنها تمثيل سيكولوجي خصوصي يختص بأعضاء مجتمع ما، والذي يظهر بنمط من الحياة يحيك أفراد المجتمع من خلاله اختلافاتهم الفردية¹. و أمّا العناصر الأساسية التي تشكّل الشخصية القاعدية فلقد عددها أستاذنا الدكتور الغني مغربي في أربعة عناصر² هي:

- 1) تقنيات التفكير، أي الطريقة التي يفكر بها أفراد المجتمع حول واقعهم، وكيفيات، وماهية السلوكات التي يقومون بها في هذه الحالة أو تلك.
- 2) أنساق الأمن، والتي تتعلّق بالدفاع المؤسّس، والذي عادة ما يرجع إليه الأفراد لمقاومة القلاقل و الاضطرابات التي تنتج عن الواقع المادي والاجتماعي المحيط بالفرد.
- 3) الأنا الأعلى LE SURMOI، والذي لا يجب أن يقتصر مفهومه على تعريفاته في التحليل النفسي الكلاسيكي، ويتعلق الأمر هنا بالخصوص بالرغبة في كسب اعتراف ومودّة الآخرين.
- 4) السلوكات الدينية.

III - السير الحياتية لشعر العهد العثماني:

III-1- الأخضر بن خلوف: الأخضر بن خلوف هو أقدم شاعر شعبي نعرفه. و يعرف اليوم في منطقة مستغانم بأنه ولي صالح، ويعرف بسيدي لخضر. اسمه الحقيقي هو الأكل بن خلوف، ولقد أطلق على نفسه اسم الأخضر ربما للتفاؤل باللون الأخضر لون الجنة بدل اللون الأسود، وأغلب قصائده ممضاة باسم الأخضر. هذا وقد دعى نفسه في هذه القصائد ببين خلوف، أو ولد خلوف، أو الخلوف أو الخلوفي.

¹ - DUFRENNE (MIKEL), la personnalité de base : un concept sociologique, Paris : PUF,

² - MEGHERBI (ABDELGHANI), la culture.... Op cit, P61.

هو الأكل بن عبد الله بن عيسى الشريف الإدريسي المغراوي نسبة، قال عنه جامع ديوان شعره محمد بن الحاج الغوثي بخوشة أنه شريف إدريسي. و أما مغراوة فإنّها قبيلة نشأتها، و المعروف أنّ قبيلة مغراوة هي قبيلة من قبائل زناتة التي ذكر المؤرخون ومنهم ابن خلدون أنها بطن من بطون قبائل البتر. وقد ذكر الباحث محمد بن عميرة أنّ مغراوة تعد من أوسع بطون زناتة¹. وعن نشأته في جبال مغراوة قال محمد بخوشة: "نشأ سيدي الأخضر بن خلوف ناحية من جبال مغراوة الجزائرية، في وسط كريم مشهور بخصال العرب، عندئذ كان أول عصر الاحتلال التركي، ويمتاز زمانه بانحطاط السياسة الداخلية مع وجود ثقافة عربية-إسلامية ذات بال"².

ونلاحظ من كلام محمد بخوشة أنّ بن خلوف مغراوي الموطن لا النسب، لأن مغراوة قبيلة بربرية وهو إدريسي النسب. كما نلاحظ كذلك أنّ صاحبنا وصف الوجود العثماني بالاحتلال التركي، ولست أدري ما يمكننا قوله عن الاحتلال الفرنسي إذ اعتبرنا الوجود العثماني احتلالاً؟! لم يحدد بخوشة مولد الشاعر بالتدقيق، فقد ذكر مولده في أواخر القرن الثامن الهجري، الخامس عشر ميلادي حيث ذكر ما ورد في أحد قصائده متحدثاً عن مولده:

● من قرن الثمانية آتيت سنين أو زايع والأيام هاملة والجالب مجلوب

وقد ذكر لنا أحد أحفاد الشاعر لما التقينا به في المهرجان الوطني للأغذية الشعبية الذي ينظمه المعهد العالي للموسيقى تحت إشراف وزارة الثقافة، و الذي تشرفنا بالانتماء إلى لجنة تحكيمه صيف 2012 بأن الشاعر بن خلوف ولد سنة 1495م وتوفي سنة 1620م. أي عاش نهاية القرن الخامس عشر، كامل القرن السادس عشر وبداية القرن السابع عشر. وقد استدل بخوشة بقصيدته "أبقاو بالسلامة يا أولاد خلوف" المعروفة بالوصية ليثبت قوله بعيش الشاعر كامل القرن التاسع للهجرة:

● بفضل النبي تميت القرن التاسع والفلك ينثني والحاسب محسوب

وفي عيشه 125 سنة بقول الشاعر في نفس القصيدة:

● جوزت ميا وخمسة وعشرين حساب وتميت من ورا سني ستة اشهور

لكننا نتحقّق على كون الكلام المقدّم هو الكلام الأصلي في القصيدة، و نعتقد أنّه من تأليف آخر تابع زمنيا لبن خلوف لسببين رئيسيين: أولهما أنّ بن خلوف حسب المعلومات التي وصلتنا عنه، وحسب ما رأيناه من قصائده المختلفة التي درسناها وحقّقناها في لجنة الحفاظ على التراث الشعبي التابع للديوان

¹ محمد بن عميرة، دور زناتة في الحركة المذهبية بالمغرب الإسلامي، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1984، ص19.

² محمد بخوشة، ديوان سيدي الأخضر بن خلوف، تلمسان (الجزائر)، دار ابن خلدون للنشر، 2001، ص23.

الوطني لحقوق المؤلف، و التي تشرفنا بالانتماء إليها رفقة أسماء ثقيلة معروفة وطنيا في الأغنية الشعبية من أمثال بوجمعة العنقيس، و بوعلام رحمة، و الشاعر عبد القادر زواوي، و الأستاذ عبد الكريم عميمور، قلت حسب ما رأيناه في قصائد بن خلوف أنه كان رجل دين من الطراز الأول، لا نكاد نشرح قصيدة له إلا وكتب الحديث والتفسير أمانا، و لا يعقل لرجل من هذا الطراز أن يعتقد أن عيشه القرن التاسع كان بفضل النبي، ولعل أصل الكلام قول الشاعر: "في مدح النبي تمتيت القرن التاسع" أي أن الشاعر كرس حياته لمدح النبي وهو المشهور والمعقول. أما السبب الثاني، فهو أنه لا يعقل منطقياً أن يعرف الشاعر الزمن الذي سوف يعيش فيه، ولا يعقل كذلك أن يؤلف قصيدة شعبية وهو يحتضر، ضف إلى ذلك حديثه عن مكان قبره حين تحدث عن نخلة تنبت من قبره، أو تلقح بعد أن كانت يابسة حيث قال في نفس القصيدة:

● نخلة مثبتة تلقح بعد بيوس حداها يكون قبيري يا مسلمين

لكن سواء كان الكلام من إنتاج الشاعر أو من غيره، إلا أن ذلك دليل على عيش الشاعر 125 سنة وستة أشهر، ويكون بذلك الشاعر الأخضر بن خلوف قد عاصر بداية العهد العثماني بالجزائر. أما عن نسبه الإدريسي فهو الأكل بن عبد الله بن عيسى بن الحسن بن يعقوب الشريف بن عبد الله بن عمران بن صفوان بن يسار بن موسى بن سليمان بن يحيى بن موسى بن عيسى بن إدريس الثاني بن إدريس الأكبر بن عبد الله الكامل بن الحسن المثنى بن الحسن البسط بن علي بن أبي طالب رضي الله عنه¹، وهذا ما يعني أن شاعرنا من نسب شريف ومن عائلة شريفة، ويؤكد الشاعر ذلك في قصيدة "قصة مزگران":

● المشهور اسمه بين الفيات مغراوي و جدّه رسول الله

وقد ذكرنا في الفصل الرابع من هذه الدراسة أن العائلات ذات النسب الشريف تتمتع بمكانة عالية داخل الهرم الاجتماعي العامي، وقد وضعناها في خانة الارستقراطية المحلية، هذا من ناحية. ومن ناحية ثانية إن عائلة بن خلدون هي عائلة كبيرة و تتمتع بهيبة واسعة ناحية جبال شقران بين منطقتي معسكر ومستغانم، وهي معروفة بخصال الشجاعة والجود والكرم، كما أن شاعرنا قد شارك مع الجيش التركي في واقعه مزگران عام 1558م، وكان ضابطا من الضباط القيايين، لذا فإن عائلته تعد كذلك من عائلات الجواد، وقد ذكرنا أيضا في الفصل الرابع أن عائلات الجواد تعد جزء من القسم الأول المتمثل في القوى الاجتماعية المسيطرة، وهي كذلك منتمية للأرستقراطية المحلية. ولقد شارك شاعرنا في معركة مزگران

¹ - انظر محمد بخوشة، المرجع السابق، ص25، وهي المعلومات نفسها التي تحصلنا عليها من أحد أحفاد الشاعر.

قرب مدينة مستغانم، والتي دارت بين الجيش الإسباني والجيش العثماني المدعم بقبائل المنطقة حتى التي كانت معادية للعثمانيين كقبائل المحال، بشهادة بن خلوف نفسه في قصيدة "قصة مزغران"، وكان جيش العثمانيين بقيادة حسن باشا بن خير الدين بربروس، والجيش الإسباني بقيادة الأمير دالكودات، ولقد خلد شاعرنا هذه المعركة في قصيدته المشهورة فوصفها بكل وقائعها وأحداثها، فاستهل القصيدة بقوله:

● يا ساييني على المراد اليوم قصة مزغران معلومة

غير أن هذه الإشارة إلى مكانة الشاعر الأخضر بن خلوف لا تعطينا صورة مضبوطة لمكانته العلمية والأدبية، ولا يزيد من مكانة الشاعر العامة أنها كلام فضفاض لا يقنع الدارس، ولا يزيد من مكانة الشاعر.

والواقع أن معلوماتنا عن الشاعر الأخضر بن خلوف لا تختلف عن معلوماتنا عن الشعراء الشعبيين الآخرين، وهي مشكلة كل دارس لهذا النوع الأدبي. وهو أنه لا يعرف إلا النزر القليل عن حياة الشاعر الشعبي، وهو ما يجعل هذه المحاولة للتعريف بالشاعر وبشعره تقتصر إلى مزيد من البحث عن جوانب مجهولة من حياة الشاعر، ومعرفة البيئة الاجتماعية والسياسية التي أثرت في شعره، وطبعته بطابع يعكس موقفه من أحداث عصره، ويصور رؤيته الخاصة للحياة. ولمواجهة هذه المشكلة المنهجية توجب علينا البحث في تاريخ هذا المجتمع من جوانب مختلفة اجتماعية، اقتصادية، وثقافية، وهو ما قمنا به في الجانب النظري لهذه الدراسة، وذلك لوضع الشاعر الشعبي ومؤلفاته الشعرية في إطارها الزمني والمكاني.

III-2- سعيد بن عبد الله المنداسي:

من المؤسف أن نذكر أن المصادر التي تؤرخ للحياة العملية في القرن الحادي عشر، والثاني عشر هجري بالجزائر في العهد العثماني هي أندر المراجع، وهي من بين الصعاب التي تواجه الدارس للشعر الشعبي الجزائري إضافة طبعا إلى امتلاك معارف قليلة عن حياة الشاعر نفسه. ورغم شهرة سعيد بن عبد الله المكنى بأبي عثمان المنداسي، إلا أن تاريخ حياته لا يزال مجهولا تقريبا، فلا نعرف إلا معلومات قليلة عنه لا تكفي للتعرف بشخصيته وحياته العلمية، والسياسية بتلمسان والمغرب.

إنّ المنداسي هو أبو عثمان سعيد بن عبد الله المنداسي الأصل، التلمسان الدار والنشأة. وقد عاش في تلمسان في القرن الحادي عشر الهجري، القرن السابع عشر ميلادي، ودرس بها العلوم التي كان يدرسها أبناء عصره وهي اللغة، والنحو، والصرف، والبلاغة، والعلوم الشرعية، وعلم الكلام وغيرها¹. و

¹ - بونار رابح، ديوان المنداسي، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1976، ص 05.

منداسي نسبة إلى منداس وهي أرض معروفة ومشهورة بمقحها تقع شرق نهر مينا قرب غليزان على الطريق الوطني بين مدينتي غليزان وتيارت. ويقال إن نسب المنداسي من سويد بن مالك بن زغبة من بني هلال أحد بطون هوازن من قبائل عدنان¹.

بعد نشأته في مدينة تلمسان اضطر المنداسي إلى مغادرة تلمسان مسقط رأسه، و التحول إلى المغرب إثر تعرض التلمسانيين إلى القمع والمصادرة من طرف القائد التركي حسن علي عهد الداوي عثمان باشا حوالي 1650م. فحز في نفسه ما لقيه أعيان بلده من تنكيل، وقد أنكر على مفتي البلد ابن زاغو مسابرة للحاكم، وإصداره فتوى تبرر ذلك، فهجاه بقوله:

فقل لابن زاغو للضلال أئمة تدبر لحاك الله ما قال مولانا

فقل لابن زاغو رأس كل خطيئة فلا تحسب الفتك بالأهل سلوانا

ومن الراجح أن سعيد المنداسي كان له اتصال بالعلويين بتافلات، و أنه قد تعرّف على مولاي محمد بن الشريف أول سلاطين الدولة العلوية في حركته نحو بسيط أنقاد و مواطن بين يزناسن². لقد كانت السياسة العثمانية بتلمسان تقوم على الشدة والعنف، باعتبار أن الوجود العثماني بهذه المنطقة وخلافا للمناطق الأخرى تقريبا كان وجودا بالقوة. وقد شهد شاعرنا كما ذكرنا مذبة عنيفة هجم فيها الأتراك على بعض الأعيان وقتلوهم، وهدموا ديارهم بعد أن وافقهم على ذلك مفتي المدينة الفقيه ابن زاغو في رواية، وفي رواية ثانية بعدما أفتى ابن زاغو باستعمال العنف ضد التلمسانيين لخروجهم عن أمر الحاكم. وقد تأثر الشاعر لهذه الأحداث الأليمة التي لم يتحدث عنها التاريخ إلا من مصادر نادرة من بينها قصائد المنداسي، وقد نظم في شأن هذه الأحداث قصيدة بالفصحى هجا فيها مفتي المدينة ابن زاغو كما ذكرنا.

بعد مغادرته تلمسان التحق المنداسي ببلاط العلويين بالمغرب، وقد اتصل بالشريف العلوي كما ذكرنا، ويكون قد أعجب بهذا الطامح إلى تأسيس دولة عندما قصد تلمسان، وتصدى للحامية العثمانية إثر ثورة سكانها ضد الحكم العثماني. ومن الراجح أيضا أن يكون المنداسي كان مع بعض من تحول إثر هذا التمرّد إلى المغرب. وفي المغرب استقرّ أول الأمر بسجلماسة ثم انتقل إلى تافلات، وفاس ثم مراكش بعد أن انقطعت به السبل عن موطنه تلمسان عندما اضطر محمد الشريف العلوي إلى التخلي عن مطامحه التوسعية في المغرب الأوسط، و الالتزام بعقد الصلح مع حاكم الجزائر عثمان باشا 1654م. لكنه رغم هذا لم يقطع صلته بموطنه الأصلي، كما أنه لم يقطع صلته بالملك محمد الشريف العلوي حيث

¹ - الفاسي محمد، معلمة الملحون...، المرجع السابق، الجزء الثاني من القسم الثاني، ص254.

² - سعيدوني ناصر الدين، من التراث التاريخي والجغرافي للمغرب الإسلامي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1999، ص369.

ظل وثيق الصلة به لدرجة أنه أصبح المعلّم الخصوصي لابنه و ولي عهده مولاي إسماعيل العلوي. و لما كبر هذا الأخير و تولّى الحكم بعد وفاة أبيه نال المنداسي حظوة كبيرة لديه لدرجة أنه أعطاه 25 رطلا من خالص الذهب جزاءً على مدائحه المختلفة، وخاصة قصيدة "العقيقة" التي تحدث فيها الشاعر عن سيرة النبي في ألف بيت، ومطلعها يقول:

•كيف ينسى قلبي عرب العقيق و البان والعقيق أعيونى بقلايده انهلوا

هذه القصيدة التي خصّص لها أبوراس الناصري بحثا خاصا، ونشرها الجنرال الفرنسي فوربيقي FOREBIGUET مع ترجمة فرنسية سنة 1901¹. أما تاريخ وفاة الشاعر، وتاريخ ميلاده فمجهولان، وإذا كنا نعلم بأنه عاش في القرن الحادي عشر الهجري السابع عشر ميلادي، فإن وفاته لا ندرى هل كانت آخر هذا القرن أم في أول الثاني عشر الهجري.

وقد ذهب الأستاذان المغربيان المختصان في الشعر الملحون علوش و الرجراجي إلى أنه توفي سنة 1088هـ، 1677م². و ذهب أبوراس في شروحه لقصيدة "العقيقة" إلى أنه توفي في أوساط القرن الثاني عشر هجري. و اختلفَ في مكان وفاته فذهب محمد بخوشة إلى أنّ وفاته كانت بتلمسان، لأنّه لشدة حنينه إليها عاد إليها ومات بها، في حين رجّح ناصر الدين سعيدوني رواية وفاته في سجلماسة بإقليم تافلاالت³.

III-3- أحمد بن تركي (ابن زنقلي): هو أحمد بن تركي (تصغير تركي) التلمساني الدار والنشأة، وكان لقبه ابن زنقلي لأنّ أباه كان موصوفا بالخشونة، والشدة والعنف. وثمة تخريج آخر لهذا اللقب مفاده أن كلمة "زنقل" معناها "غني"، وعلى هذا يكون "ابن زنقلي" هو "ابن الغني". كان مولده في أواسط القرن الحادي عشر، أمّا وفاته فكانت في أوائل الثاني عشر الهجريين، السابع عشر والثامن عشر ميلاديين للمولد والوفاة على التوالي.

كان أحمد بن تركي من عائلة مزدوجة النسب فأبوه وجده حسب الرواية كانا تركيين، أمّا أمّه وجدته لأمّه فكانتا تلمسانيتين. وبالتالي فإنّ الشاعر ينتمي إلى طائفة الكراغلة، وهي من بين القوى الاجتماعية المسيطرة داخل المجتمع الجزائري والمعتمدة على العنصر التركي. لكن هذه الفئة هُششت عن مراكز القرار بعد انتفاضتها على الإدارة التركية عام 1630م، لهذا السبب كان شاعرنا منذ نشأته في غير موقع

¹ - الفاسي محمد، معلمة الملحون... المرجع السابق، القسم الثاني من الجزء الثاني، ص254.

² - رابح بونار، نفس المرجع، ص7، نقلا عن الرجراجي وعلوش، فهرس المخطوطات العربية، الرباط، ص248.

³ - ناصر الدين سعيدوني، من التراث التاريخي... المرجع السابق، ص370.

الصديق للأتراك. وقد نشأ في مدينة تلمسان في حي باب الجياد مثلما ذكره في العديد من المرات في أشعاره مثل:

• ما زلت عاد طامع نتسارى فالبلاد و انعتق الحبايب تعنيق لذيذ

و انطوف افحومة باب الجياد حتى نشوف من نهوى غصن الديد

في قصيدة "نيران شاعلة في كناني"، أو في قصيدة "العيد الكبير" قوله:

•العيد لكبير والفرحة في باب الجياد تم انعرتها مولاة الوشمة

وبأكثر وضوح في قصيدة "طال عذابي وطال نكدي":

•ساكن باب الجياد حومة درب الملياني أبويا كي راني

ويذكر أنّ سبب شاعريته في نظم الملحون أنّ أبا له كان وكيلا بضريح أحد الأولياء بتلمسان، فذهب لزيارته ذات يوم فوجده قائما حول الضريح، ووجد هناك نسوة خرجنا لزيارة الولي متزينين بأفخر الثياب فهم لجمالهنّ، وجعل يخاطب أخاه بالشعر، وهو قائم يقول:

•فق يا نايم واستيقظ من المنام و اسغي لحديثي ياخاي وافهموا

ولعلنا نجد غرابية في مثل هذه الحكايات، لكن الذي يهمنّا في هذه القصة أن بدايته الشعرية كانت غزلية، وأنّه كانت له اتصالات مع النسوة من خلال الفرصة المتاحة لهنّ للخروج خاصة يوم الجمعة لزيارة الولي الصالح.

أمّا بالنسبة لقضية شاعريته الفطرية، فنعتقد أن الملكة الشعرية لا تكون عفوية، فصحيح أن بن تريكي نابغة في الشعر الملحون مثلما يشهد بذلك منافسه و معاصره الشاعر الشعبي الشهير محمد بن مسايب حين قال: "بن تريكي يملكه جن عظيم، ولكن ذلك الجن أساء اختيار محل سكناه". و عن شعره "عسل بن تريكي في غاية الحلاوة، ومن سوء الحظ أنه موجود في قرية مطلية بالقطران"¹، والانتقاد في القولين بسبب المنافسة بين الشاعرين، ورغم هذه الاعترافات إلا أن بن تريكي لم يخترع شعره، ولكن تعلم الشعر و أصوله على يد أستاذه سعيد بن عبد الله المنداسي:

•أنا وجميع الشيوخ طابعين للمنداسي كيفاش انواسي

و قد عاتب المنداسي تلميذه ابن تركي على قصائده الغزلية، فنظم له هذا الأخير قصيدة في مدح النبي، و وصف البقاع المقدسة، وقد وجدها المنداسي بليغة جدا فشكره عليها، ومطلع القصيدة يقول:

¹ - زريوح رابح، ديوان بن تريكي، تلمسان: دار ابن خلدون للنشر، 2001، ص25.

شعلت نيران كبادي وعييت ما نبكي ولا نفعتي نواح

طابو بالدمع اثمادي لو صبت نزور مقام راحتي نستراح

صلى الله على الهادي مول الكعبة المشرفة مليح الملاح

لكن ابن تريكي واصل في تنظيم قصائده الغزلية. فكان ينسج الكلام من خلال قصائده، وينسج الثياب من خلال عمله، حيث كان طرازاً، وهي الحرفة التي يتعاطاها كثيراً من سكان مدينة تلمسان التي كانت تحتوي في ذلك الوقت على أكثر من 500 معملاً للنسيج. وقد كان تنظيمه للقصائد الغزلية ناتج من اقترابه من النسوة أيام زيارة الولي فكان ينظم لهم القصائد، ويغني لهم بعض الأحيان منفرداً أو مع جماعة¹. و نلاحظ هنا اختلاط السلوكات الدينية، والأمور العاطفية من خلال زيارة الولي، والالتقاء بين الرجال والنسوة. و لقد تمّ تحريم هذه الملتقيات من طرف المفتي "العقباني" في بداية القرن السادس عشر، كما حذر الشعراء الذين يتعاطون مثل هذه السلوكات. و حدث و أن وقعت فضيحة في مثل هذه الملتقيات كانت فيها زوجة باي تلمسان، فاضطرّ ابن تريكي إلى الهجرة إلى المغرب هارباً من غضب الباي، وذهب إلى بني زناتن قبيلة من قبائل المغرب قريبة من مدينة وجدة، فمكث هناك سنوات نظم قصائد كثيرة يصف فيها حال بعده عن أهله:

مطال نحبي و دموعي كل يوم زراب و الفراق كواني كية بلا سباب

من سمومو سيّلي في الدليل مشهاب ما وجدت لضري حكمة و لا طباب

شاب راسي يا ربي من فراق الأحباب بهم اجمع شملي آيا المرتقب

وقد دام منفى ابن تريكي في المغرب 40 سنة، وهو ما سيكون له أثره في أشعار ابن تريكي. و الملاحظة على مؤلفات ابن تريكي أنّه ألف الغزل في شبابه، وألف معظم قصائده المدحية في شيخوخته، والأكيد في الأمر أن هذه النقطة ليست نتيجة الصدفة، خاصة و أن الملاحظة هذه لا يخص بها ابن تريكي وحده، وإنما معظم الشعراء الشعبيين بمن فيهم المنداسي.

III-4- محمد بن مسايب: يعد محمد بن مسايب أشهر شاعر شعبي في نوع الحوزي. وقد ذكرنا

سابقاً أن نوع الحوزي هو نوع اختصّ به أهل المدينة، وهو من أنواع الشعر الشعبي. لكن ابن مسايب ليس شاعر حوزي و فقط، و لكنه شاعر شعبي طرق العديد من الأنواع. أمّا اسمه كما وصلنا بالكامل فهو أبو عبد الله الحاج محمد بن أحمد بن مسايب، وقد ولد في الربع الأول من القرن الثاني عشر للهجرة في رواية، وفي أواخر القرن الحادي عشر في رواية ثانية، أمّا بالميلاد فإنّ ولادته كانت في نهاية القرن

¹ - MAROUF (NADIR), « Mythes, croyances et culture populaires au Maghreb », pour un sociologie culturelle, Oran : URASC, 1988, P98.

السابع عشر. وتتفق الروايات على أصله الأندلسي من عائلة استقرت بتلمسان في حي باب الزير، حيث نشأ و التحق بالكتاتيب القرآنية ليتعلم الفقه والنحو، ويحفظ بعضا من القرآن كما استقامت العادة في ذلك. والعائلات ذات الأصل الأندلسي تعد من أهم الشرائح المدنية، والتي كان لها دور رائد خاصة من الناحية الثقافية، حين نقلت معها التراث الأندلسي من فلسفة حياة، غناء، ونوبات موسيقية، وثقافة حياتية مدنية. ولكنها رغم ذلك لم تكن في موقف الصديق من الأتراك، خاصة وأن فئة الأتراك أخذت كل الامتيازات القيادية والاقتصادية. وضمن خانة فئة الأتراك توجد فئة الكراغلة، لدى كانت الشحنات والصراعات بين الطائفتين، وإذا عرفنا أن الشاعر أحمد بن تريكي معاصر بن مسايب كان من هذه الفئة لفهمنا سبب الصراعات "الكلامية" بين الشاعرين، وأن المنافسة الشعرية ليست السبب الوحيد لمثل هذه الصراعات.

لم يدم تعليم ابن مسايب في الكتاتيب طويلا، حيث سرعان ما انتقل إلى الحياة العملية، حيث ناداه الاحتياج. ومن هنا بدأت أخباره تتضح، والظاهر أن ما توصل إليه مؤرخو الأدب، والمهتمون بهذا المجال من أخبار كان عن طريق شعره، ذلك أن المتتبع لأخبار بن مسايب يلاحظ وضوحا لم يتوقّر قبل بداياته الشعرية، ووضع بصمته الأولى في التاريخ. و لم يخرج شاعرنا عن قاعدة ممتلكي تراثنا الشعبي، من حيث امتلاك الشاعر منهم موهبة التأليف والتلحين إلى جانب الغناء، وهي ميزة تلقى جذورها في أعماق الحضارة العربية كما يؤكد صاحب الأغاني. فالعلاقة بين الشعر والموسيقى قائمة منذ أقدم العصور، وإذا ما وردت إلى أذهاننا فرق "التروبادور" قياسا إلى ما هو وارد في الأدب العربي من مزج وتلاحم بين هذين اللونين من الفنون الذي أسفر عما يسمى لدى العرب بالأغنية، فإن كتاب "الأغاني" الذي جمع لنا من أهم الذخائر الشعرية على شكل أصوات النقطها من على ألسنة المغنين لأكبر دليل، و أكبر شاهد على هذا التلازم، لاسيما أن للشعر موسيقاه الداخلية التي استدعت هذا التزاوج. و ارتبطت الموسيقى بالشعر أكثر لدى العامة الذين سمو الشاعر "القول" وسموا الشعر "الميزان". و رسخت هذه الظاهرة حتى اعتاد الشاعر الشعبي أن لا يقول شعرا إلا بلحن مبتكر، أو مجلوب فسمي بـ "الشعر الملحون".¹

مثل ابن مسايب في شبابه مثل ابن تركي حيث اعتاد مخالطة النسوة خاصة عند زيارتهن للولي الصالح أو المقبرة، فكان ينشد لهن شعرا ألفه. و حدث كذلك مع ابن مسايب أن وقعت فضيحة كانت فيها زوجة حاكم المدينة فاضطر ابن مسايب إلى الهجرة إلى المغرب، فاستقر بمكناس بعضا من الوقت تحت

¹ - الحفناوي أمقران، ديوان ابن مسايب، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1989، ص09.

حكم أحفاد مولاي إسماعيل العلوي، ثم انتقل إلى فاس أين ألف أشهر قصائده الغزلية¹. وهناك رواية ثانية، وهي أن اتهام الإدارة العثمانية ابن مسايب بالانحلال الخلقي كانت ذريعة فقط للقضاء عليه، أو نفيه حيث أن الشاعر لم يكن راض عن الحالة التي وصلت إليها العاصمة الملكية "لبنى عبد الواد"، وكذلك الحالة السيئة التي تردت إليها أحوال السكان تحت سيطرة وطغيان العثمانيين في ذلك الوقت. والسبب في ذلك هو انتماء شاعرنا إلى الطريقة القادرية المعادية للطريقة الرحمانية التي نشرها العثمانيون، فلم يجد ابن مسايب من وسيلة لمحاربة هؤلاء سوى أن يناهضهم وليهاجمهم بشعره، حيث هجا حكومة وإدارة الدايات بعنف ساخط على الأوضاع المتردية، مثل ما ألفه في قصيدة "ما بقالها باش تعاند المدن" مما اضطر إلى الفرار مرورا بمقام الولي "سيدي عبد الله بن منصور"، والواقع حاليا في منطقة عين الحوت في بلدية شتوان على بعض الكيلومترات جنوبا من مقر الولاية تلمسان، وفيه ألف قصيدة "الغوثية" الشهيرة التي مطلعها:

● يا أهل الله غيثوا الملهوف من قبل ألا يتمرّد فكوه

هجر ابن مسايب موطنه الأصلي متجها إلى المغرب في مكناس أولا ثم فاس. وفي هذه الفترة تحوّل الشاب الطائش إلى شخص أكثر اعتدال، فغيّر نظرتة وتعامله مع الحياة، وزجر تهوره. ولكن رأي خصومه فيه لم يختلف، ولهذا خشيت من أثره على العوام، وحرصا على تفادي الاضطرابات التي قد يثيرها بأفكاره المكافحة فرضت عليه حراسة شديدة، ومراقبة مستمرة حتى بعد رجوعه من المنفى وتصالحه مع الحاكم "الأتراك" على يد أخواله عائلة "بن حاجي" في تلمسان². ويمثل هذا الرجوع بداية عهد جديد نستطيع اعتباره الحد الفاصل بين المرحلتين المتباينتين في مسار الشاعر الأدبي، والتي هي صدى لتحوّل جذري انتقل فيه الشاعر من طيش الشاب وتهوّر إلى رزانة الكهولة وحكمتها. وهكذا مرّت فورة الشاب، وبرزت نظرة الشاعر لاكتمال التجربة، واتضح الرؤية في أنّ الحلول لا تكون دائما بالعنف والمباشرة. فرجع إلى نفسه مستعيدا نظرتة إلى الحياة، ووجد في الدين منفي لأحزانه وتعويضا لها، وعادلت شهرة ابن مسايب الدينية شهرته الشعرية في الأوساط الشعبية التي أقامت له ضريحا يزار ويتفاءل ببركته، ووصول دعوته خاصة في رجوع الغائب والنازح، والعبارة الشائعة إلى يومنا هذا: "يا سيدي بن مسايب حضر الغائب"، لازالت تردّد لدى العامة في تلمسان، ولسنا هنا لنحكم على معتقدات الآخرين بل هدفنا هو دراسة هذه الثقافة بمعتقداتها المتجانسة أو المتناقضة.

¹ - MAROUF (NADIR), opcit ; p99.

² - الحفناوي أمقران، المرجع السابق، ص10.

وهذه السمعة التي عرف بها ابن مساييب ما هي إلا انعكاس لذلك المنعطف الذي ميّز المرحلة الثانية من حياة شاعرنا بالتقوى والورع الديني المتصوف. فعاش المرحلة الأولى بعفوية الشباب وعنفوانه، وانتقل إلى الثانية بحكمة الشيخ التي رأت أن تزكّي شعره "بالتكفير" عما ارتكبه من آثام لا سيما بتعويض كل قصيدة من قصائده "الشابة" بنقيضة لها، وهكذا انتهت الآراء إلى أن إنتاج الشاعر امتاز بطابعين هامين عرفا لدى العامة "بالجد و الهزل".

أما عن إنتاج الشاعر فالمعروف أنّه كثير التأليف، لكن اختلفت الآراء حول العدد بالتدقيق فنجد عند بن شنب 3034 قصيدة¹، وهو العدد نفسه الذي نجده عند محمد الفاسي لكن في قصائد الجد فقط²، و نجد عند يلس شاوش أنّ الشاعر له أكثر من ألفي قصيدة³، و هو نفس العدد عند محقق ديوانه أمقران الحفناوي⁴. على كل مهما كان عدد الإنتاجات، إلا أنّ المهم من الناحية السوسيولوجية هو محتوى هذه القصائد، والدلالات التي تحملها، إضافة طبعا إلى وظائف هذه القصائد من الناحية الثقافية، الاتصالية، والتنشئية. أمّا عن تاريخ وفاته فالمذكور هو أنه توفي سنة 1190هـ، 1768م، بعد أن عمّر طويلا، ودفن بمقبرة سيدي محمد السنوسي (صاحب الطريقة السنوسية) على اليمين ناحية طريق سيدي بومدين.

III-5- علي كورة: عاش الشاعر علي كورة في القرن الثامن عشر ميلادي، وهو من منطقة غليزان. وينتسب إلى قبيلة سويد (نفس القبيلة الأصلية للشاعر سعيد المنداسي) التي خاضت حروبا شرسة ضد حكم العثمانيين بالجزائر. و تعرف هذه الحروب بثورة المحال، رغم أن قبيلة سويد كانت ممّن شارك إلى جانب العثمانيين بقيادة البيلرباي حسن بن خير الدين بريروس في معركة مزگران الشهيرة سنة 1558، وذكر الشاعر بن خلوّف ذلك في قصيدة "قصة مزگران".

اشتهر الشاعر علي كورة بقصائده الكثيرة في حب "العالية" أو "عوالي" فأصبح حبه مثالا لكل الشعراء الذين جاءوا بعده، ومن بينهم تلميذه "العربي بن حمادي" الذي نظم شعره عن حبيبته "خيرة"، وكذلك "بلعباس المازوني" الذي قال عنه:

● على و القايمة عوالي بكري دار
على الرجلّة تعاندوا واحد المرة

وذكر الشاعر الحاج البقالي في قصيدة له فقال عنه:

¹ - BEN CHENEB (Mohamed), « itinéraire de Tlemcen à la Mecque de BEN MESSAIB », *Revue Africaine*, N°44, Année 1900, Alger, OPU, deuxième Edition, 1984, P261.

² - محمد الفاسي، معلمة الملحون... المرجع السابق، القسم الثاني من الجزء II، ص39.

³ - YELLES CHAOUCHE (MOURAD), *le HAWFI....* Opcit, P165.

⁴ - الحفناوي أمقران، المرجع السابق، ص10.

● **المحال سرقهم الغرام كي علي كورة**

وقال عنه الحبيب بن قنون في قصيدة "بعدما انسيت":

● **حد ما خذاه الغرام كيف علي كورة** **في البنات ما كان شايف كيف**

عوالي

وترجم أحمد أمين دلالي لهذا الشاعر في كتابه "كلام الجد والهزل"، وأشار إلى أهم الشعراء الذين تغنوا بقصيدة علي كورة وعوالي¹. ومازال الشعراء والمطربون يتغنون بقصيدة "علي وعوالي" كشعراء الفصيح الذين يتغنون بقصة قيس وليلى، أو عنتره وعبلى. وقد أبدع الخيال الشعري الكثير من الحكايات الغريبة عن علي كورة، ومعاناته في حب عوالي. وهي حكايات غريبة يمتزج فيها الخيال بالواقع حتى أصبح الرجل رمزا للحب الأفلاطوني المستحيل الذي جعل منه ضحية في مجتمع قبلي تحكمه قوانين النواجع التي لا تعترف بمثل هذه العلاقة بل كانت تحرّمها وتحاربها.

ورغم شهرة علي كورة في أوساط المهتمين بالشعر الشعبي، إلا أننا نجهل عنه تقريبا كل شيء، سنة ميلاده ووفاته، موقفه من الأحداث التاريخية التي ميزت منطقته خلال الحكم العثماني، تفاصيل حكايته مع "العالية" هل تزوّجها؟ هل خطبها ورفضت خطبته؟... إلخ، وللأسف هذه الملاحظة لم يختص بها علي كورة فقط بل أغلب الشعراء الشعبيين، ولهذا السبب التقني تجنّبنا في دراستنا هذه انتهاز التحليل المقارن للسير الحياتية للشعراء، لأن ذلك لن ينفعا.

III-6- العربي بن حمادي: ينتسب الشاعر العربي بن حمادي إلى قبيلة عكرمة الهلالية المستقرة بمنطقة غليزان وضواحيها. و كتب بحلفاوي أن إنتاج بن حمادي الشعري كانت في بداية القرن التاسع عشر ميلادي، أما أحمد أمين دلالي فذكر أن الشاعر عاش في القرن السابع عشر ميلادي، والمعروف أن العربي بن حمادي كان من تلاميذ الشاعر علي كورة المحلي، ولهذا فلا يعقل أن يتقدم عليه أو يتأخر عنه زمنيا. و لهذا نعتقد نحن حسب هذه المعلومة أن بن حمادي عاش في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، وبداية القرن التاسع عشر، رغم أننا لا يمكننا التحديد بدقة عن الفترة التي عاش فيها شاعرنا.

تأثر بن حمادي بأسلوب شيخه علي كورة في نظم القصائد، فظل هو أيضا يتغزل فيها بامرأة تدعى "خيرة"، وكان مثل شيخه عاشقا لخيرة فخلّدها في شعره، ولكنه لم يبلغ مرتبة علي كورة الذي أصبح أسطورة في الحب العذري لدى شعراء غرب البلاد². و لكن شاعرنا تميّز عن شيخه بقصائده في مدح

¹ - محمد مفلح، شعراء الملحون بمنظمة غليزان من العهد العثماني إلى غاية القرن العشرين، الجزائر: دار هومة، 2008، ص15.

² - محمد مفلح، المرجع السابق، ص19.

النبي عليه الصلاة والسلام. وكان الشاعر يستعمل آلة الطبل في أداء مدائحه، وقد اشتهر هذا الطبل لدرجة أنه أصبح أسطورة، وألصقت به عدة حكايات، وهناك قصيدة تغنى بها المطربون، وهي تروي قصة طبل العربي بن حمادي الأسطوري، ويذكر مشايخ منطقة غليزان حسب الباحث محمد مفلح قصة طبل بن حمادي، وهي أن زعيم قبيلة "المحال" أقام حفلا، ودعى إليه شيخ غريب عن المنطقة، ولم تشمل هذه الدعوة العربي بن حمادي، ولكن الشيخ الغريب احتاج إلى طبل لإحياء الحفل فأوفد زعيم القبيلة أحد رجاله إلى الشيخ العربي بن حمادي ليطلب منه الطبل فسلم له شاعرنا طبله بعدما طلب منه هذا الطبل ألا يستجيب حين يضرب عليه، ولم يستطع الشيخ الغريب أن يحي الحفل بعدما خرص الطبل بين يديه. مهما كان من أمر عن صدق هذه القصة الغريبة، إلا أن المهم هنا هو شهرة و مكانة هذا الشاعر في مجتمع تسيطر فيه التقاليد، والعلاقات القرابية. حيث أن بن حمادي ذكره العديد من الشعراء الشعبيين، فهذا مصطفى بن براهيم يقول في قصيدة "صاحبي راني ساهر":

لمن تبغي ننادي جيب أصحاب الآلة

والقَالَ يصادي وقصبيهم ولوالدة

يلغوا بن حمادي ومطافل تتغالي

أما بلعباس المازوني فذكر:

● بن حمادي ناس بكري قالوا دار نهار اللي مات راح للجنة الخضراء

لكن رغم كل هذا فإن الملاحظة هي فيما يخص قلة المعلومات التي نحوزها عن شعراء الملحن، فمثلا بن حمادي الذي له شهرة كبيرة في أوساط الغناء البدوي، والحضري كونه إضافة إلى صفة الشاعر المبدع، فهو أيضا مداح من الطراز الأول لا تزال مدائحه تنتشد إلى يومنا هذا من طرف المغنين والمطربين، إلا أن كل هذا لم يشفع له كي تجمع قصائده في ديوان خاص به، ترفق بسيرة لحياته. وفي هذه النقطة بالذات نقول إن وزارة الثقافة عندنا ينتظرها عمل جبار لإعادة إحياء هذا التراث الواجب علينا المحافظة عليه. على كل، نختم الكلام هنا بالقول أننا نجهل سنة وفاة شاعرنا العربي بن حمادي، فكل ما نعرفه أنه توفي في بداية القرن التاسع عشر.

III-7- قادة بن السويكت: يعدّ قادة بن السويكت من أبرز شعراء القرن الثامن عشر ميلادي.

وكان بحق شاعر قبيلة سويد العتيقة التي قاومت الأتراك في منطقة الظهرة وضواحيها، وهي التي شاركت رغم ذلك مع هؤلاء الأتراك ضد الاسبان الكافرين في معركة مزگران الشهيرة، والتي ذكرها لنا الشاعر الأخضر بن خلوفا في قصيدة معركة مزگران 1558، ويقول بن السويكت عن نفسه:

على قریش محال الرسول

• بسویکت ینظم ویقول

حکموا خمسمة وخمسة مجهول

أمة النبي المرسول

لقد خلد هذا الشاعر تاريخ ثورة سويد (المحال) ضد الأتراك في قصائده، ومنها قصيدة يروي فيها بعض المعارك التي جرت في سهل الشلف، و جديوية، وواد أرهيو، وقد قال فيها:

• على ارهيو و على جديوية كاسرين الترك جوف، وسويد جاوا القبلة

خيمة على الخبا، و بنود متقابلين من الصبح للمسا كل يوم مقتلة

ففي عهد الحكم الباي الحاج عثمان (الباي عصمان بن الحاج إبراهيم) الذي دام من 1747م إلى 1757م حدثت معارك طاحنة بين الأتراك و قبيلة المحال. والباي عصمان هو الذي أجلى هذه القبيلة إلى تلمسان ثم إلى وهران، وبعد ذلك أرجعهم إلى محلهم إلى منطقة غليزان، وليس الباي محمد الكبير محرر مدينة وهران سنة 1792م من الغزاة الاسبان كما ذكر ذلك عاشور شرفي نقلا عن كتاب محمد بلحفاوي، وعن هذا الحدث التاريخي يذكر الباحث بن عودة المزاربي: "ولما حصل الصلح بينهم وبين عصمان رجعوا لأماكنهم بين مينا وشلف"¹. وتحدث ابن السويكت عن هذا الوضع المؤلم الذي عرفته قبيلة المحال فنظم قصائده الشهيرة ومنها: "لا من جاب أخبار سويد" و "آ ناري وين سويد".

لقد اجتهد بعض المؤرخين المعاصرين في التعريف بثورة "سويد" المعروفة بثورة "المحال"، و تحدثوا عن أسبابها التي دفعت القبيلة العتيدة إلى إعلان الحرب على الأتراك العثمانيين بالجزائر، و لكن تبقى قصائد بن السويكت لسان حال "المحال" الثائرين من أهم المصادر لمؤرخي هذه الثورة، وقد ذكر ابن السويكت في إحدى قصائده:

قلنالهم جدودنا فالواد

قالوا الترك ندو الشلف لا وهمة

وما نهوش العقبة على الأولاد

ما نتركوش الشلف حتى تطيب الصمة

فالصراع حول الأراضي الخصبة الموجودة بحوض مينا، وكذا بسهل الشلف ومن الشلف السفلي الممتد من بلدية وادي الجمعة (المحادية لمدينة غليزان، حوالي 13 كيلومتر نحو الشرق) إلى غاية منطقة وادي أرهيو. و أشار الباحث بن عودة المزاربي إلى سبب هذه المعارك فذكر أن المحال و أهل تلمسان ساندوا يوسف المسراتي شقيق الباي مصطفى بوشلاغم الذي خلع الباي عصمان وتولى الحكم مكانه، ولما عاد الباي عصمان إلى حكم الأيالة الغربية سنة 1747م بدعم من الداوي انتقم من أهل تلمسان، ثم توجه إلى المحال فحاربهم ثم أجلاهم إلى وهران وتلمسان، وبعد ذلك أرجعهم إلى موطنهم.

¹ - محمد مفلاح، المرجع السابق، ص21.

كان للشاعر قادة بن السويكت الفضل الكبير في تسجيل بعض المعارك التي خاضها المحال ضد العثمانيين، و لا زال اسم الشاعر حيًّا في الذاكرة الشعبية، وقصائده لا زال يردّها أبناء المناطق التي استقرت بها قبيلة سويد، وكان موطن هذه القبيلة في بداية العهد العثماني يمتد من مدينة التنس إلى غاية نواحي مستغانم، وهي من القبائل الهلالية الشهيرة.

ويذكر الباحث محمد مفلح أن قصيدة "أناري وين سويد" التي كانت تبث الحماسة في قبيلة المحال لمواصلة الحرب ضد الأتراك هي التي تسببت في مقتله، إذ انتقمت منه أرملة بسبب إنشاد بن السويكت لهذه القصيدة الحماسية التي كانت تدفع يوميا الرجال للموت، ومنهم زوجها المكنى "بوقرانة". وقد شعرت هذه الأرملة بالإهانة ثم الحقد عليه أكثر حين تقدم لخطبتها أحد عمّالها الذي كان يعمل خمّاسا في ملك زوجها المتوفى، فاعتبرت الأرملة ذلك إهانة كبرى كان سببها الشاعر قادة بن السويكت الذي قتل زوجها بطريقة غير مباشرة، فألفت قصيدة تنذب فيها حظها، ومنها الأبيات التالية:

• ميين كان بوقرانة كنت كالذلاوة طالع ومهود في الحاسي

ها خماسي

سارح بالوكريف و ما نقّم لك الكسرة واللبن تحسي ها خماسي

الذهب ما يضاد السوانة كلها و ميزانو محسي ها خماسي

و قامت هذه الأرملة بالتحريض على الشاعر حتى قتل، وهناك من يذكر أن الشاعر قتل في حرب "المحال". وأشعار قادة بن السويكت كلها في نصرة قبيلة المحال، و في تتبّع أخبارها بعد هجرة بعضهم إلى جنوب منطقة غليزان، وفي حزنه الشديد على تشريد أبناء قبيلة المحال، و أمله في عودتهم إلى أراضيهم الخصبة ذكر بن السويكت:

• واجب علي نحرز و نزيد على الناس المشاليا ناس أبطال

يضحوا في شلف أمواليه اتقاصر مبنية كي دهر فات أقبالي

III-8- بومدين بن سهلة: ابن محمد بن سهلة شاعر شعبي تلمساني للقرن الثامن عشر، كان

بومدين مثل أبيه شاعر شعبي، وقد عاش نهاية الوجود العثماني بالجزائر، أي عاش نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، و بذلك تكون ولادته في منتصف القرن الثامن عشر.

ولد بومدين إذا في حاضرة تلمسان التي كان الأطفال فيها يقضون صباحهم بين "المسيد" أو المدرسة، و"الحانوت" أو المعمل، حيث كانت العادة تقتضي تعليم الطفل القراءة والكتابة والمهنة

الضرورية لضمان رزقه، وكانت المهنة الرائجة في ذلك العهد النسيج والحيافة "الدرار" التي اشتهر أهل مدينة تلمسان بالإجادة فيها.

كان لحرص أهل تلمسان على الاحتفال بأعيادهم وأفراحهم أثره على حياة بومدين بن سهلة، إذ كانت تلك المناسبات تملأ الأسواق بالمرح، فينشق الناس لإظهار مظاهر الفرح والزينة، فتكثر المعازف والمغاني، وتتعدد الفرق الموسيقية، التي كانت تعقد جلساتها في البساتين، وفي الأحواز مثل رياض السمار، والبعل، وعين الحوت، وعين فارس و الصفصيف وغيرها.¹

وفي ذلك العهد، كان لكل مدينة نظامها الإداري الخاص بها، ومدينة تلمسان كان يحكمها قائد يتصرف فيها وفي ضواحيها تصرف الأمير، فيدير شؤونها بمساعدة أعوان كان يطلق عليهم "رجال الديوان". وكان الأمير هو من يحي الأتاي والضرائب والمكوس، ويتصرف في الأموال والأنفس تصرف الإقطاعيين، إذ كانت الحكومة المركزية تكتفي بولائه، و بما يقدمه لها من أموال. فلقد كان بُعد مقر السلطة المركزية، و التدهور السياسي الذي كانت عليه البلاد هما العاملين الذين جعلوا المدن القاصية تتمتع بنوع من الاستقلال الداخلي. و يمكن القول إنّ مدينة تلمسان كانت شبه مستقلة حتى عام 1171هـ/1757م، حيث كان يحكمها القائد رجم بن البجاوي فبعث علي باشا جيشا أرجع به المدينة إلى حكم الطاعة، ويروى التاريخ أن القائد رجم سيق إلى العاصمة فأعدم فيها.

كانت مدينة تلمسان مدينة راقية و وافرة الرخاء، ومن ثمة كانت تتوفر فيها جميع أسباب الحضارة والعيش الرغيد، وعلى الرغم من كثرة مواردها وخيراتها، فقد كانت الطبقة الشغيلة الكادحة تعاني الفقر والحرمان من جراء سوء تصرف الحكام وجشع الأغنياء. وبحكم وجوده في هذه البيئة، كان بومدين بن سهلة يعاني من هذه الحالة، فتأثر شعره بها وأثر في الرأي العام، فوصلت قصائده و أغانيه إلى الحكام، فتوجس شاعرنا من تربصهم به السوء، فبادر إلى الرحيل إلى ديار بني عمومته بسهولة أنقاد بأقصى غرب الجزائر الشمالي.

وبعد مدة رجع إلى مسقط رأسه، واستمر في تأليف أشعاره خاصة الغزلية منها، وخاصة في مدح ملهمته، وهي فتاة من حيه تدعى "بدر"، وإن كنا لا نجزم أنه نظم كل ما نظم من غزل تشبها بهذه الفتاة دون سواها، فإن اسم "بدر" كثيرا ما ورد في قصائده. ولعل ما جعل قصائده الغزلية قصائد حزينة هو رفض عائلة ملهمته تزويجها له نظرا لكون عائلتها من العائلات المرابطية، وعائلته هو ليست كذلك. و المعروف أنّ العائلات المرابطية تتزوج فيما بينها فقط (تختلف الروايات حول نشأة العائلات المرابطية

¹ - محمد الحبيب حشلاف، ديوان بومدين بن سهلة، الجزائر: المؤسسة الوطنية للإتصال النشر والإشهار، الطبعة الأولى، 2001، ص20.

فمنهم من يقول أن أصلها شريف، ومنهم من يقول أن أصلها إلى أحد مؤسسي ربط من الرباط المتواجدة هنا وهناك في القطر)، وقد ذكر بن سهلة ذلك في قصيدته "صفة الشمعة والقنديل والثريا":

نطقت إمام الغيد هي المرابطية ما نصبرشي ترجع الأيام كيف كانت
صفة الشمعة والقنديل والثريا صفة الشمس الهجارة منين طلت

ولا هلكني سوى فراق الغزال صدت

و لم يذكر محقق ديوان بن سهلة، ما ذكره الباحث نذير معروف من كون الشاعر بومدين بن سهلة فاقد البصر أي أعمى، وأنه لم ينف لهذا السبب، بل وضع في السجن أيننظم أجمل قصائده. ووضع في السجن نظرا لفضيحة أخلاقية مثله مثل الشعراء الذين خرجوا عن الأعراف المقيدة كبن تريكي، وبن مسايب. وقد وجدنا في بعض قصائده ما يمكن أن يثبت قول الباحث معروف نذير عن كون بن سهلة فاقد البصر، ففي قصيدة "راسي شاب" يقول بومدين بن سهلة:

• خوفي نشيب على صغرى ما صبت من يقبل عنري

حالي مضرور وفنى بصري ما لقيت للصبر كتاب

ولعلّ هذا البيت وغيره من هذا النوع دليل على أن الشاعر كان فاقدا للبصر، وهذا ما سيكون له طبعاً تأثيره خاصة من حيث الأسلوب. ثم إن قضية الفضيحة الأخلاقية هي الأقرب إلى المنطق، خاصة إذا عرفنا نوعية أشعار بن سهلة التي اشتهر بها وأغلبها قصائد غزلية. لهذا نعتقد نحن أنه وقع مثل بن تريكي وبن مسايب في فضيحة أخلاقية، ولم ينف إلى المغرب بعدما فقد البصر، كما نعتقد أنه لم يولد فاقد البصر، وإنما فقده بعد زمن من ذلك قد يطول وقد يقصر لا نملك معلومات دقيقة على ذلك، لكن الأكيد أنه عاش أواخر حياته فاقدا للبصر.

الفصل الخامس عشر:

شعراء عهد الاحتلال الفرنسي

1- شعراء عهد الاحتلال:

1-1- الشعراء المخضرمون:

1-1-1- محمد بن الشاهد (1737م-1844م): ولد الشاعر والإمام محمد بن الشاهد سنة 1737م بالجزائر العاصمة، وتوفي فيها. ولم تذكر لنا المصادر التاريخية أنه خرج منها إلا لزيارة البقاع المقدسة، و آدائه فريضة الحج. و هذا ما يعني أنه كان شاهدا على الأحداث التي أعقبت الحملة الفرنسية على الجزائر. وتذكر المصادر أنه عانى كثيرا من الاحتلال الفرنسي الذي نزع منه كل أمواله وممتلكاته.

عاش بن الشاهد صباه في أحياء و أزقة قصبة الجزائر العاصمة، حيث حفظ القرآن الكريم في إحدى المدارس القرآنية الكثيرة التي كانت منتشرة فيها نهاية القرن الثامن عشر. و لم يقتصر تعليم محمد بن الشاهد على المدارس القرآنية و حفظ القرآن الكريم فحسب ، حيث أتقن مبادئ اللغة العربية، وعكف على دراسة الأصول والفقه، والتفسير، و الحديث، والقراءات، والفرائض، والآداب، وغير ذلك من العلوم على يد نخبة من العلماء على زمانه من أمثال أحمد بن عمار، عبد العزيز الثميني، وسعيد قدورة. انتقل بن الشاهد شابا إلى الحجاز لأداء فريضة الحج، ممّا جعله يتصل بعلماء الحجاز ومصر وتونس.

عاد شاعرنا و فقيها بعد ذلك إلى الجزائر العاصمة أين عمل مدرّسا في جامع "حسين ميزوموطو باشا" ، ثم عمل حزّابا في الجامع الكبير (معلم قرآن)، ثم في جامع "علي باشا" و دائما في الجزائر العاصمة. كما تولّى وظيفة الفتوى على مذهب الإمام مالك مرتين: الأولى عام 1778م حتى عام 1791م، والثانية عام 1792م، وقد كفّ بصره في أواخر أيامه، وعاش ظروفًا عصيبة في ظل الاحتلال الفرنسي حيث فقد كل أمواله وممتلكاته كما ذكرنا.

لقد عايش بن الشاهد الاحتلال الفرنسي لمدينة الجزائر، حيث شهد القسوة والخطورة التي عامل بها الفرنسيون الجزائريين رغم وعودهم بحماية الممتلكات والمعتقدات. و كان بن الشاهد من رواد الجزائريين المقاومين للاستعمار الفرنسي، وإن كان غير مؤهل لحمل السلاح، فإنه كان أهلا لقيادة الجزائريين للمقاومة الثقافية عبر التمسك بالمعتقد والتقاليد، حيث كان من رواد المحتفلين بالأعياد الدينية للمسلمين، ففي المولد النبوي مثلا كان الاحتفال عبر إنشاد القصائد بتلحينات متعارف عليها مثل قصيدة البردة للإمام البوصري، فألف بن شاهد قصيدة "اللطيفة" التي أصبحت تنشد يوم المولد النبوي منذ ذلك التاريخ وإلى يومنا هذا، ومطلع القصيدة يقول:

"ألا يا لطيف يا لطيف لك اللطف ... فأنت اللطيف ومنك يشملنا اللطف"

ولعلّ موضوع هذا القصيد كان متناسبا مع الحالة الصعبة التي كانا يعيشها شاعرنا جراء حالة الاستعمار. أمّا تأليفه الشعري الشعبي فلم يعدو تأليف قصيدة واحدها مطلعها:

● غاب فلك الأحباب أيله سنين ما بان واش من ريح عليهم هب يوم راحلوا

1-1-2- مصطفى بن الكبابي (1775م-1860م):

ولد مصطفى بن الكبابي في الجزائر العاصمة سنة 1775، وتوفي في مدينة الإسكندرية سنة 1860، بعدما نفاه الفرنسيون من الجزائر نتيجة مواقفه المعارضة لسياسة الفرنسيين تجاه الأوقاف الإسلامية. حفظ بن الكبابي القرآن الكريم في الصغر، ثم تتلمذ على علماء عصره حيث أخذ عنهم علوم النقل والعقل، واستمر تعليمه إلى أن أمكنه العمل كمدرس في مساجد مدينة الجزائر.

واصلت شهرة بن الكبابي في الصعود فانتقل للتدريس في الجامع الكبير أكبر مساجد الجزائر العاصمة آنذاك، وذلك سنة 1824م، ثلاث سنوات بعد ذلك ولاه الداي حسين باشا القضاء على المذهب المالكي. و لما غزا الفرنسيون مدينة الجزائر سنة 1830 كان مصطفى بن الكبابي المسؤول الأول على المذهب المالكي في مدينة الجزائر، حيث كان قد وصل إلى درجة مفتي الديار الخاص بالمذهب المالكي، لأن المذهب الحنفي كان خاصا بقاضي آخر ومفتي آخر، ومعروف أن أغلب الجزائريين كانوا مالكيين، لذا كان بن الكبابي في مستوى مفتي الديار، ولما كان شاعرنا المسؤول الأول على الديانة الإسلامية فإنه كان في الواجهة الأولى للإدارة الاستعمارية الفرنسية.

لم يكن بن الكبابي ضعيف الشخصية، بل كان على العكس من ذلك صاحب شخصية قويّة حيث ناهض الاحتلال من خلال معارضته الصريحة ضم الأوقاف الإسلامية إلى أملاك الإدارة الفرنسية عبر الاحتجاج والعوارض الاحتجاجية، و من خلال نضاله للإبقاء على تعليم القرآن الكريم، وإصداره فتوى تحريم الهجرة هروبا من الاحتلال. فما كان من الإدارة الاستعمارية إلا أن تسجنه ثم تنفيه إلى الإسكندرية. وفي المنفى أين شدّه الحنين إلى أرضه و أرض أجداده ألف شاعرنا قصيدته الشعبية الوحيدة التي تحدث فيها عن شوقه لأهله وأحبابه قائلا:

● يا حمام أعني لي وعمل جميل فيا بلغ سلامي يا الورشان إلى الجزائر

وقد عرفت هذه القصيدة نجاحا كبيرا سنوات طويلة بعد وفاة الشاعر في المنفى عن عمر ناهز الـ 85 سنة، حيث كانت في ثلاثينيات القرن العشرين بمثابة النشيد الوطني الجزائري. كما عرفت نجاحا كذلك بعد الاستقلال، وخاصة بعدما أداها المطرب الشعبي المرحوم الهاشمي قروابي، ومطلع القصيد يقول: "من بيات يراعي لحباب"

1-3- الطاهر بن حواء: الشيخ الطاهر بن حواء شاعر، وعالم، وفقه. قال عنه محمد قاضي صاحب ديوان "الكنز المكنون في الشعر الملحون" أن أصله من أولاد سيدي بوزيد القاطنين قرب غليزان. وهو ذو علم وفصاحة، وله باع طويل في الشعر الملحون. ينتمي هذا الشاعر إلى قبيلة بن حواء التي يرجع نسبها إلى سيدي بوزيد دفين بلدية سيدي خطاب في ولاية غليزان.

ولد شاعرنا في نهاية القرن الثامن عشر ميلادي، بمنطقة أولاد جيلالي التابعة لبلدية يلل في ولاية غليزان¹، وقد التبس الأمر على بعض الباحثين الذين ذكروا أن ضريحه يوجد بمقبرة أولاد سيدي يخلف نواحي معسكر، والظاهر أن اللبس وقع بسبب اسم "بن حواء" المنتشر في منطقة معسكر. عاش الشاعر بين نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، وكل المصادر تؤكد أنه عاش زمنا وقت الاحتلال الفرنسي للجزائر، فهناك العديد من قصائده التي تؤكد ذلك، خاصة القصائد التي واكبت مقاومة الأمير عبد القادر.

بعد دراسته للقرآن الكريم، ومختلف العلوم الدينية التي كانت تدرس في الزوايا آنذاك، عمل بتدريس القرآن الكريم والفقہ بمدرسته التي كانت موجودة قرب ضريحه الحالي، وهي معلومة استقاها الباحث محمد مفلح من الشيخ بن حواء شعبان أحد أحفاد الشاعر². يعتبر الطاهر بن حواء الشاعر الرسمي للأمير عبد القادر، إذ واكب بشعره أحداث المقاومة الوطنية ضد الاحتلال الفرنسي، ومدح الأمير في كثير من قصائده الحماسية. وقد اشتهر بالشعر الشعبي الذي واجه أعداء الأمير عبد القادر. قال عنه أبو القاسم سعد الله: "وقد تصدى بن حواء لخصوم الأمير، ولم يكن شاعر قبيلة، وإنما كان شاعر جهاد، وأمير، وفكرة". أما عن مستوى صاحبنا فقد قال فيه معاصره الشاعر الكبير مصطفى بن براهيم في قصيدة "القمرى" التي نظمها، وهو يعيش في الغربة خارج الوطن:

من بن حواء ما بقى مولى غيوان

●/الشعراء سلموا ما كان شاعر

وقال عنه أيضا في قصيدة "الهودج":

وأنا نبني، لا قدرت نقول عليه

●هذا العطوش ليه هذا نحو العام

قش معظم صرت مانيشي حاصيه

في وصفه يا ملاح لا نتلام

بن حوا هو نطيق نسلّم ليه

لو شافه سي الطاهر يخرج لنظام

قاري في اللغة ويفهم في التنبيه

عالم ومولى كتوب ما لحقه كلام

¹ - محمد مفلح، المرجع السابق، ص29.

² - نفس المرجع.

ويرى الباحث محمد مفلح أن الشاعر سجن من طرف الأمير ثم أطلق سراحه بعد ذلك، لكنه لم يذكر سبب سجنه. وقد عانى الشاعر مثل باقي الجزائريين المقاومين من همجية المستعمر الفرنسي، حيث حُرِّب منزله أثناء المعارك التي عرفت بها البلاد في عهد المقاومة الشعبية، فنظّم قصيدة في ذلك قال فيها:

● حسراه على القربي ازمان في دهر فات هو مسعود، ودينته سعيدة

اتبنى شاو الحال بني حرمة أعطت شغله مضبوط، وحركته شديدة

وفي هذه القصيدة الكثير من المعاني والإشارات التي ترمز إلى أحوال ذلك العهد، وما جرى فيه من محن وأحداث أليمة. كما ألف بن حواء أيضا في التغير الاجتماعي بصفة عامة حيث تغيّرت الأحوال والمآل.

● يا الزاهي في الدنيا عليك تمرار كان زهاتك راها غير تضحك عليك

تلبسك لبسة مفقودة أتدريك أخيار نقلاب من بعد الكسوة اتجي تعريك

توفي الطاهر بن حواء في أوساط القرن التاسع عشر، ويوجد قبره بمقبرة تعرف باسمه، وهي بمنطقة "عتبة" التابعة لبلدية يلل في ولاية غليزان. لقد خدم الطاهر بن حواء المقاومة الشعبية، والثقافة الوطنية بشعره، وقد أثر بأسلوبه الجميل في الكثير من الشعراء الذين مازلوا إلى حد الساعة يغرفون من ينبوع إبداعه الشعري. لقد كان الطاهر بن حواء من كبار شعراء الملحون، ويعتبر إنتاجه الشعري مرآة صادقة لثقافة عهد المقاومة الوطنية ضد الاحتلال الفرنسي.

1-1-4- مصطفى بن براهيم (1800-1867م) : ولد مصطفى بن براهيم حوالي سنة 1800

في بلدية بوجبهة التي أصبحت بلدية مختلطة عهد الاحتلال (حسب القانون الفرنسي السائد آنذاك، وهي البلدية التي يقطنها الجزائريون والأوروبيون) من بلديات منطقة المقرّة، قرب بلدية السفيزف من ولاية سيدي بلعباس.

كان أبوه الذي يعود أصله إلى سيدي ناصر يعيش في مدينة افلو ثم انتقل إلى بوجبهة ليعمل بها درّارا (صانع الأفرشة). هذه الحالة الاجتماعية التي جعلت مصطفى بن إبراهيم وعائلته نازحين أو قاطنين غرباء سوف تظهر في إنتاجه الشعري، خاصة في بعض الأبيات المبهمة التي تلمص الشاعر بعدد من قبائل المنطقة¹.

لا نعرف الكثير عن صباه، و يبدو أنه كان مجذّأ، حيث أتم حفظ القرآن الكريم، وتعلّم الشرع الإسلامي عند أحمد البيطوي، الذي كان في ذلك الوقت قاضيا، وأستاذ شريعة مشهور في كامل منطقة

¹ - AZZA (ABDELKADER), Mestfa Ben Brahim barde de l'oranaise et chantre des beni amer, Alger : SNED, 1979, P21.

أولاد سليمان. بعدما تعلّم مهنة أبيه ومارسها، شغل بن إبراهيم منصب قاضى في بوجبهة، وتظهر في أشعاره بعض التلميحات عن امتلاكه ثقافة الطالب المتوسط، وهو النوع الذي مازال موجودا إلى يومنا هذا. هذه الثقافة تتشكل عبر حفظ القرآن الكريم الذي يدوم حوالي 12 سنة، ثم تعلّم التشريع الإسلامي الذي يقتصر على دراسة مختصر الموطأ لسيدى خليل، وبعض كتب الحديث الأخرى، أما الأدب الكلاسيكي فلا يمكننا تسجيل أي شيء. أما عن الدور الذي لعبه شاعرنا أثناء مقاومة الأمير عبد القادر فهناك روايتان، حسب البعض كان شاعرنا قلبا وقالبا مع الأمير ضد سكان الملاته لدرجة أن هاجمهم بما يلي:

● أصحاب ملاته عظام جهّم
كيف تدبروا لذا الرسول اللي غضبتوه
أحنا ماناش كيفكم
ودين المختار وينما مرينا ندوه
اتحواج اماتكم
والعربي يتبع الرومي يحاسبه بوه
الصبي الي يزيد عندكم
كيفاه اتسموه
سموه بوشناق، و الاجنار انتاعكم

و حسب البعض الآخر، فإن مصطفى بن إبراهيم بعدما تزوّج بنت موظف سامي في الإدارة العثمانية، أصبح هو أيضا موظفا في الإدارة العثمانية. و تبعا لذلك فإن كل العائلة أصبحت تابعة للمخزن. و أما الأشعار المذكورة آنفا فإنها لشاعر آخر يدعى ولد عدّيدة. ويضيف أصحاب هذه الرواية أن قبيلة بن عامر (قبيلة شاعرنا) لما رحلت إلى المغرب أخذت معها عدد كبير من سكان أولاد سليمان، و بالتالي أضعفت مقاومة الأمير بتضاؤل مجاهديه ، وهذا ما كان له وقع سيء على الأمير، و إيجابي على الإدارة الفرنسية. لقد ذكر بن إبراهيم في بعض قصائده الحروب التي وقعت بين قبائل المنطقة الوهرانية مع المغاربة، ويتعلق الأمر بالحلقة الأخيرة لمقاومة الأمير. كان السلطان المغربي مولاي عبد الرحمان مجبر حسب اتفاقية طنجة على مطاردة الأمير من كل النواحي لإجباره على الخروج من المغرب، وبالتالي استسلامه.

لقد احتفظت الذاكرة بهجرة قبائل المنطقة الوهرانية: هاشم، بنى عامر، والأفواد تبعا للغزو الفرنسي على بلادهم وأرضهم، هذه القبائل استوطنت بادية الأمر في المغرب قرب نهر الملوية. بعد ذلك انتقلت بنى عامر إلى فاس. ولكي يبقّهم في فاس، منح الأمير مولاي عبد الرحمان أراضي واسعة لبنى عامر، لكنه لم يستطع إبقائهم في فاس، لما أرادوا العودة إلى موطنهم الأصلي بعد ذلك¹.

¹ - AZZA (Abdelkader), IBID, P24.

بالنسبة إلى شاعرنا سبب عودة بني عامر، لا يعود لرغبتهم هم في العودة، و إنما لأنّ السلطان عبد الرحمان قد خان هؤلاء الأجواد بوضعهم تحت سيطرة "عبد: ابن الزنجية القبيحة" (وهو ابن السلطان من الأمّة الزنجية التي كانت ملك يمين السلطان)¹، وطبعا الجواد الذين تمثلهم قبيلة بن عامر لا يرضون بالإهانة، فهم متشبثون جدا بحريّتهم التي دفعتهم لهجرة موطنهم الأصلي، وباعتبار هذه القصة نفهم الكلام الغليظ الذي قاله مصطفى بن إبراهيم عن المغاربة بصفة عامة.

بعد عودة بن عامر إلى ديارهم، وبعد ما استقرّ شاعرنا في بوجبهة موطنه الأصلي، أوكلت إليه وظيفة القاضي في الإدارة الفرنسية، ثم دُعي خليفة، ثم قايد على إقليم أولاد سليمان الذي كان يشمل بوجبهة، واد مطبوح، تليوين، و السفيزف. ولقد استطاع بن إبراهيم أن يكسب صداقة الكولونيل لاكروتال la Cretelle الذي كان حاميه في ذلك الوقت.

لقد شغل بن إبراهيم المنصب لمدة طويلة جعلت منه قائد حقيقي ومسموع لأولاد سليمان. و لما كان قائدا لأولاد سليمان لمدة عديد السنين، فقد انتهى به المقام إلى اكتساب مكانة مرموقة لدى بني عامر أيضا. أصبح بن براهيم شخصية مرموقة وسط هذه النبالة العسكرية (الأجواد)، ولقد كان تكوينه وطبعه عاملان مهمّان في صقل هذه الشخصية المحبوبة. أمّا "القبيلة الخضراء" فما كان لها إلا أن تعجب بهذا الطالب ابن طالب الذي يحمل العديد من الامتيازات التي تجعل من خطابه يصل إلى القلوب المستمعة. لما كان قائدا لمكتب العربي، امتاز بن براهيم بالشدة والطاقة التي كانت في تطبيقه لوظيفته، وقد أعطى مثلا عن ذلك لما حاول محمد بن عبو من قبيلة الهاشمية أن يثور بأولاد سليمان ضد الفرنسيين بعد عودتهم من المغرب، فما كان من شاعرنا إلا إلقاء القبض عليه وتسليمه للفرنسيين الذين نفوه.

كان بن ابراهيم ليبقى في أولاد سليمان لولا أن حوّله صديقه الكولونيل لاكروتال إلى أولاد بالغ الذين رفضوا إعطاء الضرائب ليكون قائدا عليهم. هناك من يقول أنه قبل هذا المنصب لينال منحا خاصة، بينما رجّح البعض الآخر أن يكون الأغا عبد القادر ولد الزين هو من حوّل بن ابراهيم عن أولاد سليمان إشفافا منه على هؤلاء من شدّة و غلظة بن إبراهيم. في حين رجّح الباحث عبد القادر عزة² بعد دراسته لأشعار صاحبنا أنّ القضية متعلّقة بدسائس وقعت له من الأغا عبد القادر ولد الزين، و أنّ الأمر اتّضح للعيان بعدما عيّن على رأس أولاد سليمان شخص من جماعة الأغا. و لقد شعر بن براهيم بحزن شديد نتيجة هذا التهجير الذي جعله يشعر بالوحدة التي كانت موضوعا جديدا لإلهاماته الشعرية. أمّا عمله

¹ - IBID.

² - AZZA (ABDELKADER), IBID, P29.

الجديد فلقد قام به على أحسن وجه، فأرغم أولاد بالغ على دفع الضرائب، ولقد تزوّج منهم، واستقرّ عندهم. لكنّه بقي شديدا عليهم لدرجة أنّ الكثير منهم هجر الموطن إلى المغرب، ولم يعودوا من هناك إلا بدعوة و إلحاح من أصهار بن براهيم في أولاد بالغ.

كان بن إبراهيم ينتقل من حين إلى آخر إلى مدينة سيدي بلعباس رفقة أصدقاءه من أمثال الخوجة بلبوري ليتعاطى أمورا قد نراها متناقضة مع رجل تعلّم القرآن، وأصبح طالبا ثم قاضيا، وهي تعاطيه الخمر والسهرات الحمراء مع النسوة، لسنا هنا للحكم على صاحبنا، وإنما لفهم أسباب سلوكاته، ولعلّ ذلك كان محاولة من الشاعر إيجاد مخرج لأحزانه أو الهروب منها.

في هذه الفترة وقعت له حادثة (قد تكون فضيحة أخلاقية) أجبرته على الهجرة إلى المغرب. و أيّ كانت أسباب هذه الهجرة سواء الفضيحة الأخلاقية أو اختلاسه لأموال الضرائب في سهرات القمار، إلّا أنّ ذلك سوف يكون له وقعته على نفسية الشاعر الذي بقي رغم الهجرة على اتصال بذويه في بوجبهة، وخاصة ابنه الهاشمي الذي تابع دراسته في الجزائر العاصمة وتحصل على رتبة ملازم أول في جيش الصبايحية les SPAHIS.

لقد أتت محاولات عائلته برده إلى البلاد بثمارها، حيث عاد إلى وطنه بعد أن شكر السلطان المغربي الذي عاش في كنفه، وطلب منه الإذن بالعودة إلى دياره. و عاد بن براهيم مرفوقا بزوجه طامو (فاطمة) من قبيلة الحياينية وصهره، ولدى عودته استقبل بحفاوة من طرف قائد أولاد سليمان، وعاد شاعرنا بعد ذلك إلى بوجبهة موطنه الأصلي أين وافته المنية سنة 1867.

1-1-5- محمد بلخير (1806-1896م): لا نملك معلومات كثيرة عن هذا الشاعر الذي اشتهر بأنه واكب مقاومة الشيخ بوعمامة، بل كان ناطقها الرسمي.

ولد الشاعر محمد بلخير سنة 1806 حسب أغلب الروايات، وذكر الباحث العربي دحو أنّه ولد بين عين تيموشنت وهران¹. في حين ذكر محمد قاضي في "الكنز المكنون في الشعر الملحون" أنّ أصله من ناحية البيض عمالة وهران، وأغلب الظن أنّ الرواية الثانية أصح، لأنّ الشيخ بوعمامة كان من تلك المنطقة، وإذا كان محمد بلخير الناطق الرسمي باسم ثورة بوعمامة، فإنّ انتسابه إلى منطقة البيض أصح. ومن المعلومات القليلة التي نعرفها عن شاعرنا أنّه سجن عند الفرنسيين، ونفي إلى جزيرة كورسيكا التي مكث فيها وقتا طويلا، وقد أخطأ صاحب "الكنز المكنون في الشعر الملحون" في تحديد اسمه حيث ذكر "محمد ابن الخير"، في حين أنّ اسمه "محمد بلخير" (طبعا هنا الثانية هي اشتقاق الأولى). و قد

¹ - العربي دحو، معجم شعراء الشعر الشعبي في الجزائر من القرن 16 إلى أواخر العقد الأول من القرن 21، الجزائر: دار الألمعية للنشر والتوزيع، ص211.

جمع جزءا من شعر محمد بلخير من طرف الأستاذ بوعلام بسايح الوزير الأسبق. أما عن تاريخ وفاته فما وصلنا من الروايات أنه توفي سنة 1896، وبذلك يكون قد عاش تقريبا كامل القرن التاسع عشر.

1-1-6- محمد بن إسماعيل (1820-1871م): ولد الشاعر الشعبي محمد بن إسماعيل سنة

1820، في حي وادي الرمان الواقع في بلدية العاشور جنوب العاصمة اليوم، وبأكثر دقة المنطقة المسماة "سيدي امبارك" أين تقع مقبرة تحمل نفس الاسم اليوم.

هذا عن المولد، أما عن النشأة فما وصلنا من معلومات هو أنه تربى في وسط عائلي موصوف بالمحافظ في الحي العتيق للجزائر العاصمة، ألا هو حي القصبه، وبالضبط في نهج الصانطور "Centaure" أو الحي المعروف لدى "أولاد القصبه" بزنيقة الكرمة.

أما تدرسه، فما وصلنا فيه بعض الاختلاف، حيث أن هناك رواية تروي تدرسه بمدرسة الثعالبية، ورواية ثانية تنص على تدرسه بزواوية سيدي سحنون، حيث تلقى مبادئ اللغة والفقه. بعد مرحلة الدراسة التي لم تدم طويلا على ما يبدو، انتقل شاعرنا إلى منطقة الناظور الواقعة بالقرب من مدينة حجوط في ولاية تيبازة اليوم، ودرس فيها كمعلم زاوية أو ما يسمى بالعامية "شيخ لوحة"، بعد ذلك انتقل محمد بن إسماعيل إلى منطقة وجدة بالمغرب الأقصى لإتمام دراسته.

ولما بلغ من العمر 25 أو 26 سنة، التحق بالجيش التركي تحت راية السلطان العثماني عبد المجيد، وشارك سنوات بعد ذلك في معارك جزر القرم الشهيرة (1853-1856م) ضد روسيا القيصرية. وهذه الحادثة دليل تاريخي من الطراز الأول عن علاقة المجتمع المحلي بالدولة العثمانية، فرغم خروج الأتراك العثمانيين من الجزائر عام 1830م، إلا أن الجزائريين لم ينسوا هذا الانتماء في مخيلتهم الاجتماعية، كون الدولة العثمانية رمز الخلافة الإسلامية، ورمز الانتماء إلى الحضارة العربية الإسلامية الراسخة في ثقافة المجتمعات المغاربية.

بعد مرحلة معارك القرم، ومباشرة بعد عودته منها، انتقل شاعرنا إلى بيت الله الحرام حوالي سنة 1857م، حيث أدى فريضة الحج بعدما أدى واجب الجهاد في سبيل الله، عند عودته من الحج تتحدث مصادرنا عن تحوّل كبير في فلسفة الشاعر الحياتية، فأخذت في التصوّف حيث كان أحد أتباع الطريقة الرحمانية، وربما كان أحد شيوخها المقدّمين لها، والطريقة الرحمانية هي أكثر الطرق الصوفية انتشارا في الجزائر. أما شاعرنا فإنّه عاد إلى البقاع المقدّسة سنة 1871 أو 1872 وتوفي هناك، واقتضت الأعراف أن يدفن الحاج في البقاع المقدّسة، وهو حال شاعرنا الذي من أهم خلفاته ابنه الشاعر الشعبي هو أيضا "قويدر بن إسماعيل".

1-1-7- عبد القادر الوهراني (القرن التاسع عشر): لا نملك معلومات كثيرة عن الشاعر عبد القادر الوهراني، إلا أنّ القليل الذي نعرفه يطلعنا أنّ الشاعر كما قال التلي بن الشيخ¹ من أعيان مدينة الجزائر العاصمة. و قد عاش شاعرنا في القرن التاسع عشر، لكننا لا ندري بالضبط تاريخ ولادته أو وفاته. و الأكيد في الأمر أنّه كان حيّاً وقت دخول الفرنسيين وغزوتهم على مدينة الجزائر سنة 1830، حيث خلد أحداثها في قصيدة مشهورة تسمى "مرثية الجزائر"، قال عنها الأستاذ عبد المالك مرتاض "ولعلّ أروع قصيدة شعبية في غياب الشعر الفصيح قيلت حول احتلال الفرنسيين للجزائر تلك التي كتبها الشيخ عبد القادر الوهراني الذي عاصر الاحتلال"².

ومما يقال أيضا عن عبد القادر الوهراني أنّه لعب دورا كبيرا في إضرام ثورة مليانة عام 1851. أمّا عن قصيدة "مرثية الجزائر" فاختلف في سنة تأليفها، حيث ذكر العربي دحو أنّه ألفها سنة 1837، أمّا عبد المالك مرتاض فقد ذكر سنة 1846 مستندا إلى كلام الشاعر:

من بعد ألف يا الفاهمين تورختها والولو، إيا تكونوا فاطنين

ولا ندري ما هي الطريقة الي اعتمدها الأستاذ عبد المالك مرتاض لحساب السنة التي ألّفت فيها القصيدة. على كلّ، ما يهم من كل هذا أن شاعرنا عبد القادر الوهراني عاش في القرن التاسع عشر، ولعلّه ولد في نهاية القرن التاسع عشر، لكننا في هذا التصنيف وضعناه في آخر قائمة الشعراء المخضرمين لأننا لا ندري بالضبط سنة ميلاده.

II- شعراء عهد الاحتلال:

II-1- محمد بن قيطون (1847-...؟): ولد محمد بن قيطون قبيل سقوط واحتى أولاد جلال، وسيدي خالد على يد الاحتلال الفرنسي. إلّا أنّه عايش بعض وقائع المقاومات، و تحدث في الإبداعات الكثيرة التي تشهد عليه. و هو ما يجعل تاريخ مولده إلى فترة ما قبل 1847م. وهو كما يعرف نفسه، محمد بن الصغير بن قيطون الذي رأى النور بسيدي خالد، وتوفي في السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر عن عمر ناهز 60 سنة.

وكانت سيدي خالد تزخر بالشعر، والشعراء، والرواة، والمغنين حيث نهل ابن قيطون من هؤلاء الكثير بمن فيهم الشاعران الكبيران اللذان عاصرهما: الشيخ بن يوسف، والشيخ السماتي الشاعر الجوال الذي جال في ربوع الوطن، حيث ظلّت كل منطقة تحفظ له شعره، هذا وعرف بن قيطون بلقاءاته المتكررة

¹ - التلي بن الشيخ، دور الشعر الشعبي...، المرجع السابق، ص446.

² - عبد المالك مرتاض، أدب المقاومة الوطنية في الجزائر (1830-1962)، الجزائر، دار هومة، 2003، ص87.

مع الشاعر عبد الله بن كريبو الأغواطي حيث كانت تدور بينهم المناظرات الشعرية، والمباريات، والنقائض¹.

لم يكن ابن قيطون رجلا منعزلا عن قضايا عشيرته وأهله، فقد عاصر آنذاك وقائع المقاومة الشعبية خاصة منها معركة الزعاطشة التي يروي عنها عنفا وبسالة مقاوميتها، وقد أرخ الشاعر لهذه الحادثة التاريخية، ولقائدها ابن عياش الذي عرف بشجاعته، وقوّته التي استمدّها من عرش أولاد سيدي بوزيد أي نفس عرش الشاعر، تحدث إذ ذاك عن معركة الزعاطشة في إحدى قصائده متسائلا في لهفة عن مصير قومه:

● ما جاش بن عياش	راعي الاشهب بابن رياش
زيدوا وما ولاش	رجع السرور ظهري
صدوا فتوت كبار	راحو وما بقاش الدور
دواوهم كفار	شمت بيهم ذا النصراني
كانوا مجمولين	واحصن وفرشات مبسوهين
عادوا مسجونين	في حبس لا شفتو عيني

و اشتهر بن قيطون بقصيدة حيزية التي تحكي قصة بوعكاز حيزية بنت أحمد بن الباي من عرش الذواودة بطن من بطون بني هلال. و رغم تأكيد التاريخ على أن القصة حقيقية، إلّا أنّ الأخبار حول علاقتها بابن عمّها سعيد، و وفاتها ظلّت متضاربة ومتباينة، علما أنّ سعيد كان يتيما وورث مالا عن جدّه، و قام بكفالته عمّه أحمد بن الباي أب حيزية، فتربّا معا و تربّى الحب و كبر معهما.

و تقول الحكاية أنّ القدر كان أسرع من رغبتهما في الحياة سويا، فعندما فاجئ الموت حيزية دون سابق إنذار تاركا الجميع مذهولا وحزينا، ولكن ليس أكثر من حزن و أسى سعيد الذي دخل حالة من الكآبة على جميلته، ولتخليد العلاقة هذه روى بن قيطون فصولها لكل الناس حتى ذاع صيتها في كل أنحاء الوطن، بل تعدته إلى خارج الحدود الجزائرية.

II-2- قدور بن عاشور الزهروني (1850-1938): ولد قدور بن عاشور سنة 1850 الموافق

ل 1267هـ في مدينة ندرومة قرب تلمسان في وسط معروف بالحياة العلمية والأدبية. و درس ما كان يدرسه أقرانه من الصبيان، واقتصر في الدراسة على ما تيسّر له كأترابه الذين تشاء لهم الأقدار الانقطاع عن طلب العلم تفرّغا في سن مبكرة لخوض غمار الحياة قبل حينه.

¹- توفيق ومان، محمد بن قيطون، الجزائر: نشر الرابطة للأدب الشعبي، 2007، ص03.

عند انقطاعه عن مزاولة الدراسة كان الفتى قد تعلّم بعد القراءة والكتابة في "الجامع" جريا على الطريقة المتبعة في عهده، وأكسبه ما حفظه من سور الذكر الحكيم، وتعلّمه من مبادئ العربية قوة الحافظة، وبقظة الذاكرة وخصوبة المخيلة، وهو مكّنه من المزيد من تحصيل المعرفة باجتهاده الخاص، ويعون من اتفقت له من مجالسته من العارفين والفقهاء، وهو ما جعل رصيده اللغوي والمعرفي غزير جداً. كان الشيخ قدور بن عاشور الزرهوني فنانا يتعشق الأدب ويهوى الموسيقى، وقد وقف جانبا من حياته على هوايته فأخذ عن السابقين، وسار على نهجهم، وأنشأ في ندرومة فرقة موسيقية ما لبثت أن اشتهرت بإتقان أدائها، و بإبداع رئيسها في نظم القصائد و أدائها.

إن الشيخ قدور بن عاشور نهل من الثقافة التي كانت سائدة في بيئته في القرن التاسع عشر ميلادي، ومطلع القرن العشرين، تلك الثقافة التي كانت وليدة تلك الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية الخاصة التي تستمد قوامها المؤسساتي مباشرة من الشعب الذي تمكّن من الاستغناء عن السلطة الفرنسية الدخيلة. وبالرغم من أنها تعتمد على النقل، والتقليد، و تخزين المعارف في حافظة الأجيال، إلا أنّ المؤسسات التي أنشأها الجزائريون آنذاك ساهمت في انقاذ الأساسيات العقائدية، ودعم أخلاقيات مجتمعنا العربي الإسلامي، ونشر المعارف والقيم الحضارية بين أوساط الطبقات الاجتماعية المختلفة، وتثبت شخصياتنا الوطنية الجزائرية، وصونها من التفسخ الثقافي والحضاري.

إنّ مدينة ندرومة التي عاش و مات فيها شاعرنا سنة 1938 بعد سنوات عاشها في تلمسان كانت في عهد قدور بن عاشور من الحواضر التاريخية التي كانت فيها المؤسسات الثقافية صامدة رغم سياسة الهدم والتخريب التي أنتجها المحتل الفرنسي الذي حرص على تقويض دعائم الوطنية ومحو معالم ديننا الحنيف، ولغتنا الوطنية . و استطاعت ندرومة وغيرها من المدن التاريخية بواسطة ممارسي الفعل الثقافي، والمحافظين على التراث الثقافي من أمثال قدور بن عاشور وغيره المساهمة و بقدر كبير في بعث مقومات كيان أمتنا السياسية، والثقافية، والاجتماعية، والاقتصادية، و في انتشال الجزائريين من براثن الاحتلال الفرنسي.

II-3- قويدر بن إسماعيل (1857-1922): لقد هزم الاستعمار الفرنسي المجتمع الجزائري في

المواقع السياسية، والعسكرية، والاقتصادية على المستويات الرسمية. و لكنّه عجز عن إلحاق الهزيمة بالشعب في دائرته النفسية والفكرية على المستويات الشعبية. فقد ظلّ الشعب متمسكاً بأصالته تمسكا غريزيا، أصيلا وعنيذا، منكفئا على نفسه حفاظا على الذات، باحثا بدائل للمقاومة والصمود.

و إنّ كل الشهادات المقطوفة عن الجزائر قبل 1830 أكّدت وجود ثقافة. ثقافة محافظة متفوّقة على تفسيرات، وتعليقات قديمة مفتقرة للأعمال المبتكرة، ولكنها ثقافة وطنية جزائرية حقيقية. لقد كانت ثقافة معتمدة في حياتها على التراث الوطني، و تستعمل اللغة الوطنية. هذا التراث الذي كان عرضة لاستهداف السلطات الاستعمارية، بل وكان من استهدافاته الأساسية. فالاستعمار الفرنسي لم يسرق فقط الأملاك والأراضي، وعزل الملاك الحقيقيين، بل قام كذلك أو حاول محاربة الضمائر عن طريق استغلال المورث الثقافي، وسرقته من الضمائر، و طريقته في ذلك هو مسح الشخصية القاعدية الوطنية عن طريق غلق المساجد، والمدارس التي كانت تدرّس العربية.

في الفترة الممتد ما بين 1870 و 1930، وهي بالتقريب الفترة التي عاش فيها شاعرنا قويدر بن إسماعيل، وهي أيضا الفترة التي اعتبرها العديد من المؤرخين، وعلماء الاجتماع المهتمين بهذه الفترة من أمثال عبد المجيد مزيان ومصطفى الأشرف أنها فترة النزوح المستمر، والاضطرابات الاجتماعية المتتابة، والتحولت العميقة أين كانت إعادة بناء وتكوين المجتمع المحلي ضئيلة جدا.

في هذه الفترة استطاع الشعب الجزائري أن يحافظ على الأهم في شخصيته الثقافية بواسطة الوسائل السهلة المتاحة من طرف التقليد الشفوي. هذه التقنية التي كانت الوسيلة الاتصالية الأولى التي اعتمد عليها الشعر الشعبي للاستمرار والذيع، والقيام بوظيفته الاجتماعية المتمثلة في تنقيف العامة والخاصة من أفراد هذا المجتمع، وتعريفهم بتاريخهم، وانتماءاتهم الثقافية المختلفة. في هذه الوضعية التاريخية، و في مثل هذه الأجواء ولد عبد القادر بن إسماعيل أو لد إسماعيل (حسب بعض الروايات)، والمدعو قويدر سنة 1850 أو 1857 في بعض الروايات في الحي العتيق للجزائر العاصمة أي حي القصبة، و بأكثر دقة في نهج السناطور، أو ما يسميه أبناؤه القصبة بزنيقة الكرمة، من عائلة تذكر بعض المصادر أنها شريفة النسب.

وكان حظ قويدر بن إسماعيل الوافر أنّه كان ابن الشاعر الشعبي محمد ابن إسماعيل، أي أنّه كان بتعبيرنا الحديث من عائلة مثقفة فنيّة سمحت له بتجاوز بعض من صعوبات الوضع الناجم من الاستعمار، إن من الناحية الاقتصادية الاجتماعية، وإن من الناحية الثقافية. حيث ساعده اشتغال أبيه بالزاوية الثعالبية على التمدرس هناك، كما درس كذلك في زاوية سيدي سحنون في ضواحي العاصمة التي كان موجودة حسب معلوماتنا في بلدية بن عكنون على بعد بضعة أمتار من مقر وزارة المالية حاليا. على كلّ، تبقى هذه المعلومات جد ضئيلة عن حياة الشاعر قويدر بن إسماعيل، الذي يعد من عناصر النخب المحليّة التي واجهت الاستعمار الفرنسي بقساوته وهمجيته، وعملت على تلقين الثقافة

المحلية للأجيال التي تبعتها بعدما حافظت على أهم مقوماتها. لكن هذه النخب التي نتحدث عنها كانت من أندر عناصر الأمة والمجتمع. وإذا ما عدنا إلى قضية النخب في المجتمعات، فيمكننا القول إنّ المجتمع الجزائري يمثل حلة خاصة جدا. فلمدة عديد القرون كان سادة البلد من غير السكان الأصليين. فهم حكموا البلد، و جعلوا نخب البلد الأصليين في مكانات منخفضة داخل الهرم الاجتماعي، ولا يسمح لها بالوصول إلى القمة. وكان مجال نشاطها محدّد مسبقا: المقدّس بالنسبة لأهل الزوايا والرباط، الثقافة (بالمعنى الضيق للكلمة) لأهل الحضر، والملحقة العسكرية بالنسبة للأجواد. ولقد كانت هذه التقاليد عادة ثقافية تحدد لكل أنواع النخب نشاطاتها الخاصة، وهي نشاطات تورّث جيلا بعد جيل. لكن قد يحدث و أن ينظّم أفراد من هذه النخبة أو تلك إلى باقي أفراد الشعب بعد نكسة من النكسات كما وقع بعد الغزو الفرنسي. و بالفعل فإنّ عدد أفراد العائلات النخبوية أصبح في تناقص مستمر منذ الغزو الفرنسي، وكلّما تغلغل الغزو داخل البلد كلما قلّت العائلات النخبوية. فلقد أُنْهَكَ الدهر هذه العائلات نتيجة الجهود المبذولة للمقاومة ضد عدو أكثر منها عتادا وعدّة.

إن اضمحلال النخب المحلية الجزائرية غداة الاحتلال بالفرنسي جاء تدريجيا، فعدم قدرة عناصر النخب على مجارات الوضعية التاريخية، وعدم تكيفهم مع الأوضاع السياسية-الاجتماعية الجديدة جعل وظيفتهم الاجتماعية عديمة الجدوى. ثم إن الفقر الاقتصادي، والثقافي والاجتماعي زاد من وضعيتهم سوءا، وأدّى إلى زوال العديد منهم. أمّا النخب التي استطاعت العيش والتكيف مع الأوضاع الجديدة، فلقد استطاعت خلق طاقة جديدة سمحت لها بالاستمرار والتجدّد عن طريق المدرسة الفرنسية، هذه النخب التي نتجت عنها النخب الجزائرية المفرنسة التي قادت الحركة الوطنية والمقاومة السياسية. لكنّ هذه المقاومة السياسية لم تكن لتتجح لولا أن كانت وطنية أولا، ولولا أنّها كانت شعبية بقيادة النخب الدينية المتوسطة التي عاشت مع الطبقات المقهورة التي تمثل الأغلبية الساحقة ثانيا، وهي النخب التي ينتمي إليها قويدر بن إسماعيل. هذه النخب التي كانت مثقفة ثقافة دينية شعبية فلا هي ثقافة مفرنسة، ولا هي ثقافة تقليدية معرّبة، بل هي ثقافة تعتمد في وجودها على التراث الثقافي الجزائري الشفوي بالدرجة الأولى.

كان أفراد هذه النخب يشتغلون بوظائف غير سامية في أغلب الأحيان مثل شاعرنا الذي اشتغل غطاسا في إحدى مقاهي القصبة. لكن ورغم كل هذا، نقول إنّ في الوقت الذي كان فيه كل الناس تقريبا يبحثون عن رغيف يسدّون به حاجاتهم، وحاجات عائلاتهم كان قويدر بن إسماعيل يحث المجتمع المحلي على التمسك بشخصيته، وثقافته في "زور الوالي سحنون"، و"سيدي الثعالبي بابانا"، و"نصرة يا ساكن

القليعة"، والعديد من القصائد التي وصلت إلينا، لأنّ المجتمع المحليّ تبناها تماما كما احتضن الشعب الثورة التحريرية، لأنّها بكل بساطة جزء من شخصيته.

وإضافة إلى كونه المثقف الشعبي الذي حافظ على التراث الثقافي الجزائري قولا، فإنّه كذلك المحافظ عليه فعلياً، خاصة في المناسبات الدينية أين كان المجتمع المحليّ يزيد من تظاهرات الاحتفالات -التي قد يعدها السلفيون اليوم بدعة-، لا لسبب سوى أنها كانت تشعر المجتمع المحليّ أنّه مختلف عن المجتمع المسيحي الذي استوطن البلد في عقائده، وفي ثقافته. ومن أشهر المناسبات الدينية التي كان المجتمع المحليّ يحتفل به مناسبة المولد النبوي الشريف، حيث كان قويدر بن إسماعيل رائد الركب المحتفل بهذه المناسبة، وكان أوّل من يقود الوكب في احتفالات كانت تقام لعدة أيام يكثر فيها القوالون و المادحون، وتتشد القصائد الدينية للبوصري، و ابن الشاهد وغيرهما في الزوايا المختلفة، وخاصة في زاوية سيدي عبد الرحمان بالقصبة أين كان قويدر ابن إسماعيل من أبرز الشخصيات الممثلة لها. واستمرّ قويدر بن إسماعيل في تنظيمه للقصائد إلى أواخر حياته حيث توفي سنة 1922 عن عمر يقارب السبعين أو يفوته بقليل.

II-4- الشيخ أحمد السماتي (1868-1908): هو الشيخ أحمد السماتي بن بوهالي بن عبد الرحمان، من مواليد 1868م والمتوفي سنة 1908م. عاش شاعرا بين البادية التي بها أهله من أولاد ساسي، ومسقط رأسه ببلدية رأس الميعاد، ومدينة أولاد جلال وسيدي خالد.

رغم قصر عمره الذي دام 40 سنة فقط، إلّا أن حياة شاعرنا كانت مليئة، حيث زار ربوع الوطن، وكان يقضي وقتا طويلا في التنقل بين الزوايا المختلفة المنتشرة بكثرة في كل مناطق البلاد. و من أهم المعلومات المستقاة من حياة الشاعر أحمد السماتي، أنّه التقى في العديد من المرات بالشاعر الشعبي الكبير عبد الله بن كريو، وكان بينهما منافسة شعرية في عدة مناطق من شمال الصحراء الجزائرية من بسكرة، إلى الجلفة، والأغواط مرورا طبعا ببوسعادة، والمسيلة. قيل إنّه عان في أخريات حياته من مرض السل نتيجة استهتاره بصحته الجسدية، ومبيله في العراء عدة مرات. ويروى أنّ جُلّ شعره قد أحرقه أبوه بعد وفاته¹.

II-5- عبد الله بن كريو (1871-1921): عبد الله ابن القاضي الحاج محمد بن الطاهر، وتلقّب عائلته بالتخي، اشتهر بلقب ابن كريو ويعني حسب أحد أقربائه الحسن الجميل.

¹ - العربي دحو، معجم شعراء..... المرجع السابق، ص64.

ولد سنة 1871 بمدينة الأغواط، من عائلة معروفة بقرض الشعر، فأبوه كان شاعرا، وكذلك أخوه وأخته، ثم إن ابنه أيضا كان شاعرا.

كان تعليمه كبقية قرنائهم في ذلك العصر حيث تعلّم القرآن الكريم، والحديث الشريف في المؤسسات التقليدية، و تعلّم في المدارس الجديدة في المدينة علم الفلك، وخاصة اللغة الفرنسية. و قد سمح له هذا التكوين المزدوج أن ينال ثقة قرنائهم من الجزائريين، وكذلك الإدارة الفرنسية التي رأت فيه نموذج المثقف المزدوج، فكلفته بمهمة القضاء، وهي المهنة التي عرف بها واشتهر بها حتى أصبح لا يقال اسمه إلا مقرونا بوظيفته فيقال "القاضي عبد الله بن كريو".

نال شعره اهتماما بالغا من الجزائريين من أمثال ابن شنب وغيره، وكذلك من الفرنسيين من أمثال Alexandre Joly. ولقد سجّل شعره في أسطوانات غناء من قبل فنانيين جزائريين ابتداء من 1908، مازال إلى اليوم مطربو الصحراوي يتغنّون بشعره. و توفي شاعرنا حسب ما تذكر المصادر يوم 27 أكتوبر 1921 بمسقط رأسه في مدينة الأغواط.

II-6- عبد القادر بطبجي (1871-1948): ولد عبد القادر بن طبجي (أو بطبجي) يوم 08

مارس 1871 في الحي الشعبي تيجديت في مدينة مستغانم، وولد لابن حمو بطبجي، وعائشة بن حميدوش، وهما من العائلات الحضرية المعروفة في مستغانم.

كغيره من أطفال ذلك الوقت، دخل عبد القادر بطبجي إلى الكتاب حيث حفظ القرآن الكريم، و تعلّم بعض معارف العلوم النقلية، خاصة ما تعلّق بالفكر الصوفي الذي كانت تسيطر عليه المؤسسات الثقافية التقليدية. وفي هذا السياق كان تكوين بطبجي الصوفي سببا في اتّصاله بالطرق الصوفية المعروفة، وخاصة الطريقة العلاوية التي كان مقرها مستغانم، الطريقة التيجانية، والرحمانية ثم القادرية التي ألهمت قريحته الأدبية والشعرية، وجعلته يؤلّف قصيده المشهور "عبد القادر يا بوعلام" في مدح مؤسسة هذه الطريقة، ألا وهو عبد القادر الجيلاني.

لقد كان عبد القادر بطبجي شاعرا شعبيا يعيش هموم، وآلام، وآمال قرنائهم من الجزائريين الذين عانوا كثيرا من ويلات الاستعمار. و وصف بطبجي في قصائده المختلفة هذه الحالة التي آلت إليها مدينة مستغانم، خاصة بعد الحرب العالمية الأولى. كما عرف بطبجي بقصائده الدينية التي يتحدث فيها عن الأولياء الصالحين، وأهل الطرق الصوفية في الجزائر، وخاصة في منطقة مستغانم وضواحيها.

ومن أهم ما تميّز به عبد القادر بطبجي هو وصيّته في أن تُغنّى قصائده من طرف المداحين، وهو ما وقع بالفعل حيث أصبحت قصائده من أهم المناهل التي يعتمد عليها أهل المدح، ثم الغناء الشعبي،

والكلاسيكي في مدينة مستغانم. بل إن قصيدة "عبد القادر يا بوعلام ضاق الحال عليا" فاقت شهرتها ربوع الوطن بعد أن أصبحت عالمية لما أداها مغنوا الراي مثل الشاب خالد وغيره.

توفي عبد القادر بطبجي سنة 1948 في مدينة مستغانم، وكان من وصاياه أن يدفن في مقبرة سيدي عبد القادر بمستغانم. وهو ما حدث، حيث رافق جنازته كما أوصى بذلك فرق الزرني والطبل وبعض المداحين الذين انشدوا قصائده المدحية من بيته إلى المقبرة التي دفن فيها *، وكانت زاوية سيدي حمو الشيخ التي انتمى إليها شاعرنا هي منظمة مراسم هذه الجنازة.

توفي عبد القادر بطبجي سنة 1948 بعدما ترك قصائد كثيرة جدا، جُلها في مدح النبي صلى الله عليه وسلم - و رثاء الأولياء الصالحين.

II-7-أحمد بن مصطفى العلاوي (1874-1934): أحمد بن مصطفى العلاوي من مواليد يوم 13 أكتوبر 1874، و المتوفى يوم 14 جويلية 1934 هو شيخ صوفي من منطقة مستغانم، وهو مؤسس الطريقة العلاوية التي تعد من أهم الطرق الصوفية في الجزائر، وهي فرع من فروع الطريقة الشاذلية. ولد أحمد العلاوي في عائلة نبيلة حضرية حيث كان أحد أجداده قاضي أصله من الجزائر العاصمة. كانت تربيته بالأساس من صنع والده، ولم يتسنى له إلا حفظ بعض السور القرآنية، لكنه تلقى علم مكارم الأخلاق الذي سوف يكون له دور كبير في إنشاء الطريقة العلاوية. لم يكن المستوى الاقتصادي لعائلة شاعرنا كبير، لذا توجب عليه العمل مبكرا، حيث تعلم صناعة الأحذية. ولما بلغ 16 سنة توفي أبوه، وكان ذلك منعرجا كبيرا في حياة شاعرنا الذي اتصل بالطريقة الصوفية عبر فرع من فروع الشاذلية ألا وهي الطريقة العيساوية، ومنها بدأ منهله العلمي، حيث انكب على مطالعة الكتب. ولما توفي مقدم الطريقة العيساوية، انسحب أحمد العلاوي من الطريقة لعدم إعجابه بمن خلف مقدمها. اتصل أحمد العلاوي بعد ذلك بفرع آخر للشاذلية ألا وهي الطريقة الدرقاوية، حيث كان شديد الإعجاب بشيخ هذه الطريقة محمد بن الحبيب البوزيدي، وبطريقة تعليمه. و كان البوزيدي شديد التأثير على أحمد العلاوي حيث حوّل من تعلم العلوم الظاهرية إلى الاتجاهات الباطنية، وكانت هذه نقطة بداية أحمد العلاوي الصوفية. كان العلاوي من أنجب تلامذة البوزيدي، حيث صاحبه لمدة 16 سنة، ولما توفي البوزيدي تولى العلاوي قيادة الطريقة سنة 1909. خمس سنوات بعد ذلك أسس شاعرنا سنة 1914 الطريقة العلاوية المستقلة عن الدرقاوية، والتي لها أصول في الشاذلية. وقد قام صاحبنا بإصلاح الطريقة لتلائم مع الوضع الذي كانت تعيشه جموع الجزائريين نتيجة الاستعمار الفرنسي. ولصاحبنا العديد من

* - معلومات أفادنا بها الأستاذ عبد القادر بن دعملش

القصائد في الفصح والملاحون، ولازالت قصائده الشعبية التي غالبيتها في المدح تغطى إلى اليوم خاصة من مطربي مستغانم، ولازالت الطريقة موجودة إلى اليوم. ومن طرائف هذه الطريقة ما وقع مع رائد الإصلاح في الجزائر عبد الحميد بن باديس، حيث هاجم هذا الأخير الطريقة العلوية، والطريقة بصفة عامة واصفا أعمالهم بالشعوذة، وأفكارهم بالتفاهة، وطريقتهم بصفة عامة بالمبتدعة. وهو ما جعل أحد أتباع هذه الطريقة يذهب إلى قسنطينة، ويحاول قتل الشيخ بن باديس، وقد نجى الشيخ بن باديس بأعجوبة من الموت نتيجة هذا الاعتداء، وقد عفا بن باديس على المعتدي عليه، لكن العلاقة بين الأفكار الباديسية السلفية لم تتصلح مع أفكار الطريقة التي كانت الطريقة العلوية أحد أهم ممثليها في الجزائر.

II-8- عبد القادر الخالدي (1896-1964): ولد عبد القادر الخالدي يوم 20 أبريل 1896 ببلدية فروجة دائرة سيدي موسى في ولاية معسكر، ليكون بذلك أحدث شعراء العينة زمنيا، خاصة وأنه توفي في وهران سنة 1964 أي سنتين بعد الاستقلال.

وكان عبد القادر بكر أبيه الفلاح محمد الصغير الخالدي. تعلّم شاعرنا القراءة والكتابة، وحفظ ما تيسر من القرآن في كتاتيب حي سيدي بوسكرين في معسكر، الحي الشعبي الذي نزح إليه أبوه، واستقر بأسرته للعمل في مجال الصناعة التقليدية. وذلك بعد عزوفه عن الفلاحة والأرض التي لم يعد المجال سانحا للجزائريين العمل بها لأنّ الفرنسيين امتلكوا الأخضر، وتركوا اليابس للجزائريين.

ورغم صعوبة العلم بالنسبة للجزائريين فترة الاستعمار، إلّا أنّ شاعرنا واصل إقباله على العلم والمعرفة إلى أن وصل إلى مستوى مقبول جدا. و في شبابه، ظهر على الفتى عبد القادر الميل إلى سماع الشعر والغناء، فكان شديد الإعجاب بمصطفى بن براهيم (و سيظهر ذلك في شعره)، كما نهل من شعراء الملحن المغاربة لما انتقل إلى وجدة. و ما لبث عبد القادر الخالدي أن تبوأ مكانا له في مصف الشعراء والمغنيين يجيد أداء القصائد ونظمها أيضا. كما اشتهر الخالدي بتغزله بـ "بخته" التي تروى الحكايات أنّه لما أطال في وصفها طلب منه بعض أصدقائه أن يريهم هذه التي افتتن بها، فكانت مفاجئتهم أن وجدوها عادية جدا، بل شكلها كان أقرب إلى القبح من الجمال، لكن شاعرنا أجابهم بعبارة المشهورة:

●لاموني اللّي غاروا مني و قالولي واش عجبك فيها

جاوبت اللّي جهلوا فني خذوا عيني وشوفوا بها

وهي العبارات التي أخذها المطرب الجزائري ذو الأصول اليهودية سليم هليل ليؤلف أغنية نالت شهرة كبيرة في خمسينيات القرن العشرين، وفي تسعينيات نفس القرن بعد أدائها من المطربين اللبناني علاء الزلزلي، والتونسي لطفي بوشناق.

الباب السابع:

الشرح والتحليل الموضوعاتي للقصائد الشعبية

الفصل الخامس عشر:

شعراء عهد الاحتلال الفرنسي

1- قصائد شعراء العهد العثماني:

1-1- الأخضر بن خلوف:

أ- قصة مزگران: شارك شاعرنا الأخضر بن خلوف في واقعة مزگران التي دارت قرب مستغانم سنة 1558م بن الجيوش الإسلامية والجيش المحلي بقيادة العثمانيين، وانتصر في هذه المعركة الجيش المحلي. و في نهاية هذه المعركة أَلَفَ "الفارس" الأخضر بن خلوف قصيدة واصفا فيها المعركة بجميع أطوارها . و استهلَّ القصيدة بإخبار الناس أنه من المشاركين في المعركة، ثم أخبر عن قائد الجيشين، وبدأ في وصف المعركة، والمشاركين فيها من الأعداء المسيحيين، إلى القبائل المحلية التي تميزت بمشاركة قبائل "المحال" المعادية للعثمانيين مع الجيش العثماني المسلم ضد الاسبان المسيحيين، وذكر منهم خاصة قبيلة "سويد":

● أخذ الواد الشايح المعلوم فيه أبطال سويد ملمومة

● جاو شيوخ سويد للسلطان فيهم أبو بكر ومحمد

قالوا له يا أمير لا تليان لادين إلا دين محمد

وأنهى شاعرنا القصيدة كالعادة ببيت السلام، أين ذكر اسمه ونسبه. هذا عن المحتوى أما عن الشكل فالقصيدة من النوع الخماسي أي من الأبيات ذات خمسة أبيات بالحساب العمودي، وهي تتكون من مدخل ثلاثي و 19 بيتا خماسيا.

ب- لله توب يا بنادم: يتكون القصيد شكلا من مدخل ثلاثي، وثمانية أبيات خماسية. وهو النوع الشكلي الذي امتاز به بن خلوف، وقد يكون ذلك مقصودا من طرف بن خلوف رجل الدين الذي كرّس حياته لمدح النبي -صلى الله عليه وسلم- فالرقم خمسة يمثل الركائز التي بني عليها الدين الإسلامي. أما موضوعه فكما يدل عنوانه، القصيد نصحي خصّصه شاعرنا لتأليفه بصيغة المخاطب، لينصح مستمعه أو قارئه بنصائح جلّها أمور دينية كتذكّر الموت، وعذاب القبر، والعمل لما بعد ذلك... إلخ.

2- سعيد بن عبد الله المنداسي:

أ- كيفاش نعمل يا ربي: أول ميزة تميّز بها هذا القصيد هو الثراء من الناحية الشكلية، حيث أَلَفَ من خمسة مقاطع كبرى. كل مقطع شكلي يتكون من "صياح"، و"بيت"، و"ريا ل" (أنظر الفصل النظري) إضافة طبعا إلى المطلع ورمز الخماسة، وبهذا فهو تقنيا من نوع البيت والصياح. أمّا الموضوع الأساسي للقصيد فيظهر من التوقيع الذي ختم به شاعرنا سعيد بن عبد الله المنداسي هذا القصيد حيث قال:

ذا القصيد على النبي العربي حبه في قلبي شاعل كالمشهاب

كيفاش نعمل يا ربي

فالقصيد نبوي رغم أنّ البدايات الأولى لم تكن لتوحي بذلك، إذ ظهرت وكأنّ شاعرنا يتحدث عن فراق آلمه. وهو إذ يتحدث عنه فهو يشكو بطريقته إلى الباري تعالى عن آلامه الناجمة من هذا الفراق. وطبعاً الفراق هنا يقصد به فراق رؤية النبي وروسته الطاهرة في البقاع المقدسة.

ب- الفرقة مرة يا سيدي: تكوّن هذا القصيد من أربع عشرة بيتاً ثنائياً ومطلع أحادي. وتميّز شكلاً بحركة القوافي داخل الأبيات داخل الأبيات المختلفة. حيث تكوّن كل بيت من أربعة أقسام يختلف القسم الرابع في أغلب الأحيان في حركة الحرف لا في الحرف، ما عدا في الأبيات: الأول، الخامس، السابع والتاسع، أين اختلفت قافية الحرف. أمّا الموضوع الأساسي فيتحدث عن ما يدلّه عنوانه عليه أي "الفرقة أو الفراق"، وهو موضوع طالما شغل بال الكتاب، والأدباء، والشعراء على مر التاريخ، كونها -أي الفرقة- تحدث فراغاً نفسياً رهيباً يعجز الكثيرون عن التعبير عنه بصورة واضحة، وأرجعه الكثير من علماء النفس إلى تعلّقه بالشعور، والإدراك على السواء. وما يزيد من تعقيدات هذا الفراغ هو دخول عناصر أخرى لا تتعلّق بالشخص كالشخص، إنما تتعلّق بعناصر ثقافية - اجتماعية أي أنّها تتعلّق بالشخص كعضو في جماعة ما. فالفراق الذي يتحدث عنه شاعرنا في هذا القصيد هو فراق المحبوبة، وبالتالي فالعلاقة هنا بين الجنسين. و العلاقة بين الجنسين في مجتمع محافظ كالمجتمع الجزائري تتأسّس في حدود ضيقة جداً، تهيكّلها الأعراف والتقاليد. ولهذا السبب، نجد في كل القصائد التي تتحدث عن أمور العشق والمحبّة ذكراً لشخص أو أشخاص معنويين يكونون دائماً في الجهة المقابلة للمحب والعاشق، هؤلاء الأشخاص قد يكونون: لائمين، حساد، عذال، أعداء... إلخ، وإذا أخذنا الأمر بهذا المنطق نكون قد فهمنا سبب وجود هؤلاء في مثل هذه القصائد.

ونختم هنا بنهاية هذا القصيد التي كانت عادية كباقي نهايات القصائد الشعبية، حيث ختم شاعرنا هذا القصيد "ببيت السلام" أين عرّف عن نفسه بعدما استغفر الله وطلب الرحمة له و لقرائه.

1-3- أحمد بن تريكي:

أ- يا الأحباب مالكم عليا غضاب: يتكوّن هذا القصيد من مطلع أحادي، وستة أبيات مقسّمة إلى قسمين: القسم الأول رباعي البيت العمودي، ميزته أنه مكوّن من أربعة أجزاء قافياتيه، يختلف الجزء الرابع منه في حركة الحرف مع باقي الأجزاء. أمّا القسم الثاني فهو يمثل "الخماسة" المميّزة للقصيدة أين تعود القافية في الأقسام الثانية لأبيات القصيد. ويتكوّن هذا القسم بالحساب العمودي من قسمين ونصف، وبهذا يقترب شكل هذا القصيد من قصائد البيت والصياح. و لكنّه ليس كذلك، لأن هذه الأخيرة طويلة وكثيرة الأبيات أن ينتقل موسيقياً من طبع إلى طبع بعد كل صياح. أمّا موضوع القصيد، فالظاهر أن القصيد ألفه بن تريكي لمّا كان منفياً في المغرب، وذلك نظراً لعبارات الشوق والحنين الكثيرة التي تميّز بها

القصيد. والقصيد الذي أُلّف على صيغة المخاطب (حيث تبتدأ أغلب الأبيات بـ "يا" المناداة) أُلّف للحديث عن لوحة الفراق والغربة.

ب- شاب راسي يا ربي من فراق لحباب: يتكون هذا القصيد من مطلع ثلاثي، وست عشرة بيتا متناوبا بين الثلاثي والسداسي. حيث يبتدأ الحديث بعد المطلع بالبيت الثلاثي الذي تختلف القافية بين يمين أبياته ويسارها في حركة الحرف، مع التذكير أن نفس التنظيم القافياتي يعود في كل الأبيات الثلاثية، مع نفس القافية. ثم ينتقل النظام بعد البيت الثلاثي إلى البيت السداسي الذي ينقسم إلى قسم أول من أربعة أبيات بالحساب العمودي تتشابه القافية فيها بين الشطرين اليميني واليساري، وقسم ثاني يمثل "خماسة" القصيد قافيتها هي قافية المدخل. هذا عن الشكل، أما الموضوع الأساسي للقصيد فيتمثل في حديث الشاعر عن حزنه وألمه من آلام الوحدة و الغربة، وهو بهذا يشبه القصيد الأول الذي اخترناه لأحمد بن تريكي. لكن الاختلاف الظاهر على الأقل في هذا المستوى هو في الصيغة المنتهجة. حيث أن القصيد الأول عبارة عن شكوى بصيغة المخاطب إلى الأهل والأحباب، أما هذا القصيد فصيغته الشكوى إلى البارئ تعالى، وفي هذا اختلاف نراه نحن جوهري من حيث التكوين العقلي والعاطفي للشخصية الممثلة في القصيدتين.

4- محمد بن مسايب:

أ- هاجوا بالفكر أشواقي: من أشهر قصائد بن مسايب كونها من القصائد التي غناها عميد أغنية الشعبي الحاج أحمد العنقي. وموضوع "هاجوا بالفكر أشواقي" موضوع كثير التداول في الأدب الصوفي سواء في الأدب الفصيح أو الأدب الشعبي. وهو موضوع "العدراوي" الذي تحدثنا عنه في الفصول السابقة:

عدراويين العشق قلوبهم صدقوا

ذا الناس سفيه وتقي

وهذا ما يعني أن القصيد ظاهريا -خاصة في بداية القصيد- يتحدث عن الهجرة والشوق، شوق إلى الحبيب من لوحة الهجرة والفراق:

هل لي بعد الفرقة نشوف من نعشقوا

ماصبت نهار يلاقي

لاقي يا ربي لاقني

ولكن الحقيقة أن هذا الشوق وهذا العشق إنما هو للحبيب محمد -صلى الله عليه وسلم-:

يكثر مدحي على النبي ومن يعشقوا

به نسلي العشاق

هذا عن الموضوع، أما الشكل فإن القصيد يتكون من مدخل ثلاثي، وسبعة أبيات مقسمة إلى قسمين: قسم أول مكون من ستة أبيات بالحساب العمودي ميزتها أنها متكون من جمل قصيرة، فهي تشبه "الريال". وقسم ثاني يمثل الخماسة مشكل من بيتين بالحساب العمودي، وميزة القصيد الشكلية هي

تشكله على قافية واحدة في كل أجزاء القصيد، والاختلاف الموجود في حركة الحرف لا في الحرف نفسه وبالتالي يمكننا تسمية هذا القصيد بقافية بن مسايب (نسبة إلى حرف القاف المميز لهذا القصيد).

ب- ما بقي فيها باش تعاند المدن: تتكوّن هذه القصيدة من مدخل ذي بيتين بالحساب العمودي، وعشرة أبيات (أغصان)، يحتوي كل بيت على ستة أبيات عمودية تنقسم إلى قسمين: قسم أول رباعي، وقسم ثاني ثنائي يشمل الخماسة المميزة للقصيدة.

لقد مزج بن مسايب في هذه القصيدة بين نوعي الوصف والهجاء، حيث عبّر فيها عن استيائه من الحالة التي آلت إليها مدينة تلمسان، بعدما كانت فخر سكانها، وفي نفس الوقت يحمل حكماها آنذاك مسؤولية تدهور حالتها. في البيت الأول تحدث بن مسايب عن قضاء الله وقدره الذي أراد أن تكون تلمسان على الحالة التي رآها فيها هو، ثم تحسّر في الأبيات الموالية على حالها الذي كان في المقام الرفيع، وذكر خصالها، ومقامها، ووصفها جغرافيا، وبشريا ذاكرة منازلها وبساتينها، وعلمائها، ثم اتهم حكامها الأتراك بضلوعهم في تدهور حالتها.

• ما انهدوا لسطوتها من كل حرب مال بعد دار بها الحكم ولات للعمى

وختم شاعرنا القصيدة ببيت السلام الذي ذكر فيه اسمه ونسبه، ورضاه رغم ذلك بحكم الله وقدره.

1-5- علي كورة:

أ- حوّست نواجع المحال: القصيد الوحيد الذي تمكّنّا من جمعه لعلّي كورة، هذا العاشق الذي بلغت شهرته أرجاء الوطن، لدرجة وضعه في خانة أساطير العشاق إلى جانب عنتر وعبلة أو قيس وليلى. وقد اشتهر علي كورة بعشقه "للعالية" التي دعاها هو "عوالي"، فأصبح اسمه مرتبط بها فيقال "قيس وليلى"، "عنتر وعبلة"، وفي الثقافة الشعبية "علي وعوالي".

والقصيد الذي بين أيدينا رغم عنوانها الذي وضعناه هو في وصف المحبوبة:

• حوّست نواجع المحال ما ريت العالوية بعيني

أي بحثت عن "العالية" في كل نواجع أو قبائل المحال، ولم أجد مثلاً، وميزة القصيدة أن شاعرنا خصصه تقريبا للشكوى من لوعة الفراق وصعوبة وصاله لمحبوته:

• بيا تدناقة الغزال ربي بغرامها بلا بني

لكننا للأسف نفتقد للمعلومات التي تخبرنا عن سبب عدم اقترانه بمحبوبته، ولماذا هذه الصعوبة في الوصال؟. و يمكننا إيجاد تفسيرات اجتماعية أو ثقافية، ولكنها تبقى مجرد تخمينات نفتقد للمصداقية التاريخية. هذا عن الموضوع، أمّا عن الشكل، فإن القصيد يتكوّن من مدخل أحادي، وسبعة أبيات ثلاثية، كل بيت بقافيتين واحدة على اليمين و أخرى على اليسار مع الملاحظة أن قافية المدخل تعود في البيت

الأول، الثالث والخامس والسابع لتمثل هذه الأبيات ما يسميه أهل الاختصاص "الهدة"، في حين تمثل الأبيات المتبقية "الفراش".

1-6- قادة بن السويكت:

أ- غابوا زنجار الحاسدين: قادة بن السويكت هو الشاعر الأول لقبيلة "المحال"، وهو ينتمي إلى بطن من بطونها هي قبيلة سويد التي اشتهرت بعداؤها للعثمانيين. و هذه القصيدة خصصها قادة بن السويكت لإعادة إشعال همم الذين ظنوا أنّ قبال "المحال" قد قبلوا بهيمنة وسيطرة العثمانيين، وبالتالي إعادة إحياء رغبة القتال للدفاع عن السيادة المحلية:

● الهول على هول السنين ضد الترك الجويد

هذا عن الموضوع، أمّا الشكل فإنّ القصيد يتكوّن من سبعة أبيات، كل بيت يتكوّن بحساب الشعر الموزون من ستة أبيات ماعدا البيت الأول الذي امتزج بالمدخل، والبيت الأخير الذي طغت عليه "السراية". كما يتكوّن القصيد من تنظيم "الفراش-الهدة" المتتابعة على التوالي.

ب- لامن جاب أخبار سويد: القصيد الثاني الذي بحوزتنا لقادة بن السويكت يتحدث فيه شاعرنا كما هي عادته عن قبيلة "سويد"، وعن الحالة التي آلت إليها بعد حروبها الكثيرة ضد العثمانيين، حيث افتقرت بطونها، وانتقلت إلى مناطق شتى بعدما كانت موطنها الأصلي منطقة وادي الشلف.

● كانوا في الشلف مواعيد ترشى مبنية من الظهرة فات قبالي

وبين هذا وذلك تحدث بن السويكت عن علاقة قبائل المحال بالداي عصمان باشا، وبالعلاقة السابقة مع شعبان باشا التي كانت سببا في الحروب التي وقعت بينهم. وختم شاعرنا القصيد بإعلان الموقف الرسمي لقبائل المحال من الحكم العثماني، والسلطة الخارجية على العموم.

● ما نرضاوش لمبحث اليد ما ننسى غش شعبان حتى التالي

ما نرضى عيش الترميد نقطع و لا يبقاش فينا تالي

هذا عن المضمون، أمّا الشكل فإنّ القصيد يتكون من سبعة أبيات بين الرباعية والثلاثية. الرباعية تمثل "الهدة" التي تتبع قافية البيت الأول، وهي موجدة في البيت الأول، والثالث والخامس، والسابع، مع التذكير هنا أن الرواية التي تحصلنا عليها ينقصها بيت بالحساب العمودي في البيت الخامس للقصيد. وأمّا الثلاثية فإنّها تمثل "الفراش"، وهي موجودة في البيت الثاني والرابع والسادس، وبهذا فإن هذه القصيدة شكلا تشبه كثيرا القصيدة السابقة لقادة بن السويكت.

1-7- العربي بن حمادي:

أ- أمن شاف المختار في المنام: القصيد الوحيد الذي تمكّننا من جمعه للشاعر العربي بن حمادي، وهو كما يدلّ عنوانه عليه كلام في الجد، في مدح الرسول صلى الله عليه وسلم - ، وبأكثر دقة

في رغبة الشاعر رؤية النبي في المنام. وقد مزج شاعرنا في هذا القصيد بين حديثه عن أشواقه لرؤية النبي، وبين أسفه على ما ضاع من عمره في المعاصي وارتكاب السيئات، إضافة إلى ذكره في آخر القصيد لواجبات الفرد المسلم تجاه خالقه، وشروط نجاحه في اليوم الآخر.

هذا عن المحتوى، أما الشكل فإنّ القصيد يتكون من تسعة أبيات يتراوح عدد أبياتها العمودية من ثلاثة إلى خمسة أبيات، وهي منظّمة على نظام "الفراس" و "الهدّة"، أي نظام الأبيات المتتابعة والمتداولة على قافية المدخل.

8-1- بومدين بن سهلة:

أ- يوم الخميس واش أداني: اشتهر بومدين بن سهلة على غيره من الشعراء الشعبيين بكثرة إنتاجه للقصائد الغزلية. ومن أشهر قصائده الغزلية قصيدة "سجان خالقي سلطاني" والمشهورة أكثر بـ "يوم الخميس واش أداني". موضوع القصيدة يتحدث عن التقاء الشاعر بمحبوبته حينما كانت في نزهة كما جرت العادة في مدينة تلمسان أيام الخميس، ولعلّ هذا الخروج كان لزيارة المقابر أو الولي الصالح.

● يوم الخميس واش أداني لقيت ذا الغزال يحوس

وقد ألف الشاعر قصيدته لذكر هذا اللقاء، وما يحمله من معاني لديه. و تتألف هذه القصيدة إضافة إلى مدخل من أربعة أبيات عمودية على خمسة أبيات، وفي النص الذي وصلنا ليس هناك وحدة شكلية للأبيات، ما عدا أنّ أقسامها الثانية تحمل قافية المدخل، وقد عرف شاعرنا عن نفسه في القسم الأوّل من بيت السلام.

● نوريك يا كحيل السالف أسمى وكنيتي بن سهلة

ب- كيف أعمالي وحيلتي: من أشهر القصائد التي ألفها بومدين بن سهلة، أشهر بها خاصة المطرب الهاشمي قروابي، وهي من نوع القصائد الحوارية التي ألفها شاعرنا ليكون هو بطلها رفقة التي أسماها هنا "ولفي" وهي محبوبته، إضافة إلى الواسطة التي كانت بينهما وهو "المرسول". وميزة هذه القصيدة هو أن عدم وصاله لمحبوبته لا تعود إلى اعتبارات اجتماعية محضة، وإنما هو رفضها هي ذلك، فكان الحوار بين الشاعر الذي يحاول أن يقنع المحبوبة، وبين هذه الأخيرة التي رفضت الانصياع إلى غير رأيها الأوّل.

أما شكل القصيد فهو من النوع السداسي الذي تحدثنا عنه في الفصول السابقة، ويتكون القصيد إضافة إلى المدخل الثنائي من عشرة أبيات مختلفة القوافي في القسم الأوّل، ومتشابهة في القسم الثاني الذي يمثل الخماسة.

II- قصائد الشعراء المخضرمين:

II-1- مصطفى بن براهيم:

أ- **لقيت أنايا خوذات:** من بين القصائد المشهورة للشاعر مصطفى بن براهيم، أشهر بها خاصة المطرب نوري كوفي الذي أداها في طابع الحوزي في ثمانينيات القرن العشرين، وهي مكوّنة شكلاً من مدخل ثلاثي و 23 بيت، وتنتمي إلى نوع السداسي. وموضوع القصيد تحدثنا به الخماسة المميزة للقصيد:

● **لقيت أنايا خوذات** **يوم الجمعة خرجوا زيارت الوالي**

أي لقاء جمع شاعرنا ببعض النسوة يوم أن خرجن لزيارة الوالي الصالح. ومهما يكن من أمر هذا اللقاء سواء وقع فعلياً، أم من خيال الشاعر، إلا أن القصيد الذي جاء في الكثير من مواضعه على شاكلة الحوار كان مناسبة للشاعر الذي ألمه فراق الأهل والأحباب ليعبر عن آلام الفرقة وشوقه إلى أرضه وموطنه، وبذلك نقول أننا نعتقد أن مصطفى بن براهيم ألف هذا القصيد لما كان منفياً أو مغرباً في المغرب.

ب- **ما أطول ذا الليل:** نفس الملاحظة مع القصيدة السابقة حيث تعد هذه القصيدة من أشهر ما ألف بن براهيم أشهر بها المطرب أحمد وهبي. وهي مكوّنة شكلاً من تسعة أبيات في غالبيتها رباعية ما عدا البيت الأوّل الممزوج بالمدخل والبيت السادس.

هذا عن الشكل، أما موضوع القصيد فالظاهر أن القصيد يصف ليلة من الليالي التي كان يقضيها شاعرنا بعيداً عن موطنه "بوجبهة" قرب مدينة السفيزف من ولاية سيدي بلعباس، أين كان يقضيها مع أصدقائه في ليالي السمر. لكن القصيد مع ذلك تتخلله عبارات تنفي بطريقة ضمنية ليالي السمر، خاصة عن حديثه مع محبوبته حول خطر شيوع الأخبار الخاطئة التي تسيء إلى السمعة.

● **راني يا غايّتي نحارب** **خفت الشيعة تجي عليك**

وفي موضع آخر:

● **صفي ما حاجته بمال** **على عرضه ألا يصادي**

مهما يكن من أمر، فإن القصيد من النوع الغرامي الذي يتحدث فيه شاعرنا عن لقاءه بالمحبوبة، التي يتميز الحديث معها بالشيق أولاً، و بالثرى ثانياً حيث تنتوع المواضيع المتناولة فيه.

II-2- محمد بن الشاهد:

أ- **غاب فلك الأحباب:** يعتبر هذا القصيد الوحيد الذي ألفه شاعرنا في الملحون. فمحمد بن الشاهد مفتي الديار الجزائرية في وقته شاعر معروف في الموزون له قصائد جد مشهورة، حيث كانت قصيدة "اللطيفة" في زوايا المنطقة الوسطى من الجزائر، وخاصة زاوية سيدي عبد الرحمان الثعالبي قرينة "بردة" البوصري أيام المولد النبوي. أما الملحون فلم يعد تأليف شاعرنا تأليفه لهذه القصيدة التي يتحدث فيها عن

حزنه لفراق الأحباب. والظاهر من كلام الشاعر في هذا القصيد أنه ألفه بعد الاحتلال الفرنسي لمدينة الجزائر، حيث هجر البلاد أغلب سكانها، وخاصة أعيانها الذين تأثروا أكثر من غيرهم حسياً ومعنوياً. هذا عن المحتوى، أما الشكل فإن القصيد يتكون من مدخل ثلاثي وأربعة أبيات مقسمة إلى ثلاثة أقسام تكون قافية القسم الثالث هي قافية المدخل، وهذا النوع الشكلي هو قليل التداول في الشعر الشعبي.

II-3- مصطفى الكبابي:

أ- من يبات يراعي الأحباب: قصيدة مشهورة جدا لشخص لا يقل شهرة. فالقصيد لمصطفى الكبابي مفتي المالكية بالجزائر العاصمة، والذي كان من أشد المعارضين للسياسة الثقافية الفرنسية في الجزائر. وقد كان هذا القصيد بمثابة النشيد الوطني الجزائري في ثلاثينيات القرن الماضي، وزاد القصيد شهرةً غناءً من طرف المطرب الهاشمي قروابي.

موضوع القصيد يتحدث عن شوق الشاعر من فرقة الأحباب والأهل، والظاهر أنه ألفه في منفاه في مصر. أما شكله فهو من نوع "مكسور الجناح" (أنظر الفصل النظري)، ويتكون من خمسة أبيات ثلاثية.

II-4- الطاهر بن حواء:

أ- يا من درى آش سلطني مبارك: يتميز هذا القصيد شكلاً بأنه نوع من الشعر البدوي، حيث ألف على شاكلة "السرابية" أين تكون قافية القصيدة مؤلفة على شطري البيت الواحد. أما موضوعه فهو الذي اشتهر به الشاعر الطاهر بن حواء، ألا وهو أنه شاعر الأمير عبد القادر، حيث ذكر الشاعر خصال الأمير الدينية والخُلُقِيَّة، ومكانته بين قرنائهم من رؤساء القبائل، وسمعته الطيبة، وحسبه الفاضل ونسبه الشريف.

● يا غاية كرام النسب يا من نسبك من بضعة النبي في انسابها نسبوك

كما ذكر الشاعر الصفة المقاومة للأمير عبد القادر، وكيف أنه دحض جيش العدو الفرنسي دون أن يذكره صراحة ولا مرة في هذا القصيد.

ب- يا محمد ليك يهرب: القصيد الثاني الذي بحوزتنا للطاهر بن حواء هو في نوع المديح. حيث كما يدل عنوانه عليه، القصيد في مدح النبي -صلى الله عليه وسلم-، وألفه شاعرنا على صيغة المخاطب، وذكر فيه ما يذكر عادة في قصائد المدح من ذكر المكانة المرموقة، والفضائل، والخصال الحميدة. إضافة إلى التحدث عن الذات اللاجئة لباريها عبر نبيه -عليه الصلاة والسلام-. هذا عن الموضوع، أما عن شكل القصيد فهو من نظام "الفرش" و"الهدة" المعتمدة في الشعر البدوي، ويتكون من خمسة أغصان مختلفة عدد الأبيات.

II-5- محمد بلخير:

أ- سلاك المغبون: الظاهر أن محمد بلخير ألف هذا القصيد حينما كان سجيناً عند الفرنسيين في جزيرة كورسيكا. حيث اجتمع له في هذه المحنة ألم المنفى، وألم السجن، وهو ما عبر عنه شاعرنا في العبارات التالية:

● سلكني يا خالقي من هذا الجار حبس الرومي لا تخلي مسلم فيه

بالنسبة لألم السجن، حيث دعا الله أن لا يبتلى أي مسلم به، خاصة إن كان هذا السجن عند الكافر "الرومي". أما ألم المنفى، فقد تذكر شاعرنا وهو يدعو الله بأن يخلصه منه الشاعر الشعبي الشهير مصطفى بن براهيم الذي تجرّع ألم المنفى قبله:

● أهل الخير بال جيل لا تفخار كي ولد براهيم محمد نجيه

القصيد إذا ألفه شاعرنا للتضرع إلى الله، والدعاء له حتى يخلصه من ألم المنفى والسجن الذي ضيق عليه سعة الكون.

● سلاك المغبون من أرض القفار قادر كل غريب لبلاده تديه

فرج يا رب على من ضاقت بيه

هذا عن الموضوع، أما الشكل فالقصيد من نوع الشعر الشعبي البدوي الذي يتألف من السرابة التي تشطر قافية القصيد إلى قافية اليمين وقافية اليسار.

ب- يا السائل لا تلغالي: يتكون هذا القصيد على شاكلة الشعر الشعبي البدوي المنظم على تنظيم قافياتي موحد في شطري البيت العمودي. وميزة هذه القصيدة من الناحية الشكلية هو عودة العبارة "خبرني يا الزاوي على عرب صفة المفتول" أربع مرات في القصيد منها ثلاثة مرات على الشطر الأيسر للقصيد الذي تَقَى بالألف و الواو المكسورة المتبوعة بالياء مثل "الدرقاوي، الهواوي، عذراوي... إلخ". وهذا التنظيم الشكلي يجزئنا للحديث عن الموضوع الخاص بالقصيد، ألا وهو مخاطبة هذا الذي أسماه بـ "الزاوي" الذي نجح في التأثير على شيخ الطريقة الدرقاوية.

● خفت ألا نعيد لك سر مرابط زاوي يرضيها عني يا مطوع الشيخ الدرقاوي

ولعلّ الكلام هنا من محمد بلخير عن الشيخ بوعمامة الذي ينتمي إلى الطريقة الشيعية و الدرقاوية على السواء. والقصيد بهذا مزيج في غرضه الأدبي بين الوصف، والفخر، والشكوى والنصح.

II-6- محمد بن إسماعيل:

أ- يا إلهي ألطف با ذا الكريم بيا: يعتبر هذا القصيد من أشهر ما ألف الشاعر الشعبي العاصمي محمد بن إسماعيل. أشهر به عميد الأغنية الشعبية الحاج محمد العنقي، ونال رواجاً كبيراً في

أوساط المولعين بالغناء الشعبي في مختلف ولايات الوطن. والقصيد شكلا من نوع "البيت والصياح"، وهو مكوّن من مدخل ثلاثي وستة أبيات. أما موضوع القصيد فيمكن استنتاجه من الخماسة المميزة للقصيد:

• يا إلهي اللطف يا ذا الكريم بيا طالت أيام الهجرة و انحياء الجراح

من فراق حبابي تجري دموع الألماح

وهذا ما يعني أن موضوع القصيد يتحدث عن فراق الأحباب، وتعبير الشاعر عن الآلام والأشواق الناجمة عن هذا الفراق. ولعلّ محمد بن إسماعيل كتب هذا القصيد لمّا سافر إلى إسطنبول للمشاركة مع العثمانيين في معارك جزر القرم، أو لمّا ذهب البقاع المقدسة لأداء مناسك الحج، وبين الإثنين نرجح الاحتمال الأوّل، لأنّ الشعراء الشعبيين يؤلّفون قصائد الشوق للذهاب إلى البقاع المقدسة لا إلى العودة من هناك.

ب- بسم الله نبدأ الحلة للعاشقين (حرب جزر القمر): يعد هذا القصيد أطول قصيد ألفه محمد بن إسماعيل، فهو يتكون من مدخل ثلاثي و 27 بيتا مكونا من ثمانية أبيات بالحساب العمودي، ينقسم كل بيت ينقسم كل بيت حسب تنظيم القوافي إلى ثلاث أقسام: قسمان أولان من ثلاثة أبيات عمودية تختلف القافية فيها بين اليمين واليسار، كما تختلف بين القسم الأول والثاني، وقسم ثالث من بيتين يمثل الخماسة، وينتهي هذا التنظيم الشكلي إلى تنظيم الشعر الحضري، وهو أمر طبيعي بما أن محمد بن إسماعيل من فئة الحضّر.

أما موضوع القصيد فهو حديث مطوّل عن حيثيات و إحداثيات حروب جزر القمر التي جرت بين العثمانيين وروسيا القيصرية. ورغم أن محمد بن إسماعيل عاش تقريبا في الجزائر المستعمرة (كان في العاشرة من عمره لما احتلّت مدينة الجزائر)، ورغم أن الحروب جرت تقريبا 30 سنة بعد زوال الجزائر العثمانية، إلّا أن هذا القصيد دليل عن ثبات الانتماء الحضاري للجزائريين (على الأقل إلى ذلك التاريخ (1853م-1856م))، فالقضية بالنسبة لشاعرنا هنا ليست حربا بين دولتين مستقلتين عن الجزائر، و إنّما الأمر يتعلّق بحرب بين المسلمين والكفار.

II-7- عبد القادر الوهراني:

أ- مرثية الجزائر: يذكر عبد المالك مرتاض وهو يشرح هذا القصيد: "إن هذه القصيدة الشعبية الجزائرية لا تقل تأثيرا وحزنا، وحرارة وصدقا، وذلك حين تزول العجمة العامية من ألفاظها، وتتضح من التعابير استغلاقاتها، فالشاعر يذكر عزّا كان فباد، وشأنّا استقام ثم ماد، ومجدا وجد ثم درس، ومساجد عامرة فأصبحت خاوية، ومدارس أهلة فاغدت مقفرة، وساحات مكتظة بشيبيها وشبابها فأمست كأن لم تغن بالأمس.

كما ذكر فيها جيوشا صالت فاندحرت، وتجارة نفقت ثم كدست، وكتبا للعلم كانت تكتظ بها الساح فاخفت، وذهباً للثراء كانت تمتلئ به الراح ففرغت، كما كانت تتحلى به الحسان فعطلت... لكن كل ذلك مضى ولم يعد فأمسى الجزائريون فقراء بعد غنى، و جهلاء بعد معرفة، و أذلة بعد عز، و محتلين بعد سيادة؛ فأما حرمتهم فقد انتهكت، و أما مساجدهم فقد هدمت:

●/الجامع العظيم اللي كان قدامها هده غير نقمة من المسلمين

و أما أراضيهم الخصيبة فقد استولى عليها الأعداء المحتلون فاستلبوها منهم غصبا. و أما دورهم وقصورهم فقد هدموها عليهم و خربوها خربا ! لقد أمسى الجزائريون عبيدا سخرى، و قد ملئت قلوبهم خوفا و رعبا¹. و لا نعتقد أن الدكتور مرتاض ترك لنا شيئا لنقوله عن موضوع هذا القصيد، أما الشكل المخصّص لهذا القصيد، فإنه يتكوّن حسب تنظيم القوافي من تسعة أغصان يختلف عدد أبياتها. و هذا التنظيم يقترب أكثر من الشعر البدوي المنظم على الفراش و الهدّة، من الشعر الحضري المركّب على الرّيال، البيت و الصياح، و هذا رغم أن الشاعر الذي قدم من المنطقة الوهرانية ليستقرّ بالجزائر العاصمة يتحدّث عن مدينة الجزائر!.

ب- سبحان الله من طبائع ولد الانسان: قصيد كثير التداول في أوساط الفن الغنائي الشعبي، إذ كثيرا ما سمعته من مطربي الشعبي. وهو قصيد ألفه الشاعر عبد القادر الوهراني على أغلب الظن بعد احتلال مدينة الجزائر، لأن شاعرنا استعمل فيه عبارات توحى بذلك كتعبيره عن حالة الذي ذلّ بعد عزّ، وافتقر بعد غنى. وهذه كانت حالة غالبية أعيان مدينة الجزائر بعد احتلالها من طرف الفرنسيين. موضوع القصيد إذا هو تعجّب و حيرة الشاعر من تغيّر الأحوال و طبائع البشر لدرجة أن المادة أصبحت طاغية على أحكام البشر، فأصبح المعيار الذي ينبنى عليه حكم الناس على بعضهم البعض، وبذلك تغلب معيار المادة على باقي المعايير منها المعيار الديني والأخلاقي.

●/الناس اتبع لمرفه ولو نصراني سعه من بغى كل الناس أتعانيه

هذا عن الموضوع، أما شكل القصيد فإنه ينظم حسب تنظيم القوافي إلى ستة مقاطع تشكّل ثلاث أبيات منها ما يتفقى بقافية الخماسية، ومنها من يتفقى بقافية مخالفة وهو يمثل في هذه الحالة ما يسمى بـ "الريال"، هذا وقد ختم شاعرنا هذا القصيد بذكر اسمه في بيت السلام.

II- شعراء العهد الاحتلالي:

III-1- محمود بن قيطون:

أ- حيزية: تعد هذه القصيدة ليس فقط من أشهر قصائد بن قيطون، بل من أشهر قصائد الشعر الشعبي على الإطلاق، وزادها شهرة غنائها في نوع الصحراوي من طرف المطربين عبد الحميد عابسة،

¹ عبد المالك مرتاض. أدب المقاومة الوطنية في الجزائر (1830-1962)، الجزائر: دار هومة، 2003، ص 88.

وراجح درياسة. إضافة إلى شهرتها الفنية، فإن القصيد أيضا يروي قصة مشهورة وقعت في منطقة الزاب بالجنوب الشرقي الجزائري، وهي قصة غرامية تقارن شهرتها في الجزائر بقصص الحب المشهورة في الأدب العربي مثل عنتر وعبله، أو قيس وليلى. ورغم أن شاعرنا ليس هو بطل القصة، فالغرام لا يعنيه شخصيا، إلا أنه أبدع في التعبير عن حزن "سعيد" لفقدانه ابنة عمه ومحبوبته "حيزية"، لدرجة أننا يمكننا تسمية القصيد "عزاء سعيد". وهنا يمكننا التساؤل، كيف استطاع بن قيطون الوصول إلى هذه الدرجة من الشعور الغيري؟، على كل، لسنا هنا للإجابة عن أحاسيس الشعراء بقدر ما يهمنا التحديد السوسولوجي لعملية الإنتاج الفكري المؤسس للقصيدة الشعبية، وهو ما نحاول الإجابة عليه بهذه الدراسة.

أما شكل القصيد، فرغم انتمائه للنوع للشعر البدوي، وهو ما يظهر في القافية الموحدة لجميع الأبيات والمعبر عن السراية، إلا أن أبيات القصيد يتخللها نظام قافياتي مميز يشبه في شكل نظام الرباعي، حيث تعود القافية المتميزة للبيت الواحد ثلاث مرات قبل القافية الختامية مثل:

• *واذا تمشي قبال* *تسلب العقال* *أختي باي المحال* *راشق كميأ*
• *منها رحلوا الناس* *حطوا في البسباس* *بالهرميك قياس* *بأختي حيزيا*

ويتكون القصيد من 106 أبيات، إضافة إلى الخماسة المتكررة عدة مرات والمكونة من بيتين.

ب- يا الأزرق يحميك في ظني: يتحدث القصيد عن عرش البوازيد، ومقاومة بن عياش للاحتلال الفرنسي، و البوازيد هو العرش الذي ينتمي إلى شاعرنا محمد بن قيطون.

• *الاحباب يا الاحباب* *نجعي وين قالوا غاب*

أما بن عياش فهو قائد مقاومة الزيبان للاستعمار الفرنسي منتصف القرن التاسع عشر.

• *ما جاش بن عياش* *راعي الأشهب يا بني رياش*

وحديث بن قيطون عن الاستعمار الفرنسي و لو بصورة ضمنية حيث لم يذكر منه إلا ديانة مقترفيه.

• *داواوهم كفار* *شمت بيهم ذا النصراني*

وهو ما له أكثر من دلالة من حيث التحليل القيمي، قلت حديث بن قيطون عن الاستعمار الفرنسي دليل آخر على أحقية الشعر الشعبي بالدراسة السوسيو-تاريخية، لأنه حتى الشاعر المشهور بتأليفه الشعر العاطفي والغرامي له مواقف سياسية تعبر عن آراء وأفكار أنتجها الوسط الذي نشأ فيه شاعرنا. على كل، لسنا هنا للتفصيل في الحديث عن هذا القصيد، لأننا سنتولى القيام بالتحليل الموضوعاتي والقيمي في المباحث والفصول اللاحقة.

هذا عن المحتوى الموضوعاتي، أما المحتوى الشكلي، فالقصيد يتكون من ست وأربعون بيتا بالحساب العمودي، وهو ينتمي إلى نوع الشعر البدوي رغم بنائه على شاكلة القصيد الرباعي، لأن ألفاظه ولغته، وأسلوبه كلها تنتمي إلى النوع البدوي.

III-2- قدور بن عاشور:

أ- **طال ضري:** يتكون هذا القصيد من مدخل خماسي، وأربع أبيات، وهو من نوع "البيت والصياح"، حيث يتكون البيت فيه من جزئين جزء يؤدى غنائيا على طريقة الاستخبار دون مرافقة موسيقية، و جزء يؤدى بمرافقة موسيقية، الجزء الأول يسمى "الصياح" أما الجزء الثاني فهو "البيت". وميزة قصائد البيت والصياح، هو أن الصياح فرصة للمطرب المؤدي للقصيد للانتقال من طبع موسيقي إلى آخر كالانتقال مثلا من "الذيل" إلى "الرملة" أو من "الغريب" إلى "المزموم".

أما موضوع القصيد، فيظهر جليا انتماء شاعرنا إلى الحركة الصوفية، حيث أن موضوع القصيد يذهب بنا ظاهريا إلى الحب والشوق الممزوج بأمور الهزل مثل: *كب الراح يا الساقى في زجاج رايق*. حيث يظهر أن شاعرنا يتحدث عن الخمر، أو:

● *هكذا يتسلى من هو عشيق ظريف* *عندما يجلس بين الزين والهياف*

أين يظهر أن قدور بن عاشور يتحدث عن العشق وحب النساء ومجالستهن. إلا أن شاعرنا يذهب بنا بكلامه إلى الاتجاه الباطني، فالخمر الذي يتحدث عنها إنما تعني العلم الديني حيث ذكر مباشرة بعد حديثه عن الخمر: *"وعند الشفق أتلوا رب الفلق"*

وأما حب مجالسة النساء واتباع هواهم فهو شيء منبوذ:

● *حب الريام /يمرض وزيد فيه تحيف* *خذ بعدك منه تبقى سليم وافي*

وبهذا يتحوّل موضوع القصيد من الهزل إلى الجد. وإن ظهر في هذا القصيد التعبير بجديّة الكلام، إلا أنّ العديد من القصائد الشعبية تذهب منحى الاتجاه الباطني الذي لا تظهر معانيه إلا "للعارفين" حسب التعبير المتداول.

ب- **أنا دخيل ورد خدك:** على منوال قصيدته الأولى التي اخترناها، وعلى منوال أغلب قصائده، وعلى منوال كبار شيوخ القصيدة الشعبية المنتمين للاتجاهات الباطنية والطرق الصوفية، كانت هذه القصيدة للندرومي التي ألفها ظاهريا بحديث الهوى والعشق، وباطنيا في استحضار أمور الجد. لكن ميزة هذه القصيدة أنّ قدور بن عاشور أراد أن يتحدث لا عن البقاع المقدسة المميزة للانتماء الحضاري للمسلمين، بل للحديث عن مكان لا يقل قداسة بالنسبة لشاعرنا ألا وهو موطنه الأصلي، ومسقط رأسه، وتكريم الندرومي لندرومة ممزوج في هذه القصيدة بعبارات الفخر والاعتزاز بانتمائه وانتماء مدينته إلى الأمة الإسلامية.

● **يا من بغيت سكني ومراسم الأهلية** فرقة الزراهنية **قريش هاشمية**
في بلاد اسمها ندرومة مثل الشموس تبده

كما لم يخلو هذا القصيد من الحديث عن "المقابل" الذي نجده كلما تحدث الشاعر في الظاهر أو الباطن عن العشق والحب، والجنس الآخر. وقد يكون هذا المقابل "العدو" أو "العاذل" أو "الحاسد" أو "اللائم"، وطبعا هذه الملازمة ذات دلالة سيولوجية كبيرة عن المجتمع الذي تألفت فيه العلاقة التي سوف نحاول تناولها في الفصول القادمة.

وأما الشكل الذي ألف به شاعرنا هذا القصيد فهو من نوع مكسور الجناح، يضاف إليه "ريال" من تسعة أبيات، وينقص بيت واحد في الريال الأول في الرواية التي حصلنا عليها من الشاعر الشعبي عبد القادر الزواوي المعروف جدا في أوساط الموسيقى والغناء الشعبي في الجزائر العاصمة.

III-3- قويدر بن إسماعيل:

أ- **ذي سبة الجزائر:** من القصائد التي اشتهرت كثيرا للشاعر قويدر بن إسماعيل، خاصة بعدما أداها المغني عزيز ريس. وهي معروفة في الوسط الفني الشعبي في الجزائر العاصمة. ويتحدث موضوع القصيدة في مآل مدينة الجزائر في نهاية القرن التاسع عشر، وبداية القرن العشرين حيث ألف القصيد سنة 1908م تقريبا:

● **خذ تاريخ نظمي في عام** ألف و ثلاث ميا بالتمام
واحد وعشرين يا من لام لا تلوم الشاعر

وقد ذكر شاعرنا في هذا القصيد كيف تغيرت الأحوال الاجتماعية والاقتصادية وخاصة الثقافية، وكيف تحولت حسبه القيم إلى الأسوأ، وكيف تحولت أخلاق الناس إلى الجفا والجحود بعد ما كانت في رقة و وقار. و رغم أن شاعرنا فصل في الحديث عن أحوال الناس المتردية من كل الجوانب، إلا أنه لم يذكر قط الاستعمار الفرنسي الذي كان السبب في تدهور حالة الجزائريين الاجتماعية، والاقتصادية والثقافية. ولعل ذلك كان سياسة مقصودة من الشاعر حيث يذكر السبب ولا يذكر المسبب خوفا من الإدارة الاستعمارية التي كانت تولى اهتماما متزايدا بالثقافة الشعبية في ذلك الوقت!

على كل، إن التحليل العلمي المنهج لهذه القصيدة سوف يعطينا نتائج ذات دلالات لا يستهان بها في مجالي التاريخ وعلم الاجتماع. هذا عن الموضوع، أما شكل القصيد فإنه ينتمي إلى نوع السداسي حيث تكوّن من مدخل رباعي و 24 بيتا سداسيا.

ب- **خذ رايا يا ولدي لا تخالط لردال:** قصيد من نوع البيت والصياح مكوّن من مدخل ثلاثي وسبعة أبيات بصيحاتها. ويمكننا من حيث الموضوع تسمية هذه القصيد بالوصية، وهو يذكرنا بوصية لقمان الحكيم لابنه. حيث ألفه شاعرنا بصيغة المخاطب المفرد ليوجه الكلام بالنصح لابنه، وطبعا الكلام

هنا ليس موجها اسميا لابن الشاعر الذي لا نعرف عنه شيء، وإنما هي نصيحة من شيخ مجرب لكل اللذين هم في مقتبل العمر، و من الثقافة المحلية - خاصة في ذلك الوقت- أن ينادي الكبير عن الصغير يا ولدي، وأن ينادي الصغير الكبير يا "بابا" (أي يا أبي). القصيد إذا خصصه قويدر بن اسماعيل لتقديم النصيحة للشباب عامة، وكانت النصيحة هنا على العموم متعلقة بالتمسك بالدين الإسلامي، واتباع هدى النبي صلى الله عليه وسلم.

● كل من صلى على النبي إمام لرسال يفوز بها وينال من الكريم يغنيه

وإذا عرفنا الزمن الذي عاش فيه بن إسماعيل، والوضعية الثقافية والاجتماعية التي كانت على العموم مفروضة على الجزائريين لاستنتاجنا أن القضية هنا صراع للبقاء، وحث على المقاومة الثقافية.

III-4- أحمد السماتي:

أ- يا قمري حيرتني وأنا محتار: من الناحية الشكلية يظهر جلياً أن القصيد في النوع البدوي، حيث ألف على شاكلة "السرابة" التي تقسم القصيد حسب تنظيم القوافي إلى شطري اليمين واليسار، ميزتها حرف الراء على اليمين، واللام المرفوعة رفع جمع المذكر السالم على اليسار. وتكون القصيد من 46 بيتاً تكرر منها أربع أبيات مرتين، إضافة إلى البيت الذي لعب دور الخماسية أو الهدة هنا وهو:

● واعقب للي هان عمروا حتى صار في الأغواط غريب مقطوع سألوا

هذا عن الشكل، أما موضوع القصيد فالظاهر أن أحمد السماتي ألفه لما كان مسافراً إلى مدينة الأغواط، أو لما وصل إليها قادماً من موطنه الأصلي منطقة طولقة في بسكرة، وهو السفر الذي طالما اشتهر به أحمد السماتي، حيث كان على علاقة صداقة مع الشاعر الشعبي الأغواطي عبد الله بن كريب، وكانت بينهما منافسة شعرية أيضاً. ويظهر من كلام الشاعر في القصيد أنه كان في السجن في الأغواط، وهي المعلومة التي لم نجدها في سيرته الحياتية، ولعل ذلك من الكلام المجازي والله أعلم:

● هم الحبس وزاد ليا بالتفكار وأنت زدت لخاطري بعض أعالو

و يتحدث شاعرنا في القصيد عن حالته الصعبة جراء السفر والوجود في الأرض الغريبة عليه، التي لولا وجود زيارة الأحباب لما بقي فيها:

● لمو حتمي فيك ما نقعدش نهار كي تغنيني خاطري ما ينهالوا

ثم أردف يعاتب الشخص الذي زاره هو، كيف تركه دون أن يسأل عنه، ودون أن يقوم بواجب الضيافة:

● درك عدت راني ساكن جوار والجار على الجار مولاه يسألوا

انتقل شاعرنا بعد ذلك في الحديث عن أمور أخرى، كوجوب السفر إلى المقام الذي يمثل رمز الانتماء الثقافي والحضاري للمسلمين ألا وهو مقام قبر النبي والباق المقدسة:

● أنا قصدي فيك لمقام المختار ما نوصيك للي تغدالوا

هذا وانتقل الحديث بعد ذلك إلى وصف السير الأول، ثم الوصف مع عبارات الحنين للأماكن التي يمر بها المسافرين من منطقة الأغواط إلى منطقة بسكرة على الجهة الشمالية المارة على مدينة مسعد. و في الأخير ختم السماتي قصيدته بالتعبير عن رضاه بالقدر، وبالتذكير أنه قصد مدينة الأغواط مسافرا من بسكرة لا لمصلحة مادية، بل لزيارة الأحباب والاطمئنان عليهم لا غير.

● راني صابر للقضا تحت القهار في السابق حنان يوفى تيجالوا

رانا وقينا الكتوبين أسطار الأغواط بلا صالحة غدينالوا

III-5- عبد الله بن كريو:

أ- جيت نوسع خاطري: قصيد من واحد وأربعون بيتا بالحساب العمودي، ميزته القافية اليا على اليمين، والباء على اليسار. وهو التنظيم الشكلي الذي يتميز به الشعر البدوي، ومن الطبيعي أن يكون القصيد الذي ينظمه الشاعر عبد الله بن كريو من نوع القصيد البدوي.

هذا عن الشكل، أما الموضوع فإنه من أكثر الموضوعات التي تناولها لا الشعر الشعبي فحسب بل الشعر والأدب العربي عامة، الا وهو موضوع الحب والعشق. و ميزة هذا القصيد الطريقة التي تناوله بها عبد الله بن كريو، حيث و على طريقة بومدين بن سهلة في "يوم الخميس واش أداني" يبدأ الحديث عن العشق بعد ملاقة المحبوب، أو بعد رؤيته، فإذا كان بومدين بن سهلة كان يتجول يوم الخميس في مدينته، ذكر بن كريو أنه خرج مع صديقه للتنزه في العشية. وهي ميزة أهل المدن الواقعة في الجنوب الجزائري، فالخروج للتنزه أو لقضاء بعد الأغراض لا يكون في الصباح أين تكون الشمس محرقة ودرجة الحرارة مرتفعة، بل يكون في المساء مع تلطف الجو. وفي القصيد الكثير من عبارات الوصف لحالات العاشق المخفي لعشقه، بداية من عدم دراية صديق الشاعر وهو معه بحالته، ثم انتقل الكلام إلى شبه حوار بيت الشاعر وصديقه، ليصل في الأخير إلى وصف الشاعر لهواجسه، وأمنياته.

● ما ريت لي بال طفلة غرية جرحتني بجراح ما ينفع طباب

ابن سينا شيخ في الطب احكاية قال العشق إذا أمكن ماله تطباب

إذا قالوا قيس لمعناي تلقاني كي قيس حامل كل عذاب

إذا قالوا جن ما ثم حكاية اللي بي خير من ليلي تنصاب

وأنتهى شاعرنا هذا القصيد بالرجوع إلى الباربي تعالى طالبا منه أن يفرج همه، فمفرج الهم وشافي السقم هو الذي يتولى ذلك.

● يا ربي يا خالقي جود عليّ وفتح لي ببيان فضلك يا وهاب

سهل لي في الواعصة يا مولاي امح سيأتي وأغفر يا تواب

ب- **قمر الليل:** قصيد مشهور جدا للشاعر عبد الله بن كريو، زاد في شهرته غناؤه من طرف صاحب الأغنية البدوية الصحراوية في الجزائر الفنان خليفي أحمد. و يتكوّن شكلا على طريقة الشعر البدوي من 25 بيتا مقفى على الجهة اليمنى بالهاء المسبوقة بالياء الساكنة وحرف مكسور، وعلى الجهة اليمنى بالهاء المسبوقة بالياء الساكنة وحروف مكسورة، وعلى الجهة اليسرى باللام المكسورة. و موضوع القصيد يتمثل في حديث شاعرنا عن أمور العشق والهوى على طريقة الشاكي من آلامه جراء الفراق والجفاء الذي لاقاه من هذا المحبوب. وميزة هذا القصيد عن غيره من قصائد الغرام والعشق أن شاعرنا وكأنه سئم من الانتظار، ومن تجرّعه للآلام، حيث حوّل كلامه من وصف الحالة التي يكون عليها العاشق إلى الدعاء على هذا الذي صدّ وجهه و قلبه عن المحبوب.

● **يا عالي الطلبة الباليني تبليه**
وجعل حاله في المحبة كي حالي
اتزليف قلب الحبيبة وتكويه
وتثقب مشعالها كي مشعالي

III-6- عبد القادر بطبجي:

أ- **خذ أراسي نحدثك:** يمكننا من البداية تسمية هذا القصيد بسينية عبد القادر بطبجي، حيث ألف هذا القصيد على هذه القافية التي نجدها لا في قوافي الأبيات فحسب (أي في نهايتها) بل حتى داخل الأبيات نفسها. و نُظِمَ القصيد على شاكلة القصائد المنتمية إلى الشعر الحضري الذي تميزت به مدينة مستغانم (مدينة شاعرنا) إضافة إلى مدينتي الجزائر العاصمة وتلمسان، ويتكون من مدخل طويل نوعا منا يمكنه أن يشكل بيت سباعي، إضافة إلى ست أبيات من قسمين يمثل الريال قسمه الأول.

هذا عن الشكل، أمّا موضوع القصيد فيمكننا استنتاجه من عنوان القصيد "خذ أراسي نحدثك"، أي أن القصيد من نوع القصائد النصحية، حيث ألفه عبد القادر بطبجي رجل الدين المعروف بتأليفه لقصائد التصوّف لينصح نفسه. وهو إذ يفعل ذلك، فهو لا يقصد نفسه، وإنّما هي نصيحة لمستمعيه و قارئيه. هذا عن الطريقة التي تناول بها شاعرنا قصيدته، أمّا الموضوع في حدّ ذاته فهو حديث من شاعرنا عن تغيّر أخلاق الناس في زمنه قد نستنتج منها تغيّر القيم و المعايير، وتأثرها بالثقافة الفرنسية الدخيلة على الثقافة الجزائرية. وكان حديث بطبجي عن أخلاق الناس ملازما لنصحه لقارئيه ومستمعيه بأن لا يخالطوا المغيّرين، ولا ينفادوا إلى أفكارهم وثقافتهم، وأن يلتزموا الحياد والاعتزال، وذلك هو ما يجب القيام به عند الأزمات والفتن حسب ما وجد في الأثر من أقوال السلف، والأحاديث النبوية التي يحفظها بطبجي بحكم أنه المتصوّف الشاعر الذي اشتهر بقصائده الدينية، خاصة المبجلة لرجال التصوف من أمثال قصيدة "عبد القادر يا بوعلام" التي اشتهرت، ووصلت إلى العالمية بعدما أداها مغنو الراي المشهورون.

ب- **صلوا على النبي يا حضرة:** من الناحية الشكلية يتكون القصيد من مدخل ثلاثي وعشرة أبيات سباعية مقسّمة إلى قسمين: قسم أوّل رباعي، وقسم ثاني ثلاثي تشبه قافيته قافية المطلع، فيما تختلف

قافية القسم الأول من بيت إلى بيت، ويفصل قسمي الأبيات نصف بيت قافيته على شاكلة قافية الجزء الأيسر من المطلع.

أما من حيث المحتوى، فالقصيد ألفه عبد القادر بطبجي للصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم، معبرا في ذلك عن انتماءه إلى المدرسة المستغانية التي أسسها الأخضر بن خلعوف في القرن السادس عشر ميلادي. واقتداء بين خلعوف ألف بطبجي هذا القصيد ليتحدث عن الشمائل المحمدية، والفضائل التي له علينا حيث ذكر في البداية أن كل ما في الكون ما كان ليكون لولا أن خلق الله الإنسان، و لولا أن بعث في الأميين شفيع هذه الأمة.

• لولا شفيعنا محمد لا كان عرش ولا كرسي

لا فلك لا سماء ولا أرض لا كان جن ولا أنس

لا شمس لا كواكب توقد لا كان معنى ولا حسي

و أردف بعد ذلك شاعرنا ليتحدث عن النبي أنه المجتبي والمختار، وأن الصلاة عليه سبب النجاح والفلاح في الدنيا قبل الآخرة.

• يا سعد من عليه يصلي في الصبح والمساء ما يغفل

في الآخرة مقامه عالي يختار في الخلود وينزل

في دنية الغرور امسلي ينال به حكمة وعقل

ليُتبع بعد ذلك شاعرنا حديثه هذا بالصلاة على النبي على طريقة بن خلعوف في الخزنتين الصغرى والكبرى، ليختم القصيد في بيت السلام بالدعاء للباري تعالى، والتعريف باسمه وذكر سنة تأليف القصيد أي سنة.

• شهر المحرم انظمتة في عام "شيهص" أكمل نشدي

III-7- أحمد بن مصطفى العلاوي:

أ- يا من لم تفهم مقالي: رغم أن أحمد بن مصطفى العلاوي من أهل الحضر، فهو من مدينة مستغانم في مولده و وفاته، إلا أنه ألف هذه القصيدة على طريقة الشعر البدوي. فهو يتكون من 32 بيتا ميزته قافية اللام المكسورة على اليمين، والياء المفتوحة على اليسار.

وخصوصية هذا القصيد تكمن في خصوصية صاحبه، إذ يعتبر أحمد بن مصطفى العلاوي مؤسس الطريقة العلاوية المستغانية. و هذه القصيدة ألفها صاحبنا للتعبير عن خصوصية شخصه، وخصوصية طريقته، وللدرد على الذين لم يعرفوا للشخص قدره، ولا لطريقة مكانتها في زمن انتشرت فيه البدع والخرافات. والقصيدة جاءت للدرد على الذين عارضوا صاحبنا في مساعاه لتأسيس طريقة صوفية جديدة، وهذا الاعتراض الذي لاقاه صاحبنا إنما كان نتيجة انتشار الفكر الطرقي الصوفي بإيعاز من

الإدارة الفرنسية. فأمام كثرة الطرق، صعب على العلاوي أن ينشأ طريقة جديدة، ولهذا السبب وجد معارضة شديدة ممّن وصفهم بالجهال وقليلي الفهم.

•يامن لم تفهم مقالي لماذا تتكر عليا

انت من معنى خالي جاهل بالآلوهية

و استغل شاعرنا هذه القصيدة للإعلان عن الخطوط العريضة لطريقته المنتمية غيرها من الطرق الصوفية إلى الاتجاهات الباطنية، وللتعريف بنفسه وبمكانته دون أن يذكره صراحة، و كأنه يقول في ذلك "أنا لا أحتاج إلى تعريف"، حيث ختم العلاوي هذا القصيد بالصلاة على النبي عليه الصلاة والسلام، و السلام على أهل الصلاح والأولياء، دون أن يذكر اسمه.

ب- محمد اصطفاك الباري: تكوّن هذا القصيد من مدخل أحادين و سبعة أبيات رباعية يتخلّلها نصف بيت كتعبير عن عودة قافية المطع. وهذا التنظيم قليل التواجد في الشعر الشعبي الجزائري، رغم وضوح انتمائه الى الشعر الحضري. و كما يدلّ عنوانه عليه، فالقصيد مخصّص لمَدح النبي صلى الله عليه وسلم، وجاء القصيد على صيغة المخاطب للنبي ليتحدث على الأوصاف الخَلْقِيَّة و الخُلُقِيَّة للصادق المصدوق الذي يبقى الموضوع المفضّل للشاعر أحمد بن مصطفى العلاوي. وقد تخلل هذا القصيد بعض العبارات عن الذات الخائفة من المآل الأخروي، والراجية شفاعته هذا الذي لولاه لما عرفنا شاعرنا طريق الحق.

•الكذب ما يزيد في الرحلة لولاك ما عرفت القادر

هذا وختم شاعرنا هذا القصيد بالتعريف باسمه على طريقة الطالب من الله العفو والمغفرة واللفظ في أمور دينه ودنياه.

III-8- عبد القادر الخالدي:

أ- يا طويل الرقبة: لقد كان للمطرب الوهراني أحمد وهبي الفضل في الإشهار بهذا القصيد، و بصاحبه. حيث أداها كأغنية في الطابع البدوي الوهراني في سبعينيات القرن العشرين. ولا يقصد عبد القادر الخالدي بعبارته "طويل الرقبة" شخصا معينا، كأن يقصد صاحب، أو الصديق، أو حتى المحبوبة، فبكل بساطة يقصد الخالدي بعبارته "طويل الرقبة" قارورة الخمر التي كان يصنعها الفرنسيون من كروم منطقة معسكر الموطن الأصلي لشاعرنا الذي يعد أحدث شعراء العينة زمنيا.

وجاء القصيد على شكل مخاطبة قارورة الخمر، ويقصد بها الخمر بذاته بغرض العتاب أو أكثر من ذلك. فالخمر كما نعرفه في تراثنا الثقافي أم الخبائث، والخمر هو الذي يُخمر عقل متناوله، فيجعله

يسلك سلوك الجاهل والذاهب عقله، وهو الذي يجعل أعالي القوم اسفالها...الخ. و كل ذلك موجود في كلام الخالدي في هذا القصيد.

وموضوع الخمر لذاته جديد على موضوعات الشعر الشعبي الذي تميّز أصحابه بالورع، و التصوّف. و إن دلّ هذا على شيء، إنّما يدلّ على التغيّر الاجتماعي والقيمي الذي عرفه المجتمع الجزائري، والذي سوف نحاول تناوله في المباحث والفصول اللاحقة، فالمقام لا يسعنا لذكر كل المقال هنا. هذا عن المحتوى، أما الشكل فالظاهر أنه من الشعر البدوي ميزته القافياتية حرف الباء من اليمين واليسار، الباء المفتوحة على اليمين والساكنة على اليسار. و هو متكوّن من مدخل أو فراش خماسي، و ثلاث أبيات مختلفة الحجم يتخللها نفس الفراش الممثل للمدخل. هذا، و ختم الخالدي هذا القصيد دون ذكر اسمه، ولا التلميح له، ولا تاريخ نظم القصيد.

ب- غرام يمينية: يعتبر هذا القصيد من أشهر ما ألّف عبد القادر الخالدي، شهّر به المطرب أحمد وهبي ليصبح من أشهر أغانيه هو أيضا. و يتكوّن شكلا على طريقة الشعر البدوي من ثلاث فراشات وهديتين، أي أنّ القصيد مشكل من ثلاث أبيات. أمّا موضوع القصيد فكما يدل عنوانه عليه، هو من نوع الشعر الغزلي، حيث يتغلّز فيه شاعرنا بهذه التي ملكت قلبه، وجعلته يؤلّف القصيدة تلو الأخرى واصفا جمالها. وقد اشتهر الخالدي كثيرا في عشقه ليمينية، تماما مثل ما اشتهر بن مسايب الشاب مع عيشة، أو بومدين بن سهلة مع فاطمة، أو سعيد مع حيزية. و تميزت هذه القصيدة عن القصيدة الأولى للخالدي أنّه ذكر اسمه في البيت الأخير لهذا القصيد دون أن يؤلّفه على شاكلة بيت السلام المعروف في الشعر الحضري.

الفصل السابع عشر:

التحليل الموضوعاتي للقوائد الشعبية

1- تحليل القصائد الخاصة بشعراء العهد العثماني:

1- الجدول رقم 1 الخاص بتحليل قصيدة "قصة مرگران" للشاعر الأخضر بن خلوف:

وحدة السياق الموضوع		وحدة التسجيل: الفكرة	وحدة العد الحسابي: عدد الأبيات	
مواضيع دينية	دينية مذهبية شرعية	- دعوة الله بالنصر على الأعداء - طلب نزول الغيث من الله - الجنة للشهداء المجاهدين - موتى المسلمين في الجنة وموتى غيرهم في النار	1 1 3 2	7
	دينية طرقية	- زيارة الوالي الصالح عبد الرحمان الثعالبي وطلب البركة منه	2	2
مواضيع سياسية	سياسية دينية	- المعركة بين الاسلام ودار الكفر - وصف الجيش العدو والكافر باللا حضاري - انتصار الجيش الاسلامي على الجيش الاسباني هو انتصار الإسلام على النصرانية - الثماتة في الأعداء والكفار	5 3 4 4	16
	سياسية	- دخول جيوش الأعداء ووصولهم لمرگران، و وصول الخبر للسلطان - السلطان قائد مطاع لأتفه عادل - تكتيكات المعركة وانتهزام الأعداء - مدح السلطان خير الدين	4 2 32 4	42
مواضيع اجتماعية	التقسيم الاجتماعي	- عند سماع صوت الجهاد كل المجتمع كان مستعداً لذلك: قبائل سويد، بني عبد الواد، مغراوة، وكل الفئات الاجتماعية: الجواد، القادة والعامّة - التحدث عن الأتراك ومدحهم	9 4	13
	الانتماء الحضاري	- التأكيد على الانتماء إلى أمة النبي محمد (ص) - القضية قضية دين وانتماءنا إلى دين محمد(ص)	2 1	3
مواضيع أخرى	الخطاب الموجّه: النداء	- التحدث مع كل من الفارس المتأهب للقتال، المستعجل للوصول إلى موقع المعركة والسائل عنها، و إخبارهم بانتهاء أحداثها	3	3
	التعريف بالذات	- ذكر اسم الشاعر واسم أبيه، ونسبه الشريف، واسم أمه، و الدعوة بالرحمة. كما دعا للسلطان خير الدين وشهداء المعركة	5	5
أربع فئات		19 فكرة	90 بيت	

2- الجدول رقم 2 الخاص بتحليل قصيدة " لله توب يا بن آدم" للشاعر الأخضر بن خلدون

وحدة السياق الموضوع		وحدة التسجيل: الفكرة	وحدة العد الحسابي: عدد الأبيات	
مواضيع دينية	مواضيع دينية شرعية	- عدم التفكير في العاقبة الأخروية يؤدي إلى الندم - التوبة تنجي من عذاب القبر - الحياة الدنيا مرحلة انتقالية - لا مفر من الله إلا إليه - الفوز في الحفاظ على الدين - الدعاء إلى الله والتوسل بالنبي الكريم	2 1 4 1 5 2	15
	مواضيع طرقية صوفية	- التعجب من الإنسان العاصي - الصبر على الطاعة - اتباع طريق الأولياء الصالحين طريق ناجح - العقل يقرّف الصواب، لكن العمل لا يتبعه - العاقل يحسّ الغافل الحاصل في شبّاك المحنة والإثم	5 1 2+1 2 1+2	14
مواضيع اجتماعية		- الكذب لا يمنح أي قيمة اجتماعية - نصيحة الناس بعمل الخير في الدنيا - معاشرّة الناس معاشرّة صادقة - التحذير من أتباع رفقاء السوء - الاستماع إلى النصيحة	1 2 2 1 6	12

فنتان	16 فكرة	41 بيت

3- الجدول رقم 3 الخاص بتحليل قصيدة "كيفاش نعمل يا رب" للشاعر سعيد بن عبد الله المنداسي

وحدة السياق الموضوع		وحدة التسجيل: الفكرة	وحدة العد الحسابي: عدد الأبيات
مواضيع دينية	دينية شرعية	- الدعوة إلى الله والتوسل بالنبي	4
		- حمد الله والامتثال له	1
		- الصلاة على النبي و الترضي على أصحابه	1
		- إهداء القصيد للنبي الكريم	1
	دينية طرقية	- السلام على المشايخ و الأولياء	1
	صوفية	- سؤال الله عن المنجي من محنة الفراق	1
مواضيع ذاتية نفسية		- التعبير عن الرغبة في لقاء الأحبة	1
		- التعريف بالذات وبالنسب	2
		- الاعتراف بصعوبة الحب	2
		- الفراق يؤلم القلب والجوارح	5
		- التعبير عن حالة المفارق الأليمة والشكوى منها	23
مواضيع اجتماعية		- تبرير حالة الشوق للائمين	3
		- وصف سلوك المحبوب الهاجر	3
		- ملاقات الأحبة هو الدواء	13
3 فئات		14 فكرة	61 بيت

4- الجدول رقم 4 الخاص بتحليل قصيدة "الفرقة مرة يا سيدي" للشاعر سعيد بن عبد الله المنداسي

وحدة السياق الموضوع		وحدة التسجيل: الفكرة		وحدة العد الحسابي: عدد الأبيات	
مواضيع دينية		-	طلب الفرج من الخالق تبارك وتعالى	1	2
		-	التسبيح والامتتان لله الغفور الرحيم	1	
مواضيع ذاتية نفسية		-	التعبير عن صعوبة الفرق	1	17
		-	الشكوى من أمر الحب، والتعبير عن الآلام الناجمة عنه	4	
		-	وصف الحالة النفسية السيئة	3	
		-	تمني لقاء المحبوب	2	
		-	التعريف والتشهير بالذات والافتخار بها	3	
		-	التعبير عن الفرح والسرور بلقاء المحبوب	4	
مواضيع اجتماعية		-	تبرير الموقف لللائم	1	10
		-	وصف الحبيب الهاجر بالغازل (الهجر في العرف الاجتماعي خيانة)	2	
		-	عدم وجود الصديق المتقهم (الضمير الاجتماعي يرفضه)	2	
		-	وصف لقاء المحبوب	4	
		-	الافتخار بالانتساب إلى الأهل	1	
3 فئات		12 فكرة		29 بيت	

5- الجدول رقم 5 الخاص بتحليل قصيدة "يا الأحباب مالكم علي غضاب" للشاعر أحمد بن تريكي

وحدة السياق الموضوع	وحدة التسجيل: الفكرة	وحدة العد الحسابي: عدد الأبيات
مواضيع دينية	- الممازجة بين الشكوى من الحالة التي آل إليها شاعرنا، والرجاء من الله أن يفرج الكروب	1
مواضيع ذاتية نفسية	- وصف حالة المهجور الكئيبة - تعبير الشاعر عن عدم رضاه بالغربة ومفارقة الأحباب - عتاب الأحبة لعدم سؤالهم عليه - التعريف بالنفس والاعتزاز بتأليف الشعر - الممازجة بين عتاب الأحبة ورغبته في وصلهم	4 2 1 1 4
مواضيع اجتماعية	- مخاطبة الأحباب وعتابهم على جفائهم (مخاصمة الأحباب موفوض في العرف الاجتماعي) - مخاطبة الأحباب و وصفهم بأسمى الأوصاف (الإنسان يعرف بجماعته) - مخاطبة الأحبة والتعبير لهم عن الحالة النفسية التي آلى إليها من جفائهم - الأحبة هم مفاتيح المشاكل - التحسر على الحالة التي آلى إليها الشاعر بعدما كان في عز وغنى	4 4 8 4 4
3 فئات	11 فكرة	37 بيت

6- الجدول رقم 6 الخاص بتحليل قصيدة " شاب راسي يا ربي من فراق الأحباب" للشاعر أحمد بن تريكي

وحدة السياق الموضوع	وحدة التسجيل: الفكرة	وحدة العد الحسابي: عدد الأبيات
مواضيع دينية شرعية	- الدعاء إلى الله بتفريج الهم - طلب العفو من الكريم المنان - الشكوى إلى الله من حالة الغريب المهاجر - الرضا بالقضاء والقدر - التوسل على الله بالنبي والأقطاب الصوفية	3 1 4 2 11
مواضيع تراثية	- تشبيه حالة الشاعر بحالة النبي يعقوب ومفارقة ابنه يوسف عليها السلام - تشبيه الشاعر نفسه أنه قيس الثاني الذي قتله الشوق	2 3
مواضيع سياسية	- الخوف من الوقوع ذليلاً عند النصاري أو منفياً في بلادهم أو بلاء السودان - التساؤل حول مصير المهاجر من القبائل العربية (يتحدث عن القبائل المفاربية)	2 1
مواضيع ذاتية نفسية	- التعبير عن الحالة النفسية السيئة جواء الفرقة - التعبير عن العجز في إيجاد الحلول لحالة الغربة - التعبير عن الحزن العميق جراء فراق الأهل والأحباب - ساء الحظ من شابه حظه حظي - الشكوى من طول الغيبة التي زادت حرقه الشوق - لا يوجد أحد تعذب كما تعذب شاعرنا - الطلب من الوساطة الرمزية أن يوصل رسالته إلى الطن والأهل والأحباب في أزقة تلمسان - التعريف بالذات والترحم عليها - ذكر تاريخ إنشاء القصيد	15 2 2 2 8 2 9 1 1
مواضيع اجتماعية	- الاعتذار من الأحبة - الخوف من الفضيحة والأعداء	4 1

	1	- النصيحة بعدم مفارقة الجماعة	
	1	- محظوظ الذي لم يفارق أحبابه	
	1	- مخاطبة أهل النسب الشريف وطلب الاستشارة منهم	
5 مواضيع	24 فكرة	70 بيت	

7- الجدول رقم 7 الخاص بتحليل قصيدة "هاجت بالفكر أشواق" للشاعر محمد بن مسايب

وحدة السياق الموضوع	وحدة التسجيل: الفكرة	وحدة العد الحسابي: عدد الأبيات
مواضيع دينية	- الدعوة إلى الله بتسهيل لقاء المحبوب (النبي صلى الله عليه و سلم)	1
	- النبي الحبيب هو المرشد إلى الطريق السويم	2
	- إهداء القصيد إلى النبي صلى الله عليه و سلم	2
	- السعيد هو الذي اتبع هدي النبي ، ودعا إلى طريق الحق	4
	- الشقي هو الذي لم يتبع طريق النبي ولم يصدق به	2
	- السعيد من أصحاب شفاعة النبي	2
	- بفضل النبي تكون النجاة من النار	2
	- اتباع النبي يعطي الهناء	2
	- القسم بالنبي على أنه (الشاعر) من عشاقه	2
	- نظم المديح على النبي تسلية لعشاقه	1
	- من حق المداح أن يطلب مرافقة النبي في الجنة	1
مواضيع ذاتية نفسية	- التعبير عن الحالة النفسية الصعبة جرأ الفراق	3
	- التعبير عن الخوف من كثرة المحن	1
	- الأمل في ملاقة المعشوق	1
	- وصف آلام المفارق، والأمل في تطبيب هذه الآلام بملاقة المحبوب	6
	- وصف ما فعله فراق المحبوب بالمفارقين	4
	- التعريف بالذات بمخاطبة ناظمي الشعر الراقي ومستمعيه	1
مواضيع اجتماعية	- الناس لا يمكنهم تجرع آلامي	2
	- تصنيف العاشقين: الصادقين (الغذاوريين) مثل شاعرنا، والسفهاء (عاشقي النساء) مثل قيس بن الملوح الهلالي	2
	- وصف أعمال صنفى العشق	6
	- وصف الطبيعة المحيطة بمجالس العاشقين	9
3 فئات	21 فكرة	56 بيت

8- الجدول رقم 8 الخاص بتحليل قصيدة " ما بقي فيها باش تعاند المدون" للشاعر محمد بن مسايب

وحدة السياق الموضوع	وحدة التسجيل: الفكرة	وحدة العد الحسابي: عدد الأبيات
مواضيع اعتقادية دينية	- الإيمان بالقضاء والقدر	4
	- الله هو الخالق وهو الرازق	1
مواضيع تراثية	- تسمية مدينة تلمسان بمعالمها التراثية	1
	- التحدث عن التراث المعماري والثقافي للمدينة	7
	- التحدث عن التراث الثقافي الديني للمدينة	11
مواضيع اجتماعية	- فئات اجتماعية في المدينة (الحضر، العريان، أي البدو والجراد)	2
	- التحدث عن الحالة الاجتماعية والاقتصادية العامة لتلمسان في القديم	14
	- انتماء حضاري إلى أمة المؤمنين	1

16	10 3 3	- التحدث عن المكانة السياسية للمدينة - الحالة الراقية التي كانت عليها المدينة بسبب سياسة الحكم الجيدة - سبب الحالة المزرية التي آلت إليها تلمسان هم الحكام الأتراك	مواضيع سياسية
3	2 1	- أمنية أن تعود تلمسان إلى مجدها التلد - افتخار الشاعر وغيخته على موطنه	مواضيع أخرى
60 بيت		13 فكرة	5 فئات

9- الجدول رقم 9 الخاص بتحليل قصيدة "حوست نواجع المحال" للشاعر علي كورة

وحدة السياق الموضوع	وحدة التسجيل: الفكرة	وحدة العد الحسابي عدد الأبيات
مواضيع دينية	- رغبتي في وصول الحبيبة هو ابتلاء من الله - لا يمكنني شكر إلا من كتب علي ملاقة المحبوبة - توكلني على اللطيف بعباده أن يجمعني بها - الله تعالى متزّه عن تخيب ظن الصابر لقضائه - الصبر هو مفتاح النجاة، فالخالق يجازي من صبر	2 1 1 1 2
مواضيع ذاتية نفسية	- جميع نساء قبائل المحال لا تضاهي العالية في جمالها - وصف أعمال المحبوبة - وصف جنون العشق والعشاق - الحبيب يفارق بعد طيب العيش - التعبير عن الحزن لمفارقة الحبيب - لم أجد طبيبا لدائي - همي بالحب ثقيل، وأنا متحمل ما يتحمل الجمل من الثقال - لأجل الحب يمكنني أن أعمل أي شيء حتى اصطياد الحيوانات المفترسة - التعريف بالذات عن طريق الإشارة إلى جواب المحبوبة المعبر عن الموافقة في الوصال	1 2 2 1 1 1 1 1 1 1
مواضيع اجتماعية	- لم أجد من أسأل من الناس عن المحبوبة - ليست لي العصبة من الرجال التي تمكنني من وصول المحبوبة - القيل والقال وكلام الحساد لا يمكنه إيقاف غنائي بالمحبة	1 1 2
3 فئات	17 فكرة	22 بيت

10- الجدول رقم 10 الخاص بتحليل قصيدة "غابوا زنجار الحاسدين" للشاعر قادة بن السويكت

وحدة السياق الموضوع	وحدة التسجيل: الفكرة	وحدة العد الحسابي عدد الأبيات
مواضيع طرقية دينية	- الدعوة إلى الأعرج قطب الصالحين "عبد القادر الجيلاني" بأن يعيد المياه إلى مجاريها لتعود "سويد" إلى موطنها الأصلي في سهل الشلف	7
مواضيع ذاتية نفسية	- يجب أن أحزن لغياب الأبطال مطوعي الحاسدين - التحسر على غياب الأبطال المقاومين عن الديار - التحدث عن ألم فراق الفرسان من الإخوة وأبناء العم - فراق الأهل لهجرتهم الموطن الأصلي جعل الشاعر وحيدا مهموما - التحدث عن الموطن الأصلي لقبيلة السويد والتحسر عليه	2 4 2 2 3
مواضيع سياسية	- قبائل المحال (وقبيلة الشاعر) دائمة الحرب ضد الأتراك - مدح القائد "بن ساحة" قائد مقاومة سويد ضد أعداء القبيلة من الأتراك ومواليهم	1 3

39 بيت	14 فكرة	4 فئات	- التحدث عن الداي التركي محمد بن عصمان الذي هادن قبائل المحال عكس الداي شعبان الذي كان السبب في ثورة المحال على الأتراك - كل من سولت له نفسه مقاومة "سويد" يلقي الويل	3 1
			- وصف الأهل المقاومين و الافتخار بهم - إهداء القصيد الموصوف بالعقد إلى قبيلة الشاعر - فرح القبيلة بالحرب والمقاومة مثل فرحهم بيوم العيد - وصف مقاومي القبيلة الأبطال بالصبر والحياء والحديث عن أعمالهم البطولية	12 1 1 4

11- الجدول رقم 11 الخاص بتحليل قصيدة " لا من جاب أخبار سويد" للشاعر قادة بن السويكت

وحدة السياق الموضوع	وحدة التسجيل: الفكرة	وحدة العد الحسابي: عدد الأبيات
مواضيع دينية	- الدعوة إلى الله لعودة الأهل والقبيلة إلى موطنها الأصلي	1
مواضيع سياسية	- تعذينا على عصمان باشا لكنه هو الذي بدأ بالظلم - تعاهدنا مع الأتراك على محاربة الكفار - تعاهدنا مع الأتراك على صلح جديد، لكننا نبقى حزينين لأننا لم ولن ننسى ظلم شعبان باشا	1 2 3 6
مواضيع ذاتية نفسية	- نفنى كلنا ولا نقبل بعيش الذل - الحنين إلى أيام العز والهناء، قرب سهل الشلف، الموطن الأصلي للقبيلة - اشتقت لأهلي وقبيلتي التي غابت أخبارها منذ تفرقها وهجرها موطنها الأصلي	1 4 4 9
مواضيع اجتماعية	- التساؤل في أي مكان يتواجد قادة القبيلة الشجعان من أمثال "أحمد" و "محمد" - التساؤل عن بطن من بطون المحال "الرياس" الذي انتقل إلى منطقة منداس، وأقول خبر قائده بلعابد في منطقة الجدار (تيارت) - بعد هجرة المحال عن موطنهم، أصبح الذليل عزيزا في تلك المنطقة	3 3 2 8
4 فئات	10 أفكار	24 بيت

12- الجدول رقم 12 الخاص بتحليل قصيدة "أمن شاف المختار في المنام" للشاعر العربي بن حمادي

وحدة السياق الموضوع	وحدة التسجيل: الفكرة	وحدة العد الحسابي: عدد الأبيات
مواضيع دينية (شرعية + اعتقادية + طرقية)	- لا يداوي من سقام المحبة إلا الله - وصف خلق النبي وشكله - وصف النبي لما يأتي في المنام - أمنية رؤية النبي في أيام معينة (الخميس، الاثنين، أو الجمعة) - يجب التفرقة بين الدنيا والآخرة، ولا مجال للمقارنة فالآخرة هي الباقية - النجاة في الآخرة شرطها الالتزام بقواعد الإسلام الخمس - الدعوة إلى النبي (لا التوسل به) بالنجاة من النار	1 3 1 2 4 3 3 17
مواضيع ذاتية نفسية	- التعبير عن حالة العاشق للنبي - أوصاف النبي في المنام عرفها الشاعر من السابقين العارفين، وهو لم يصل إلى ذلك المستوى - كيف يأتي النبي في المنام، وأنا لم أصل بعد إلى مستوى الولاية - نفسي الجاهلة والعاصية هي التي منعني من رؤية النبي في المنام - الشيطان هو الذي قاد نفسي إلى المعصية ولم يجعلها تنعظ وتقوم بالأعمال الحسنة كقراءة القرآن والجهاد	2 1 1 3 5 12

مواضيع اجتماعية	- مخاطبة المستمعين: مدح النبي فيه مفخرة وهي ملجأ صاحبه من للنار	1	1
4 فئات	13 فكرة	30 بيت	

13- الجدول رقم 13 الخاص بتحليل قصيدة "يوم الخميس واش أداني" للشاعر بومدين بن سهلة

وحدة السياق الموضوع	وحدة التسجيل: الفكرة	وحدة العد الحسابي: عدد الأبيات
مواضيع	- تسبيح الله الخالق وعالم الأسرار	1
دينية	- الإيمان بالقضاء والقدر	1
	- الله هو مصور الجمال	1
مواضيع تراثية	- ذكر أموال الدولة العثمانية ومال الدولة السعدية التي عاصمتها مدينة فاس	1
مواضيع ذاتية نفسية	- التحدث عن حالات نفسية صعبة من جراء الغرام	6
	- الافتخار بالذات	5
مواضيع اجتماعية	- كشف العلاقات الغرامية فضيحة	1
	- ذكر فئات اجتماعية (السودانيين (السود))	1
	- ذكر مكانة المرأة (خديمة في الدار)	1
	- التحدث مع المخاطب المستمع الحضري	1
	- ذكر مناسبات التنزه بالنسبة للنسوة	8
	- التحدث عن الأعداء	1
مواضيع غزلية - وصفية	- وصف بفئات شكلية حقيقية	11
	- وصف بفئات شكلية طبيعية غير حقيقية فعلا في الموصوف	10
	- وصف الغزال بالحذر من الغرباء	1
	- وصف الغزال بالخلج	1
5 فئات	16 فكرة	52 بيت

14- الجدول رقم 14 الخاص بتحليل قصيدة "كيف أعمالي وحيلتي" للشاعر بومدين بن سهلة

وحدة السياق الموضوع	وحدة التسجيل: الفكرة	وحدة العد الحسابي: عدد الأبيات
مواضيع ذاتية - نفسية	- التساؤل عن المخرج من ورطة الغرام	2
	- الخبر الذي جاء من عند الحبيبة زاد من هموم الشاعر	2
	- خبر الوساطة التي بعثها الشاعر إلى الحبيبة والتوسل لها بالعطف على الحبيب	6
	- التعريف بالنفس والافتخار بأن صاحب النسب الشريف يظهر في أفعاله وليس في ماله أو أقواله	3
مواضيع اجتماعية (علاقات اجتماعية + تقسيم اجتماعي)	- لا يوجد من يمكنه مساعدة الشاعر في ورطة الغرام	1
	- لا يمكن وصول أهل الفضل والجاه بالفضيحة وقلة الزاد	3
	- رفض المحبوبة الانصياع إلى استعطاف الشاعر	3
	- التعجب من الزمن الذي يعز فيه أهل المال ويشرف نسبهم أمام أهل الخلق والفضل	3
	- المال يحول الضعيف إلى قوي	2
	- العلم لا يساوي شيئا في هذا الزمن	1
	- المال لا ينفع لأنه لا يدوم، وهو من صنع الرجال الذين هم أفضل من المال	3
		3

		- وصول القمة في العلم يمكنه رفع المكانة الاجتماعية	
فنتين	13 فكرة	32 بيت	

II- تحليل القصائد الخاصة بشعراء العهد الاحتلالي:

II-1- الشعراء المخضرمون:

15- الجدول رقم 15 الخاص بتحليل قصيدة " لقيت أنايا خوذات" للشاعر مصطفى بن براهيم

وحدة السياق الموضوع	وحدة التسجيل: الفكرة	وحدة العد الحسابي: عدد الأبيات
مواضيع دينية	- الصبر هو دواء المؤمن	3
مواضيع ذاتية نفسية	- وصف الحالة النفسية السيئة جراء الغربة - رضا الشاعر بالقليل من نظره إلى الجميلة - العشق والغرام لا يمكن مقاومته - التعبير عن هموم الذليل بعد العز - رؤية الجمال زادت من متاعب الشاعر - الحسرة على أيام العز من ذليل اليوم - لا يمكن تحمّل أهوال العشق مع متاعب الغربة - التعبير عن أمل العودة إلى الأهل والأحباب	3 2 1 5 1 6 5 1
مواضيع اجتماعية	- لقاء الشاعر مع النسوة، ووصفه لشكلهن - تخفي النسوة لما رأين الشاعر - وصف الشاعر للمرأة التي أظهرت زينتها ونزعت العجار - كلام المرأة الجميل، وسؤالها عم أحوال الشاعر - حب النساء هو سبب محنتي، وسبب نفبي وغريتي - الغريب لا جوار له ولا منفعة - لا يمكنني تحمّل التكاليف الاجتماعية لعشق النساء، فأنا شاعر مشهور وحسادي كثر - وصف اللقاء المهم بين الشاعر ومحبوبته المتمثلة في الوطن والأفضل	3 3 3 6 3 6 6 12
مواضيع سياسية	- الافتخار بالوطن، والقبيلة (بني عامر) التي تمثل هذا الوطن	3
4 فئات	18 فكرة	72 بيت

16- الجدول رقم 16 الخاص بتحليل قصيدة "ما أطول ذا الليل" للشاعر مصطفى بن براهيم

وحدة السياق الموضوع	وحدة التسجيل: الفكرة	وحدة العد الحسابي: عدد الأبيات
مواضيع دينية	- الاستعداد لتجاوز القانون الشرعي من أجل العشق	1
مواضيع سياسية	- الافتخار بالانتماء إلى قبيلة بني عامر - الافتخار بالأصول التركية للمحبوبة - وصف مهياً لقاء الحبيبين باليهودي	2 1 4
مواضيع ذاتية نفسية	- التعبير عن شوق اللقاء مع الحبيب - وصف اللقاء وترتيبه بين العشقين - الحب بفعل بصاحبه ما يريد - الصبر نفع كل الناس إلا أنا	5 11 3 1
مواضيع اجتماعية	- الرقيب الاجتماعي عائق أمام علاقات الحب - الموت أهون من نظرة اللاتمين وكلام الناس	2 2

	1	- الخوف من ذبوع خبر العلاقة الغرامية	
	1	- التساؤل كيف العمل مع قروب الفجر وطلوع النهار أمام كلام الناس	
	4	- الحل أمام الناس هو الاختفاء من أنظارهم	
4 فئات	13 فكرة	38 بيت	

17- الجدول رقم 17 الخاص بتحليل قصيدة "غاب فلك الأحاب" للشاعر محمد بن الشاهد

وحدة السياق الموضوع	وحدة التسجيل: الفكرة	وحدة العد الحسابي: عدد الأبيات
مواضيع دينية	- مدح النبي صلى الله عليه وسلم دون ذكر اسمه صراحة - الصبر دواء الأحران، والله مجازي الصابر	4 2 6
مواضيع ذاتية نفسية	- التعبير عن الشوق إلى الأحباب الغائبين - التعبير عن آلام الفراق - التساؤل عما يفرح القلب والجوارح - لا يهنئ القلب بعد فراق الأحباب - التعبير عن الأمل في لقاء الأحبة	4 3 2 4 2 15
مواضيع سياسية	- الافتخار بالجيش العثماني المحارب للكفار	4 4
مواضيع اجتماعية	- الأحباب هم سبب عذاب القلب - التساؤل عن مكان الأحبة - عيب الحساد واضح جلي ردوه علي - الدهر سبب تقلب التراتبية الاجتماعية	6 2 3 1 12
4 فئات	12 فكرة	37 بيت

18- الجدول رقم 18 الخاص بتحليل قصيدة "من بيات يراعي الأحباب" للشاعر مصطفى الكبابي

وحدة السياق الموضوع	وحدة التسجيل: الفكرة	وحدة العد الحسابي: عدد الأبيات
مواضيع دينية	- الصبر إلى الله أصل الأمر كله	1 1
مواضيع ذاتية نفسية	- الأمل في وصول بشارة اللقاء مع الأهل والأحباب - التحسر على غياب من يخبر الأهل بوجع الغربة - التحسر على غياب أخبار الأهل والأحباب - توصية النفس بالصبر مفتاح القضية	2 1 1 1 5
مواضيع سياسية	- السلام على "الجزائر" والافتخار بالانتماء إليها	6 6
مواضيع اجتماعية	- الغريب حالته الاجتماعية صعبة جدا - صعوبة حالة الغريب تكمن في غياب السند من الأهل والأحباب	12 4 16

4 فئات	8 أفكار	28 بيت

19- الجدول رقم 19 الخاص بتحليل قصيدة "يا من درى آش سلطني مبارك" للشاعر الطاهر بن حواء

وحدة السياق الموضوع	وحدة التسجيل: الفكرة	وحدة العد الحسابي: عدد الأبيات
مواضيع دينية	- حب الصالحين طريق الفالحين - الدعوة إلى الله بإطالة عمر الأمير عبد القادر - حب الأمير عبد القادر واتباعه في إحياء السنة من حب الله ورسوله	3 1 2 6
مواضيع ذاتية نفسية	- تمنى رؤية الأمير عبد القادر - اعتبار الأمير كاتب التاريخ المحلّي - شرف الأمير وذكره الطيب من شرف الشاعر	1 1 1 3
مواضيع سياسية	- لن يمستك سوء المشركين (الفرنسيين) لأنك في حماية أهل الدين - اتهمك الناس بالمنافقة (معاهدة الفرنسيين) و عدم إقامة الحد	2 1 3
مواضيع اجتماعية	- الأمير عبد القادر ورث المجد من نسبه الشريف، ومن أقطاب الصوفية عبد القادر الجيلاني وأبو مدين الغوث - خصال الأمير ونسبه الشريف جعل كرام الناس يتبعونه في سيرته الجهادية - شرف الأمير بنسبه إلى النبي الكريم صلى الله عليه و سلم	3 5 1 9
مواضيع أخرى	- مدح السلطان محي السنة النبوية - مدح أعمال الأمير الجهادية - مدح جيش الأمير المجاهد - الأمير إنسان سمح، فضل كريم - مدح الأمير وأصحابه الذين هجروا الأهل الوطن في سبيل الله	1 2 3 1 7
5 فئات	16 فكرة	28 بيت

20- الجدول رقم 20 الخاص بتحليل قصيدة "يا محمد ليك يهرب" للشاعر الطاهر بن حواء

وحدة السياق الموضوع	وحدة التسجيل: الفكرة	وحدة العد الحسابي: عدد الأبيات
مواضيع دينية	- النبي هو الملاذ يوم الحشر فهو شفيع المذنبين - الدعاء إلى الله بالستر والنجاح ورفع الذكر - التوسل إلى الله بالنبي - الحمد لله والصلاة على النبي - مدح النبي ووصفه بأوسمة الجاه والشرف - الصلاة على النبي عدد البرق والرعد وعدد من سبح الله عندهما	13 6 4 2 4 2 31
اعتقادية صوفية	- الدعاء للنبي بالنجاة و السلامة من مكر الأعداء والحساد - النبي سر الوجود والسبب في الخلق - طلب حمى النبي من مصاعب ومصائب الدنيا	3 3 16 24

		1	1	- طلب شفاعته النبي	
		1	1	- النبي هو الملاذ مع رب العباد وبهما يتم العفو	
	2	1	1	- النبي هو ملاذ الشاعر الوحيد	مواضيع ذاتية نفسية
		1	1	- يطيب العيش في حمى النبي	
		57 بيت		13 فكرة	فئتين

21- الجدول رقم 21 الخاص بتحليل قصيدة "سلاك المغبون" للشاعر محمد بلخير

وحدة السياق: الموضوع	وحدة التسجيل: الفكرة	وحدة العد الحسابي: عدد الأبيات
مواضيع دينية	- الدعوة إلى الله بتفريج هم السجين الغريب بإرجاعه إلى أهله ووطنه - الله القادر على ذلك الجبال، وتسريح الرياح، قادر على نجاة الشاعر المسجون من قيوده - الشكوى لله من ضيق العيش في المنفى والسجن - الدعوة إلى الله برضا الوالدين - قضاء الله وقدره يجعل الأمر يدور حسب مشيئته تعالى - التوسل إلى الله بالنبي الكريم وبصحابته الكرام - الدعوة إلى الله بالمغفرة، ومن عار مذلة الدنيا ثم الآخرة	19
مواضيع تراثية	- الحديث عن نجاة النبي من الكفار في غار ثور بتسخير عيش الحمام، وبيت العنكبوت - الحديث عن نجاة النبي إبراهيم من النار، بعدما جعلها الله بردا وسلاما	2
مواضيع ذاتية نفسية	- أمنية رؤية الأحباب، وأهل القبيلة الأحرار - أمنية رؤية البشير الآتي بأخبار الصديق الحبيب، التأثير بوعامة - التعبير عن الشوق بملاقاة الحبيب - التحسر على أيام الجهاد، أيام العز مع أفراد القبيلة والرفاق رفقة المجاهد الولي سيدي الشيخ بوعامة - الأيام تداول بين الناس	11
مواضيع سياسية	- الحديث عن الوطن والدعوة بنجاته (من الاستعمار) وهو موطن العز والشرف - الدعوة بالنجاة من سجن النصراني (الرومي) لكل مسلم	2
مواضيع اجتماعية	- نجاة الشاعر مصطفى بن براهيم من براثن الغربة، وتمني أن يكون له نفس المصير - مدح الشيخ بوعامة، والسؤال عند واجب اجتماعي لمريدي الطريقة الشيعية	4
5 فئات	18 فكرة	38 بيت

22- الجدول رقم 22 الخاص بتحليل قصيدة "يا السائل لا تلغالي" للشاعر محمد بلخير

وحدة السياق: الموضوع	وحدة التسجيل: الفكرة	وحدة العد الحسابي: عدد الأبيات
مواضيع دينية	- التبرك بالأولياء الصالحين	3
مذهبية شرعية	- الدعوة إلى الله بالنجاة والتوسل بالصالحين والأولياء	2
مواضيع ذاتية نفسية	- الخوف من افشاء سر المرباط الزاوي (الشيخ بوعامة) - تبرير الغياب عن مقاومة الشيخ بوعامة - الندم على اتباع نصائح الطالحين	4
مواضيع اجتماعية	- التساؤل عن مكان القبيلة المترحلة جراء الحرب مع المستعمر الفرنسي	13

	4	- مدح الرجل الكريم الذي لا يفرّق في كرمه بين الفارس والتارس - الكريم أولى بالتكريم لأنه فارس مجاهد (إن أنت أكرمت الكريم ملكته) - الكريم لا يرضى بالذل، ولا يلد إلا كريما، عكس الذليل - الكريم لا يظلم	
3	3	- الحديث عن الآغا، وحكومة اسطنبول	مواضيع سياسية
5	5	- وصف المجاهد الثائر بأوصاف خلقية و خلقية	مواضيع أخرى
28 بيت		12 فكرة	5 فئات

23- الجدول رقم 23 الخاص بتحليل قصيدة "يا إلهي ألطف يا ذا كريم بيا" للشاعر محمد بن اسماعيل

وحدة السياق الموضوع	وحدة التسجيل: الفكرة	وحدة العد الحسابي: عدد الأبيات
مواضيع دينية	- الدعوة إلى الله باللطف في القضاء - لا تطمع الفرج من الإنسان بل من الله - الصبر إلى الله هو المنفذ الوحيد - يوم الحساب يتم الفصل مع الغ ريم - الحمد لله على فضله برؤية الأحيّة في المنام	12
مواضيع ذاتية نفسية	- التعبير عن آلام الهجرة والفراق - دوام الحال من المحال - الدهر هو سبب محنة الشاعر - التعبير عن الشوق للقاء الأحيّة - التعبير عن الوفاء للحبيب مهما فشا الأمر - الأمل في لقاء الأحيّة مازال قائما - لا يمكنني إخفاء شوقي للقاء الأحيّة - الحب يؤلف له مجلدات، منها مجلد الفراق - الدنيا جميلة للمتفائل - فراق الأحيّة أعظم المواجه - لم يصبر مثل صبري إنسان	36
مواضيع اجتماعية	- الأعداء الفرحين بغرّتي وراء عدم وصول أخبار الأحياب - الوفاء للأهل والأحياب حتى الموت - خاب الظن في الأهل والأحياب الذين تسببوا في عذابي	6
3 فئات	19 فكرة	54 بيت

24- الجدول رقم 24 الخاص بتحليل قصيدة "حروب القرم" للشاعر محمد بن اسماعيل

وحدة السياق الموضوع	وحدة التسجيل: الفكرة	وحدة العد الحسابي: عدد الأبيات
مواضيع دينية	- الصلاة على النبي والترضي على الصحابة - الدعوة إلى الله بالنصر للمجاهدين - الدعوة إلى الله باللطف في القضاء - الجهاد في سبيل الله هو العيش بكرامة أو الاستشهاد و دخول الجنة - الشهداء يرزقون بحور العين في الجنة - الدعاء سر نجاح المجاهدين - الدعوة بالنصر لأمة النبي صلى الله عليه و سلم - التذكير بفضل الجهاد، و قيمة الشهداء	51

	6 2	- الدعوة إلى الله بإتمام النعمة بعد نعمة النصر على الكفار - الدعوة إلى الله بالرحمة للشاعر و لجميع المسلمين	
10	2 8	- سئم العباء من كثرة الأخبار السيئة - فرحة المسلمين بانتصار الجيش العثماني	مواضيع ذاتية نفسية
24	8 8 8	- استحضار ذكرى الإمام علي - رضي الله عنه - الجهادية - استحضار ذكرى الأولياء الصالحين وسلطانهم عبد القادر الجيلاني - انتصار العثمانيين هو انتصار المسلمين على مدار تاريخهم الحافل من النبي والصحابة إلى العثمانيين	مواضيع تراثية
4	2 2	- إظهار السامعين بساعات النصر - فناء جيوش المسلمين في عز أفضل من العيش في ذل	مواضيع اجتماعية
117	4 2 1 7 8 6 2 32 1 5 6 11 3 16 3 2 8	- أمة نبيك عزمت الدفاع عن دينها وعرضها - إعلان السلطان عبد الحميد الحرب على روسيا القيصرية - الحرب مع روسيا هي حرب الإسلام ضد الكفر - السلطان العثماني هو خليفة أهل السنة الذين لبوا طلبه لذلك - وصف أعمال العثمانيين المسلمين في حربهم ضد الكفار - التعاطف مع الدولة العثمانية المجاهدة - التعاطف مع المجاهدين ضد الرومان المسيحيين - وصف معارك حروب القرم - قدوم المسلمين للمعركة من كل فج عميق - هزيمة الجيش الروسي و إذلاله أمام جيش المسلمين - دهشة جيش الكفار من قوة و بسالة جيش المسلمين - وصول الأخبار السارة والغنائم إلى اسطنبول - سعي روسيا الدبلوماسي للحل السلمي بوساطة فرنسا - سوء تقدير الروس لجيش المسلمين - طلب أمير الجيش العثماني بدفن الموتى على طريقة الشهداء - فرض السلطان العثماني لشروط الصلح على روسيا - السلطان العثماني مستعد لأي تدخل عسكري ضد المسلمين	مواضيع سياسية
206 بيت		34 فكرة	5 فئات

25- الجدول رقم 25 الخاص بتحليل قصيدة "مرثية الجزائر" للشاعر عبد القادر الوهراني

وحدة السياق: الموضوع	وحدة التسجيل: الفكرة	وحدة العد الحسابي: عدد الأبيات
مواضيع دينية	- استفتاح القصيد بالحمد لله - توصية المستمعين و/أو القراء بالصلاة على النبي فهو المنجي بشفاعته يوم القيامة - الصلاة على النبي منجية من عذاب القبر - توصية المستمعين بالتوبة والاستغفار والعودة إلى الله في آخر الزمان هذا - وجوب الصبر على قضاء الله و قدره - الدعوة إلى الله السميع العليم بالفرج و النصر - الدعوة إلى الله بالعفو والمغفرة للشاعر ولوالديه والأهل و الأحباب	1 6 2 2 2 2 4
19		

14	3 3 2 6	- ما يعيشه الأفراد والقبائل في الجزائر من تحول في المكانة الاجتماعية والاقتصادية جراء الاستعمار الكافر من علامات آخر الزمان - انقلاب الدهر على مدينة الجزائر التي هجرها الصالحون - هجرة المسلمين لمدينة الجزائر بعد احتلالها من الفرنسيين الكفار - وصف مآل مدينة الجزائر، وتغير الحياة الاجتماعية وتحول المآثر العمرانية فيها	مواضيع اجتماعية
25	1 7 1 16	- وصف المستعمر الفرنسي بالكلب - التحسر على أيام العز لمدينة الجزائر - تأريخ سنة إنشاء القصيد - التحسر على مآل مدينة الجزائر بعدما كانت سلطنة المدن إلى أسيرة الفرنسيين	مواضيع ذاتية نفسية
39	7 6 13 1 3 5 1 3	- وصف قدوم الجيش الفرنسي إلى سواحل الجزائر - وصف مقاومة الجزائريين للفرنسيين بعبارة الاستشهاد أفضل من الحياة تحت سيطرتهم - وصف المعارك الأولى لحرب الاحتلال على مدينة الجزائر - خذلان الحكام الأتراك للجزائريين ما عدا إبراهيم آغا - سقوط جزائر المسلمين في يد كفار فرنسا - خاب الظن في المسلمين في حماية مزغنة - فرح اليهود بانهمزام المسلمين وشماتة نساءهم فيهم - الأمل والدعوة أن يعود الحكم في الجزائر لمسلم عادل	مواضيع سياسية
97 بيت		23 فكرة	4 فئات

26- الجدول رقم 26 الخاص بتحليل قصيدة "سبحان الله من طبائع ولد الإنسان" للشاعر عبد القادر الوهراني

وحدة السياق الموضوع	وحدة التسجيل: الفكرة	وحدة العد الحسابي: عدد الأبيات
مواضيع دينية	- الرزق يتكفل به رب العباد - الرضا بالقدر على الذل بعد العز - الأمل في لطف الله والعودة إلى أيام الخير - الهجرة والفقر بعد العز والجاه قضاء وقدر على الشاعر - الدعوة إلى الله باكتساب المال للظفر بالمكانة الاجتماعية	2 2 2 4 1
مواضيع اجتماعية	- التعجب من تحوّل طباع البشر - الفقير أصبح مهجورا حتى من أهله - أصبح المال لا الدين هو ميزان المكانة الاجتماعية - يد العون أصبحت غائبة عن المحتاج	2 2 4 1
مواضيع ذاتية نفسية	- التحسر على أيام العز - التعريف بالذات والإخبار بالمكانة الاجتماعية المتدنية التي أصبح فيها	5 1
3 فئات	11 فكرة	26 بيت

II-2- شعراء عهد الاحتلال:

27- الجدول رقم 27 الخاص بتحليل قصيدة "حيزية" للشاعر محمد بن قيطون

وحدة السياق الموضوع	وحدة التسجيل: الفكرة	وحدة العد الحسابي: عدد الأبيات
مواضيع دينية	- لا يمكنني مواجهة أمر الله وقضائه - الدعوة إلى الله بإلهام الصبر على فقد الحبيب	2 2
10		

	1	- الدعوة إلى الله وطلب المغفرة - الدعوة بالمغفرة للحبيب المفارق - الدعوة بالرحمة للشاعر والتعريف به	
44	8 5 12 1 7 2 4 2 1 2	- التعبير عن آلام فرقة الحبيب - التحسر على ما مضى من أيام الهناء - وصف لحظات الفراق وأعمال جنازة خيرية - عزائي عليك هو الصبر حتى ألاقيك - زادني حزنا بعد فراق حيزية فراق الجواد الذي كنت أركبه فارسا - لا طعم للحياة بعد فراق الأحبة - وضع الحبيب اسمه على جثة الحبيبة قبل دفنها وشاما - وصف قيمة الحبيبة عند حبيبها - التعريف باسم الحبيب وصفة حاله بعد فقدان حيزية - التأريخ للقصيدة، ثلاث أيام بعد وفاة حيزية سنة 1295هـ / 1884 م	مواضيع ذاتية نفسية
25	1 5 9 5 1 4	- الطلب من المستمعين بالتعزية لفقدان الغالي - مدح والد الحبيبة أحمد بلباي بوصف مكانته وسطوته في قبيلته - الحديث عن قيمة ومكانة المعزين وأسمائهم - كنت مستعدا لمواجهة كل الناس من أجل حيزية - ذكر سن حيزية لما توفيت (23 سنة) - طلب التعزية من جميع المسلمين كبيرهم وصغيرهم على وفاة حيزية	مواضيع اجتماعية
24	14 10	- وصف شكلي للحبيبة - تسويم قيمة حيزية التي لا تساوم بمختلف القبائل وما يملكون من كنوز الدنيا	مواضيع غزلية أدبية
103 بيت		23 فقرة	4 فئات

28- الجدول رقم 28 الخاص بتحليل قصيدة "يا الأزرق يحميك في ظني" للشاعر محمد بن قيطون

وحدة السياق الموضوع	وحدة التسجيل: الفكرة	وحدة العد الحسابي: عدد الأبيات
مواضيع دينية	- الدعوة إلى الله بإجماع المرشحين إلى أوطانهم - الدعوة إلى الله بلم شمل القبيلة المشتتة - الدعوة إلى الله بأن يتولى أمر القبيلة، أمير وقائد حقيقي يوصلها إلى بر النجاة - الدعوة إلى الله بالفوز بالجنة لأفراد القبيلة	8 2 3 1 2
مواضيع ذاتية نفسية	- قلق الشاعر على مصير أفراد القبيلة بعد أخبار الحرب على العدو الفرنسي - قلق الشاعر من إصابة شيخ قبيلته محمد بن عياش الذي قاوم الفرنسيين - حزن الشاعر على مداواة جرحى أفراد قبيلته من طرف الكفار النصارى، وهي بالنسبة له شماتة - حزن الشاعر على مآل المسجونين من الثوار - وصف الحالة النفسية السيئة جراء مفارقة القبيلة لأوطانها	16 2 4 2 2 2 4
مواضيع سياسية	- افتخار الشاعر بقهر القبيلة لأعدائها الكفار - التعبير عن شوق الشاعر لرؤية المجاهدين الأبطال عن أفراد قبيلته ضد العدو الفرنسي - مخاطبة الفرنسيين المستعمرين الكفرة و إخبارهم أن تهجير الجزائريين (قبيلة الشاعر) لن يفيد لأنهم يستطيعون العيش في الصحراء عكس الفرنسيين	6 2 2 2

12	3	- مخاطبة "ابن الونان" الملقب بـ "الأزرق"، وطلب جلب أخبار الأهل والقبيلة	مواضيع اجتماعية
	3	- نصيحة المرسول بالحذر من مخاطر الطريق	
	6	- وصف الشاعر لأشكال و أعمال القبيلة المجاهدة التي ينتمي إليها	
42 بيت		16 فكرة	4 فئات

29- الجدول رقم 29 الخاص بتحليل قصيدة "طال ضري" للشاعر قدور بن عاشور الزرهوني

وحدة السياق الموضوع		وحدة التسجيل: الفكرة	وحدة العد الحسابي: عدد الأبيات
مواضيع دينية	شرعية مذهبية	- الدعوة إلى الله، وطلب الحفظ والابتعاد عن الهموم	1
	طرقية صوفية	- مجابهة أمور الحب المستعصية بالعودة إلى الله و رسوله - مخاطبة الساقى (خطاب صوفي) و نصحه بأعمال التصوّف ما بين الذكر في أوقات معينة والغناء - نصح المستمعين بالعشق الصوفي، والابتعاد عن عشق البنات - نصح المستمعين بالارتقاء إلى مستوى الحب العذري، لأن المنجي هو الحب الباقي - الحب ابتلاء من الله القادر على تخفيفه	12
مواضيع ذاتية نفسية		- الصبر من آلام النفس جراء تشتت الشمل وقسوة القلوب - وصف حالة العاشق المفارق - وصف محنة الفراق بعد التلاق - التعريف بالذات والافتخار بالأهل والعشيرة والقبيلة - مدح أوقات السلوان	19
مواضيع اجتماعية		- استبعاد نجاة وريح القاطع المذنب في حق حبيبه	1
3 فئات		12 فكرة	33 بيت

30- الجدول رقم 30 الخاص بتحليل قصيدة "أنا دخيل ورد خدك" للشاعر قدور بن عاشور

وحدة السياق: الموضوع		وحدة التسجيل: الفكرة	وحدة العد الحسابي: عدد الأبيات
مواضيع دينية	شرعية مذهبية	- التسييح لله خالق الجمال - الرضا بقضاء الله - الدعوة إلى الله بالرحمة له ولمستمعيه	3
	طرقية صوفية	- الدعاء إلى الله والرجاء منه الشفاء من مرض الشوق للقاء الحبيب - وصف أيام الانتشراح على الطريقة الصوفية في الحضرة أين يكمل عشق الملاح والصلاح - الافتخار بأنّ عشق شاعرنا هو للذين هم أغنياء بالله - الإخبار بأنّ عشق شاعرنا هو لتاج لريام "الكعبة الشريفة" - التحسّر على مفارقة "ناس الغرام" المتصوفة الذين رحلوا عن هذه الدنيا - إهداء القصيد للأولياء الصالحين	17
مواضيع ذاتية نفسية		- التوسّل وطلب الوصال من المحبوب - وصف الحالة الكئيبة للعاشق المحب - التعبير عن المشاعر النفسية تجاه الحبيب - الأمل في وصال الحبيب	20

	3	1	- وصف أعمال السمر والطرب - التعريف بالأهل والعشيرة والمدينة "ندرومة"	
27	1	4	- التحسر على أيام العز في حمى القبيلة - الخالي والمفلس هو الذي لم يعرف معنى الحضرة الصوفية. - وصف محاسن بيت الله وقيمتها الاجتماعية والسياسية عند المسلمين - الإخبار بإتمام القصيد و إنشائه على طريقة نُعْجَز الحساد، وتصبغ على العوام - الافتخار بالانتماء إلى سلاسة النبي صلى الله عليه و سلم - ختم القصيد بالافتخار به ضد الحسود والأعداء	مواضيع اجتماعية
	9	9		
	1	3		
	64	21	فكرة	3 فئات

31- الجدول رقم 31 الخاص بتحليل قصيدة "ذي سبة الجزائر" للشاعر قويدر بن اسماعيل

وحدة السياق: الموضوع			وحدة التسجيل: الفكرة	وحدة العدد الحسابي: عدد الأبيات
مواضيع دينية	شرعية مذهبية	- طلب العفو من الله عن أمور الفساد - ختم القصيد بالصلاة على النبي - طلب الغفران من الله له و لوالديه و للأمة المحمدية - التأكيد على أن أمة الإسلام يبقى فيها الخير إلى يوم القيامة (كما ينص على ذلك الحديث النبوي)	1	10
	طرقية صوفية	- سبب ذهاب أيام العز وسبب الفساد هو رحيل حامي المدينة الولي الصالح عبد الرحمان الثعالبي - التساؤل عن مكانة الأولياء الصالحين - طلب النجاة من أولياء الله بالتوسل بالنبي	1	16
مواضيع اجتماعية		- الإخبار عن فساد أحوال مدينة الجزائر - إقلاب سلم القيم: العالي أصبح سافلا، والذليل عزيزا - فساد الأخلاق في مدينة الجزائر - عدم إعطاء قيمة اجتماعية للدين: الخلط بين الحلال والحرام - انشغال الناس كبيرهم وصغيرهم باللهو دون الأمور المهمة - النصيحة غير مقبولة، والناصح مهان - المجتمع يسير عكس الأخلاق والقيم التي تربي عليها شاعرنا - خروج المرأة ومجاراتها الرجل في الأسواق - هذا الجيل تارك للصلاة، وقلبه قاسي	2	24
			4	
مواضيع ذاتية نفسية		- التحسر على أيام العز لمدينة الجزائر..... - التحسر على تقلب قيم مدينة الجزائر..... - التشهير بالذات، وبوالد الشيخ الشاعر..... - تأريخ القصيد سنة 1321هـ، 1910م.....	1	10
			3	
			3	
			3	
			20	60

32- الجدول رقم 32 الخاص بتحليل قصيدة "خوذ راياي يا ولدي" للشاعر قويدر بن إسماعيل

وحدة السياق: الموضوع			وحدة التسجيل: الفكرة	وحدة العدد الحسابي: عدد الأبيات
مواضيع دينية	مذهبية شرعية	- الأشياء يجب أن تبنى على أساس متين: الدين - عدم اتباع خطوات الشيطان	2	41
			5	38

		2	- الجنة لا تتأتى إلا بمفاتيحها		
		1	- نصيحة الابن بالتمسك بالدين		
		2	- الرجوع دوماً إلى الله سلاح المرء ضد الأخطار		
		1	- الخير فيما اختاره الله		
		1	- الدعاء بالمغفرة للأهل والأقارب وجميع المسلمين		
		1	- الانسان لا يعلم الغيب والمخفي		
		2	- عدم أكل مال الربا والمال الحرام و أكل الطيب		
		1	- الدعوة إلى الله بالعفو والمغفرة		
		1	- طريق الآخرة يصنع في الدنيا		
		6	- النجاة في اتباع سنة النبي الكريم عليه الصلاة و السلام		
		13	- الصلاة على النبي عليه الصلاة والسلام		
	3	3	- إهداء القصيد لأصحاب الحضرة الصوفية	طريقة صوفية	
13	1	1	- عدم مخالطة الأعداء المخادعين و رفقاء السوء	مواضيع اجتماعية	
	4	1	- مخالطة الصلحاء والحفاظ باب النجاح والنجاح		
	1	1	- التواضع يرفع المرء والتكبر ينزل قيمته		
	1	1	- الشجاعة في مدح الأفاضل، واتباع طريقهم		
	1	1	- انقلاب الموازين الاجتماعية		
	1	1	- إذا أوكل الأمر إلى أهله ينقلب عليه		
	1	1	- الطيبة لا تنفع مع بعض الأعداء، فهي تؤدي إلى الهلاك		
	1	1	- الخير يؤدي بصاحبه إلى الفرح والسرور		
	2	2	- نصيحة الابن بعدم مخالطة قاطعي الخير		
4	2	1	- وصية الابن على طريقة لقمان الحكيم	مواضيع ذاتية نفسية	
	1	1	- وصف الناس بالخل والتكبر		
	1	1	- تأريخ إنشاء القصيد		
58 بيت		26 فكرة		3 فئات	

33- الجدول رقم 33 الخاص بتحليل قصيدة "يا قمرى حيرتني" للشاعر أحمد السماطي

وحدة السياق: الموضوع		وحدة التسجيل: الفكرة		وحدة العد الحسابي: عدد الأبيات	
مواضيع دينية	شرعية	- التعبير عن الرضا بالقدر	مواضيع اجتماعية	1	19
	مذهبية	- وصف مسيرة قافلة الحجاج، والحديث عن مواطن توقفها بين الأغواط وبسكرة		17	
	طقوسية	- السؤال عن الطلبة والزوايا و زوارها		1	
مواضيع ذاتية نفسية	طرقية	- التعبير عن الحالة النفسية الحائرة	مواضيع ذاتية نفسية	1	16
	صوفية	- التعبير عن الحالة النفسية الحزينة		5	
		- الحديث عن موطن الشاعر الأصلي، والطلب من "القمرى" (الطائر) إبلاغ سلامه إليهم		4	
مواضيع اجتماعية (حوار اجتماعي)		- الحديث عن مواصفات مواطن الشاعر الأصلية	مواضيع اجتماعية (حوار اجتماعي)	5	11
		- الإخبار عن الذهاب لزيارة الشاعر بن كرو في الأغواط محبة فيه لا لشيء آخر		1	
		- معاتبة القمرى، واتهامه بالنسب في الحيرة		1	
		- مخاطبة القمرى والتعبير عن قيمته لدى لشاعر		4	
		- إخبار القمرى أنه سكن بالقرب من سكناه (المقصود هنا بالقمرى الشاعر عبد الله بن كرو و		2	

	2	شاعرنا قدم إليه من بسكرة) - مخاطبة القمري وتوصيته بإبلاغ شوق الشاعر لمقام النبي عليه الصلاة والسلام - الطلب من القمري بإخبار أهل الشاعر عن حالته في السجن والغربة	
	2		
36 بيت		13 فكرة	3 فئات

34- الجدول رقم 34 الخاص بتحليل قصيدة "جيت نوسع خاطري" للشاعر عبد الله بن كريبو

وحدة السياق : الموضوع			وحدة التسجيل: الفكرة			وحدة العد الحسابي: عدد الابيات		
مواضيع دينية	شرعية	- تعلق الشاعر بالمحبة قضاء وقدر - الدعوة إلى الله بالجود والفتح، والتسهيل، ومغفرة السيئات	4	6	8	القيام بأعمال الطريقة الصوفية كالحجاب والأمور الروحانية حذرا من مترصدي المحبة	2	
	مذهبية		2					
	طرقية	- الحديث عن صعوبة الوصول إلى الضاوية - الإخبار عن تعلق الشاعر بالمحبة - وصية الشاعر أن لا يأخذوا الدية من المحبة التي سوف يموت بسببها - الإخبار عن هموم الشاعر بعد رؤية محبوبته وهو يتجول مع صديقه	8	12			1	
	صوفية		2				1	
	مواضيع ذاتية نفسية	- الحديث عن أساطير العشاق في الثقافة العربية كقيس وليلى، وطب ابن سينا الذي اكتشف مرض العشق عند أحد المرضى	4	4			4	
			1				2	1
	مواضيع تراثية	- حديث عن اكتشاف صديق الشاعر لعشقه الخفي - إخبار الشاعر لصديقه بالقضية - الطلب بعدم إفشاء السر من الصديق - إظهار الشاعر لمحبوبته أمام صديقه - الإخبار بأن "الضاوية" ليست ولم تكن سافرة، بل مخفية عن الجميع منذ صباها - إخفاء جمال المحبة من طرف أهلها	4	11			2	
			1				1	2
	مواضيع اجتماعية	- وصف المحاسن الخلقية للمحبة	4	4			4	
			1				1	1
5 فئات			15 فكرة			39 بيت		

35- الجدول رقم 35 الخاص بتحليل قصيدة "قمر الليل" للشاعر عبد الله بن كريبو

وحدة السياق: الموضوع			وحدة التسجيل: الفكرة			وحدة العد الحسابي: عدد الأبيات		
مواضيع ذاتية نفسية		مواضيع ذاتية نفسية	- القمر يذكر بالمحبة - عجز الطب عن مداواة مرض العشق - ازدياد شوق الشاعر حين يرى المكان الذي كان يلاقي فيه المحبوبة - السؤال عن أحوال الحبيبة - الحنين إلى أيام اللقاء والوصال - التعبير عن عدم قدرة إخفاء لوعة الشوق لدى المحب			3	10	
						2		
مواضيع اجتماعية		مواضيع اجتماعية	- الحبيبة الهاجرة لمكان اللقاء خادعة - الطلب من المرسول أن يأخذ رسالته إلى المحبوبة - الطلب من المرسول بإتيان أخبار الحبيبة			1	10	
						1		

	4	معاناة الحبيبة لهجرها الحبيب وعدم الرد على مراسليه	
	1	وفاء المحبوبة لحنثها على المحبوب باشتياق رؤياها	
	2	صدق رؤيا الحبيبة بعد تفسيرها له	
مواضيع طرقية دينية	4	- دعاء "على الطلبة" بابتلاء الحبيبة بعشق الحبيب كي تعرف عذاب هذا الحبيب في حبها	4
3 فئات		13 فكرة	24 بيت

36- الجدول رقم 36 الخاص بتحليل قصيدة "خذ أراسي نحدثك" للشاعر عبد القادر بطبجي

وحدة السياق: الموضوع			وحدة التسجيل: الفكرة			وحدة العد الحسابي: عدد الابيات		
مواضيع دينية	شرعية مذهبية	-	الآجال والأرزاق بيد الله تعالى، فلا تنفك لا محب و لا يضرك كاره	2	9	10		
		-	رجائي في الذي بيده ملكوت المذنب والعاصي، و الإنس، والجن وكل شيء	2				
		-	رجاء في الله من الحاسدين	2				
		-	حمد الله على النجاة من قوم الوسواس	2				
		-	الصلاة على النبي الكريم	1				
	طريقة صوفية	-	إعلان إتباع الخاصة والبراءة من العامة	1	1			
مواضيع ذاتية نفسية		-	تحذير النفس من مغبة المخالطة السيئة	10	38			
		-	نصيحة النفس بالاعتزال عن الناس	5				
		-	عدم تصديق كلام الناس	2				
		-	البراءة من الناس المتحوّلة أخلاقهم	4				
		-	تعب الشاعر من مخالطة سيء الأخلاق	3				
		-	الارتياح بعد اعتزال الناس	1				
		-	نجاة النفس في الاعتزال	8				
		-	من أخذ بنصيحتي نجا	1				
		-	التعرف بالذات والتشهير بها، والافتخار بإنشاء القصيد	4				
		-	وصف جبل الشاعر بأنه فاقد المروءة	1				
مواضيع اجتماعية		-	لا فائدة من مخالطة أهل النجاسات	4	19			
		-	تحول أخلاق الناس إلى عدم الوفاء، وعدم الستر والنفاق	2				
		-	غياب أصحاب الأخلاق الحميدة	4				
		-	الناس ظاهريهم صالح، وباطنيهم طالح	2				
		-	تحول الأخلاق الحميدة إلى أخلاق ذميمة	3				
		-	الموصوف بالكذب لا قيمة اجتماعية له	1				
		-	المعدن النفيس لا يزول، كذلك أخلاق الناس	2				
		-						
		-						
		-						
3 فئات			23 فكرة			67 بيت		

37- الجدول رقم 37 الخاص بتحليل قصيدة "صلوا على النبي يا حضرة" للشاعر عبد القادر بطبجي

وحدة السياق: الموضوع	وحدة التسجيل: الفكرة	وحدة العد الحسابي: عدد الابيات

45	31	1	- النبي هو صاحب الشفاعة	شرعية مذهبية	مواضيع دينية
		2	- الصلاة على النبي الكريم صلى الله عليه وسلم		
		8	- التذكير بأوصاف النبي عليه الصلاة والسلام وشمائله		
		1	- الله وملائكته يصلون على النبي		
		3	- تسبيح الله على خلقه وعلى تفضيله المصطفى من بينهم		
		6	- الدعاء إلى الله بالصلاة على النبي عدد خلقه ومخلوقاته		
		3	- الدعوة إلى الله بتسهيل الزيارة للبقاع المقدسة و قبر النبي		
		2	- الدعوة إلى الله بالمغفرة و تعجيل التوبة		
		2	- الدعوة إلى الله بالستر توسلا بالنبي و بالصحابة		
	14	5	- النبي لأجله وُجِدَ الملك، و الضياء، و النور، و الكواكب، و باقي الخلائق المعنوية والحسية	طريقة صوفية	
		1	- لولا النبي ورسالته لما وجد العالم و العلماء		
		2	- كل الخلائق قبل أن توجد في الأرض صلت على النبي في الملأ الأعلى منها		
			- الأقطاب الصوفية والصالح		
		1	- وصية العارفين (المتصوفة) بالصلاة على النبي		
		5	- أمنية رؤية النبي في المنام أو حقيقة في الحضرة الصوفية		
9		4	- الكيس من يكثر الصلاة على النبي فذلك يرفع قيمته الاجتماعية	مواضيع اجتماعية	
		2	- فضل الصلاة على النبي في الدنيا		
		3	- أمر المستمعين بالصلاة على النبي عدد مخلوقات الله		
6		1	- النبي والصلاة عليه ذخيرة الشاعر في الدنيا والآخرة	مواضيع ذاتية نفسية	
		1	- زيارة قبر النبي تبرئ سقام شاعرنا		
		4	- التشهير بالذات وتأريخ القصيد		
60 بيت			20 فكرة	3 فئات	

38- الجدول رقم 38 الخاص بتحليل قصيدة "يا من لم تفهم مقالي" للشاعر أحمد بن مصطفى العلوي

وحدة السياق: الموضوع			وحدة التسجيل: الفكرة		وحدة العد الحسابي: عدد الأبيات				
مواضيع دينية	شرعية مذهبية	-	الدعوة إلى الله بالتوبة التي ترضيه هو وجميع أفراد الأمة المحمدية		2 3	5			
		-	الصلاة على النبي أجمل ما عند العُباد والأولياء وأهل التربية						
	طريقة صوفية	-	الإيمان بالمراد متعلق بالقلب والنية		1 6 2 2 1 2	14			
		-	كلام الشاعر معنوي وهو للعقّال المحبين للذات الإلهية عكس الجهال غير العارفين، و الذين يلزمهم الحسّي						
		-	التابعين والمؤمنين لما هو حسي فقط طريقهم الضلال، ولا يعتبرون لقرب آجالهم						
		-	الراضون للمعاني الربانية لا يمكنهم مصاحبة طريق الكمال. بل طريقهم طريق المعاصي والجدل						
		-	السلام على الصالحاء والأولياء						
		-	الإخبار عن جنس الممدوح، و هو من الغيبيات						
		مواضيع اجتماعية	-	استنكار معاتبة الجاهلين لمراد الشاعر			1 1 2 2 1	7	
			-	وصف غير الفاهمين لكلام الشاعر، والمعاتبين له بالجهل بالعقيدة والخلو من الفهم					
			-	إخبار الناس بالمراد من القول، و كيفية الوصول إلى المرتبة الدينية المرموقة					
			-	نهى السامعين عن البحث عن المعاني الصوفية السامية عند الأبدال، والصوفية فهي لا تعطي					
-	وصف غير المصدقين لكلام الشاعر بالجهل								
مواضيع ذاتية نفسية		-	الافتخار بالنفس وتبجيلها لمعارفها الدينية		6				
3 فئات		14 فكرة		32 بيت					

39- الجدول رقم 39 الخاص بتحليل قصيدة "محمد اصطفاك الباري" للشاعر أحمد العلاوي

وحدة السياق: الموضوع			وحدة التسجيل: الفكرة		وحدة العد الحسابي: عدد الابيات	
مواضيع دينية	شرعية مذهبية	-	التعبير عن مكانة النبي العالية في السماء	3	6	19
		-	الصلاة على النبي صلى الله عليه و سلم	1		
		-	الدعوة إلى الله باللطف والنجاة من هموم الدنيا	1		
		-	كل المؤمنين والفقراء خاصة يرجون شفاعة النبي يوم القامة	1		
	طريقة صوفية	-	التعبير عن قصور الفهم واللفظ في مدح المختار	6	13	
		-	للنبي الفضل في معرفة الشاعر للذات الإلاهية	1		
		-	للنبي الفضل في أداء الشاعر لعباداته	1		
		-	مدح النبي منجى الشاعر من عذاب يوم القيامة	2		
		-	التساؤل والخوف في نفس الوقت من المصير يوم القيامة	2		
		-	طلب العذر من النبي للتشكيك الظاهري في إمكانية النجاة بشفاعته	1		
		-	ابتعاد الأمة عن مدح النبي بسبب جهلها بمكانته	2		
	مواضيع ذاتية نفسية	-	الاقتخار بمدح النبي بالقلب و اللسان	4	9	
		-	التعبير عن انكسار الشاعر و احتياجه إلى الله و رسوله	1		
		-	التعبير عن شوق الشاعر للنبي صلى الله عليه و سلم	3		
-		التعبير عن الخوف من الذنوب و المعاصي المقترفة	1			
3 فئات		15 فكرة		30 بيت		

40- الجدول رقم 40 الخاص بتحليل قصيدة "يا طويل الرقبة" للشاعر عبد القادر الخالدي

وحدة السياق: الموضوع		وحدة التسجيل: الفكرة	وحدة العد الحسابي: عدد الابيات	
مواضيع دينية	- مساوئ الخمر في غياب الأدب والدين	1	1	
مواضيع اجتماعية	- لقد أثر شرب الخمر على الجزائريين العرب (في مقابل الفرنسيين)	1	30	
	- حوّلت الخمر من أخلاق الناس، وهي لا تعترف بالمكانة الاجتماعية (لا أهل النسب، و لا المرابطين، و لا الطلبة... إلخ)	2		
	- أصبح التباهي بالخمر يعطي المكانة الاجتماعية	1		
	- أثمر الخمر حتى في النساء (يجلب الاختلاط)	1		
	- الذي يتعاطى الخمر تأتبه المصائب تباعا، و بفلس	3		
	- الخمر يذهب الهيبة والمكانة الاجتماعية	1		
	- تعاطي الخمر يؤدي إلى اعتزال الناس والأصدقاء	1		
	- حوّل الخمر جيل الشاعر من قبلة الصلاة إلى قبلة الملاهي	2		
	- تحوّل الناس المتعاطين للخمر من الصلاح إلى الطلاح في الدنيا والدين	8		
	- بسبب الخمر غاب الصالحون، وانتشر اللاتمون وسيئوا الأخلاق	4		
- إخلال التراتبية الاجتماعية: السيء سيّد، والصالح لا يعتبر له	6			
مواضيع ذاتية نفسية	- التعجب من سلوكيات متعاطي الخمر	2	7	
	- وصف سوء أحوال متعاطي الخمر والموسيقى (القصبة)	3		
	- وصف تحول أخلاق الفلاحين المشتهرين لزراعة الكروم الموجهة للخمر	1		
	- استنكار النقلاب الاجتماعي	1		
3 فئات	16 فكرة	38 بيت		

41- الجدول رقم 41 الخاص بتحليل قصيدة "يمينة" للشاعر عبد القادر الخالدي

وحدة السياق: الموضوع		وحدة التسجيل: الفكرة	وحدة العد الحسابي: عدد الابيات
مواضيع دينية		- تجليل الخالق على جمال خلقه	1
مواضيع اجتماعية		- الطلب من الساقى ملئ كأس الخمر حتى ينسى الشاعر هموم العشق	3
مواضيع ذاتية نفسية		- وصف محاسن الغزال (يمينة) الشكلية	13
		- وصف حالة شوق وشغف الشاعر للجميلة يمينة	6
		- اعتراف الشاعر بعشقه الأول ليمينة	1
		- تمنى وصال المحبوبة يوم من الأيام	1
3 فئات		6 فكرة	25 بيت

الباب الثامن:

الثقافة والشخصية الجزائرية

في الشعر الشعبي

الفصل الثامن عشر:

التحليل الشخصي للشعراء الشعبيين

أ- مميزات الشخصية القاعدية

سوف نتناول في هذا المبحث موضوع الشخصية القاعدية للشعراء الشعبيين، في محاولة للوصول إلى الخصوصيات الوطنية من خلال تحليل مختلف الشخصيات الممثلة لعينة الدراسة.

و لقد ارتكز التحليل هنا على العوامل الأربعة الرئيسية المكوّنة للشخصية القاعدية و هي: تقنيات التفكير، أنساق الأمن، الأنا الأعلى و السلوكات الدينية كما نصّ على ذلك المشتغلون بمفهوم الشخصية القاعدية. و ينطلق مفهوم الشخصية القاعدية كما ذكرنا من افتراض أنّه في كل شخصية فعلية لكل فرد، توجد إضافة إلى طفرات خصوصية فردية مجموعة من الخصوصيات المشتركة الناجمة عن الوسط الثقافي. هذا الوسط الذي نرغب عبر هذا التحليل الوصول إليه تبعا للفئات الثلاث الموجودة في العينة: شعراء العهد العثماني، المخضرمون و شعراء عهد الاحتلال الفرنسي في محاولة منّا لاستخلاص التقاطع الذي حدث بعد الصدمة الاحتلالية الفرنسية بعد مقارنة التحليل الشخصي للعهد العثماني مع عهد الاحتلال الفرنسي، ليكون المخضرمون شاهدا على ذلك.

II- الثقافة و الشخصية:

لقد كان تلاميذ فرانز بواس (Franz Boas) (مارغريت ميد Margaret Mead، روت بنديكث Ruth Benedict، أبرام كاردنر Abram Kardiner، رالف لنتون Ralph Linton) مصدر تيار فكري أنثروبولوجي- سوسيولوجي سمّي تيار الثقافة و الشخصية. و حسب هذا التيار إنّ الثقافة هي عملية تعلّم نماذج سلوكية نمطية يدمجها الفرد منذ طفولته. و تمكّنه هذه النماذج من الاندماج في مجتمع معيّن، و يمكننا كما يقول رالف لنتون في كتابه " الأسس الثقافية للشخصية " الذي صدر عام 1945، أن نوافق شخصية قاعدية لكل ثقافة.¹

هذا كان الحال مع المدرسة الفكرية إلى غاية نهاية ستينيات القرن الماضي. و انطلاقاً من السبعينيات حدثت مراجعة لمفهوم الثقافة في الأنثروبولوجيا و علم الاجتماع الثقافي. فبالنسبة للثقافويين تمثّل الثقافة نوع من اللاشعور الاجتماعي، نسق من القيم و المعتقدات يسبح فيه الفرد منذ طفولته دون أن يدرك ذلك. انطلاقاً من سبعينيات القرن الماضي أتى تيار جديد يقوده كليفورد غريترز Clifford Greetz يركّز على النظرة الدينامكية و الانعكاسية للثقافة. و من هذا المنطلق فإنّ الثقافة ليست وسطاً منسجماً يسبح فيه الأفراد لا شعورياً، و إنّما هي مجموعة من " الخطب " و " النصوص " تحدث فيها مجموعة كبيرة من التحوّلات و إعادة النظر.²

دون الادّعاء أنّنا تجاوزنا هذا الجدل القائم حول مفهوم الثقافة و الشخصية، سوف نحاول بهذا العمل، و في هذا المبحث أن نأخذ مفهوم الشخصية القاعدية كأداة للتحليل و المقارنة للوصول إلى بعض الخصوصيات الثقافية الوطنية من جهة، و أن نضع النصوص الشعرية في السياق الزماني- المكاني الخاص بها لاستقراء بعض التحوّلات و إعادات النظر الموجودة فيها.

III- عناصر الشخصية القاعدية:

III- 1- تقنيات التفكير: تتمثّل تقنيات التفكير هذه في الطريقة التي يفكر بها أفراد المجتمع حول واقعهم، أي التفسيرات التي يعطيها الفرد للنجاحات و الإخفاقات المتكرّرة. و كذلك مفهومه للحياة، و دوره فيها، و رأيه غي أحواله الاجتماعية و مجتمعه، و السيورة التاريخية. أو باختصار شديد تقنيات التفكير هي إمّا الرؤية الموضوعية و بالتالي العقلانية، أو الرؤية الذاتية و بالتالي العاطفية للذات و المجتمع، و بصفة عامة المحيط الفيزيقي و المعنوي، الذي يحيط بالشاعر.

III- 2- أنساق الأمن: أنساق الأمن هي ما يرجع إليه أفراد المجتمع لمقاومة القلاقل والاضطرابات التي تنتج عن الواقع المادي و الاجتماعي المحيط بالفرد. أي التفسيرات التلقائية التي

1 Dortier (Jean-François), *Le dictionnaire des sciences Humaines*, Beyrouth (Liban) : ED DELTA, 2007, P 119.

2 IBID, P 120.

يعطيها أفراد المجتمع حينما يكونون في وضعية غير مريحة نتيجة تعامل غير متكافئ مع الأحداث التاريخية السارية، أو الواقع الزائد في التعقّد بالمقارنة مع القدرات الفكرية للأشخاص.

III - 3 - الأنا الأعلى: يتعلّق الأمر هنا - خلافا لما هو مألوف في التحليل النفسي الكلاسيكي - بالرغبة في كسب اعتراف و مودة الآخرين، و كذلك الأمور أو الأشياء التي يفخر بها الشخص أكثر أمام أعضاء المجتمع الذي ينتمي إليه، و هي تتعلّق إمّا بشخصه أو بأهله و نسبه، أو بأوصافه و أفعاله. و الأمور التي يفخر بها أكثر أي شخص داخل مجتمع هي دائما الأمور المحمودة في المجتمع، و التي تتمتع بسمعة طيبة، أو بعبارة أخرى هي الأمور التي تبرزها ثقافة أي مجتمع.

III - 4 - السلوكات الدينية: لعلنا نكون في وضعية المكرّر للأقوال، حيث سبق و أن تحدّثنا عن أفكار و سلوكات دينية خاصة فيما يخص رؤية الحياة، و تفسير الإخفاقات و التوفيقات، و كذلك أنساق الأمن، و لكن لا مناص من التحدّث عن السلوكات الدينية، و سوف نحاول قدر الإمكان تجنّب التكرارات.

إنّ خاصية هذه النقطة، هي التحدّث عن السلوكات، سلوكات الشعراء. لكن المشكلة التي اعترضنا هي أنّ الشعراء لم يقدّموا لنا سلوكات، بل قدّموا لنا أشعارًا تحمل مواقف و أفكار دينية، و قلّ ما حدّثتنا عن سلوكات دينية، لكن رغم هذا قمنا باستخراج بعض المواقف التي تتحدّث، بل و حتى بعض الفقرات التي تصف سلوكات دينية.

IV - التحليل الشخصي:

IV - 1 - تقنيات التفكير:

أ- **الفترة الأولى: العهد العثماني.** ما يمكن ملاحظته على شعراء العهد العثماني هو سيطرة الفكرة الدينية على طريقة تفكيرهم، و رؤيتهم للحياة. و هذه الفكرة موجودة في كل تحليلاتهم، فالأمر متعلّق بالجنّة أو بالنار، بالنجاة و الفوز بالجنّة أو الخسارة و الذهاب إلى النار، و ما الحياة الدنيا إلّا مرحلة انتقالية وجب المرور بها و الصبر على الصعوبات التي قد نواجهها فيها. و هذه بعض تفصيلات الكلام:

1. العاقل هو المتديّن، الباحث عن النجاة في المصير الأخروي لأنّ الحياة ماهي إلّا مرحلة انتقالية، و هي فكرة متواترة عند الأخضر بن خلوف:

• الله توب يا بنادم تفكّر القبر، و عذابه يربّجك.

• أعمل الزاد باش تسافر خذ الطريق، و أصغى ليّا.

• مولى العقل يولّي بكري قبل ألا تجيه الحملة.

• البحث ديما على دينك بالجهل ما تتال الغنى.

2. كل ما في الوجود قضاء و قدر، و يمكن الخروج منه إلّا بالرضا به، و هي فكرة موجودة

عند الكثير من شعراء الفترة العثمانية:

- سلمت و ارضيت بغلبي صابر بما قضى الرب الوهاب. (المنداسي)
 - حالتني لا حالة و القلب بالهوى طاب الصبر لله انودني فيما كتب. (بن تريكي)
 - هكذا قدر ربنا الحكيم كيف أراد فعل بأحكامه و قدرته. (بن مسايب)
 - يا درى يا راسي سلطان جثتي واش كتب لي فيك دايم البقا. (بن حمادي)
3. لا يمكن ايجاد حلول للإخفاقات المتكررة (أو بالأحرى عدم البحث عنها) فما على صاحبها إلا الرضا أو الصبر.

- كفاش نعمل يا ربي من فراق حبيبي صابغ لهاداب.
 - ما صبت من يعذر حالي زادت في حشايا دبله. (المنداسي)
 - يا الأحباب مالكم علي غضاب دون أسباب و لا اعملت السببه.
 - ربي كتب اعلي بالوحش بلاني ما فادني بكا و لا ينفع تدوان.
 - من سموموا سييلي في الدليل مشهاب ما جبرت لضري حكمة و لا طبيب.
- (بن تريكي)

- واحد بالوجد قلوب لا عقل لا خلوق.
 - حتى شمله مفروق ما صبر على الرفيق. (بن مسايب)
4. الآخر هو سبب الإخفاقات، و توليه الأمور قضاء و قدر.
- ما صبت من يعذر حالي زادت في حشايا دبله. (المنداسي)
 - يا نياي كل يوم دمعي زراب دون أسباب من فراقكم و الغرية. (بن تريكي)
 - ما انهذوا لسطوتها حد كل مال بعد دار بها الحكم ولات للعمى. (بن مسايب)

- لعبوا بنا بقول قال عيطه حساد يكرهوني. (علي كورة)
5. اتباع النبي موجب النجاة بشفاعته.

- الساعد ما هو شقي يمتازوا في المحشر يوم يتبرقوا.
 - بفضل راكب البراق يشفع في المذنبين يوم يتفرقوا. (بن مسايب)
6. الدعوة إلى الله من الأمور الواجبة التي تقضي الحاجات.
- محمد بن عصمان صال قادر ربي يهديه.
 - يجوني في يوم سعيد قادر تقلبهملي آ الحي العالي. (قادة بن السكويت)
 - لا طبيب يداوي قلبي من السقام غير ربي داري مكان فالدغيس. (العربي بن حمادي)
7. شريف النسب هو شريف السلوك.

- من هو نسله حسيب فعله يعطيك الخبر. (بن سهلة)

8. الإخفاقات الحياتية، و الصعوبات المختلفة التي يواجهها المرء ماهي إلا ابتلاءات من الله تبارك و تعالى.

• بيا تدناقة الغزال ربي بغرامها بلاني.(علي كورة)

• قدر رادلي و بلاني زلت بالقدام نظرت بالأبصار.(بن سهلة)

9. معتقدات طرقية: الدعوة لقطب التصوف في المغرب العربي و العالم الإسلامي عبد القادر الجيلاني بإرجاع الأهل و العشيرة إلى موطنها الأصلي.

• نطلب لعرج قطب الصالحين سيدي لا كيف سيد.

• يقبل للنل الغائبين يجوا في يوم سعيد. (قادة بن السويكت)

10. الإخفاقات ناجمة عن عدم تحكيم العقل، و اتباع الهوى و النفس.

• لاعة بي نفسي مالها لجام ما أعمل هذا العمل إلا ابليس.(العربي بن حمادي)

• بلا عقل هايم خلاني مشطون ممحون و غايس.(بن سهلة)

و إضافة إلى هذه الأفكار التي طغت عليها الفكرة الدينية، لاحظنا بعض الأفكار التي يمكننا تصنيفها بالواقعية مثل:

11. الاعتراف و الإقرار بالخطأ الذي جاء كردة فعل لخطأ من الآخر.

• عصمان ظلم ظلمناه و أحنا درنا فيه العار. (قادة بن السويكت)

12. الإقرار بأن المجتمع في واقعه يختلف عن مثالية: فشراف النسب، و العالم المتعلم

أصبحا غير مقدّرين كما في السابق، لأن المال أصبح يضع هذا، و يرفع مكانة ذاك.

• المال يشرف النسب و يدير طريق في البحر.

• اللي هو قليل إذا كان ضعيف ينحقر.

• لو يقر سيدي خليل في الدنيا ما يلوا وقر. (بن سهلة)

13. و أخيرا، و ليس آخرنا لاحظنا أن المواقف السياسية المعارضة معلنة صراحة، و ليست لا

مخفية، و لا ملمحة.

• ما نهدها لسطوتها حد كل مال بعد دار بها الحكم ولات للعمى. (بن مسايب)

أي أن بن مسايب يصف حال تلمسان بعد أن أصبحت في يد الأتراك العثمانيين، حيث كانت في القمة قبل ذلك، و أصبحت لا يعبئ لها في العهد العثماني، و هذا إعلان صريح عن رفض الوجود العثماني في الجزائر.

• محمد بن عصمان صال قادر ربي يهديه. (قادة بن السكويت)

أي أن قادة بن السكويت مثلما اعترض على الباي العثماني حربه ضد قبيلة الشاعر (المحال)، وافقه أيضا حينما أراد الهدنة و السلام.

ب- الفترة الثانية: عهد الاحتلال الفرنسي.

ب-1- الفئة الأولى: الشعراء المخضرمون. كثر الحديث عن الدنيا، وعن تقلب الأحوال، وعن الأحكام حول الدنيا التي غالبيتها ذات قاعدة دينية. كما توجد أفكار تتعلّق بالانتماء الاجتماعي، و بلزوم اتّباع الجماعة، و الاعتماد عليها لمواجهة القلاقل و الاضطرابات.

كما أعلن العديد من الشعراء عن مواقفهم تجاه ثنائية العيش - الموت، فالعيش يجب أن يكون عيشاً كريماً، و إلاّ فالموت أهون. و هذه التقنيات التفكيرية - إن صحّ التعبير - جاءت كنتيجة للصدمة الاستعمارية التي حوّلت في البناء الاجتماعي العام، فتغيّرت الموازين الاجتماعية و الثقافية، و انحط المستوى الاقتصادي للجزائريين نتيجة الهدم الاجتماعي - اقتصادي الذي تعرّض له المجتمع الجزائري جرّاء الحركة الاستعمارية، و الحرب الاحتلالية الفرنسية بالتحديد التي دامت 50 سنة، و هي الفترة بالذات التي عاش فيها شعراؤنا المخضرمون، و هذه تفاصيل هذا الكلام:

1. الدنيا هي مغيرة الأحوال، و هي التي تجبر الناس على شروطها.

• حتى أنا جرعت مرار و الدنيا الغرارة غرت لي قلبي.

• الدنيا غير قال قال شعنا في المدن و البراري. (مصطفى بن براهيم)

• الأيام يا أخواتي تتبدّل ساعتها و الدهر ينقلب، و يوّلّي في الحين. (عبد القادر الوهراني)

• هكذا نشان الدهر يحط قدر لعيان لكن الله يجازي من قال شي بفعله. (محمد بن الشاهد)

2. صعوبة المحيط الفيزيقي تؤدّي إلى الابتعاد عن الواقع بالتّوهم و الحلم.

• كيف نهنى و القلب رهين عندهم.

كل يوم انوح و نقول آه من صاب.

في المنام نراهم، و نرى خيالهم. (مصطفى الكبابي)

3. كثرة مصاعبي نتيجة وجودي في وقت غير لائق لا في حالته العامة، و لا في علاقته

الاجتماعية.

• أكثر هولي، و جيت في ساعة الخدع مالي نغار ينفع للوسيمة (الطاهر بن

حواء)

4. صعوبة الدنيا و ضغوطاتها، و كل محيطها الفيزيقي أهون من صعوبة المحيط

الاجتماعي، فالسجن أهون من ردّة فعل المجتمع تجاه الذي لم يؤدّ واجبه الاجتماعي.

• ما بيّاش الحبس، بيّا العيب و العار يقولوا هذا بشيخه واسمح فيه. (محمد بلخير)

5. العرق دسّاس، و الناس على أعراقها فالسيد الحر يلد إلاّ حرّاً و العكس صحيح.

• شرف من كان بوه شين ما مات إلاّ مذلول من صاب لي خصيم يكون فاهم معناوي. (محمد

بلخير)

6. من طلب الرفه و العلا صبر لمشقة الوصول إليهما.
- لكن أنا نصبر و عسى تزول لحزان من يدير يجني شهد يزوق سم نخله. (محمد بن الشاهد)
- السهل و الوعر ضاق من كتايف جيشك كلوا سيوفهم في حصى أعدادها المشكوك. (الطاهر بن حواء)
- إضافة إلى هذه الأفكار. نلاحظ على الشعراء المخضرمين وجود أفكار دينية تغطي الكلام الدنيوي، أو بعبارة أخرى هناك كلام من نظرة الحياة منطلقة تفكير ديني:
7. الحل الوحيد لضغوطات الواقع المادي هو الصبر.
- آه يا عبد أصبر، و استلزم إلى القضية.
- كن لله فيما تلقى العبد صابر. (مصطفى الكبابي)
- الصبر لأمر الله فيما قضى عليا ما يدوم على حاله إلا الكريم فتاح. (محمد بن اسماعيل)
8. اتباع الصلحاء و الأولياء منجاة للنفس، و سبب من أسباب كتابة النجاة من الله.
- يا اللي تحب والي تريد مجمع شملك و يدير ليك مولاك فالمضيق سلوك. (الطاهر بن حواء)
- أنصر علام عبدك أمير المؤمنين عبد المجيد ناصر الدين المختار. (محمد بن اسماعيل)
9. العيش بكرامة في كنف المسلمين، أو الموت بعزة و كبرياء: رفض العيش تحت سيطرة العدو الكافر.
- إذا قضات ليام بقيام ساعة الغل.
- تقنى جنود الإسلام و لا معيشة النذل. (محمد بن اسماعيل)
10. شروط الفوز هو الثبات على الأمر من القادة حتى يتبعهم العامة، و من شروطه أيضا هو إحكام العقل من القائد.
- جيوش يرميوا ابطال محربين شجعان يتقدموا لعداهم في الحرب ما يولوا.
- شاهدوا رئيسهم في الحرب ليس دهشان ما يساميه الخوف، و لا يغيب عقله. (محمد بن الشاهد)
11. الله قادر على تغيير الواقع الأليم، و الصعب.
- سلكني من ضيق العدو و التزيار قادر تبني الريح و الكاف توصيه. (محمد بلخير)
- رزقي و آجلي كلهم في يد فوقاني ... يرزقني خالق العباد الله لا غيره. (عبد القادر الوهراني)
12. يد الله مع الجماعة، التمسك بالجماعة في كل الأحوال لقضاء الحاجة الدنيوية، و لضمان الاستمرارية الأخروية بحفظ الدين:
- اغريب و بارد الأكتاف ما نقدر لعفار الناس وبن رجالي
- ما عنديش المعرفة و لا حد صديق نقرله بأفعالي. (مصطفى بن براهيم)

●محفوظ ما ترى باس من يريدوا شرك مضمون من الآذانية أهل الصفا ضمنوك.(الطاهر بن حواء)

●ساعة حصلت في يدين رجال محزمين سلطان جيش الاسلام اسفاك امرار.(محمد بن اسماعيل)
●مادريت علاش غير باطل الناس جفاوني أنساوا محبتي و قالوا من سال عليه. (عبد القادر الوهراني)

13. اختلاف أخلاق الناس، و تبدل قيمهم الإسلامية

●ما يتقاش من طاق غلاب غليني وطعني وراذ قتالي.(مصطفى بن براهيم)
●و آخر طايح مفتون كي اللي بالطاسة مسطول و آخر قاسح و حنين بين التوبة و العشق الهواوي. (محمد بلخير)

●الناس اتبع المرقه، و لو نصراني سعه من بقى مل الناس تعانيه. (عبد القادر الوهراني)
هذا، و قد لاحظنا أنّ الشعراء المخضرمين لم يتحدثوا صراحة عن مواقفهم السياسية، رغم أنهم عاشوا الحملة الاستعمارية و حروب الاحتلال الفرنسي. و لعل ذلك معقول من أناس عاشوا فترة الغطرسية الأولى للفرنسيين و الحكم المطلق بسياساته الإبادية. لكن رغم ذلك فإنّ شعراء هذه الفترة قد عبّروا عن انتمائهم الثقافي بصراحة، و عن رفضهم الاندماج، و اختلاط الأعراق و الأخلاق، و هم بهذا يعبرون عن رفضهم الاستعمار الفرنسي، بل أكثر من ذلك العديد منهم عبّروا عن حزنهم لفراق الأحبة (المسلمين العثمانيين) و عن ارتباطهم بالخلافة الإسلامية العثمانية.

ب-2-الفئة الثانية: شعراء العهد الاستعماري. الملاحظة الأولى على كلام شعراء عهد الاحتلال فيما يخص تقنيات تفكيرهم هو كثرة حديثهم عن الفساد الأخلاقي، و الفساد الاجتماعي بصفة عامة، و محاولة إعطائهم الأسباب التي جعلته متفشياً. و غالبا ما يكون الفساد ناجم عن التخلّي عن الأعراف و التقاليد الثقافية عامة، و الأخلاق الدينية على وجه التحديد. كما غلب على منطق شعرائنا، و هم يكثرون الحديث عن البلاء و الابتلاء كانتكاسة فردية، و جماعية تغليب التفسير القدري، و الاقتناع به. كما لاحظنا كذلك منطق التوقع عبر الحديث عن الجماعة و القبيلة، و الاهتمام بمآلها، و كلّ هذا سببه بكل بساطة أنّ شعراء هذه الفترة، و خلافا لشعراء الفترات السابقة عاشوا تطبيق السياسة الاستعمارية الفرنسية الرامية إلى القضاء على النظام القبلي، و الروابط الاجتماعية التقليدية، إضافة إلى القضاء على النظام الاقتصادي المتوازن و المستند على الزراعة و تربية المواشي. و هذا ما جعل منطق شعرائنا يتأثر بهذه الأحداث التاريخية. و هذه بعض تفاصيل هذا الكلام:

1. لا يجب مخالطة الفاسدين، حتى و لو كان الغنى تحت أيديهم، و في أتباعهم الصالح المتدين، و الطالح المتبع للعالم.

●الخطة الراشية اترشي، خذ القسطاس يوم بيريزنا اتتحس
و غلب أصداه الرجاس (عبد القادر بطبجي)

- لا تعين الظالم، واشراك بالمال لا تقيظ فتنة و لا تخالط سفيه.
- النحلة إذا رعات العشب المرة عسلها بعد العصير من ذاقه يرميه (قويدر بن اسماعيل)
- 2. سبب ضنك و فساد معيشة الجزائريين هو بعدهم عن الدين و عن الأولياء الصالحين، و التفافهم حول اللهو و الطرب.
- ذي سبة الجزائر فاض عنها بحر البهتان و الفساد الجابر
- وين سيدي عبد الرحمن صد عنها سافر.
- والتهينا بالانطراب الهاكف المعاصر.
- انتسات الأوقات الخمسة و ذكر سيد البشر. (قويدر بن اسماعيل)
- 3. الخمر تذهب لا الدين فقط، و إنما الأدب و التربية كذلك.
- فيك ترك التوبة و فيك ترك الأدب. (عبد القادر الخالدي)
- 4. ترحال القبيلة، و هجرتها موطنها الأصلي طامة لا يقدر على حلها إلا الله.
- يا خالق البحور رد النجع إلى أعداس الشور. (بن قيطون)
- 5. الجماعة و القبيلة حصن الفرد من المآسي الاجتماعية.
- كانوا مجمولين أحصن و فراسات مبطوحين
- عادوا مسجولين في حبس أن لا شافقو عيني. (بن قيطون)
- 6. الدين و الاستعداد القوي سلاح المؤمن، و سوف يقتل به من تركه و أعطاه لعدوه. فالدين هو السلاح، و النجاح فيه نقمة للعدو الكافر.
- يا من بليت قلبي عافية بصورة الباهية في ليلتي هنيئة تسقي الكيوس هي نشفي العليل حين انعتق و لفي يموت العدو. (كلام صوفي: قدور بن عاشور)
- من يمد سلاحه لعدوه به يقتال من يرافق خداع على الهوا اير بيه. (قويدر بن اسماعيل)
- 7. ما هو مكتوب في الجبين، وجب الصبر على أوجع ما فيه، فالذل بعد العزة قضاء و قدر من الله عز وجل، و الطمع لا يكون إلا من لطف اللطيف.
- كي عاد أمر الحنين رب العالمين لا صبت لها منين نقالب اهديا
- صبري صبري عليك نصبر أن ناتيك نتفكر غير فيك يا أختي انتيا. (بن قيطون)
- بكاني غير الهوى طايح يخضار كل ذا مختوم علي بققالوا
- راني صابر للقضا تحت القهار في السابق حنان يوفى تيجالوا. (أحمد السماتي)
- قدر ربي دارت الساعة بيا الروح عزيزة و رخست يا لحباب. (عبد الله بن كروي)
- امرك في يد خالفك رزاق كل أجناس من بيده كل شي مأسس
- الأجل و الرزق بالقياس. (عبد القادر بطبجي)

8. لا المحب ينفعك، و لا الذي يكرهك يضرك إلا بإذن الله القادر على تنجية الصالحين، فطاعة المولى تنجي فاعلها، و طالبها و المحب لها.

• من كرهك ما ايسكنك في جوف ارماس كذاك من بغاك يوكس.

ماله طاقة على الخلاص (عبد القادر بطبجي)

• الريح فيك بلا خدمة مغرور من يؤثر غيرك

الأرض كلها و السماء العرش و القلم من نورك. (أحمد بن مصطفى العلاوي)

9. لم يبق في هذا الزمن قدر، و لا احترام لأهل الصلاح و الفلاح، فالطالح غير المتخلق أصبح يفرض أحكامه.

• الملاح غيابه و حسهم ما ثغب.

وارثين الرهبة أضحاوا سهم الغتب (عبد القادر الخالدي)

IV - 3- أنساق الأمن:

أ- الفترة الأولى: العهد العثماني. فيما يخص أنساق الأمن، فإن شخصية شعرائنا تميل بطريقة تلقائية إما إلى التوقع على الذات للتعبير عن الذات الحزينة، و البكاء على الأطلال، و إما إعطاء التفسير الديني حقه في منح الإجابة الشافية المصلحة للحالة النفسية. فالقلق، الاضطرابات و الصعوبات الناجمة عن قهر المحيط المادي للشاعر هو ابتلاء من الله و جب الصبر عليه، فالقضاء و القدر لا ينفع معهما لا البكاء و لا النواح. ثم إن التدبّر و العودة إلى الله و رسوله، باتباع سنة هذا الأخير تنجي الإنسان النجاة الحقيقية الأبدية يوم القيامة من جهة، و تمنح المكانة الاجتماعية، و بالتالي فرصة تجاوز الصعوبات الدنيوية الاقتصادية و الاجتماعية من جهة أخرى. كما لاحظنا وجود بعض الأفكار الطرقية- الصوفية التي تقضي باعتقاد قدرة الأقطاب الأولياء على أمور ليست في متناول البشر. و هذه تفاصيل هذا الكلام:

1. النجاة هي العودة إلى الله، و اتباع طريق السنة النبوية فهي المذكّر بما ينتظر الإنسان في الحياة الأخرى.

• لله توب يا بنادم اتفكر القبر و عذابه يرباك.

• إذا بغيت تنجي نفسك سال على طريق السنة (بن خلوف)

2. العودة إلى النبي الكريم و تعليماته منجاة الإنسان في الدنيا و في الآخرة يوم الشفاعة.

• سعه اللي شرق للنبي و التحق.

• يطلب و يتحقق و ارتجع للطريق. (بن مسايب)

3. مدح النبي يزيد في المكانة الاجتماعية، ويعطي الشرعية الاجتماعية.

• مداح رسول الله يا حافظ النظام لا تظنوا مداح النبي اريخص. (العربي بن حمادي)

4. الأخطاء التي يقع فيها الفرد هي قدر و ابتلاء، بل حتى المنهي عنه و غير المحبب الذي يفتقره الإنسان ابتلاء من الله، فما على الإنسان إلا الصبر.

- سلّمت و رضيت بغلبي صابر بما قضى الرب الوهاب. (المنداسي).
- ربي كتب عليّ بالوحش بلاني ما فادني بكا و لا ينفع تدوان. (بن تريكي)
- هكذا قدر و قضى ربنا الحكيم كيف أراد فعل بأحكامه و قدرته. (بن مسايب)
- بيّا تدناقة الغزال ربي بغرامها بلاني. (علي كورة)
- قدر رادلي و بلاني زليت بالقدام، نظرت بالأبصار. (بن سهلة)

5. الأمن الحقيقي هو الأمن الرباني الموضوع في القلوب.

- لا طبيب يداوي قلبي من السقام غير ربي داري مكان فالدغيس. (العربي بن حمادي)
- 6. التفوق على الذات و البكاء على قهر الزمان للهروب من مشاكل الواقع.

• نشكي بقرح و أحزان ما صبت من عذري

دمعي هطيل طوفان على الخدود تسني.

• سهران انبات ليلي نبكي و أنت حالي ما يخفاك

ما صبت حبيب ليه نشكي نراعي يوم نراك. (المنداسي)

• كل نهار دمتي على الخد امطار عني جار حكم اعملني داروا. (بن تريكي)

• منه تقوات دمتي افنيت و خاطري انقهر. (بن سهلة)

7. الولي الصالح عبد القادر الجيلاني سلطان الأولياء قادر على إرجاع الغائبين (أفراد

القبيلة) إلى مكانهم الأصلي.

• نطلب لعرج قطب الصالحين سيدي لا كيفوا سيد

• يقلب للتل الغائبين يجوا في يوم سعيد. (قادة بن السكويت)

ب- الفترة الثانية:

ب-1- الفئة الأولى: الشعراء المخضرمون. ما يلاحظ على الشعراء المخضرمين في قضية

أنساق الأمن أنّ الأمر عندهم تعلّق بموضوعين اثنين: الأول هو الموضوع الديني الذي أخذ منحيين من حيث أنّ الله محاسب الناس على أفعالهم، و هو قادر على كل شيء بما في ذلك إرجاع الأوضاع إلى حالها الأصلي، و كذلك من حيث أنّه لم يتبقّ للجزائريين المسلمين إلاّ اللجوء إلى الله و رسوله. و يرجع ذلك بالأساس إلى أنّ الشعراء المخضرمين عاشوا أصعب و أهلك الأوقات مع الحروب الاستعمارية للجيش الفرنسي، أين شهدوا الصدمة الاحتلالية بكل أبعادها خاصة من الناحيتين الاقتصادية و الاجتماعية، و هو ما جعلهم أكثر من غيرهم من شعراء العينة حرصا على التمسك بالدين، و العادات، و التقاليد، و بالثقافة بصفة عامة. أمّا الموضوع الثاني الذي يظهر بوضوح فهو التمسك بالأهل، و العشيرة، و القبيلة، و بابن البلد الحقيقي، بل حتى التمسك، و إعلان الحسرة على فقد

الأحبة المسلمين الذين كانوا يحكمون البلد. و في هذا السياق نلاحظ أنّ الشعراء لم يحثوا على التمسك بالذات الثقافية -الاجتماعية- إن صحّ التعبير - فقط، و إنّما إعلان الموقف الصريح بموافقة المجاهد ضد العدو الكافر الفرنسي، و امتداحه و من معه في ذلك. و إن دلّ هذا على شيء، إنّما يدلّ على قوّة الصدمة الحضارية التي تعرّض لها المجتمع الجزائري، و التي حوّلت من موازين القوى الاجتماعية و الاقتصادية داخل البلاد، و هذه أمثلة عن ذلك:

1. العودة إلى الله و رسوله منجاة للفرد و الجماعة، فالله هو الناصر لعباده المؤمنين. و هو المنجي من ابتلاء الهجر و الغربة.

• رقدوا كفوفهم للمولى و ادعوا بالنصر من الخالق

• رغبوا باسم الحلالة و فضائل الرسول الصادق.

• يا إلهي ألطف يا ذا الكريم بيا طالت أيام الهجرة و انحياو الجراح. (محمد بن اسماعيل)

2. الزمن يقلّب التراتبية الاجتماعية، لكنّ الأساسي في كل هذا أنّ الله هو المجازي، و المعاقب على أعمال البشر.

• هكذا شان الدهر يحط قدر لعيان لكن الله يجازي من قال شي بفعله. (محمد بن الشاهد)

3. الصبر على البلاء، و على أمر الله و قضائه.

• أصبر و المومن مصاب ايفرج ربّي و تعود فارح سالي. (مصطفى بن ابراهيم)

4. الشكوى لغير الله مذلة، في وقتٍ اختلفت فيه الأمور، و تقلّبت التراتبية الاجتماعية.

• الطيّب للناس ليّا راه مرار و الشكوى لّلي خلقني لا غيره

يعز المذلول، و يذل المقدار و ينزل من كان مرفوع بجنحيه. (محمد بلخير)

5. سوف أبقى محبّا، و وفيا للنبي الكريم - صلى الله عليه و سلم - حتى، و لو شاع هذا

الخبر في العلن - زمن الحكم المسيحي الفرنسي -.

• ما نزول على حبك يا طبيب دايّا لو يّبرح بخباري في السواق براح. (محمد بن اسماعيل)

6. النجاة باتّباع النبي - صلى الله عليه و سلم - الشافع المشفّع من أهوال يوم القيامة.

• هو يّفك جهنّم و أهوالها سيد الرجال شفيح المذنبين. (عبد القادر الوهراني)

7. محبة النبي، و امتداحه حصن المسلم من الموبقات، و مدعاة للنجاة يوم المحشر.

• يا محمد ليك يهرب الخلق ناسق في اليوم المعلوم حق بلا خلافي

من هول الحشر ساقهم ليك سايق كلّتهم محتاجين ليك ما كان كافي. (الطاهر بن

حواء)

8. لم يبق للمسلمين إلّا الصبر على ما آلت إليه البلد من حكم الكافر، و اللجوء إلى الله هو

السند الحقيقي للإنسان، فهو الرازق و المُعْني الذي يجعل الدليل في المجتمع عزيزا.

• الصبر يا أمة محمد لأيامها هذا ما قضى رب العالمين.

- *الطبع في الله ماشي في العبد الفاني خَلِي من قال شي كلام الله يكافيه*
رزقي و آجلي كلهم في يد الفوقاني يرزقني خالق العباد الله لا غيره. (عبد القادر
الوهراني)
9. *محبة الأمير عبد القادر من محبة الله و رسوله - فهو الأمير المسلم المجاهد-، و محبة*
الله و رسوله مكسب اجتماعي و ثقافي.
- *هانوا اعمارهم في رضي الذين و ارضائك الله حبههم و الرسول كي حبوك. (الطاهر بن*
حواء)
10. *التذكير بقيمة حفاظ كتاب الله، و اللجوء إليهم للشهادة الاجتماعية.*
نحلف لك بالطلبا اللي قراو الكتاب المنزل ما عندي في الناس غير عدة و الصحراري. (محمد
بلخير)
11. *الأمن يكون مع الأهل، و العشيرة، و القبيلة الشديد بأسها.*
وطني شق الجبال بعيد و مركب ألفين عقيد
ناس الشوم و ناس الكيد نقمة للعادي ما كان فيهم تالي
بني عامر صور حديد عز المضيوم الجويد ذوك أبطالي. (مصطفى بن براهيم)
12. *التمسك بالأصل، بابن البلد الحقيقي، لأنّ التركي غريب لا يمكنه الدفاع عن الناس، أو*
لا يمكنه الاستمرار في ذلك.
- *أنا من سرية الأبطال بني عامر ذوك وردي*
و أنت تركي، و بوك صال آخليفة بأينا نوّدي. (مصطفى بن براهيم)
13. *النجاة هو العودة إلى الجماعة، و الأهل و الوطن، و الله هو القادر على نجاة الناس.*
• سلاك المغبون من أرض القفار قادر كل غريب لبلاده تدّيه
فرّج يا رب على من ضاقت بيه. (محمد بلخير)
14. *الأمن و الوقار مع الأهل و الأحباب لما كانوا موجودين، و ما بقي إلاّ البكاء عليهم لما رحلوا*
(الأحباب هنا هم الأتراك المسلمين).
- *يوم صدوا الجباب بلا وداع رحلوا ابقات عيني تجري بمدامع الشواق*
الصابر لأمر الله فيما قضى عليّ ما يدوم على حاله إلاّ الكريم فتاح. (محمد بن
اسماعيل)

ب-2-الفئة الثانية: شعراء العهد الاستعماري.

أهم ملاحظة نلاحظها على شعراء العهد الاحتلالي الفرنسي هو تقوقع الشعراء على الذات، و بكائهم على حالهم، و إقرارهم بصعوبة الأحوال بطريقة تجعلنا نعتقد أنهم رضخوا للأمر الواقع، و رضوا بالغلبة للمستعمر. كما لاحظنا تناول شعرائنا لموضوع الفراق أكثر من مرة، و هو يرجع بالدرجة الأولى إلى التهجير الجماعي، و النفي الذي عرفه الجزائريون عامة نتيجة الغطرسية الفرنسية التي حطمت البنية التحتية للجزائريين. و إضافة إلى هذا التقوقع و التحلزن لازم الفكر الديني تفتير شعرائنا في كل أحكامهم و مواقفهم. و هذه تفاصيل القصائد الشعبية في ذلك:

1. البكاء و النواح على فقدان الحبيب، و التعلق به رغم ذهابه.
• نبيكي و الراس شاب عن مبروم الناب فرقة الأحباب ما تصبر عينيًا. (بن قيطون)
2. التعبير عن حرقة الجفاء، النواح على الحال و المآل، و البكاء على الأطلال منفذ نفسي من المعاناة النفسية و الاجتماعية المعقدة.
• نيران شاعلة في قلبي يا لايمني قوية محزون من صبيّة ناسها جبابرية
ملسوع من جفاها مير حشايا كثير صده. (قدور بن عاشور)
• نبيكي، و نبكي معايا اللي حضار عيني بدموع راسي ينهالوا. (أحمد السماتي)
• حقنا نبيكيو بالألماح كيف يهنى ذا خاطر. (قويدر بن اسماعيل)
3. الله تبارك و تعالى هو المنجي من مشكلة الوحدة، و الفراق، و التفرد. و هو القادر على إرجاع الأهل و العشيرة إلى موطنها.
• يا خالق البحور رد النجع إلى عداس الشور. (بن قيطون)
4. الله هو الرحيم من لوعة الفراق خاصة لأتباع سيّدنا محمد - صلى الله عليه و سلم-.
• يا رافع السما ترحمني، و ترحم والديا بجاه بورقية أحمد خير البرية
و ارحم حافظي، و ارحم من سمعه معه قعدو. (قدور بن عاشور)
5. الصبر على قضاء الله و قدره حتى نيل حبل النجاة.
• راني صابر للقضا تحت القهار ... في السابق حنان يوفي تيجالوا. (أحمد السماتي)
6. الله هو فاتح أبواب الرحمة و الجود، فالعطاء و القبول منه عزّ وجل لأتّه الحامي للأمة المحمدية.

• حاول الزاد يهرق و تصبح مهروق و إذا كنت مفروق ما يسلكك إلا الحق الباقي. (قدور بن عاشور)

• يا ربّي يا خالقي جود عليّ و فتح لي ببيان فضلك يا وهاب. (عبد الله بن كريو)

• ربّي يقبل لي سؤالي توبة منه مرضية

تحمينا في كل حال و الأمة المحمدية. (أحمد بن مصطفى العلاوي)

7. امتداح النبي، و تبجيل الله بالشعر و القوافي وسيلة الشاعر لطلب الإغاثة و الحماية.
• اهربت للحماية نذكر اسم اللطيف زبت إغاثة نبينا بالشعر و القوافي. (قدور بن عاشور)
 8. الرسول - صلى الله عليه وسلم- غوث العباد يوم الحشر، فهو الشافع المشفع.
• غوث العباد يوم الموقف ساخي الكف زين الصفة (عبد القادر بطبجي)
- إضافة إلى هذين الموضوعين المتكررين، نلاحظ على هذه الفئة من الشعراء أنهم تحدثوا كثيرا على موضوع العلاقات الاجتماعية التي لاحظوا فيها اختلافات كثيرة و تحولات بارزة عما كانت عليه في السابق، و كان السبب الأول في ذلك حسب هؤلاء الشعراء هو بعدهم عن الأخلاق و السلوكات الصالحة النابعة من تعاليم الدين الإسلامي.
9. غرور الناس عن الأولياء الصالحين سبب النكسة الاجتماعية (أو هروب الأولياء نتيجة الأعمال القبيحة للناس).
 - وبين سيدي عبد الرحمن صد عنها سافر
 - ابراهيم سيدي فعسى يجود لي بسرير
 - وبين لضرع بوعيسة شيخ عبد القادر. (قويدر بن اسماعيل)
 10. اختلاط الحلال بالحرام سبب النكبة، و على الإنسان أو يتوب إلى الله عن هذه الجريمة.
• بالحرام اتخلطت لرزاق العفر يا ساتر. (قويدر بن اسماعيل)
 11. مخالطة الرذائل تولد الرذيلة، و تعني الابتعاد عن الدين، فالتمسك بالدين مسلك النجاة.
• خذ رايبى يا ولدي لا تخالط لرذال صون دينك، و كتم السر لا توريه. (قويدر بن اسماعيل)
 12. الستر و عدم الافتضاح واجب فيما بين الأصحاب.
• استر حالي يسترك عالي العليا راه رفيقك مكنه رامي عطاب. (عبد الله بن كريو)
 13. اعتزال الناس، وسيلة النجاة في زمن الفتن.
• اعتزال ناس وقتنا تنجا من الوسواس تبقى طول المدّة حارس
 - لا تشغل خاطرك بالناس (عبد القادر بطبجي)
 14. يجب الحذر عند مخالطة الناس، فالخوف من الفضيحة و عدم الستر أمر شرعي و معقول.
 - خافوا منها من العقول الذكيّة رصدوها داروا عليها كم حجاب. (عبد الله كريو)
 - خذ وصاية، وصونها وافهم لفظ قياس قيس الخلطة، وكن كيس
 - اتحذر، و فيق من النعاس. (عبد القادر بطبجي)

3-IV- الأنا الأعلى:

أ. الفترة الأولى: العهد العثماني. الشيء البارز على شعراء العهد العثماني فيما يخص الأنا الأعلى هو موضوع الفخر و الافتخار. و قد تعلّق الأمر بأمور ثقافية واضحة: النسب الشريف، الانتساب إلى المتّبعين للأقطاب الصوفية، و الأولياء الصالحين، صفة المادح للنبي الكريم - صلى الله عليه و سلم- بأشعار ليست في متناول أيّ كان، صفة الفارس المجاهد ضد الكفار النصاري، و الانتماء إلى بلد العلم و العلماء. لكن الشيء الذي يحدّد كل هذا هو العمل الصالح فمن تأخّر به عمله، لم يتقدّم به نسبه.

1. الافتخار بالنسب الشريف إلى النبي الكريم - صلى الله عليه و سلم-.

• المشهور اسمه بين الفيات مغراوي و جدّه رسول الله. (بن خلوف)

2. الافتخار بالانتماء إلى الأشراف نسل الأقطاب و الصالحين.

• من نسل لأشراف أولياء الأقطاب. (المنداسي)

3. الافتخار بصفة المادح للنبي، و بالقلب الطيّب الصافي، و بالشهرة و السمعة الطيبة.

• مداح النبي بلقاسم يا الله ترحم لخضر ما ينسك. (بن خلوف)

• ذا القصيد على النبي العربي حبه في قلبي شاعل كالمشهاب. (المنداسي)

• مداح رسول الله يا حافظ النظام لا تظنوا مداح النبي ارخيص. (العربي بن حمادي)

4. الاعتزاز بالانتماء إلى الأقطاب الصوفية و أتباعهم.

• يا الأسناد دركم صرخة و اعناد للحساد يا لا بسين الوردي

• يا الأغياذ ارفقوا رفق الأجواد لمن عاد غيركم نعمل سيدي. (بن تريكي)

5. الاعتزاز بصفة الشيخ، و تنظيم القوافي في مستوى " العارفين " (صفة المتصوّفة).

• امقلّد للوشاق حروبي كيف يقول شيخ من لا يفهم لجواب

اسعيد راني شاعر معروف قولي و كلامي متحوف

مداح عند العقول موصوف غرب و قبلة و جوف. (المنداسي)

• هكذا قال أحمد يا فاهم البراعة اعلى التريكي رحّم ترحم بالجميع. (بن تريكي)

• لو ذاقوا الناس أنواقى من نار الحب قلوبهم يتمزقوا

يا ساغ الشعر الراقي إذا سمعت قول بن مسايب صدقوا. (بن مسايب)

• في قول الشاعر الأديب بن سهلة هكذا ذكر. (بن سهلة)

6. التعجّب من الزمن الذي تحوّل العالم الحافظ لكتاب الله، و سنّة نبيّه - صلى الله عليه و سلم-

من كتب الحديث إلى ذليل في المجتمع.

• اللي هو قليل إذا كان ضعيف ينحقر

• لو يقرأ سيدي خليل في الدنيا ما يلوا وقر. (بن سهلة)

7. الاعتزاز بالأهل الفرسان المجاهدين.

- ما غبطوا في الدنيا مقام فرساني ما يخفوش
أناري وين أهل النصار لبطال المستحيين
يغزو في الليل و في النهار تعدوهم قتالين. (قادة بن السكويث)
- 8. العيش بعزة و كرامة، و رفض عيش الذليل.
- ما نرضى عيش التمرميد تنقطع و لا يبقاش فينا تالي. (قادة بن السويكت)
- 9. الافتخار بتحمل ما لا يتحمله الناس.
- رويت من مرار الفرقة بجفاني شلا رواه يوسف في نكد لسجان. (بن تريك)
- نرفد ما يرفدوا الجمال على ما دارلي زماني. (علي كورة)
- 10. الافتخار بصفة الفارس المجاهد.
- يا فارس من ثم جيت اليوم قصة مزعران معلومة. (بن خلوف)
- 11. الانتماء إلى بلد الدين و اليقين اعتزاز كبير.
- كانت بلد الحق و الدين و اليقين ما تحب البدعة و تتكر من فضل.
- يا داري في الدنيا لأهلها تعود كيف كانت في الدهر الفايت القديم. (بن مسايب)
- 12. الأسف على ارتكاب الأخطاء ز الآثام، و عدم اتباع الطريق الصحيح: طريق التدب.
- نخدم المعصيات و ناكل الحرام وين صبت القانة في وسطها انغيس
ما قريرت و لا هنت قوت الطعام ما نبات على الذكر في سبحتي احرص
ما نروح نجاهد نموت فاللطام كيف نطمح فالتبر انكلي اريص. (العربي بن حمادي)
- 13. من تأخر به عمله، لم يتقدم به نسبه. فالذي شرف نسبه تكون أعماله حسنة صالحة.
- من هو نسله حسيب فعله يعطيك الخبر. (بن سهلة)

ب-الفترة الثانية:

ب-1-الفئة الأولى: الشعراء المخضرمون. ما يميز شعراء فئة المخضرمين من شعراء الاحتلال في قضية الأنا الأعلى هو رفضهم لتغير الأحوال، و تقلب الموازين الاجتماعية. حيث ظهر على كلامهم تعجبهم الكبير من التقليل من قدر الأعيان، و ارتفاع قدر الرعا من الناس. و هذا يدلّ من جهة على أنّ المجتمع الجزائري كان متوازنا من حيث التراتبية الاجتماعية الواضحة التي بنيت على أساس معرفي ديني بالدرجة الأولى، و من جهة ثانية على الصدمة الاحتلالية التي أخلّت بالموازين الاجتماعية، و غيرت الكثير من معادلات العلاقات الاجتماعية.

كما لاحظنا أيضا دخول العامل الديني في شعور الفخر و الاعتزاز الذي لازم شعرائنا كلما تحدّثوا عن صفات الشجاعة، جهاد الكفار، الانتماء إلى الأمة المحمدية، و الانتماء إلى أهل التوبة و التصوف. و قراءتنا لهذه المعطيات تقول أنّ الصدمة الاحتلالية أحدثت صدعا كبيرا في البناء الاجتماعي رفضته الشخصية الجزائرية في أعز ما تملك و هي كرامتها. هذه الكرامة التي أهينت لما أُخلّ بالتراتبية

الاجتماعية حين عزّ الدليل، و ذل العزيز. و وجود الفكرة الدينية في هذه النقطة بالذات يدل على أنّ المجتمع مبني أساسا على الفكرة الدينية، فالتراتبية متوافقة مع الشرعية الدينية التي تعطي الشرعية الاجتماعية.

1. الاعتزاز و الافتخار بالانتساب إلى سلاله الأشراف، سلاله النبي الكريم - صلى الله عليه وسلم-، و الاعتزاز بحبّ النبي و تحمّل تبعات التشهير بذلك.

• يا غايه كرام النسب، يا من نسبك من بضعة النبي في أنسابها نسبوك. (الطاهر بن حواء)
• ما نزول على حبك يا طبيب داي لو يبرح بخاري في السوق براح. (محمد بن اسماعيل)
2. حب الأمير عبد القادر لإحيائه سنة النبي - صلى الله عليه وسلم-، و التضحية من أجله محبة لأنها تضحية لله و للوطن.

• أحببت سنة الدين فالزمان الهالك نعمة لمن طعى، يا عذاب من بغضوك
هانوا عمارهم في رضى النبي و رضائك الله جهنم و الرسول كي حبوك. (الطاهر بن حواء)

3. إعلان التعبئة لأهل التوبة (الأعيان و الصوفية)، و فكران تشفي الأعداء.

• مولى سبع اقباب مركع الزيار مولى السر الظاهر علي رضىة
ما بيّاش الحبس بيّ العيب و العار يقولوا هذا بشيخه و اسمح فيه
محمد بلخير عبد بلا تحرار نحسب سيدي الشيخ ليا و أنا ليه. (محمد بلخير)
• الغيث يا أهل التوبة المتعنين لا يشتقا و فينا قوم الأشرار. (محمد بن اسماعيل)
4. التعجب من تبدل التراتبية الاجتماعية أين قلّ قدر الأعيان، و ارتفع قدر الرعا.

• هكذا شان الدهر يحط قدر لعيان ... لكن الله يجازي من قال شي بفعله. (محمد بن الشاهد)
• تمنع و تفك ساعة الخفض و الرفع يا دامع الكفر يا النعمة النعمة
• علي قدري على الوري بعدما أو ضع ايبدل العسر باليسير ملتزيمه. (الطاهر بن حواء)
• الطيب للناس اليّ راه مرار و الشكوى لليّ خلقني لا غيره
• يعز المذلول، و يذل المقدار و ينزل من كان مرقوع بجنحيه. (محمد بلخير)
• كآني ما كنت في المشاور و الناس امجمعة معايا
• عودي فشاوا كان يهمر يسري في الفجوج بيّا
• و أنا إذا بغيت نامر من يعصي تلزمه خطية. (عبد القادر الوهراني)

5. التعلّق و التمسك بالأهل و الوطن.

• أنا من سرية الأبطال بني عامر ذوك وردي. (مصطفى بن ابراهيم)
• يا حمام أعني لي* و عمل جميل فيا* بلغ سلامي يا الورشان إلى الجزائر. (مصطفى الكبابي)
6. الافتخار بجهاد الكفار.

- يا حسراه منين سلسلنا الكفار و المغلوب يفوت حقه، و يخليه. (محمد بلخير)
- عمرت دار الأشراف و العرب بانصالك عفريت صول زمة على العدو دكدوك. (الطاهر بن حواء)

7. الشهرة بصفة الشاعر عند القبائل العربية، و الاعتزاز باحتفال العرب في أعراسهم بقصائده.

- و أنا يا مولى غيوان و نقصد بك للإخوان
 - خبري شايع فالعريان و قنادزي في الأعراس بلا تلوالى. (مصطفى بن براهيم)
- ب-2- الفئة الثانية: شعراء عهد الاحتلال.

ما يلاحظ على الأنا الأعلى لشعراء العهد الاحتلالي هو رفضهم الكامل للتحوّل القيمي و الأخلاقي داخل المجتمع الجزائري، و تمسّكهم الشديد بخصال و أخلاق، و قيم المجتمع الإسلامي. و ظهر ذلك جلياً في اعتزاز و افتخار الشعراء بالاتصاف بالأمانة، و حفظ الأسرار، و عدم الكلام بظهر الغيب، و بخصال التحديّ و الشجاعة، و غيرها من الأخلاق المميّزة للمجتمع التقليدي الجزائري. و إن دلّ هذا على شيء إنّما يدلّ على أنّ التناقف الحادث أثناء الفترة الاستعمارية أخذ شكل الرفض، و عدم الامتزاج مع الآخر، خاصة أنّ هذا الأخير من دين آخر غير دين الآباء و الأجداد. و هو ما يفسّر تمسّك شعرائنا بالشرعية الاجتماعية النابعة من الدين الإسلامي، حيث لاحظنا اعتزاز و افتخار شعرائنا بالنسب الشريف الموصول بالنبي -صلى الله عليه و سلّم-، و بالانتماء الفعلي و العاطفي إلى أمّة محمد -عليه الصلاة و السلام- و آله، و بمخالطة أهل العلم و المعرفة، و بتأليف الشعر الديني، و اتباع المتصوّفة و أدبهم.

1. الافتخار بالخصال الحميدة (عدم الكلام بظهر الغيب، الأمانة، حفظ الأسرار، و الصحبة غير المصلحية)

- ما اغتبنا حد ولا غير راه ربي ناظر
 - ينعم علينا بالتشهير الإله القادر (قويدر بن اسماعيل)
 - رانا واقينا الكتوبين اسطار الأغواط بلا صالحة غدينالو (أحمد السماتي)
 - وراك الظن يخيب فيك يا خويا و أنا بحر غميق لسرارك مهاب (عبد الله بن كرىو)
2. الافتخار بالنسب الشريف الموصول بالنبي -صلى الله عليه و سلّم-، و بالانتماء العاطفي إلى أمّة محمد و آله.

• اسمي نوضحه نشرحه في أبيات نايرية قدور في الأسمية من العواشرية

غربي مَأَصَّل ادريسي حسني الرسول جدّه (قدور بن عاشور)

قلبي ايجب سيد الخلق و آله و الشاقي مدغول ما يله في الخير نصيب (قويدر بن

اسماعيل)

3. الافتخار باتباع الخاصة من الناس و اعتزال الهمل، و التشرف بتأليف الشعر و الانتماء إلى

الشعراء المتصوّفة، و الحضرة الصوفية

●حضرة على يميني و شمالي سلطانها تجلي

و العاشقين في زندالي صاروا جميع خبلة

خلي الرقيب لا يبالي قوته مرار دفلة (قدور بن عاشور)

●مدالي في الزمان من خلطتهم نقاسي اليوم صفيت كل مدرس

و تبعت احكايم الخواص (عبد القادر بطبجي)

●ما يشوف قويدر توييخ بن اسماعيل ولد الشيخ (قويدر بن اسماعيل)

4. التشرف بإهداء القصائد الشعبية للنبي الكريم - صلى الله عليه و سلّم -

●تميت ذا النظام اختمته نهديه للشفيح الهادي (عبد القادر بطبجي)

5. التشرف بخصال التحدي للجميع، ما عدا لأمر العليم القدير

●هو ان تجي للنقار تسمع كان و صار لن نهديها قمار و الشهود عليا

كي عاد أمر الحنين رب العالمين لا صبت لها منين نقّاب اهديا (محمد بن قيطون)

6. الاعتزاز بالموطن الأصلي ، موطن العلم و التأليف الشعري، و الافتخار بالأهل الفرسان

المجاهدين

●كي جاو من عندهم قالوا الأشراف ما بيهم

شاهي نطل عليهم أهل الجهاد و الميداني (محمد بن قيطون)

●يا من بغيت سكني و مراسم الأهلية فرقة الزراهنية قريش هاشمية

في بلاد أسمها ندرومة مثل الشمس تبده (قدور بن عاشور)

7. التعجب من تحوّل أخلاق الناس باتباعهم ما هو محرّم (الخمير)

●يا طويل الرقبة فيك ريت العجب

●محايك صعيبة و أثرت في العرب (عبد القادر الخالدي)

●اليوم اخطيت سوقهم يا فاهم تجناسي أعوذ بالله من الوسواس

شر الخناس في الدباس (عبد القادر بطبجي)

IV-4- السلوكات الدينية:

أ- الفترة الأولى: العهد العثماني: الشيء الأكثر بروزا في هذه النقطة لدى شعراء العهد العثماني هو حضور الفكرة التصوفية. فهي موجودة في النشاطات السلوكية، و في الاعتقادات الفكرية، فهذه نشاطات التبرك بالأولياء الصالحين، و زيارة أضرحتهم، و هذه اعتقادات استجابة الدعاء توسلا بالأقطاب الصوفية. هذا بالإضافة إلى حديث شعرائنا عن الخمریات، و عن الافتخار بالانتساب إلى الصوفية. كما لاحظنا إضافة إلى التصوف الصرف، و الإعلان الصريح عن الانتماء إلى المتصوفة سلوكات دينية أخرى متعلقة بتأليف الشعر المدحي للنبي - صلى الله عليه و سلم- الذي يمنح الحظوة، و العلم الديني الذي يعطي مكانة اجتماعية و تاريخية للأفراد و الجماعات.

1. زيارة الولي الصالح، التبرك به، و طلب المكانة الاجتماعية

• استوعظ في طلبته و شكى و مشى لحرم الثعالبي و دخل

لو كان غير رآك تكابر و تجوز باسم الأولياء (الأخضر بن خلوفا)

2. التذكير بمكانة الأولياء الصالحين

• عند سيد القلعي تم تصيب سادات سي ابراهيم قل له مرسول ليك جيت (بن تريكي)

هو المغييث شعيب أبو مدين استتار به زالت أوهام الشك و الظنون (بن مساييب)

3. الحديث عن الخمریات، و الافتخار بها (العقل يتخمر بحب الصالحين)

• عملت له ليلة بزهو و فرجة و الخمرة في الكاس ممزوجة

ابلغت قصدي قضيت حاجة عني جاد برضاه.

• أزهي روضي به لافح تم براتلي القرايح

سبحانه الكريم يسامح من يعشق لملاح. (المنداسي)

4. الطلب من عبد القادر الجيلاني قطب المتصوفة الأول بتحقيق أمانيه

• نطلب لعرج قطب الصالحين سيدي لا كيفه سيد (قادة بن السويكت)

5. إهداء الجبة بعد التوبة

• أحمد جاب ذا الغنا واساه أركاب كل شراب للعفو يعمل صعبة

و إذا تاب، للمليح يهدي الجبة (أحمد بن تريكي)

6. تأليف القصيد النبوي لإعلان الانتماء الحضاري، و الافتخار بذلك

مداح النبي بلقاسم يا الله ترحم لخضر ما ينسك (بن خلوف)

طيه نظامي و أنواقني ذا الحلة بصلاته للي يعشقه

محمد نور أرماني صلى الله عليه قدر ما شرقوا (بن مسايب)

مداح رسول الله يا حافظ النظام لا تظنوا مداح النبي اريص (العربي بن حمادي)

7. العلم الديني يمنح مكانة اجتماعية

هو يقر سيدي خليل في الدنيا ما يلوا وقر (بومدين بن سهلة)

(الشاعر هنا لم يذكر هذا إلا لأنه يعلم أن العلم يمنح مكانة اجتماعية، و بالتالي لما تغير الوضع

حسبه انتقده)

ب- الفترة الثانية: عهد الاحتلال

1- الفئة الأولى: الشعراء المخضرمون يظهر على الشعراء المخضرمين جلياً في قضية السلوكات

الدينية جانبهم التصوفي أكثر من شعراء العهد العثماني، حيث لاحظنا شدة تمسكهم، و معهم المجتمع الذي ينتمون إليه بالمتصوفة إلى درجة أن عدم اتباع سيرتهم هو انتقاص من شخصية الفرد، كما أن لهؤلاء المتصوفة بركة معتقدة من الناس خاصة أولئك الذين لهم قبة مزار، و هي رمز الاتباع. يضاف إلى هذا ظهور بعض الأفكار - و إن كانت رمزية - حول الوصول الروحاني، و تمازج الأرواح الطيبة فيحضر مثلاً علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - مع عبد القادر الجيلاني ليحاربوا الكفار مع المسلمين.

و إضافة إلى هذا الجانب التصوفي لازم الشعراء المخضرمين شعورهم بالوفاء و التمسك باتباع النبي - صلى الله عليه و سلم - زمن تسلط الكفار على البلاد. و قرائتنا لهذه المعطيات تقول أن القضية هنا نوع من التحول في ثقافة الجزائريين في علاقتهم بالصوفية، حيث أن الأمر تحول من تعاطف و تماسك طبيعي لا يعاقب مخالفه، إلى علاقة واجبة اجتماعياً في زمن أصبح الجهاد ضد الكفار واجب شرعي و تاريخي حملت شعاره الطرق الصوفية دون غيرها، و لهذا أصبح اتباعها، و اتباع مناهجها مهمة في هذه المرحلة التاريخية.

1. عدم اتباع الشيخ الصوفي انتقاص من شخصية الفرد

ما بيّش الحبس بيا العيب و العار يقولوا هذا بشيخه، و اسمح فيه (محمد بلخير)

2. اتباع الأولياء مسلك النجاة

• يا اللي تحب والي تريد مجمع شملك و يدير لك مولاك فالمضيق سلوك (الطاهر

بن حواء)

3. اتباع المتصوّف (الأمير عبد القادر) المتبّع لطريقة الغوث أبي مدين شعيب، و القطب عبد

القادر الجيلاني هو اتباع للنبي الكريم - صلى الله عليه و سلّم -

• بالوفق جمع الجمع للرفيع مقامك القطب و الغوث لمزاده دفعوك

• هانوا اعمارهم في رضى النبي و رضائك الله حبهم و الرسول كي حبوك (الطاهر بن

حواء)

4. للمتصوّفة و الأقطاب الصوفية بركة معتقدة عند الناس، و لطلاب زواياهم مكانة اجتماعية

مرموقة

• حلف لك بالطلبة اللي يقرأو الكتاب المنزول ما عندي في الناس غير عدّة و

الصحراوي

• بركة الأقطاب الواصلين و البودالي جلول صدري مع الزين ذنوب عشق الطالب

عذراوي

(محمد بلخير)

5. زيارة الولي الصالح يوم الجمعة

• ألقيت أنايا خوذات يوم الجمعة خرجوا زيارات الولي (مصطفى بن براهيم)

6. الدعوة الرمزية للقضاء على الكفار إلى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب - رضي الله عنه -

المعروف بشجاعته، و قيادته لجيوش المسلمين، و إلى قطب الأولياء عبد القادر الجيلاني

• يا بو الحسنين راعي السرحان اركب، و سل سيف القدرة

• يا بوعلام راعي الحمراء فزع الجنود من الأولياء (محمد بن اسماعيل)

7. الوفاء في اتباع النبي الكريم - صلى الله عليه و سلّم -، و التمسك بحبّه زمن تسلط الكفار على

البلاد

• يا سلطان الملاح غيرك ما نعشق شبهك في ذا الزمان يا روحي مفقود (محمد بن

الشاهد)

• نوصي على صلاة احمد لا تنساها تفك من القصايص، و نصب الموازين

• يا خالق العباد نتوسل بطه رب وجيب ليها سلطان حنين (عبد القادر الوهراني)

8. الهروب من واقع الفتنة الاستعمارية بالتفوق على موضوع المديح النبوي

• يا محمد ليك يهرب الخلق ناسق في اليوم المعلوم حق بلا خلافي

انا في الدنيا هربت ليك يا الصادق كثروا طلابي، وبرت بردوا اكتافي (الطاهر بن

حواء)

9. الجهاد إلى جانب أمير المؤمنين في سبيل نصره الدين الإسلامي واجب مقدّس

• أنصر علام عبدك أمير المؤمنين عبد المجيد ناصر الدين المختار

قاموا جنود الإسلام معه امسبلين في نصر دين ربي تفنى الأعمار (محمد بن

اسماعيل)

ب- الفتنة الثانية: شعراء عهد الاحتلال: و أخيرا فيما تعلّق بالسلوكات الدينية لفئة شعراء الاحتلال

نلاحظ عليهم بالإضافة إلى الجانب التصوّفي الذي يشتركون فيه مع الشعراء المخضرمين حديثهم عن ظهور مواصفات جديدة متعلّقة بالمواقف و السلوكات اليومية: هذه المواقف تخصّ تخليّ الناس عن بعض السلوكات الدينية، كتأدية الصلاة في الوقت، و نسيان الأولياء الصالحين رموز الانتماء الحضاري زمن الفتنة (سيطرة الكفار على البلاد)، كما تخصّ هذه المواقف، و السلوكات ظهور سلوكات منافية للدين كشرب الخمر الذي انتشر حتى عند من ينتسبون إلى النسب الشريف. و لما نتحدّث عن الظهور و الانتشار لا نقصد به تعميمه على المجتمع، بل نقصد به تأثر الثقافة المحليّة بمخالطة الثقافة الغربية المسيطرة على الوضع العام للبلاد بظهور بعض المواصفات التي لم تكن موجودة في السابق. و على الرغم من ذلك بقيت السلوكات الدينية على مظاهرها المعروفة، بل زادت حدّة التعلّق برموز التصوّف لدرجة تسمية الاماكن باسم أوليائها، ضف إلى ذلك التمسك بكل ما هو ديني، خاصة رموز الانتماء الحضاري كالبقاع المقدّسة، و شخصية النبي الكريم – صلى الله عليه و سلّم –

1. التتكرّر على الناس عدم القيام بسلوكاتهم الدينية المفروضة

• انتسات الاوقات الخمسة و نكر سيد البشر (قويدر بن اسماعيل)

2. السُكر كحالة سلوكية منتشرة حتى عند بعض من ينتسبون إلى النسب الشريف، أو المتصوّفة

الطرقية، و طلبتهم

• ما اهدات تربية و لا أشرف النسب

مرابطين و طلبة أصحاب سلك الذهب (عبد القادر الخالدي)

3. الإعلان بعدم معرفة الناس للنبي صلى الله عليه وسلم - و سيرته، و قيمته، و مكانته في الدنيا قبل الآخرة

• لو كان تعرفك ذا الأمة تفني زمانها في نكرك

• هذا المديح ليك أحرارا نرجوا يكون لي مسلك (أحمد بن مصطفى العلاوي)

4. التعجب من نسيان الأولياء الصالحين رموز المدينة، و الانتماء الحضاري زمن فتنة سيطرة الكفار على البلد

• موين سيدي عبد الرحمان صد عنها سافر

• موين الولي بن مخلوف موين بايزيد المنكور

• موين لضرع بوعبسة موين سيدي السعدي (قويدر بن اسماعيل)

5. التحسر على فقدان أهل الله من المتدينين و المتصوفة

• ناس الغرام راحو يا ديني تركوا ذا الدنيا عاشروا تراب المنية في الأرض

السفلية

و بقيت بعدهم انغرد مثل الحمام وحده (قدور بن عاشور)

6. انتهاج سلوك الطريقة بالسقاية الخمرية في الليل (التعلم الطريقي بلغة المتصوفة)، و قراءة سورة الفلق عند الفجر

• كب الراح يا الساقى في زجاج الرايق و عند الشفق أتلوا رب الفلق (قدور بن

عاشور)

7. رفض الاستشفاء على يد الكافر النصراني

• داوواهم كفار شمت بيهم ذا النصراني (محمد بن قيطون)

8. التمسك بالاستيقاظ عند الفجر لآداء الصلاة، و الناس نيام

• في صلاة الصبح كن يا ولدي يقظاني (قدور بن عاشور)

9. طلبه العلم الديني، و زوار مقامات الأقطاب الصوفية، و جميع من ينتسب إليهم لهم مكانة اجتماعية مرموقة

• انا قصدي فيك لمقام المختار بلغ ما نوصيك للي تغدالوا

• سال على الطلبة و الأخوان الزيار و جميع المنسوب ليه و عمالوا (أحمد

السماتي)

10. الافتخار بالعلم الديني بالمفهوم الطرقي-الصوفي، و الاعتقاد أنّ ذلك هبة من الله

• أعطاني ربي سؤالي كافاني مولى الهدية

هداني ثم هدى لي حلة منه مرضية (أحمد بن مصطفى العلاوي)

11. الصلاة على النبي تكسب قائلها الغنى، و المكانة الاجتماعية

• كل من صلى على النبي إمام لرسال يفوز بها و ينال من الكريم يغنيه (اقويدر بن

اسماعيل)

12. الشوق لزيارة قبر النبي الكريم صلى الله عليه و سلم، و بيت الله المشرفة

• يا من درى نشوف الهادي سيد العباد بوفاطمة

• نمشي نزور قبر حبيبك و انشوف بيتك المفروضة (قويدر بن اسماعيل)

13. الإيمان بالرؤيا في الأحلام، و بتفسيراتها الواقعية

• انت شفت ذا المنام و فسرتيه و علمت بالجاية قلتيهالي (عبد الله بن كرىو)

الفصل التاسع عشر:

التحليل الثقافي للشعر الشعبي:

قراءة في معارف ومعتقدات وسلوكات ومواقف

الشعراء الشعبيين

I-الدراسات الثقافية:

الدراسات الثقافية هي توجّه منهجي تحليلي حديث الظهور، و سريع النمو، كما أنّه عابر للحقول المعرفية. Inter-disciplinaire. يهدف هذا التوجّه إلى تحليل الشروط المؤثرة في إنتاج الأفكار، و المؤسسات المعرفية و الاجتماعية داخل ثقافة معيّنة، و كذلك يهدف إلى تحليل الشروط المؤثرة في آليات استقبال الطبقات المختلفة لنواتج تلك المؤسسات، و دلالاتها الثقافية.

ليست الدراسات الثقافية إذا مجالا مغلقا على ذاته، بل هي مجال مفتوح يسمح بدمج عدد كبير من المنهجيات المعرفية كعلم السياسة، و التاريخ، و علم الاجتماع، و علم النفس و الأنثروبولوجيا، و النقد الأدبي، و الاقتصاد و غير ذلك. و الهدف هو فهم هذا المركب المعقّد الذي نسميه الثقافة. و في هذا السياق يعد الأدب مثلا مؤسسة ثقافية يمكن عبر تحليل منتجاتها أن نتعرّف على طبيعة الثقافة و تفاعلاتها. و تختلف الدراسات الثقافية عن الأنثروبولوجيا الثقافية في أنّها لا تقتصر على دراسة الثقافات البدائية، بل تتّسع لدراسة مجالات، و موضوعات، و ظواهر في المجتمعات المعاصرة.

و لقد مثّل صدور كتاب "الاستشراق" لإدوارد سعيد عام 1978 علامة مهمّة في تطوّر الدراسات الثقافية، خاصة تفسيره للكيفية التي أثر بها الاستشراق على الإدراكات الغربية عن الإسلام و الشرق الأوسط. حيث أوضح أنّه في الوقت الذي كان الفرنسيون و البريطانيون منهمكين في توسيع نطاق مستعمراتهم، و ترسيخ دعائم نفوذهم، تشكّلت أيضا لديهم الأفكار السلبية المرتبطة بالشعوب الخاضعة للاستعمار، ففي خضم الأعمال الأدبية و الدراسية كان يتم تقديم المستعمرين بوصفهم أناسا يغلب عليهم التدنّي، و ضيق الأفق، و الفساد الأخلاقي، و النزعات الطفولية الساذجة.

و تهدف دراستنا هذه من بين ما تهدف إليه في محاولة انتمائها للدراسات الثقافية كشف اللبس عن حقيقة الثقافة الجزائرية، و تأثرها بالثقافة الفرنسية. و كشف الغطاء عن جوهر الصدام الحضاري- الثقافي الواقع من خلال مقارنة الإنتاجات الأدبية الثقافية المتمثلة في الشعر الشعبي بين فترات ما قبل الاستعمار الفرنسي، أثناءه، و بعد تجلّيه كحقيقة مفروضة على الجزائريين.

و قد ارتكز التحليل في هذا المبحث على العناصر الثقافية المتمثلة في المعارف، المعتقدات، السلوكات و المواقف من خلال قراءة هذه العناصر في مواضيع مختلفة تشمل أهم ما في النسق الثقافي. و تمثّلت هذه المواضيع في:

1. مكانة المرأة

2. رجل الثقافة الأخرى

3. مفهوم السلطة

4. القيم الثقافية و الاجتماعية

5. الانتماء الاجتماعي و الحضاري

6. أشكال التضامن و الروابط الاجتماعية

7. التراتبية الاجتماعية

8. المعالم الفكرية و الاجتماعية

II- مواضيع التحليل الثقافي:

II-1- مكانة المرأة:

أ. عند شعراء العهد العثماني:

إذا تكلمنا من ناحية الكم فالمرأة كموضوع ليست مذكورة كثيرا من طرف شعراء العهد العثماني، و إذا ذكرت فإنما يكون ذلك تلميحا لما يُتحدَّث عن الأهل و الوطن. و إذا وصفت فإنما يكون ذلك من ناحية الشكل فقط، و لا يتناول الجانب الخُلقي بالذكر بتاتا. و إن دَل هذا على شيء من الناحية الثقافية، إنّما يدلّ على أنّ الجانب الخُلقي لا يعبرّ على التميّز. فالمرأة حتما طيّبة الخُلُق، لأنّه لو كان العكس لأسرع الشعراء في التعبير عن هذه النقطة، لأنّ ثقافة الشعر و الشاعر تقتضي في الوصف البحث عن التميّز.

و إذا تحدّثنا عن مكانة المرأة عند شعراء العهد العثماني يظهر جليّا حينها التقسيم الاجتماعي للعمل، فالمرأة تلعب دورا تكامليّا مع الرجل، حيث إذا كان الرجل هو المقاتل و الحامي، فالمرأة هي المربيّة و المعلمّة، و هي ربّة البيت و الأم. و هي قبل هذا و ذاك رمز الشرف العائلي، و حديث شعرائنا هنا يعبرّ عن هذا الفخر و الاعتزاز بهذه الذي حفظت مكارم الأخلاق لها و لأهلها بوصفها الناقل الثقافي الأوّل في المجتمع. و بهذا يكون سب الكافر و شتمه بتعيير (من العار) بنسائه. و أمّا تفاصيل كلام الشعراء عن هذا الموضوع فنوجزه في بعض فقرات كلامهم:

1. بن خلوف: يا سيد الحسنين و فاطمة

• و أمّه من بيت محسنات اليعقوبية لالا كولة.

• لن يرمقوه بنات دامورتيل.

نلاحظ هنا في بن خلوف أنّ حديثه عن المرأة هو حديث عن الجانب الخُلقي ليفصل بين المسلم و الكافر من جهة، و هو أيضا حديث هن أهم وظيفة تشغلها المرأة في المجتمع ألا و هي وظيفة الأم.

سواء كانت أمومة مباشرة لما تحدّث عن أمّه "لالا كولة" (و عبارة "لالا" هي تشريف اجتماعي و مكانة اجتماعية مشروعة)، أو أمومة غير مباشرة لما تحدّث عن السيّدة فاطمة -رضي الله عنها و صلّى على أبيها و سلم- باعتبارها مصدر و منبع الشرف الاجتماعي في بلاد المغرب عامة، فهي أم الأشراف.

2. المنداسي: نزهى نقول هات الخمر أزرع و اسقي يا عذرا.

هنا كلام من المنداسي ينتمي إلى المذهب الباطني، فالكلام ظاهره يتحدّث عن الخمر، لكنه لا يقصد ذلك، فباطن الكلام يقصد به المنداسي أمور في التصوّف كالتعلّم و العلم الصوفي. لكن المهم في كل هذا ليس المعنى الحقيقي الذي قصده المنداسي و إنّما ظاهر الكلام، إذ حتى في الخمرات تحدّث المنداسي عن "العذراء" ليصف به هذه التي في الظاهر سكبت الخمر. و هذا الكلام له أكثر من دلالة حول وضعية و مكانة المرأة في المجتمع.

3. بن مسايب: ذا الناس سفيه و تاق عذرا و بين العشق قلوبهم صدقوا.

• كانت عروسة و التاج فوق رأسها قاعدة في مجالس مارها فساد.

نفس الكلام تقريبا مع المنداسي فيما يخص كلام الشعراء عن العشق و الهوى و مجالس الرفه، و رغم أنّ كلام بن مسايب هنا ينتمي إلى الشعر العذري (العذراوي) الذي تحدّثنا عنه في الفصول النظرية لهذه الدراسة، إلّا أنّه القاسم المشترك مع المنداسي في قضية الجانب الخلقي المحمود. و إضافة إلى ذلك تحدّث بن مسايب عن المكانة التي تحظى بها العروس في مدينة تلمسان و هي متزيّنة في مجالس حسنة الهيئة و المحتوى.

4. علي كورة: غير اللي دايرة الدلال اللي ليها يريد جني.

• بيا تدناقة الغزال ربي بغرامها بلاني.

ما يلاحظ على كلام علي كورة هو من جهة حديثه و وصفه للمحبوبة بأوصاف الأنوثة (دايرة الدلال)، أي بالزينة و الوقار، و من جهة ثانية حديثه عن رغبته في وصال المحبوبة. و هذا الكلام له دلالة اجتماعية من الطراز الأوّل حيث أنّه رغم الجانب الجمالي للمرأة إلّا أنّ ذلك لا يكون بصورة همجية أو وقحة، بل على العكس من ذلك فالجمال مقرون بالوقار و الحياء. و من جانب آخر حديث علي كورة عن رغبته في وصال حبيبته دليل على صعوبة هذه العلاقة في مجتمع محافظ يضع حدودا و أعرافا محدّدة لمثل هذه العلاقات بين الجنسين. فمكانة المرأة محفوظة في المجتمع، لا هي كمكانة الرجل، و لا هي أدنى من ذلك.

5. قادة بن السويكت: أهل زويجات معمرين.

هذا الكلام لقادة بن السكويث له دلالة كبيرة، من حيث أنّه يعبر عن فخر و اعتزاز الشاعر بنساء قبيلته. و سبب فخر الشاعر هو أنّ نساء قبيلته زوجات صالحات يقمنّ بواجبهنّ الاجتماعي كمعمّرات للبيوت أتم الواجب. و معنى كلمة "معمّرات البيوت" تعني أنّ نساء القبيلة يقمنّ بواجباتهنّ المنزلية من أعمال الطبخ و الغسيل و ما إلى ذلك، و يعمرنّ بيوتهنّ أيضا بالبنات و البنين الذين يصبحون بفضل المرأة نساءا كريّمات محافظات معمّرات للبيوت، و رجالا صناديد مجاهدين و مقاتلين. فكلام الشاعر عن الزوجات المعمّرات للبيوت دليل على أنّ للمرأة مكانة اجتماعية معترف بها، و مقدّرة ثقافيا.

6. بن سهلة: تسوى ميات علجة بنات الكفار.

• طقيت فاطمة مسبوغة الأشفار.

• يوم الخميس واش داني لقيت دا الغزال يحوس.

• هو صاب يطير بالجنّاح عندك يا كامل القدر.

يظهر من كلام بومدين بن سهلة تعلّقه هو كشخص بموضوع المرأة، حيث وُصِفَ الشخص بالتغرّل بالمرأة. و محتوى الغزل الظاهر في أشعار بن سهلة له دلالة كبيرة في موضوع مكانة المرأة، بل في موضوع المرأة بصفة عامة. حيث يظهر في كلامه الافتخار بعشقه المرأة الجزائرية المسلمة التي يفوق قدرها قدر الكافرات من بنات الغرب اللواتي لا يتصفنّ بجمال النفس و الخلق عكس المرأة الجزائرية. هذا من جهة، و من جهة ثانية، تحدّث بن سهلة عن ثقافة حياته للجزائريين بصفة عامة فيما يخص عادات التنزّه، و الترفّه التي تخصّص للفئات الاجتماعية المختلفة بما في ذلك النسوة التي يسمح لهنّ الخروج في أيام معيّنة من الأسبوع كالاثنين و الخميس، إضافة إلى خروجهنّ أيام الجمعة لزيارة الولي الصالح.

و خلاصة القول فيما يخص موضوع مكانة المرأة لدى شعراء العهد العثماني أنّها قليلة الذكر. و أنّه يلمح لها لما يتحدّث عن الأهل و الوطن لأنّها أحد رموزهما الأساسية. و لما يتعلّق الأمر بالغزل و المدح أو الوصف فإنّ الأمر لا يصل إلى الحديث عن الجانب الخُلقي لأنّ ذلك من الأمور التي لا تتناقش، فالالتزام بأخلاق الجماعة شيء مقدّس مفروض على الجميع.

ب. موضوع المرأة عند الشعراء المخضرمين:

يمكن اعتبار موضوع المرأة، أو بعبارة أصح يمكن اعتبار المرأة ترمومتر ثقافي حقيقي، حيث تعد لب التحوّلات الثقافية التي نتجت جرّاء الصدام الحضاري الواقع بين الحضارة الغربية و الحضارة الإسلامية. و بما أنّ الشعراء المخضرمين عاشوا الفترة المحورية بين ما قبل، و ما بعد استتباب الأمر

للمستدمر الفرنسي في الجزائر، فإنّ موضوع المرأة كان بحق من المواضيع الرئيسية التي تناولوها بالحديث. و قد لاحظنا بعض التغيّرات الطفيفة في هذه النقطة عن شعراء العهد العثماني، حيث تحدّث بعض الشعراء المخضرمين عن سلوكات غير سوّية سواء بحضور الشاعر في السلوك المقصود، أو بعدم حضوره. و هذه النقطة تدلّ على بداية التغيّر الثقافي في المجتمع الجزائري، لكن الذي يثير الانتباه في هذه النقطة هو أنّ السلوك الغير متوافق مع العرف العام حسب شعرائنا لم تقم به المرأة الجزائرية بل المرأة الأجنبية سواء الفرنسية منها، أو تلك التي تنتمي إلى ديانة أخرى غير الإسلام. و سواء صدق شعراؤنا، أم لا في هذه النقطة إلّا أنّها تعني أنّ التي تخالف السلوك المتوافق عليه في المجتمع حتى و إن كانت جزائرية فإنّها لا تعتبر كذلك.

و إضافة إلى هذا، وجدنا تشابهات كثيرة بين مواقف شعراء العهد العثماني و الشعراء المخضرمين في قضية المرأة فهي تمثّل الأهل و الوطن، و هي تمثّل أعلى ما يملك الإنسان، و أعلى ما يسعى إليه في الدار الآخرة " الحور العين"، و هذه بعض تفاصيل هذا الكلام.

1. مصطفى بن براهيم: أقواهر عظماء غيدات من تحت التلحيفة بيان زين يلالي.

• مالي قسمته تقسام راح شوايع في "لافام".

يظهر في كلام مصطفى بن براهيم أنّ المرأة هي " الزين يلالي" أي الجمال الفتان إذا كانت مستورة و محتشمة اللباس، لكنّها لما تكون السبب في ضياع الفرد، و سلوكه المنحرف فإنّها تصبح " لافام" "La Femme" و هي استعارة مكنية من الشاعر على أنّ ذلك من أخلاق الغربيات الكافرات لا العربيات المسلمات.

2. بن الشاهد: وبين البدر المنير، و بين غزال الحي وبين الغصن الرطيب، وبين هلال العيد.

يظهر من كلام محمد بن الشاهد وصفه الشكلي لهذا الغزال. و لا يهم إن كان المقصود بالكلام شخص موجود فعلا، أم رمز من الرموز. كما لا يهم إن كان الحديث عن ذكر أم أنثى، المهم أنّ الكلام لم يتعد الوصف الشكلي للمحبوب.

3. الطاهر بن حواء: أنا و "أهلي" و خاوتي و الموافق اللي يرضانا صديق بالقلب الصافي.

تحدّث الطاهر بن حواء هنا عن المرأة بصورة تُظهر جلياً مكانتها، كمكّلة لعمل الرجل، و كسند الأساسي في الحياة، لكنّها تظهر جلياً أنّ مواقفها ماهي إلّا مواقف زوجها و/أو وليّها.

4. محمد بلخير: ورضي عنه يوه بن عبد الجبار بولاده و جماعته ربي لاقية.

• غفر يا غفار لجميع الحضار و لناظم الأشعار و لوالديه.

المرأة عند محمد بلخير تمثل "الجماعة" لأنها النواة الأساسية في الأسرة الجزائرية، و هي الجامعة لأفراد العائلة سواء كانت أمًا أو زوجة.

5. محمد بن اسماعيل: بين الصفوف حريات مجاهدين تظهر أزواجها كتقصير

الأعمار.

• أهل الجهاد في دار الخلد متعممين في نعيم القصور حوريات أبكار.

• بالمصطفى و الأصحاب و أتباع بورقية.

المرأة أطيب ما في الوجود، و من كرم المولى لأوليائه المجاهدين أن جعل لهم في النعيم "حور العين" يتمتعون بها في الجنة. هذه الفكرة التي ذكرها محمد بن اسماعيل، فالمرأة كائن مختلف في تكوينه عن الرجل. كما تعد المرأة مكسبا شرعياً اجتماعياً إذا كانت في النسب الشريف.

6. عبد القادر الوهراني: في ليلة القبر كيف يموت يصيبها ينال النعيم و حورات

العين.

• حتى اليهود فرحوا لنا و نسا هم الكلاب تزغرت.

• نسوان بايتين هراجة هذا البلا ربي جابوا.

• منها الجناس ولات نسا من جا يطل يمشي زاعف.

ينقسم كلام عبد القادر الوهراني فيما يخص موضوع المرأة إلى ثلاث أقسام:

أولها فكرة محمد بن اسماعيل السابقة المتعلقة بأن المرأة كائن لطيف مختلف يجازى به الصالحون من المجاهدين و الشهداء يوم القيامة. و ثانياً أن السلوك غير السويم للمرأة المائلة المميلة لا تقوم به إلا غير العربية المسلمة، لأن هذا الأخيرة مثال يقتدى به في حسن السلوك و الخلق. و ثالثاً أنه ليس من واجب المرأة المجاهدة بالقتال، فذاك أمر الرجل. و الذي لا يقاتل و لا يجاهد من الرجال إنما سيرته سيرة المرأة الماكثة بالبيت.

ج. شعراء عهد الاحتلال: على نفس منوال الشعراء المخضرمين، تناول شعراء عهد الاحتلال

موضوع المرأة بالحديث عن تحولات ثقافية ظهرت في سلوك المرأة دون أن تصل هذه التحولات الثقافية إلى تغيير في المكانة الاجتماعية للمرأة. بل بالعكس فلقد جاء حديث شعرائنا عن هذه التحولات بصيغة العتاب و عدم الرضا عن هذا التغيير. فالمرأة ليست كالرجل، و لا يجب أن تكون مثله، و لا يجب أن

تخرج للأسواق دون أن تكون مستورة باللباس التقليدي المميز لها. كما ظهر في كلام شعراء عهد الاحتلال أمور جديدة لم تكن عند من سبقهم، و يتعلق الأمر بالعتاب الأخلاقي للمرأة كوصفها بالغدر و الخداع. و إضافة إلى كل هذا لم يخلو كلام شعرائنا من الأمور المعتادة لدى الحديث عن المرأة، سواء كانت هذه الأخيرة الأم، الأخت، الزوجة أم الحبيبة، لكن في كل الأحوال هي ملك الرجل و خاصته و تابعته، دون أن يعتقد أنّ ذلك أمرا يحط من القيمة و المكانة الاجتماعية، بل و كأنّ ذلك أمر عادي يخص التقسيم الاجتماعي للعمل.

1. **بن قيطون:** و إذا تمشي قبال تسلب العقال اختي باي المحال راشق كميا.

• قلبي سافر مع الضامر حيزيا.

ما يثير الانتباه في هذا الكلام لبن قيطون هو وصفه "المحوبة" بعبارة "أختي"، و هذا له أكثر من دلالة. من جهة يظهر بوضوح أنّ بن قيطون ليس هو عاشق حيزية و حبيبها، بل هو ناقل القصة الغرامية من صاحبها "سعيد"، و من جهة ثانية تظهر مكانة المرأة لدى شاعرنا فهي قرينة الرجل.

2. **قدور بن عاشور:** هكذا يتسلّى من هو عشيق ظريف عندما يجلس بين الزين و

الهياف.

• ممحون من صبيّة ناسها جبابرية.

• يا رافع السما ترحمني و ترحم والديا.

يمكن اعتبار قدور بن عاشور من الشعراء التقليديين، إذ لا نلاحظ على كلامه ما يجعلنا نتحدّث عن التغيّر الثقافي، أو التغيّر في مكانة المرأة أو شيء من هذا القبيل، فالمرأة في شعره الغزلي هي كائن ظريف و جميل الشكل، و هي ليست كبيرة العمر (فالكبيرة عادة ما تكون متروّجة)، فهي صبيّة. أما في غير الشعر الغزلي فهي الأم التي يتوجب على الفرد احترامها و تبجيلها، أو إن اقتضى الأمر تقديسها و الدعاء لها.

3. **قويدر بن اسماعيل:** المرا كي الرجل في السوق لا كسا يستر لا عبروق.

• قلبنا قاسح زاد قسا جيلنا من الرجل و النسا.

• أغفر ننوبي يا غفار والديا و أهلي و الجار.

يظهر في كلام قويدر بن اسماعيل بصورة جليّة التغيّر الثقافي الحاصل جرّاء التداخل الثقافي بين أخلاق الثقافة الإسلامية و الثقافة الغربية، و خاصة فيما يتعلق بخروج المرأة بصورة دائمة إلى الأسواق، و ظهور هذا النوع الجديد من النساء اللّواتي لا يرتدين اللباس التقليدي الجزائري الساتر لجسد المرأة،

و لا يذكر لنا شاعرنا إن كان المقصود بالكلام المرأة الغربية أم المرأة الجزائرية، لكن الظاهر أنّ الأمر متعلّق بالاثنيين. و أمّا عن مكانة المرأة بالمقارنة مع الرجل فإنّ كلام شاعرنا يوحي بأنّ المرأة قريبة الرجل. فالتغيّر الأخلاقي متعلّق بكامل الجيل و لا يخصّ جنسا عن آخر.

4. أحمد السماتي: سال على الأّمّة و اللي وسط الدار سال على خدام بيتو و عيالوا.

المرأة عند أحمد السماتي تمثّل الزوجة التي هي تحت الرجل، و تحتاج إليه في معيشتها، و لضمان أمنها و أمانها.

5. عبد الله بن كريو: لاح بعينو شاف ضاوية كي برزت بنوارها من وسط سحب.

• ما ردت لي بال طفلة غريبة جرحتني بجراج ما ينفع طباب.

• هذا المرسم كانت الخداعة فيه مسبوغة لنجال خلاتك خالي.

تحدّث عبد الله بن كريو عن علاقات اجتماعية تخصّ الجنسين، و عن اتصال و وصال كان بين الحبيب و المحبوب، و هي علاقات موجودة من زمان، لكن ما يميّز هذه العلاقة هو دوام الحديث عن الخلاف، و الخصام، و الهجر و الغدر و ما يشابههم. و لعلّ ذلك يرجع إلى حساسية هذه العلاقة في مجتمع يضع المرأة في مكان يجعل من ارتباطها أو حتى علاقتها مع جنس آخر من عائلة أخرى غير العائلة الأصلية أساس الخلاف الاجتماعي. و لهذا السبب تكون سلوكيات النسوة جدّ حذرة، و إذا لم تتمكن من توفية وعودها تصبح خادعة، و غادرة و ما إلى ذلك.

6. عبد القادر بطبجي: صلوا على الشريف الطاهر و الأزواج و أهله و أنصاره.

دون الإطالة في الكلام، فالمرأة عند عبد القادر بطبجي تمثّل أعلى تابع يمتلكه الرجل حتى و إن كان الكلام هنا في سياق الصلاة على النبي - صلى الله عليه و سلم-.

7. عبد القادر الخالدي: و النسا مجلوبة أبكارها و الثيب.

• جاء على التوالي غرام يمينية غدرة.

• سعد من ملكها و دار يمينية مراتو.

ما يلاحظ على كلام الخالدي هنا هو حديثه عن فساد الأخلاق العامة التي يحدثها تعاطي الخمر، و الذي أفسد على العرب المسلمين أخلاقهم (و هو الذي ساعد على إنتاجه و تسويقه المعمر الفرنسي) بمن فيهم نساءهم سواء كانت هذه النسوة أبكارا أو ثيبات. كما نلاحظ كذلك وضع المرأة في مكانة التابع للرجل، بل إنّ تعبير الخالدي ذهب أبعد من ذلك حيث تحدّث عن امتلاك الرجل للمرأة إذا تزوّجها.

II-2- رجل الثقافة الأخرى:

أ- شعراء العهد العثماني: ما يميّز هذه النقطة بالنسبة لشعراء العهد العثماني هو موضوعين، أو قل ثقافتين. فلقد تناول شعراؤنا رجلين لثقافتين مختلفتين، الأول هو العثماني أو التركي المسلم، و الثاني هو النصراني الكافر.

في الموضوع الأول اختلف موقف شعرائنا من هذا الرجل تبعا للموقف السياسي من التواجد العثماني في الجزائر، فالذي كان مع التواجد العثماني في الجزائر يصف هذا الرجل بالعثماني، و أما الذي يعارض هذا الوجود فإنه يدعو بالتركي. أما الموضوع الثاني، ألا و هو رجل الثقافة الغربية فإن شعرائنا اتفقوا على نعتة بالنصراني الكافر، و لا يوجد موقف مخالف لهذا.

1. بن خلوف: يا ساييني كيف ذا القصة بين النصراني و خير الدين.

• مبر كفر كله مخلوج.

• موين القساسين و الرهبان اللي عبدو سيدنا عيسى.

يُظهر بن خلوف موقفا صريحا من الرجلين: العثماني و النصراني الاسباني. فالأول يدعو باسمه و هذا دليل على القرب و المحبة، أما الثاني فينعتة بديانته التي يعتقد أنها محرّفة، كما يخبرنا كذلك أنّ ذلك لب الخلاف القائم بيننا و بينهم. فالعثماني منا لأنه ينتمي معنا إلى نفس الثقافة، و النصراني كافر ينتمي إلى ثقافة و حضارة أخرى لا نريده على ترابنا.

2. بن تريكي: و لا انصير قايد في يد النصراني.

يظهر بن تريكي هنا أنّ العار كل العار، و الخزي كل الخزي هو الوقوع تحت سيطرة هذا الكافر. و رغم أنّ بن تريكي نفي من تلمسان إلى المغرب من طرف العثمانيين إلا أنّ ذلك لا يساوي شيئا أمام الانخضاع للكافر النصراني.

3. بن مسايب: ما انهذوا لسطوتها حد كل مال بعد دار بها الحكم ولّات للكما.

كان بن مسايب الشاب من أشد المعارضين للحكم العثماني في الجزائر، لدى كان موقفه من العثمانيين واضحا، فهم لا يفقهون شيئا في الحكم، و حوّلوا البلاد إلى خراب بعدما كانت بلد الحق و العلم و الحياة.

4. قادة بن السكويت: الهول على طول السنين ضد الترك الجويد.

• زدنا هروال أخذينا أعطينا للترك أنهار.

يظهر جليًا من انتماء الشاعر قادة بن السكويت إلى قبائل "المحال" المعادية للحكم العثماني في الجزائر، و التي حاربت العثمانيين في حروب مشهورة أنّ موقف شاعرنا نابع من هذا الانتماء. فالعثماني عند قادة بن السكويت هو التركي، و رغم أنّه وصفه بالكرم إلا أنّ موقف شاعرنا بقي ثابتا فالتركي ليس جزائري.

5. بومدين بن سهلة: تسوي ميات علجة بنات الكفار تسوي خزاين العثماني.

يظهر من كلام بومدين بن سهلة موقفه من الثقافتين العثمانية و الغربية. فإذا كانت الثقافة العثمانية قريبة لثقافتنا، فإن الثقافة الغربية ثقافة الكفار، و حسب بومدين بن سهلة إنّ المرأة الجزائرية التي تمثلها محبوبته " فاطمة" تعادل قيمتها خزان العثمانيين، لكنّها تعادل أو تفوق مائة امرأة من بنات الغرب الكافرات فقيمة المسلم تفوق حسب بن سهلة قيمة الكافر.

ب- رجل الثقافة الغربية عند الشعراء المخضرمين: ما يلاحظ على الشعراء المخضرمين في قضية رجل الثقافة الأخرى هو مواقف واضحة فيما يخص ذهاب العثمانيين و ترحيلهم عن البلد، و فيما يخص الإنسان غير المسلم. فلقد كثر الكلام المعبر عن الحسرة على ذهاب الأتراك العثمانيين عند البلد، كما ظهر جليًا احتقار اليهودي، و بغض الإنسان الغربي الكافر. و إذا تعلّق الأمر بالمناداة و التسمية، فالمسلم ينادى بعرقه، بينما ينادي الآخرون بدينهم أو أصولهم المعادية للإسلام.

1. مصطفى بن براهيم: و أنت تركي و بوك صال أخليفة بأينا نوّدي.

• جيب البوجي ترى اليهودي.

• و آجي تخلص آ يهودي.

كان موقف مصطفى بن براهيم موقف الباشاغا التابع للفرنسيين فيما يخص العثمانيين، ربّما ليبرّر موقفه من الفرنسيين، أو ليكون منطقيًا مع نفسه فمثلما وصف الفرنسيين بأنّهم غرباء عن البلد فكذلك الحال بالنسبة للعثمانيين فهم أترك و ليسوا جزائريين، و أمّا العنصر الثالث المتحدّث عنه فهو الرجل اليهودي الذي ينظر إليه نظرة الخادم عديم القيمة.

2. الطاهر بن حواء: تواريخ العربيين و العجم ذكروك.

العبارة للشاعر الطاهر بن حواء و هو يمدح الأمير عبد القادر، حيث ذكر قيمة هذا الأخير لدى العرب (بصفته عربي مسلم فارس مجاهد ضد الكفار الفرنسيين)، و أيضا لدى العجم، و ربّما قصد الشاعر مسيحيي الشام الذين أنقذهم الأمير عبد القادر من مجزرة حقيقية.

3. محمد بلخير: حبس الرومي لا تخليّ مسلم فيه.

• يا حسراه منين سلسلنا الكفار.

• و عيونها كوابس في حكومة باي اسطنبول.

يظهر من كلام الشاعر المجاهد رفقة الشيخ بوعمامة محمد بلخير أنّ الانقياد و الرضوخ بسطوة و قوّة " الرومي" الكافر هو المذلّة بعينها، و العكس صحيح، أي الظفر بالعدو الكافر شرف اجتماعي كبير. أمّا العثمانيين فلاحظنا خطابا محايدا ، و هذا دليل على ضعف العلاقة التي صارت مع العثمانيين الذين هجروا البلاد، و لم يقاوموا مع المقاومين الجزائريين.

4. محمد بن اسماعيل: انصر جيوش أمة شفيع المذنبين كثر عداهم في عيون الكفار.

• انتقاو كل جهة متلاحقين لكراد، و العجم و الحبش الأحرار.

• على الروم أصعب العيش بور سعيد مبلوعة.

• و فنيت بالملايين قوم الكفار.

نفهم جيّدا هذه العبارات للشاعر المجاهد محمد بن اسماعيل، الذي شارك في معركة جزر القرم إلى جانب العثمانيين ضد روسيا القيصرية "الكافرة" و حلفائها الغربيين آنذاك. مع العلم أنّ هذه العبارات مأخوذة من القصيدة التي يصف فيها شاعرنا أحداث معارك جزر القرم. و خلاصة الكلام هنا أنّ غير المسلمين هم أتباع الروم الكفار(الروم في المتخيّل الإسلامي هو العدو الأوّل الذي حاربه المسلمون من غير العرب)، في حين أنّ الأجناس الأخرى لها نفس خصال الجنس العربي المسلم الحر.

5. عبد القادر الوهراني: ولات للنصارى شينين الدين.

• الفرانسييس حرك لبها و خذاها.

• الروم جاو للبهجة مشتدين.

• حتى اليهود فرحوا لبنا و نسا هم الكلاب تزغرت.

• حسراه وين الأتراك النصنصين.

يظهر جليّا في كلام عبد القادر الوهراني هذا الشرح الذي تركته هزيمة العثمانيين في الجزائر، و استتباب الأمر للفرنسيين حيث يظهر تحسّر عبد القادر الوهراني و معه الجزائريون على ذهاب حكم المسلم العثماني و خلافته بالكافر الفرنسي.

ج- شعراء عهد الاحتلال: المفارقة الكبيرة حدثت هنا مع شعراء عهد الاحتلال، ففي الوقت

الذي كنا نعتقد أنّ هذه الفئة هي أكثر الفئات حديثا عن رجل الثقافة الغربية بصفته الحاكم الجديد

للبلاد، إلا أنّ أغلب شعرائنا تحاشوا الحديث المباشر عن الفرنسي الكافر، حتى يكاد الإنسان الغربي لا يذكر، يوجد إلاّ التلميحات - وهي كثيرة- خاصة بالفساد الأخلاقي، كما لاحظنا على هذه الفئة كثرة الأمثلة المضروبة على لسان و أخلاق الحيوانات.

1. محمد بن قيطون: داواوهم كفار شمت بينهم ذا النصراني.

• همديت يا كفرة و الله أن يحياوا في الصحرا.

الرجل الغربي هو الإنسان الكافر الذي تُخَالِفُ تَقَاتُهُ تَقَاتَتَا، و أَعْرَافُهُ أَعْرَافَنَا. و هو ليس من قيمة الإنسان المسلم، لهذا فإنّ تداوي المسلم عند هذا الكافر يعد شماته، و إهانة كبيرة.

2. قدور بن عاشور: و لفي خليفة العثماني ظهرولها براهن.

رغم ذهاب العثمانيين و تولّى الفرنسيين لزمام الأمر في الجزائر إلاّ أنّ شاعرنا عبّر عن استمرار العلاقة العاطفية معهم، فهم كانوا الصديق و القريب و الأخ في الدين للجزائريين.

II-3- مفهوم السلطة:

أ- شعراء العهد العثماني: الذي يثير الانتباه في كلام شعراء العهد العثماني فيما يخص موضوع مفهوم السلطة هو أمرين: الشرعية الدينية و الشرعية الاجتماعية. فالسلطة مرتبطة بالديني و الاجتماعي، الديني متعلّق بالسلطة الربانية من جهة و بالسلطة الاجتماعية ذات الشرعية الدينية من جهة ثانية (رجال الدين، المتصوّفة، العلماء و الأعيان... الخ)، أمّا الاجتماعي فهو ما تعلّق بالقيادة و السلطنة، و الأمور الوضعية. و في هذا السياق كانت تبعية شعرائنا واضحة للقيادة الدينية من جهة، و القيادة القبلية من جهة ثانية. كما لاحظنا بعض التلميحات عن سلطة المال في المجتمع.

1. الأخضر بن خلوف: اركب فارس اسبق و دنا بالتعريف ببشر السلطان.

• ترجاه الإسلام لن يقوم خير الدين يساير الأمة.

السلطة واضحة عند بن خلوف فهي تعود للخليفة الذي يمثل السلطة الدينية للأمة الإسلامية.

2. المنداسي: سلمت و رضيت بغلبي صابر بما قضى الرب الوهاب.

هنا أيضا لا داعي لكثرة الكلام فالسلطة دينية عند المنداسي سلطة القضاء و القدر الذي أحكمهم علينا الخالق البارئ تعالى.

3. بن تريكي: يا الأسناد درتكم صرخة و عناد للحساد يا لابسين الوردي.

• يا الأقارب عبدكم في هنا و عذاب دون أعشاب تكهروا يا ذا الحسبة.

السلطة عند بن تريكي للجماعة المصبوغة بالصبغة الدينية، و يقصد بها هنا أصحاب الطرق الصوفية الذين لهم شرعية دينية و اجتماعية.

4. **بن مسايب:** هكذا قدر و قضي ربنا الحكيم كيف أراد فعل بأحكامه و قدرته.

• ما انهذو لسطوتها حد كل مال بعد دار بها الحكم ولات للعلماء.

القضاء و القدر سلطتهما أقوى من كل شيء بالنسبة لبن مسايب، كما أنّ السلطة الدنيوية قد تكون سلطة الأقوى و الحاكم.

5. **علي كورة:** مالي في قريها رجال نبكي و البكا ما نفعني.

الظاهرة من كلام علي كورة أنّ السلطة المقصودة هي سلطة القوة الموجودة مع الجماعة.

6. **قادة بن السويكت:** الهول على طول السنين ضد الترك الجويد.

• باغي فينا قول جديد جيب القادة و المنى سير قبالي.

• ما نرضى عيش تمرديد تنقطع و لا يبقاش فينا تالي.

لا يعترف قادة بن السكويك بالسلطة الشرعية للحكم العثماني، فهو لا يرى فيها سوى سلطة القوة التي يراها هو في قبيلته و جماعته. و هذا راجع إلى منطق البدوي الرفض لأي سلطة خارجية ماعدا سلطة جماعته و قبيلته

7. **الظاهر بن حواء:** يحي سيدي كالبدري كاسي الظلام المنور طاهر القلب و

القميص.

بالنسبة للظاهر بن حواء السلطة هي السلطة الدينية، فالسيد الحقيقي هو سيد الناس أجمعين الرسول الكريم - صلى الله عليه وسلم -.

8. **بن سهلة:** سبحان خالقي سلطاني من لا ينام ربي عالم الأسرار.

• المال يشرف النسب و يدير طريق فالبحر.

السلطة عند بن سهلة سلطة القضاء و القدر الذي فرضه العليم القدير. كما نلاحظ من كلام بن سهلة ظهور بؤادر التغير الاجتماعي فيما يخص موضوع السلطة، حيث ظهرت سلطة المال التي أصبحت تأثر حتى على النسب الاجتماعي، و تقوم بأكثر من ذلك.

ب- **الشعراء المخضرمون:** مع استمرار مفهوم السلطة الدينية، ظهر هي كلام الشعراء

المخضرمين بقوة مفهوم "سلطة القوة" الذي يعود إلى الفترة التي عاش فيها شعراؤنا. و هي الفترة التي

تميّزت بالحروب الاستعمارية و الثورات الشعبية ضد الاستعمار. و هذا دليل على تأثر فكر شعرائنا بالواقع المادي المحيط بهم.

1. **مصطفى بن ابراهيم:** ناس الشوم ، ناش الكيد نقمة للعادي ما كان فيهم تالي.

• بني عامر صور حديد عز المضيوم الجديد ذوك أبطال.

• ما عنديش المعرفة و لا حد صديق نقرله بأفعالي.

يظهر جليًا تعلق مصطفى بن ابراهيم بالجماعة، و بسلطة الجماعة سواءا تعلق الأمر بالقبيلة أو "بالرأسمال الاجتماعي" حسب تعبير بيار بورديو.

2. **محمد بن الشاهد:** صار بجيوش صحاب السيوف و الغوال شي يحكي عينيه و شي

يقول قدم.

• جيوش يرميوا أبطال محربين شجعان يتقدموا لعداهم في الحرب ما يولوا.

• شاهدوا رئيسهم في الحرب ليس دهشان ما يساميه الخوف و لا يغيب عقله.

السلطة في كلام بن الشاهد في القوّة المادية أولاً، لكن الشرعية الدينية و الاجتماعية النابعة من الإيمان القوي الخالي من الشك هي السبب الرئيسي في تعزيز هذه القوّة، و تثبيت هذه السلطة.

3. **الظاهر بن حواء:** يامن دري آش نهار سلطني مبارك.

• بالوقف جمع الجمع للرفع مقامك القطب و الغوث لمزاده دفعوك.

• أورثت كل موروث مجد لسابق قبلك اسلافك الكريمة بنورها لخطوك.

بالنسبة للظاهر بن حواء السلطة هي السلطة الدينية التي تعطي الشرعية القيادية من جهة، و تمنح الشرف الاجتماعي و النسب الشريف من جهة ثانية.

4. **محمد بلخير:** مولى سبع اقباب مركع الزيار مولى السر الظاهر علي رضي

• ما بياش الحبس بيّا العيب و العار يقولوا هذا بشيخه واسمح فيه.

الظاهر من كلام محمد بلخير أنّ السلطة الدينية هي أساس التبعية الاجتماعية فالشيخ المتصوّف سلطته الرمزية واجب اجتماعي لا يجب مخالفتها.

5. **محمد بن اسماعيل:** مادام الدهر بسرور على سلطان.

• ربي و سيد لسياد فيما قضيت ألطف.

• أنصر علام عبدك أمير المؤمنين عبد المجيد ناصر الدين المختار.

مثلاً يظهر في كلام محمد بن اسماعيل فإنّ مفهوم السلطة عنده متعلّق بالجانب الديني الذي يعطي الشرعية، فالإلى جانب السلطة الربانية هناك السلطة الدنيوية التي تأخذ شرعيتها من الدين، فالسلطان هو أمير المؤمنين، و ولايته توجب الطاعة.

6. **عبد القادر الوهراني: التعب لطم كل قبيلة ما جا إلا زمان الفتنة.**

• **هنا الناس تظهر و تبان أخبارها موت الجهاد خير من اللي حيين.**

• **الناس اتبع المرفقة، و لو نصراني سعه من بغى كل الناس تعانيه.**

نلاحظ في كلام عبد القادر الوهراني تغيير بعض الأمور فيما يخص مفهوم السلطة، حيث ظهرت بوادر تحوّل السلطة من المفهوم التقليدي إلى سلطة المال. كما لزم عبد القادر الوهراني في بعض كلامه الحديث عن سلطة الجماعة و القبيلة التي تزعزعت جراء الصدمة الاحتلالية.

ج- **شعراء عهد الاحتلال:** الأمر الأكثر وضوحاً في كلام شعراء عهد الاحتلال فيما يخص مفهوم السلطة هو مفهوم القوة. فالسلطة للأقوى، و القوة هنا بين القوة المادية و القوة البشرية المتمثلة في الجماعة. و تفسير هذا الكلام واضح جداً إذا عرفنا أنّ الفترة التي عاشها شعراؤنا هي فترة الثورات الشعبية، و الحروب الاحتلالية، ثم فترة سواد القوة العسكرية الفرنسية التي هيمنت على الجزائريين عامة. و هذا ما ترك آثاره على فكر و كلام شعرائنا.

1. **بن قيطون: ما تشكر الباي حدد أغناي.**

• **لو أن تجي للذراع نحلف ما تمشي ذراع ننطح صرصور قاع باسم حيزيا.**

• **كي عاد أمر الحنين رب العالمين لا صبت لها منين نقلب اهديا.**

• **يا خالق البحور رد النجع الي عداس الشور.**

في كلام بن قيطون نلاحظ ثلاث أفكار تخص مفهوم السلطة، حيث ينقسم هذا المفهوم إلى ثلاث أقسام: الأول يخص السلطة الرسمية الدنيوية التي تظهر في وفاء الشاعر للسلطة القديمة في الجزائر قبل الاستعمار الفرنسي. الثاني في ديمومة وجود مفهوم السلطة الدينية، و السلطة الربانية التي لا تقارن بغيرها، و الثالث هو مفهوم سلطة الجماعة، و سلطة القبيلة.

2. **قدور بن عاشور: ساكن في ندرومة عشير فيها وليف مدينة مهدية كثيرة العواف.**

• **مير الغرام حرك قوم اعساكره قوية**

• **في أيام و ليالي سالي بقبيلتي حمية.**

• **و لفي خليفة العثماني ظهور لها براهن.**

يظهر جلياً من كلام قدور بن عاشور أنّ السلطة في الجماعة، و القبيلة و الأهل. كما نلاحظ كذلك تعلّقه و معه تعلّق الجزائريين بالعثمانيين الذين تركوا فراغا كبيرا.

3. **قويدر بن اسماعيل:** علاش تتركنا يا سلطان (سيدي عبد لرحمان) يا حبيب القادر.

• من يمد سلاحه لعدوه به يقتال.

القوة عند قويدر بن اسماعيل قوّة العتاد و العدة، و القوّة المادية من جهة، و قوّة السلطة الدينية من جهة ثانية. وتمثّلت السلطة الثانية حقه في قوّة الانتماء الرمزي إلى مدينة العلماء و المتصوّفة.

4. **أحمد السماتي:** سال على الطلبة و الإخوان الزيار و جميع المنسوب ليه و عمالوا.

• سيدي خالد تلحقوا في شاو نهار سال عليه و زيد منو لبطلوا.

يظهر في كلام أحمد السماتي أنّ مفهوم السلطة عنده (على الأقل في العينة من كلامه) هي السلطة الدينية التي هي بطبيعة الحال سلطة رمزية يكون فيه الشيخ الصوفي، و زواره، و صاحب المقام المزار في مكانة المرشد و القائد الرمزي.

5. **عبد الله بن كريو:** رصدها بغياهب الروحانية و تهالك يكعصروا من جا طلاب

عنها ضبطوليش و أشبال و لبيّة و النمر اللي شوفتو حرشة رهاب.

• يا عاليني الطلبة البالييني تبليه.

نلاحظ في كلام عبد الله بن كريو و هو يتحدّث عن أهل حبيبته الذين أخفوها عن طلابها السابقين نوع من السلطة الرمزية التي تظهر في قوّة الوحوش المفترسة، فالسلطة هنا هي سلطة القوة المادية. كما نلاحظ كذلك وجود مفهوم السلطة الدينية في آخر الكلام.

6. **عبد القادر بطبجي:** طه مشرف لجداي.

• سلطان الأنبياء المدثر و الرضا على الأسياد أصهاره.

السلطة عند بطبجي هي سلطة دينية بالدرجة الأولى، و حتى اللقب السلطوي الدنيوي "سلطان" إنّما تأتي شرعيته من الدين.

7. **أحمد بن مصطفى العلاوي:** لا دين لا صلاة لا قبلة فضلك عمنّا بالظاهر

أدركت بيه عز وصولّة في الأرض و السماء نفتخر.

نستنتج من كلام أحمد العلاوي المفهوم المركّب للسلطة الدينية المولّدة لسلطة القوة المادية.

8. **عبد القادر الخالدي:** صاحبك يدري من العالي يكب

بعد القدر و الهيبة يعود ما ينحسب.

من كلام الخالدي نستنتج السلطة الاجتماعية التي حطّ منها الخمر الذي جعل متعاطيها بلا قيمة، و السلطة الاجتماعية هي لصاحب القدر و الهيبة المتعلّم و المتدّين صاحب الخلق الذي لا يتعاطى الخمر و ما شابهه. فالسلطة الاجتماعية هي قبل كل شيء سلطة رمزية دينية تعطي لصاحبها قدرا و مكانة تسمح له بممارسة نوع من السلطة داخل المجتمع.

II-4- القيم الثقافية و الاجتماعية: الحديث عن القيم الثقافية و الاجتماعية حديث صعب و متشعب، و قد نالت هذه القيم نصيبها من العناية و الدراسة. و يكاد يتفق المشتغلون بهذا المجال أنّها من أصعب الأمور التي يمكن دراستها، فهي راسخة في المجتمعات بصورة خفية -إن صح التعبير- في وعي و شعور الأفراد، و هي من الأمور بطيئة التغيّر و التحوّل تنتقل عبر التنشئة الاجتماعية. و لقد حاولنا في دراستنا هذه تناول هذا الموضوع لا كموضوع رئيسي محوري لدراسة التغيّر الاجتماعي الحادث مع عملية التثاقف الحاصلة بعد الغزو الاستعماري الفرنسي، و لكن كموضوع ثانوي مدّعم لفكرة المقارنة بين الجزائر في العهد العثماني، و الجزائر المستعمرة فرنسيًا من خلال معرفة أهم القيم الاجتماعية و الثقافية المتناولة من الشعراء الشعبيين. و بالتالي إنّ الإلمام بكل الجوانب المتعلقة بالتنشئة الاجتماعية، و عملية الإنتاج الثقافي على العموم بين الفترتين المتخصصتين للدراسة لا يمكن أن يكون شاملا في هذه الصفحات المخصصة لها في هذا العمل. و هذا ما يجرّنا إلى تشجيع الباحثين و المهتمين، و القارئین لهذا العمل أن يتناولوه بالدراسة المعمّقة التي تفي شروط البحث العلمي الأساسي لما له من قيمة علمية كبيرة. على كلّ، إنّ الأمر هنا لن يتجاوز محاولة فتح "التحقيق الأولي" في هذا الموضوع من خلال قراءة أهم القيم الثقافية و الاجتماعية التي تحدّث عنها شعراؤنا بمختلف فئاتهم الاجتماعية، الثقافية، و الذهنية.

أ. **شعراء العهد العثماني:** يظهر من كلام شعراء العهد العثماني أنّ القيم الثقافية و الاجتماعية هي قيم نابعة من تجليات الممارسة الدينية في عقول و أفعال الشعراء الشعبيين الجزائريين، و معهم طبعا المجتمع الجزائري الذي يمثله أحسن تمثيل الشاعر الشعبي الذي يعدّ بمثابة الناطق الرسمي للإنسان الجزائري بثقافته و شخصيته. و تمثلت هذه القيم في غالبيتها في ثنائية (المباح و الممنوع) فالكذب، و الغدر، و الجفاء، و الهجر، و القيل و القال هي ممنوعات، أمّا الصدق، و الشجاعة، و الجهاد، و الوفاء، و التهذّب في العشق فهي مباحات، بل و بعضها واجبات.

ضف إلى ذلك بعض القيم النابعة من مفهوم التدّين نفسه كالندم على المنكرات و فعل المحرّمات، و التحسّر على عدم القيام بالالتزامات الدينية. كما لاحظنا في كلام شعراء العهد العثماني ذكر قيمة العلم

و المتعلّمين بصفة عامة من جهة، و قيمة المال التي تعطي مكانة اجتماعية من جهة ثانية. و هذه أمثلة عن كلام شعرائنا دون تعليق.

1. **بن خلوف:** إذا كذبت وصفي كذبي الكذب ما يزيد في الرحلة.

• أمشي مع خوك بالنّية.

• حافظ على شروط صلاتك.

2. **المنداسي:** طبع الزين يغدر و يجفي يخون العاهد و لا يوفي.

3. **بن تريكي:** يا هجّار مالكم أقطعتوا الأخبار يا الأخيار غيركم يعمل ذا العار.

• حالتي لا حالة، و القلب بالهوى طاب خايف من العدو و بريح الديوان.

4. **بن مسايب:** ذا الناس سفيه و عاصي عذراوبين العشق قلوبهم صدقوا.

• أصدق من كل صديق من حسن الخلق.

• كانت بلاد الحق و الدين و النّيقين ما تحب البدعة و لا تنكر من فضل.

5. **علي كورة:** لعبوا بنا بقول قال عيطة حساد يكرهوني.

6. **قادة بن السويكت:** على الأبطال التايكين من كانوا صور حديد.

• دايم في الحرب مولعين مالههم حد الحديد.

• ما نرضى عيش تمرميد ننتقطع و لا يبقاش فينا تالي.

7. **بن حمادي:** الجهل ظلمس عيوني ما نشوفشي.

• نخدم المعصيات و ناكل الحرام وين صبت القانة في وسطها انعيش.

• ما قريرت و لا هنت قوت الطعام ما نبات على الذكر سبحتي احريص.

• ما نروح نجاهد نموت فاللطام كيف نطمح فالتبر انكلي رخيص.

8. **بن سهلة:** الناس راهم شافوني يشيع اخبرنا ما بندس.

• راه يذوّر على الفضول بالحس و قلّة الوقر.

• المال يشرف النسب و يدير طريق في البحر.

• لو يقرأ سيدي خليل في الدنيا ما يلوا وقر.

يظهر من كلام شعراء العهد العثماني أنّ غالبية القيم الاجتماعية و الثقافية هي قيم دينية بالدرجة الأولى، فالكذب لا يزيد في الرجولة كما يقول بن خلوف. ثم إن الكذب صفة لا يتصفّ بها المؤمن أبداً كما جاء في الحديث الشريف. كما أنّ الأوصاف التي ذكرها المنداسي و هو يتكلّم بطريقة عكسية هي

أوصاف المسلم، و كذلك الحال مع بن تريكي لما ذكر خوفه من الفضيحة، و هو دليل على أنّ المجتمع لا يقبل بالسلوكات المنافية للقيم الإسلامية. في حين أنّ كلام بن حمادي مثلاً يدل على تدّين التائب من المعاصي و الأثام التي يرفضها المجتمع، و هذه المعاصي هي إما معاصي الأفعال القبيحة، أو معاصي ترك الأفعال الحسنة.

ب. الشعراء المخضرمون: إذا تحدّثنا عن القيم الاجتماعية و الثقافية في المجتمع الجزائري في الفترة التي عاشها الشعراء المخضرمون نقول أنّها في غالبيتها الساحقة قيم دينية إسلامية، و هي في هذا السياق لا تختلف كثيراً عن قيم المجتمع الجزائري فترة الشعراء الذين سبقوهم. أمّا إذا تحدّثنا عن ميزة هذه القيم بالمقارنة مع ما سبقها نقول أنّ الأمر تعلّق بشيئين رئيسيين: أولهما ظهور سلوكات جديدة منافية للسلوكات النابعة من القيم الإسلامية، و ثانيهما ظهور قيم جديدة على المجتمع الجزائري لم نلاحظها على شعراء العهد العثماني. أمّا السلوكات المقصودة فهو سلوك اتباع طريق الانحراف مع النساء، أمّا القيم المقصودة فهي قيمة المال التي و إن كانت موجودة في السابق و تعطي المكانة الاجتماعية فإنّها أصبحت أعلى من القيم الدينية. و إنّ الأمر هنا لم يصل بعد إلى مستوى التراجيديا الثقافية التي تحدّث عنها جورج زيمل. كما لاحظنا كذلك على كلام الشعراء المخضرمين الحديث عن الأصل و النسب الشريف الذي أصبحت له قيمة خاصة جداً لم تكن لديه في السابق. و لعلّ ظروف الاستعمار و واجب المقاومة حرّكت هذه الحاجة إلى التركيز على النسب الشريف؛ فمن كان أصله صالح كان فرعه أصيل يُعتمد عليه في اتخاذ الموقف من الكفار الغازين للبلد، و نفس الكلام تقريباً فيما يخص قيمة الحرّية زمن الاستعباد الاستعماري للفرنسيين.

1. مصطفى بن براهيم: بني عامر صور حديد عز المضيوم الجويد ذوك أبطالي.

- و أمحان الغرية و امحانك هفوة لي.
- مالي قسمته تقسام راح شوايع في لافام.
- راني يا غاييتي نحارب خفت السبعة تجي عليك.

2. بن الشاهد: جيوش يرميوا أبطال محاربين شجعان يتقدموا لعداهم في الحرب ما

يؤلّوا

- غرني ليلة سفره باللقاء و بان ما انجمع عند الوعد و صدق في قوله.

3. مصطفى الكبابطي: آه يا عبد أصبر، و استلزم إلى القضية كن لله فيما تلقى العبد

صابر.

4. الطاهر بن حواء: أسلافك الكريمة بنورها لخطوك.

- من خشية الحد، و المناقفة تهموك.
- أرجال وافيين العهود صدقوا ظنك ما خالفوك، ما فارقوك، ما ملوك.
- واد القاصد يقصد الدار الكريمة.
- يا مقري الضيف يا كسيب العديمة.

5. محمد بلخير: وطن العز نجيه، والنل أهل النيف أماليه.

- و نشره في صحوتي و نجوع أحرار.
- ما بياش الحبس، بيّا العيب و العار يقولوا هذا بشيخه واسمح فيه.
- واحد سخي، و حنين على العرض بلاوي.
- شوف من كان بوه شين ما مات إلا مذلول.

6. محمد بن اسماعيل: آش طامع في باب الجافيين تلقاه.

- ما احسبنا الحباب امخادعين النية لكن الله يجازي كل ذا بما صاح.
- لكراد و العجم و الحبش الأحرار.
- موتاكم و حيين رجال عهد وافي.
- انتم يا رجال النعرة المخلصين الغيث يا أهل الله ذا ليكم عار. (و يقصد الشاعر بالغيث كلمة " الغوث").

- افنات جنود الإسلام و أنتم غافلين.

7. عبد القادر الوهراني: من عاش حالته لا حالة و اللي مات ذاك أتهنى.

- الموت لازمتنا و احنايا زادهما و الصبر لا تكونوشي خيفانين.
- و نوّلي كي زمان كنت من قصدني نعطيه.
- الناس اتبع المرقّة، و لو نصراني سعدة من بغى كل الناس تعانيه.

نلاحظ في هذه الأمثلة المقدمة نوع القيم الاجتماعية و الثقافية التي تميّز بها الشعراء المخضرمون حيث ظهرت قيم البطولة و الشجاعة و الأنفة الموجودة في فكرة الأهل و القبيلة الأحرار الذين يرفضون الذلّ و الخضوع للمستعمر، فالموت و السجن أهون من فضيحة الذلّ أو العار الناجم عن عدم أداء الواجب الاجتماعي كطاعة أولى الأمر و الأولياء الصالحين. كما نلاحظ في آخر كلام عبد القادر الوهراني الفكرة التي تحمل قيمة اجتماعية جديدة في المجتمع الجزائري المحتل، ألا و هي فكرة أنّ الغني

مطاع سواء كان مسلماً أو كان مسيحياً، بمعنى أنه لا قيمة للدين أمام قيمة المادة. و قد يكون ذلك راجع إلى الفترة العvisية التي كان الجزائريون يَمْرُون بها. حيث قضى الفرنسيون على البنية الاقتصادية الأساسية للجزائريين، فاستولوا على الممتلكات الفردية، و كسروا نظام الوقف الذي كان يحافظ على "الاقتصاد الثقافي" - إن صحَّ التعبير-. فالوقف أساسي لحسن سير المؤسسات الدينية، و هو الضامن لمكانة رجال الدين. و بالتالي كان قضاء الفرنسيين على النظام الاقتصادي التقليدي قضاءً - على الأقل ظاهرياً و أولياً- على بعض القيم الاجتماعية الدينية.

ج. شعراء عهد الاحتلال: ما يميّز هذه الفترة عن غيرها هو ظهور سلوكات منافية للعرف الإسلامي. و هذا لا يعني بالضرورة ظهور القيم الثقافية المصاحبة لهذه السلوكات، بل بالعكس لازالت القيم الثقافية هي التي كانت في العهد السابق لشعراء عهد الاحتلال، بدليل أنّ غالبية كلام شعرائنا عن هذه السلوكات إنّما كانت على صيغة الإنكار. فهذا إنكار نقشي الفساد الأخلاقي، و هذا رفض الاستهزاء بالصلاة، و قلة المروءة، و كره الكذب، و هذا تعجب من انتشار شرب الخمر بين فئات المجتمع الجزائري. لكن مع هذا نقول أنّ القيم الاجتماعية إنّما هي نتيجة التفاعلات الاجتماعية المختلفة الناجمة عن سلوكات الأفراد و الجماعات، و هذا معناه أنّ أيّ تغيير في سلوكات و تفاعلات الأفراد يؤدي لا محالة إلى تغيير في الجانب المعرفي أولاً، ثم القيمي بعد ذلك. لكن هذا التغيير الذي نتحدث عنه ليس تغييراً جذرياً، أو تغييراً شاملاً، بل هو تغيير اجتماعي اقتضته الظروف المادية التي حاصرت الجزائريين في بنيتهم المادية و المعرفية، و أدت إلى خلخلت النظام القيمي و التراتبية الاجتماعية معه، لكن دون الوصول إلى جذوره الأصلية التي بقيت رغم ذلك ثابتة بانتماءاتها الحضارية و الثقافية، فالقيم الاجتماعية و الثقافية المتداولة هي قيم نابعة من الدين الاسلامي. صحيح أنّ هذا الدين ليس دين ابن رشد أو ابن حجر، و لكنّه دين اسلامي متكيف مع الأوضاع الاجتماعية الجديدة.

1. بن قيطون: ما قتل من عباد من قوم الفساد يمشي مشي العناد بالفنطازيا.

• الأحباب يا الأحباب نجعي وين قالوا غاب.

• داولوهم كفار شمت بيهم ذا النصراني.

2. قدور بن عاشور: حب الريام يمرض و زيد فيه تحييف خذ بعدك منه تبقى سليم

دافي.

• يا حسن الخلق اركب على النيق.

• في الأيام و الليالي سالي بقبيلتي حمية.

3. قويدر بن اسماعيل: فاض عنها بحر البهتان و الفساد الجاير.

- هب عنها ريح النفاق و الهتوف و سوء الأخلاق.
- بالربا متعنّر لسواق و الشركة للخاطر.
- انتسات الأوقات الخمسة.

• يابني خد اللي موافق الصواب اترك البدعة و البهت و المعاصي.

4. أحمد السماتي: و الجار على الجار مولاة يسالوا.

5. عبد الله بن كريو: استر حالي يسترك عالي العليا.

عليه لرصاد بأفلام خفية منعوها من كل جانب على الطلاب.

6. عبد القادر بطبجي: ذا الوقت انقطعت المروعة كثرت لعكاس.

- غاب اليوم المليح و المخلص صار أعداسي.
- ما بقى في الزمان جلسة صار النفاق عم ناسه.
- غنمو ناس الكذوبة طيسة الجود اليوم راب ساسه.
- الكذب صعيب ما يسلك ما بين الرياس.

7. أحمد العلوي: بعض المديح فيك سفاهة لمثال قاصرة عن مثلك.

- الكذب ما يزيد في الرجل.

8. عبد القادر الخالدي: - يا طويل الرقبة فيك ريت العجب

محايينك صعيبة و أثرت في العرب

ما أهدات ترابة و لا أشراف النسب.

- بعد القدر و الهيبة يعود ما ينحسب

فيك ترك التوبة و فيك ترك الأدب

فيك ترك الصحبة و فيك ترك الصوب.

II-5- الانتماء الاجتماعي و الحضاري: يعد موضوع الانتماء الاجتماعي و الحضاري مهم جدًا ،

و هو من المواضيع المحورية التي نفسّر بها مسألة التقسيم الاجتماعي في الجزائر في فترتين أسالتا

الكثير من الحبر حول طبيعة وجود العثمانيين (أو الأتراك) ثم الفرنسيين في الجزائر.

و إن كنا نعتقد تبعًا لكل ما قلناه و كتبناه هنا، و كل ما قرأناه حول الوجود الفرنسي في الجزائر أنّه

إذا كان -كما يقول البعض- التواجد العثماني في الجزائر استعمارًا أو شيئًا من هذا القبيل فعلى أن نخلق

لغة جديدة تمكننا من وصف التواجد الفرنسي بالجزائر. و مسألة التقسيم الاجتماعي هذه نقصد بها طبيعة المجتمع الجزائري في انتماءات أفراده داخليًا إلى الأهل، أو العشيرة أو القبيلة، أو السلطة المحلية، و ما مكانة مفهوم الدولة عند الجزائريين. و من خلال هذه الانتماءات نقارن بين الفترتين المخصّصين للدراسة، في محاولة لدراسة تأثير المشروع الاستعماري خاصة ما تعلّق بمحاولات تحطيم النسق الاجتماعي - الاقتصادي عبر تحطيم النظام القبلي على البنية المجتمعية العامة في الجزائر.

أ. شعراء العهد العثماني: نلاحظ في موضوع الانتماء الاجتماعي و الحضاري لشعراء العهد العثماني ست انتماءات أساسية.

- (1) انتماء حضاري إلى الأمة الإسلامية.
- (2) انتماء عرقي إلى المجتمعات العربية.
- (3) انتماء نسبي إلى السلالة الشريفة، و إلى الأولياء الصالحين و المتصوّفة.
- (4) انتماء جغرافي إل الموطن الأصلي، و المدينة مسقط الرأس.
- (5) انتماء قرابي إلى القبيلة.
- (6) و أخيرا، انتماء عاطفي إلى الأهل، و الأحباب و الجيران.

و يظهر جليًا من هذه الانتماءات المختلفة البنية المجتمعة التي ميّزت المجتمع الجزائري في العهد العثماني. فهو مجتمع تتحدّد فيه العلاقات الاجتماعية على أساس التواجد الاجتماعي الذي يعطي مكانة للانتماءات الاجتماعية المختلفة. فأمام العدو الكافر تظهر الانتماءات الحضارية و العرقية، و أمام الخصوم الأخرى تظهر الانتماءات الأخرى تبعا لموقع هذا الخصم (من قبيلة معادية، من أسرة منافسة، من فئة اجتماعية أخرى... الخ).

1. بن خلوف: رافع راسك يا على المفهوم يا سيد الحسنين و فاطمة

نشوف بلادك كيف راها اليوم تسبيها الكفار ظلمة.

• ترجاه الإسلام أن يقوم خير الدين يساير الأمة.

• مغراوي وجدّه رسول الله.

2. المنداسي: منداس نوري نسبي من نسل لشراف أولياء الأقطاب.

• منداس ماهر مشهور عند الناس مذكور.

3. بن تريكي: الوحش زادني من أهلي و أخواني.

• آش يجمع شملتي بالدرب و المسيد.

- زاذني هول البهجة كل يوم تخمام.
- رد بالك واضع يا صاحب الجماعة من فراق أحبابي يا حامل القطيع.
- 4. بن مسايب: ليه نظامي و ذواقي ذا الحلة بصلاته للي يعشقوا.
- ما بقي فيها باش تعاند المدون.
- كانت البهجة عند سلاطين العرب في المقام العالي و المنزل الرفيع.
- 5. علي كورة: حوست نواجع المحال.
- 6. قادة بن السويكت: كان شلف عامر بالمحل كل الناس تعانيه.
- يقلب للتل الغاييين يجوا في يوم سعيد.
- لا من جاب أخبار سويد أما مضرب راهم نازلين محالي.
- 7. بن حمادي: يادري وين يريد الله تربتي تربتي عند المولى ياك سابقة.
- 8. بن سهلة: من هو نسله حسيب فعله يعطيك الخبر.

ب. شعراء المخضرمون: ما يميز الشعراء المخضرمون عن سابقهم في قضية الانتماء الاجتماعي و الحضاري هو أولاً تركيزهم على موضوعي الانتماء القبلي و الانتماء العرقي، و ثانياً هو رفضهم كلمة الانتماء لما يتعلّق بالعدو الكافر، بل رفض القرب منه. كما ظهرت فكرة الوطن الجزائر التي رافقت الشعراء المخضرمين الذين هجروا أو هُجروا من الجزائر. كلّ هذا طبعاً مع وجود الفئات التي كانت موجودة سابقاً عند شعراء العهد العثماني فيما يخص الانتماء الحضاري و النّسبي خاصة. كما لاحظنا على هذه الفئة أيضاً وجود بعض الفقرات التي تحن إلى الانتماء الحضاري إلى الخلافة العثمانية في الوقت الذي تمقت فيه الانتماء إلى الكافر المستعمر.

1. مصطفى بن براهيم: بني عامر صور حديد عز المضيموم الجويد ذوك أبطالي.
- خبري شايع فالعريان.
- أنا من سرية الأبطال بني عامر ذوك أبطالي.
2. محمد بن الشاهد: والله لازلت نترجي الأحباب منصورين البنود مغنجين الجفن.
3. مصطفى الكبابطي: بلّغ سلامي يا الورشان إلى الجزائر.
4. الطاهر بن حواء: توارخ العربيين و العجم ذكروك.
- يا راحة الإسلام يوم ينزاد الصداع.
- احفظني من سلاطين بغيض لاجة من ملوك شراف القوم و العلاجي.

5. محمد بلخير: حبس الرومي لا تخلي مسلم فيه.

- و يولي عندي الحبس إلا تفكار و لمن العز نجية و الذل أهل النيف أماليه.
- و نشره في صحتي و نجوع أحرار وانشوف أحباب أهل النيف أماليه.
- كان العز إلا من البيض و الهيه.
- خبرني على عرب عايشة يا الزاوي.

6. محمد بن اسماعيل: أدعوا بالنصر للأمة المجاهدين الله ينصر أمة شارق لنوار.

- الإسلام ليك تضرع.
- انصر عساكر الاسلام بنصر المؤمنين.
- 7. عبد القادر الوهراني: استغفروا و توبوا يا مسلمين.

- التعب لطم كل قبيلة.
- بعد كان سنجاق البهجة و وجاقها الأجناس تخافها في البر و بحرين.
- اتخذت الجزائر و أوفى ميجالها زال الكلام عنها يا مسلمين.
- من درى على الجزائر و على تحصانها و على وجاقها نزلت فيه العين.

ج. شعراء عهد الاحتلال: ميزة شعراء العهد الاحتلالي في موضوع الانتماء الاجتماعي و الحضاري هو تركيزهم على الانتماء القبلي و الانتماء الجغرافي. و يرجع ذلك حسب تقديرنا إلى عاملين مهمين في السياسة الاستعمارية (أو الاستدمارية) ألا و هو تركيز هذه السياسة على هدم البناء الاجتماعي بتشتيت الجموع القبلية و العشائرية، و نزع ملكية أراضي العرش الذي يعيش فيها معظم الجزائريين، و ذلك بهدف تحطيم البنية الاجتماعية و الاقتصادية المقاومة للاستعمار، و ذلك هو هدف المشروع الاستعماري الفرنسي كما رأينا في الفصول النظرية لهذه الدراسة. و يقوم هذا الهدم الاجتماعي على تحطيم الروابط القبلية، و تهجير السكان من مواطنهم و مستقرهم إلى أماكن و مواطن أخرى. و حديث شعرائنا و تركيزهم على قضية الانتماء القبلي و الجغرافي له أكثر من دلالة على جزئية هذا النوع الأدبي، و على صفته المقاومة ثقافياً و إعلامياً كذلك. كما لاحظنا على كلام شعراء العهد الاحتلالي بعض العبارات التي تتحدث عن الانتماء الحضاري، و العرقي، و الاجتماعي العاطفي إلى الأهل و الأحباب، و عبارات أخرى تعبّر عن الحنين إلى الخلافة العثمانية في الجزائر.

1. بن قيطون: تسوي مال النجوع و الذهب المصنوع.

- اعقب جبل عمور، واصفا غرداية.

• تسوى تسوى مزاب و سواحل الزاب حاشا ناس القباب حاشا الأولياء.

• في خالد بن سنان بن قبطون فلان.

• الأحباب يا الأحباب نجعي وين قالوا غاب.

• يا خالق البحور رد النجع إلى عداس الشور.

2. **قدور بن عاشور:** ساكن في ندرومة عشير فيها وليف مدينة مهدية كثيرة العواف.

• في أيام و ليالي سالي بقبيلي حمية.

• ولفي خليفة العثماني.

• قدور في الأسمية من العواشيرية غربي ماصّل إدريسي حسني الرسول

جده.

• سكنى و مراسم الأهلية فرقة الزراهنية قريش هاشمية.

في بلاد أسمها ندرومة مثل الشموس تبده.

3. **قويدر بن اسماعيل:** ذي سبة الجزائر.

• كانت أهل البهجة يا ناس.

• مايشوف قويدر توببخ بن اسماعيل ولد الشيخ.

• أمة الهادي فيها خير.

• أغفر لوالديا و أولادنا مع الآل مع أمة محمد و جميع من قرب ليه.

4. **أحمد السماتي:** واعقب للي هان عمرو حتى صار في الأغواط غريب مقطوع

سوالوا.

• سال على اللمة والي وسط الدار سال على خطا مبيتو وعيالو.

• سيدي خالد تلحقوا في شاو نهار.

5. **عبد الله بن كريو:** عند الخاوة هكذا ظنه الأحباب.

6. **عبد القادر بطبجي:** عز الإسلام نقم الجهلة.

• عبد القادر أسمى وكنيتي بطبجي يلتقب جدي.

7. **أحمد العلاوي:** تحمينا في كل حال و الأمة المحمدية.

و كل صاحب وآل و الأسناد أهل التربية.

لو كان تعرفك ذا الأمة تغني زمانها في ذكرك.

أهلي جميع و الفقراء و المؤمنين ترجأ فضلك.

8. عبد القادر الخالدي: محابيك صعبية و أثرت في العرب

ما أهدات ترابة و لا أشراف النسب

كل شي تنبى و ساد يا العرب.

II-6- أشكال التضامن و الروابط الاجتماعية: لا نقصد بموضوع أشكال التضامن و الروابط

الاجتماعية محاولة معرفة أشكال التضامن الاجتماعي على المذهب الدوركايمي أو مذهب فرديناند تونيز Tonnies. و بالتالي محاولة معرفة دور زيادة تقسيم العمل الاجتماعي في الانتقال بين الشكليات التضامنيين، و دور الاستعمار الفرنسي في تكريس النظام الاقتصادي الرأسمالي الذي يسرع من عملية الانتقال هذه، فنكون قد خدمنا دون قصد الفكرة الاستعمارية الأساسية التي تنص على أن الحركة الاستعمارية إنما هي حركة حضارية قامت بها الدول المتقدمة للنهوض بالدول المتخلفة. بل بالعكس، نريد بهذه الدراسة إثبات أن هذا الطرح خاطئ، و أن التغير الاجتماعي الذي جاء نتيجة الحركة الاستعمارية لم يكن تغيراً جوهرياً فيما يخص موضوع التضامن و الروابط الاجتماعية من جهة، و أن المجتمع الجزائري لم يكن مجتمعاً متخلفاً أو بدائياً قبل دخول الفرنسيين من جهة ثانية. بل إن أشكال التضامن و الروابط الاجتماعية لم تعرف إلا تغيراً سطحياً لم يمس جوهر الثقافة الجزائرية. لكن مع ذلك نهدف بهذا الموضوع إثبات أن المجتمع الجزائري بأشكاله التضامنية، و روابطه المجتمعية قد أصابه خلل وظيفي نتيجة القهر، و التعسف، و الغطرسة الاستعمارية التي فرضت قوانينها، و نظامها على مجتمع تقليدي - و الذي لا يعني بدائي - فحوّلت من أعرافه نتيجة لذلك.

أ. شعراء العهد العثماني: ما يلاحظ على كلام شعراء العهد العثماني فيما يخص موضوع أشكال التضامن و الرابط الاجتماعية هو تركيزهم على الروابط الأسرية، و الروابط القبلية ثم حديثهم على الروابط الجوارية. كما لاحظنا كذلك حديث بعضهم على الفئات الاجتماعية دون أن تصل إلى حديث عن الروابط الطبقية. و قرائنتنا لهذه المعطيات نقول أن المجتمع الجزائري في العهد العثماني هو مجتمع قبلي بالدرجة الأولى تسود فيه العلاقات القبلية، و العلاقات الأسرية التي نجدها أكثر عند سكان المدن الذين نجد عندهم هذه الروابط المبنية على القواسم المشتركة سواء الانتماء إلى نفس الأحياء و الأرقعة، أو الانتماء إلى نفس المدارس الفكرية و الصوفية. و دون الإطالة في الكلام عن أمور نعتقد أنها بديهية نضع بين أيدي قرائنا هذه الأمثلة عن كلام شعراء العهد العثماني عن أشكال التضامن و الروابط الاجتماعية:

1. بن خلوف: حنا قالوا قماح جينا اليوم و اتهدت ولدان مفطومة.

- الأكل و اسم بوه عبد الله.
- أمشي مع خوك بالنّية.
- 2. المنداسي: من فراق حبيبي صانع لهذاب
 - أبعد من كان ليّا قريبي في الحومة جاري لباب الباب.
- 3. بن تريكي: يا الأحباب مالكم عليّ غضّاب.
 - يا الأقارب ما نعيب عنكم غيبة.
 - الوحش زادني من أهلي و أخواني.
- 4. بن مسايب: بأصحاب الحضرة لاق.
 - لكن أنا محبوبي ما نطيقش نفارقو.
 - كانت يا حسرتها أيام المال و الرجال.
- 5. علي كورة: حوست نواجع المحال.
 - مالي في قريها رجال.
- 6. قادة بن السويكت: على الأبطال التايكين من كانوا صور حديد.
 - خاوة و أعمومية انظار ... محمود و ناس آخرين.
 - أما مضرب راهم نازلين محالي.
 - سلت على نجع الرياس.
- 7. بومدين بن سهلة: مالي صديق من يغدرني.
 - الناس راهم شافوني يشيع أخبرنا ما يندس.
 - هو كان بوها يساعفني.

من خلال هذه النماذج الكلامية نلاحظ أنّ التضامن الاجتماعي يحدث باتحاد سواعد الرجال من الأقرب إلى الأبعد، من الأخ و ابن العم، إلى الصديق و الزميل، و هو ما يشابه في محتواه المقاربة الأنثروبولوجية للمجتمعات الانقسامية دون أن يكون في ذات المستوى، لأنّ المقاربة الانقسامية تقتضي أموراً أخرى (مثل مفهوم الانصهار و الانشطار) لا يمكننا الحكم عليه من خلال هذه النماذج الكلامية.

ب. شعراء المخضرمون: ما يميّز كلام الشعراء المخضرمين في هذه النقطة هو تركيز شعرائنا على الروابط الأسرية و القبلية أولاً، ثم حديثهم عن روابط قُطعت بحكم الظروف التاريخية للجزائر، كما نلاحظ

في كلامهم هذا النوع من التحسّر على فقدان الصديق، و على حالة الغريب الذي لا رابط اجتماعي يحميه. و هذا يدلّ على بداية النكبة الاجتماعية للجزائريين الذين أصبحت حالة الكثيرين منهم حالة الغريب جرّاء فقدانه أهله أو ماله أو الإثنين معاً. و ما يلاحظ أيضاً في كلام شعرائنا هو فكرة جمع الشمل الذي يحققه الأولياء الصالحون. و هذه الفكرة لها أكثر من دلالة، من جهة هي تدلّ على أنّ الشمل تشبّهت، و من جهة ثانية تدلّ على صعود الرابطة الدينية الجامعة المتمثلة في الحركة الصوفية، و هو ما يُفسّر الحركة الشعبية المقاومة للاستعمار الفرنسي التي سادت في القرن التاسع عشر.

1. مصطفى بن ابراهيم: ناس الشوم و ناس الكيد نقمة للعادي ما كان فيهم تالي.

- بنى عامر صور حديد عز المضيق الجويد ذوك أبطالي.
- و أنا من فرقة الأولاد.

- البراني برا به لا من بيالي ما عنده صاحب محفور برجه خالي.

2. بن الشاهد: ضاقت بيا البلاد و أحبابي غياب و كذاك الراحطين تركوني في السجن.

3. الكبابي: من بيات يراعي لحباب.

4. الطاهر بن حواء: يا اللي تحب والي تريد مجمع شملك.

- مضمون من الآذانية أهل الصفا ضمنوك.
- يقولوا هذا بشيخه واسمح فيه.

5. محمد بلخير: و رضّي عنه بوه بن عبد الجبار بولاده و جماعته رّي لاقيه.

- و نشره في صحتي و انجوع أحرار و نشوف أحباب أهل النيف أماليه.
- يقولوا هذا بشيخه واسمح فيه.

6. محمد بن اسماعيل: من فراق احبابي زادت احزان حزني.

- يطول حسابنا مع اللي كان صديق (يقصد بذلك الأتراك الذين هجروا البلاد).

7. عبد القادر الوهراني: في وسط أهلي صرت منهم مثل البراني.

ج. شعراء عهد الاحتلال: الميزة الأساسية لشعراء عهد الاحتلال في مسألة الروابط الاجتماعية، و أشكال التضامن هو عودتهم إلى الخصوصيات التي تميّز بها شعراء العهد العثماني ألا و هي تركيزهم على موضوعي الرابطة القبلية، و الرابطة الأسرية، و حديثهم عن العلاقات النابعة عن هذين الرابطتين كعلاقة الأخوة، و الأبوة، و الابن مع أبيه، و وضعها في سياق أكبر كالقبيلة (" النجع " أو " النجوع "، أو

الأمة الإسلامية. و هذا دليل على رفض الجزائريين لفكرة الاندماج أولاً، و الأفكار الناجمة عنها ثانياً. لأنّ أساس هذه الروابط هو الدم و الدين، و هما أمران لا يجتمع فيهما الجزائريون مع الفرنسيين.

1. بن قيطون: لأولادة الأشراف بعدوني.

• الأحباب يا الأحباب نجعي وين قالوا غاب.

• عن خوتي الأبطال بعدوني.

• رد النجع اللي أعداس الشور.

2. قدور بن عاشور: ما صبت له رعية وحدي فريد باش نطار من ساقلي بجنده.

• في أيام وليالي سالي بقبيلتي حمية.

3. قويدر بن اسماعيل: كانت أهل البهجة يا ناس أولادها معروفين كياس.

• بن اسماعيل ولد الشيخ.

• يا بني نوصيك الله كن فاهم.

• أغفر لوالديا و أولادنا مع الآل مع أمه محمد و جميع من أقرب إليه.

4. أحمد السماتي: درك راني عدت ساكن جوار و الجار على الجار موله يسالوا.

5. عبد الله بن كريو: عند الخاوة هكذا أظنه الأحباب.

6. عبد القادر بطبجي: طه مشرف الأجدادي.

بطبجي يلتقب جدّي.

أغفر للفصيح و خوته و والدين و أجدادي.

7. أحمد العلاوي: أهلي جميع و الفقراء و المؤمنين ترجأ فضلك.

8. عبد القادر الخالدي: من بيوت الوجبة بقاو غير العتب.

• كل شين تنبى و ساد يا العرب.

II-7- التراتبية الاجتماعية: يعد موضوع التراتبية الاجتماعية موضوعاً محورياً نفهم به التغير

الاجتماعي الحاصل بين الفترة العثمانية، و فترة الاحتلال الفرنسي. خاصة و أنّ المشروع الاستعماري

الفرنسي كان مرتكزا على تحطيم البنية الاجتماعية للمجتمع الجزائري من خلال تحطيم القبيلة من جهة،

و من خلال المسك بزمام الأمور الثقافية و الاجتماعية، و تغيير قواعد السلمية الاجتماعية. فرجال الدين

الذين كانوا أسيادا في الهياكل التقليدية المكلفة بالشؤون الدينية أصبحوا خدما في الكثير منها، هذا إن لم

يهجروا البلد. و الأعيان الذين كانوا أعيانا في المدن و المراكز الحضرية لم يصبحوا كذلك نتيجة تسيّد البلد من طرف الغريب الكافر من جهة، و نتيجة الفقر الذي أصبح العديد منهم يعاني منه نتيجة السياسات الاستعمارية المحطّمة للقوى الاقتصادية المحليّة، و المفقّرة للجزائريين. لهذا السبب يعد موضوع التراتبية الاجتماعية موضوعا محوريّا في هذه الدراسة. و من خلال مقارنة مفهوم و موضوع التراتبية لدى شعراء العيّنة لنعرف التحوّلات الواقعة بين الفترتين المخصّصتين للدراسة.

أ. **شعراء العهد العثماني:** ما يثير الانتباه في قضيّة التراتبية الاجتماعية عند شعراء العهد العثماني هو مكانة و قيمة الأشراف ذوي النسب الشريف، و كذلك قيمة الأولياء و المتصوّفة. كما أنّ التقسيم الاجتماعي يفرّق بين نوعين من الناس: المتديّن (التقي)، و غير المتديّن (السفيه)، فالمتديّن محبّب و مبّجل، و صاحب هبة و مكانة اجتماعية، في حين يكون السفيه منحلّ القيمة. و يضاف إلى هذه الطريقة في تصنيف الناس طريقة ثانية لكنّها ثانوية إذا ما قرنت مع الأولى، ألا و هي طريقة المكسب المادي فصاحب المال مُشرفّ النسب، و الفقير ذليل. و لا نلاحظ هي هذا الموضوع من الصق الطريقتين المعتمدتين في الفصل بين الفئات الاجتماعية بموضوع الجماعة أو القبيلة، فالأمر لا يسمح بذلك، بل و حتى داخل هذه الجماعة، و هذه القبيلة هناك تراتبية.

1. **بن خلوف:** شوف بلادنا كيف راها اليوم نسبيها الكفار ظلمة.
• لو كان غير راك تكابر و تجوز باسم الأولياء.
2. **المنداسي:** منداس نوري نسبي من نسل لأشراف الأولياء الأقطاب.
3. **بن تريكي:** بالأعياد ارفقوا رفق الأجواد لمن عاد غيركم نعمل سيدي.
• من لا فارقوه حبابو مشروح و هاني لا تعب لا شقا و لا خاطر حيران.
• قل جهدي فيدوني يا أشراف الأنساب.
• يرغب الله بجاه النبي و الأقطاب.
4. **بن مسايب:** ذا الناس سفيه و تاقى.
• ما عليها مرتاح غني و لا عديم.
• ما انهذوا لسطوتها حد كل مال بعد دار بها الحكم ولات العمى.
5. **بومدين بن سهلة:** مياة جارية سوداني تسوى مياة علجة بنات الكفار
تسوى خزاين العثماني تسوى جميع مال الشرفة الأحرار.
• المال يشرفّ النسب.

• اللي هو قَلِيل إذا كان ضعيف ينحقر.

ب. الشعراء المخضرمون: إنّ الحديث عن التراتبية الاجتماعية لفئة الشعراء المخضرمين هو حديث عن بديهيات منطقية، فلقد عاش الشعراء المخضرمون نهاية العهد العثماني في الجزائر و كان العديد منهم ينتمي إلى الفئات بل و الطبقات الراقية في المجتمع آنذاك، و عاشوا كذلك بدايات العهد الاحتلالي مع كل ما ترتّب عنه من إخلال بموازين القوى. و من المنطقي و البديهي أن يتحدّث شعراؤنا عن هذا الموضوع لأنّ الكثير منهم إن لم نقل كلّهم أكلوا يوم أكل النور الأسود. و ما لاحظناه في كلام شعرائنا يثبت ذلك حيث دار كلام شعرائنا حول ثلاث مواضيع رئيسية: - الحديث عن الإخلال بالسلم الاجتماعي و عن التراجيديا الاجتماعية أولاً، و التحسّر على أيام العز ثانياً، و الحديث أخيراً عن الفكرة الناصية أنّ المحمي بجماعته قوي، و الذي لا جماعة له غريب، و الغريب ذليل. و هذه مقتطفات من كلام شعرائنا.

1. مصطفى بن ابراهيم: البراني برا به لا من بيالي ما يسوى شي آ دلال

ما عنده صاحب محفور برجه خالي.

• أنا من سرية الأبطال بنى عامر ذوك وردي.

• و أنت تركي و بوك صال أليفة بأينا الوندي.

2. بن الشاهد: هكذا شان الدهر يحط قدر لعيان لكن الله يجازي من قال شي بفعله.

3. الطاهر بن حواء: عليّ قدري على الورى بعدما وضع ايبّال العسر باليسر ملتزمية.

4. محمد بلخير: يعز النلول، و يذل المقدار و ينزل من كان مرفوع بجنحيه.

5. عبد القادر الوهراني: حسراه على رجال البهجة اعطاوا أمانية و انغلبوا.

• كثير من كان في المنازه وارجع سفلاني من بعد السلطنة دارت ليام عليه.

• الناس اتبع المرقّه، و لو نصراني

• اللي صاغ الكلام عبد القادر الوهراني من بعد أغلاه طاح سومه لا من يفديه.

ج. شعراء العهد الاحتلالي: إذا كان الأمر واضحاً بالنسبة لشعراء العهد العثماني، و

كلامهم في العلن، و عن شخصياتهم و حالتهم الخاصة، فإنّ شعراء عهد الاحتلال أخذوا الأمر

من زاوية الصور البيانية، الكناية و استعارة المكنية خاصة، و كأنّ الكلام في التراجيديا

الاجتماعية هو كلام بلسان العموم أو بلسان الحيوانات. و يعني هذا أنّ أمر إخلال التراتبية

الاجتماعية قد استتب للمستعمر الفرنسي، فوضعت القوانين الوضعية الجديدة التي تقنن، و تشرّع

للوضع الاجتماعي الجديد. و كلام شعرائنا يوحي بأنّ الأمر غير طبيعي، لأنّ معادن الناس تختلف، و الطبيعة تضع لكل قدرٍ قدره، فالأسد لا يمكنه أن يكون جباناً، لأنّ طبيعته غير ذلك، و الطائر الحر الذي يعيش في الجبال و البراري يفضل الموت على القيد. لكن الوضع للأسف تغير فهو كما وصفه شعراؤنا: الأسد يتردد و يجبن، الطائر الحر يقبل بالعيش في قفص.

1. محمد بن اسماعيل: الذيب اتسمى سيد فلان و الأسد يستأخر

الطير الحر ابقى في لسجان و الرخمة تتفاخر.

• التقى بين ذليل و الفقير صابر

جلسة بين العباد رذيل ينجرو مناخر.

2. أحمد السماتي: واعقب للي هان عمرو حتى صار في الأغواط غريب مقطوع

سوالوا.

3. عبد الله بن كريو: قدر ربي دارت الساعة بيا الروح عزيزة و رخصت يا لحباب.

4. عبد القادر بطبجي: ما بقي في الزمان جلسة صار النفاق عم ناسه

من اعلا همته أتتسى اضحاو أهل الوفا يعسو

غنمو ناس الكذوب طيسى الجود اليوم راب ساسوا

بقات مراسمه عبيسة احبابه سلموا و غاسوا.

5. عبد القادر الخالدي: صاحبك يدري من العالى يكب

بعد القدر و الهيبة يعود ما ينحسب.

• غاب أسد الغابة وصال فيها الضب

من بيوت الوجبة بقاوا غير العنب.

II-8- المعالم الفكرية و الاجتماعية: نقصد بالمعالم الفكرية و الاجتماعية المفكرين، و الأعلام،

و الشخصيات المشهورة التي يستشهد بها الشعراء الشعبيون للتعبير عن آراءهم و أفكارهم. و يعدّ هؤلاء

المفكرين و الأعلام الترمومتر الحقيقي للانتماء الحضاري من جهة، و السلم الذي نقيس به الحقل الثقافي

العام للجزائريين. و نفترض أن يكون من بين هؤلاء الأعلام رموز الانتماء إلى المجتمعات العربية

و الاسلامية كشخصية النبي صلى الله عليه و سلم- و الصحابة - رضوان الله عنهم-، و الأنبياء

عليهم السلام، كما نفترض أن يكون مع هؤلاء الأعلام متصوفة و طرقية (متصوفة بالنسبة للفترة الأولى،

و طرقية بالنسبة للفترة الثالثة). و شخصيات أخرى دالة على التأثير بالثقافة الفرنسية. و من خلال قراءة

هذه المعالم الفكرية و الاجتماعية، و مقارنة مرجعيات كل فترة من الفترات المخصصة للدراسة نعتقد أننا سوف نستخلص نتائج مفيدة للدراسة، و تساعد على التثبيت و التحقق من الفرضيات الموضوعة للدراسة.

أ. شعراء العهد العثماني: تنقسم المعالم المذكورة من شعراء العثماني إلى سبع فئات:

1. علماء الدين: - أحمد بن يوسف السنوسي صاحب كتب العقائد المشهورة.
 - أحمد المقري أبو العباس الإمام و الفقيه المعروف.
 - أحمد المغيلي العالم و المؤرخ المشهور.
 - الإمام بن زكري، ابن سعيد - ابن اليمام ابن مرزوق الخطيب و هم شخصيات مرموقة وفقهاء من الدرجة الأولى ذكرهم الحفناوي أمقران في كتابه " تعريف الخلف برجال السلف".
 - محمد بن اسحاق صاحب أول كتاب عن سيرة النبي - صلى الله عليه و سلم- و شيخ عبد الملك بن هشام صاحب أقدم كتاب في السيرة محفوظ إلى اليوم.
 - خليل بن اسحاق الجنيد، و المعروف بسيدي خليل، و هو صاحب مختصر موطأ الإمام مالك بن أنس، و هو أكثر الكتب شهرة في بلاد المغرب بعد القرآن الكريم، و صحيح البخاري مثلما ذكر ذلك المرحوم " عبد المجيد مزيان".

2. متصوفة: - سيدي القلعي دفين مدينة تلمسان.

- سيدي ابراهيم - سيدي بن عيسى، و هما من المتصوفة المعروفين قرب تلمسان أيضا.

- أبو مدين شعيب الغوث و هو من أشهر رجال التصوف في بلاد المغرب.
 - ابن حسن الخمار المرسى نسبة إلى مرسيا في الأندلس، الفقيه و المتصوف الشهير.
 - عبد القادر الجيلاني و هو قطب الأولياء، و المعلم الأول لهم في العالم الإسلامي.
3. زعماء قبائل محلية: - محمود، أحمد، محمد و بلعابد. و لا نعرف عنهم الشيء الكثير، ماعدا أنهم زعماء قبائل المحال التي عادت العثمانيين و حاربتهم في حروب " المحال " الشهيرة.

4. شخصيات عثمانية: - حسن بن خير الدين بربروس.

- محمد بن عصمان باشا.
 - شعبان أغا. و كلهم من دايات، و باشاوات الجزائر العثمانية.
5. شعراء العصر الجاهلي: - امرؤ القيس شاعر المعلّقة المشهورة.

6. **أمراء غربيون:** - الكونت دالكودات وقد ذكره بن خلوف في قصة مزگران، و هو القائد الإسباني الذي هاجم منطقة مزگران سنة 1558م.

7. **أنبياء:** سيّدنا يعقوب، سيّدنا يوسف عليهما السلام، و يعد ذكر النبيّ يوسف و يعقوب عليهما السلام لما لا قوه من آلام و عذاب الهجر و المرض العضال، و بالتالي ذكرهما يتماشى مع ما كان يلاقيه شعراؤنا من التهجير و النفي.

ب. **الشعراء المخضرمون:** نقيس الشيء تقريبا وقع مع الشعراء المخضرمون، حيث تنقسم الشخصيات و المعالم المذكورة إلى سبع فئات:

1. **أنبياء:** - سيّدنا ابراهيم عليه السلام.

و يعد سيّدنا ابراهيم من أكثر الأنبياء ذكرا في الشعر الشعبي، و لو أنّ العيّنة، التي اخترناها لم تذكره إلاّ هذه المرّة. و السبب في ذلك أنّه من أشهر الأنبياء - عليهم السلام جميعا- كونه أبو الأنبياء، و ثانيهما أنّه يضرب به المثل في النجاة بحول الله و قوّته من كيد الظالمين المعتدين.

2. **صحابية:** - أبو بكر الصديق (و ذكره الشاعر محمد بلخير لأنّه من قبيلة سيد الشيخ التي تنسب إليه رضي الله عنه-، و لهذا يسمى أفراد هذه القبيلة أيضا "البوكرية").

- على بن أبي طالب رضي الله عنه- و هو أكثر الصحابة ذكرا في الشعر الشعبي، و هو مثال الشجاعة و الإقدام و البطولة خاصة و أنّه هازم اليهود في خيبر.

- أبو أيوب الأنصاري - رضي الله عنه- دفين مدينة اسطنبول، ذكره الشاعر محمد بن اسماعيل لما تحدّث عن الحروب العثمانية ضد الروس.

- ذكر الصحابة العشر تلميحا دون ذكر الأسماء.

3. **متصوِّفة:** - القطب عبد القادر الجيلاني (ذكر مرتّين).

- الغوث أبو مدين شعيب.

- سيدي الشيخ صاحب الطريقة الشيعية (طريقي).

4. **شخصيات عثمانية:** - الأغا ولد الشاوي.

- السلطان عبد المجيد.

- عثمان بن الحسن باشا.

- السلطان أحمد.

- الأغا ابراهيم.

5. قيادات صوفية محلية: - الأمير عبد القادر (تلميحاً).

- الشيخ بوعمامة.

6. شعراء شعبيون: - مصطفى بن براهيم.

7. شخصيات تاريخية: - الإسكندر المقدوني (ذو القرنين).

و الملاحظ على الشعراء المخضرمين هنا حديثهم عن فئتين لم تكونا موجودتين عند شعراء العهد العثماني، ألا و هي القيادات الصوفية المحلية (و هي ليست القيادات القبلية المذكورة آنفاً عند قادة بن السكويت مثلاً)، و الشعراء الشعبيون، و هذا دليل على توجه الشخصيات الجزائرية إلى المحلي و الذاتي لمقاومة الغريب الكافر. كما نلاحظ كذلك كثرة الشخصيات العثمانية المذكورة، و دليل أيضاً على تمسك الجزائريين عبر موقف الشعراء الشعبيين بالوجود العثماني في الجزائر، بالمقارنة مع الاستعمار الفرنسي.

أ. شعراء عهد الاحتلال: لم يتميز شعراء عهد الاحتلال عن سابقهم فيما يخص عدد الفئات المذكورة للأعلام و الشخصيات، فالعدد هو هو أي سبع فئات. لكن ما يميز شعراء عهد الاحتلال هو هذا الكم الهائل من الشخصيات الطرقية - الصوفية المذكورة، و هو دليل على الحركة المتوقعة أو المتحلزة التي ميّزت شخصية الشعراء، و معها الشخصية الجزائرية لمقاومة هذا الدخيل الذي أرادت السلطات الفرنسية إدخاله بالقوة على الجزائريين ألا و هو شخصية المتحضر على الطريقة الفرنسية. و تعد هذه الحركة دليل من الدلائل الأساسية لرفض الجزائريين للمشروع الاستعماري الفرنسي. و إن كان الجانب الاجتماعي - الاقتصادي، و الجانب السياسي قد فرض بالقوة، فإنّ الجانب الثقافي كان الجوهر الذي رفض الانصياع لما هو فرنسي، و كان نقطة الانطلاق الأولى نحو استعادة السيادة الوطنية ، و لقد كانت الفئات المذكورة كالآتي:

1. أنبياء: - إدريس عليه السلام - يوسف عليه السلام.

2. ملائكة: الملك جبريل عليه السلام.

3. شخصيات طرقية - صوفية: - سيدي الأحسن.

- سيدي سعيد، سيدي محمد الذباح، سيدي عبد الرحمان الثعالبي، سيدي بن مخلوف، سيدي بايزيد، سيدي الشريف، سيدي منصور، سيدي بوتاقة، سيدي بلال، سيدي براهيم، سيدي بوعبسة، سيدي السعيد، سيدي بوقدور المطيع، سيدي خالد بن سنان. و غالبية هؤلاء الطرقية - المتصوفة ذكرهم الحفناوي أمقران في كتابه الذي ذكرناه سابقاً، ذكرهم كذلك أوعمران الشيخ في " معجم مشاهير المغاربة".

4. صحابة: - فاطمة الزهراء - رضي الله عنها.
- علي المطلق، الخلفاء الراشدين و مجموع الصحابة,
5. شخصيات عثمانية: - الخليفة العثماني.
6. قادة قبائل و ثوار: - بن عياش الخالدي.
- حمود الصغير.
7. شخصيات تاريخية: - اسلامية (ابن سينا).
- عربية (قيس بن الملوّح الهلالي أو مجنون ليلي).
- إغريقية (أفلاطون).

الفصل العشرون:

الثقافة والشخصية في الشعر الشعبي الجزائري

نتائج الدراسة

1- الخلفية الاجتماعية للشعراء الشعبيين:

من خلال النتائج المتحصّل عليها حول الخلفية الاجتماعية للشعراء الشعبيين، و تبعا لكيفية اختيار عيّنة الدراسة على الطريقة المسحية (دون الجزم تماما أنّ المسح شمل كل الشعراء الشعبيين الجزائريين في الفترتين المخصّصتين للدراسة، لأنّ العمل المسحي هنا متوقّف على البحث التاريخي) نقول أنّ الخلفية الاجتماعية للشعراء الشعبيين لم تتغيّر كثيرا من حيث التقسيم بدوي (أو من منطقة فلاحية)/حضري، حيث كانت النتائج كالتالي:

- **العهد العثماني:** أربعة شعراء من منطقة حضرية (المنداسي، بن تريكي، بن مسايب، بن سهلة)، و أربعة شعراء ذوي أصول بدوية أو من مناطق فلاحية (بن خلوف، على كورة، قادة بن السويكت، العربي بن حمادي).

- **العهد الاستعماري:-** الفترة 1: أربعة شعراء من منطقة حضرية (محمد بن الشاهد، مصطفى الكبابطي، محمد بن اسماعيل، عبد القادر الوهراني) ، و ثلاثة من أصول بدوية- فلاحية (الطاهر بن حواء، مصطفى بن براهيم، محمد بلخير).

- الفترة 2: أربعة شعراء من الحضر (قدور بن عاشور، قويدر بن اسماعيل، عبد القادر بطبجي، أحمد بن مصطفى العلاوي)، و أربعة شعراء من أصول بدوية- فلاحية (محمد بن قيطون، أحمد السماتي، عبد الله بن كروي، عبد القادر الخالدي).

هذا عن التقسيم بدوي/حضري، أمّا عن التقسيم الجغرافي فقد اختلفت الأمور بين العهد العثماني و العهد الاستعماري . ففي حين كان شعراء العهد العثماني كلّهم من الناحية الغربية للجزائر أي بنسبة 100 % ، اختلفت هذه النسبة في العهد الاستعماري فأصبحت في الفترة الأولى (فترة الشعراء المخضرمين) 42.86% من الغرب، و 57.14% من الوسط، ثم تغيّرت إلى 50% من الغرب، 37.5 % من شمال الصحراء، و 12.5% من الوسط على عهد شعراء الفترة الثانية من العهد الاستعماري. و لعلّ هذه التغيّرات راجعة إلى التحولات الديموغرافية الكثيرة نتيجة الهجرات السكانية التي فرضتها الحروب الاحتلالية، و الاستعمار الفرنسي بصفة عامة.

و إضافة إلى هذا يمكننا القول أنّه من الناحية الأنثروبولوجية أنّ الأمر يتعلّق عرقيا بفئتين متميزتين:

- الفئة الأولى هي فئة الشعراء الحضريين الذين ينتمون إلى المدن الساحلية (تلمسان، مستغانم، الجزائر العاصمة) ، و هي المدن التي تسكنها فئات

سكانية عديدة تنتمي في غالبيتها إلى العنصر البربري- العربي الأصيل في المنطقة أو القادم من الأندلس، و ينتمي شعرهم إلى الشعر الأندلسي.

■ الفئة الثانية ، و هي الفئة التي ينتمي شعراؤها إلى المدن الداخلية في الجنوب الغربي، شمال الصحراء أو منطقة الظهرة، و هي المناطق التي تقطنها الفئات المنتمية إلى العنصر الهلالي، و التي ينتمي شعرها إلى نوع الشعر البدوي.

II- جداول التحليل الموضوعاتي الشامل.

II-1- الجدول رقم 42 الذي يمثل المواضيع المتناولة من طرف شعراء العهد العثماني، و عدد

الأفكار المعبر عنها، و عدد أبياتها.

المواضيع	الأفكار	عدد الأبيات	معامل الارتباط عدد الأبيات/عدد الافكار
دينية	60 28.85%	123 19.10%	2.05
اجتماعية	58 27.88%	188 29.19%	3.24
ذاتية	60 28.85%	194 30.12%	3.23
سياسية	2 09.62%	91 14.13%	4.55
تراثية	6 02.88%	25 03.88%	4.17
غزلية	4 01.92%	23 03.57%	5.75
المجموع	208 100%	644 100%	3.10

يظهر الجدول إذا قرأناه من معامل الارتباط أنّ المواضيع الدينية هي المواضيع الأكثر وضوحا بالنسبة لشعراء العهد العثماني ثم تليه المواضيع الذاتية و الاجتماعية ، حيث لا يحتاج الشاعر إلّا إلى حوالي بيتين للتعبير عن الفكرة الدينية، و 3.23 بيت للتعبير عن الفكرة الذاتية، و 3.24 بيت للفكرة الاجتماعية. في حين يحتاج الشاعر إلى معدّل 5.75 بيت للتعبير عن الفكرة الغزلية و 4.55 بيت للتعبير عن الفكرة السياسية. و هذا إن دلّ على شيء إنّما يدل على أنّ المجتمع ذو نظام ديني واضح لا يحتاج إلى فلسفة كبيرة بالنسبة لشعرائنا. أمّا المواضيع الغزلية بحكم النظام الأخلاقي المحافظ، و المتشدّد إذا تعلّق الأمر بالمرأة فإنّ الشاعر يجد صعوبة في اختيار الكلام الذي يتناسب مع ثقافة المجتمع ،

و نفس الكلام تقريبا إذا تعلّق الأمر بالمواضيع السياسية التي اختصّت بالتعبير عن المواقف المعارضة للحكم العثماني.

و أمّا من حيث الكم، ففيما يخص الأفكار فإنّ أكبر نسبة كانت للأفكار الدينية و الأفكار الذاتية بنسبة 28.85% متبوعة مباشرة بالأفكار الاجتماعية بنسبة 27.88% ، و هذه المواضيع الثلاثة شكّلت 85.58% من مجموع الأفكار المستخلصة من أشعار شعراء العهد العثماني، أي ما يفوق الأغلبية الساحقة. و نفس الكلام يقال على المساحة المخصّصة لهذه المواضيع ن و عدد الأبيات.

II-2- الجدول رقم 43 الذي يمثّل المواضيع المتناولة من طرف الشعراء المخضرمين ، و عدد

الأفكار المعبر عنها، و عدد أبياتها.

المواضيع	الأفكار	عدد الأبيات	معامل الارتباط عدد الأبيات/عدد الافكار
دينية	55 28.35%	187 26.56%	3.40
اجتماعية	42 21.65%	139 19.74%	3.31
ذاتية	52 26.80%	161 22.87%	3.10
سياسية	33 17.01%	184 26.14%	5.58
مديح	7 03.61%	7 00.99%	1.00
تراثية	5 02.58%	26 03.69%	5.20
المجموع	194 100%	704 100%	3.63

يظهر من خلال هذا الجدول أنّ المديح هو الموضوع الأكثر وضوحا بالنسبة للشعراء المخضرمين إذ لا يحتاج الشاعر إلّا إلى بيت واحد للتعبير عن الفكرة، و رغم أنّ المديح هو من المواضيع الدينية إلّا أنّنا ارتأينا وضعه لوحده نظرا للفروق الكبيرة بينه و بين باقي المواضيع الدينية. و إذا ما قارنا نتائج هذا الجدول مع نتائج جدول شعراء العهد العثماني لاستنتجنا أنّ الوضوح الذي تحدّث عنه في النظام الديني قد قلّ على عهد الشعراء المخضرمين حيث ارتفع معامل الارتباط من 2.05 إلى 3.40 و هو معامل أعلى من معامل المواضيع الاجتماعية او الذاتية، و هو أمر واضح إذا أخذنا بعين الاعتبار أنّ المخضرمين قد عاشوا الصدمة الاحتلالية الأولى و كل ما صاحبها من تحطيم و هدم للنظام الاجتماعي، الاقتصادي و الثقافي.

أمّا من ناحية عدد الأبيات فأغلب الأبيات كانت بين المواضيع الدينية، الاجتماعية و الذاتية، إضافة إلى المواضيع السياسية، و هو الأمر الذي يفسّر بالفترة التاريخية التي عاشها الشعراء

المخضرمون، فهم عاشوا الصدام الحضاري الذي أفرز الصراع المعقد بين مجتمعين و ديانتين، و هو ما فرض على الشعراء باتخاذ مواقف سياسية.

II-3- الجدول رقم 44 الذي يمثل المواضيع المتناولة من طرف شعراء العهد الاحتلالي ، وعدد

الأفكار المعبر عنها، و عدد أبياتها.

المواضيع	الأفكار	عدد الأبيات	معامل الارتباط: عدد الأبيات/عدد الأفكار
دينية	92 35.52%	240 33.52%	2.61
اجتماعية	90 34.75%	204 28.49%	2.27
ذاتية	71 27.41%	238 33.24%	3.35
سياسية	3 01.16%	6 00.84%	2.00
غزلية	3 01.16%	28 03.91%	9.33
المجموع	259	716 100%	2.76

يظهر الجدول جلياً الفروقات التي ظهرت في هذه الفترة من حيث معامل الارتباط، حيث أصبحت المواضيع السياسية الأكثر وضوحاً. إذ انخفض المعامل من 4.55 و 5.58 في الفترتين السابقتين إلى 2.00، و هو دليل على أنّ هذه الفترة استتبّ الأمر للفرنسيين في البلاد، و هم الأعداء من كل النواحي اجتماعياً، اقتصادياً و ثقافياً. و بالتالي لم يعد الشعراء يجدون صعوبة في التعبير عن المواقف السياسية المعادية لهم، إذ تكفي كلمة أو كلمتين للتعبير على ذلك. و في هذه النقطة ، و إذا ما تحدّثنا عن عدد الأبيات و عدد الأفكار نقول أنّ المواضيع السياسية هي صاحبة أقل نسبة في عدد الأبيات، و عدد الأفكار، و هو ما يفسّر أنّ السلطات الاستعمارية لم تكن لتسمح بالإشهار بالمواقف السياسية المعادية للسياسة الاستعمارية الفرنسية. في حين نلاحظ أنّ المواضيع الدينية، الذاتية و الاجتماعية وجودها ثابت في النسب و العدد.

III- جداول التحليل الشخصية:

III-1-الجدول رقم 45 الخاص بتقنيات التفكير

الفترة الأولى: العهد العثماني		الفترة الثانية: العهد الاستعماري
الفئة الأولى: المخضرمون		الفئة الثانية: شعراء عهد الاحتلال
• سيطرة الفكرة الدينية على طريقة التكبير و رؤية الحياة • العاقل هو المتدين • كل ما في الوجود قضاء و قدر. • لا يمكن إيجاد حل للإخفاقات المتكررة، فالمطلوب هو الرضا و الصبر • الآخر هو سبب الإخفاقات • اتباع النبي موجب النجاة • الدعوة إلى الله تقضي الحاجات • شريف النسب هو شريف السلوك • الإخفاقات الحياتية هي ابتلاءات من الله • وجود بعض المعتقدات الصوفية • الإخفاقات ناجمة عن عدم تحكيم العقل • الإقرار بتغير قيم المجتمع		• الحياة يجب ان تكون كريمة، و إلا فالموت أهون. كما كثر الحديث عن فكرة الجماعة و التجمع • الدنيا تجبر الناس على شروطها • صعوبة المحيط الفيزيقي تؤدي إلى الابتعاد عن الواقع بالتوهم • العرق دسّاس، و الناس على أعراقها • صعوبة المحيط الفيزيقي أهون من صعوبة المحيط الاجتماعي • الحل الوحيد لضغوطات الواقع المادي هو الصبر • اتباع الصلحاء و الاولياء منجاة للنفس • العيش بكرامة في كنف المسلمين أو الموت بعزة و كبرياء • الله قادر على تغيير الواقع الأليم • يد الله مع الجماعة • اختلاف أخلاق الناس و تبدل قيمهم الإسلامية.
• تركيزهم على الجانب الأخلاقي، و رفضهم للفساد الأخلاقي، كما تركّز الامر على التوقع على الجماعة و القبيلة • لا يجب مخالطة الفاسدين حتى لو كان الغنى تحت أيديهم • البعد عن الدين، و عن الاولياء الصالحين سبب ضنك المعيشة • ذهاب الدين و الأدب بسبب أم الخبائث (الخمر) • ترحال القبيلة و هجرتها لموطنها الأصلي طامة كبرى • الجماعة و القبيلة حصن الفرد من المآسي الاجتماعية • الدين و الاستعداد القوي سلاح المؤمن • وجب الصبر على أوجع ما في القدر • كل شيء يصيبك مقدّر عليك • ضياع هيبة و قيمة أهل الدين و الصلاح.		

III-2-الجدول رقم 46 الخاص بأنساق الأمن

الفترة الأولى: العهد	الفترة الثانية: العهد الاستعماري

العثماني	الفئة الأولى: المخضرمون	الفئة الثانية: شعراء عهد الاحتلال
• التوقّع على الذات، و التأكيد على التفسير الديني • النجاة في العودة إلى الله • مدح النبي يزيد في المكانة الاجتماعية • الاخطاء التي يقع فيها الفرد قدر و ابتلاء	• أولاً: التمسك بالدين أساس كل شيء، فالله هو المحاسب على الأفعال، و هو القادر على تغيير الأحوال • ثانياً: التمسك بالأهل و العشيرة و القبيلة، و بابن البلد الحقيقي و التعبير عن الانتماء الإسلامي • العودة إلى الله و رسوله منجاة للفرد و الجماعة • الزمن يقلّب التراتبية الاجتماعية غير الثابتة، فالأولى التمسك بالله لأنّ القدر ثابت • الصبر على قضاء الله و قدره • الافتخار بالانتماء إلى أمة النبي الكريم المنجي بشفاعته يوم القيامة • محبة أولياء الله من الصوفية هي محبة لله و لرسوله • التذكير بقيمة حفاظ كتاب الله • الأمن يكون مع الأهل و العشيرة و القبيلة • التمسك بالأصل و بابن البلد لأنّ الغريب يظل	• الرضا بالغلبة و البكاء على الأطلال، و التوقّع على الذات بالحديث عن الفرق • البكاء و النواح على فقدان الحبيب، و التعلّق به رغم ذهابه • التعبير عن حرقة الجفاء • الله هو القادر على إرجاع الأهل و العشيرة إلى موطنها • الصبر على قضاء الله و قدره حتى المسك بحبل النجاة • الله هو فاتح أبواب الرحمة و الجود • امتداح النبي وسيلة الشاعر لطلب الإغاثة و الحماية • عزوف الناس عن الأولياء الصالحين سبب النكسة الاجتماعية • اختلاط الحلال و الحرام سبب النكبة • مخالطة الرذائل تولّد الرذيلة • اعتزال الناس وسيلة النجاة • يجب الحذر عند

مخالطة الناس	غريبا، يأتي يوم و يذهب فيه • النجاة بالعودة إلى الجماعة و الاهل و الوطن	

III-3- الجدول رقم 47 الخاص بالأنا الأعلى

الفترة الأولى: العهد العثماني		الفترة الثانية: العهد الاستعماري
الفئة الأولى: المضمون	الفئة الثانية: شعراء عهد الاحتلال	
• الافتخار بالنسب الشريف، و الانتساب إلى المتبعين للأقطاب الصوفية و الأولياء الصالحين • الافتخار بصفة الشاعر المادح للنبي • الافتخار بالانتساب إلى سلالة النبي الكريم • لافتخار بالانتساب إلى نسل الأشراف و الأقطاب الصوفية • التعجب من تقلب الموازين الاجتماعية • الاعتزاز بالأهل الفرسان المجاهدين • الافتخار بصفة المجاهد • التأسف على ارتكاب الذنوب و الآثام • العمل يسبق النسب	• رفض تغيّر الأحوال الاجتماعية و انحطاط مكانة الأعيان • دخول العامل الديني كمقياس للحكم على صفة الشجاعة، جهاد الكفار، و الانتماء الحضاري • المجتمع مبني على الفكرة الدينية، فالتراتبية الاجتماعية متوافقة مع التركيبة الدينية التي تعطي الشرعية الاجتماعية • الافتخار بالانتساب إلى سلالة الأشراف • حب المحبين لله و لرسوله تضحية لله و للوطن • إعلان التبعية لأهل التوبة • التعجب من تبدل التراتبية الاجتماعية • التعلق و التمسك بالأهل و الوطن • الافتخار بجهاد الكفار • الشهرة بصفة الشاعر عند القبائل العربية	• الرفض الكامل للتحوّل القيمي و الاخلاقي، و التمسك بخصال و أخلاق، و قيم المجتمع الإسلامي • الاعتزاز بالانتماء الفعلي، و العاطفي إلى أمة محمد - صلى الله عليه و سلم- • الافتخار بالخصال الحميدة • الافتخار بالنسب الشريف الموصول إلى النبي - صلى الله عليه و سلم- • الافتخار باتّباع الخاصة من الناس و اعتزال الهمل • الاعتزاز بالموطن الأصلي الموصوف بالعلم و الجهاد، و التأليف الشعري • التعجب من أخلاق الناس

III-4- الجدول رقم 48 الخاص بالسلوكات الدينية:

الفترة الأولى: العهد العثماني		الفترة الثانية: العهد الاستعماري
الفئة الأولى: المخضرمون		الفئة الثانية: شعراء عهد الاحتلال
- حضور الفكرة التصوفية - في سلوكيات الجزائريين، كما توجد نشاطات ثقافية أخرى كتأليف الشعر المدحي - زيارة الولي الصالح و التبرك به - التذكير بمكانة الاولياء الصالحين - الحديث عن الخمریات - الاستغاثة بغير الله - الطلب من عبد القادر الجيلاني بتحقيق الأماني - تأليف القصيد النبوي لإعلان الانتماء الحضاري - العلم الديني يمنح مكانة اجتماعية		- التمسك بالفكرة التصوفية - تخلي الناس عن بعض السلوكات الدينية - ظهور سلوكيات منافية للدين كشرب الخمر - التنكر على الناس عدم القيام بسلوكاتهم الدينية المفروضة - السكر كحالة سلوكية منتشرة حتى عند بعض من ينتسبون إلى النسب الشريف - الناس أصبحوا لا يعرفون النبي - صلى الله عليه و سلم - و سيرته، و مكانته في الدنيا و الآخرة - التعجب من نسيان الأولياء الصالحين رموز المدينة و الانتماء الحضاري - التحسر على فقدان أهل الله من المتدينين و المتصوفة - رفض الاستشفاء على يد الكافر النصراني - التمسك بالاستيقاظ عند الفجر لأداء الصلاة - الاقتدار بالعلم الديني - الصلاة على النبي تكسب قائلها الغنى.
- التركيز على الانتماء إلى المتصوفة و التعلق بتركبهم الثقافية و الاجتماعية لدرجة أن السماح فيهم انتقاص من شخصية الفرد - التمسك بالدين الإسلامي - عدم اتباع الشيخ الصوفي انتقاص من شخصية الفرد - اتباع الأولياء مسلك النجاة - اتباع المتصوف (الامير عبد القادر) و المتصوفة هو اتباع للنبي - صلى الله عليه و سلم - - للمتصوفة و الأقطاب الصوفية بركة معتقدة - زيارة الولي الصالح يوم الجمعة - الوفاء في اتباع النبي - صلى الله عليه و سلم - و التمسك بحبه زمن تسلط الكفار - الهروب من واقع الفتنة الاستعمارية بالتفوق على موضوع المديح النبوي - الجهاد إلى جانب خليفة المؤمنين واجب مقدس		

IV- جداول التحليل الثقافي:

IV-1- الجدول رقم 49 الخاص بمكانة المرأة:

الفترة الأولى: العهد العثماني		الفترة الثانية: العهد الاستعماري
الفئة الأولى: المخضرمون		الفئة الثانية: شعراء عهد الاحتلال
- ليست مذكورة كثيرا - تذكر تلميحا لما يتحدث عن الالاهل و الوطن - الوصف يكون شكلي فقط - تقسيم اجتماعي واضح - فالمرأة هي صاحبة البيت (المرتبعة، الأم، الزوجة، البنت...الخ) - المرأة رمز الشرف - الكافر يعبر بنسائه		- المرأة ترمومتر ثقافي - ظهور بعض السلوكات المنافية للأعراف ، و التي قامت بها غير الجزائريات - تشابهات مع آراء شعراء الفترة العثمانية
		- تحولات ثقافية ظهرت في سلوكات المرأة دون الوصول إلى تغيير في المكانة - ظهور العتاب الأخلاقي ضد المرأة - المرأة ملك الرجل و خاصته، و تابعة له.

IV-2- الجدول رقم 50 الخاص برجل الثقافة الأخرى

الفترة الأولى: العهد العثماني		الفترة الثانية: العهد الاستعماري
الفئة الأولى: المخضرمون		الفئة الثانية: شعراء عهد الاحتلال
- هناك موقفين: - اتجاه المسلم: - يحدده الموقف السياسي - اتجاه النصراني: نعته بالكافر العدو		- التحسر على فقدان المسلم التركي - احتقار اليهودي - بغض الإنسان الغربي الكافر - المسلم ينادى بعرقه، و الآخرون بديانتهم
		يكاد الإنسان الغربي لا يذكر (هناك تلميحات فقط خاصة بالفساد الأخلاقي)

IV-3- الجدول رقم 51 الخاص بمفهوم السلطة

الفترة الأولى: العهد العثماني		الفترة الثانية: العهد الاستعماري
		الفئة الأولى: المخضرمون
		الفئة الثانية: شعراء عهد الاحتلال
- السلطة مرتبطة بالديني و الاجتماعي - السلطة الدينية هي سلطة اجتماعية ذات شرعية دينية - السلطة الاجتماعية متعلقة بالسلطنة و الأمور الوضعية - التبعية بالنسبة للشعراء هو للقيادة الدينية ثم القيادة القبلية - ظهور بعض التلميحات عن سلطة المال		مع استمرار مفهوم السلطة الدينية ظهر مفهوم سلطة القوة (تأثر شعرائنا بالواقع المادي الذي عاشوا فيه)
		الامر الاكثر وضوحا هو مفهوم القوة المادية، فالسلطة للأقوى إمّا ماديا و إمّا بقوة الجماعة.

IV-4- الجدول رقم 52 الخاص بالقيم الثقافية و الاجتماعية

الفترة الأولى: العهد العثماني		الفترة الثانية: العهد الاستعماري
		الفئة الأولى: المخضرمون
		الفئة الثانية: شعراء عهد الاحتلال
- القيم النابعة من تجليات الممارسة الدينية (المباح/الممنوع) - الكذب، الغدر، الجفاء، الهجر، القيل و القال ممنوعات - الصدق، الشجاعة، الجهاد، الوفاء، التهذب مباحات - قيمة العلم (الديني)، و قيمة المتعلمين قيمة كبيرة في المجتمع - التلميح لقيمة المال التي تعطي قيمة و مكانة اجتماعية		- في غالبيتها قيم دينية إسلامية - ظهور سلوكات منافية للسلوكات النابعة من القيم الإسلامية - صعود قيمة المال على حساب القيم الدينية في إعطاء المكانة الاجتماعية - إزدياد الاهتمام بالأصل و النسب الشريف (من كان أصله صالح يكون فرعه أصيل) - التعبير عن القيمة الكبيرة للحرية
		- إنكار ظهور السلوكات المنافية للعرف الإسلامي - القيم الراضة للتغير الثقافي و الاجتماعي - رفض الاستهزاء بالصلاة - كره الكذب - التعجب من انتشار شرب الخمر

IV-5- الجدول رقم 53 الخاص بالانتماء الاجتماعي و الحضاري

الفترة الثانية: العهد الاستعماري		الفترة الأولى: العهد العثماني
الفئة الثانية: شعراء عهد الاحتلال	الفئة الأولى: المخضرمون	
• التركيز على الانتماء القبلي، و الانتماء الجغرافي • بعض التلميحات عن الانتماءات الحضارية، العرقية و العاطفية للأهل و الأحباب	• التركيز على الانتماء القبلي، و الانتماء العرقي • رفض فكرة الانتماء إلى العدو الكافر • ظهور فكرة الوطن (الجزائر) • الحنين إلى الانتماء الحضاري إلى الخلافة العثمانية	• 6 انتماءات معيّنة عنها: ✓ انتماء حضاري إلى الأمة الإسلامية ✓ انتماء عرقي إلى المجتمعات العربية ✓ انتماء نسبي إلى السلالة الشريفة و إلى الأولياء الصالحين و المتصوفة ✓ انتماء جغرافي إلى الوطن الأصلي و المدينة مسقط الرأس ✓ انتماء قرابي إلى القبيلة ✓ انتماء عاطفي إلى الأهل، و الأحباب و الجيران (التواجد الاجتماعي يحدّد قيمة الانتماء الاجتماعي)

IV-6- الجدول رقم 54 الخاص بأشكال التضامن و الروابط الاجتماعية

الفترة الثانية: العهد الاستعماري		الفترة الأولى: العهد العثماني
الفئة الثانية: شعراء عهد الاحتلال	الفئة الأولى: المخضرمون	
• التركيز على الرابطة القبليّة، و الروابط الأسرية • أساس الروابط الاجتماعية هو الدم و الدين	• التركيز على الروابط القبليّة و الأسرية، و التحسّر على ضياع الروابط الحضارية • التحسّر على حالة الغربة التي لا روابط اجتماعية لها	• التركيز على الروابط القبليّة (بالنسبة للشعر البدوي)، و الأسرية (بالنسبة للشعر الحضري) ثم الروابط الجوارية

IV-7- الجدول رقم 55 الخاص بالتراتبية الاجتماعية

الفترة الأولى: العهد العثماني		الفترة الثانية: العهد الاستعماري
		الفئة الأولى: المخضرمون
		الفئة الثانية: شعراء عهد الاحتلال
• التنويه بقيمة الأشراف ذوي النسب الشريف • التذكير بقيمة الأولياء و المتصوفة • التقسيم الاجتماعي يفرق بين المتدين (التقى) و غير المتدين (السفية) • الطريقة الثنوية للتقسيم الاجتماعي "المكسب المادي": الغني (شريف) و الفقير (ذليل)		• الحديث عن الإخلال بالتراتبية الاجتماعية، و التحسر على أيام العز، فالعزيز أصبح ذليلا و العكس صحيح. • الحل لهذه التراجيديا الاجتماعية هو الالتفاف حول جمى القبيلة و الجماعة
		• استتباب الامر للفرنسيين في موضوع الإخلال بالتراتبية الاجتماعية • انعكاس الامور عن وضعها الطبيعي على لسان الحيوانات و أفعالها: الأسد يجبن، و الطائر الحر يرضى بالعيش في قفص

IV-8- الجدول رقم 56 الخاص بالمعالم الاجتماعية و الفكرية

الفترة الأولى: العهد العثماني		الفترة الثانية: العهد الاستعماري
		الفئة الأولى: المخضرمون
		الفئة الثانية: شعراء عهد الاحتلال
• أنبياء • علماء دين (شخصيات مرموقة، و فقهاء من الدرجة الاولى) • متصوفة • زعماء قبائل محلية • شخصيات عثمانية • شعراء العصر الجاهلي • أمراء غربيون		• أنبياء • صحابة • متصوفة • شخصيات عثمانية • قيادات محلية • شعراء شعبيون • شخصيات تاريخية
		• أنبياء • ملائكة • شخصيات طرقية- صوفية (ذكرهم بأعداد كبيرة) • صحابة • شخصيات عثمانية • قادة قبائل و ثوار • شخصيات تاريخية (إسلامية، عربية، و إفريقية)

٧- مناقشة نتائج الدراسة على ضوء الإطار النظري:

٧-1- وجهة الثقافة: تحدّثنا في الإطار النظري عن المحاصيل الثلاثة للثقافة، وهي "التبني"، "المزج"، و "ردة الفعل". و يمكن القول بناء على ما توصلنا إليه من نتائج أنّ الأمر تعلّق في بداية الاحتلال برّدّة الفعل. فبسبب القمع أو بسبب النتائج غير المتوقّعة من الاحتكاك البيئي الثقافي تظهر حركات ضد عملية الثقافة، أي حركات عملية رافضة لعملية الثقافة، و هو ما يوافق الطرح الذي أكّدت عليه إيفون توران Yvonne TURIN في كتابها "الصراعات الثقافية في الجزائر المستعمرة" الذي تحدّثنا عليه في الفصول السابقة. و قد عبّر شعراؤنا عن هذا الرفض، و ظهر ذلك في القيم الثقافية و الاجتماعية حيث ظهرت عبارات الإنكار عند ظهور السلوكات المنافية للعرف الإسلامي، كما ظهرت القيم الراضية للتغيّر الثقافي و الاجتماعي، و كذلك رفض فكرة الانتماء إلى العدو الكافر في موضوع الانتماء الاجتماعي و الحضاري.

كما لاحظنا في كلام الشعراء المخضرمين هذا البغض الكبير للإنسان الغربي الكافر، و هو ما يؤكّد أنّ الأمر في بداية الاحتلال كان فيما يخص محصّلات الثقافة النوع الثالث الذي تحدّثنا عنه في الجانب النظري ألا و هو ردة الفعل. كما يمكننا في هذا الصدد الحديث عن الثقافة المادي كما ذكره روجي باستيد Roger BASTIDE ، إذ يظهر التحليل الثقافي الذي قمنا به وجود تحولات ثقافية تمثّلت في سلوكات جديدة للمرأة كخروجها للأسواق دون لباسها التقليدي الساتر، لكن ذلك لم يكن عنوانا على تغيّر مكانة المرأة. و لقد ظهر تبعا لذلك في كلام شعرائنا عبارات العتاب الأخلاقي للمرأة، و هو الذي لم يكن موجودا عند شعراء العهد العثماني. ضف إلى ذلك ظهور سلوكات منافية للقيم الإسلامية كشرب الخمر مثلا. و هذا كله يضاف إلى الأشكال و النماذج الثقافية و السياسية الجديدة التي ظهرت في الجزائر على الطريقة الغربية كالجمعيات الثقافية، و الأحزاب السياسية. لكن التحليل الثقافي الذي قمنا به يظهر تماما أنّ هذه التحولات الثقافية لم تكن جوهرية، فمكانة المرأة لم تتغيّر رغم الاختلافات السلوكية، والموقف من رجل الثقافة الأخرى بقي هو هو، و المعالم الاجتماعية و الفكرية لم يحدث فيها إلّا تحولات طفيفة.

٧-2- الثقافة و التغيّر التاريخي-الاجتماعي: لقد وضع دفيد ريسمان David RIESMAN في

مؤلّفه الشهير "الحشد المنعزل" مخطّط التغيّر التاريخي و الاجتماعي، و الذي تحدّث فيه على ثلاث فئات للتغيّر الاجتماعي التاريخي حسب ثقافة المجتمع، و هي:

الفئة 1: التقليد قبل عصر النهضة، أين يكون التقليد متحكماً في الفرد، و طريقة العيش متمحورة حول العائلة و الجماعة.

الفئة 2: مع عصر النهضة حيث ظهرت الثورة الديموغرافية، تراخت المراقبة الاجتماعية، و تراجع التقليد. و هي تعبيرات ظهور الفردانية في المجتمع. كما أنّ الشخصية الاجتماعية تصبح محدّدة داخليا (تنامي الفردي-النفسي على حساب الاجتماعي).

الفئة 3: و هي مع العصر الحديث و المعاصر حيث تكون الخاصية الاجتماعية محدّدة خارجياً، و متفتّحة على الغير (خاصة مع الظاهرة الإعلامية الرهيبة التي نعيشها)، و يكون التغيّر الاجتماعي سريعاً جداً.

و قد وضع ريسمان هذا المخطّط، و هو يأخذ بعين الاعتبار التطوّر التاريخي للمجتمعات الغربية و الإنسان الغربي. و إذا ما أخذنا هذه المعطيات، و قارناها مع ما توصّلنا إليه من نتائج نقول أنّ المجتمع الجزائري في الفترتين المخصّصتين للدراسة يميل أكثر إلى الفئة الأولى، فالتغيّر الاجتماعي الملاحظ ليس تغيّراً جوهرياً، كما أنّ التقليد طاغي على تفكير شعرائنا، و الماضي يشغل حيّزاً كبيراً جداً في كلام شعرائنا سواء العثمانيين منهم أو الذين عاشوا الفترة الاحتلالية. و إطلالة بسيطة على المعالم الاجتماعية و الفكرية المذكورة من الشعراء تثبت ذلك، كما أنّ أشكال التضامن و الروابط الاجتماعية متمحورة أساساً على الرابطة القبلية بالنسبة لشعراء المناطق الريفية و البدوية، و الرابطة الأسرية على شعراء المناطق الحضرية. ضف إلى ذلك في مسألة الشخصية القاعدية تظهر التحاليل الخاصة بالانّا الأعلى أنّ الافتخار و الاعتزاز لا يكون أبداً بقيم أو سلوكات التميّز و الحرّية أو الخروج عن العادي، بل على العكس الامر دائماً يتعلّق بما تحبّذه الجماعة كالخلق النابع من الخصال الإسلامية الحميدة، أو النسب الشريف.

لكن الأمر في قضيّة مخطّط ريسمان يجرّنا للحديث عن الفئة الثانية التي تتناسب في مخطّط ريسمان مع عصر النهضة الأوروبي، و هي التي تتحدّث عن فترة تراخي المراقبة الاجتماعية و تراجع التقليد، و يمكن القول في هذه النقطة أنّ بعض الخصوصيات الثقافية لهذه الفئة وجدناها عند فئة شعراء العهد الاستعماري (سواء المخضرمين منهم، أم شعراء العهد الاحتلالي) ظهر ذلك في كلام شعرائنا و عتابهم الاخلاقي للمرأة، و حديثهم عن ظهور السلوكات المنافية للقيم الإسلامية كالاستهزاء بالصلاة، و شرب الخمر. و يمكن تفسير ذلك بالمشروع الاستعماري في المجال الثقافي و الاجتماعي بتحطيم

المؤسسات الثقافية التقليدية، و سن القوانين المعارضة للتنظيم السياسي التقليدي للمجتمع الجزائري المبني على سلطة القبيلة.

3-3-3- الانتقال الثقافي حسب مرغريت ميد: توصلت مرغريت ميد بعد دراسات طويلة كما ذكرنا

ذلك سابقا إلى تحديد ثلاث أنواع للانتقال الثقافي:

أولاً: الانتقال الثقافي ما بعد الشكلي أين تجد انساق القيم و المعايير مصدرها في الماضي يحملها التقليد، و تكون التنشئة مضمونة من طرف الآباء.

ثانياً: الانتقال الثقافي المظهري، عندما يكون التغير الاجتماعي عميقاً، فإنّ الراشدين يضمنون بناء، واستنباطاً للمعايير و القيم الجديدة عبر التنشئة بين النظراء (العمل، المدرسة، الترفيه...الخ).

ثالثاً: أمام تغير اجتماعي ضخم، فإنّ الشباب هم الذين ينشئون آباءهم على القيم الجديدة إلى درجة أن تكون الأجيال غير قادرة على مواكبة السير.

و إذا ما لاحظنا جيّداً هذه الفئات التي وضعتها ميد، و قارناها مع ما توصّلنا إليه من نتائج لاستخلصنا أنّ الانتقال الثقافي المقصود في دراستنا يتعلّق أكثر بالفئة الاولى حيث أنّ انساق القيم والمعايير تجد مصدرها في الماضي، و هو ما يثبتته التحليل الثقافي، و التحليل الشخصي. ففيما تعلّق بالتحليل الثقافي تثبت النتائج أنّ المواضيع الدينية موجودة عند كل الشعراء، و بنسب هي من بين الأكبر بالمقارنة مع باقي المواضيع. و الملاحظة هنا أنّه فيما يخص الكم فإنّ فئة شعراء عهد الاحتلال هي الفئة ذات أكبر عدد الأبيات الخاصة بالمواضيع الدينية بـ 240 بيت و بنسبة 33.52% (و هي أعلى نسبة من نسب مواضيع شعراء عهد الاحتلال)، ثم تليها فئة الشعراء المخضرمين بـ 187 بيت، و نسبة 26.56% (دائماً هي أعلى نسبة من نسب مواضيع الشعراء المخضرمين)، و تأتي بعدها فئة شعراء العهد العثماني بـ 123 بيت بنسبة 19.10%. و هذا ما يعني أنّه كلما تقدّمنا في الزمن كلّما زاد الاهتمام بالمواضيع الدينية (الحاملة للقيم و المعايير المرتكزة على الماضي). و يمكن تفسير ذلك بحركة التفوق و التحلّز على الذات بالنسبة للثقافة الجزائرية، و التي جعلت من المجتمع الجزائري بسبب الاستعمار الفرنسي عوض أن ينتقل حسب تحديدات ميد، و قبلها ريسمان من حالة الانتقال ما بعد الشكلي إلى الانتقال الثقافي المظهري، أو من التقليد قبل عصر النهضة إلى التغير الثقافي لعصر النهضة (و هو ما يعني المواكبة الزمنية لتطوّر المجتمع الأوروبي).

و رغم وجود بعض الفئات القيمية، و بعض السلوكات أو بعض العناصر الثقافية المشابهة للفئات الثانية التي تحدّث عنها ريسمان أو ميد، إلّا أنّ ذلك لم يصل إلى مستوى هذه الفئات، و بالتالي

يمكن القول أنّ الاستعمار الفرنسي كان سببا في تحوّل و تغيير اجتماعي ثقافي مخالف لما كان عليه الحال في المجتمعات الأوروبية مثلا، و بالتالي إنّ الاستعمار الفرنسي - و خلافا لما يريد أن يقتنعا به أنصار محاسن الاستعمار - كان سببا في تقوقع الثقافة الجزائرية على ذاتها، و انغلاقها على معارفها القديمة. و تمثل ذلك من جهة في سيطرة الفكرة الدينية على طرق التفكير و رؤية الحياة (بوجود هذه الفكرة حتى في مواضيع العلاقات الاجتماعية و الحميمة)، و من جهة ثانية بصعود فئات اجتماعية لم تكن لها قيمة اجتماعية كبيرة إلى درجة القائد الموجّه - و نقصد بها طبعا فئة الطريقة-الصوفية، دون أن تكون اهلا لهذه القيادة-. و العنصر الفاعل الأول في هذا التحوّل الاجتماعي-الثقافي هي الإدارة والسياسة الاستعمارية التي قضت على القيادات المحليّة (القبلية و الدينية)، و استبدلتهم بفئات و قيادات أخرى خادمة للإدارة الاستعمارية.

4-4-4- حول خصوصيات المجتمع الانقسامي، و نمط الإنتاج في الجزائر:

فكرة المجتمع الانقسامي، و مصطلح نمط الإنتاج هي من أكثر الأفكار و المصطلحات التي استعملت لما تعلّق الأمر بالحديث عن المجتمع الجزائري. و لقد استعملت هذه المفاهيم و المصطلحات في قوالب نظرية أنتجت في الدول الغربية، و من دراسات قام بها باحثون غربيون. و لقد تحدّثنا في الفصول السابقة عن حيثيات هذه الدراسات و التطبيقات.

بالنسبة لموضوع نمط الإنتاج، لقد كانت أغلب الدراسات الغربية تتعلّق بالمجتمع الجزائري في العهد العثماني (ما قبل الكولونيالي حسب تعبير أصحابه)، و قد كان بين هؤلاء الدارسين الغربيين (وغالبيتهم فرنسيين) شبه اتفاق على أنّ المجتمع الجزائري كان مجتمعا إقطاعياً أو له بعض خصوصيات المجتمع الإقطاعي، و لكنه - حسب روني غاليسو - لم يتطوّر على الطريقة الأوروبية رغم أنّه عرف أزمتا المجتمع الإقطاعي الأوروبي. أمّا إسهامات الجزائريين فلقد اختلفت بين الداعم لفكرة المجتمع الإقطاعي و نمط الإنتاج الآسيوي، و بين المتحفّظ من استعمال المصطلحات و المفاهيم المنتجة في الدول الغربية مؤكّدا على أنّ ذلك يؤدّي إمّا إلى تمييع المصطلح ليتناسب مع المجتمع الجزائري، و إمّا إلى تشويه الواقع ليناسب المفهوم و المصطلح. كما يوجد من الجزائريين من هو رافض لهذا الاستعمال، و هذا الطرح (و هو موقف أستاذنا الدكتور عبد الغني مغربي) الذي لا يتناسب مع الواقع الجزائري. هذا الواقع الذي انطلق منه ابن خلدون ليصل إلى نظرية العصبية و الدولة المبنية على حلقة العلاقة بين البداوة و الحضارة. و إذا أخذنا الأمر من منطق و كلام شعراء العهد العثماني لقننا أنّ الأمر لم يتعلّق أبدا بعلاقات السلطة بين السيّد و العبد أو شيئا من هذا القبيل، فالسلطة مرتبطة بالديني و الاجتماعي

عند هؤلاء الشعراء. فالشرعية الدينية هي المحدد الأول لمفهوم السلطة، و السلطة الاجتماعية متعلقة بالتبعية القيادية إما الدينية و إما القبلية. هذا من جهة، و من جهة ثانية يثبت التحليل الثقافي المتعلق بالانتماء الاجتماعي و الحضاري أنّ هذا الانتماء متعلق بالتواجد الاجتماعي، فإذا تعلّق الأمر بالمستعمر الفرنسي يكون الانتماء الحضاري إلى الأمة الإسلامية مقدّمًا على باقي الانتماءات، و هكذا. و أمّا فيما تعلّق بأشكال التضامن و الروابط الاجتماعية فالتركيز من شعرائنا كان على الروابط القبلية بالنسبة للشعراء المنتمين إلى مناطق ريفية أو بدوية، و الروابط الأسرية بالنسبة للشعراء المنتمين إلى مناطق حضرية. و هذه كلها دلائل على أنّ الأقرب إلى فكر و شعور شعراء العهد العثماني هو المنطق الخلدوني في التقسيم الاجتماعي، و بالتالي إنّ فكرة المجتمع الإقطاعي لا تتماشى مع الثقافة و الشخصية الجزائرية على العهد العثماني.

و أمّا ما تعلّق بفكرة المجتمع الانقسامي فالأمر لا يتعلّق بدراسة المجتمع الجزائري في العهد العثماني، و إنّما كانت الدراسات الأنثروبولوجية غير مقيّدة بالعامل الزمني فهي تحاول وصف المجتمع الجزائري بناء على المنطق الانقسامي كونه مجتمعا قَبلياً له ميكانزمات، و مواصفات الانصهار والانشطار، إضافة إلى حضور الصلحاء في حل النزاعات و الصراعات. و إذا ما أخذنا الأمر من ما توصلنا إليه من نتائج خاصة بالتحليل الثقافي لقلنا أنّ حالات الانصهار و الانشطار المتعلقة بحالات التوتر و الاستقرار غير موجودة بالمنطق الانقسامي، فلقد وجدنا إجماعاً من شعرائنا الذين عاشوا حروب الاحتلال و الفترة الاستعمارية على التوحّد على فكرة الدين و الوطن. الدين متمثلاً في الدين الإسلامي كقانون ممارسة يومية، و كانتماء اجتماعي و حضاري، أمّا الوطن فلقد لاحظنا وضوحاً كبيراً في التعبير عن الوطن/القطر (الجزائر) كدولة لها تاريخها و انتماءاتها. و بذلك يكون المنطق الانقسامي على أساس حالات الانصهار و الانشطار لا يصح في منطق شعرائنا. ضف إلى ذلك أنّه رغم أنّ المشروع الاستعماري الفرنسي قد أخلّ بالتراتبية الاجتماعية، إلّا أنّ هذه التراتبية بقيت ثابتة في فكر و شعور شعرائنا الذين عاشوا الفترة الاحتلالية، و هي المبنية على التقسيم الديني الاجتماعي (تقي و سفيه/شريف و ذليل)، و هو دليل آخر على أنّ التحليل الانقسامي لا يتماشى مع ثقافة و شخصية شعرائنا، و بالتالي لا يتماشى مع منطق المجتمع الجزائري.

5-7- حول قضية الانتماء الاجتماعي: السلطة و القبيلة:

ما يثير الانتباه في قضية الانتماء الاجتماعي أنّ هذا الأخير يعبر عن تقسيم اجتماعي مهيكّل على بنية اجتماعية واضحة فيما يخص الفترة العثمانية. حيث أظهر التحليل الثقافي أنّ مسألة الانتماء الاجتماعي متعلّقة بست انتماءات جليّة هي: انتماء حضاري إلى الأمّة الإسلامية، انتماء عرقي إلى العنصر العربي، انتماء نسبي إلى السلالة الشريفة أو إلى الأولياء الصالحين و المتصوّفة، انتماء جغرافي إلى الموطن الأصلي و المدينة أو القرية مسقط الرأس، انتماء قرابي إلى القبيلة، و أخيرا انتماء عاطفي إلى الأهل و الأحباب و الجيران. و هذه الانتماءات كلّها مهيكلة أولويّاً على مسألة التواجد الاجتماعي. فقيمة الانتماء تتحدّد بطبيعة الموقف الذي يجب أن يتّخذ من الشاعر، فمثلا أمام العدو الكافر يكون الانتماء الحضاري الأولى من بين كل الكلام، و أمام الخصم المسلم الذي يأتي من منطقة مخالفة لمنطقة شاعرنا يكون الانتماء الجغرافي أولى...و هكذا. و كانت الانتماءات الحضارية، والنسبية، و الجغرافية أكثر الانتماءات المعبر عنها من طرف شعرائنا، و هذا دليل على علوّها في سلّم الاولويات، و هو ما يؤكّد أنّ المجتمع الجزائري لم يكن مجتمعا قبيليّاً بالمعنى الضيق للكلمة على غرار المجتمعات الإفريقية و الأوقيانوسية التي درسها الانثروبولوجيون، ففكرة الانتماء الحضاري و النسبي تثبت في هذه الحالة تفوّق الديني على الاجتماعي.

هذا عن المرحلة العثمانية، أمّا المرحلة الاستعمارية فلقد اختلف الوضع كثيرا نتيجة التغيّرات الكثيرة التي حدثت على التركيبة الاجتماعية للمجتمع الجزائري، فأصبح التركيز على الانتماء القبلي والعرقي القاعدة التي تميّز بها شعراء العهد الاستعماري سواء المخضرمون منهم، أو الذين عاشوا الفترة الاحتلالية. ويمكن تفسير هذا التحوّل بالضربات الموجعة التي تلقّاها المجتمع الجزائري من طرف السياسة الاستعمارية التي أرادت تحطيم التنظيم السياسي المبني على القبيلة من جهة، و تحطيم القانون المسير لهذا التنظيم المبني على الفكرة الدينية. حيث قامت الإدارة الاستعمارية باستعمال القيادات المحليّة لصالحها عن طريق المحافظة في البداية على الامتيازات الاقتصادية لهؤلاء للتقليل من شرعيتهم الاجتماعية الدينية أمام الجزائريين(بعد أن أصبحوا عملاء للإدارة الفرنسية المستعمرة)، ثم الاستغناء عنهم بعد ذلك، و استبدالهم بعناصر أخرى من نفس القبيلة لتحطيم البنية القبلية من الداخل من جهة. ومن جهة ثانية قامت الإدارة الاستعمارية بالتحكّم بالطرق الصوفية عن طريق الأخذ بزمام الزوايا، وإجبارها على اتباع القوانين الوضعية للتحكّم في عملية التوريث، و بالتالي القضاء على الشرعية الاجتماعية لممثلي هذه الطرق الصوفية. و هذا ما أدّى إلى الإخلال بعملية التعلّق الثقافي و العودة

المرجعية إلى هذه الانتماءات. و دليل على بداية نجاح أهداف هذه السياسة الاستعمارية أنّ مفهوم السلطة تغيّر تعبيره كثيرا بين الفترة العثمانية، و فترة الاحتلال الفرنسي خاصة لدى أولئك الذين عاشوا بعدما استتبّ الأمر للفرنسيين، حيث بعدما كانت السلطة مرتبطة بالشرعية الدينية و الاجتماعية عند شعراء العهد العثماني أصبحت لدى شعراء عهد الاحتلال الفرنسي مرتبطة بالقوة المادية سواء قوة المال والعدة و العناد، و سواء قوة الجماعة ممثلة في القبيلة أو العرش. و هذا ما يعني أنّ الرابطة القبلية عادت بقوة في العهد الاحتلالي. لكن الذي يجب أن نعرفه في هذه النقطة هو أنّ هذه الرابطة حدثت فيها تغيّرات كثيرة، فلقد كان لسياسة المصادرة للأراضي و التزجيم و الطرد المصاحب لها نتائج وخيمة على هذه الرابطة القبلية. فالقبيلة (خاصة عند البدو) لا تعني التجمّع السكاني، و لا الاستقرار العقاري لأنّ الكثير من القبائل كانت موزعة على مساحات شاسعة من الأراضي لا تسلسل جغرافي بينها، و بالتالي كانت الجماعة التي يتحدّث باسمها شعراء العهد الاستعماري مختلفة عن تلك التي كان شعراء العثماني يتعرّزون بها. فشعراء العهد العثماني ترتبط القبيلة عندهم بالتاريخ المشترك، و رجال الدين أو المتصوّفة، أمّا شعراء العهد الاحتلالي فهي مرتبطة أكثر بالموقع الجغرافي و بطريقة التدنّ.

و يظهر التحليل الثقافي الخاص بالقيم الثقافية و الاجتماعية أنّ شعراء العهد الاحتلالي سواء المخضرمين منهم، و الذين عاشوا الفترة الاحتلالية هم أكثر حرصا و تركيزا على مفهوم الأصل و النسب الشريف، و موضوع الانتماء القبلي، و هم أكثر تمسّكا بقيم المحافظة و رفض التغيّر الاجتماعي، و لعلّ التضييق الجغرافي الذي فرضه الفرنسيون هو الذي جعل الجزائريين يأخذون هذا المنحى. و يبقى هذا الموضوع يثير الكثير من الانتباه، و يحتاج إلى دراسات عميقة للوصول إلى تفسير سوسيولوجي مقنع في هذا المجال.

VI - قراءة في النتائج العامة على ضوء فرضيات الدراسة:

VI-1 - الفرضية الأولى: الهدم الاجتماعي و التغيّر الثقافي

نص الفرضية: تبع الهدم الاجتماعي و الاقتصادي الذي تعرّض له الجزائريون أثناء الاستعمار الفرنسي تغيّر ثقافي تمثّل في تحوّل فكري-معرفي و مواضيعي في القصيدة الشعبية.

لقد أدّت السياسات الاستعمارية المختلفة إلى تحطيم البنية الاقتصادية في الريف انطلاقا من قطع الحلقة الاقتصادية المنطلقة من تربية المواشي، و مفهوم الأرض الرعوية، و أراضي العرش بامتلاك الإدارة الاستعمارية لها بالقوة أو باستغلال الفراغات القانونية بخصوصها(و هي التي لم تكن لها صفة

الملكية الفردية)، و في المدينة بتخطيط الاقتصاد الحرفي و التجارة النابعة منه. كما أدّت هذه السياسات الاستعمارية تبعا لذلك إلى تحطيم البنية الاجتماعية بترحيل السكان، و مصادرة أراضيهم، و تشتيتهم بعيدا عن مواطنهم الأصلية، و تجميع بعضهم في تجمّعات سكانية سمّيت بعد ذلك بـ "الدوّار" دون مراعاة في كثير من الأحيان إلى الأصول الجغرافية و القبلية لهم. هذا التحطيم الاقتصادي و الاجتماعي سبّب شرخا في المناخ الثقافي، و بالتالي تحوّلا فكرياً و معرفياً نتيجة التّدخل في الشؤون الدينية و الاجتماعية، فظهرت في كلام شعراء العهد الاستعماري سواء المخضرمين منهم او الذين عاشوا كل حياتهم زمن الاحتلال تغييرات كثيرة من كل النواحي عن ما كان موجودا في كلام و قصائد شعراء العهد العثماني. و تظهر نتائج الدراسة في هذا الصدد أنّ المواضيع الدينية و الاجتماعية و الذاتية شغلت حصة الأسد عند كل فئات الشعراء (العهد العثماني - المخضرمين - العهد الاحتلالي)، لكنّها عند شعراء عهد الاحتلال شكّلت 97.68% في مقابل 85.58% لشعراء العهد العثماني، و 76.80% بالنسبة للشعراء المخضرمين. و هذا دليل على تقلّص مواضيع القصيدة الشعبية عند شعراء عهد الاحتلال، حيث أنّ المواضيع الأخرى بعدما شغلت 14.42% عند شعراء العهد العثماني، أصبحت لا تمثّل سوى 2.32% عند شعراء عهد الاحتلال. و في هذا الصدد كانت المواضيع السياسية العنصر البارز في هذا التقلّص، فبعد أن كانت تشكّل 9.62% من معدّلات المواضيع المتناولة، أصبحت عند شعراء العهد الاحتلالي لا تمثّل سوى 1.16%، و هو ما يطرح العديد من التساؤلات عن مكانة، و دور، و وظيفة الشاعر الشعبي في المجتمع الجزائري في وقت كان فيه زمام الامور بيد المستعمر، و هو ما كان يستدعي الاهتمام بالمواضيع السياسية أكثر.

من جهة ثانية، يظهر التحليل الثقافي تغييرات كثيرة في العديد من المواضيع التي ركّزنا عليها، ففي موضوع المرأة ظهرت عبارات العتاب الأخلاقي للمرأة، و التعجّب من السلوكات المنافية للعرف الجزائري عند الشعراء المخضرمين، و خاصة عند شعراء العهد الاحتلالي. و هو ما جعل الوصف عند التغرّل يتحوّل من الوصف الشكلي فقط عند شعراء العهد العثماني، إلى الوصف الخُلقي و الخُلقي عند شعراء عهد الاحتلال.

من جهة أخرى، في موضوع القيم الثقافية و الاجتماعية تظهر التحاليل أنّ هناك تحوّلا قيمياً فيما يخص إعطاء المكانة الاجتماعية (أو اكتسابها)، حيث لاحظنا صعود قيمة المال على حساب القيم الدينية "الناس اتّبع المرقّه و لو نصراني" حسب تعبير الشاعر عبد القادر الوهراني. كما لاحظنا أيضا عند كل الشعراء، و خاصة عند الشعراء المخضرمين زيادة الاهتمام بقيمة الحرية كقيمة عزيزة على

الجزائريين. أما فيما يخص موضوع المعالم الاجتماعية و الفكرية فلاحظنا عند شعراء العهد الاستعماري سواء المخضرمون منهم أم الذين عاشوا في الفترة الاحتلالية غيابا تاما لعلماء الدين المشهورين خلافا لشعراء العهد العثماني، و لم نجد سوى أسماء لمتصوفة و طرقيين أو قيادات محلية.

هذا عن التحليل الثقافي، أما التحليل الشخصي فليدّ أن شعراء العهد العثماني متمسكين بالفكرة الدينية موجودة عند كل فئات الشعراء، إلا أن الاختلاف يكمن في أن شعراء العهد العثماني متمسكين بالفكرة الدينية المقننة للسلوكات اليومية، في حين أن شعراء العهد الاحتلالي متمسكين برجل الدين الحامل للفكرة الدينية. و إذا كان شعراء العهد العثماني يعودون للفكرة الدينية لتفسير واقعهم المعيشي عامة و تبرير تجاربهم، فإن شعراء العهد الاحتلالي يسلكون سلوك الهارب من ضغوطات الواقع المادي بالالتفاف حول الجماعة و القبيلة، و الابتعاد عن الفاسدين أخلاقيا. و لعلّ لهجرة النخب الثقافية (و من بينهم علماء الدين) دور في هذا التحول. و هذه النتائج كلّها تثبت صحة الفرضية أن الهدم الاجتماعي و الاقتصادي أحدث تغييرات ثقافية ظهرت في هذا المستوى في تحول معرفي-فكري و موضوعاتي على القصيدة الشعبية.

VI-2- الفرضية الثانية: الخلفية الاجتماعية للشعراء الشعبيين

نص الفرضية: تغيرت الخلفية الاجتماعية للشعراء الشعبيين بين الفترة العثمانية، و فترة الاستعمار الفرنسي نتيجة الهدم الاجتماعي و الاقتصادي الذي تعرّض له الجزائريون أثناء الاستعمار.

لقد قلبت السياسات الاستعمارية الأوضاع الاجتماعية للجزائريين رأسا على عقب، فتحوّلت الأمور بصورة كبيرة جدّا، و أخلّت بالتراتبية الاجتماعية فحدث ما يسمّى "الوظيفيون" ب "الخلل الوظيفي"، فبعد أن كان الشاعر الشعبي على العهد العثماني من أكابر الجزائريين معرفيا و علميا، و وظيفته كانت تتمثل في قيادة العامة من الناس في أمور الحياة اليومية فكريا و معرفيا، و بعضهم كان الناطق الرسمي لجماعته، و البعض الآخر كان الوسيلة الإعلامية الأولى لها أصبح على العهد الاستعماري القوال المتجول، المشارك في العملية الترفيهية المتمثلة في تسلية الناس، و تلهيتهم لنسيان الواقع المادي المؤلم. و دليل ذلك فيما يخص نتائج الدراسة أن المواضيع السياسية التي من المفروض أن تكون أولى المواضيع تتاولا من طرف الجزائريين الواقعيين تحت ذل الاستعمار الفرنسي أصبحت لا تشكّل سوى 1.16% من مجموع مواضيع الشعر الشعبي على العهد الاستعماري. و تبع هذا التغير الوظيفي في وظيفة الشعر الشعبي تغير اجتماعي فيما يخص الانتماءات الاجتماعية للشعراء الشعبيين. هذا من جهة، و من جهة ثانية لقد كانت لسياسات التهجير و الطرد من الأراضي عواقب فيما يخص الخلفية الاجتماعية، فلقد

تغيّرت بالفعل حسب نتائج الدراسة، لكنّها لم تتغيّر بالحدّة التي اعتقدناها قبل بداية الدراسة. فإذا تحدّثنا عن التقسيم بدوي-ريفي/حضري يمكن القول أنّ الخلفية الاجتماعية لل تتغيّر فففي العهد العثماني كانت النسبة 50% لكل طرف، و نفس النسبة تماما كانت لدى شعراء العهد الاحتلالي. أمّا عن التقسيم الجغرافي فقد اختلفت الأمور بين العهد العثماني و العهد الاستعماري . ففي حين كان شعراء العهد العثماني كلّهم من الناحية الغربية للجزائر أي بنسبة 100 % ، اختلفت هذه النسبة في العهد الاستعماري فأصبحت في الفترة الأولى (فترة الشعراء المخضرمين) 42.86% من الغرب، و 57.14% من الوسط، ثم تغيّرت إلى 50% من الغرب، 37.5% من شمال الصحراء، و 12.5% من الوسط على عهد شعراء الفترة الثانية من العهد الاستعماري. و لعلّ هذه التغيّرات راجعة إلى التحوّلات الديموغرافية الكثيرة نتيجة الهجرات السكانية التي فرضتها الحروب الاحتلالية، و الاستعمار الفرنسي بصفة عامة.

و إضافة إلى هذا يمكننا القول أنّه من الناحية الأنثروبولوجية أنّ الأمر يتعلّق عرقيا بفئتين

متمايزتين:

■ الفئة الأولى هي فئة الشعراء الحضريين الذين ينتمون إلى المدن الساحلية (تلمسان، مستغانم، الجزائر العاصمة) ، و هي المدن التي تسكنها فئات سكانية عديدة تنتمي في غالبيتها إلى العنصر البربري- العربي الأصيل في المنطقة أو القادم من الأندلس، و ينتمي شعرهم إلى الشعر الاندلسي.

■ الفئة الثانية ، و هي الفئة التي ينتمي شعراؤها إلى المدن الداخلية في الجنوب الغربي، شمال الصحراء أو منطقة الظهرة، و هي المناطق التي تقطنها الفئات المنتمية إلى العنصر الهلالي، و التي ينتمي شعرها إلى نوع الشعر البدوي.

و يمكن القول في الختام هنا أنّ الفرضية تحقّقت نسبيا.

VI-3- الفرضية الثالثة: التمسك بالانتماء الاجتماعي (القبلي أو الجغرافي)

نص الفرضية: الشعراء الشعبيون الذين عايشوا الفترة الاستعمارية أكثر تمسّكا بالانتماء الاجتماعي

(القبلي أو الجغرافي) من شعراء العهد العثماني.

لقد كان للاستعمار الفرنسي في الجزائر وطأة ثقيلة على المجتمع الجزائري بمختلف فئاته. فلقد تحوّلت المعالم الاجتماعية، و الاقتصادية للجزائري، و أصبح يرى بأنّ عينيه مخلفات السياسات الاستعمارية، و القوانين الجائرة في حق الجزائريين بمختلف شرائحهم و انتماءاتهم، خاصة مع مصادرة الممتلكات العامة ابتداء من الوقف و وصولا إلى الأراضي العرشية التي يسكن فيها أغلب الجزائريين.

وقد نتج عن هذه السياسات و القوانين ترحيل واسع للسكان ، و تثبيت للقوى الاجتماعية و الاقتصادية، وهذا ما زاد من قيمة الأهل، و العشيرة، و الوطن، و المنطقة كذلك لدى أغلب الناس. و بالتالي حدث ما يشبه حركة التحلزن أو التفوق على الذات التي يقوم بها من يتلقّى لكمة أو ضربة. و هو ما جعل الجزائريين على العموم، و الشعراء الشعبيين على وجه أخص الذين عاشوا هذه الفترة الاستعمارية أكثر تشبّهًا بالانتماء الاجتماعي سواء تعلّق الأمر بالانتماء القبلي، أو العشيري، أو الانتماء الجغرافي إلى منطقة من المناطق المختلفة للجزائر. و في هذا الصدد يظهر التحليل الثقافي المتعلّق بموضوع الانتماء الاجتماعي أنّ شعراء الفترة الثالثة (شعراء عهد الاحتلال) هم أكثر الشعراء اهتماما بموضوع الانتماء القبلي و الجغرافي. إذ تحدّث شعراء العهد العثماني عن ست انتماءات مختلفة يحدّد قيمتها- كما قلنا سابقا- التواجد الاجتماعي، في حين أنّ شعراء العهد الاحتلالي لم يركّزوا إلّا على الجماعة و الرابطة القبلية في مسألة التضامن و أشكال الروابط الاجتماعية، بينما زاد عليهم الشعراء المخضرمون موضوع التحسّر على حالة الغربة- التي أصبحوا فيها- التي لا روابط اجتماعية لها، و موضوع الحنين إلى الانتماء الحضاري للخلافة العثمانية. كما أنّ شعراء العهد الاحتلالي تحدّثوا كثيرا على القيادات المحليّة، و زعماء القبائل، و الثوار الذين شرفوا قبائلهم(و في هذه الحالة نقصد قبائل الشعراء كذلك) بحركاتهم الجهادية. أمّا من ناحية القيم الثقافية و الاجتماعية فلاحظنا عند شعراء العهد الاستعماري و خاصة عند المخضرمين ازدياد الاهتمام بموضوع الأصل و النسب الشريف، و ذلك نظرا لاختلاط الامور على الناس نتيجة الترحيل و التهجير القسري للجزائريين.

كما أظهر التحليل الشخصي أموراً عديدة تثبت صحة الفرضية التي افترضناها، إذ إضافة إلى الموضوعات التي تثبت حركة التحلزن على الذات، يظهر التحليل الشخصي أنّه في موضوع أنساق الأمن تحوّل اتجاه شعرائنا من الفكرة الدينية إلى الفكرة الاجتماعية فأصبح الأمن في كنف الأهل و العشيرة و القبيلة. كما أنّ الضامن لهذا الأمن هو التمسك بالأصل، و بابن البلد، لأنّ الغريب يظل غريبا مهما طال الزمن و يأتي يوم يذهب فيه. كما أكّد شعراء العهد الاحتلالي أنّ الجماعة و القبيلة هي حصن الفرد من المآسي الاجتماعية، و أنّ ترحال القبيلة و هجرتها لموطنها الأصلي طامة كبرى. و كل هذه الامور تدلّ على صحّة الفرضية الثالثة.

VI-4- الفرضية الرابعة: المسألة الدينية و الانتماء الطرقي-الصوفي

نص الفرضية: الشعراء الشعبيون الذين عايشوا الفترة الاستعمارية أكثر حرصا على المسألة الدينية، و الانتماء الطرقي-الصوفي من شعراء العهد العثماني.

على نفس منوال الفرضية الثالثة، جاءت هذه الفرضية لتتحدث عن الشطر الثاني من حركة التقوقع على الذات نتيجة الصدمة الاستعمارية ألا و هو شطر الانتماء الرمزي، و تعلق الأمر هنا طبعاً بالانتماء الديني. و لما كان هذا الجانب تسيطر عليه الطرق الصوفية، فكان من المنطقي أن الانتماء الرمزي الذي تشبّث فيه الجزائري لِيتميّز عن الفرنسي المغتصب هو انتماء إلى إحدى الطرق الصوفية المنتشرة في ربوع الجزائر آنذاك، ليكون هذا الانتماء انتماء اجتماعياً كذلك، لكنّه انتماء تابع للأول. فالقبلي يسبق الجغرافي، و الجغرافي يسبق الديني الرمزي، خاصة مع تقلص المعارف نتيجة التجهيل وهدم المؤسسات الثقافية التقليدية. فالانتماء الديني هو انتماء اجتماعي من نوع خاص. و تظهر نتائج التحليل الشخصي في ما يخص تقنيات التفكير أنّه إذا كان شعراء الفترة العثمانية ركّزوا على الفكرة الدينية كطريقة للحكم على الواقع، و تقنين السلوكات الواجب القيام بها، كما ركّزوا عليها كطريقة للتفكير و رؤية الحياة. بينما ركّز شعراء عهد الاحتلال على الجانب الأخلاقي الخاص بالمعاشرة و الهجر، فلا تجب مخالطة الفاسدين، و لا يجب الابتعاد عن رجال الدين. و هذا ما يعني أن التدبّر عند شعراء العهد العثماني مرتبط بالفكرة الدينية، بينما عند شعراء العهد الاحتلالي فهو مربوط برجال الدين و الولي الصالح. و أمّا ما تعلق بأنساق الأمن في التحليل الشخصي فإنّ شعراء العهد العثماني تقوقعوا على الذات و أكّدوا على التفسير الديني، في حين أنّ شعراء عهد الاحتلال ركّزوا على السلوكات الدينية المنجية (كإنشاء القوائد الشعرية الممتدحة للنبي، و للمتصوّفة، و رجال الدين عامة، إضافة إلى اعتزال الناس) على طريقة المتصوّفة و الطرقية. في حين أنّ موضوع السلوكات الدينية أظهرت بوضوح هذا المنحى التصوّفي-الطرقي الذي أخذته قصائد شعراء العهد الاحتلالي، فإذا كانت الفكرة التصوّفية موجودة في سلوكات الجزائريين عند شعراء العهد العثماني، فإنّها العنوان الوحيد تقريبا عند شعراء العهد الاحتلالي خاصة، فهذه الصلاة على النبي التي تكسب صاحبها الغنى، و هذا التمسك بالاستيقاظ عند الفجر، و هذا رفض الاستشفاء على يد الكافر النصراني لأنّ ذلك لا يجلب الشفاء بل السقم الروحي، و هذا التأكيد على أنّ رموز المدن والأماكن الجزائرية المختلفة هم أولياؤها الصالحون.

هذا عن التحليل الشخصي، أمّا التحليل الثقافي فتظهر النتائج فيه أنّه في مسألة القيم الثقافية و الاجتماعية إذا كان شعراء العهد العثماني يستعملون القيم النابعة من الممارسة الدينية كمعالم حياتية

تقتن لهذه السلوكات، و هي مرتكزة على مفهومي (المباح و الممنوع)، بينما كانت قيم شعراء العهد الاحتلالي هي قيم الرفض و العزوف، رفض التغير الثقافي و الاجتماعي، و رفض الاستهزاء بالصلاة، و العزوف عن اتباع السلوكات المنافية للعرف الإسلامي. و بالتالي كان الفرق بين الفريقين أنّ قيم شعراء العهد العثماني هي قيم منتجة و عملية، بينما قيم شعراء العهد الاحتلالي فهي قيم دفاعية. و هو ما يؤكّد أنّ شعراء العهد الاحتلالي أكثر تمسّكا و حرصا على المسألة الدينية و الانتماء الطرقي-الصوفي. كما أظهرت نتائج التحليل الثقافي المتعلّق بالمعالم الاجتماعية و الفكرية أنّ هناك بعض الشخصيات التصوفية المذكورة من طرف شعراء العهد العثماني، في حين أنّ الذي ذكره شعراء العهد الاحتلالي عدد كبير جدا، و هو دليل آخر على صحة الفرضية. و يمكن تفسير ذلك بأنّ شعراء العهد الاحتلالي عاشوا فترة هشاشة البنية التحتية للمؤسسات الثقافية التقليدية التي هدمت الإدارة الفرنسية الكثير منها، و ندرة رجال الدين و المثقفين الذين هجروا البلاد نتيجة الترحيل الإرادي و القسري، فلم يجد الجزائريون امامهم سوى بعض رجال الدين، و رجال الزوايا الجدد الذين قبلت بوجودهم الإدارة الاستعمارية، و هو ما جعل وجودهم عزيزا على الجزائريين الذين زاد تمسّكهم بهم. و هذا كلّه يثبت صحة الفرضية الرابعة.

VI-5- الفرضية الخامسة: مكانة و وظيفة الشاعر الشعبي

نص الفرضية: أدّى الإخلال بالتراتبية الاجتماعية الجزائرية أثناء الاستعمار الفرنسي إلى تغيّر في مكانة الشاعر الشعبي، و وظيفته الاجتماعية بالمقارنة مع مكانة، و وظيفة الشاعر الشعبي خلال العهد العثماني.

تظهر النتائج الخاصة بالتحليل الثقافي المتعلّق بموضوع التراتبية الاجتماعية اختلافا كبيرا بين شعراء العهد العثماني و شعراء العهد الاستعماري بفئتيهم، حيث كانت التراتبية واضحة عند شعراء العهد العثماني، فأغلبهم كان من أكابر قومه، و من أعيان منطقته، و ذو مكانة اجتماعية مرموقة جعلتهم قادة الرأي في مناطقهم، و لهذا كان التنويه منهم بقيمة الأشراف ذوي النسب الشريف (بن خلوّف كان منهم)، و التذكير بقيمة الأولياء و المتصوّفة (منهم المنداسي و بن مسايب). و لقد كان التقسيم الاجتماعي الأساسي لهؤلاء الشعراء يتعلّق بمستوى التدين، حيث كان يرتكز على الثنائية: المتدين (التقي)، و غير المتدين (السفيه) (أغلب شعرائنا كانوا من المتدينين، أو تابعين لطريقة صوفية معيّنة)، في حين ذكر بن سهلة- و هو الوحيد في ذلك- عن تقسيم اجتماعي آخر هو التقسيم المرتكز على المكسب المادي: الغني (شريف)، و الفقير (ذليل). و بالتالي كان الغالب على التقسيم الاجتماعي عند شعراء العهد العثماني هو المتعلّق بمستوى التدين. هذا، و قد أظهر التحليل المتعلّق بالمعالم الاجتماعية و الفكرية أنّ شعراء

العهد العثماني لما تحدّثوا عن علماء الدين و بعض المتصوّفة، و زعماء القبائل المحليّة إنّما كان حديثهم لا للسرد التاريخي، أو التذكير و الإشهار بهم، و لكن لجعلهم معلما سلوكيّاً لكل أفراد مجتمع الشاعر. من جهة أخرى إذا تحدّثنا عن مفهوم السلطة فإنّ الفترة العثمانية هذه كانت السلطة فيها مرتبطة بالديني، حيث أنّ السلطة الاجتماعية هي التي تحمل الشرعية الدينية و إلّا فلا. و هو ما يعني أنّ حديث شعراء العهد العثماني عن النسب الشريف، و الأولياء الصالحين، و علماء الدين إنّما هو تكريس لتراتبية اجتماعية منتظمة على التقسيم الاجتماعي الديني، أي أنّ مكانة الشاعر الشعبي هي مكانة راقية، و وظيفته هي وظيفة أساسية في المجتمع. أمّا في العهد الاحتلالي فالأمور اختلفت كثيراً حيث تحوّل مفهوم السلطة من الديني الرمزي إلى المادي المحسوس، فظهر مفهوم القوّة المادية، و ظهرت معه قيمة الجماعة التي أخذت حيّزاً كبيراً و بالتالي قلصت السلطة الدينية نتيجة تحكّم المستعمر الفرنسي في زمام أمور البلد، و نتيجة تقلّص الموارد الاقتصادية للمؤسّسات الدينية نتيجة هدم الوقف، و هو ما جعل عدد كبير من رجال الدين و العلماء، و النخب الثقافية عامة تهجر البلاد نحو المغرب و بلدان المشرق.

و تظهر نتائج التحليل المتعلقة بقضية التراتبية الاجتماعية أنّ شعراء العهد الاحتلالي أكثرها الحديث عن الإخلال بالتراتبية الاجتماعية، و التحسّر على أيام العز، فأصبح العزيز ذليلاً و العكس صحيح. و قد أكّد الشعراء المخضرمون أنّ الحل لهذه التراجيديا الاجتماعية هو الالتفاف حول جمى القبيلة و الجماعة. أمّا الشعراء الذين عاشوا كل حياتهم زمن الاحتلال الفرنسي فإنّهم تحدّثوا عن أمر الإخلال بالتراتبية الاجتماعية، لكن ليس بصراحة الشعراء المخضرمين. و لعلّ ذلك راجع إلى استتباب الوضع الجديد للفرنسيين، فأخذ شعراء العهد الاحتلالي يتحدّثون عن انعكاس الأمور عن وضعها الطبيعي على لسان و أفعال الحيوانات: فالأسد يجبن، و الطائر الحر يقبل بالعيش في قفص. و بذلك استطاع شعراء العهد الاحتلالي أن يعبروا عن رفضهم لتقلّب الأوضاع، و بالتالي تغيّرت وظيفة الشاعر الشعبي على العهد الاحتلالي، و تغيّرت مكانته نظراً لتقلّب الأوضاع الاجتماعية بشهادة الشعراء أنفسهم. وهو ما يثبت صحة الفرضية الخامسة للدراسة.

الخاتمة:

يمكن القول بناء على ما توصلنا إليه من نتائج أنّ أمر موقف الجزائريين من الاستعمار الفرنسي تعلّق في بداية الاحتلال برّد الفعل. فبسبب القمع أو بسبب النتائج غير المتوقّعة من الاحتكاك البيئي الثقافي ظهرت حركات ضد عملية التثاقف، أي حركات عملية رافضة لعملية التثاقف، و هو ما يوافق الطرح الذي أكّدت عليه إيفون توران Yvonne TURIN في كتابها "الصراعات الثقافية في الجزائر المستعمرة" الذي تحدّثنا عليه في فصول هذه الدراسة. و قد عبّر شعراؤنا عن هذا الرفض، و ظهر ذلك في القيم الثقافية و الاجتماعية حيث ظهرت عبارات الإنكار عند ظهور السلوكات المنافية للعرف الإسلامي، كما ظهرت القيم الراضية للتغيّر الثقافي و الاجتماعي، و كذلك رفض فكرة الانتماء إلى العدو الكافر في موضوع الانتماء الاجتماعي و الحضاري.

كما لاحظنا في كلام الشعراء المخضرمين هذا البغض الكبير للإنسان الغربي الكافر، و هو ما يؤكّد أنّ الأمر في بداية الاحتلال كان فيما يخص محصّلات التثاقف النوع الثالث الذي تحدّثنا عنه في الجانب النظري ألا و هو ردّة الفعل. كما يمكننا في هذا الصدد الحديث عن التثاقف المادي كما ذكره روجي باستيد Roger BASTIDE ، إذ يظهر التحليل الثقافي الذي قمنا به وجود تحولات ثقافية تمثّلت في سلوكات جديدة للمرأة كخروجها للأسواق دون لباسها التقليدي الساتر، لكن ذلك لم يكن عنوانا على تغيّر مكانة المرأة. و لقد ظهر تبعا لذلك في كلام شعرائنا عبارات العتاب الأخلاقي للمرأة، و هو الذي لم يكن موجودا عند شعراء العهد العثماني. ضف إلى ذلك ظهور سلوكات منافية للقيم الإسلامية كشرب الخمر مثلا. و هذا كله يضاف إلى الأشكال و النماذج الثقافية و السياسية الجديدة التي ظهرت في الجزائر على الطريقة الغربية كالجمعيات الثقافية، و الأحزاب السياسية. لكن التحليل الثقافي الذي قمنا به يظهر تماما أنّ هذه التحولات الثقافية لم تكن جوهرية، فمكانة المرأة لم تتغيّر رغم الاختلافات السلوكية، والموقف من رجل الثقافة الأخرى بقي هو هو، و المعالم الاجتماعية و الفكرية لم يحدث فيها إلا تحولات طفيفة.

المجتمع الجزائري في الفترتين المخصّصتين للدراسة إذا يميل أكثر إلى الفئة الأولى التي تحدّث عنها دفيد ريسمان في أمر التغيّر الثقافي، فالتغيّر الاجتماعي الملاحظ ليس تغيّرا جوهريا، كما أنّ التقليد طاغي على تفكير شعرائنا، و الماضي يشغل حيّزا كبيرا جدا في كلام شعرائنا سواء العثمانيين منهم أو الذين عاشوا الفترة الاحتلالية. و إطلالة بسيطة على المعالم الاجتماعية و الفكرية المذكورة من الشعراء تثبت ذلك، كما أنّ أشكال التضامن و الروابط الاجتماعية متمحورة أساسا على الرابطة القبلية بالنسبة لشعراء المناطق الريفية و البدوية، و الرابطة الأسرية على شعراء المناطق الحضرية. ضف إلى ذلك في مسألة الشخصية القاعدية تظهر التحاليل الخاصة بالأنا الأعلى أنّ الافتخار والاعتزاز لا يكون أبدا بقيم

أو سلوكات التميّز و الحرية أو الخروج عن العادي، بل على العكس الامر دائما يتعلّق بما تحبّه الجماعة كالخلق النابع من الخصال الإسلامية الحميدة، أو النسب الشريف.

لكن الأمر في قضية مخطّط ريسمان يجرّنا للحديث عن الفئة الثانية التي تتناسب في مخطّط ريسمان مع عصر النهضة الأوروبي، و هي التي تتحدّث عن فترة تراخي المراقبة الاجتماعية وتراجع التقليد، و يمكن القول في هذه النقطة أنّ بعض الخصوصيات الثقافية لهذه الفئة وجدناها عند فئة شعراء العهد الاستعماري (سواء المخضرمين منهم، أم شعراء العهد الاحتلالي) ظهر ذلك في كلام شعرائنا و عتابهم الاخلاقي للمرأة، و حديثهم عن ظهور السلوكات المنافية للقيم الإسلامية كالاستهزاء بالصلاة، و شرب الخمر. و يمكن تفسير ذلك بالمشروع الاستعماري في المجال الثقافي و الاجتماعي بتحطيم المؤسسات الثقافية التقليدية، و سن القوانين المعارضة للتنظيم السياسي التقليدي للمجتمع الجزائري المبني على سلطة القبيلة.

و أمّا ما تعلّق بموضوع نمط الإنتاج، فلقد كانت أغلب الدراسات الغربية تتعلّق بالمجتمع الجزائري في العهد العثماني (ما قبل الكولونيالي حسب تعبير أصحابه)، و قد كان بين هؤلاء الدارسين الغربيين (وغالبيتهم فرنسيين) شبه اتفاق على أنّ المجتمع الجزائري كان مجتمعا إقطاعياً أو له بعض خصوصيات المجتمع الإقطاعي، و لكنه - حسب روني غاليسو - لم يتطوّر على الطريقة الأوروبية رغم أنّه عرف أزمات المجتمع الإقطاعي الأوروبي. أمّا إسهامات الجزائريين فلقد اختلفت بين الداعم لفكرة المجتمع الإقطاعي و نمط الإنتاج الآسيوي، و بين المتحفّظ من استعمال المصطلحات و المفاهيم المنتجة في الدول الغربية مؤكّداً على أنّ ذلك يؤدّي إمّا إلى تمييع المصطلح ليتناسب مع المجتمع الجزائري، و إمّا إلى تشويه الواقع ليناسب المفهوم و المصطلح. كما يوجد من الجزائريين من هو رافض لهذا الاستعمال، و هذا الطرح (و هو موقف أستاذنا الدكتور عبد الغني مغربي) الذي لا يتناسب مع الواقع الجزائري. هذا الواقع الذي انطلق منه ابن خلدون ليصل إلى نظرية العصبية و الدولة المبنية على حلقة العلاقة بين البدوة و الحضارة. و إذا أخذنا الأمر من منطق و كلام شعراء العهد العثماني لقلنا أنّ الأمر لم يتعلّق أبداً بعلاقات السلطة بين السيّد و العبد أو شيئاً من هذا القبيل، فالسلطة مرتبطة بالديني و الاجتماعي عند هؤلاء الشعراء. فالشرعية الدينية هي المحدّد الأول لمفهوم السلطة، و السلطة الاجتماعية متعلّقة بالتبعية القيادية إمّا الدينية و إمّا القبلية. هذا من جهة، و من جهة ثانية يثبت التحليل الثقافي المتعلّق بالانتماء الاجتماعي و الحضاري أنّ هذا الانتماء متعلّق بالتواجد الاجتماعي، فإذا تعلّق الأمر بالمستعمر الفرنسي يكون الانتماء الحضاري إلى الأمة الإسلامية مقدّماً على باقي الانتماءات، و هكذا. و أمّا فيما تعلّق بأشكال التضامن و الروابط الاجتماعية فالتركيز من شعرائنا كان على الروابط القبلية بالنسبة للشعراء المنتمين إلى مناطق ريفية أو بدوية، و الروابط الأسرية بالنسبة للشعراء المنتمين إلى مناطق حضرية. و هذه كلها دلائل على أنّ الأقرب إلى فكر و شعور شعراء العهد العثماني هو المنطق الخلدوني في التقسيم الاجتماعي، و بالتالي إنّ فكرة المجتمع الإقطاعي لا تتماشى مع الثقافة و الشخصية

الجزائرية على العهد العثماني. و أما ما تعلّق بفكرة المجتمع الانقسامي فالأمر لا يتعلّق بدراسة المجتمع الجزائري في العهد العثماني، و إنّما كانت الدراسات الأنثروبولوجية غير مقيّدة بالعامل الزمني فهي تحاول وصف المجتمع الجزائري بناء على المنطق الانقسامي كونه مجتمعا قَبلياً له ميكانزمات، و مواصفات الانصهار و الانشطار، إضافة إلى حضور الصلحاء في حل النزاعات و الصراعات. و إذا ما أخذنا الأمر من ما توصلنا إليه من نتائج خاصة بالتحليل الثقافي لقنا أنّ حالات الانصهار والانشطار المتعلقة بحالات التوتر و الاستقرار غير موجودة بالمنطق الانقسامي، فلقد وجدنا إجماعاً من شعرائنا الذين عاشوا حروب الاحتلال و الفترة الاستعمارية على التوحّد على فكرة الدين و الوطن. الدين متمثلاً في الدين الإسلامي كقانون ممارسة يومية، و كإتماء اجتماعي و حضاري، أمّا الوطن فلقد لاحظنا وضوحاً كبيراً في التعبير عن الوطن/القطر (الجزائر) كدولة لها تاريخها و إتماءاتها. و بذلك يكون المنطق الانقسامي على أساس حالات الانصهار و الانشطار لا يصح في منطق شعرائنا. ضف إلى ذلك أنّه رغم أنّ المشروع الاستعماري الفرنسي قد أخلّ بالتراتبية الاجتماعية، إلّا أنّ هذه التراتبية بقيت ثابتة في فكر وشعور شعرائنا الذين عاشوا الفترة الاحتلالية، و هي المبنية على التقسيم الديني الاجتماعي (تقي و سفيه/شريف و ذليل)، و هو دليل آخر على أنّ التحليل الانقسامي لا يتماشى مع ثقافة و شخصية شعرائنا، و بالتالي لا يتماشى مع منطق المجتمع الجزائري.

هذا عن التغيّر الثقافي و الاقتراب الأنثروبولوجي، أمّا ما تعلّق بفرضيات الدراسة فلقد أظهرت النتائج صحة الفرضيات التي بنينا عليها دراستنا ما عدا فرضية تغيّر الخلفية الاجتماعية للشعراء الشعبيين التي تحقّقت نسبياً. و يمكن القول أنّ السياسات الاستعمارية قلبت الأوضاع الاجتماعية للجزائريين رأساً على عقب، فتحوّلت الأمور بصورة كبيرة جدّاً، و أخلّت بالتراتبية الاجتماعية فحدث ما يسمّيه "الوظيفيون" ب "الخلل الوظيفي"، فبعد أن كان الشاعر الشعبي على العهد العثماني من أكابر الجزائريين معرفياً و علمياً، و وظيفته كانت تتمثّل في قيادة العامة من الناس في أمور الحياة اليومية فكرياً و معرفياً، و بعضهم كان الناطق الرسمي لجماعته، و البعض الآخر كان الوسيلة الإعلامية الأولى لها أصبح على العهد الاستعماري القوال المتجوّل، المشارك في العملية الترفيهية المتمثّلة في تسلية الناس، و تلهيتهم لنسيان الواقع المادي المؤلم. و دليل ذلك فيما يخص نتائج الدراسة أنّ المواضيع السياسية التي من المفروض أن تكون أولى المواضيع تناولا من طرف الجزائريين الواقعين تحت ذل الاستعمار الفرنسي أصبحت لا تشكّل سوى 1.16% من مجموع مواضيع الشعر الشعبي على العهد الاستعماري. و تبع هذا التغيّر الوظيفي في وظيفة الشعر الشعبي تغيّر اجتماعي فيما يخص الإتماءات الاجتماعية للشعراء الشعبيين. هذا من جهة، و من جهة ثانية لقد كانت لسياسات التهجير و الطرد من الأراضي عواقب فيما يخص الخلفية الاجتماعية، فلقد تغيّرت بالفعل حسب نتائج الدراسة، لكنّها لم تتغيّر بالحدّة التي اعتقدناها قبل بداية الدراسة. فإذا تحدّثنا عن التقسيم بدوي-ريفي/حضري يمكن القول أنّ الخلفية الاجتماعية للشعراء الشعبيين لم تتغيّر ففي العهد العثماني كانت النسبة 50% لكل طرف، و نفس

النسبة تماما كانت لدى شعراء العهد الاحتلالي. أمّا عن التقسيم الجغرافي فقد اختلفت الأمور بين العهد العثماني و العهد الاستعماري . ففي حين كان شعراء العهد العثماني كلّهم من الناحية الغربية للجزائر أي بنسبة 100 % ، اختلفت هذه النسبة في العهد الاستعماري فأصبحت في الفترة الأولى (فترة الشعراء المخضرمين) 42.86% من الغرب، و 57.14% من الوسط، ثم تغيّرت إلى 50% من الغرب، 37.5% من شمال الصحراء، و 12.5% من الوسط على عهد شعراء الفترة الثانية من العهد الاستعماري. ولعلّ هذه التغيّرات راجعة إلى التحوّلات الديموغرافية الكثيرة نتيجة الهجرات السكانية التي فرضتها الحروب الاحتلالية، و الاستعمار الفرنسي بصفة عامة.

وفي الأخير لا يسعنا المقام هنا إلى التأكيد على أنّه مهما كانت نتائج دراستنا مهمّة، بل و مهما كانت قيمة دراستنا إلّا أنّها تبقى غير كافية تماما للإجابة عن إشكاليتنا العامة،لدى وجب إثراء هذا العمل و هذا المجال بدراسات أخرى نوعية تساعدنا على مواجهة تساؤلات الأوساط غير الأكاديمية لإعادة كتابة تاريخنا و تحريره من التبعية المعرفية، المنهجية و النظرية . و بهذا نكون قد ختمنا هذه الدراسة عساه تكون منطلقا لدراسات أكاديمية أخرى.

قائمة المصادر

والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

أ- الكتب

I- المراجع و المصادر باللغة العربية

1- كتب المنهجية:

1. أبو طاحون، عدلي. **مناهج و إجراءات البحث الاجتماعي**، الاسكندرية: المكتب الجامعي، الجزء الثاني، 1988.
2. جرادي حفصة و سعيد سبعون. **الدليل المنهجي في إعداد المذكرات و الرسائل الجامعية في علم الاجتماع**، الجزائر: دار القصة للنشر، 2012.
3. دومينيك جوزيف و ويمر روجر . **مدخل إلى مناهج البحث الإعلامي**، تر: صالح أبو أصبع و فاروق منصور، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013

2- كتب التاريخ:

4. الجيلالي، عبد الرحمان . **تاريخ الجزائر العام**، بيروت: دار الثقافة ، الجزء الثالث ، الطبعة 6 ، 1983.
5. الجيلالي، عبد الرحمان. **تاريخ الجزائر العام** ، الجزائر : ديوان المطبوعات الجامعية، الجزء الرابع، 1994.
6. حمدان خوجة .**المرأة**، تر: محمد العربي الزيري، الجزائر: منشورات الوكالة الوطنية للنشر و الإشهار، 2007.
7. سعد الله ، أبو القاسم. **أبحاث و آراء في تاريخ الجزائر**، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، 1978.
8. سعد الله ، أبو القاسم. **أبحاث و آراء في تاريخ الجزائر**، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزء الثاني، 1986
9. سعد الله، أبو القاسم. **الحركة الوطنية الجزائرية**، الجزائر: دار البصائر، الجزء الأول ، 2000.
10. سعد الله ، أبو القاسم. **تاريخ الجزائر الثقافي** ، الجزائر: دار البصائر، الجزء الثاني، الطبعة السابعة، 2009.
11. سعد الله ، أبو القاسم. **تاريخ الجزائر الثقافي** ، الجزائر: دار البصائر، الجزء الرابع، الطبعة السابعة، 2009.
12. سعد الله ، أبو القاسم. **تاريخ الجزائر الثقافي** ، الجزائر: دار البصائر، الجزء الخامس، الطبعة السابعة، 2009.
13. سعد الله ، أبو القاسم. **تاريخ الجزائر الثقافي** ، الجزائر: دار البصائر، الجزء السادس، الطبعة السابعة، 2009.
14. سعيدوني، ناصر الدين .**الجزائر: منطلقات و آفاق: مقاربات للواقع الجزائري من خلال قضايا و مفاهيم تاريخية** ، الجزائر: عالم المعرفة للنشر و التوزيع، 2008
15. سعيدوني، ناصر الدين .**من التراث التاريخي والجغرافي للغرب الإسلامي**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1999.
16. سعيدوني، ناصر الدين . **ورقات جزائرية: دراسات و أبحاث في تاريخ الجزائر في العهد العثماني**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2000.
17. شريط، عبد الله . **مختصر تاريخ الجزائر**، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1985.
18. شويتام، أرزقي . **المجتمع الجزائري و فعالياته في العهد العثماني** ، الجزائر: دار الكتاب العربي ، 2010.
19. غطاس، عائشة .**الحرف و الحرفيين بمدينة الجزائر**، الجزائر: منشورات الوكالة الوطنية للنشر و الإشهار ANEP، 2007.

20. فركوس، صالح. تاريخ الجزائر: من ما قبل التاريخ إلى غاية الاستقلال، عناية (الجزائر): دار العلوم للنشر والتوزيع، 2005.
21. قداش، محفوظ. جزائر الجزائريين: تاريخ الجزائر 1830-1954، الجزائر: منشورات المؤسسة الوطنية للاتصال النشر و الإشراف ANEP، 2008.
22. كاتب، كمال. أوروبيون، أهالي و يهود بالجزائر 1830-1962، الجزائر: دار المعرفة، 2011.
23. لوكورغرافيزون، أوليفي. في نظام الأهالي، تر: العربي بونون، الجزائر: منشورات السائحي، الطبعة الأولى، 2011.
- 3- كتب النظرية و التحليل:
24. ابن خلدون، عبد الرحمان. المقدمة، بيروت: دار الكتاب، دار إحياء التراث العربي، دت.
25. أجرون، شارل روبر. المجتمع الجزائري في مخبر الأيديولوجية الكولونيالية، تر: محمد العربي ولد خليفة، الجزائر: منشورات ثالة، الطبعة الثانية، 2013.
26. إسكارييت، روبرت. سوسيولوجيا الأدب، تر: آمال أنطوان عرسوني، بيروت: منشورات عويدات، الطبعة الثانية، 1983.
27. انجلز فردريك و ماركس كارل. الماركسية و الجزائر، تر: جورج طرايشي، بيروت، دار الطليعة، 1987.
28. بليخانوف، جورج. الفن و التصور المادي للتاريخ، تر: جورج طرايشي، بيروت: دار الطليعة للطباعة و النشر، الطبعة الأولى، 1977.
29. بن سالم ليليا، عبد الله العروي و آخرون. الأنثروبولوجيا و التاريخ: حالة المغرب العربي، تر: عبد الأحد السبتي و عبد اللطيف الفلق، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، الطبعة الثانية، 2007.
30. بوطالب، محمد نجيب. سوسيولوجيا القبيلة في المغرب العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2002.
31. توران، إيفون. المواجهات الثقافية في الجزائر المستعمرة، الجزائر: دار القصة للنشر، 2007.
32. الجابري، محمد عابد. "الحداثة والتراث" في مجموعة من المؤلفين: التراث والحداثة دراسات ... ومناقشات، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة 1، 1991.
33. جغلول، عبد القادر. تاريخ الجزائر الحديث: دراسة سوسيولوجية، تر: فيصل عباس، بيروت: دار الحداثة للطباعة و النشر و التوزيع، 1981.
34. خنوف، علي. السلطة في الأرياف الشمالية لبائلك الشرق الجزائري، الجزائر: مطبعة العناصر، 1999.
35. دو توكفيل، ألكسي. نصوص عن الجزائر: في فلسفة الاحتلال و الاستيطان، تر: ابراهيم صحراوي، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2008.
36. سماتي، محفوظ. الأمة الجزائرية: نشأتها و تطورها، تر: محمد الصغير بناني و عبد العزيز بوشعيب، الجزائر: منشورات دحلب، 2007.
37. طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، القاهرة: لجنة التأليف و الترجمة و النشر، 1956.
38. الطيبي، محمد. الجزائر عشية الغزو الاحتلال: دراسة في الذهنيات و البنيات و المآلات، الجزائر: ابن التلم للنشر و التوزيع، الطبعة الأولى، 2009.
39. العروي، عبد الله. العرب والفكر التاريخي، بيروت: دار الحقيقة، الطبعة 3، 1980.
40. العروي، عبد الله. مجمل تاريخ المغرب، الدار البيضاء (المغرب): المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، 2009.

41. عماد، عبد الغني .سوسيولوجيا الثقافة :المفاهيم و الإشكاليات ..من الحداثة إلى العولمة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 2008.

4- كتب الثقافة، الأدب و الشعر الشعبي:

42. أبو سنة، إبراهيم . فلسفة المثل الشعبي ، القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة و النشر، 1968.
43. أبو عمران الشيخ، قضايا في الثقافة و التاريخ، الجزائر: منشورات ثالة، الطبعة الثانية، 2006.
44. الأصفهاني أبو الفرج. كتاب الأغاني، بيروت: دار الثقافة، الجزء الحادي عشر، دت.
45. بخوشة محمد ، ديوان ابن مسايب ، تلمسان، ابن خلدون للنشر و التوزيع، 2001.
46. بخوشة محمد .كتاب الحب و المحبوب: من مجموعة دواوين كبار شعراء الملحنون، تلمسان: نشر ابن خلدون، 2004.
47. البقاعي، شفيق .الأنواع الأدبية: مذاهب و مدارس، بيروت: مؤسّسة عز الدين، 1985.
48. بن شيخ، التلي. دور الشعر الشعبي الجزائري في الثورة، الجزائر: سحب الطباعة الشعبية للجيش، 2007.
49. بن شيخ، التلي. منطلقات التفكير في الأدب الشعبي الجزائري، الجزائر: المؤسّسة الوطنية للكتاب ، 1990.
50. بورايو أحمد، سعيد جاب الخير و آخرون .التصوّف في الأدب الشعبي الجزائري، الجزائر: منشورات الرابطة الوطنية الأدب الشعبيين أعمال الملتقى الأوّل حول التصوّف في الأدب الشعبي، 2007.
51. غامري، محمد حسن .المدخل الثقافي في دراسة الشخصية، الاسكندرية: المكتب الجامعي الحديث، 1989.
52. الماضي، شكري عزيز . في نظرية الأدب، بيروت، دار المنتخب العربي، 1993.
53. المهراس، المختار و آخرون. نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع و المشكلات العربية الراهنة ، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، 1989.
54. بونار، رابح .ديوان سعيد بن عبد الله التلمساني المنداسي، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، 1976.
55. جعلوك، عبد الرزاق .ديوان سيدي الأخضر بن خلوف، تلمسان: دار ابن خلدون للنشر ، 2001.
56. حجاب، نمر حسن و آخرون .الثقافة و التراث القومي ، تونس: المنظمة العربية للتربية و الثقافة و العلوم، 1992.
57. دحو ، العربي. معجم شعراء الشعر الشعبي في الجزائر من القرن 16 إلى أواخر العقد الأوّل من القرن 21 ، قسنطينة: الألمية للنشر و التوزيع، 2011.
58. الذواوي، محمود .الثقافة بين تأصيل الرؤية الإسلامية، و اغتراب منظور العلوم الاجتماعية، بنغازي (ليبيا): دار الكتاب الجديد المتحدة، 2005.
59. زريوح، عبد الحق . ديوان أحمد بن تريكي، تلمسان: ابن خلدون للنشر و التوزيع، 2001.
60. زغب، أحمد. الأدب الشعبي: الدروس و التطبيق، وادي سوف (الجزائر): مطبعة مزوار، 2008.
61. سونك، الديوان المغرب في أقوال عرب إفريقية و المغرب، الجزائر: المؤسّسة الوطنية للفنون المطبعية، 1994.
62. عميمور، عبد الكريم. ديوان الطبعة الأولى، الجزائر: مطبوعات المهرجان الوطني لأغنية الشعبي، 2008.
63. عميمور، عبد الكريم. ديوان 2009، الجزائر: مطبوعات المهرجان الوطني لأغنية الشعبي، 2009.
64. عميمور، عبد الكريم. ديوان 2010، الجزائر: مطبوعات المهرجان الوطني لأغنية الشعبي، 2010.
65. الفاسي، محمد. معلمة الملحنون، الرباط: أكاديمية المملكة المغربية، القسم الأوّل ، الجزء الأوّل، 1986.

66. مرتاض، عبد الملك. **أدب المقاومة الوطنية في الجزائر 1830-1962**، الجزائر: مطبعة دار هومة، 2003.
67. مرتاض، عبد الملك. **عناصر التراث الشعبي في اللاز، الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1987.**
68. مفلح، محمد. **أعلام من منطقة غليزان : أعلام التصوف، شعراء ملحون بمنطقة غليزان**، الجزائر: دار المعرفة، 2009.
69. مفلح، محمد. **شعراء الملحون بمنطقة غليزان: من العهد العثماني إلى غاية القرن العشرين (تراجم و نصوص)**، الجزائر: دار هومة، 2008.
70. نبيلة إبراهيم، **الدراسات الشعبية بين النظرية و التطبيق**، القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة، دت.
71. نصار، حسن. **الشعر الشعبي العربي** ، بيروت، منشورات إقرأ، الطبعة الثانية، 1980.
72. ومان، توفيق. **الشيخ التلمساني بومدين بن سهلة**، الجزائر: الرابطة الوطنية للأدب الشعبي، 2007.
73. ومان، توفيق. **الشيخ قدور بن عاشور الزرهوني**، الجزائر: الرابطة الوطنية للأدب الشعبي، 2007.
74. ومان، توفيق. **محمد بن قيطون**، الجزائر: الرابطة الوطنية للأدب الشعبي، 2007.

II- المراجع والمصادر باللغة الأجنبية:

1- كتب المنهجية:

75. ALBARELLO(Luc), DE SAINT-GEORGES (Pierre) et autres. **pratiques et méthodes de recherche en sciences sociales**, Paris : ARMAND COLIN, 1995.
76. BOUDON (Raymond). **Les méthodes en sociologie**, Paris : PUF-EDITION DELTA, dixième Edition, 1995
77. CAPLOW (Théodore). **L'enquête sociologique**, Paris : ED. Armand colin, 1970.
78. DE SINGLY(François), GIRAUD(Christophe), MARTIN(Olivier).**nouveau manuel de sociologie**, Paris : ED.DUNOD, 2010.
79. FROMONT (Jean-Jacques). **Le schéma sociologique**, Paris : ED. Fernand Nathan, 1966.
80. GRAWITZ (Madelaine). **Méthodes des sciences sociales**, Paris : ED.DALLOZ, 11eme édition, 2001.
81. MUCCHIELLI (Alex), **dictionnaire des méthodes qualitatives en sciences humaines et sociales**, paris : ED. ARMAND COLLIN, 1996.
82. QUIVY (Raymond), VAN CAMPENHOUDT (Luc).**manuel de recherche en sciences sociales**, Paris : ED.DUNOD ,3eme édition, 2006.

83. ARAB(Abdelhamid). **La lecture publique en Algérie durant la période coloniale 1830–1962**, Alger : OPU, 2004.
84. ARON (Raymond), **Dimension de la conscience historiques**, Paris : ED. Librairie plan, deuxième édition, 1964.
85. AZAN(Paul) .**l'expédition d'Alger 1830**, Paris : librairie la rose, 1929.
86. BEN ACHENHOU (A).**l'état algérien en 1830, ses institutions sous l'émir Abdelkader**, Alger, ENAG, 2009.
87. BERNARD(A) et LACROIX (N). **L'évolution du nomadisme en Algérie**, Paris : MC Jonnart, 1906.
88. BOUAMRANE (Chikh) et DJIDJELI (Mohamed).**l'Algérie coloniale par les textes**, Alger : ed.hammouda, 2003.
89. CHENTOUF (Tayeb).**études d'histoires de l'Algérie : 18eme et 19eme siècle**, Alger : OPU, 2004.
90. COLONNA (Fanny).**instituteurs Algériens 1883–1939**, Paris : Ed. Flammarion, 1975.
91. DE HAËDO (Diégo). **Histoire des rois d'Alger**, Alger : ed.bouchene, 1998.
92. DE NEVEU (Jean). **Les khouans : ordres religieux chez les musulmans de l'Algérie**, Alger : A.jourdan, 3eme édition, 1931.
93. DJEBBARI (Yousef). **La France en Algérie : bilans et controverses**, Alger : OPU, volume1, 1995.
94. ESQUER(Georges). **Les commencements d'un empire : la prise d'Alger**, Paris : librairie la rose, 1929.
95. FREMEAUX (Jacques). **Les bureaux arabes et l'évolution des genres de vie indigènes dans l'ouest du tell algérois**, Paris : De Noël, 1993.
96. GAÏD (Mouloud), **chronique des beys de Constantine**, Alger : SNED, 1983.
97. HARBI (Mohamed). **La guerre commence en 1954**, Bruxelles : éditions complexe, troisième édition, 1998.
98. JULEN (Charles-André).**histoire de l'Algérie contemporaine : la conquête et les débuts de la colonisation 1827–1871**, Alger : éd-casbah, 2005.

99. KADDACHE (Mahfoud). **L'Algérie durant la période ottomane**, Alger : OPU, 1992.
100. KHARCHI(Djamal).**colonisation et politique d'assimilation en Algérie 1830–1962**, Alger : ed.casbah, 2004.
101. MAHE (André). **Histoire de la grande Kabylie : anthropologie du lien social dans les communautés villageoises**, Alger : ed.bouchene, 2002.
102. NOUCHI (André).**enquête sur le niveau de vie des populations rurales constantinoises de la conquête jusqu'en 1919**, Paris : PUF, 1961.
103. NIL ROBIN (Joseph), **la grande Kabylie sous le régime turc**, Alger : ed.bouchene, 1999.
104. RICHARD (Charles).**étude sur l'insurrection du Dahra**, Alger :besancenez,1846.
105. SAHLI (Mohand chérif) .**décoloniser l'histoire**, Alger : ENAD, 1986.
106. SAÏDOUNI (Nasser-Eddine).**l'algérois rural à la fin de l'époque ottomane 1791–1830**, Beyrouth : dar el Gharb el-islami, 2001.
107. VALENSI (Lucette). **Le Maghreb avant la prise d'Alger**, Paris : Ed. Flammarion, 1969.
108. VATIN (Jean –Claude), **l'Algérie : politique, histoire et société**, Paris : presse de la fondation nationale de sciences politiques ,1983.
109. VATIN (Jean–Claude).**l'Algérie : politique, histoire et société**, Alger : ed.el-maarifa, 2eme édition, 2010.
110. VOISIN(Georges). **L'Algérie pour les algériens : l'œuvre d'Ismail urbain**, Paris : Libraires éditeurs, 1961.
111. YACONO (Xavier). **Les bureaux arabes dans le département d'Alger 1844–1856**, Toulouse, thèse de troisième cycle, 1976.

3- كتب النظرية و التحليل :

112. ADDI(Lahouari) .**de l'Algérie précoloniale à l'Algérie coloniale : économie et société**, Alger : ed.ENAL, 1985.
113. BERQUE(Augustin). **Ecrits sur l'Algérie**, préface de Jean Claude VATIN, Aix-en-Provence : EDISUD, 1986.

114. BERQUE (Jacques). **De l'Euphrate à l'atlas : histoire et nature**, Paris : ed.sindbad, 1978.
115. BOUDON(Raymond) et BOURRICAUD (François).**dictionnaire critique de la sociologie**, Paris : PUF, 2eme édition, 1986.
116. BOUDON(Raymond), BESNARD (Philippe) et autres. **Dictionnaire de la sociologie**, Paris : Ed. Larousse-bordas/her, 1999.
117. BRAUDEL (FERNAND) « histoire et sociologie » dans un ouvrage à plusieurs auteurs : **Traité de sociologie**, Paris : PUF, 1968.
118. CAZENEUVE (Jean). **Eléments de sociologie**, Paris : Armand collin, 1989.
119. DE BONVILLE (Jean). **L'analyse de contenu des médias**, Bruxelles : ED.de Boeck and larcier, 2000.
120. DELLAS (Jean pierre), MILLY(Bruno).**histoire des pensées sociologiques**, Paris : Armand collin, 2009.
121. DORTIER (Jean-François).**Le dictionnaire des sciences humaines**, Beyrouth(Liban) : DELTA Edition, 2007.
122. DUFRENNE (MIKEL), **la personnalité de base : un concept sociologique**, Paris : PUF, 1969.
123. FANON (Frantz), sociologie **d'une révolution**, Paris : PUF, 1969.
124. GALISSOT (René).**sur le féodalisme**, Paris : centre d'études et de recherches marxistes, 1972.
125. GELLNER (ERNEST), « Commet devenir Marabout », **bulletin économique et social du Maroc**, 1976.
126. GELLNER (ERNEST), « Système Tribal et changement social en Afrique du nord », **Annales Marocaines d'économie et de sociologie**, N° 5, 1968, p04. Tra : COATALON
127. GOLDMAN (Lucien), « le structuralisme génétique en sociologie de la littérature », dans une ouvrage à plusieurs auteurs : **littérature et société** Bruxelles : Institut de sociologie Université de Bruxelles, 1967.

128. GOLDMAN (Lucien).**pour une sociologie du roman**, Paris : ED. Gallimard, 1964.
129. GOLDMAN (Lucien) et KÖHLER (Eric) et autres. **Littérature et société, Bruxelles** : éditions de l'université de Bruxelles, 1967.
130. KLINEBERG (Otto).**psychologie sociale**, Paris : PUF, 2eme édition, tome2, 1968.
131. LACHERAF (Mostefa). **L'Algérie : nation et société**, Alger : Ed. Casbah ,2004.
132. LACOSTE (Yves).**ibn khaldoun : naissance de l'histoire, passé du tiers monde**, Paris : ED. Maspero, 1966.
133. LE COUR GRAND-MAISON(Olivier). **Coloniser exterminer**, Alger : ED.CASBAH, 2010.
134. LEENHARDT(Jacques) .**sociologie de la littérature**, Bruxelles : Edition de l'université de Bruxelles ,2006.
135. Lévi-Strauss (Claude). **Anthropologie structurale**, Paris : ED : Plon, 1973.
136. LINTON(Ralph).**l'individu dans sa société, essai d'anthropologie psychanalytique**, avant-propos de Abraham Kardiner, Paris : Gallimard, 1969.
137. MACHERY (Pierre). **Pour une théorie de la production littéraire, Paris** : ED. Maspero, 1971.
138. MAROUF (NADIR), **pour une sociologie culturelle**, Oran : URASC, 1988.
139. MEAD(Margaret). **Le fossé des générations**, Paris : de Noël Gauthier, 1979.
140. MEGHERBI (Abdelghani) .**culture et personnalité algérienne de Massinissa a nos jours**, Alger : ENAL-OPU, 1986.
141. MEGHERBI (Abdelghani).**la paysannerie algérienne face à la colonisation**, Alger : ENAP, 1973.
142. MEGHERBI (Abdelghani), **la pensée sociologique d'Ibn Khaldoun**, Alger, ED : SEND, 1971.
143. MEGHERBI (Abdelghani). **Le monde musulman de la naissance à la renaissance**, Alger : ENAD ,1977.
144. MEGHERBI (Abdelghani). **Les Algériens au miroir du cinéma colonial**, Alger : SNED, 1982

145. MERAD-BOUDIA (Abdelhamid). **la formation sociale algérienne précoloniale**, Alger : OPU, 1998.
146. RIESMAN (David). **La foule solitaire**, préface : MORIN Edgar, Paris : ed.b.Arthaud, 1964.
147. ROCHER(Guy). **introduction à la sociologie générale :le changement social**, Paris :ED.HMH,1968
148. SAPIR(Edward). **anthropologie**, Paris : éd. de minuit, 1967.
149. SARI(Djilali). **A la recherche de notre histoire**, Alger : Ed. Casbah, 2001.
150. SARI(Djilali). **Le désastre démographique de 1867–1868 en Algérie**, Alger : ENAG, 2010.
151. SMATI (Mahfoud). **formation de la nation algérienne**, Alger : éd. zaïache, 1995.
152. SMATI (Mahfoud). **Les élites algériennes sous la colonisation**, Alger : ed.dahlab, tome1, 1996.
153. SWINGEWOOD (Alan). **The sociology of literature**, London: ED. MC Gibbon and kee, 1971.
154. TURIN(Yvonne). **Les affrontements culturels dans l' Algérie coloniale**, Alger : ENAL, 1985.

4- كتب الثقافة، الأدب و الشعر الشعبي :

155. AZZA (Abdelkader). **Mestfa ben Brahim : barde de l'oranais et chantre des béni amer**, Alger : SNED, 1979.
156. DEJEUX (Jean) . **culture Algérienne dans les textes**, Alger : OPU, 1986.
157. DJEDIDI (Tahar Labib). **La poésie amoureuse des arabes**, Alger : SNED, 1973.
158. MATAOUI-SOUFI (Fatima-Zohra) et autres . **l'Algérie : histoire, société et culture**, Alger : Ed. Casbah ,2000.
159. TAHAR(Ahmed). **La poésie populaire Algérienne : rythme, mètre et forme**, Alger : SNED, 1975.

160. YELLES-CHAOUCH(Mourad). **Le hawfi : poésie féminine et tradition orale au Maghreb**, Alger : OPU, 1990.
161. YELLES-CHAOUCH (Mourad). **Les fantômes de l'identité**, Alger : éditions ANEP, 2004.
162. YELLES-CHAOUCH(Mourad) et autres. **Littérature et poésie Algérienne**, Alger : OPU, 1983.

ب- المقالات:

1- باللغة العربية:

163. عطيات أبو السعود، "الوعي التاريخي بين الماضي والمستقبل"، **عالم الفكر**، مجلة دورية تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت: العدد 4، المجلد 29، أبريل-جوان 2001،
164. فتحي أبو العينين، "التفسير الاجتماعي للظاهرة الأدبية: التراث و إشكالية المنهج"، **عالم الفكر**، الكويت: مجلة تصدر عن المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، المجلد الثالث و العشرون، العدد 3-4، يونيو 1995.
165. لويس ألتوسير، "رسالتان في معرفة الفن" تر: فريال جبوري غزول، **مجلة ألف**، العدد 10، 1990.
166. أحمد حمومي، "التراث الشعبي و المسرح تجربتان من الجزائر"، **إنسانيات**، مجلة جزائرية للأنثروبولوجيا و العلوم الاجتماعية، وهران: مركز البحوث في الأنثروبولوجيا و العلوم الاجتماعية، العدد 12، سبتمبر-ديسمبر، 2000.
167. عبد المجيد مزيان، "الأنظمة الثقافية في الجزائر قبل الاستعمار"، **مجلة الثقافة**، الجزائر: مجلة تصدرها وزارة الثقافة و السياحة، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، العدد 60، نوفمبر-ديسمبر، 1985.
168. مولود قاسم نايت بلقاسم، "العربية في التعليم العام و العالي و أساليب النهوض بها في الجزائر"، **مجلة الأصالة**، العدد 101، 1988.

2- باللغة الأجنبية:

169. BENNOUNE (Mahfoud). « Une analyse socio-économique de l'expérience coloniale algérienne: 1830-1954 » **XXIVème congrès international de sociologie**, Alger: OPU, 1974.
170. BERELSON (Bernard) and SALTER (Patricia Jr), « majority and minority American's» **magazine fiction**, public opinion, quarterly volumes, summer 1946.

171. BERQUE(Jacques). « Cent vingt-cinq ans de sociologie maghrébine» **annales : économies, sociétés et civilisations**, 11eme année, 1956.
172. BOUKHOBZA (M'hamed). « éléments sur les structures socio-économiques de l'Algérie à travers l'étude de leur désarticulation par le développement du capitalisme durant la période coloniale : proposition pour une méthode d'analyse » **XXIVème congrès international de sociologie, Alger** : OPU, 1974.
173. BOYER(Pierre). « Le problème Kouloughli dans la régence d'Alger », **revue « o » du Maghreb musulman**, numéro spécial, Aix-en-Provence, 1970.
174. COLONNA(Fanny), « question a propos de la littérature orale comme savoir », revue **de l'occident musulman et de la méditerranée**, n°22, 2eme semestre, 1976.
175. EL-KORSO(Mohamed). « Transformations historiques et changements de mentalité ». », **L'oralité au Maghreb et ses approches, Oran** : URASC, cahier n°4, octobre 1991.
176. GALEY(Micheline) et ROTH(Arlette), « témoignages de la longue marche hilalienne », **actes du deuxième congrès international d'étude des cultures de la méditerranée occidentale**, Alger : SNED, 1978.
177. GELLNER (Ernest). « Système tribal et changement social en Afrique du nord », **annales marocaines d'économie et sociologie**, n°5,1968.
178. HADJIAT(Abdelhamid). « Rôle du sùfisme dans l'évolution des peuples du Maghreb », **actes du deuxième congrès international d'étude des cultures de la méditerranée occidentale**, Alger : SNED, 1978.
179. JOLY(Alexandre). « Remarques sur la poésie moderne chez les nomades Algériens », **revue africaine, Alger** : OPU, revue annuelle, n°44, année 1900, deuxième édition, 1996.
180. KLINEBERG (Otto). « Facteurs sociaux et formations de la personnalité », **Unesco** : bulletin international des sciences sociales, bulletin trimestriel, volume 7, n°1, 1955.

181. MILIANI(Hadj). « Fabrication patrimoniale et imaginaires identitaires autour des chants et musiques en Algérie », revue **Algérienne d'anthropologie et de sciences sociales**, ED.CRASC, n°12, septembre-décembre, 2000.
182. NADIR(Ahmed). « Les ordres religieux et la conquête française1830-1851 », **revue algérienne des sciences juridiques, économiques et politiques**, 1972.
183. NAÏT BELKACEM (Mouloud Kassem). « Débat autour de faux concepts et fausses formulations de notre histoire », **el moudjahid**, quotidien national d'information, 16 avril, 1986.
184. PETITAT (André). « Entre histoire et sociologie »**revue française de pédagogie**, Paris : volume 78,1987.
185. TENGOUR(Habib) « de la tradition orale », **l'oralité au Maghreb et ses approches, Oran** : URASC, cahier n°4, octobre 1991.
186. YELLES-CHAOUCH(Mourad) , « la parole et le discours » », **l'oralité au Maghreb et ses approches** ,Oran :URASC, cahier n°4,octobre 1991.
187. ZAFRANI (Haïm), « le judaïsme maghrébin entre l'orient et l'occident musulman », », **actes du deuxième congrès international d'étude des cultures de la méditerranée occidentale**, Alger : SNED, 1978.

الملاحق

"الأخضر بن خلوف: "قصة مزگران

يا فارس من ثم جيت اليوم	قصة مزگران معلومة	طبلية عند الشايفة تنقر	و اعلامات النصر منشورة
يا عجلان ريّض الملجوم	ريت اجناب الشلو موشومة	جات خيول افريقيا تنجر	و افرادين الحرب مذكورة
يا سايلني على طراد اليوم	قصة مزگران معلومة	من لا ضرّه اللي ما ينضر	لو طاحت الأرقاب منثورة
يا سايلني كيف ذا القصة	بين النصراني و خير الدين	في زكار ايقم كم من يوم	لن جاته قيادها و زعماء
اجتمعوا في برهم الأقصى	بجيش قوي جاو متهددين	اخذ الواد الشايح المعلوم	فيه أبطال سويد ملمومة
ترى سفون الروم مترسى	صبحوا في المنا أعداء الدين	جاوا شيوخ سويد للسلطان	فيهم أبو بكر و محمد
خرجوا لك للبر خرج الشوم	و انجلوا من فوق وجه الماء	قالوا له يا مير لا تليان	لا دين إلا دين محمد
عبر البارية وكيل القوم	تمشي لك بامجال محتزمة	استشرح سلطاننا و زيان	راها قومه الزاهية ترعد
احتاطوا بالمير شنطاطوش	بالشيلو و القوس و البطاش	صبحت في الحوض الجيوش لمام	نزلت ذات اخبا و ذي خيمة
يتنادوا و تخلفوا بجيوش	جيش القنا الكافر الغشاش	الخيمة للترك غير قيام	مسدي من الجر مقيومة
يلتقطوا في الصيد و الببوش	ما خالوا من فوق البساط أخشاش	من بني راشد جات سويد	و فراسين النطح عبد الواد
ارفع راسك يا علي المفهوم	يا سيد الحسنين و فاطمة	يا مغراوة احتزموا للكيد	منكم خلفه بسلطنة و جواد
شوف بلادك كيف راها اليوم	تسببها الكفار ظلمة	يا تيجان الحرب ليس بعيد	لمن جاهد جنة الميعاد
استعد السلطان للحركة	و طلب الغيث من السما ينزل	ظلت بالليم و اليموم	فيها رجال الدين مكرومة
استوعظ في طلبته و شكى	و مشى لحرم الثعالبي و دخل	و الفردوس طيور فيه تحوم	و سنادس في النوع مرقومة
و استفتح بالبر و البركة	قدّام جاه المصطفى و ارحل	طل الكافر حين شاف الناس	حقق في الجهة مشى مجذوب
ظل يسير بعساكر و القوم	في وطن متيجة وليج الما	قالوا أهل التدبير للفرطاس	إذا تغذوا ايجونا بركوب
في أمره جات الأعراب اطموم	سلطان عادل طاعته الأمة	ثم نقتل الراس بعد الراس	حق الحق و لا بقات كذوب
		باتوا الكفرة حارمين النوم	و مزامير المقت معمومة

جيش بلا سلطان غير يهوم	ضاقت به جناح معدومة	و مشى الشارب كلته مقسوم	و السنة بالنطح مفرومة
عند طلوع الفجر حل الكر	و اتبعوا بفضائل الجمعة		
ذا الروم اغشى الأرض كالزخار	و احتل الميدان بالسرعة	ما باحوا بالصوت للشطنة	من زيدور لواد الفكان
جيش الكفر اضحى عليه اعصار	ما يغنيه السور بالمنعة	قطعوا سيق و اتجهوا لهذا	زادوا بالحركة لمزگران
فيه قوت المعند المسموم	لاحت له افراس ملجومة	اركب فارس اسبق و دنا	بالتعريف يبشّر السلطان
الميت منا مشى مرحوم	و اعمار الكفار مذمومة	البارح يقول جات الروم	يا فرساني غاولوا لتما
ولّى الميت في البطاح أفراش	تمشي الخيل على سبيل الخيل	بإذن الله الواحد القيوم	تمسى بيت الكفر مهدومة
بيضاء و بيض لون صنف الشاش	زرقاء و ازرق لون شبه التيل	طل على الفرطاس يوما مات	في المغرب أهل الخزي ردموه
دهمة و أدهم لون سود أحباش	خضرة و أخضر لون شبه اقصيل	احلف لهم سلطاننا بثبات	شيب النار من الثرى جبذوه
و اصفر مايل تونسي منظوم	في قيطان احريز مبرومة	احتنطوا بالفاس و المسحاة	كي وجدوه من الثرى جابوه
حمرة و أحمر في الخصيب اللغوم	في قيطان احريز مبرومة	صمويل" من البكا مهموم	قال كلام و زاد ليه الما"
كبير الراس و كيلهم مرير	مات خوان و زادت الطغيا	فرغنسا" بالحبيل كي محزوم	و يغيثوه أنياب بالفرمة"
أميرنا و زين كرير	يا جار يلزمك فيا	صبحت بروج الروم سقم عليل	لم تجبر من فوق بحر الموج
اليوم طار البينتشوا بونير	قال البينتشوا مادري فيا	بعد أن شافوا انصارة القشتيل	برج املولب في السما عمهوج
حزناهم للصور ذاك اليوم	تسعة آلاف اباكات مغنومة	لن يرمقوه بنات دا مورتيل	بر الكفر كله مخلوج
من حيط الدشرة لحوض الدوم	عشر آلاف امشات محطومة	يضحى قوت معاشهم زقوم	شربوا الحنظل من بعد طيب الما
كبير النيف الكلب راسه طار	و الرقية من الخنق مقطوعة	اقتلنا من كان قايدهم	و اصحابه بالكثرة بقوا تما
ضربة شاطر حط بالمطيار	يلغي له بالصوات مفروعة	وين أصحاب العناد و اللسان	وين أنصاره و وين جسيسا
و المدعر في الحين صار أقطار	و الشيعة بالسيف مقلوعة	وين القساسين و الرهبان	اللي عبدوا سيدنا عيسى

حشاه روح ربنا الرحمان	يتمثّل من قوم منجوسة	المشهور اسمه بين الفيات	مغراوي و جده رسول الله
من هو من فرسان ذاك اليوم	إلّا زاد ظلام على ظلمة	و أمه من بيت المحسنات	اليعقوبية لالا كولة
ترجاه الاسلام لن يقوم	خير الدين يساير الأمة	الله يرحم أهل ذا المنظوم	و القاري و الحافظة ديما
طل على الكفار يوم السبت	خرجوا لك من باب مزگران	يرحم ناسه من أخيار القوم	خير الدين وسيلة الرحمة
اللي غرب الصور كانوا زفت	وَلَا ذود أَطْلَوه بالقطران		
احلف لهم سلطانا و ثبت	أخذ الثأر و رجع الأمان		
ذو الأتراك مجندة للروم	فزعت للكفار يا فهما		
حنا قالوا قماح جبنا اليوم	و اتهدّت ولدان مفطومة		
اللي حضروا جاهدوا و مشاو	و البعض من الناس ما حضروش		
و اللي طاحوا في الحفير ابقاو	كثرة ذوك الناس ما صبروش		
و اللي جاو الصبح يَتمشّاو	ما وجدوا في السوق ما يشروش		
لا مسلك للباب لا سلوم	لا هتفة في الصور لا فرمة		
صور أبيض بشوار فيه محكوم	حایل بين الصيد و المرمى		
الأمير حسن يوم مزگران	أخلف الثأر من العدو تحقيق		
رجع للبهجة عاصمة البلدان	بغنايم شتى و نصر لبيق		
ادعوا له يا ناس بالغفران	يجعل له ربي مسلك و طريق		
و الطرشون الضاير المفهوم	شاف بشوفة و الغراب عمى		
ما رفرقشي بالجنّاح يقوم	حين الغط لغطة غطس فالما		
الله يرحم قايل الأبيات	و الأكحل و اسم بوه عبد الله		

"الأخضر بن خلوف: لله توب يا بنادم"

شيئا عشت لا بد تندم	لو كنت عاقل تبكي ببكاك
في الليل و النهار تخمّم	السفر طويل هذا ميجاله جاك
لله توب يا بنادم	اتفكّر القبر و عذابه يرجاك
أعمل الزاد باش تسافر	خذ الطريق و أصغى ليا
لو كان غير رآك تكابر	و تجوز باسم الأولياء
السفر طويل هذا ياسر	من مات لا رجع للدنيا
وجد في السعي و تحزّم	و اعمل الشروط اللي هي ترضّاك
و إذا بقيت غافل هابم	راه يجي الواد مزروب و أدّاك
إذا كذبت و صفى كذبي	الكذب ما يزيد في الرحلة
اعيبيت ما نصبر قلبي	و حصلت من لساني علة
إذا مرضت نعرف ربي	و إذا بريت نعمل زلة
خذ الكلام مَنّي و افهم	العاقل ما يصير في محنة و هلاك
يروى من الطيب الناعم	و اللي غفيل يضحي حاصل في شبّاك

مول العقّل يولي بكري	قبل ما تجيه الحملة	•	صبحت في الغنايم تقسم	و أنت صبحت في النار هي جزاك
كون لبيب فاهم حذري	ما تسلك حتى حيلة		هذي وصايتي وصيّتك	إذا بغيت تعمل بيها
وين الهروب تحت الباري	ما تغفل حتى ليلة		شدّ العلام رتب يدك	هذا القوال غير احضيها
خذ الصواب بيه تسلّم	و الطريق الشمال ما فيهاش سلاك		و إذا بغيت تقهر نفسك	بالصوم و الصلاة انهيتها
تحسب سهلة يا نادم	إذا تّبعتها يا ويحك ما جاك		ربي على الخلوفي عالم	قلبه لا زال صافي ما فيه هلاك
أعمل الخير في ذا الدنيا	محال ينساك القهار	•	مداح النبي بلقاسم	يا الله ترحم لخضر ما ينساك
أمشي مع خوك بالنّية	تنجى في يوم الفرار		نبغيك كي تركب سابق	و تحيب كيف جابوا هما
بالاك تغويك السيّة	تغرق يا صاحي في النار		الغفيل ركبه ما يلحق	و الله ما يجيب غنيمة
نوصيك صدّق و تكرّم	ملايكة المولى ديما ترعاك		يا راقد الليل الغاسق	هذا القياس للفهماء
شدّ لسانك ما تشتم	رب الكريم راه في كل وقت معاك		الفجر راه بان و علّم	نبغيك تكون طاهر لبدا نور بهاك
يا عبد لاش تعصي ربك	من صورك بحسن الصفة	•	لله توب يا بنادم	أتفكر القبر و عذابه يرجاك

"بن تريكي " شاب راسي يا ربي من فراق لحباب

طالب نحبي و دموعي كل يوم زراب	و الفراق كواني كيّة بلا سباب	•
من سمومو سيّلي في الدليل مشهاب	ما جبرت اضريّ حكمة و لا طباب	
شاب راسي يا ربي من فراق لحباب	لله أجمع شملي أيا المرتقب	
هذا الفراق يا سايلني مضائي	و ابقات دمعتي عن خديّ طوفان	•
و الوحش كل يوم يقوي نيراني	ايهيجّ البكا و يجددّ لحزان	
باطل بغير سبة و درّت زمانني	هايم ذليل نترجى فلوطنان	

مظلوم و اغذروني فالفراق يا ال المحبة	طول عمري و زماني مفتكر غريب	•	ما خفى شي حالي فاني نحيل مدبال	من همومي من حيراني تهولوا
يا حبابي ما بعد مصيبتتي مصيبة	خاب ظني شلا ظنيتو يخيب		و الغرام املكني و أنا في شد تهوال	في كناني سيّب نيران يشعلوا
كربتني دون الناس تفوت كل كربة	خفت يعدم جفني من كثر النحيب		ذا الحبيب اهجرني و اعلى الجفا لا زال	خاطري متغيّم دون اللقا ينالوا
هاج ضرّي و انحرم نومي انغلبت غلبة	• صرت نتلاطم فوق النار و اللهيب		مثل قلبي يا سايلني صفة الغراب	مرتمي فالقطران و صار ينقلب
آه يا تهوالي ناري تظل لهّاب	خاب سعدي ما نعرف واش ذا العجب		أو ليل مظلم شاتي بالرياح و السحاب	يا درى يزهى شي حالي و ينطرب
حالتني لا حالة و القلب بالهوى طاب	الصبر لله انودّي فيما كتب		من لا فارقه احبابو مشروح و هاني	• لا تعب لا شقا و لا خاطر حيران
حالي و قصتي نحكي من هو جاني	• خايف من العدو و بريح الديوان		إذا يكون مثلي لا بد يلقاني	يفنى و ينهلك و بيدّل الألوان
و لا نصير قاهر في يد نصراني	بسلاسلو مغفل في يد الخزيان		مرّة يكون زنجي مرّة يرقاني	مرّة يكون فالقرمز و النعمان
هم الجفار يتو عن كل معاني	ينفي لمالطة و جبال السودان		طالت الغيبة عنيّ و التعب و النكاد	• صار جسمي مثل المضروب بالحديد
ليك تشكي بأمرني يا عالم السراير	• يا الواحد يا رب يا رافع الضرر		و الغرام عليّ في كل يوم يزداد	ضرني و هلكني و لا صبتلوا سنيد
فيدني و ارحمني اياك تبرّد النار	ينشرح خاطر من لبعة الفكر		تارة ننوّح، و تارة نجيب لنشاد	ما بيرّد النار إلّا غنى القصيد
نرتجى و نراقب الأخبار الليل و النهار	طال ذا الحال و اعيبت ننتظر		صرت صابر لله فيما قضى و راد	آش يجمع شملي بالدرب و المسيد
و انحرم نومي ديما نبات ساهر	النجوم نراقب و منازل القمر		قل جهدي فيدوني يا أشراف لنساب	• و الجوارح طابوا، و خاطر انغلب
باح سرّي من لوني و انفضح بصواب	• صرت نحكي ليعقوب بكثير النحب		لو نحدّث ذا القصّة للحديد يرطاب	لو شكيت للحجر الجلود ينتقب
يا درى نساري و نطوف بين لدراب	و أنا هايم في قبائل العرب		أنا حزين و أنا هو قيس الثاني	• و أنا اللّي نروي فالأرض العطشان
ربي كتب اعليّ بالوحش بلاني	• ما فادني بكا و لا ينفع تدوان		لو كان أشرب واحد من كيساني	طول الزمان يبقّى هايم سكران
حزني على مسيد المعذّة بكاني	بهواه صار لوني مثل اليرقان		يفنى و ينهلك من نيراني	و لو يكون هو عفريت الجان
الوحش زادني من اهلي و اخواني	فكل يوم دمعي يجري طوفان		زادني هول البهجة كل يوم تخمام	• من هواها من لا باري من الهموم
آش صبر قلبي يا عارفين الأمثال	• هاج ضرّي و أهل الحكمة بطولوا		كل شيء هان علي دون فقد لرسام	انغلبت في بحري ما صبت ما نعوم

اعشور ساعة عندي أطول من عام	حين يطغى وجدي نشرب من السموم	ما عرفت احبابي امناش دار فلكي	ما عملت مع سعدي باش ننتكى
ينغرم مسطالي بين الحشى و لضرار	نختلج و نوح من شدة الحشوم	لا دوا لا حكمة يا فاهمين لبواب	غير نرفد تنهادي يفجي عني الكروب
وين هو من يحملني كل يوم بعذاب	من يذوق عذابي يفنى و ينتهاب	جار عني شلا يقوى عليه احساب	من فراق احبابي و الوحش و الطروب
ساعة نتخمّر بفيق كل مشهاب	نرتمى في بحور النيران و العذاب	آه من هد صدري و أهدم ديواني	و تلايمت همومي من كل مكان
اتخيل يا حمام جمّل و سعاني	و اعمل جميل في يا الورشان	ضاعوا جوارحي و تقوى حمياني	و القلب طاب كيف يطيب الفران
نكتب البرا وصلها لخواني	في مدينة الجدار بلد تلمسان	نرجى السماح من خطاي و العصيان	من صاحب العفو يعزم بالغفران
ولى وصلت انت غري براني	سقسي على مسيد المعدة تعيان	تم نظمي بالفرقة يا اهل الولاة	اعذروا حالي يا لحباب ألا نضيع
يا حمام اصغ لكلامي و كن ثبات	و افهم المعنى و اعرف نعت الحديث	طول عمري في زماني ما غنمت ساعة	و اللسان اهلكني بكلايموا سريع
سلم على حومة باب الجياد بثبات	كل واحد وحدو و جميع من لقيت	رد بالك و اصغ يا صاحب الجماعة	من فراق احبابي يا حامل القطيع
عند سيد القلعي تم تصيب سادات	سي ابراهم قل له مرسل ليك جيت	هكذا قال أحمد يا فاهم البراعة	اعلى التريكي رحّم ترحم بالجميع
بألف سلام مزكي من أشعار الأبيات	سلم على بن عيسى قدر ما قويت	يرغب الله بجاه النبي و لقطاب	تجمعنا في قصور من ذهب
سلم على الحومة و جماعتي و الأصحاب	بالمعاني على الأحباب و النسب	بعد ستين و ألف زيد الجيم نقطة و حساب	قيّد التاريخ في عشرين من رجب
عد حالي للأحباب يا طريف الأهداب	ينظروا ما قاسى قلبي و ما شرب		
رويت من مرار الفرقة بجفاني	شلا رواه يوسف في نكد لسجان		
يا رافع السما يا من لالك ثاني	اعطف برحمتك عني يا رحمان		
برياح ساهلة وصلني لمكاني	واك تجمع شملي كيف زمان		
ما انكوى حد بناري كل يوم نبكي	خفت نهلك بصري من كثير البكا		
يا عذابي للناس بان هلكي	و الجوارح طابوا و الخاطر اشتكى		
طاش عقلي و اكثر هولي و رق سلكي	رق من خيط البهلي صار يحتكى		

"بن تريكي" يا الأحباب مالكم عليا غضاب

يا الاحباب مالكم عليا غضاب	دون أسباب و لا عملت سبة
يا هجار مالكم اقطعوا الأخبار	لا من زار الحبيب تبرد ناروا
كل نهار دمعتي على الخد أمطار	عني جار حبكم اعملني داروا
كاس أمرار منكم أحلى من السكر	شايين صار ينشهر جميع اخباروا
يا الاخيار غيركم يعمل ذا العار	عقلي طار عندكم أكثر تغياروا

يا غلاب حبكم افناني بصواب	• ما يرطاب ما يروف رافد هيبه	عقلي هاج و ارجع مثل الرجراج	يا دلّاج دبروا على ذا الحاجة
ما يرتاب كنّوا طليب الطلّاب	عنّي ساب للبالا و قطع الرقبة	يا الهجاج كل يوم نهجي تهجاج	في السراج نضل نشايح من جا
جسمي ذاب و انكويت من شد الكربة		يا نيّاب كل يوم دمعي زرّاب	• دون أسباب من فراقكم و الغربة
يا الأسياذ غيركم قلبي ما راد	• في الأكباد نيرانكم ديما تقدي	ذا المشهاب فاللدليل نار و لهاب	صار اتراب ما تشبه تراوبا تربة
يا الأسناد درّتكم صرخة و عناد	للحساد يا لابسین الوردي	يا لحباب كرهكم يصير محبّة	
يا الأجواد عنكم قلبي غرّاد	صار أرماد و انصیغ صبغ الهندي	لوني طاح جحت من اهوكم جياح	• سرّي باح بالبكا و هاج نواحي
يا الأغنياد ارفقوا رفق الاجواد	لمن عاد غيركم نعمل سيدي	من الأقراح عابد البكا و التتواح	عقلي راح و انطفا مصباحي
عند الباب بالسيوف شلا ترطاب	• يا الأقراب ما نغيب عنكم غيبة	يا قصّاح الغير ما عمليّ مركاح	لا مركاح عند غيركم مركاحي
لو ننصاب للهجر أو ضرب النشاب	ما ايصاب فالجسد ضرّوا الحبة	كل أفراح منكم ولات أقراح	طحنت أطياح يا ملاح سقط لقلحي
سعدي خاب و انغلبت شد الغلبة		يا غياب حد ما تفكّرني بجواب	• بالتخطاب كل يوم نرغب رغبة
بجفاكم منكم نشكي لكم	• في احماكم كيف ما تريدوا يحكم	بالتشغاب لا عقل ابقى لي مرتاب	للهواب نرتجي و نطلب طلبه
بهواكم لو نموت ما ننساكم	في رضاكم راني خديم مثل الخدام	كأن غراب طاح مممكن ابضربة	
نرجاكم فالعذاب ما يخفاكم	ما اقصحكم ما نفع معكم تذمام	يا حسراه عبدكم ارخص بعد غلاه	• لا من جاه يفقدوا أو يعرف ما بيه
هجرتكم حرمت عن عيني النوم	يا ذا القوم ظلمكم فات الظلام	طول سناه عابدين هجروا و جفاه	أكثر بلاه و الفراق منّوا و عليه
يا غضّاب طبت من اهوكم طياب	• عقلي غاب بعد الهنا و الرتبة	لا من راه من محايّنوا غاب هناه	وين ادواه ما يلوا طيبب يداويه
يا سگّاب يا من املكثوا الأرقاب	كيف اکتاب فلقضا نوّدي الكتبة	بعد أرضاه دلّوا ازمانوا و انكاه	غاب هناه بعد كان فالز هوا يتّيه
ما نسحب منكم نرجى العقبة		يا الأقراب عبدكم في هنا و عذاب	• دون اغتاب تکرهوه يا ذا الحسبة
يا هيّاج كنت عندكم كاس الزاج	• ما نحتاج إلّا الزهو و الفرجة	أحمد جاب ذا الغنا واساه أركاب	كل شراب للعفو يعمل صعبة
ساعة لاج منكم سعدي و اعواج	كونوا سراج طاح و انطفا من درجة	و إذا تاب، للمليح يهدي الجبّة	

"بن مسايب" هاجت بالفكر أشواقى

هاجت بالفكر أشواقى	و تهوّل بحري ماء و ريح و تقلقوا	•
من كثر أمواجه أخلاقي	راني خايف منهم جوارحي يغرقوا	
ما صبت نهار يلاقي	هل لي بعد الفرقة نشوف من نعشقوا	
لاقي يا ربي لاقى		
هل لي بعد الفرقة	بعد التعب و الشقا	•
نهنى و لا نبقى	نعوم بحري الغميق	
النشوف بلا شفقة	في قلب قلبي بقا	
ذايق كل مشقة	حملت شي لا نطيق	
راني منّه نسقى	بكيوس مدافقة	
دفلة و حدج و ثقى	و مر و صبر و ريق	
لو ذاقوا الناس أنواقى	من نار الحب قلوبهم يتمزقوا	•
و تراهم في الأسواق	يجريوا بلا كسوة ما نواو بحمقوا	
لاقي يا ربي لاقى		
واحد بالوجد قلوب	لا عقل لا خلق	•
حتى شمله مفروق	ما صبر على الرفيق	
واحد تابه مطلق	سايج مع الطروق	
لآخر من نار الشوق	ما تلذذ بالريق	
انا قلبي محروق	و نار وجدي ابروق	
عشقي عاشق معشوق	عشق عشقي عشيق	
ذا الناس سفيه و تاقي	عذراويين العشق قلوبهم صدقوا	•
قول و فعل و ميثاق	قيس و غيره في الحب واش ما غرقوا	
لاقي يا ربي لاقى		
الساقى يسقي العشاق	أهل النفوس الرقاق	•
بأصحاب الحضرة لاق	بر بيهم يا شفيق	
بالشوق مع الاحراق	تغتترف بالرماق	
ما ذاقوا الناس أنواق	من كيوس الرحيق	
فوق ابساط العشاق	شربت أهل النفاق	
واحد من ثمله فاق	لآخر لبا يفيق	
تحت ظلل الأوراق	و طيور على الأغصان فوقنا ينطقوا	•
مرحت فيهم أحداقي	و نسايم الطيب كيف ما يقلقوا	
لاقي يا ربي لاقى		
تحت ظلل الورقة	المياه متدافقة	•
و الكيسان برقة	تدور لم تفترق	
الأطيار بلا شفقة	تسبح مترافقا	
و بلابل مفترقة	تغرّد على الأوراق	
و ام الحسن معشوقة	تحكي خمر اللقا	

بمدام ألا تبقى	سكرت بعد الفياق	الساعد ما هو شاقى	يمتازوا في المحشر يوم يتبرقوا	•
بين سهارج و سواقي	و خصص بالمياه تفور غير يداقوا	بفضل راكب البراق	يشفع في المذنبين يوم يتفرقوا	•
الفجر أعزم بفراقي	لكن انا محبوبى ما نطيقش نفارقوا	لاقي يا ربى لاقى		
لاقي يا ربى لاقى		بحرمة سيد الخلق	كلها تنعنع	•
محبوبى مر و شفيق	• ما مثيله رفيق	من جهنم تحرق	حين تزهق زهيق	
أصدق من كل صديق	من حسن الخلق	من به تتال الوفق	و العفو يلتحق	
.....		برحمته يرزق	الهنا يا صديق	
قلبي بهواه رشيق	منه ينجلا الشوق	و حق المصدق	و ما انكتب بالسمق	
عاهدني عهد وثيق	لا فرقني فريق	أنا راني نعشق	شفيع امته الشفيق	
ورالي كل طريق	في سماه الأفق	به نسلّي عشاقى	يكثر مدحي على النبي و من يعشقوا	•
ليه نظامى و ذواقي	• ذا الحلة بصلاته للي يعشقوا	من حقّي و احتقاقي	ناظم هذا الحلة معه نترافقوا	
محمد نور ارماقى	صلّى الله عليه قدر ما شرقوا	يا ساغ الشعر الراقي	إذا سمعت قول بن مسايب صدقوا	
لاقي يا ربى لاقى		لاقي يا ربى لاقى	و الجاحد لا بد أن يطيح في حارقة	
سعدده اللي شرّق	• للنبي و التحق			
يطلب و يتحقّق	و ارتجع للطريق			
بودّع و يترقّق	بالقهر مع الرفاق			
من ذنبه يدّرّق	خاف يغرق غريق			
من لا تبع أو صدّق	بجهالته غرق			
بحماقه ما يشفق	في طريق الشفيق			
"محمد بن مسايب" ما بقى فيها باش تعاند المدن				
•	أراد كيف فعل بها ما لها اختيار	سبق لها في الأزل هكذا تكون		
•	ضعفت و اخلاها الهول مدينة الجدار	ما بقى فيها باش تعاند المدن		
•	هكذا قدر و قضى ربنا الحكيم	كيف أراد فعل بأحكامه و قدرته		
	مالك الملك الحي الدايم القديم	من نشا الدنيا و ابسطها بنعمته		

ما عليها مرتاح غني و لا عديم	و كل من هو فيها معلوم تبعته	كانت البهجة من قبل ألا يكون فاس	في الزمان الفايث مشنوعة اخبارها	•
ما بنات الناس و علّات في الهديم	واش فيها بيان الصبح تركته	صافية فضّتها من جرّة الدناس	من معادن التبر الكل أ رضا	
غافلة ما نهيت للفلك كيف دار	واين بني الوطاس وفاق الفنون	أرضها أرض الطيب كثيرة الأنفاس	و المكسر يجبر بسبب جبرها	
و المرينيين و بنو زيان الجدار	عاندت بهم من جا طالب الفتون	من سكنها حتّى قبة يصفى خلاص	شاهدتها الأمم تفخر بخيرها	
ما بقى فيها باش تعاند المدن		صاحب التوحيد سكنها و اشتهر	لأهل العلوم و قراو عليه الفنون	
واين هي حسراه واين ناسها	زينة الهمة ما مثيلها بلاد	من أصناف الخيرات الدرر و الحجار	فوق ياقوت و جميع كل كون	
كانت عروسة و التاج فوق راسها	قاعدة في مجالس ما راها فساد	ما بقى فيها باش تعاند المدن		
صناعها حسن بهيج مطبوع لباسها	لونها لون غريب و ناسها اجواد	كانت بلد الحق و الدين و اليقين	ما تحب البدعة و لا تتكر من فضل	•
نصرت المؤمنين شديد باسها	حاربت و قالت انا طالب الجهاد	عندها بنو مرزوق نسبة الحسين	و الحبيب المقري الفاضل ذو الكمل	
كسبت مياة ألف ملجوم من الحضر	دون اللي عربان خارج الحصون	و المغيلي و ابن معروف المكين	و الإمام بن زكري الفقيه الأجل	
عملت العز لمن كان في الجوار	جميع من قرّبها صانه الملك صون	كان ابن إسحاق و ابن سعيد يندكر	من علاه في العلوم و كل الفنون	
ما بقى فيها باش تعاند المدن		في العقل و المنقول سمعت لهم أخبار	و الأصول و البيان في مناطق اللسون	
كانت بعز عظيم و شان مرتقع	من يراها يتمناها في البشر	ما بقى فيها باش تعاند المدن		
باهية صفتها كمولة الطبع	صباحها و مساهها يغني عن الفقر	كان في البهجة يسمّى ابن الامام	و الفقيه بن عيسى و السعد و الخطيب	•
عندها صور مدور محصّن للمنع	في الحجر جبالها حرزها بالوعر	و ابن نصر أحمد المدفون يا كرام	تحت باب العقبة من جوارها قريب	
جات ما بين الصحرا و التل مجتمع	فارحين مواليتها بصيد البر و البحر	و المخمر ابن الحسن استقام	في طريق الخدمة و الحب و الحبيب	
جات ما بين عطّار و قبة المنار	مع الصفصيف و عين الحوت و ازرون	كل باب عليها صالح من الكبار	في الخفا يحضيها عن ساير السنون	
الخنادق و القلعة و حنيف كيف دار	و الجنج الأخضر و العبّاد و العيون	و المغيث شعيب أبو مدين استنار	به زالت اوهام الشك و الظنون	
ما بقى فيها باش تعاند المدن		ما بقى فيها باش تعاند المدن		

عندها وطن عجيب و عندها غروس	بالفواكه و الخير و كل ماشية	•	ثقلت غروسها بشمائم النوار	الزهر و النسري و الورد في غصون
جات بين ترار و جبال بني سنوس	عندها نحو العشرين ألف ساقية		ما بقى فيها باش تعاند المدن	
من هواها و من ماها ترتاح النفوس	لا وجدتهم أرض بأموال غالية		يا درى في الدنيا لأهلها تعود	كيف كانت في الدهر الفايث القديم
خيرها ياسر و ما فيه من فلوس	حاط بها الكسب من كل ناحية		ليتها تعمر و تتولى فيها شهود	بعد تركتها الأيام بقدره الحكيم
و المعادن فيها شلا كنتموا أسرار	من التبر و الفضّة و نحاس و الدون		هذا هي العشرة ليها من الجدود	ناظرين لمولى الساعة ياتي زعيم
أشجارها بخضورة علات و الثمار	و المعاطن هذا بارد و ذا سخون		تحد ثوابه الناس و جابته اخبار	شي رفع و شي خفض من خوف ما يكون
ما بقى فيها باش تعاند المدن			بن مسايب ما زال لخاطره غيار	صابر احكم الالاه راضي بما يكون

"علي كورة "حوّست نواجع المحال

كانت يا حسرتها في أيام المال و الرجال	تفتخر بالعدّة و الخيل و الرما	•	حوّست نواجع المحال	ما ريت العالية بعيني	•
جالت و صالت و استولات كل حال	من حقايق الملك و تسفيك الدما		ما ريت اليوم من نسال	إلا الرسام شيبوني	•
مع ملوك السعدية ورثت الدلال	الحلي و الحلّة و التاج بعدما		بيا تدناقة الغزال	ربي بغرامها بلاني	
ما انهذوا لسطوتها حد كل مال	بعد دار بها الحكم ولات للعمى		مالي في قريها رجال	نبكي و البكا ما نفعني	
حدم طاق يعود لقرارها قرار	ما نفع فيها غير معدي و الزفون		ما ريت العالية تموّج	كشاو زمان في الفريق	•
مسها الضر مضات و عيشها مرار	مكثرة عليها الاحزان و الغبون		صفاوة من يكون ساحج	غادي في مشيتو لبيق	
ما بقى فيها باش تعاند المدن			و أنا لله كي نعرّج	شكري للغير ما يليق	
كانت البهجة عند سلاطين العرب	في المقام العالي و المنزل الرفيع	•	هبلت على مرا هبال	ما نعشق ليس من عشقني	•
عاشتقتها ملوك الزهو و الإنطراب	و المغاني و الحسن و الفايق البديع		غير اللي دايرة الدلال	اللي لها يريد جنّي	
واش يعرف من لا من يديها شراب	كاس يوهج زاد مثيله من القطيع		كحلة الأهداب و النجال	ربي بغرامها بلاني	
نزاهة أهل الأدب و المال و الكسب	في كل بستان دارت العز و الجميع				
عندها وطن مليح و عندها الديار	و الجوامع و خصص بمياه العيون				

من خلّاتني و كنت واجه	و أيامي بيه زاهيين	•	أهل ركابات مصطلين	أهل مصاون و عبيد
و اللي بكاسي على المكاره	راني من فرقّتا حزين		أهل اللجمات منورقين	الدير بيان جديد
غيره ما ريت في الجواهيه	داير تكلي على الحنين		أهل كبايات مذهبين	فارس باللغى يميد
الصابر للقضاء ينال	حاشى ربي يخيّب ظني	•	أهل زويجات معمرين	أهل الديدي و جريد
ما دام أعمارنا طوال	و أنا بالعالية نغني		أناري وين أهل العلام	• ولاو ما ينذكروش
لعبوا بنا بقول قال	عيطه حساد يكرهوني		أناري وين أهل اللطام	عوض اللي ما كانوش
نصبر حتى يهب ريحي	يجعل لي خالقي نصيب	•	راحوا و أهداوا لي الرسام	عوض اللي ما كانوش
و نشد على العزيز روحي	و عدويا دايروا حبيب		غابوا فرساني بالتمام	تعدوهم ما طاعوش
ما بيرأ من العطيب جرحي	و قلبي ما صبت له طبيب		ما غبطوا في الدنيا مقام	فرساني ما يخفوش
نرفد ما يرفدوا الجمال	على ما دارلي زماني	•	اللي ليهم نهدي النظام	ذاك العقد الفحشوش
نصطاد الوحش و الغزال	خيصة و حبارة و صيني		الهول على طول السنين	• ضد الترك الجويد
قالت عليه لا تسال	يا كورة روح راك هاني		للحيف يحوا مشهرين	يفرحوا لو كالعيد
			كل متوتي يلقي الفين	قلبوا بالغبيض حقيد
			بن ساحة رهج الحاسدين	كالسم يفشل ليد
			برني بأظفاروا كاسرين	دايم يصرع فالصيد
			راحوا منو متليعين	في يوم الحيف وكيد
			أناري وين اهل النقار	• لبطل المستحيين
			يغزوا فالليل و في النهار	تعدوهم قتالين
			مالهم فالدنيا عبار	تياك أو نجمين

"قادة بن السويكت" غابوا زنجار الحاسدين

غابوا زنجار الحاسدين	واجب نحزن و نزيد	•
على الأبطال التايكين	من كانوا صور حديد	
كل على الدنيا فايزين	ميز أهل الجود بعيد	
أهل العدة و العداد زين	أهل الراي المفيد	

منهم بعد شربو المرار	من حرب الصابرين
جرحوا قلبي هذا الصغار	كامل ناس فراسين
خاوة و اعمومية انظار	محمود و ناس آخرين
منهم محاني يا سايرين	منهم وليت وحيد
ما زالوا غير متواعدين	فالبلدان مواعيد
ناسي من بكري فايزين	رجالا و صناديد
دايم فالعرب مولعين	ما ليهم حد الحديد
حرب و هما متفخرين	والد خلف وليد
يوم القتالة مجردين	لا من بالغلب يريد
كان شلف عامر بالمحال	كل الناس تعانيه
غابوا ركابين الطوال	كلّي ما كانوا فيه
يلقاو القمره و الهوال	ناس الحيف أمواليه
محمد بن عصمان صال	قادر ربي يهديه
شعبان كلا غيطة أغوال	بطل لا من يلديه
اللي رقبة خلّى خصال	بطل لا من يلديه
اللي رقبة خلّى خصال	للناس تعاشي بيه
نطلب لعرج قطب الصالحين	سيدي لا كيفو سيد
يقالب للتل الغايبين	يجوا في يوم سعيد
تعود أبطالي زاهيين	ترسى و علام فريد

أهل جحافات مغلفين	السواقين تحيد
يجوا للقهوة قاصدين	دخني نادي و جديد
أسباسه غصن الياسمين	يطلع للراس الميد
طبل يزعل صوتو حنين	و أنا فالشكر نزيد
أناري وين سويد	

"قادة بن السويكت" لا من جاب أخبار سويد

لا من جاب أخبار سويد	أما مضرب راهم نازلين محالي
اشتقيت أفراسين الكيد	توحشت الشبني التل الخالي
من بعد أن كان سعيد	حين فارقوني الأجواد تشطن حالي
هدف في عيب جديد	اتقسمت على البلدان صرت افصالي
الرجال أخبارهم وين	أما مضرب راهم فيه
أحمد و محمد الاثنين	ذكروهم فالصحن لهيه
حسراه اللي عاد الزين	و اللي كنت أمونس بيه
المصوان و أهل اعييد	و أهل العدة اللي بيضاء تبان تلالي
الطفل بالغني ايميد	واحد في الدنيا ما بات رمله خالي
كانوا في الشلف مواعيد	ترشى مبنية من الظهرة فات قبالي
في كل ليلة زهو جديد	لكن ماهمش هناي كثرت أهوالي
سلت على نجع الرياس	لا فارس يعطي الأخبار

قالوا خطوا في منداس	يلغوا المنازل الأوعار	في رؤية زينة و كاملة	نشتفى من محمد صافي اليقين
بالعابد ذكره غاس	غرب اللوحة في الجدار	الرقبة بيضاء مسلولة و ناصلة	و لحيته كحلة و شعوره مزربعين
يتلاوح هو و الصيد	كل ليلة يدوي منه الوحش الجالي	الشفة بالقرمز و اللك تنطلى	لسنان جواهر بانوا مثلجين
من لا يسوى درته سيد	ما اقواني نبكي و يهيب بصر انجالي	يجي سيدي كالبدر كاسي الظلام	المنور طاهر القلب و القميص
يجوني في يوم سعيد	قادر تقبلهملي آلحي العالي	الأولين يقولوا و أنا إلا غلام	الطامع بالقمنة و أنا لا أخصيص
عصمان ظلم اظلمناه	و أحنا درنا فيه العار	كيف يلقاني سيد الخلق فالمنام	امشارع مازال ارداغي فالماء غريس
رحنا للقايد جبناه	ظاهر ما بين الكفار	لاعبة بيًا نفسي مالها لجام	ما عمل هذا العمل إلا ابليس
زدنا هروال اخذيناه	أعطينا للترك انهار	يضحك على شيخي على العوام	دارني درار على أصحاب مرو القيس
يتمنى في سور حديد	هرس كل أمواطنها جديد و بالي	نخدم المعصيات و ناكل الحرام	وين صبن القانة في وسطها انغيس
باغي فينا قول جديد	حبب القادة و المنى اسير قبالي	ما قرئت و لا هنت قوت الطعام	ما نبات على الذكر في سبحتي احريس
ما نرضاوش لمبحت اليد	ما ننسى غش شعبان حتى التالي	ما نروح نجاهد نموت فاللطام	كيف نطمح فالتبر أنكليي ارخيص
ما نرضى عيش التمرميد	ننقطع و لا يبقاش فينا تالي	ما نقوم مقام الدنيا و الآخرة	ما يطبق القليل للعيشة الاضرار
		كنت شاو زماني عند الأمرة	زدت لخري كثرت الحس و النقار
		لولا مرا قشور واعرة	نخرج عليها بركاني من القفار

"العربي بن حمادي" أمن شاف المختار في المنام

أمن شاف المختار في المنام	ليلة الجمعة ولا ليلة الخميس	لا تنموا في قولي ما فيه عار
نحرق جسمي بمحبة الغرام	طاب قلبي و الكبد صاير حميس	شرطها ساهل ما صعيب و لا عويص
كالحميس المقلي فالطيب و اليدام	فوق شعلة حمرا اقدات فالبييس	شرطها للمومن من رحمه بلا انقيص
لا طبيب يداوي قلبي من السقام	غير ربي داري مكان فالدغيس	و الزكاة و الحج على صاحب الدسيس
أمن شاف في ليلة مفضلة	الخميس والاثنين للي مباركين	يا درى يا راسي سلطان جتتي
		واش كتب لي فيك دايم البقا

يا درى وين يريد الله تربتي	تربتي عند المولى ياك سابقة	يجيب خبرها و يجيني	يعمل جميل كان هداه القهار
يا درى وين يريد الله منيتي	وين عمري هي و الموت تلنقى	يوم الخميس واش أذاني	لقيت فاطمة مسبوغة الأشفار
يا رسول الله جيتلك طالب الذمام	فكني من يد القابض الحريص	اللي غرامها مضّاني	
ديرني في دار جديدة من الرخام	و الحرير احمر و اخضر نلبسوا لبيس	يوم الخميس واش أذاني	لقيت ذا الغزال يحوّس
قول بن حمادي بنجى من الحطام	ما يشوف النار السودا و لا قريص	ما فقت بيه حين نباني	أحمر الخدود كحيل الناعس
مداح رسول الله يا حافظ النظام	لا تظنوا مداح النبي ارخيص	جيت نتبعه جاوبني	كن لبيب فاهم كيس
		الناس راهم شافوني	يشيع خبرنا ما يندس
		بلا عقل هليم خلاني	مشطون مححون و غايس
		ولّيت يا هموم زماني	ممحون بالغرام مدلّوس
		بالزين و البها عدّبي	عنده جبين صافي مثل الغرار
		و العيون شفرهم سوداني	و خدود ورد فاتح كالجلنار
		مولاه حارزه سيساني	عليه مدور بيبان و الأسوار
		يوم الخميس واش أذاني	لقيت فاطمة مسبوغة الأشفار
		اللي غرامها مضّاني	
يوم الخميس سارت بيا	رجلي لعند راس الشارع	هذا الغزال باهي الصورة	للورد و الزهر مثّله
لقيت فاطمة الهميّة	شبيهة الهلال الطالع	الشفر ما احسنه بالنظرة	و العين بالكحل واتاته
مالها مثيل في ذا الدنيا	تاج الريام يا من تسمع	الثيث كظليم الصحراء	هاوي على الصدر طلقاته
كواتني بنار قويّة	و مشيت بالغرام مولّع	الفم مدور خاتم فجرة	و شفوف عكري في أنعاته
مشيت من هواها فاني	قلبي و خاطري شعلت فيه النار	ما كان زينها يا حضرة	في جبلنا و جبل اللي فاتوا
مالي صديق من يعذرني	يمشي لها مصبوغة الأشفار		

"بومدين بن سهلة"يوم الخميس واش أذاني

سبحان خالقي سلطاني	من لا ينام ربي عالم الأسرار
قدّر رادلي و بلاني	زليت بالقدام نظرت بالأبصار
حتى لقيت من سلبنتي	بالحسن و البها و الزين المسرار
يوم الخميس واش أذاني	لقيت فاطمة مسبوغة الأشفار
اللي غرامها مضّاني	
يوم الخميس سارت بيا	رجلي لعند راس الشارع
لقيت فاطمة الهميّة	شبيهة الهلال الطالع
مالها مثيل في ذا الدنيا	تاج الريام يا من تسمع
كواتني بنار قويّة	و مشيت بالغرام مولّع
مشيت من هواها فاني	قلبي و خاطري شعلت فيه النار
مالي صديق من يعذرني	يمشي لها مصبوغة الأشفار

خذ الكلام و اسمع مَنّي	يا من تسألني نعطيلك لخبار
نوريك ما نظرت بعيني	رقبة مقومة من عاج و بلار
بخوامس الذهب سلبتني	القذ مثل النخلة مالت بثمار
الزند سيف يا سايلني	يوم الطراد قبضه فارس غرار
يوم الخميس واش أَداني	لقيت فاطمة مسبوغة الأشفار
اللّي غرامها مضّاني	
الأصباع يوهجوا بخواتم	زادوا محنتي و عذابي
البدن ثلج في جبل راسم	و الساق بالردايف يسبي
ما كان مثلها في العوارم	سبحان ما صوّر ربي
منها مريض صرت معّدم	نارها شاعلة في قلبي
أبهى من الغزال الصيني	مكمولة البهاء صافية الأثغار
اللي غرامها مضاني	تسوى مياة طفلة ثابت و بكار
و مياة جارية سوداني	تسوى مياة علجة بنات الكفار
تسوى خزائن العثماني	تسوى جميع مال الشرفة لحرار
يوم الخميس واش أَداني	لقيت فاطمة مسبوغة الأشفار
اللّي غرامها مضّاني	
عييت يا حبابي نوصف	في فاطمة كحيل النجلة
سبحان من خلقها و ألطف	ما كان زينها في طفلة
مثل الطير قلبي خايف	خوفي من الغدر و الختلة

يا من درى عليا تعطف	تاج الريام بحسن الجملة
نوريك يا كحيل السالف	أسمي و كنيّتي بن سهلة
أنا نريد من يملكني	حتى خديمة ما عندها فالدار
لو كان بوها يساعفني	إذا يريد ربي عالم الأسرار
نمشي و عندها يخليني	نبقى معها حتى تفنى الأعمار
اللي يلزمه يلزمني	إذا تريد نخسر ألف دينار
يوم الخميس واش أَداني	لقيت فاطمة مسبوغة الأشفار
اللّي غرامها مضّاني	

"بومدين بن سهلة" كيف أعمالي و حيلتي

كيف أعمالي و حيلتي	لمن نشكي بذا الأمر
كيف أعمالي و حيلتي	يا ولفي صابغ الشفر
كيف اعمالي و حيلتي	لمن نشكي بليعتي
أمشي رسلي لمنيتي	ساعة و جاني بشي خبر
منّه تقوات دمعتي	افنيت و خاطري انقهر
البارح يا العامة	أمشي رسلي لفاطمة
قال لها يا القايمة	لله بركا من الهجر
بالواحد رافع السما	سلتك يا صابغ الشفر
قالتلوا روح يا رسول	أمشي ما هوش ذا القول

راه يدور على الفضول
 و الله لا شاف لي وصول
 قال لها يا ضي اللماح
 خليته عابد النواح
 لو صاب يطير بالجناح
 قالت له نار ذا الغزال
 لو كان يذوب الجبال
 و الله لا شاف لي وصال
 قال المرسول يا عجب
 كما قالوا أهل الأدب
 المال يشرف النسب
 قالت له محنة الخليل
 و اللّي هو قليل
 و لو يقرأ سيدي خليل
 قال لها كلته المال
 العارف يعرف الرجال
 الصاحب يصحب الأبطال
 قالت مصبوعة النيام
 قصر بركا من الملام

شوف إذا تلحق الغيام
 اسمع نوصيك يا لبيب
 في قول الشاعر الأديب
 من هو نسله حسيب
 في سماه تكون مشتهر
 و اصغى لكل ما نجيب
 بن سهلة هكذا ذكر
 فعله يعطيك الخبر

"محمد بن الشاهد " غاب فلك الأحباب

غاب فلك الأحباب إيله سنين ما بان
 كانهم عملوا من ذوك القلوع جنحان
 سافروا ذوك القوم و لا دراو ما كان
 جار عني ذا الفراق و ظلمني ذا البين
 و تركني عن سياق يوما سار الزين
 أجرى دمع الرماق من فوق الخدين
 يا ليت الراحلين لو علموا لي
 آش يسلي القلب المجروح من هواهم
 ما يفيد المضنى الملسوع من جفاهم
 عللوا هذا لقلب منعه من دواهم
 بعدهم هيهات يراعي الكتيب سلوان
 هكذا يبقّى قلبي ينكوى بنيران
 غاب فلك الأحباب إيله سنين ما بان

وين البدر المنير وين غزال الحي	وين الغصن الرطيب وين هلال العيد	غاب فلك الأحباب إيله سنين ما بان	واش من ريح عليهم هب يوم رحلوا
في قلبي و الضمير صار و شاي	غير البارح كان قريب و اليوم صار بعيد	سبحان الصانع البديع في ما خلق	عطاك الزين و البها و المجد و الجود
خلى دمعي غزير و كوى قلبي كي	فاش غلبنى يا أهل الهوى حسن الوعد وكيد	تخجل بجمالك البدور حين تشرق	و تهبب الأسد من عيونك يا خندود
هذا حال الغرام فيه شقي و سعيد		يا سلطان الملاح غيرك ما نعشق	شبهك في ذا الزمان يا روعي مفقود
سافر و لا ودعني منتهى مرادي	من يطيق فراق حبيبته بغير توديع	من ذاك أنا ضحيت في حبك محسود	
حاز عقلي و اوقد نيران في كبادي	رآه وحشه قطع قلبي العلبل تقطيع	يחסدوني ذا الناس و لا دريت ذنبي	يبحثوا عن علم حوالي في كل جهة
حين راني متحير رقلي انفرادي	بعد ما جرعلي كاس الفراق تجريع	يذكروا ما فيهم بجعلوه عيبي	و الأوان ترشح باللي يكون فيها
شار بالتبسيمة من البعد و الصبر بان	زادت أشواقي و دموعي العيون هملوا	عييهم راه واضح كالشمس لا مخبي	لكن بصايرهم غض العمى عليها
غرني ليلة سفره باللقاء و لا بان	ما انجمع عند الوعد ولا صدق في قوله	لكن أنا نصبر و عسى تزول لحزان	من يدير يجني شهد يذوق سم نحله
غاب فلك الأحباب إيله سنين ما بان	واش من ريح عليهم هب يوم رحلوا	هكذا شان الدهر يحط قدر لعيان	لكن الله يجازي من قال شي بفعله
و الله لا زلت نترجى الأحباب	منصورين البنود مغنجن الجفن	و هكذا صبر بن الشاهد في القلب مليون	منه راني طامع ما يوجد حد مثله
ضاقت بيا البلاد و احبابي غياب	و كذاك الراحلين تركوني في السجن	غاب فلك الأحباب إيله سنين ما بان	واش من ريح عليهم هب يوم رحلوا
يا عيني ابكي و زيدي صباب	نوحى طول النهار حتى يدجن الدجن		

الزهو بغير وصل ذاك الغالي حزن

لمتى نرى ذاك الغالي طلعة الهلال

ينشر الرايات في الحرب بعد القتال

صار بجيوش صحاب السيوف و الغوال

جيوش يرميوا بطل محربين شجعان

شاهدوا رئيسهم في الحرب ليس دهشان

يذهب بلقاه الحزن اللي جفاه بعده

خافقة في قلبي جمرة نقول خذه

شي يحكي عينيه و شي يقول قده

يتقدموا لعداهم في الحرب ما يولوا

ما يساميه الخوف و لا يغيب عقله

"مصطفى الكبابي " من يبات يراعي لحباب

من يبات يراعي لحباب آش هي

لا حنين و لا رحيم يعلم آش بيا

يا حمام عنى لي ، و عمل جميل فيّا

آش حالت من غابوا عليه وجوه لحباب

وحشهم تردّد خلّى دموع زراب

حالته و دموعه على الخد شي غزاير

حالتي حالة من لبدا يبات ساهر

بلّغ سلامي يا الورشان، إلى الجزائر

آش من زهو بقالوا من بعد زهوهم

كيف نهنى و القلب رهين عندهم

كل يوم انوح و نقول آه من صاب	في المنام نراهم، و نرى خيالهم	شاشوا للهربة و ثناو	ذكروني هذيك لذي بسر خالي
تبات و تظل العين بالدموع دموعها قويّة	ترتجى لحباب، و لو خيال زاير	رجعوا للوعد و تساماو	وجبوا للنطحة وقفوا قريب قبالي
يا علي من يبشّرني من بعد مشرايا	ليكم يوصلني، لو كان طير طائر	لقيت انايا خوذات	يوم الجمعة خرجوا زائرات الوالي
يا حمام عنى لي ، و عمل جميل فيّا	بلّغ سلامي يا الورشان، إلى الجزائر	تاھت واحدة و تعدّات	أرMAT العجر و صفات
آش حالة من جرّح من الفراق كيسان	لو جرّع بحور من بعدهم يغيب	شمس على البطاح ضوات	خلجتي خلجة و ضحيت كالهبالي
آش حالة من يظل و يبات به سهران	ينشد على لحباب و دمعته سكيب	حاجين انعطفوا نونات	و عيون صرادة و العنق صيني فالي
آش حالة من مكوي من صهد نيران	طول عمره يتمنى يراعي الحبيب	نرضى دقات المزراق	و لا شوقتها بأرماق
لا حبيب يخبر لحباب بذا القضية	لا رسول يجيني و يجيب الأماير	رشقتني بسهم ترشاق	قسموا مير حشايا راشمين دليلي
آه يا عبد أصير، و استلزم إلى القصيّة	كن لله فيما تلقى العبد صابر	ما يتقاش من طاق	غلاب غلّبني و طغى وراذ قتالي
يا حمام عنى لي ، و عمل جميل فيّا	بلّغ سلامي يا الورشان، إلى الجزائر	نابتني بكلام حنين	ما اظفرها بجواب حسين

"مصطفى بن براهيم " لقيت أنايا خوذات

لقيت أنايا خوذات	بضياهم يضووا نجمات	لقيت أنايا خوذات	يوم الجمعة خرجوا زائرات الوالي
يمشوا كفرق حمامات	بالغي سكارى لهواهم سبى عقلي	وطني شق الجبال بعيد	و مركب ألفين عقيد
أقواهر عظماء غيدات	من تحت التلحيفة بيان زين بلالي	ناس الشوم و ناس الكيد	نقمة للعادي ما كان فيهم تالي
كنت أنايا ذاك اليوم	انخم قلبي مهموم	بني عامر صور حديد	عز المضيوم الجويد ذوك أبطالي
من الفرقة و الوحش نهوم	قانت متحير و نسوج مثل المبلي	قالت لي عيد عليّا	واش جابك لهنايا
متبدل لوني مسموم	مولى المحنة ما يخفاك شوف لحالي	قاتل و جنيت جناية	جار الحكم عليك و لا بغيت تولي
لمّا شافوني قفاو	جلبية الغزلان دواو	و الّا جبت الكميّة	متسبّب تشري السلعة بسوم الغالي

قلت لها لو نحدر ليك	يا تاج الغيد نبكيك	و القلب يفيد تقياد	لو صبت الجنحان نظير نغدى لأهلي
يشفك حالي يهديك	راني باخس بعد أن كان سومي غالي	مالي قسمته تقسام	راح شوايع في لا فام
لو نهدر لك ما يكفيك	اليوم إذا تجلسي و تسمعي لي	ابنيت و هدمت خيام	و إذا كذبتني قولي اعقبي سالي
لقيت انايا خوذات	يوم الجمعة خرجوا زائرات الوالي	تتهاتى بيا لريام	كفيت القصاد الطامعين بمالي
لو نحكي لك حالي كي كان	اتيسّر ورايا قومان	لقيت انايا خوذات	يوم الجمعة خرجوا زائرات الوالي
خبري شايع في العربان	عودي يهجم طائر ظاهرين خصالي	ثم نطقت لي بوجاب	يا منّة كحلة الأهداب
و العادي مني حيران	كحوليته زنجار و زاج وجه مطلي	أصبر و المؤمن مصاب	ايفرّج ربي و تعود فارح سالي
لو نحكي لك ماذا صار	تبكي من همومي الأبصار	تتفاجى عنك الاكراب	و توالف بحديث بنات فاس البالي
و تسود عنك الأضرار	تشربي كاس المحنة تعودني مثلي	ليس نوالف ذي محال	و أنا وطني شق جبال
حتى أنا جرّعت مرار	و الدنيا الغرارة غرت لي قلبي	اغريب علي من سال	البراني برا به لا من بالي
همّي و همومي بزاف	و قصايص ليا تخراف	ما يسوى شي ألا دلال	ما عنده صاحب محقور برجه خالي
معرفتي ولّات تلاف	يهديك ياللي خلقك قصري من سوالي	نتمشى مشي التهذاف	ندوي من ظلي و نخاف
روحي يا زينة الاوصاف	هلكتي موجة الحب راه ربي لي	غريب و بارد الاكتاف	ما نقدر اعفار الناس وين رجالي
لقيت انايا خوذات	يوم الجمعة خرجوا زائرات الوالي	جار الهم علي حاف	غطاني و أنت زاهي و قلبك سالي
قلت روحي منك عيب	و أنا راغب فيك رغيب	لقيت انايا خوذات	يوم الجمعة خرجوا زائرات الوالي
جلبت العقل بغير جليب	و أمحان الغربية و محانك هفوة لي	واش أداني نتكلفا	غيرك ما نعشق هيفاء
عندي دروك راك حبيب	راغب في وجهك إذا عطفت لي	ما عنديش المعريفة	و لا واحد صديق نقرله بأفعالي
يا طفلة روبة لغياذ	زدت قلبي غير عناد	راني في هذا الوقفة	خايف من بعض الحساد يعمدوا لي
و انا من فرقة الأبطال	راني متهول، الله تسمحلي	و أنايا مولى غيوان	و نقصد بك للإخوان

"مصطفى بن براهيم" ما أطول ذا الليل

- ما أطول ذا الليل كي طوال
- غزلي مبني على الخبال
- جاني مرسول بعد حال
- قلت له أهلا و السهال
- نترجى فيك ذا شحال
- قالت رقيب كان راقب
- راني يا غايتي نحارب
- أبدات دموعها تدهرب
- القتل و لا اللوم صاعب
- الدنيا غير قال قال
- قلت لها ضي الهلال
- أنا من سرية الأبطال
- و انت تركي و بوك صال
- ما أطول ذا الليل كي طوال
- غزلي مبني على الخبال
- هذي ليلة و قل ليلة
- بالوحش قلوبنا غلالة
- الشمعة دارت الدبيلة
- و انا في بيت غير وحدي
- ما صبت سلاك كي نسدي
- و أحنا فيها مونسين
- هذي عامين كاملين
- و قالت لي قوم يا حزين

- خبري شايع فالعربان
- اقصب و طبلهم رنان
- اهتزت تميل ميال
- راني نصفار و نذبال
- ربّي طوّل في الآجال
- لقيت انايا خوذات
- حين بكات بكيت انا
- أجلسنا و تساولنا
- كم من عام لفرقتنا
- قالت لي ضي المنير
- ما بشرني بك بشير
- أجعل لي ربي تيسير
- صفي قلبه من الفراق
- لأحبابي راني مشتاق
- و البعد يكود الخفاق
- لقيت انايا خوذات
- و قنادزي في الاعراس بك تلولي
- تسوى أشكال زينة المقام العالي
- تبكي دمعتها هطال
- لظنتني لصدرها قالت يا دلالي
- حين شفتك صفى، و ترتّب بالي
- يوم الجمعة خرجوا زابرات الوالي
- بعد البكا تسالمنّا
- قلت لها كي راكي يا أرماق نجالي
- سلت عليك الهيه، و لا خبر ظهرلي
- هذا الساعة ساعة خير
- غير لخاطر ضاق و جيت زرت الوالي
- حين شفتك صفى ترويع قالي
- زاعف متحمق تحماق
- كادوني للشرق وين هم يا ويلي
- يعطي الطابير لهوى من كواو دليلي
- يوم الجمعة خرجوا زابرات الوالي

جيب البوجي علاه تسلى	جيب الحرجان كاملين	نصطاد الوحش و الغزال	ناكل من جابها زنادي
قلت لها كل شي حلال	في طوعك ما نعز ولدي	نفرز جيفة من الحلال	خابصة و حباري و رمدي
آيا هو أجي تعال	جيب البوجي ترى يهودي	الصابر لا غنى ينال	غير انايا طوال وعدي
أعجل بها بلا شعال	زلاميت الخفيف عندي	يا بنت ثراية الغوال	أهل قفاطن و الجريدي
عندي سبسي من الطوال	شوفة ثمة حدا وسادي	من بكري يركبوا الطوال	يحفوا إلا براس عودي
ما أطول ذا الليل كي طوال	و انا في بيت غير وحدي	ضحكت هي القلب مال	و فرحت انا سقام سعدي
غزلي مبني على الخبال	ما صبت سلاك كي نسدي	اتعنقنا على هبال	و تخالف عضدها بعصدي
أسهرت الليل بالكمال	و الدخن من جديد نادي	ما أطول ذا الليل كي طوال	و انا في بيت غير وحدي
و الخضرا صافية زلال	الماء من البير و البرودي	غزلي مبني على الخبال	ما صبت سلاك كي نسدي
أحسب كيساننا أشحال	و أجي تخلص آ يهودي	"الطاهر بن حواء " يا من درى آش سلطني مبارك	
أجمع ذا الشي و لا تسال	و اللي خصك كل عندي	يا من درى آش نهار سلطني مبارك	ممزوح بالمرات و الهنا مبروك
صفي ما حاجته بمال	أعلى عرضه ألا يسادي	يا اللي تحب والي تريد مجمع شملك	و يدير ليك مولاك فالمضيق سلوك
تتفار الكاس و الخلاخل	و الخضرا زهو للملاح	تتال منازل تريدها و يقوى نصرك	تقبض مفاتيح الخير و القفل مفكوك
البوجي في الحسوك شاعل	و الخد قبالتة وضاح	و يعم الأرض قبله و جوف وابل فضلك	بالفخر و الهنا و الشنا لمن نصروك
أساقي اسق و كن عاقل	زد لقلبي الليل راح	أحييت سنة الدين فالزمان الهالك	نقمة لمن طغى، يا عذاب من بغضوك
قالت زهرا و كيف نعمل	و الفجر علا و راح لاح	أجفار سابقة أرسامها الفات يخبرك	توارخ العرابين و العجم ذكروك
ما أطول ذا الليل كي طوال	و انا في بيت غير وحدي	عبد التقدير عبد العزيز عبد المالك	سادات بالصبر روما و ملوك
غزلي مبني على الخبال	ما صبت سلاك كي نسدي	بالوق جمع الجمع للرفيع مقامك	القطب و الغوث لمزاده دفعوك
الحب ينوّب الرجال	صفة مولاہ لبد ردي	أورثت كل موروث مجد سابق قبلك	أسلافك الكريمة بنورهم لحظوك

الناس كل بجمعها عبيد المالك	من خشية الحد و المناقفة تهموك	نطلبوا ربي يبارك لنا يزيد في عمرك	و أعمارنا من الموت بالفدا يفدوك
محفوظ ما ترى باس من يريدوا شرك	مضمون من الأذاية أهل الصفا ضمنوك	و الستر ليك، و الستر للفحول أصحابك	هجرُوا بدينهم الأهل و الوطن متروك
و لو تميل بعد الميل يعدل سرجك	برياسة الرياسة رجالها وعدوك	"الطاهر بن حواء" يا محمد ليك يهرب	
زلزلت شجر و حجر ضخم عاصف ريحك	للضد ريح و رياح على الصديق امسوك	يا محمد ليك يهرب الخلق ناسق	في اليوم المعلوم حق بلا خلافي
هز الوطا، هز الجبال صايت رعدك	الأرض راجه و الحصون ما صدوك	من هول الحشر ساقهم ليك سابق	كلّتهم محتاجين ليك ما كان كافي
صد الزقة وراح النقار غابوا من عهدك	حقي معاك مذكور وين ما ذكروك	بيك يلزذ الخلق كي تحق الحقايق	من غضب الجَبّار طالبين العوافي
عمرت دار الأشراف و العرب بانصالك	عفريت صول زدمة على العدو دكدوك	أنا في الدنيا هربت لك يا الصادق	كثروا طلابي، و برت بردوا كتافي
البر و البحر كل حاشدات العفارك	أعيات من السياسة و حارت الملوك	منعني من مكارهم يا البارق	و اجعلني في احماك و أَمْن خوافي
أسمى على شراف لملوك على قدرك	رجال الأرض و ملايك السما عزّوك	أسبل عني جناحك، و كون شافق	أرعى حالي، و كن للضير كافي
فوق الجنود و على البنود بند بندك	بالفخر و اليها واعد السما مسموك	احبييني يا الإلاه من كل طارق	و اكسيني ثوب ستر انفي وضافي
و على اللي معَلّي جميع عالي قدرك	أرجحت بالموائيل وين ما وزنوك	أنا و أهلي و خاوتي و الموافق	اللي يرضانا صديق بالقلب الصافي
رجال وافيين العهود صدقوا ظنّك	ما خالفوك ما فارقوك ما ملوك	أرفع ذكرى بعز مكمول لايق	يضوي السراج بعد ما كان طافي
هانوا عمارهم في رضى النبي و رضاتك	الله حبههم و الرسول كي حبوك	ظَهّر نجمي يعود في الأفق شارق	يغشيه النور بعدما كان خافي
غنموا كثير الأجور و سعوا رفقتك	و يساعفوك في ساعة القضا يحموك	حلّي قول على لسان كل ناطق	أنفع بين و ضر، و احسر أو صافي
ذا العام درت فعل أخلصت به أديانك	سربلت كي مضاري غنمت من خدعوك	اسقِ غصني يعود في الجو باسق	أكرمني يا كريم من لا يحافي
السهل و الوعر ضاق من كتاييف جيشك	كلوا سيوفهم في حصى أعدادها المشكوك	بجاهك عند الله و الفضل سابق	مقرون اسمك مع اسمه يا الوافي
نغروا بحور و مياه قاوية في بحرك	غرقوا سفون في لج سطوتك عرفوك	الربع اكتب كلها بيك ناطق	رحمة الدنيا و الآخرة يا الضافي
الشوق هاج و الوحش للقلوب أدرك	أراه وقت مبروك بالنظر نشفوك	الحمد للإلاه سابق و لاحق	و الصلاة على شريف الأشراف
يشاهدوا الأعيان في نعيم فضلك	برضى و عفو للخلق عمهم سمحوك	يا محمد هربت ليك طالب المنع	واد الهارب يوعد الحصن العظيمة
يا غاية كرام النسب يا من نسبك	من بضعة النبي في انسابها نسيوك		

غيرك في الناس مالي غرض في الطمع	واد القاصد يقصد الديار الكريمة	سوى انت و الإلاه بالعبد رافق	قادر كما ابلى بفضله العوافي
يا راحة الاسلام يوم يزداد الصدع	يا غوث الملهوف يا جبير السقيمة	يا قضيب الدائرة أمام الطرايق	يا سوق الخلق يوم ضم الجوافي
يا صاحب الحوض و الوفا شجرة النفع	يا مقري الضيف يا كسيب العديمة	في يوم عبوس قمطري للغواسق	خصّك بالحوض و الوسيلة الكافي
يا سراج النور يا ارجى كل من تبع	يا مفتاح الخير يا الرحمة العميمة	تمنع عصاة من لهيب الحرايق	قولك مسموع كما قلت يافي
عزّك ربي اعطاك الاطباع و الطبع	بعثك متم للأخلاق السليمة	اقصدتك يا رسول و الشفق غارق	ماله رياس و لا احروك القذافي
اختارك في العباد تمشي على الشرع	و القى روحه عليك آية كريمة	طال علي البلا و حالي ضايق	أوعدتك طالب النجى بيك دافي
لولا انت ما يكون ذا الفلك مخترع	لا جنّة لا قصور فيها مقيمة	يا محمد اهربت ليك طالب النجا	و الهارب يفر للمنع عليه لاجي
ياسر الوجود فيك الاسرار تجتمع	بشير نذير طرفتك مستقيمة	من غيرك في العباد ما كان اللي ارجى	تتعنّي برجاك يا أرجى كل راجي
تمنع و تفك ساعة الخفض و الرفع	يا دامغ الكفر يا النعمة الفعيمة	أرحم ذلّي و غربتي و كون لي انجى	يا عز المضيوم يا نجا كل ناجي
اقصدتك يا المصطفى ليس تنصدع	هارب لحماك خفت نمسى غنيمة	ألق عني ارضاك من كل فايجة	ما نخشى باس من غريب الخماجي
أكثر هولي و حيت في ساعة الخدع	مالي نعار ينفع للوسيمة	احفظني من سلاطن بغيض لاجة	من ملوك أشراف القوم و العلاجي
لا راحم لا حنين عن زلتي ادفع	امهّوس مغبون روحاني بلا جريمة	انف عني الضيق و الهم ينفجى	و وفّ قصدي بكل ما قالت ساجي
لا رافع لا قطاع لا قول ينسمع	مدفون بلا دفين عيشة انميمة	يسعد وقتي انعيش عيشة امبهرجة	في عز رفيع نغتنم الافتراجي
أشفع لي شفيع يا خير من شفع	عند الله العظيم ذاته القديمة	يا محمد اهربت ليك بطرف رامق	و احوايج ضاجين شورك اتفاني
سلطان ألا يزول ملكه بلا انزع	مالك الملك سامع بصير ديمة	هارب لحماك من طريق الطوارق	واقف في الباب مالي انصرافي
علّ قدري على الورى بعدما وضع	يبدلّ العسر باليسير ملتزيمة	علقة في فم صيد ضخم الشواق	من مد يده يمدّها للتلافي
يدور الفلك يتبدّل الضيق بالوسع	و تم أيامنا سعيدة انعيمة	يا تاج الأنبياء شفيع الخلايق	يا منجي الهالكين يوم الرجافي
الحمد للإلاه في الختم و الطلع	و الصلاة على أحمد مستديمة	يا نور الكون يا سببق السوابق	يا خير أمة اختار رب السقافي
يا محمد اهربت ليك جيت شانق	و ضاقت بي وسيع الأرض الفيافي	راحة الاسلام يوم وزن الدقايق	تنقاد املوك طاغية للضعاف
غيرك في الناس ما بقات لي علايق	لا من زعمة اتشوّش شوره اكفافي		

جاهك بنا اوسيع ماهوش ضايق
سور اضرّي و كريم ماهوش جافي
صلى الله عليك ما لاح بارق
صلاة بغير حصر بالحق تافي
ما سبّح رعدھا و ما لاح بارق
من أوّل يوم الآخر اليوم وافي

"محمد بلخير" سلاك المغبون

سلاك المغبون من أرض الفقار
قادر كل غريب لبلاده تديه
فرّج يا رب على من ضاقت بيه
و المغبون يشوف لو كان بعينيه
سلكني ما بين سد وسد أحجار
قادر تبني الريح و الكاف توطيه
سلكني من ضيق العدو و التزيار
جا الحمام و العنكبوت سدوا عليه
سلكني كما سلك طه في الغار
بردا وسلام حاجة ما تاذيه
سلاك ابراهيم من لهفات النار
قادر تفني الحي و الميت تحييه
رزقك و امرك ما اعملنا ليه خيار
و ظن عليك بال طبيب انت تبرّيه
العبد الضعيف ما لقي طاقة لضرار
ما عندي طاقة و لا بيدي مقدار
هم الحبس و زادهم الضر عليه
الطيب للناس ليا راه مرار
و الشكوى لّي خلقني لا غيره
يعز المذلول، و يذل المقدار
و ينزل من كان مرفوع بجنيه
سلكني ما بين الاظفار و الأشفار
و تأتي بشبوب عز ألا يدريه
أهل الخير بال جيل لا تفخار
كي ولد ابراهيم محمد نجّيه
و رضّي عنه بوه بن عبد الجبار
بولاده و جماعته ربي لاقيه

سلكني يا خالقي من هذا الجار
حبس الرومي لا تخلّي مسلم فيه
و يوّلّي عندي الحبس إلّا تفكار
وطن العز نجّيه و الذل أهل النيف أماليه
و نشره في صحوتي و انجوع أحرار
و انشوف أحباب اهل النيف أماليه
من عند المحبوب ما جاني بشار
عجل يا ربي يجيني ولا نجيه
مولى سبع اقباب مركع الزيار
مولى السر الظاهر عليّ رضّيه
ما بيّاش الحبس، بيّا العيب و العار
يقولوا هذا بشيخه و اسمح فيه
محمد بلخير عبد بلا تحرار
نحسب سيدي الشيخ ليا و انا ليه
حارم نومي ما يلوح على الأبصار
يا حبيب خاطري واش مضنيه
يا حسراه على سماحتي الاحرار
من لي غاب رفيقهم ما حاروا فيه
يا حسراه رفاقتي و احنا هجار
و اثرن درك الناس غير انا نغيه
يا حسراه على ملاعب في الأقوار
مشلية منا و مشلية منهيه
جراحين الخيل بشبور التسطار
و لبوس الهمة المجبوز يواتيه
يا حسراه منين سلسلنا الكفار
و المغلوب يفوت حقو و يخلّيه
يا حسراه منين كان الشط اعبار
كذا من قبطان باعلامو طاويه
يا حسراه على نقار قبال نقار
كان العز إلّا من الببّض و الهيه
يجي يوم حلّو و يوم قبالوا نقار
و يجي يوم عذو و آخر نزهوا فيه
أمر الله قريب و يدور المشوار
ربي قال الضانة عيدي موفيه
أسنو الأيام و الفلك إذا دار
بين الكاف و النون شان الله يقضيه
نرجو نوبتنا و نتبدل الاعسار
بجاه الرسول محمد و ابنيه
بجاه الرسول و العشرة الأبرار
بوبرك صديق و المصدّق بيه

في السابق داني ارميت عليك العار و انزاعي للجار الأمين سكنى فيه

أغفر يا غفار لأمة المختار و العبد إذا تاب تاب الله عليه

يا مولاي يا كريم يا ستار استر عيبي من اعلم لي واحد بيه

سلكني من عار ذيك و ذا الدار في ذنب كبير ياسر ما نحصيه

أغفر يا غفار لجميع الحضار و لناظم الأشعار و لوالديه

"محمد بلخير " يا السائل لا تلغالي بوالي

يا السائل لا تلغالي بوالي تسمى ماوي

خبرني على عرب عايشة يا الزاوي

من أهلك بسؤال خاطري متحير مشغول

خبرني يا الزاوي على عرب صفة المقتول

خفت ألا نعيد لك سر مرابط زاوي

يرضيها عني يا مطوّع الشيخ الدرقاوي

نحلف لك بالطلبا اللي قراو الكتاب المنزول

ما عندي في الناس غير عدّة و الصحراوي

راهم للغرب بعيد بين الجدار و دير قزول

فتّش على المحبّة جلسو وقهاوي

و أهل الميثاق صاحب المحبّة يرعى يطول

آخر فيهم لبق يجرح و يداوي

يعرف طب المحنة بلا كتب يفك المعلول

واحد سخي و حنين على العرض يلاوي

كي الفارس كي التراس ضيف ربي عنده مقبول

و آخر بكاي بلا دموع جرحه من فوق براوي

و آخر طايح مقتون كي اللي بالطاسة مسطول

و آخر قاسح و حنين بين التوبة و العشق الهواوي

ناس الحسنه و الجود كابسين من العرض حمول

و انظر العرف إذا يطول راه من الشجرة راوي

و القاصف بعد ما تكمله يسمى موصول

الحاذق حتى يكون مثل البارود الضاوي

يسمع جهد البارود من صال عليه يصول

و الجايح بعد ما تمسكه ما يرجع شي يساوي

شوف من كان بوه شين ما مات إلّا مذلّول

يعطي حق المظلوم ناصف جلسة بعدول

بركة الأقطاب الواصلين و البودالي جلّول

ظن علي في الغيوب قال لي يا محمد قول

حقنا باب التوبة يكون في ذي الساعة مققول

بجاه الصالحين الوعة ترجع لي بالسهول

أكل الدور الظليم ثار مشى للصحراوي

غير خبرني يا الزاوي على عرب صفة المقتول

تحت القصة يبان يعيشي على البدر الضاوي

لية عشرة و اثنين و الثالث ضياه مكمول

حاجب كاملة الزين جا مسقم مقدود مساوي

و عونها كوايس في حكومة باي اطنبول

خدك صبحية و الا فنار مجلس بحثاوي

الأغا متوتّس به بات يقدي ضياه مشعول

شفّك فيلالي جديد به مسافر غرباوي

و أسنانك عاج ركبوه فوق اسراير القندول

عنقك راية الطراد نصيوها بين العداوي

بين الطيفيل الأحرار و الرزيقات نهار الهول

و العاشق في شد النهود يقدي بالحمة كاوي

و عليهم دارت ققطان و سبع حلول

بدنك رهدان في صمايم البلدة قاوي

و إلا رمح ملسوه فوق الجوامع مصقول

سافك طغان جديد في يد الأغا ولد الشاوي

و سلاسل فيه ظراف من حراق الفضة مغسول

و عليه رديف مثلته عبد قناوي

و عباد آخرين معه سايقين ذود المرحول

خبرني يا الزاوي على عرب صفة المقتول

"محمد بن اسماعيل " يا الاهي ألطف يا كريم بيا

والغرام احركلي بالحيوش و الرماح

صار يأمر بعذابي في المساء والصباح

ضاع صبري واتقل حمل الهوى عليا

حاط مير الهجرة بعساكره قوية

يا الاهي ألطف يا كريم بيا

من فراق احبابي تجري دموع للماح

لا طمع و لا يأس في الوعد الطايل

نرجا وعد الفضيل بالدمع السايل

هكذا الدهر لما افترق مجلس الحباب*

سايل واقف حقير في عتبة البواب

ما صرفوني بقول ما نطقوا بجواب

في باب الجافيين نطمع كالسايل

حين غلقوا في وجهك بابهم وصدوا

جوّز قضا مولاك على تمام وعده

بالسرور و الفراح ايامنا يعودوا

نقطع السهره على عيوني في الداج نّواح

لو ابرّح بخباري في السواق برّاح

ايخبر بقصتي و يشرح معناها

وعدول و قاضي الهوى في النص افتاها

آش طامع في باب الجافيين تلقاه

طالت ايام الهجرة و انحياو الجراح

في غير اهل الهوى ابقى قلبي حاصل

حتى تمضا الروح و تلقا مولاهـا

اطلب الله في حوئك ان يجود برضاه

تقبل ايام الهنا بالحبيب وتـراه

راه قلبي عساس لبابهم خفيه

ما نزول على حبك يا طبيب دايا

لو ينطق البريـح بيا في السواق

لو يجري بيّا احكام مير العشاق

لا زلت و لا نزول بلقاكم مشتاق

عيني في لقاء الحبيب متعوب اضياها

في النهار وفي الليل محروم لي المنام

حط عندي بمحاله و نصب الخيام

لا هناء لا راحه لا عيش مستقام

طار طيري فرغ قفصه من الوكر راح

لا بشير ايجيني من عندهم نرتاح

و تعينوا اللي منهم فرحوا لفراقي

و احرك ليا الفراق و أمر الحراقي

لا تزول اتشيع لقاء الحباب عيني

الفراق اتقوى و اخذا العقل مّني

من فراق احبابي زادت احزان حزني

ما بقى بعد قصية قصتي قصية

بعد هجرة الحباب الطايله عليا

هذا عهد الزمان يفرّق و يلاقي

بخلونـي بالجواب حتى في الوراق
من قهر الحب والجفا ضاق أمري ضاق
ترحمـني أرضمهم بنسايـم الشواق
لا زلت و لا نزول بحبهم امخـمـر باقي
حتى نلبس لكفان و نعاشـر اللحد
كيف نكتم سري و مدامـعي شهود
و لا اعرفنا لحباب اىخالفوا العهود
و تنسـات الـيام الفايـتـه بالفراح
ايـعاقـبه الدهر بالمرار بعد عسل الجراح
ما ثـما في الزمان ما يبقـى سالي
بين سيوف الهوى بالعضـاد انشـالي
ما نزول امخـمر بهواكم طـول عمري
ما بقات حيايـتي للقاء لحباب تجـري
ما خطر في بالي هما سباب قهري
ناكرين الحسان على تمام الشياء
ما بقات بسلوان على ملوك دنيا
ما دام الدهر بسرور على سلطان
هكذاك ابقيت انا من الفرقة دهشان
الهجره و المنون ما اترجـح ميزان
ما لي صبر على الجفاء ضايـق حالي

نحكي خبر الفراق للملاك سؤالي

من عذاب الهجرة و محايـن الفراق
ابقات عيـني تجـري بمدامـع الشواق
و لـتـهاو بغيري و بقيت في احراق
ما يدوم على حاله إلا الكـريم فتـاح
لكن الله ايجـازي كل ذا بما صاح
يوم الحر الشديد ما فيـه ندامـة
هاجر الرصام راح ناوي الاقامة
لو صبر كصبري من ضاق به حاله
يوم صدوا الحباب بلا وداع رحلوا
في بلاد بعـيدـه ذا الجافيين نزلوا
الصبر لأمر الله فيما قضى عليـا
ما حسبنا الحباب امخـادعين النية
يوم ايجـازي العبد بفعالو تحقـيق
يطـول حسابنا مع اللي كان صديق
خلى ناره تـزيد لي في القلب حريق
أصبح فراق الحباب حتى لحشر القيامة
حين بقاني بالسلامة و فرغ الرصام
غيبـة نهار عليـا في عوض عام
لا طبيب ايعالج الملاح من ذا السقام
والمحبة كالبحر ايموج به الرياح

و الدمعة من العيون سايله سجامـة

اخذاو من علم الحب العاشقين شرّاح

خدمو في اجداول الهوى بالسرياني

صابوا شرح الفراق في الجزء الثاني

مصعب صبح فراقي بالحبيب وهواه

يا درا في حياتي أنء نعوود نلقاه

مصعب أيام الهجره والفراق مقواه

زادت الفرقه شعلت نار في حشايا

من حديث اهل الذوق انجمعت الثرية

من علم الذوق راسخين الحب ارواو

حتى للمنتهى الشـرّاح افتاو

عجزوا على نطق الجداول اخذاو

أحمد مولاك على تمام الحسان

جاد ليا بكمال الفرح و السرور

في مكان نايم خافي اورا الستور

في هناء وطيب منامه طالق اليزور

و النسايم تجلبله في هبوب الرياح

مع طلوع الغرار و نجمة الصباح

اتنسم ريح الصبا ازهات كل اعوالم

ردت البطاح ببهاها كل اعلايم

نحمد الله من فضله ليا استقام سعدي

قالوا الصبر باب يجلي الحزان

ما بقالي ما نحزن و الحبيب عندي

لا رقيب و لا حاسد نلت به قصدي

حين استيقظ فاق قلت له اهنيه

به انجدد زهوي في رونق العشيّه

لما بان الصبح و خفات نجوم الداج

شرقت الشمس و ضوات بنور وهاج

انا من الفراق قلبي زاد اهياج

حالي حال دع سبيلي يا لايم

و الحسود انذلوا و نديمنا أيّدور

على بساط الملقا و محاسن البدور

و القمر في اكماله و الكواكب تنور

بالهناء و السلوان و زهو تدور القداح

بين قوس وريشه وصوات بيت وصياح

في منابر حرمها اتمجد اصداها

فوق هلال الجبين مطلق رداها

دع سبيلي في حال الهوى امخمر

أش را من لا را جمع الحباب داير

تحت نجم الزهرة في غسيق الداج ناير

في المقام العالي الجلاس امسليه

الشمع في حسكه بمدامعه سنية

فرقت لحباب فايتـه كل اعظايم

رحمة رب العباد للخلق انشاها

من حسن صورتها تزيد للقلب سرور
فاقت بجمالها على عذرات الحور
القاصد حرمها يضحى ذنبه مغفور
واش اغنم فـي الحياة من لا راها
تتجمع ذا الحضرة بنواكد الحسود
لا رقيبا يورى لا غش لا نكـود
و دمعتي لا فتره تجري على الخدود
تحت ظل اوراقه ما بين زهر و لقاح
على منابر الدواح ايهللوا بالفراح
في منابرها اتمجد للحـي الدايـم
نالوا منها أهل الخير و سعاوا اغنايم
واش را من لا را بين لملاح عذراء
بالهناء و السلوان زاهي مساء و بكرة
تحت بدر الغرار أهل الهوى اسهارى
في رياض امزخرف بنواوره عفيه
و الطيار اتغرد بصواتها زهيه
طيور الروض ناطقه بلسان الحال
الصلاة عليك يا سيد الفضال
نطلب انجدد الشوق بالانجال
من ليلة فرقك ابقى عقلي هايم

في حسن بهاك يا خيار بنو هاشم

مع النبي و اصحابه العشرة المفضلين
في بهاك المكمول يا نور كل عين
يا شريق المبسم و الخذ و الجبين
ندخل تحت لواءك انا و كل مدّاح
قل يا مداحي مضمون خذ مفتاح
بشرني في الحياة ناخذ عنواني
حتى يقضي الإله بلباس اكفاني
من فراق فراقي عندي فراق الأكبر
يا دراشي في حياتي مرة اخرى وننظر
طلال بيا وعدك و انا اشحال صابر
يا دراشي تعطف عطف الرضا عليا
وقت شدة الموت تحضر انت معيا
يا نور الحق يا احمد شارق لنوار
متولع في مدحك ما دامت العمار
محال يكون مدحك من أهل النار
نهيت قصتي بثبات نطق لساني
في عذاب الهجره وفراق وجوه الحباب
من غياب المحبوب و غربة الصحاب
من صميم اكباده دمع العيون زراب
بعد ميتين و ألف ازهات به الرواح

خصوص اسمك على اسمي به اضماني

انتهى مقصودي في ابيات نظم الشواق
يستلذ بهواها من به محنة الفراق
بن اسماعيل لهجرة الجفا ما طاق
على تمام السبعين هواء ساق ليا
بعد هجرة مكه بقدمها زهيه

"محمد بن اسماعيل" باسم الله نبدا الحلة للعاشقين

ببشاير النصر يذهب كل غيار
وأرضو على الصحابة العشرة البرار
باسم الله نبدا الحلة للعاشقين
صلو على النبي محمد ضاوي الجبين
أدعوا بالنصر للأمة المجاهدين
ذا المومنين ليك اتقارع
الإسلام ليك كتضرع
لا مانع غير حصنك مانع
واعييات ما تهتـرف
بخبار السوء يزحف
فيما قضيت أطف
لا خبر زين يحلى به التقصار

اصبح عيد الاضحى يا قوت بالضيا لاح

يتخبل العقل من كثرة الخبار
يا رافع السماء بالقـدرة
يا عالم الخفا و الظهـرة
أنعم على الغزات بنصرة
طابت قلوب العباد
فـي كل يوم جـداد
ربّي و سيد لسيـاد
ربي أطف بحال عبادك وانت الحنين
في كل يوم الخبار انواع امخبلين

الله ينصر أمة شارق النوار

ببشاير النصر يا ربّي
على المومنين يا مرغوبي
و اهزم جيوش قوم الرهبي
بالمصطفى حبيبك
عزموا لنصر دينك
على عابدين غيرك
عبد المجيد ناصر الدين المختار
يا كامل العطاء فرحنا
تبرا تزول هذا المحنة
بجنود الملايك أنصـرنا

في نصر دين ربّي تفنى العمار

أنصر جيوش الإسلام
أمة شقيق الأنام
اتفقوا الخاص والعام
أنصر علام عبدك أمير المؤمنين
قاموا جنود الإسلام معه امسباين
إلا علمت المدون والوزراء
لهلاكنا بجيشه كثرة
و النصر من الإله القدرة
غازي ابقى مجاهد
قال الشيخ الأمجد
لقصور جنة الخلد
اتظهر أزواجها كتقصر العمار
قال المليك عبد الماجد
لموسكو بحربه قاصد
دين النبي عليه انطارد
اللي يعيش فرحان
و اللي يموت مضمآن
تديه حور العيان
بين الصفوف حريات المجاهدين
باللعب والعين الحورات الغازيين

يسقوا أزواجهم من فردوس اخمار

يا مال الزمان الأرشد
أنت خليفة المجد
بطاعة الأمان من الفرد
بك الخلايق أزهار
السلطنة وبايات
بالنصر كل أوقات
من مصر للهند والأرض البخار
لبيك قالت أهل السنة
أنت صاحب الأمانة
بالله والرسول أمنا
من كل أرض تاتيئك
بالعزم يوصلوا إليك
أهل العبادة تدعيك
من دنقلا تاتيئك و صفان امطمطين
من كل أرض باشا بعساكر فاتنين
و أزهار بكلام موافق
و ادعاو بالنصر من الخالق
و فضائل الرسول الصادق
بقيام ساعة الغل
و لا معيشة الذل

بثقال امدافعه و مكاحل و شبار

و نصر الإله ينزل
قصدوه للمعين حتى الكفار
جرحوا كبار ذيك الدولة
رفدوا كفوفهم للمولى
رغبوا باسم الجلالة
إذا قضات ليــــــــام
تفنى جنود الإسلام
نحيبــــــــو دين الإسلام
رايات ما ارضوا بخذلان المومنين
بسفائين لفتان في البوغاز امرصيين
مجيب دعوة الداعيا
و اسرار غيبتك الخافية
صيفات ذاتك العالوية
ليس يخيب راجيك
مجيب من دعا ليك
يا رفيع مالك شريك
كثر عدادهم في عيون الكفار
يا سامع الدعاء من خلقك
بحق ما حظ في علمك
سألتك بما حمل عرشك

يرجاو فيه يأمرهم شي بخبار

الستر و النصر من عالم السرار

أنت كريم لكــــــــرام
قولك حق بتمام
أيد بنصر الإسلام
انصر جيوش أمة شفيع المذنبين
علي يد الإسلام على قوم اللعين
و علمك بكل معنى و حسي
و اللوح و القلم و الكرسي
من خلق نوع جان و إنس
يا عالم الخفية
يعطولها الجزية
يا منتهى ارجايا
بالنصر اللي انتصر به علي حيدار
سألتك بجاه اسمك الأعظم
و العرش و حياته يا دايــــــــم
الملاك و قائمين الأدهم
الستر على اسطنبول
و جيش اللعين مذلول
بجــــــــاه كل مقبــــــــول
انصر عساكر الإسلام بنصر المومنين
و فراسين الشدايد البطال الواكدين

أحياو دين الإسلام مع المختار

على الحبيب زين الأسماء
سلطانة المدون العظماء
و صلاة على شفيـع الأمة
من عين كل حاسـد
طعنوا الجيش جنـد
أمـة حبيبك أحمـد
خطوا جيوشهم نار اقبالة نار
ربـي بما نزل في المنـزل
أنصر جيوش حكم اسطنبول
خارجين بسناجق و طبـول
يا ربـي أحفظ القـوم
قصد الجهاد في الروم
أيـد بنصـر معلـوم
بعساكره يقيم و يرحل حتى منين
هذا و ذاك في حصون امحصنين
أحما طرادهم في مرة
و اليومبه أجـي بالدارة
و الخلق طايحه مجزارة
ما جاز افتـان كيفه
كتبوه كيف شافوا

الألغام تحت أرض ازناد للتطيار

جرنان جـاب وصفه
شافوا الكتب ما صابوا في السطار
أبدًا كلّ حدّ ايحـرّب
الكنـر و كور ايسـرـب
ارصاص على العباد ايسـب
يا خي افتـان و احوال
اللـي حضـر لهم قـال
يشـروا الخبر بالمال
كذا الطراد في جيل الناس الفاتنين
عرضي اقبال عرضي على الواد الفاتنين
ترمي الكور مع الكنـر
تقسم براجها على العسكر
شي ينقسم و شي ينكـسـر
في الجيش حد طولـه
من كل فـج حملوا
من جيشنا انذلوا
لكراد و العجم و الحبش الأحرار
المومنين و الكفـارا
اليومبه أجـي غوارة
كل طـوف يعمل جزاره

تسمع طرادهم كرعـد الدمار

بخلاف اعساكره ما يحصيه اعبار

شلا اتشـوف العيـان

الإسـلام جات ويـدان

و الموسـكو والجـردان

انتفاو كل جيهه اعساكر متلاحقين

سلطان جيش الإسلام بفزوعه قاويين

في الحرب كلهم انخلعوا

و الجيـوش كل صنف بطبعه

من البعد كالرعد ينسمعوا

مطـارده من البعـد

في اوراقها تجـرد

رفـدوا مرايـة الهند

كتبو الطراد كما شافو بالابصار

اقباطن الجيوش اتشايـع

الإسلام للفتـان اتدافع

و مدافع الفتان تشقـرع

من الخلق ماتت أـلـوف

جات القباطـن صفـوف

متشاحنة على الشـوف

طلعو على شوامخ لكدار امعليين

من ذا الطراد دهشت لبطال الفاتنين

أراد بالملايين عمره ما صار

بالنصر لأمتك ينبسطوا

و حما طرادهم و نربطوا

دخـان و غبار اتخلطوا

بارودهم سايـح

بالموتـى و المجـارح

للواد صابنت أـلـواح

لاقاوهم بالشعله قوم الكفار

ربـى بجاه عين الرحمـة

الإسلام عولوا على الزدمة

حتى النهار ولى ظلمـة

هــذا و ذاـك زدام

الأرض رجعت ارمـام

الاسـلام جات عـوام

صيـلان للعسكر على الواد امعولين

الإسلام والنصارا والحوث امغلطين

للشـط نقزو و انحملت

و الحـور بينهم اتزغرت

العفس غير على اللـي ميّت

متقاتلـه بسبكـات

على الوطـا مقلـت

و الواد ماه اتخلط بالدم اكار

كثير العباد ميت

حسبوه بالخدع كولى لدبار

من الصيلان هذا اسياىادي

ناداو يا عظيم الجود

بانه و الرسول انتىادي

النهـار صار كالليل

الدم ساىـح يسيل

السقط ظاهـر قليل

نصر الاله شعث وظهر على المومنين

دخلوا حصونهم بالغمات طايحين

حكموا سناجق المطارز

عن مدة البصر تتبارز

الإسلام في الدموم اتدorz

و طفـات نار حربـه

لعساكره ايكبو

و قوم اللعين هربوا

إذا زدم شي جيش ايطيره بالنار

ندهوا بجاه ربّ الكعبة

اتخلطوا سيوف و حربة

الراس ينعزل من الرقبة

اشناقر الحديد اشبر تشبار

ماتوا أصحاب لعـلام

عاموا عليه الإسلام

ردفوه ضرب و الاردام

بلغام كان وجد اهلاك المومنين

اسعى بقى غنايمهم لجيوش الغازيين

آلات حرب ذيك الهرجة

ياسر اقباطـه مخلوجة

خرجوا معهم للفرجة

كلقت السعيـة

كموسم الضحية

خبره المقارشية

قياد تندفع بمقاذف شطار

رسلوا الغنايم لسطنبول

امهارس و عساكر و خيول

لاقاوهـم العباد قفـول

مدفع الزهـو صياح

يتغافـروا بالفـراح

يشراف بشـوف للمـاح

خرجو من السكندر والناس متزاحمين

من غلاط و قاسم بياش متباشرين

بعساكر لموسكو مسعى للتيسار

بمدافع و عسكر و كم من جنينار

بالموسكو المحاييل داروا
حرب الطراد شعلت ناره
و القباطن يقولو دوروا
و ثلاثين ألف كفار
شبعوا وحوش و طيار
نصرت بديع السرار
رفدو اموالهم و مدافع الصوار
ترجع اخبارنا للعسكرا
الإسلام حرصوا للفترة
يجريو و ايشوفو للورا
ربيع آلاف مضات
ماذا افرايس ابقات
من البر و البحر جات
اخاولة الإسلام امداين قاهرين
خلو اعساكره في البلدان امشتتين
بالصلح ما جبرله حيلة
قالوا لقوانصه بالجملة
على الطراد ماله غفلة
و حملت بالغزارة
و تجوز للنصارا

مترز الحصن يخدم كل انهار

اليمين و اليسارا
سلطان جيش الاسلام اسقاك امرار
الموسكو اللعين ايجل
لفرنسا بعث و ايوسل
سلطان ما هو كالاول
أنت نويست في القبول
تدهم على اسطنبول
تاخذ البر مقبول
ساعه حصلت في يدين رجال محزمين
امضالك العساكر أولوف التالفين
بعد الطراد دفن الموتى
بالدفن لا تخلو حتى
اتريح موت فوق الموتى
اتريح أهل الجهاد
حياة بلا شهاد
موتة أخرى لهاد
في نعيم القصور حوريات اكار
مير الجيش دايمنده
في كل جيش صار ابنه
الصبح باش ليه ايوجه

اخذا كثير الأرض و بلدان اكبار

شبعوا وحوش الارض و زادو لطيار

لبعد الدفـان تفـاق
مـوت الجـهاد ترزاق
بدم الجـهاد تثـتـاق
أهل الجهاد في دار الخلد متنعمين
ابقاؤ فرئيس الكفار اقرب فايحين
الإسـلام كلها اتفقـوا
حتى السفـون منهم غرقـوا
بدين النبي أحمد و رفاقـوا
يا خالـق العوالـم
وقهـرت كل ظالـم
لتمـام ذا الكرايـم
ما طارد بالمدافع ترمي الشرار
في البر و البحر منصورة
الطراد من البحر هـقـارة
الإسـلام زاهيـه مسرورة
الحمـد و الشكـر ليـك
أنصرت أمـة نبـيـك
الإسـلام انتصـر بـك
ملك اسكندر ذو القرنين المكين
اللطـف بان منك وظـهر في كل عين

انصر أمـة حبيبـك يا ستار

ايطم فـي فزوع ابطايل
الملـيـك من الفتـان اتهول
لسفاين القهـار اتواصل
بـور سعيد مبلـوع
عليهم الوسـق ممنوع
اشقـوف النار و قلـوع
لسطنبول واسقـه تدخل كل نهار
الموسكـو تحيـر أمره
اتفقـو لجنـاس و يدوروا
السلطان سـرح اللي حضروا
على الروم اصعب العيش
يرسل القـوت للجيش
يوسـق بغير تفتيـش
اشقوف طالعـه بالزهـو في كل حين
لحرار و العبيد من مصر طالعـين
يتناظـروا في ذا المقتلـة
على اسـلاك هذا الخبلـة
الإسلام زادهـا شعالـة
زدام للجـهـاد
بنـار الطراد تقـدي

و الخلق ياكلو من كون الأسرار

اعساكـره تتـادي
يكفي من الفتان انقضت العمار
طلعوا بسفونهم و عسكر
حطوا عقولهم تدابر
أدهش و حار كل مدبر
السلطان بجيش حزم
بالحرب دهش القوم
بصلاة سيد القوم
قالو لجناس الإسلام رجال امعارضين
رسلوا لموسكو خبروه بالهدين
عمال في اشغاله تخدم
ايحييه عيب كبغى يسلم
بعساكره في الجيوش ايهزم
بنصر الإله ربّي
بالمصطفى العربي
للحرب جيش قربي
ايصيف مجيهم تظهر لك السرار
مدوا لجناس من أخباره
قالوا الجناس تحير أمره
السلطان حامل على ثاره

اتودي اللي رضا السلطان بتقدار

لنصر دينهم باسم الستار

السلطان حامل الزور
زادم بجيش منصـور
الروم بجنود مدبور
خدمو لجناس لأمر السلطان متساعفين
طلعوا الإسلام من كل بلاد متحزمين
اركب و سل سيف القدرة
قريش و هاشمي منصور
و حمل على رقاب الكفرا
برق السيوف تلمع
و دم العنـاق تدفع
حيـن النهـار يطلع
تحضر في الشدايد تنصر البرار
يا بو الحسين راعي السرحان
راكب أعيانها من شجعان
اخيـار ابطالها غير فلان
في شطـر ليل و ظلام
افنى جنود الصنام
تغنم جنود الإسلام
هذيـك عادتـك يا هزام الطاعين
اخليت المداين غير المتحصنين

و فنيـت بالملايـن قوم الكفار

فزع الجنود من الأولياء
الظاهريين و المخفية
من أنسهم و الجانيّة
تطعن برمح خافي
نشابكم يكفّي
رجال عهد وافي
الغيث يا أهل الله ذا ليكم عار
يا بوعلام راعي الحمراء
أهل العمار و أهل القفرة
الساحيين و أهل الطيرة
ما ينصـروك بالعين
ما تضريو بتعيين
موتاكم و حييـن
انتم يا رجال النعره المخلصين
افنات جنود الإسلام و انتم غافلين
انشـر علام جدّك و اعزم
يكفّي من الرقاد اتحزم
من بركتك عليهم تهزم
من عربها و عاجم
غير جميع العزائم

ما بين المومنين والروم ارفات النار

قلبي ما اتقدم
لا يشتقوا فينا قوم الاشرار
عثمان بن أحسن قم أجري
سلطان أيّوب الأنصاري
سلطان أحمد آت من بكري
الغيث يا أهل الله
اطعن الكفار بكفاه
ندعيكم يا أهل الله
الغيث يا رجال التوبه المتعنين
الا إذا لغا و ين الإسلام امقارعين
اكرم المومنين بنصرة
و جعلت بعد عسر يسرا
على تمام حسن السورة
بالجهـر و الخفية
لتمام ذا القصيدة
و اتبـاع بورقية
في باب رحمتك ثقلوا الوزار
يا من تجود حق بفضلـه
انصـرت دينا برجاله
نرجاـو رحمتك لكمالـه

سمعوا بفتانهم سكان كل أقطار

يا من عفوك رحمة و اسمك غفار

اللي دعـــاك ما خـاب

عجـل بفتح البـواب

بالمصطفى و الصحاب

راغب بن إسماعيل بجودك يا حنين

أغفر جميع ذنوبي و أغفر للمومنين

خفت الوفا تقبل تمامه

خبر التمام بأمر أعلامه

للدين ناصريــــن اعلامه

الاســــلام تزيد خلفه

و ارياحهــــا ايزفو

يا من بليــــت اعفو

على المومنين في الفرحات ولسرار

انقصـــــر في اوصاف ابياتي

فضل الكريــــم عسى ياتي

هانـــــوا اعمارهم ساداتي

بسيوفهــــا اتحـــــرف

سيل التلـــــوج يـــــردف

يا من قضيت ألطف

احيا الدين في السبعين طلع نجمه زين

ميتين و ألف بعد هجرة المجاهدين

"عبد القادر الوهراني" مرثية الجزائر

بالحمد نبّتنا ذا القصة و نعيدها

نوصي على صلاة احمد لا تنساها

هو يفك جهنّم و أهوالها

سيد الإنس و الجن و سيد أسياها

صلوا عليه قد الدنيا بتهامها

كثروا بالصلاة على الامجد طه

في ليلة القبر كيف يموت يصيبها

الفايزين راهم نالوا بسبابها

صلوا عليه قد الدنيا و امحائها

توبوا و استغفروا للمولى

فيه المحايين و كل بلا

التعب لطم كل قبيلة

من عاش حالته لا حالة

هذا الكلام للعقالة

أمن درى يا فضلك

سلطانة المدون الجملة

ولات غير في يد اعدانا

هذا آخر الزمان أدرنا

منا لفوق ما كان هنا

ما جا إلّا زمان الفتنة

و اللي مات ذاك تهنى

و العارفين هذا المعنى

حسراه وينها مزغنة

و لات غير في يد اعدانا

الأمر طايـــــله انقصرك الخبار

ولات للنصارى شنين الدين	انطلقت المحارق ظلت في اتخاذها	و تفرقوا مكاحلهم في اليبدين
الأيام يا أخواني تتبدّل ساعتها	و الدهر ينقلب و يولّي في الحين	و الدوبلي يسبّب يا مسلمين
بعد كان سنجاق البهجة و وجاقها	الأجناس تخافها في البر و بحرين	راحوا تزوجوا مع حورات العين
منين راد ربي و وفى ميجالها	و اعطاوها أهل الله الصالحين	و الباي و الخليفة خذلوا اليمين
الفرانسييس حرك لبها و خذاها	لاهي مياة مركب لاهي ميتين	ماذا من الفرايس الا منشورين
بسفاينه يفرص البحر أقبالها	كي جا من البحر بجنود قويين	زال الكلام عنها يا مسلمين
غاب الحساب و ادرك و تلف اصحابها	الروم جاو للبهجة مشتدين	و افترقت الفروع و راحت
راني على الجزائر يا ناس حزين		في المؤمنين هذا فايت
الكلب غير رقب للمرصى شافها	شاف المدافع لوجهه مصوبين	خلفا كثير بيقى ميّت
من جهة البحر قاع الناس تخافها	برج الفنار منه كي مذعوريين	شبان للبالا تتفاوت
برم سفاينه و تقدم قدامها	في سيدي فرج نزل ذاك اللعين	يبقى الدم غير مقلّت
اسواحل البحر تحكي لك عطاوها	الأوطان و السهل ثم شعاب آخرين	من بعد عزها و انهانت
لم المحال في يوم السبت وجابها	و السبت ماتوا شي من المسلمين	و نساهم الكلاب تزغرت
المؤمنين فزعت هي و صغارها	الأبراج و الطابن.....بالمؤمنين	حتى النسا معناا حزنت
هبطت أي حيّة تنشد في باسها	الإسلام كان شي من المجاهدين	وادى اموالها اخوان الشياطين
أهنا الناس تظهر و تبان أخبارها	موت الجهاد خير من اللي حيين	بطبول و العساكر و السنجاقيين
حور الجنان راها تزغرد بأصواتها	أبواب النعيم للأمة مفتوحين	و تشطبوا البوزريعة في الحين
الموت لازمتنا و احنايا زادها	و الصبر لا تكونوشي خيفانين	
ظل الطراد يوم الأحد و الاثنين		قدام الصنوبر نزل امحلها
		و خذوا برج سيدي مولاي حسين

في الليل راحت الروم ضربت طنبورها
 والبعض راح و البعض صبر لطرادها
 المؤمنين هامت خلات اوطانها
 الصبر يا أمة محمد لايامها
 من درى على الجزائر و على تحصانها
 حسراه وين دار السلطان و ناسها
 حسراه وين بايات مع قيادها
 من درى على ذوك العصات متاعها
 حسراه على السراية و على حكامها
 حسراه على ذوك الشواش طغيانها
 حسراه على رجال البهجة
 الفرانسييس ولد العلجة
 كيف البحر فايض على الموجة
 و الوقت كيف قرّب و جا
 عم على وطن متيجة
 هبط على طريق المرجة
 و المؤمنين ضجة ضجة
 نسوان بايتين هراجة
 يا سامع الدعا في الدجا
 و المؤمنين تبكي يا مسلمين
 شدوه في الجنان نحو اليومين
 و افترقوا على البلدان مساكين
 هذا ما قضى رب العالمين
 و على وجاقها نزلت فيه العين
 صدوا و جاو ليها وجوه اخرين
 يا من درى على ذوك القصباجيين
 من درى على ذوك النوباجيين
 و على مواضع الحكم المعزوزين
 حسراه وين الأتراك النصناصين
 اعطاوا اماننة و انغلبوا
 من كل جيهجانا يدبوا
 و الواد كي يجي بشعبه
 معلوم كل شي بسبابه
 أوجا على الثنية عقبوا
 و الناس من الجنان هربوا
 حتى الصغار منها شابوا
 هذا البلا ربي جابوا
 الاسلام بالدعا يطلبوا

تتهنى العباد و تزول قاع أحزانها
 و يزول الظلم على المسلمين
 حسراه على المغاتة و على قضاتها
 علماء البلاد مصابيح الدين
 حسراه على الجوامع و على خطباتها
 و منابر الرخام اللي مرفوعين
 حسراه على الصوامع و على اذانها
 و على أدراسها ثم الحزابين
 حسراه على المساجد غلقت بيبانها
 ضحاوا اليوم يا سيدي منسيين
 حسراه وين تحفاتها وين ديارها
 وين البيوت و غرف المحصنين
 ولات غير طوبة و رشات ارسامها
 ماذا يغير المنكر ذا اللعين
 سكنوا الروم فيها و تبدّل حالها
 شهدت غير ذوك اللي منجوسين
 دار القشايرية هذوا حيطانها
 قلعوا الرخام و درايز منقوشين
 اشباك الحديد اللي في طيقانها
 نجروهم الخوارج عديان الدين
 ثاني بلانصة القصارية سماوها
 بعد الكتوب فيها و السفارين
 الجامع العظيم اللي كان قدامها
 هدوه غير نقمة في المسلمين
 يا سامعين هذا القصة
 ذليوا ذا الأمر يصرف
 حسراه وين ذيك المرسى
 و غنايم الفهاوي و ملف
 اقطر مات بهم رسى
 بسناجق الحرير ترفرف
 قرصان داخله للمرسى
 قداش من يسير مكثف
 للكافرين كانت بخصة
 الأجناس قاع فيها تحلف
 منها الجناس ولات نسا
 من جا يطل يمشي زاعف
 ابغال يا بني الدراسة
 و اللي رجيل منها خايف

شاعوا اخيارها في الأيام الفايئين	عودي فشاوا كان يهمر	يسري في الفجوج بيّا
يا خالق العباد نتوسل بطه	رب وجيب ليها سلطان حنين	من يعصي تلزمه خطيئة
و يعود في السراية هو سلطانها	يحكم بالشرع و الحق المبين	ما تسوى قيمتي أوقية
بجاه الكتوب و جميع اللي يقرأوها	و الساجدين لله و الراكعين	ما دارت شالا عليّا
من بعد ألأف يا الفاهمين تورختها	و الواو ياك تكونوا فاطنين	اللي مكتوب في الجبين لازم نعيده
يا غافر الذنوب أغفر للي قالها	و اغفر ذنوب عبد القادر مسكين	من بعد السلطنة دارت ليّام عليه
ماذا من المعاصي و السيّة دارها	تعفوا عليه يا رب العامين	قادر يبيري العليل من بعد ضره يشفيه
تغفر ذنوب أّمي و أبي و شياخها	و الغاييين و أهلي و الحاضرين	و نوّلّي كي زمان كنت من قصدني نعطيه
تجعل مقامهم في الجنّة و جنانها	بجاه سيد الامة جد الحسين	يغدر في الحين و بعد حين غير أخطيه
راني على الجزائر يا ناس حزين		نحمد الصبح و العشيّة

حكم الله هكذا مقدر	و المكتوب جابني هنايا
في الناس مساوية نعاشر	في هذا الوطن بلا خفيّة

"عبد القادر الوهراني" سبحان الله من طبائع ولد الإنسان		
سبحان الله من طبائع ولد الإنسان	يغدر في الحين و بعد حين غير خطيه	ما دريت أعلامش غير باطل الناس جفاوني
في وسط أهلي صرت منهم مثل البراني	ويح القليل يا سيادي من يتنسب ليه	الناس تتبع المرفه، و لو نصراني
اتفقوا كاملين واحد منهم ما جاني	قالوا هذا عديم يطمع في اللي يعطيه	الكلمة جايضة، و ينزل منزل فوقاني
الطمع في الله ماشي في العبد الفاني	خلّي من قال شي كلام الله يكافيه	و لا حد يسال عليه حتى خوه الحقاني
رزقي و أجلي كلهم في يد فوقاني	يرزقني خالق العباد الله لا غيره	يجري و يقول ذا المدعوي اللي يلقاني
كأنّي ما كنت في المشاور	و الناس امجمعة معايا	فرّج يا خالقي على اللي مغبون و فاني
		و أعطيه المال باش يعرفوه اللّي ليه

اللّي صاغ الكلام عبد القادر الوهراني
من بعد أغلاه طاح سومه لا من يفديه
سبحان الله من طبائع ولد الإنسان
يغدر في الحين و بعد حين غير خطيه

"محمد بن قيطون" حيزية

عزوني يا ملاح في رايس لبنات
يا خي أنا ضرير بيّا ما بيّا
يا حسراه على قبيل كنا في تاويل
ما شفنا من دلال كي ظل الخيال
و إذا تمشي قبال تسلب العقل
جات العسكر معاه و القومان وراه
ناقل سيف النهود عني يومي باليد
ما قتل من عباد من قوم الفساد
ما تشكر الباي جدد أغناي
عزوني يا ملاح في رايس لبنات
يا خي أنا ضرير بيّا ما بيّا
طلقت ممشوط طاح بروايح كي فاح
عينك قرض الرصاص جربي في قرطاس
خدك ورد الصباح و قرنفل وضاح

سكنت تحت اللهود ناري مقديا
قلبي سافر مع الضامر حيزية
كي نوار العطيل شاو النقضيا
راحت جدي الغزال بالجهد ليا
اختي باي المحال راشق كميا
طلبت ملقاه كل واحد بهديا
يقسم طرف الحديد و الا الصميا
يمشي مشي العناد بالفنطازيا
بنت أحمد بلباي شكر و غنايا
سكنت تحت اللهود ناري مقديا
قلبي سافر مع الضامر حيزية
حاجب فوق اللماح نونين بريا
صوري قياس في يدين الحربيا
الدم عليه ساح مثل الضوايا

لعم مثل عاج و المضحك لعاج
شوف الرقية خيار من طلعة جمار
صدرك مثل الرخام فيه اثنين توام
بديك كاغط بيان القطن و الكتان
طلقت بثرور مال مخبل تخبال
شوف السيقان بالخلاخل قتان
عزوني يا ملاح في رايس لبنات
يا خي أنا ضرير بيّا ما بيّا
في بارز حاطين أنبح فالزين
نصبح فالغزال انصرش للقال
ما يسواش المال نقحات الخلخال
تتسحوج فالمروج بخلخيل تسوج
عزوني يا ملاح في رايس لبنات
يا خي أنا ضرير بيّا ما بيّا
فالثل مصيفين جيّنا محدرين
الأجحاف مغلقين و البارود ينين
ساقوا جحاف الدلال حطوا في آزال
قصدوا سيدي سعيد و المتكعوك زيد
رقاوا شاو الصباح كي هبت الأرياح

ريّك سي النعاج عسل الشهايا
جعبة بلار و العواقد ذهيبا
من تفاح السقام مسوه يديا
و الا رهدان طاح ليله ظلميا
على الجوف تدلال ثنية من ثنيا
تسمع حس القرآن فوق الريحيا
سكنت تحت اللهود ناري مقديا
قلبي سافر مع الضامر حيزية
و احنا متبسطين في خير الدنيا
كاللي ساعي المال و كنوز الدنيا
كي نجي للجبال تلقى حيزيا
عقلي منها يروج قلبي و اعضايا
سكنت تحت اللهود ناري مقديا
قلبي سافر مع الضامر حيزية
للصحراء قاصدين أنا و الضوايا
الأزرق بي بمين ساحة حيزيا
سيدي الأحسن قبال و الزرقا هيا
و مدوكال الجريد فيها عشيا
سيدي محمد ذباح أرض معفيا

منه ساقو الأجحاف خطوا فالمخراف	الأزرق لكان ساف يتهوئ بيا	خطوها في نعاش مطبوعة الأخراص	راني وليت باس واش اللي بيا
بن صغير قصاد بموشم الأعضاء	بعد أن قطعوا الواد جاوا مع الحنيا	جابهوا في جحاف حومتها تنظاف	زينة الأوصاف سبتي طول الرايا
خطوا روس الطوال في ساحة الأرمال	و ابن جلال هو قناق المشيا	في حومتها حزاب كي نجم الكوكاب	زيد قدح في سحاب ضيق العشويا
منها رحلوا الناس خطوا فالبسباس	بالهرميك قياس بأختي حيزيا	حومتها بالحرير كمخة فوق سرير	و أنا يشير هلكنتي حيزيا
عزوني يا ملاح في رايس لبنات	سكنت تحت اللحد ناري مقديا	كثرت عني الهموم من صافي الخرطوم	ما عدت شي نقوم في دار الدنيا
يا خي أنا ضرير بيّا ما بيّا	قلبي سافر مع الضامر حيزية	ماتت موت الجهاد مصبوغة الأثماد	قصدوا بها بلاد خالد مسميّا
ماذا درنا أعراس و الأزرق فالمرداس	يدرق بي خلاص غي روحانيا	عشات تحت الألحاد ميشومة الأعضاء	عين الشراد غابت عينا
تاقت طول العلام جوهر فالتبسام	تمنعني فالكلام و تفهم فيا	أحقّار القبور سايس ريم القور	لا تطيح شي الصخور على حيزيا
بنت حميدة تبان كي ضي الومان	نخلة بستان غي وحدها شعويا	قسمتك بالكتاب و حروف الوهاب	لا تطيح التراب فوق أم مرايا
زند عنها الريح قلعتها فالميح	متحسبها اطيح دايم محضيا	لوان تجي للعناد ننطح ثلث اعقاد	نديها بالزناد عن قوم العديا
اترني فيها المليح دار لها تسريح	حرفها للمسيح ربي مولايا	و إذا نحلف و راس مصبوغة الأنعاس	ما نحسب شي الناس لو تجي ميا
عزوني يا ملاح في رايس لبنات	سكنت تحت اللحد ناري مقديا	عزوني يا ملاح في رايس لبنات	سكنت تحت اللحد ناري مقديا
يا خي أنا ضرير بيّا ما بيّا	قلبي سافر مع الضامر حيزية	يا خي أنا ضرير بيّا ما بيّا	قلبي سافر مع الضامر حيزية
في واد اثل نعيد حاطين سماط فريد	رايسة الغيد وادعتني يا خويا	لوان تجي للذراع نحلف ما تمشي ذراع	ننطح صرصور قاع باسم حيزيا
في ذا الليلة وفات عادت فالممات	كحل الرمقات و ادعيت دار الدنيا	لوان تجي للنقار تسمع كان وصار	لن نديها قمار و الشهود عليا
لضت اختي صدري ماتت في حجري	دمعة بصري على خذودي مجريا	لوان تجي للزحام نفتن عنها أعوام	نديها بالدوام نابوا سهميا
يمكن رسي اجذاب نجري في الألعاب	ما خلّيت شعاب من كاف وكديا	كي عاد أمر الحنين رب العالمين	لا صبت لها منين نقلاب اهديا
خطفت عقلي راح مصبوغة الألاماح	بنت الناس الملاح زادتنا كيّة	صبري صبري عليك نصبر أن ناتيك	نتفكر غير فيك يا أختي انتيا
خطوها في كفان بنت عالي الشان	زادنتي حمان نفضت مخ حجايا	عزوني يا ملاح في رايس لبنات	سكنت تحت اللحد ناري مقديا

يا خي أنا ضرير بيّا ما بيّا	قلبي سافر مع الضامر حيزية	صبرني يا إله قلبي ما تبده	حب الزينة أدّاه كي صدّت هيا
هلكني يا ملاح الأزرق كي يتلاح	بعد أختي زاد راح و انصرف عليا	عزوني يا ملاح في رايس لبنات	سكنت تحت اللحد ناري مقديا
عودي في ذا التلول رعى كل خيول	و إذا ولّى الهول شاو المشليا	يا خي أنا ضرير بيّا ما بيّا	قلبي سافر مع الضامر حيزية
ما يعمل ذا الحصان في حرب الميدان	يخرج شاو القران أمّه ركيبا	تسوى ميتين عود من خيل الجويد	و مياة فرس زيد غير الركيبا
ما لعب فالزمول اعقاب المرحول	و أنا عنه نجول بيّا ما بيّا	تسوى من الإبل عشر مياة تمثيل	تسوى غابة نخيل عند الزابيا
بعد شهر ما يدوم عندي ذا الملجوم	نهار اثلاثين يوم مورا حيزية	تسوى خط الجريد قريب و بعيد	تسوى بر العبيد حاوسا بالفا
توفى ذا الجواد ولى فالأوهاد	بعد اختي ما زاد يحيا في الدنيا	تسوى عرب التلول و الصحراء و الزمول	ما مشات القفول عن كل الثنيا
صدوا صد الوداع هو و أختي قاع	طاح من يدي سراع الأزرق آه دايا	تسوى اللي راحلين و اللي في البرين	تسوى اللي حاطين عادوا حضريا
ربي ارجع الحياة وراهم ممة	منهم روعي فئات الاثنين أرزيا	تسوى كنوز مال بهيّة الأنجال	و إذا قلت قلال زيد البلديا
عزوني يا ملاح في رايس لبنات	سكنت تحت اللحد ناري مقديا	تسوى مال النجوع و الذهب المصنوع	تسوى نخل الذروع تسوى الشاويا
يا خي أنا ضرير بيّا ما بيّا	قلبي سافر مع الضامر حيزية	تسوى اللي فالبحور و البدو و الحضور	اعقب جبل عمور و اصفا غرداية
نبكي بكي الفراق كبكي العشاق	زادت قلبي حراق خوصت مايا	تسوى تسوى مزاب و سواحل الزاب	حاشا ناس القباب حاشا الأولياء
يا عيني واش بيك تنوّح لا تشكيك	ز هو الدنيا يدك ما تعفاشي عليا	تسوى خيل الشليل و نجمة الليل	فاختي قليل قليل طّي و دوايا
زادت قلبي عذاب مصبوغة الأهداب	سكنت تحت التراب قرّة عينيا	نستغفر للجليل يرحم ذا القليل	يغفر للي يعيل سيدي و مولايا
نبكي و الراس شاب عن مبروم الناب	فرقة الاحباب ما تصبر عينيا	عزوني يا ملاح في رايس لبنات	سكنت تحت اللحد ناري مقديا
الشمس اللي ضوات طلعت و تمسّات	سخفت بعد أن استوّات وقت الضحويا	يا خي أنا ضرير بيّا ما بيّا	قلبي سافر مع الضامر حيزية
القمر اللي بيان شعشع في رمضان	جاه الميسان طلب وداع الدنيا	ثلاثة و عشرين عام في عمر أم علام	منها راح الغرام ما عادشي يحيا
هذا درتو تمثيل عن رايسة الجيل	بنت أحمد صيل شايعة ذواديا	عزوني يا سلام في ريمة الريام	سكنت دار الظلام ذيك الباقية
هذا حكم الإلاه سيدي مول الجاه	ربي نزل قضاه و أدّى حيزيا	عزوني يا صغار في عارم الأوكار	ما خلات غي دار قعدت مسميا

عزوني يا رجال في صافي الخلخال داروا عنها حيال لسا مبنية

عزوني يا حباب فيها فرس ذياب ما ركبوها نساب من غير ناسيا

بيدي درت الوشام في صدر أم حرام مختم تختام في زنود الطوايا

ازرق عنق الحمام ما فيهاش تلطام مقدود بلا قلام من شغل يديا

درته بين النهود نزلته مقدود فوق سوار الزنود حطيت اسمايا

حتى فالساق زيد درت وشام الجريد ما قديته باليد ذا حال الدنيا

عزوني يا ملاح في رايس لبنات سكنت تحت اللهود ناري مقديا

يا خي أنا ضرير بيّا ما بيّا قلبي سافر مع الضامر حيزية

سعيد في هواك ما عادشي يلقاك كي يتفكر اسماك تديه غمايا

أغفر لي يا حنين أنا و الأجمعين راه سعيد حزين به الطوايا

أرحم مولى الكلام و أغفر لام العلام لاقهم فالمنام يا عالي العليا

و أغفر اللي يقول ، و رتبّ ذا المنزول ميمين و حا و دال جاب المحكيا

يا علام الغيوب صبرّ ذا المسلوب نيكى بكى الغريب و نسف أعدايا

ما ناكلشي الطعام سامط في الفوام و احرم حتى المنام على عينيا

بين موتها و الكلام غي ثلث أيام بقاتني بالسلام و ما ولات ليا

تمت يا سامعين في الألف و ميتين كمل تسعين و زيد خمسة باقية

كلمة ولد الصغير قلناها تفكير شهر العيد الكبير فيه غنايا

في خالد بن سنان بن قيطون فلان قال على اللي زمان شفتوها حية

"محمد بن قيطون" يا الأزرق يحميك في ظني

خيرة بن الونان يا الأزرق يحميك في ظني

تديش ذا العنوان لأولادة الأشراف بعدوني

لكانك طيار يا مضموني روح خف أشطار

بالاك من الأطيار يا مضموني روح خف أشطار

بالاك و استحذر اسرّش و الليل تبكر

بالاك لا تعرّ سلم عنهم قاع و تجيني

الأحباب يا الأحباب نجعي ووين قالوا غاب

فرقوه عن الأشعاب ما اشين خبر أن جا على وذني

كي طاح محمد و السرسور عليه متاعد

مجروح و يكمد متأثر بجرح دخلاني

ما جاش بن عياش راعي الاشهب يا بني رياش

زدموا و ما ولاش رجع السرسور ظهراني

يا راعي الصبار ثاني تاي عيد لي أخبار

أنا راه قلبي طار عن خوتي لبطل بعدوني

طيور بريّة راحوا و ما ولاشي ليّا

ما جاوش معايا صيدية قهروا العدياني

صدو قنوت كبار راحو ما بقاوش الدوار

داوودهم كفار	شمت بيهم ذا النصراني	يا رافع السما	جمعهم كما جمعت الما	•
كانوا مجمولين	احصن و فراسات مبحوطين	يا باسط النعمة	أبسط عنهم كل ما يعني	•
عادوا مسجولين	في حبس أن لا شافتو عيني	باسمك القدوس	ارفعهم كما رفعت ادريس	•
نبكي نظل ننوح	بي خوتي غرامهم مريوح	في جنة الفردوس	و اجعلهم في ذاك لواني	•
ما صبت وين نروح	ثارت في قاع محاني	يا خالق الأمة	اجمعهم كما جمعت الما	•
نبكي على خوتي	اللي ما ولاوش لبيتي	يا باسط النعمة	جيب ليهم أمير حقاني	•
خالوني ميّت	و مغير بجرح دخلاني	إن شاء الله يسعد	اللي جاب القول فيه يقد	•
كي جاو من عندهم	قالوا الأشراف ما بيهم	سمّاه محمد	في النسبة معروف قيطوني	•
شاهي نطل عليهم	أهل الجهاد و الميداني	معشوق بالنّية	مالي لا مال الدنيا	•
نماديت يا كفره	و الله أن يحياو في الصحرا	بيّا اللي بيّا	خوتي خوتي حبهم فناني	•

"قدور بن عاشور" طال ضري

طال ضري و المير فرغ بريح عصيف	و الشمل اتشتّت و القلب صار جافي	•
من فراق اللي مزقني بحب عطيف	شحال من عاشق غاب و اغبر في التلاف	•
هكذاك أنا جرحني جراح بالسيف	لاحني بالدمى وسط المرات في بلاد خافي	•
صرت نتقلب في شتا ريح و صيف	و العشق زادلي بجمار حرقه على كتافي	•
كيف طامع تنجى يا من قطعنتي بسيف	و كيف تريح من ذنب اللي عشيق منفي	•
مصعب الفراق من بعد التلاق	كأنّه طلاق يحيي لشواق	•

عني لا بلاش يدور	اشتت عن كل أوطاني	•
كي جاو من الظهرة	و يربح نجعي في الصحرا	•
و خيول في شهرة	ركبوهم شبان عجبوني	•
قيطان من وردي	و برانيس رفاق و جريدي	•
و محازم تقدي	من ذهب الغاية الي يقتي	•
بارودهم بيقم	قايض كيف الوادي تلطم	•
ثعبان يتلملم	سمو قاطع خونها مني	•

مر الا يوذاق من عند العشاق	ما فيه نفاق يسقط لوراق	لان بحر الهوى يودي ألى الغراق
صاحبه شاق عبد الا يعتاق	دمعه اهراق تجري كالسولق	من جراح الزين الكامل بعيون و نيف
بعيد على التعناق يبقى من الرفاق		محبته سكنت في قلبي برسم لفيف
بعد جرحي اصفار لوني عاد نزيف	و انعدم حشايا و تهرسوا كتافي	ما قدرت لحربه عني صعيب و كريف
انسكبوا دموعي طول الربيع و خريف	و العقل اتزلزل وسط و انخربوا جرافي	أش حيلتي و اعمالي عشقي صار عنيف
هربت للحماية نذكر اسم اللطيف	زدت إغاثة نبينا بالشعر و القوافي	محلّى صوت البشيق و البلبل في تنطبق
قلت تحضر همة البلا يصير خفيف	و تزول نيران اضراري بسر خافي	مقبح ساعة التضيق و ما مر التفريق
كيف تنجا يا من كيّفتني بلا كيف	كيف تريح من ذنب اللي عشيق منفي	حبّه كل رحيق كالعسجد و الوريق
كب الراح يا الساقى في زجاج الرايق	و عند الشفق اتلوا رب الفلق	قدّه رشيق و يرشق خمر العتيق
تاتيك لرزاق من عند الله الحق	ثم ناد الموسيقى يتغنى العراق	خذ يا راوي طرز غريب معه تصنيف
و اوعد الحدايق مع غدا في الوثاق	وقّى المال في الأنفاق في ما الأباريق	قال قدور و الناظم في أشعار التاليف
و أنت على النمارق بعيد على الرعد و البرق		ساكن في ندرومة عشير فيها وليف
هكذا يتسلّى من هو عشيق ظريف	عندما يجلس بين الزين و الهياف	يا كريم احفظني من كل حال سخيّف
لكن وصف البحر بعيد ما له حد تكيف	ما كان من سلك من غرقه الا شجيع كافي	كيف تنجا يا من كيّفتني بلا كيف
لا تقربله انت ما عليك تكليف	و إذا طحت بين امواجه تندم بالاسف	كيف تريح من ذنب اللي عشيق منفي
حب الريام يمرّض و زيد فيه تحييف	خذ بعدك منه تبقى سليم دافي	
يا حسن الخُلُق اركب على النيوق	تظفر بالحقوق و تكف عليك دموع لرماق	
يا من قلبك محروق و انت لاهي بالبوq	اطلع من تحت للفوق و انظر في الافاق	
حاول الزاد ايهرق و تصبح مهروق	و إذا كنت مفروق ما يسلكك إلا الحق الباقي	

"قدور بن عاشور " أنا دخيل ورد خذك

أنا دخيل ورد خذك الباهية الهميّة	روفي و جودي ليا
يا توفة البية	لله زورني و نزورك قلبي يروح نكده

مير الغرام حرك قوم اعساكره قويّة
رَدّي غزالة عليّا
ما صبت له رعيّة
وحدي فريد باش نطارذ من ساقلي بجنده
مالي معين فارس وحدي نستمثل القضية
حتى يجود بيّا
من نعايمه الخفيّة
ربي يكون لي في عوني من لا خفاه عبده
يا من بليت قلبي عافية بصورة البهيّة
في ليلتي الهنيّة
تسقي الكيوس هي
نشفي العليل حين نعنّق وفي يموت العدو
لله زورني و نزورك
روفي و جودي بلقاك
نقطف من ورد خدودك
دغيا نشاهد بهاك
سبحان من نشاك و نصرك
و فوق الريام علاك
قلبي و خاطري من حبك
صاروا بالجميع في هواك
انت باهية في زينك
و أنايا نطل نرعاك
يا من درى نشوف خيالك
لله قصر جفاك
ربي يزودك بفعالك
ما طقتشي لبلاك
شوّقنتي بحسن جمالك
رياح الحسود عباك
نبكي و نشكي من حبك مكوي بغير كية
في الصبح و العشية
باطل بغير سيّة
يا ليت ننظر من سلبي في جمار وقده
يا ليت ننظر من سلبي في جمار وقده
طابوا جوارحي من حبك يا طلعة الثرية
ما كان لي هنية
مقروح في خفيّة
لكن وعد ربي ما كان حد من يردّه
نيران شاعلة في قلبي يا لايمني قويّة
ممحون من صبيّة

ناسها جبابرية
ملسوع من جفاها مير حشايا كثير صدّه
ظبي هويته عذب قلبي
ما فاد فيه طالب
بدر البدر غاية حبي
يضيوي على الكواكب
ممحون من بهاها يسبي
في مهجتي نشاسب
يا من درا نشاهد حبي
يطفاو ذا المشاهب
إذا قضى و كتب ربي
به الزمان يعقب
بعد الصدود توفى رغي
يامرله لا غنى مراكب
يوطى ارسامها و يلبي
بلسلنها تجاوب
و نشوف وين كنت امربي
نتفكر الحبايب
في حالة الصدا يا عجي
بمتاعه كنت غالب
في أيام و ليالي سالي بقبيلتي حميّة
في النسمة الهميّة
و انا في زهو الدنيا
طبقة امرخمة مفهومة ميزانها شدّه
العود و الرباب يتناغمو في هنا و سلية
حاطو جميع بيا
و كياتر سخيّة
لريام شادين ركي و بيا اشعار نشدو
السنثير و البيانو حتى القانون انشد ماية
في عرصتي الذكية
كما الجنان هي
أم الحسن و السمريس و مقنين كا يردّو
في عرصتي غنمت ليالي
يا عاشقين غفلة
زاهي مع غزالي سالي
طاب شرابي و احلى
و أشجار لاقحة و دوالي
طفحو بكل غلّة

و أطيّار تشد المتعالي	رب الكريم الأعلى	مشروح ديما سلواني	بالريام كالسفاين
حضرة على يمين و شمالي	سلطانها تجلّى	في حلل من الحرير الغاني	شلا ديباج يفتن
و العاشقين في زندالي	صاروا جميع خبلة	الملف و الموبّر و الكمخ و المسجر من ديباج كمّية	في مراصم سلطية
خلي الرقيب لا يبالى	قوته يمرار دقله	جلسة زهوة نقيّة	لا اهراش لا حسود الا من تهوى حليب خدّه
رصمه من العوارم خالي	ما صاب فيه صوله	ليام و الليالي فاتوا ما باقي باقية	ما اتاو اهل المزية
أنا سعيد نجمي عالي	صاحي بغير نكلة	و بقيت في الثنية	نبكي و نشكي من قرحة قلبي و لا تفيده
صاحي بغير نكلة و أيامي ضاحكة بارية	لا صد لا بلية	ناس الغرام راحو يا ديني تركو ذا الدنيا	عاشر و تراب المنية
بشوبها ضوّة	في العشق و الخلاعة جوّزت ايام كيف هذوا	في الارض السفلية	و بقيت بعدهم انغرّد مثل الحمام وحده
و اللي هويت هويني راضيني بلا هوّة	ما دار طمعة فيّا	كف النظام خذ الطابع	يا صاحب الولاة
ناسه كبار غنية	الوجين عندهم و العسجد ما كان من بعده	برجي امحصنه بمدافع	منعوت بالشجاعة
تاج الريام عين العارم يا عاشقين بيا	هيفة سباب دايا	يا ويح من ابجي يضبّع	انزتعه زتاعة
ما فادني دوايا	ربي قضى و راد عليا دابا يكف وعده	يلقى من سيوف تلمع	و مزارقي لفاعة
يا من درا تزور مكاني	مكمولة المحاسن	قوم الهوى عليه تخضع	يعطوني البيعة
يجلي محابني و احزاني	و الصد و الغباين	و جميع جاحدي يشمّع	مبخوس في الطبيعة
بها نعود سعيد و هاني	سلطانة السلاطن	طبلي على الجحود يقرّع	طاعوا أهل الخديعة
ولفي خليفة العثماني	ظهرولها براهن	اسيّب جلالبي و يرقع	اعدايا في الصنيعة
بها زيان فصل زماني	في البوادي و الممداين	خلي البراشمية تدرع	في الخالية الوسيعة
منعوت كالهلل الساني	بين النجوم باين	و سلامي للشياخ نهيبه كالمسك للأولياء	و العطور الغالية
زاهي بلمتي و خواني	سيفي ثقيل طاعن	و ازهار عبقية	و الند و العبير و عنبر يستنشقه وداده

اسمي نوضحه نشرحه في بيات نابرية
من العواشرية
يا رافع السما ترحمني و ترحم والديا
أحمد خير البرية
يا من بغيت سكني و مراسم الأهلية
قريش هاشمية
بازي سريع شجاع زعيم قتال كل حية
يجرّع المنية
خلي الغراب و البومة والرخمة و الحدية
حماسة طابخية
تميت حلتي المكرومة في مقام سلطية
شريفة مزارقية
اسمي نوضحه نشرحه في بيات نابرية
من العواشرية
يا رافع السما ترحمني و ترحم والديا
أحمد خير البرية
يا من بغيت سكني و مراسم الأهلية
قريش هاشمية
بازي سريع شجاع زعيم قتال كل حية
يجرّع المنية
خلي الغراب و البومة والرخمة و الحدية
حماسة طابخية
تميت حلتي المكرومة في مقام سلطية
شريفة مزارقية

قدور في الأسمية

غربي مأسّل ادريسي حسني الرسول جدّه

بجاه بورقية

و ارحم حافظي و ارحم من سمعو معه تعدو

فرقة الزراهنية

في بلاد اسمها ندرومة مثل الشموس تبده

غطاس بومزية

قاهر طيور خاذلهم ساروله جميع لبدو

هذوا ازراردية

غالي على جما عنهم هذو ليا يقدو

مثل ابها الثرية

سري و سرهم تراها و لا كان من يشدّه

"ذي سبة الجزائر" قويدر بن اسماعيل

ذي سبة الجزائر

جميلة و باهية يا لخوان

و الفساد الجاير

صد عنها سافر

الربا و الكبر و الختلان

و الاسد يستاخر

و الرخمة تتفاخر

و الهتوف و سوء الاخلاق

و الشراكة للخاطر

العفو يا الساتر

طال بنا ذا الامر اصعاب

حد ما هو قاصر

الهاكف و المعاصر

ما ادرا الشعبان بالقليل

و الفقير صابر

ينحروه امناحر

غير جا ماهوشي معروض

و دمعتيه تتقاطر

و الذميم الفاجر

صار متمكن في لוחال

راك حامد شاكر

يعفس على المسامر

عادت لكل عجب مركاح

و العيوب تتكاثر

كيف يهنئ ذى الخاطر
لا كسا يستر لا عبروق
و العباد اتباصر
في تخوم الزاخر
جيلنا من الرجال و نساء
و ذكر سيد الباشر
في كل يوم بشاير
اهلها في الصدق و الامان
كرياض الفاخر
الدين و الحيا ظاهر
و العين بالعلم و لدراس
للصلاح اتباصر
هامله كواد جر
كل حد في امره حيران
يا جميع الحاضر
يسترننا الساتر
فيق يا الناييم من النوم
لما يريد و يامر
الخبيث الكافر
صاحب جواهر الحسان

يا الكنز العامر
يا حبيب القادر
يا حبيب الحي الرؤوف
يا القطب العامر
مع الوقت اعافر
و الشريف و سيدي منصور
حرمة الجزائر
و العزيز الصابر
من زمان علينا عسة
ايجود لي بسراير
شيخ عبد القادر
و اهل مزغنة يا سميع
و المريشسي بادر
شاربين امراير
غرب و شرق جوف و قبله
بجاه سيد الباشر
شفيعنا من السقار
بالف صلاة و الف سلام
الباقوت النايير
و تابعين الطاهر

والديا و اهلي و الجار
في البوادي و المحاضر
حرمة حبيب القاهرة
بن اسماعيل وليد الشيخ
بعد اميا صاير
من بينيه خاسر
في الغاني و في الفقير
راه ربي ناظر
الاله القادر
الف و ثلث ميا بالتمام
لا تلوم الشاعر
ذي سبة الجزائر
كانت اخيار البلدان
فاض عنها بحر البهتان
وين سيد عبد الرحمان
فاض عنها بحر البهتان
الذيب اتسمى سيد فلان
طير الحر ابقى في لسجان
هب عنها ريح النفاق
بالربا متعمرة لسواق

مع الصديق مجاور

بالحرام اتخلطت لرزاق
العفو يا مالك لرقاب
انسلبت شايب و شباب
و التهينا بالانطراب
التهينا بالقال و القيل
التاقي بين الناس ذليل
جلسته بين العباد رذيل
لاش جانا من صاب اينوض
اذا فهم يخرج كالمطروود
موضعه يعمر بالموخوذ
من تمام العكس المحال
لو تبعت انفاق ليس تسال
من بغى يغنم عيش حلال
اه على مزغنة يا صاح
الحيا منها صد و راح
حقنا نكيو بالالماح
المرا كالرجل في لسواق
او شامها يظهر على الطوق
اشرعنا بسلاسل موثوق
قلبنا قاسح زاد اقسا

انتسبات اوقات الخمسة
و انشهر كيد المساسسة
الجزائر كانت في رمضان
زاهية بالفرح و السلوان
ناسها غير فلان و فلان
كانت اهل البهجة يا ناس
اولادها معروفين كياس
عادت كالجسد بلا راس
هاملة و اندهلت لذهان
لا كبير في حرمه دهقان
نطلبو ستر عظيم الشان
وقتنا هذا وقت مشوم
الامر للآله القيوم
ما بقى للدجال يقوم
وين سيدي عبد الرحمان
انظر لحالة ذا الصبيان
اعلاش تتركنا يا سلطان
وين الوالي بن مخلوف
انظر لحالتنا شوف
كل واحد منا مشغوف

وين بايزيد المذكور
بوتاقا و هلال المشهور
الاسد بوجمعة غيور
و هو مول المرصة
ابراهيم سيدي فعسى
وين لضرع ابو عبسة
وين سيد السعدي و جميع
بوقدور سيد المطيع
حالنا راه قريب يضيع
ننده باهل الله جملة
لا تخلونني في هملة
صاحب المنبر و الحلة
نختم نظممي يا الاسلام
على احمد شفيع الانام
والرضا على اصحابه الكرام
اغفر ذنوبي يا غفار
امة احمد شارق لنوار
لا تحافينا يا قهار
ما ايشوف قويدر توبيخ
اشهر علايم ذا التاريخ

حيط من غير الساس يسيخ

امه الهادي فيها خير

ما اغتبا حد و لا غير

ينعم علينا بالتشهير

خذ تاريخ نظمى في عام

واحد و عشرين يا من لام

كهجر طه من لرصام

ذي سبة الجزائر

"قويدر بن اسماعيل "خذ رايبى يا ولدى لا تخالط لردال

من يرافق خداع على الهوا ايدر بيه

من كسب مال بغير زكاة ينكوى به

من يمد سلاحه لعدوه به يقتال

من بنى سور بلا ساس ضيع المال

خذ رايبى يا ولدى لا تخالط لردال

لا ايعرك من يكشف لك بياض سنيه

احذر في كل باب توجد فيه صلاح

و اجعل ميزانك في لسانك ترتاح

اسمع انوصيك يا ولدى كن لبيب

صون دينك و كتم السر لا توريه

واحسن بالجار ي بني و ترك لمزاح

اتقرب للتقى و ترجم بالغيب

اصدق في كل حال يرضاك المحيب

و الجاني من بغى ايجل باب بلا مفتاح

اترك البدعه و البهت و المعاصي

كل حاصل ما بين انيابها يقاسي

و الفخه منصوبه يا داخل الحاس

من الذهب والفضه اللي تحب تشريه

يا بني خذ الراي اللي موافق صواب

راه شيطان الانس مع ابليس نواب

نختلو بعضنا كذياب في ثياب

المفاتح المصيوغه كتحل لقفال

العواج اتعوج و المستقام محال

في دينك لا تميل لطريق الشيطان

تهزم به اعداك و صغرك فاني

يا بني نوصيك الله كن فاهيم

عندك سيف الملاطمه و حسام مقيم

اسم الحي الغاني الرحمان الرحيم

في صلاة الصبح كن يا ولدى يقظاني

لنعيم الجنه ظهر شيئا تنويه

به تنجح كل حين تفتح لعيان

من سلم امره لله نال فضله
و من طار ينزل هكذا الاولين قالوا
قبل ما يحصل كيف الحاصلين قبله
من مشى في الظلمه واد الفساد يديه
كل من حبه ربّي للصالح اهداه
من تواضع يطلع و ينال ما تمناه
ما للعبد ما يعرفشني الضر و دواه
اجتنب طريق ابليس مع القيل والقال
الشجاعه تظهر لك في مديح لفضال

والهوى صار له مقام ولو كان سفيه
عسله بعد العصير من ذاقه يرميه
من عكس الدهر صارت الثمره جمره
النحله اذا ارعات العشب المـره
واخر يرعى النوار الرنج و الزهره
هـذو امثال يا بني كن انبيه
بهم تشري في جهنم منزله رخيصه
على صلاحك و اياك من البخيسه
من الحلال الطيب جواهره نفيسه
و الخبير العالم بالعبد ما وقع به

ضيافته و افعاله هما ايقبرو به

مولاه ايداوي به و الا يهديه

احذر من الربا و مال الحرام يديك
اذا تبعت النفس وطاعة اللعين يغويك
اذا دخلت السوق اشري غير ما ايزهيك
و ضم معك الحفاظه في جميع لفعال
نطلبوه يسمح لنا خوفنا من احوال

خذ طريق اليمنى و سمع ما قالو
لبنه في وصايتـه و ترتيب مقالـه
مسلك الاخره في الدنيا كن فاهيم
كن مثل ما قال لقمان الحكيم
بالاك لا تكون في طبعك ذميم
من عاشرك يكون ليـك اوصاله
ولا تصيب اسلاك معهم الا الضروره
كل من دوى وجهيل اتصادفه الغروره
اعزم بفعال الخير تنال السروره
لا تـيـقـظ فتـنـه و لا تخالط سفيه
لا تكون احلو يبلعوك بعض عديان
صاحب الخير يبقـى فرحان طول الزمان
البخل و التكبر اضحى لكل انسان
لا تعين الظالم و لو اشراك بالمال

و يجازينا بفعالنا ارجوعنا اليه

من قرب لك ايجانبك و ليس تناله

من يشهد الزور حمل الذنوب ايعيبه

من تعرض للخير يكون فاسد الحال

سنة خير الورى شفيح المخلوقات

و تنال رضا الكريم بديع الاشيات

اذا تبغى النجاة خذ طريق الخير

بها تسلك في وقت الضيق و العسير

و الصلاة على محمد البدر المنير

ربح براس المال يمنع من الجمرات

لمجد الصادق أحمد حبيب جبريل

ما مضى وما ياتي في النهار والليل

والنبات على وجه الارض ايبس ويسيل يفوز بها و ينال من الكريم يغنيه

الصلاة على سيد الخلق بورقيه

قد ما خلق الله من ميتة و حيه

قد حبة الرمل و مياه لمطار اهويه

كل من صلى على النبي امام لرسال

كل كلمه بعشره من قال كل من قال

ميمين و حا و دال مool البراق

يا من لا له مثل في ملك الله باق

يا من اسمه ايهيج قلوب العشاق

هي كنز الكنوز رحمة العصات

نص عنها الحديث الصحيح لا كذب فيه

يا شفيح المذنبين يوم التلاق

صاحب التاج ضيا بدر الافاق

يا بحر الجود و اليها طيب لخلاق

بك غرامي ازداد يا زهو ارماعي

على الحبيب المحبوب الطاهر المطهر

اصطفاه على الخلق الخافيه وظاهر

بشر اهل الامام بالخير نور باهر

و حب اله و اصحابه الكرام اليه

نختم نظمى بالف صلاة و السلام

الوصايه العظيمه حب الكريم لكرام

ليلة العشره نال القصد و المرام

كل من امن به و صدق فيما قال

عليهم الرضا من الغني المتعال

والشاقى مدغول مايله في الخير نصيب

الريا و الشك وسواس و تكذيب

قلبي ايجب سيد الخلق و آليه

أعوذ بالله مما لا يرضيه

احشرنا يا الله جمله تحت لوائيه

بجاه من تحبه و جعلته ليك قريب

صول بها لاهل الحضرة و كل سامع

واجب على المؤمن هكذا في اقواليه

يوم الفزع الكبير والهول و التعذيب

من بغى ايتبع ما فيها ايصير مانع

يا الله اغفر له ذنبه ليك راجع

مع امة محمد و جميع من اقرب ليه

بعد هجرة سيد الكونين سعدنا

خذ ا يا راوي ذا الحله بلفظ صواب

وصايتي لولدي من كيد الزمان عقاب

بن اسماعيل قويدر به شوق لحباب

اغفر لوالديا و اولادنا مع الآل

بعد الف وثلاث ميا ولام ها في شوال

"أحمد السماتي" يا قمري حيرتني و أنا محتار

يا قمري حيرتني و أنا محتار

هم الحبس و زاد ليا بالتفكار

في حصنك دراج كل ليلة و نهار

عارف مالك صالحة لازم تختار

لو حتمي فيك ما تقعدش نهار

و كرك عالي فيه ساكن لا تحبار

درك راني عدت ساكن جوار

ياك انت مولى مزية في الاطيار

أنا قصدي فيك لمقام المختار

عني راه بعيد جوبة و القفار

حمود الصغير عود لو ما صار

دونو مهمودة بعيدة على لخطر

الحاصل نوصيك قدام الحذار

خوض على واد المخاليف و الأشوار

ما بين الدخلة قنفيد و الأجدار

الحيرش منو لزرق راه أوعار

الشيلية دون لمقيد و أقطار

دمد و أهل القهرة صلاح كبار

برج الكاف الحواجب عنهم دار

فريقر ما زال للحاسي مشوار

دربي عبد المجيد و خف أشطار

أصرف و اخطي مختل كل اوعار

لطلاطة و ليراع هما قاع أقطار

بثعبان يقابلك حنية و ادوار

يضايفي في الواد لا تامن طيار

العيقف منو الخشبي عاد جوار

مقسم عيسى و ام سبتة ليه جوار

و اعقب لي هان عمرو حتى صار

بلغ ما نوصيك لآي تغدالوا

دونو طاح الغيم نيل بكحالوا

مني لا بد بخيري تعالوا

و تخبل غيم الصحر حط بخبالوا

بلفظ من الأغواط ما ردت سوالوا

طرف الضلع و الشوايف يطوالوا

شرفات على زليجة حالوا

كاف الفج يجبك دهوان قباليوا

ختالة و اصباح مسعد يطوالوا

سلمانة و الواد جاك بتسيالوا

خوض على واد المنصر و اعنالوا

و امرمث شق الغمام بتنيالوا

طرف العالي و القويرح تهوالوا

واد الركبة على يمينو و شمالوا

صلاحة و اصباح الرقايمك يطوالوا

و الفيض المعلوم لازم تعالوا

عنك لا بعض البرانا يختالوا

الشبلي و امياه للهوبة سالوا

طرف الحنية و البطيم و زيد مني لبطالوا

في الأغواط غريب مقطوع سوالوا

و البر اللي فيه سيدي جار بحار سال على حجرو و شجرو و رمالوا

سال على الأمة و اللي وسط الدار سال على خدام بيتو و عيالو

سال على الطلبة و الاخوان الزيار و جميع المنسوب ليه و عمالو

قل لو خليت السماتي في الاكدار هكذا و أنت حي عبدك يطرالوا

بكاني غير الهوى طايح يخضار كل ذا مختوم عني يقفالوا

راني صابر للقضا تحت القهار في السابق حنان يوفي تيجالوا

القيثب منو الخشبي عاد جوار السيفر و مياه للهوبة سالوا

مقسم عيسى و ام سبتة ليه جوار طرف الحنية و البطيمة مثالو

سيدي خالد تلحقو في شاو نهار سال عليه و زيد منو لبطالو

و اعقب للي هان عمرو حتى صار في الأغواط غريب مقطوع سوالوا

و البر اللي فيه سيدي جار بحار سال على حجرو و شجرو و رمالوا

سال على الأمة و اللي وسط الدار سال على خدام بيتو و عيالو

سال على الطلبة و الاخوان الزيار و جميع المنسوب ليه و عمالو

قل لو خليت السماتي في الاكدار هكذا و أنت حي عبدك يطرالوا

نبكي و نبكي معايا اللي حضار عيني بدموع راسي ينهالوا

بكاني غيم الهوى طايح يخضار كل ذا مختوم عني بقفالوا

راني صابر للقضا تحت القهار في السابق حنان يوفي تيجالوا

رانا وقينا الكتوبين أسطار الأغواط بلا صالحة غدينالوا

"عبد الله بن كريو "جيت نوسّع خاطري

جيت نوسّع خاطري ضيق عشية زدت عليه هموم من نظرات صعاب

رفيقي ماله خبر صاحب نية ما هو داري بالبلا ما شاف عذاب

يمشي في لaman و يحدث فيا يصنّت لي ما نرد عليه وجاب

تماهل في مشيته و نظر ليا و تحقّق في حالتي ماهيش صواب

يا عبد الله قال لي عيب عليا واش جراك راك مفتون و لواب

ساعف حالي يا اللي راك معايا و نوريك منين دركوني لعطاب

يحسن عونك ما دريتش ما بيا واش يجيب اللي مهنيّ للي مصاب

استر حالي يستر ك عالي العليا راه رفيقك مكنه رامي عطاب

واه الظن يخيب فيك يا خويا و انا بحر غميق لسرارك مهاب

ينجيك الله من كل بلية عند الخاوة هكذا ظنة لحباب

ثبت نظرك شوف من ذا الناحية و استخبر فيما خلق مالك لرقاب

لاح بعينو شاف ضاوية كي برزت بنوارها من وسط سحاب

ماهي في حيز النجوم المسمية و لا يعرف تقويمها شاطر حساب

كل منجم دهشاته ذا الرؤيا بحثوا عن تعديلها واحد ما صاب

هذي درة في خزائن محضية يقدح منها نور بالحكمة نلهاب

من عهد أفلاطون كانت مخفية دبرها من شاو عمره حتى شاب

حجبها على العامة دار مزية و ما داخو بيها السوقية لأسباب

عليها لرصاد بأقلام خفية منعوها من كل جانب على الطلاب

خافوا منها من العقول الذكية رصدوها داروا عليها كم حجاب

رصدها بغياهب الروحانية
 عنها ضبطو ليث و أشبال و لبّية
 و ثعابين طوال طيبة عن طيبة
 تماثيل موافقة ذيك لذية
 من يطعن هذا الوحوش الموزية
 عليها الارماس دخله مخفية
 يجوها منعوتين طلبة سوسية
 منعوهم الأرصاد بهوال قوية
 يطلعوا بيها أصحاب الكيميا
 قدر ربي دارت الساعة بيا
 تقدمت شوار باب الكيميا
 جا بيدي حجر الكريم اللي غاية
 الدرة مثال صادف مغناي
 ما درت لي بال طفلة غرية
 ابن سينا شيخ في الطب احكاية
 إذا قالوا قيس لمعناي
 إذا قالوا جن ما ثم حكاية
 ما تلقاش حد معذب في الدنيا
 نوصيكم يا رجال اللزمية
 اتهلوا لا تطلبوها في الذية
 و تهالك يعثروا من جا طلاب
 و النمر اللي شوفتو حرشة رهاب
 اللي يسوط على الذكير يصير تراب
 سيع ارساد و كل رصد مقابل باب
 يغدي لحمه بني لظفار الأنياي
 اضياها يغني على البدر إذا غاب
 و يظنوا مفتاح مطلبها ينصاب
 نظروا ليهم بالكسد راحوا خياب
 جادوا فيها سر لسباق و لسباب
 الروح عزيزة و رخست يا لحباب
 و نفتحت ببيانها و المانع غاب
 المرموز عليه مشروح بكتاب
 أنا بي سابغ العين و لهذاب
 جرحنتي بجراح ما ينفع طباب
 قال العشق إذا مكن ما له تطباب
 تلقاني كي قيس حامل كل عذاب
 اللي بي خير من ليلي تنصاب
 مثل العاشق شوف من شاو لعقاب
 إذا مت بلبعتي هي لسباب
 ربي دار حساب في الآخرة و عقاب

يا ربي يا خالقي جود عليّا
 سهّل لي في الواعصة يا مولاي
 و فتح لي ببيان فضلك يا وهاب
 امح سيّاتي و اغفر يا تواب

"عبد الله بن كريو"قمر الليل

قمر الليل خواطري تتوتس بيه
 يا طالب عندي حبيبة تشبه ليه
 نبات نقسم في الليالي ننظر ليه
 خايف لا بعض السحابات تغطيه
 يا سايل عن خاطري واش ينسيه
 ضر معاشر كيدتي و أنا خافيه
 هذا المرسوم كانت الخداعة فيه
 يا مهتلني جيت للمرسم نشكيه
 مرسوم ولفي كي خلا وعلاه تجيه
 يا مرسولي سير بجوابي و أديه
 هات أخبار الخير لينا كون انبيه
 سال على محبوب قلبي سال عليه
 قول لها وعلاه محبوبك تنسيه
 قداش ان مرسول لي شقيتيه
 نلقى فيه أوصاف يرضاهم بالي
 من مرغوبي فيه سهري يحلالي
 يفرقني منه الحدار التالي
 إذا غاب ضياه يتغير حالي
 وين الطب اللي يناسب لعلاي
 صابر للحمة شديدة ما ذالي
 مسبوغة لنجال خلاتك خالي
 ما جاوبني ما سمع لسوالي
 نتفكر ما فات يثقب مشعالي
 يمكن بيد الظريفة يعنالي
 و المادة اللي بينا و رساهالي
 سال عليها سال شطانة حالي
 غيضاة شكيت ماكيش تسالي
 كرهوك الحساد بغض على جالي

و نشرت ثوب المحبة و طويته	واه جديد محبتك يرجع بالي	خلطة اهل الجن تقلص	تهوى بالمرء للطماس
جرّعتني مر ما كنتش نشتيه	ذقت أنواع الحب من دون جبالِي	ذا الوقت انقطعت المروّة كثرت لعكاس	•
يتفكّر قلبي زمان كنّا فيه	نشرونا الأيام و الوقت موالي	اتهلا كن صم و اخرص	أصمت تنجا من الهواس
ياك حلفتلي يمين و وقّيته	قلت لي تشتاق مازال أخبالي	لا تامن في الزمان صاحب و لو من لخواص	•
صح منامك بالوفا كيما شفتيه	تفسريه ما بيّنّا ظاهر جالي	في الظاهر يلقاك زي طاوس	و نياپ الذيب في الحواس
أنت شفت ذا المنام و فسرّتيه	و عملت بالجاية قلّتيها لي	لا تامن حافر البغل كان انت سياسي	•
يا عالي الطلبة الباليني تبليه	و جعل حاله في المحبة كي حالي	جانب خلطة المكردس	من لاله في الصحيح ساس
اتزلف قلب الحبيبة و تكويه	و تنقب مشعالها كي مشعالي	لا تتمشّي على شفر كاف امدربي الراس	•
تديره شطرين على النص تساويه	قسمة تدّيهما و قسمة تبقى لى	ما ترجع ما تطيق تحبس	تعفس في داخل الغراس
باش تشوف الحب، و تلوم مواليه	تعرف قدر اللي صبر كيما حالي	خلطة أهل الجن تنعّس	• ما فيها فايذة نحيسة
حبّك عليّا جار ما طقتش نخفيه	ما نوايه خاطري هذا حالي	من تختاره تقول كيّس	تجبر فعابله نجيسة
		يرحّب ببك حين تجلس	و تبيان محاسنه نفيسة
		ثم يبيّعك بيع مفلس	بسومة باخسة رخيصة
		يلقاك المره مثل القطب و الجرس من الجراس	•
خذ آراسي نحدثك في طباع لجناس	• نوصيك يا راسي	لو تنتظر بطنه امدلّس	و الذل املبسه حلاس
إذا مشيت اجنابك عس	و إذا غفلت كونك عساس	الخلطة الراشية ترشّي خذ القسطاس	•
خذ وصاية و صونها و افهم لفظ قياس	•	يوم بيريزنا تتحّس	و غلب صداه بالرجاس
قيس الخلطة و كن كيّس	اتحذر و فيق من النعاس	ما باقي في الزمان جلسة	صار النفاق عم ناسه ^[?]
شمو عن ساقك اياك لا توقع في حاسي	•	من اعلا همته تنسّا	ضحاو أهل الوفا يعسّوا

غنموا ناس الكذوب طيسا	الجود اليوم راب ساسه	اليوم راه الحلو امدّس	و المالح بنته امساس
بقات امراصمه عبيسة	احبابه سلمو و غاسو	من تختار و تقول عنده انصبّح و نماسي	.
نوصيك إذا بغيت تغنم راحة لنفاس	.	يتبع الأثر وين تعفس	يطلق مركبه بغير فاس
لا تامن من يجي امدنكس	في جوابك هزله الراس	اللي تنوي تريخ معه نصيبه نسناسي	.
إذا تدوي معه و ساماك كيده خناس	.	يبيعك قاع بالرخس	و يشربك من الكروب كاس
في لسانه شبكته مقّيس	لأجلك بخيوط النحاس	اللي تنوي تقول به انشدّد تهراسي	.
لا تامن لا شيخ لا كهل لا شايب اسداسي	.	يدفعك دفعة للمهرّوس	و يزيدلك قوّة لحساس
يختل في ثوبه امعطّس	فمّه يدوي بالرصاص	هذا طبع ناس جيلنا خمّم كيف اتواسي	.
أنجا بالنفس و صونها من قوم النقااص	.	من الخلطة الرادية اتريّص	و احذر من شوفة لشخاص
لا تبالي بمن اتقرنس	ولا في كماشه غاس	مدالي في الزمان من خلطتهم نقاسي	.
من كرهك ما يسكنك في جوف الرماس	.	اليوم صفّيت كل مدرس	و تبّعت احكايم لخواص
كذاك من بغاك يوكس	ماله طاقة على الخلاص	اليوم صفّيت كل مدرس	على الخلطة نهيت نفسي [2]
أمرك في يد خالفك رزاق كل اجناس	.	عظمي منهم ارشى اتسوّس	اقصر بعد المسير عيسي
من بيده كل شيم أسّس	الأجل و الرزق بالقياس	مدالي في الطماس غايس	ان مالت للغروب شمسي
بيده مطيعها و عاصي	من لا يسهى و ليس ينسى [2]	لاهي في خلطة المغاطس	ما فقت حتى ضحيت منسي
رازق جنها و انس	في ارجايا الكريم فعسا	اليوم خطيت سوقهم يا فاهم تجناسي	.
يحلم فيا يطب هرسي	نسلك من جميع كل غصّة	أعوذ بالله من الوساوس	شر الخناس في الدباس
و تريخ من الكدار نفسي	نعطيه للحاسدين خمسة	لجمت النفس على هواهم و قطعت اياسي	.
اما الخلطة اليوم باري منها يا ناسي	.	ارتاح قلبي من أهل النقص	الذياب اطل في اللباس

ما فيهم من كان عازم فعله خناسي	•	بالحيلّة يخدموا النوامس	ويح اللي في يدهم انقاس
يختلوا ختلة المخرص		تميت وصايتي لراسي	و القول ايعم كل كَيَس [?]
لا تامن من كان عانقك وعرا لضراسي	•	بيّنت قواعد لجناسي	و محبّة وقتنا الباخس
احرز منه إذا يعبس		نتنقل شوامخ الرواسي	و الطبايع ما تزول اتآيس
نيتّهم خايبة على الدوام و عهدهم ناسي	•	الثعلب ما يعود طيسي	و الهامة ما تعود طاوس
لا صدق و لا وفا مأسّس		خذ آراوي اشفي غليلك و افهم تدراسي	•
هذوا هما احبابنا يا قاري قرطاسي	•	من نصح وصايتي اقتبس	يصفا كدرك من الدناس
غض بصرك و ليس تشخص		أسمي مشهور ما خفى في المصار و المراسي	•
إذا تبغي نجاة النفس		عبد القادر لبيق فارس	خاطي لبحود في القياس
احذر رد بالك و عس		بطبجي شاعر المختتر تاج الرياس	•
بالاك تختار من يونّس		هو زنجار عين الخواوس	فيينا محادق لهجاس
و لو يدير ظلمتك شمس		طلعت شمسه على سمايا و ابها عسعاسي	•
البحر المحيط كيضمّه في زوج اطواس	•	عمّرت كنوز الذهب خالص	كذاك الدباج و الطلاس
مثل الدجال يد تغرس		غانى بحماه نور بصري و ربيع غراسي	•
الكذب صعيب ما يسلكك ما بين الرياس	•	ما ندبدب و لا نخيدس	رافع همتي على الحباس
مولاه يعود كييسّس		ختمت نظمي بالصلاة على طيب لنفاس	•
نحمد الله اليوم ريّحت اصفا دلواسي	•	محمد فاز من تأنّس	بصلاته صابغ النعاس
ما نتلقّت لمن يهمسس		تبريت من جمعته اخلاص	
ما باقي حد ما نامن من قوم لهواسي	•		

"عبد القادر بطبجي" صلوا على النبي يا حضرة

لأجله النعيم خلقت و أدّى المفتاح	و أهدى له الشفاعة الكبرى	.
يا سعدنا بطه قطب الفلاح	صلوا على النبي يا حضرة	
محمد المفضّل كنز الأرباح	صلوا على النبي يا حضرة	
صلوا على إمام الرسالة	محمد الشريف الماحي	?
طه الأمين زين الحلّة	مكي و هاشمي بطاحي	
عز الإسلام نقم الجهلة	حبيب ربنا الفتاحي	
ربّي على المدثر صلّى	كذا الاملاك و الأرواحي	
من نوره انتشأت الخضراء		
لولا الهاشمي منبع الافراح	لا كان ملك ولا عسرا	.
لا نور لا ضي لا كوكب وضاح	صلوا على النبي يا حضرة	
محمد المفضّل كنز الأرباح	صلوا على النبي يا حضرة	
لولا شفيعنا محمد	لا كان لا عرش لا كرسي	?
لا فلك لا سماء و لا أرض	لا كان جن و لا أنس	
لا شمس لا كواكب توقد	لا كان معنى و لا حسّي	
لا علم لا علماء لا واجد	لا خلق لا غني لا ساسي	
سبحان من احصى بالقدرة		
الأرواح في الأزل قبل تزيد أشباح	خلق العباد راجل و امرأة	.
الأرسال و الأنبياء و الأقطاب و الصلاح	صلوا على النبي يا حضرة	

محمد المفضّل كنز الأرباح	صلوا على النبي يا حضرة	
سبحان من خلق و فرّق	و خيّر من العباد الرسلا	?
و اصطفى من الأرسال الصادق	نوره شهير بان تلالا	
في الأزل كان اسمه سابق	مقرون أسم عالي الأعلى	
مذكور في السفلى و الأفق	في كل كون بن عبد الله	
عز المسكين مع الفقرا		
من لا عليه صلى في النار ألتاح	مأواه الجحيم الحمراء	.
و اللّي عليه صلى غدا يرتاح	صلوا على النبي يا حضرة	
محمد المفضّل كنز الأرباح	صلوا على النبي يا حضرة	
يا سعد من عليه يصلّي	في الصبح و المساء ما يغفل	?
في الآخرة مقامه عالي	يختار في الخلود و ينزل	
في دنية الغرور امسلّي	ينال به حكمة و عقل	
بطيب المسوك يضحي مطلي	طول الزمان ما يتهوّل	
مفتاح الذكر للي يقرا		
هي صلاة محمد في الشراح	يا سعد من يصلّي كثرة	.
يروى من الفضل يشرب كاس الراح	صلوا على النبي يا حضرة	
محمد المفضّل كنز الأرباح	صلوا على النبي يا حضرة	
صل على النبي يا عارف	ضاوي الجبين جد الشرفاء	?
غوث العباد يوم الموقف	ساخي الكف زين الصفة	

من زينة العشور ليوسف	باهي المحاسن المصطفى	عداد النمل و النحل و عسل الأجباح	و ما في النخل من ثمرة	•
من نوره الجنان تزخرف	الورد عرقه ما يخفى	قد العشوب جملة و شجار و لقاح	صلوا على النبي يا حضرة	
الشمس و القمر في الغرة		محمد المفضل كنز الأرباح	صلوا على النبي يا حضرة	
باهي المحاسن أحمد زين الملاح	هل لي من المفضل نظرة	صلوا على الشريف الطاهر	و الأزواج و أهله و أنصاره	•
و نشوف من هويت نمرح الالماح	صلوا على النبي يا حضرة	قد الرمل و الشجر و الحجر	اعداد من وصل أوزاره	
محمد المفضل كنز الأرباح	صلوا على النبي يا حضرة	قد أعداد يوم المحشر	الجنة و الجحيم و ناره	
يا من درى نشوف الهادي	سيد العباد بو فاطمة	سلطان الأنبياء المدثر	و الرضى على الأسياد أصهاره	
طه مشرف الأجدادي	زين اللباس و العمامة	ربي بحرمة البقرة		
سيدي وسيد جميع أسيادي	مول القضيبي و الغمامة	تقبل طلبتي يا نعم الفتاح	نمشي نزور مول الهجرة	•
هو دخيرتي في هذي	و غذا في ساعة القيامة	يبراو هموم قلبي و نزيد أشراح	صلوا على النبي يا حضرة	
غذا نظرت لسيدي نبرا		محمد المفضل كنز الأرباح	صلوا على النبي يا حضرة	
في الكدار و العشش و نوايع لقراح	في النوم لو نشوفه مرّة	ربي بجاه فضلك و اسمك	أطلق سراح عبدك يغدا	•
نستنشق من الروايح مسك فحفاح	صلوا على النبي يا حضرة	نمشي نزور قبر حبيبك	و نشوف بيتك المفروضة	
محمد المفضل كنز الأرباح	صلوا على النبي يا حضرة	و اغفر ذنبنا بفضلك	يا خالقي عليك العمدا	
صلّ عليه يا مولاي	قد ما في علمك دايم	و عجل توبتي يا المالك	و عتق عظمنا من لظى	
الصلاة طيبة زكية	بعد الصلاة عنه سلّم	يا كامل العطا لا فخرا		
أعداد ما خلق في الدنيا	الناطق باللسان و الأبكم	يا من بعثت طه لنا مفتاح	نسألك بأصحابه العشرة	•
قد الكواكب الباهية	و الرعد و الامطار و العظم	أستر عيوبنا يا ساتر الأفضاح	صلوا على النبي يا حضرة	
أعداد اليابسة و الخضراء		محمد المفضل كنز الأرباح	صلوا على النبي يا حضرة	

تميت ذا النظام اختمته	نهديه للشفيع الهادي	رفعني مقعد عالي	أعلى من نجم الثريا
عبد القادر أسمى بنيته	بطبجي يلتقب جدّي	إن طلبتني يا والي	فاسأل عني الربوبية
شهر المحرم أنظمته	في عام شيهص أكمل نشدي	أنظرني فوق المعالي	عساك تعثر عليّا
أغفر للفصيح و خوته	و الوالدين و أجدادي	لا تطلبني في الأبدال	و لا من عند الصوفية
تم السلام للشعراء		و لا من أهل الكمال	و لا عند الروحانية

اللهم أرضا عن جميع الفصاح	الماجدين سيد الزهرة	أنا جنس عالي غالي	أمر غيب لا كيفية
و لله الحمد ربي خالق الأرواح		فقد وجد كنز مالي	كل شيء غاب فيا
موجود ربنا غفار و سمّاح	صلوا على النبي يا حضرة	أيش تعرف في حوالي	يا جاهل الخصوصية
محمد المفضل كنز الأرباح	صلوا على النبي يا حضرة	أنت تحسب أنني خالي	حسبك عقدك و النية

"أحمد بن مصطفى العلاوي "يا من لم تفهم مقالتي		إذا المحبوب كان لي	لا نلتفت إلى الدنيا
		فماذا تقضي عذالي	حيث تعرض عليّا
		القلب مّني بقي لي	و الحس لهم هديّة
		و الوقت إذا يصفى لي	لا نعتبر للبليّة
		كل عارف به سالي	على جميع البريّة
		و مطموس القلب الخالي	لا يرى إلّا الفانية
		يلقى نفسه في الضلال	ليجمع شينا في الدنيا
		لا يلتفت لأجال	و لا لقرب المنيّة
		لا يصاحب الكمال	لا يعدو عن المعصية
		مقيما على جدال	محارب للألوهية
		ربي يقبل لي سؤالي	توبة منه مرضيّة

"أحمد بن مصطفى العلاوي "يا من لم تفهم مقالتي

يا من لم تفهم مقالتي	لماذا تنكر عليّا
أنت من المعنى خالي	جاهل بالألوهية
لو كنت تعلم بحالي	تعترف لي بالمزيّة
تراني بين الرجال	كشمس على البريّة
أعطاني ربي سؤالي	كافاني مولى الهدية
هداني ثم هدالي	حلّة منه مرضيّة
سقاني من كأس غالي	أعز من الكميّة

تحمينا في كل حال	و الأُمَّة المحمّدية	نور الإلاه ما يتمثّل	و العجز عن اوصافه حكمة
ثم من فيض الجمال	صلاة الله باقية	لو كان نفعته نتفيضل	سوى نقول فيه كلمة
و ما صلى عابد و والي	على أشرف الأنبياء	فات الجميع فرع و أصل	مبعوث للخلايق رحمة
و كل صاحب و آل	و الأسناد أهل التربية	تكلي عليك ربي داري	
و من صالح و والي	يشملهم نور التحيّة	مكسور خاطري متنزل محتاج	محمد اصطفاك الباري

الكذب ما يزيد في الرحلة	لولاك ما عرفت القادر
لا دين لا صلاة لا قبلة	فضلك عمنا بالظاهر
أدركت بيه عز و صولة	في الأرض و السماء نفتخر

"أحمد بن مصطفى العلاوي" محمد اصطفاك الباري

بالقلب نمحك و اللسان عواج	وصف الحبيب فوق سوارى	مشغوف ببك طول العمر	
نبغي نمجّدك يا طه	و اللفظ ما يساعد وصفك	قلبي عليك يخفق دمعي ثجاج	محمد اصطفاك الباري
بعض المديح فيك سفاهة	لمثال قاصرة عن مثلك	صلّى عليك رب الورى	يا سيد كل سيد رغبتك
جات النجوم فوق سماها	بصري ضعيف ما يدركك	هذا المديح ليك احرازا	نرجوا يكون لي مسلك
تظهر من بعيد في نظري		أهلي جميع و الفقراء	و المؤمنين ترجا فضلك
مرفوع كالثرية كوكب و هاج	محمد اصطفاك الباري	يوما نموت وفي الحشر	
لو كان تعرفك ذا الأمة	تفني زمانها في ذكرك	قلبي ضعيف يخشى من لحراج	محمد اصطفاك الباري
الربح فيك بلا خدمة	مغرور من يؤثّر غيرك	وين المقام، وين النزلة	بعد الفراق ربي عالم
الأرض كلها و السماء	العرش و القلم من نورك	نخشى تصوير فينا خيلة	يوم عظيم يا بلقاسم
في ذا المقام يعجز فكري		العذر يا إمام الرسالة	حاشاك في الضعيف تسلّم
ماذا نقول في صاحب المعراج	محمد اصطفاك الباري	ضنيت فيك تقبل عذري	

الشق بان فيا و الوقت سماج	محمد اصطفاك الباري	ما يدير كسيبة	و يرخص اللي كسب
هذي عليك راني شايف	محال ما تفرط فيا	إذا بدات القصبة	أنصت و تأدب
لكن من ذنوبي خايف	كم عصيت من معصية	صاحبك ما يعبا	يغيص كاللي جذب
ربي بابن عليوة تلتطف	نجيه من هموم الدنيا	صاحبك يدري	من العالي يكب
في كل حين يطرى طاري		بعد القدر و الهيبة	يعود ما ينسحب
و القلب ما تامن دايم دحراج	محمد اصطفاك الباري	فيك ترك التوبة	و فيك ترك الأدب
بالقلب نمحك و اللسان عواج	محمد اصطفاك الباري	يا طويل الرقبة	فيك ريت العجب
"عبد القادر الخالدي" يا طويل الرقبة			
يا طويل الرقبة	فيك ريت العجب	دايرينك رتبة	صغارها و الشيب
محايينك صعيبة	و أثرت في العرب	فيك ترك الصحبة	و فيك ترك الصوب
ما أهدات الترابة	و لا أشراف النسب	يا كاس الصهباء	فيك ريت العجب
مرابطين و طلبة	أصحاب سلك الذهب	جيلنا بوقيلة	على اصحابوا انقلب
دايرينك رتبة	صغارها و الشيب	دار لهم عقبة	و قاسهم في العقب
و النساء مجلوبة	أبكارها و الثيب	ذا لهذا ينبي	و ذاك غادي انكب
شيمتك مغربة	تهلك اللي رتب	من هبط ما يجبي	و من جبا ما تقب
للبلاء كالشطبة	تدور على العطب	عام جوز غلبة	القوس فيه انضرب
مصيبتك مصيبة	اللي ملكته ينسلب	ما لقي له حبة	من الثمار انسحب

ما فرحش بصابة	مشات له منتشذب	غارسين العنبة	أداو غير الحطب
شي مشا للربا	و شي غرامه انسلب	و حارثين الربا	أداو غير الذهب
غاب عود الطيبة	و غل توت الزرب	يا عجب ذا العجبة	تفوت كل العجب
و غل عود القربة	على عياد الجعب	ما بقات الصحبة	و قل من ينصحب
غاب أسد الغابة	و صال فيها الضب	من تصيبه وجبة	تصيب قلبه صلب
و اللصوص التربة	تشوف تحت الهذب	و من تقوله رقبة	بكل هم انطلب
من بيوت الوجبة	بقاو غير العتب	كل شيء بالنوبة	و من غلب ينغلب
يا طويل الرقبة	فيك ريت العجب	الزمان عقوبة	و فارس اللي ركب
محايك صعيبة	و أثرت في العرب	يا طويل الرقبة	فيك ريت العجب
ما أهدات الترابية	و لا أشراف النسب	محايك صعيبة	و أثرت في العرب
مرابطين و طلبة	أصحاب سلك الذهب	ما أهدات الترابية	و لا أشراف النسب
دايرينك رتبة	صغارها و الشيب	مرابطين و طلبة	أصحاب سلك الذهب
الهدم منصوبة	على الكدا و الروب	دايرينك رتبة	صغارها و الشيب

"عبد القادر الخالدي" غرام يمينه

كل شين تنبى	و ساد يا العرب	زندها يشالي و جاية خلّي خلّي	موت يا العكلي و تركب العين عبرة
الملاج غيابة	و حسهم ما تغب	لابسة الغالي محلية من كل حلي	ناشر غوالي اللي استنشقم بطرى
وارثين الرهبة	أضحوا سهم الغتب	خذاها سهيلي و عينها ويلي ويلي	دقت لغوالي سجي على ذيك الخزرة
و بايعين الغنبة	أسواو علو الرتب	كي الموج يغلي على الصدر بلبل بالي	ساكن العلامي يهز نسيم البكرة

صافية تلالي هلال في عشر ليالي	فس سماه جاولي على العوالم يَبْرى	يا درى توالي تعود بالخير فصالي	من جفا يولي و من عطب جرحه يبرى
آه يا الساقى أملا، و غَدَر قنصالي	جاء على التوالي غرام يمينه غدره	آه يا الساقى املا و غَدَر قنصالي	جاء على التوالي غرام يمينه غدره
جات في خطاها تهلك اللي يلقاها	كل من رمقها بعين العين أرماته		
سر في نظرها يخبل اللي ينظرها	كون ينظر لها ميت القلب أحياته		
ضاع من عشقها ما وصلشي من يتمناها	مات من جفاها الحي و الموتى ماتوا		
جل من أنشأها، و يرحم اللي سمّاها	سعد من ملكها دار يمينه امراته		
آ الجاية تتلالي آ العافنة مبلي مبلي	آ الريم خلّي الشيخ يروى بالنظرة		
لك مال كلّي منين خزروك نجالي	خروضوا زلالي عيون عندك سحارة		
غالية و غالي الغيج من دونك سفلي	كي البادي دالي ترهبي جاء و طرى		
ما ملكت عقلي و لا بقيت على رسلي	مال كي تميلي القلب و أحيات الجمرة		
ما عرفت للحب الأوّل و لا التالي	تخلبوا غزولي ولا وقفت على جرّة		
آه يا الساقى أملا، و غَدَر قنصالي	جاء على التوالي غرام يمينه غدره		
جاية بهدنة مسلسل كالبستانه	فاتحة التّنقاب كالقمر ليلة كماله		
دايرة الحناء محلية مَنّا و مَنّا	لابسة العكري و فمها عكري مثله		
كيسة رزينة تورّث العقل الفتنة	من يشوفها في النهار يشغف في ليله		
سارية سفينة تميل في بحر المحنة	وين مال بها الريح لهواها مالوا		
الجاية تلالي آ العافنة أمهل مهيلي	آ الريم سلّي الخالدي من ذا الحيرة		
هلكا أحوالي رياح منك وصلولي	شور من هوالي حميمي طاروا طيرة		
حبها ربالي رواق الصيد الجالي	شبيهة الهلال أمام خودات الصحراء		