الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة محمد خيضر بسكرة
كلية العلوم الانسانية والاجتماعية
قسم العلوم الاجتماعية
شعبة: الأنثروبولوجيا
تخصص: أنثروبولوجيا اجتماعية وثقافية

عنوان الأطروحة:

# إشكالية صون التراث الثقافي غير المادي في الجزائر: مقاربة أنثروبولوجية لثقافة الأسواق الشعبية بمنطقة الوادي الأبيض: ولاية باتنة

أطروحة مكمّلة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث (LMD) في شعبة الأنثروبولوجيا
تخصص أنثروبولوجيا اجتماعية وثقافية

إعداد الطالب:
بلعيدي رفيق

إشراف الأستاذ:
أ.د جفال نورالدين

| الرقم | الاسم واللقب | الرتبة | الجامعة | الصفة |
|---|---|---|---|---|
| 01 | العماري الطيب | أستاذ التعلم العالي | محمد خيضر بسكرة | رئيسا |
| 02 | جفال نور الدين | أستاذ التعلم العالي | العربي التبسي تبسة | مشرفا ومقررا |
| 03 | درنوني سليم | أستاذ التعلم العالي | محمد خيضر بسكرة | مشرفا مساعدا |
| 04 | بوطبة أحمد | أستاذ محاضر أ | محمد خيضر بسكرة | مناقشا |
| 05 | بن قدور حورية | أستاذ محاضر أ | محمد خيضر بسكرة | مناقشا |
| 06 | بن عرفة ابراهيم | أستاذ محاضر أ | الحاج لخضر باتنة 1 | مناقشا |

السنة الجامعية:
2025/2024

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة محمد خيضر بسكرة
كلية العلوم الانسانية والاجتماعية
قسم العلوم الاجتماعية
شعبة: الأنثروبولوجيا
تخصص: أنثروبولوجيا اجتماعية وثقافية

عنوان الأطروحة:

# إشكالية صون التراث الثقافي غير المادي في الجزائر: مقاربة أنثروبولوجية لثقافة الأسواق الشعبية بمنطقة الوادي الأبيض: ولاية باتنة

أطروحة مكمّلة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث (LMD) في شعبة الأنثروبولوجيا
تخصص أنثروبولوجيا اجتماعية وثقافية

إعداد الطالب:
بلعيدي رفيق

إشراف الأستاذ:
أ.د جفال نورالدين

| الرقم | الاسم واللقب | الرتبة | الجامعة | الصفة |
|---|---|---|---|---|
| 01 | العماري الطيب | أستاذ التعلم العالي | محمد خيضر بسكرة | رئيسا |
| 02 | جفال نور الدين | أستاذ التعلم العالي | العربي التبسي تبسة | مشرفا ومقررا |
| 03 | درنوني سليم | أستاذ التعلم العالي | محمد خيضر بسكرة | مشرفا مساعدا |
| 04 | بوطبة أحمد | أستاذ محاضر أ | محمد خيضر بسكرة | مناقشا |
| 05 | بن قدور حورية | أستاذ محاضر أ | محمد خيضر بسكرة | مناقشا |
| 06 | بن عرفة ابراهيم | أستاذ محاضر أ | الحاج لخضر باتنة 1 | مناقشا |

السنة الجامعية:
2025/2024

بسم الله الرحمن الرحيم

# شكر وعرفان

بسم الله الرحمان الرحيم والصلاة والسلام على أشرف المرسلين

الحمد لله حمدا كثيرا طيبا، فهو صاحب الفضل الأول والمطلق والذي بنعمته تتم الصالحات

أتقدم بالثناء الحسن وجزيل الشكر إلى :

- الأستاذ المشرف: أ.د نور الدين جفال على إشرافه على هذا العمل المتواضع وخوضه غمار البحث معنا في موضوع الأطروحة.
- الأستاذ المشرف المساعد: أ.د درنوني سليم، على نصائحه المفيدة وتوجيهاته طوال مرحلة إنجاز أطروحة الدكتوراه.
- كما لا يفوتني أن أشكر كل الأساتذة القائمين على شعبة الأنثروبولوجيا في جامعة بسكرة، وعلى على الدعم المعنوي والمعرفي ، وكل ما قدموه من بيئة مناسبة للعمل والبحث منذ بداية المشروع إلى غاية التخرج. وكذلك كل الزملاء في دفعة الدكتوراه 2022/2021 متمنيا لمن بقي منهم النجاح والتوفيق.
- الوالدين الكريمين وإخوتي على كل ما تحملوه من عناء وصبر وتشجيع ودعم مقدّم، لإيصالي لهذه المرحلة.
- كل من علمني حرفا وأفادني بمعلومة من قريب ومن بعيد، من جامعة بسكرة ومن خارجها. وكل من مدّ يد العون والمساعدة في إكمال هذه الدراسة على أكمل وجه.

د. رفيق بلعيدي

# إهداء

أهدي عملي هذا إلى :

- الوالد والوالدة الكريمين على كل ما تحمّلاه من عناء لإيصالي لهذه المرحلة. وكل ماقدماه من دعم وتحفيز وتوجيه لأصل إلى ماوصلت إليه اليوم، ـياربي احفظهما وأطل عمرهما، واجعلني من البارين لأعيد لهما القليل مما قدماه لي ـ
- إخوتي الأعزاء لما تلقيته منهم من دعم مادي ومعنوي ـ اللهم سدد خطاهم وثبتهم على طاعتك واجعل النجاح حليفهم ـ.
- كل الأصدقاء الذين عرفتهم في حياتي من بقي قريبا ومن فرّقتني به السبل، علّنا نلتقي يوما ما.
- كل روح طيبة وكل إنسان سقط سهوا عن أقلامي ممن له أثر بسيط على حياتي وفكري وعلمي .

د. رفيق بلعيدي

# فهرس المحتويات

# فهرس المحتويات


**مقدمة:** .....أ

**الفصل الأول: الإقتراب النظري والمنهجي للدراسة:**.....18

**تمهيد:**..... ..... 18

**أولا. إشكالية الدراسة:** ..... ..... 18

**ثانيا. دوافع اختيار الموضوع:** ..... ..... 21

**ثالثا: أهمية وأهداف الدراسة:** ..... 23

**رابعا: المقاربات النظرية والمناهج والتقنيات المستخدمة:** ..... 26

**خامسا: الدراسات السابقة:** ..... 47

**سادسا: مجالات الدراسة:** .....55

**سابعا: مفاهيم الدراسة:** ..... 56

**خلاصة الفصل الأول:**..... 70

**الفصل الثاني: منهجية التعامل مع التراث الثقافي غير المادي أنثروبولوجيا:**.....**72**

**تمهيد:** ..... ..... 72

**أولا: أقسام التراث الثقافي غير المادي حسب منظمة اليونيسكو:** ..... 72

**ثانيا: إشكالية تصنيف التراث الثقافي غير المادي، الإتفاق والجدال في التصنيف بين الباحثين:**
..... 85

**ثالثا: مخطط أولي لمنهجية جرد وحصر التراث الثقافي غير المادي:** .....90

**رابعا: مقاربات عربية لصون التراث الثقافي غير المادي:** .....97

**خامسا: العلاقة بين الأنثروبولوجيا والتراث الثقافي اللامادي:** ..... ..... 101

**سادسا: منهجية التعامل مع التراث الثقافي غير المادي أنثروبولوجيا: من التصور إلى الممارسة**..... 103

**خلاصة الفصل الثاني:**.....110

**الفصل الثالث: مدخل إيكولوجي لمنطقة الوادي الأبيض:**.....**112**

**تمهيد:** ..... ..... 113

**أولا: جغرافيا المنطقة:** ..... 113

**ثانيا: الطقس والموارد الطبيعية:** ..... ..... 119

**ثالثا: التجمعات السكانية في المنطقة:** .....125

**رابعا: أسطورة "دّادّا بورك" بين الحقيقة والخيال:**.....141

**خامسا: التركيبة البشرية لأعراش منطقة الوادي الأبيض:**.....143

**خلاصة الفصل الثالث:** ..... 154

**الفصل الرابع: المظاهر والممارسات المعبّرة عن تراثية الاسواق الشعبية في منطقة الوادي الأبيض:**.....**155**

**تمهيد:** ..... 156

**أولا: الزمن بوصفه سمة مميزة للأسواق الشعبية في منطقة الوادي الأبيض:** ..... 156

**ثانيا: دور المكان في الحفاظ على قيمة الأسواق الشعبية: هل الأسواق مكان أنثروبولوجي؟** 174

**ثالثا: الأسواق الشعبية كطقس عبور من مرحلة الشباب نحو الرجولة:**.....185

**رابعا: المناداة كآلية للجذب:** ..... 190

**خامسا: الزبونية:** ..... .... 196

**سادسا: آحاشن (aḫacen) –المساومة–:**.....199

**سابعا: الفحص كوسيلة لتأكيد الشراء :** ..... 205

**خلاصة الفصل الرابع:** ..... 208

**الفصل الخامس: المحلية: قيمة مفسّرة لارتباط الأفراد بالأسواق الشعبية في منطقة الوادي الأبيض.....209**

**تمهيد: ..... 210**

**أولا: نمط الإنتاج المحلي ودوره في عملية الجذب للأسواق الشعبية:.....210**

**ثانيا: نمط (الفلاح–التاجر) بين الهيمنة والتراجع:..... 217**

**ثالثا: ثقافة الإستهلاك ومحدّداته في الأسواق الشعبية:..... 219**

**رابعا: تأثير الصراع بين الشخصية الحضرية والريفية على قيمة الأسواق الشعبية: ..... 233**

**خامسا: دور الأسواق الشعبية في تعزيز التعايش في منطقة الوادي الأبيض: ..... 237**

**سادسا: الأسواق الشعبية بوصفها متحفا إثنوغرافيا:.....241**

**خلاصة الفصل الخامس:.....251**

**نتائج الدراسة: ..... 253**

**خاتمة:..... 258**

**قائمة المراجع: ..... 263**

**قائمة الملاحق: ..... 279**

# قائمة المختصرات

| الإختصار | معناه |
|---|---|
| ب.م | مرجع بدون مؤلف |
| ب.ت | مرجع بدون تاريخ |
| ب.د | مرجع بدون دار نشر |
| ج | الجزء |
| ط | الطبعة |
| نفس المرجع | Ibid |
| نفس المرجع ونفس الصفحة | Ibidem |
| مرجع سابق | Op.cit |
| صفحة/Page | P |

مقـــدمـة

# مقدمة

## مقدمة:

شهدت المجتمعات الريفية اهتماما كبيرا في الدراسات الأنثروبولوجية بعد بداية انحصار ما كان يدعى بالمجتمعات البدائية. فكان الاهتمام بالمجتمعات الريفية لما تعرفه من حفاظ على تلك البنى والأنظمة التقليدية المحلية، ومن ثقافة مشتركة وحس مشترك بين أفرادها يسمح باستمرار تراثها وتناقل معارفها الشعبية بين مختلف فئاتها الاجتماعية. وفي سعي الأنثروبولوجيين نحو فهم شامل للإنسان انشقّت منها عدة فروع منها الأنثروبولوجيا الاقتصادية التي ركزّت موضوعها نحو فهم الاقتصاد الكلاسيكي وثقافة العيش في المجتمعات البسيطة من خلال الإنتاج والتوزيع.

اعتمدت الأنثروبولوجيا الاقتصادية على المعارف المستمدة من الاقتصاد كالشكلانيين والصراع القائم بينهم مع الجوهرانيين حول قدرة اعتماد مفاهيم الإقتصاد الحديث على تحليل اقتصاد الكفاف في المجتمعات الريفية. لتتطور الدراسات الأنثروبولوجية في هذا الفرع نحو دراسة التبادل المادي للسلع كشكل آخر من أشكال الاقتصاد الكلاسيكي، وقدّم **مالينوفسكي** في هذا الشأن رؤيته المتعددة للإقتصاد في نموذج الكولا باعتباره يعكس وظيفة ثقافية واجتماعية في المجتمع مرتكزا على التبادل السلعي. ثم تبعه **ريموند فيرث** الذي نظر نحو الإقتصاد البدائي بمنظر أكثر اتساعا من سابقيه، حيث أشار للفكر الإنسان الريفي بكونه فكرا معقدا حيث يتشابك الاقتصادي ويتأثر بمختلف أنساق المجتمع الأخرى، وليس اقتصادا بسيطا يمكن فهمه من خلال قواعد الاقتصاد الكلاسيكي فقط أو من خلال إسقاط مفاهيم الإقتصاد المعاصر. ولعلّ إسهامات **جورج دالتون** في هذا الشأن أكثر وضوحا باكتشافه لفكرة السوق كمؤسسة مركزية في الاقتصاد اعتمدتها المجتمعات البسيطة الريفية، بحيث تجمع فكرة السوق متطلبات الإنتاج والإستهلاك والتوزيع وحتى محاولة إنتاج الفائض لتحقيق منافع مادية في ذلك. فظهرت الأسواق كمؤسسة محورية في المجتمعات الريفية تدخل ضمن نظام المحلي بعكسها لثقافة المجتمعات وتراثها الثقافي من إنتاج مادي ومعنوي يمكن استكشافه من خلال دراسة الأسواق الشعبية.

المجتمعات الريفية وعبر نظام المحلي الذي ينتشر كبنية معرفية في أذهان أفرادها، تبقى محافظة على تراثها وتنوعها الثقافي الذي أصبح مطلبا عالميا في الوقت الراهن، خاصة في ظل عولمة العالم وما تهدف إليه من وحدانية الثقافة الكونية. ولا يظهر هذا التنوع الثقافي إلا من خلال صون وإحياء التراث الثقافي غير المادي الذي يتميز بحيويته وتنوع أشكاله ومعانيه، إلا أن الإشكال

# مقدمة

الذي واجه صون التراث هو تحديد طبيعته (معطى أم هو تصور) ومفهومه الشامل (بالتركيز على الجانب المعرفي من التراث أم المادي أيضا) وأهم شروط اعتبار عنصر ثقافي جزءا من التراث الثقافي، وهو ما يمكن أن يسهم في الوقوف على كافة عناصره ودراستها وتحليلها وفهم معانيها. ما جعل من هذه المجتمعات الريفية أمام موقف إخراج الأسواق الشعبية وتمثّلها كجزء من تراثها الثقافي لقدم تواجدها أم النظر إليها كمؤسسة اقتصادية ذات منطق اقتصادي وعارضة لبعض من عناصر التراث الثقافي بنوعيه الماي وغير المادي.

انتشرت الأسواق الشعية بكثرة في المجتمعات الريفية وكانت بمثابة مؤسسة اجتماعية وثقافية واقتصادية تجمع بين عديد الوظائف المؤداة كفضاء ذكوري يتشابك مع مختلف أجزاء المجتمع. وبقي الحفاظ عليها لحاجة الجماعات لها، فبقيت مستمرّة وحافظت على بنيتها وبيئتها الثقافية، ولكنها كلذك تنتشر في المدن وفي الأرياف لاستهدافها الطبقات الاجتماعية ضعيفة الدخل ولتميزها بسلعها المباعة فيها منها ما هو تقليدي أو تراثي أو يباع بسعر منخفض مقارنة بالمحلات الأخرى. وهذا ساعدها على الإستمرار والتواجد منذ القدم حتى احتلت مكانا في الذاكرة الجمعية والإدراك الجمعي للمجتمعات المحيطة بها.

تمثل الأسواق الشعبية أحد النواتج الثقافية لمجتمع معين وذات منطق إقتصادي، وهي من العناصر الثقافية التي يمكن معاملتها وفقا لمنهجية تحليل التراث الثقافي غير المادي، شرط تحديد تراثيتها وتموقعها في تصنيفات التراث اللامادي. فقد استطاعت هذه الأسواق أن تتماسك وتحافظ على خصوصيتها وبنيتها من الإندثار رغم قسوة الزمن وتقلباته. وظلت تزداد بجاذبيتها وسحرها أمام السكان المحليين والمقيمين الجدد والسياح الذين يجدون فيها سجلاً ثقافيا، اجتماعياً واقتصاديا من الذاكرة الشعبية، ومكانا للبساطة والعفوية، واستذكاراً حميمياً لتجارب الماضي.

لا يختلف الحال بالنسبة لمنطقة الوادي الأبيض ذات الطابع الريفي بالجنوب الشرقي لولاية باتنة، أين تظهر فيها مجموعة من الأسواق الشعبية منها ما يزال محافظا على شكله التقليدي في السلع المعروضة ومنها ما صار يجمع بين التقليدي والحداثي –كون التقليدي مرحلة من مراحل التطور–. بحيث يحافظ أفراد المنطقة على بعض العناصر التقليدية ويستعملونها في حالتها التقليدية لعمليّتها وحاجتهم إليها، في حين قد تتغير الأذواق اتجاه عناصر أخرى باحثين فيها عن منتجات وسلع

# مقدمة

حداثية، وهذا ما يجعل من الأسواق الشعبية فضاء مميزا لدى الساكنة المحلية بقدرتها على الجمع بين المحلي والحداثي بفاعلية.

تتميز الأسواق الشعبية في منطقة الوادي الأبيض بطريقة نشأتها وتارخيتها، بحيث تعود لأكثر من قرن من الوجود على الأقل، وارتباطها بالمقدس شكّل لها قيمة رمزية في المخيال الجمعي، إضافة لارتباطها بالاقتصادي من حيث سهولة اقتحامها والبيع فيها دون محاولة من الباعة تقديم وثائق رسمية أو كراء محل تجاري قار، أو الالتزام بمكان واحد للبيع، بحيث لهم حرية التنقل بين مختلف أسواق المنطقة. حيث ينظر لها المتسوقون نظرة جنينية حميمية باعتبارها جزءا من ماضيهم وماضي آبائهم، وأيضا فضاء للتبادل الاحتماعي والثقافي، إضافة للتبادل الاقتصادي المميز بتعدد الخيارات للمتسوق والأسعار المناسبة للطبقة ذات الدخل الضعيف والمتوسط، مع التركيز على ذلك الانتقال للقيمة الثقافية المصاحبة للقيمة المادية أثناء عمليات البيع. فممارسة البيع والشراء في الأسواق الشعبية خاضع لثقافتها التي تعتمد على الخبرات التي تقوم على أساس التقاليد والأعراف المتوارثة عبر الأجيال بحيث يخضع لها كل فاعل اجتماعي يدخل إليها ويكون ملزما بمعرفتها واتباعها.

غير أن دراسة الأسواق الشعبية في منطقة الوادي الأبيض في كليتها تعرف عدة صعوبات معرفية وأخرى ميدانية. فالمعرفية منها تتمثل في كيفية تحليل ظاهرة الأسواق الشعبية من معطى تراثي وليس من معطى اقتصادي نفعي فقط، وبمدى إمكانية إعتبار الأسواق الشعبية عنصرا من عناصر التراث الثقافي غير المادي. وميدانيا تتمثل الصعوبات في القدرة على تحديد الأسواق الشعبية محل الدراسة التي تستوفي شرطية التراث اللامادي من تلك الأسواق الشعبية التي لا يمكن تصنيفها كتراث لامادي –فهناك فرق بين الثقافة والتراث الثقافي–، فليس كل ظاهرة ثقافية بالضرورة تراثا ثقافيا. ومن الصعوبات الموجودة في الميدان تباعد الأسواق عن بعضها البعض وضرورة التنقل إليها باستمرار وفي أوقات مختلفة لمعايشة كل الأحداث التي يمكن أن يفرزها الميدان، ثم أن اشتغال الأسواق بالتوقيت الجزئي وبشكل أسبوعي أو موسمي لا يتيح لنا المعايشة اليومية لها للتعمق بشكل أكبر فيها، وهو ما حاولنا تداركه بجمع أكبر قدر من البيانات بالاعتماد على تقنيات وأدوات متعدّدة.

في محاولة فهم دور الأسواق الشعبية في النسيج الاجتماعي لمجتمعات الوادي الأبيض والتعرف على تراثيتها وإمكانية اعتبارها عنصرا من التراث حسب التصنيفات المقدمة للتراث الثقافي غير المادي، تم تقسيم الدراسة لخمسة فصول:

# مقدمة

**الفصل الأول:** نتطرق فيه للإقتراب النظري والمنهجي للدراسة، باستعراض أسباب وأهمية وأهداف الدراسة، والمقاربات النظرية القادرة على تأويل وتفسير إشكالية الدراسة وفق منهجية أنثروبولوجية إرتأينا أنها مناسبة لتشخيص واختراق مختلف جوانب الموضوع، مع تقديم تعاريف لمختلف مفاهيم الدراسة الأساسية التي تمكننا من إبراز أبعاد ومؤشرات الموضوع.

**الفصل الثاني:** تم التطرق فيه للتصنيف المقدم للتراث الثقافي غير المادي من قبل اليونيسكو وبعض الباحثين المشتغلين حول موضوع التراث بمختلف مسمياته الكلاسيكية والحديثة، إضافة لعرض بعض المقاربات العربية لحفظ التراث، ومدخل لمنهجية التعامل مع التراث الثقافي غير المادي من منظور أنثروبولوجي، والتي تمثل رؤية معرفية تحمل أبعاد فهم عنصر ثقافي باعتباره تراثا ثقافيا.

**الفصل الثالث:** خُصّص لاستعراض إيكولوجية منطقة الوادي الأبيض والتعريف بها من الجانب التاريخي والجغرافي والاقتصادي والقرابي والتوزع الإثني الذي تعرفه، والعلاقة الأسطورية التي تربط بين الأعراش المكونة للتركيبة السكانية في المنطقة. وهو ما من شأنه أن يقدم لمحة شاملة عن طبيعة الحياة الاجتماعية، وأساليب العيش التي تنتهجها الساكنة ضمن هذه المنطقة في تعاملها مع الطبيعة، والذي يؤثر على نشاط وقيمة الأسواق الشعبية محل الدراسة. باعتبار الاسواق الشعبية تتواجد في قلب كل عرش من الأعراش الكبرى والتي سيتم التطرق إليها في الأطروحة.

**الفصل الرابع:** استعرضنا فيه بعضا من المؤشرات التي توضح إمكانية تصنيف السوق الشعبي تراثا ثقافيا غير مادي، باعتباره حدثا ثقافيا ومناسبة اجتماعية لها زمنيتها ومكانها وطقوسها، إضافة لتفسير وتأويل الممارسات المقامة على مستوى الأسواق الشعبية الحاملة لمعاني الجماعات المحلية اتجاه تراثها، والتي ترتبط ببعضها لتخرج لنا صورة الأسواق الشعبية الحالية.

**الفصل الخامس:** استعرضنا فيه القيمة الثقافية التي تميز الأسواق الشعبية وهي "المحلية"، فهذه القيمة يتشابك عندها الاقتصادي والثقافي والاجتماعي والطبي والغذائي...إلخ، وتعتبر سمة مميزة لتراثية الأسواق الشعبية وعامل جذب مميّز لها. بحيث تحكم عمليات التبادل والاستهلاك في الأسواق الشعبية والسياحة في المنطقة، إضافة لدور هذه الأسواق الشعبية في تعزيز التعايش بين أعراش منطقة الوادي الأبيض. بحيث ربطنا كل هذه الأدوار التي تؤديها الأسواق الشعبية بكونها ثقافة صون ذاتية تحقّقت، لاستمرار بيئة ثقافية مناسبة لبيئة الأسواق وسلعها وثقافتها، ما يجعل من عملية صون

# مقدمة

الأسواق تستوجب النظر لتوفير بيئة اجتماعية تتوافق مع البيئة الثقافية للأسواق ما يسمح باستمرارها كتراث ثقافي غير مادي.

**تمهيد:**

أتطرق في هذا الفصل لإشكالية الدراسة التي اعتمدت فيها على منهجية بناء الموضوع وتصميمه اثنوغرافيا لا على استباقية طرحه وفرضه على الميدان، وهذا البناء يحتاج لجانب منهجي (معرفي واجرائي) يسمح بجمع وتنظيم وتحليل البيانات المجمعة إثنوغرافيا، إضافة لنقل هذا الطرح الإثنوغرافي لمستوى أنثروبولوجي بالإعتماد على النظرية الأنثروبولوجية لقدرتها على معالجة إشكالية دراسة وفهم موضوع الأسواق الشعبية من منظور أنثروبولوجي. كما تم توضيح أهداف وأهمية الدراسة وتحديد الإطار الجغرافي والبشري والزمني، مع إبراز أهم الصعوبات التي قابلتني قبل وفي الميدان وكيفية تجاوزي لها. فالإطار المنهجي والنظري للبحث عنصر مهم في بناء وتحرير دراسة متينة معرفيا وعلميا.

**أولا. إشكالية الدراسة:**

يعد التراث الثقافي اللامادي مرآة عاكسة لثقافة الشعوب، كونه يبرز التفرد والتميز الذي تتميز به كل ثقافة، كما يعمل على التجسير بين الماضي وحاضر المجتمعات. وينقل المعاني والقيم الثقافية بين الأجيال. وهذا يساهم في بناء أرضية ثقافية صلبة وتشكيل هابيتوس لأفراد تلك الثقافة. ما يجعل من عملية التعايش غاية أساسية في ذلك، وعلى ضوء ذلك فصون التراث يعني صون كل هذه الأدوار التي يقوم بها، وتجنب كسر تلك الأرضية الصلبة للثقافة التي يستند عليها.

نظرا لتعدد عناصر التراث اللامادي وهيولته، تجد المجتمعات والمؤسسات نفسها أمام وضع صعب للحفاظ عليه خاصة مع تنامي مظاهر العولمة وتدرج الحداثة والمعاصرة في مختلف جوانب الحياة الاجتماعية. ليصبح التفرّد والتميّز صعبا إما في ظل تغير التصورات أو تغير القيم والمعاني أو فقدان الهوية الجماعية الجامعة للوعي المشترك والإدراك الجمعي. وقد حاولت مؤسسات وطنية ودولية كاليونيسكو وضع اتفاقيات متعدّدة لصون التراث واستدامته، أبرزها "اتفاقية صون التراث الثقافي غير المادي لعام "2003"[1]، وبالرغم من المساهمات الكبيرة لها ف صون التراث الثقافي غير المادي بيد أن كل هذه الجهود والمحاولات لم تتمكن من منع ضياع العديد من العناصر التراثية الأخرى. ما يفتح

[1] **Text of the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage 2003**, site UNESCO, Consulté 27-03-2025 par ce lien: https://ich.unesco.org/en/convention.

أبواب التساؤل حول جدوى هذه الاتفاقيات ودور هذه المؤسسات في المقاربة الفعلية لصون مختلف عناصر التراث الثقافي اللامادي واستدامته قيميا ومورفولوجيا ومن ناحية المعنى الذي يعد أهم أبعاد حفظ التراث الثقافي غير المادي. وفيما يتمثل دور أفراد تلك الثقافة في إحياء تراثهم الثقافي غير المادي والعمل على صونه.

سعت الجزائر نحو حفظ تراثها الثقافي غير المادي وطنيا ودوليا عبر إدراجه بقائمة صون التراث غير المادي في اليونيسكو، بيد أن تأخير إقرار اليونيسكو بجرد عنصر معين قد يكون له أثره على ضياع عناصر أخرى. ومع تنوع عناصر التراث اللامادي في مختلف المناطق الجزائرية فإنها بحاجة لثقافة صون ممنهجة تحافظ بها على تراثها من الضياع في ظل طغيان الحداثي على المحلي. هذا الأخير الذي يعدّ في النظرة الداخلية في الجزائر مكانا للعيش والتعارف ويتخذ أشكالا مختلفة كالقرية والبلدة والحي ومبانيه وفضاءاته للتبادل والمواجهة[1]، ويرتبط به الأفراد داخل هذه الأماكن لتجذر الأصل فيه وتشكل الذاكرة الجماعية بواسطته. وقد يرتبط به الكثير من الظواهر الثقافية وعناصر التراث الثقافي اللامادي لكون الحامي للذاكرة والمراجع.

أمام أهمية **المحلي** كنظام وبنية معرفية متفشية في المناطق الريفية والقروية في الجزائر تظهر منطقة الوادي الأبيض في عمق الأوراس كمنطقة ثقافية ذات طابع ريفي تعج بالتراث الثقافي غير المادي المتجذّر محليا، وتزخر بالتاريخ الثقافي والإنساني. هذه المنطقة التي مثّلت محطّة مركزية لدى المفكرين والباحثين الفرنسيين الذي اشتغلوا عليها وبحثوا في مكنوناتها وثقافتها وحاولوا تعرية خصوصياتها إبان فترة الاستعمار الفرنسي للجزائر بين النصف الثاني من القرن 18 والنصف الأول من القرن 19، كأمثال **إيميل ماسكري (Émile Masqueray)، جيرمان تيون (Germaine Tillion)، وماتيا غودري (Mathea Gaudry)**....وغيرهم كثيرون بحثوا في زوايا مختلفة من ثقافة وتراث المنطقة. إلا أنه ضمن هذا النتاج الثقافي المحلي في المنطقة تبرز الأسواق الشعبية كمؤسسة اقتصادية ثقافية ذات فاعلية معقدة في النسيج الاجتماعي للمنطقة. ورغم انتشارها في عديد من مجتمعات الوادي الأبيض إلا أنه تبقى هناك أسواق معينة نالت شهرة أكثر من غيرها إما لموقعها أو قيمتها أو تاريخيتها، كسوق الخريف في تكوت وسوق الثلاثاء في إشمول ثم سوق الاثنين بـ: أريس. غير أنها لم تأخذ حقّها في الدراسات الأكاديمية، بل وتم النظر إليها كعنصر اقتصادي ربحي لا

[1] كلودين شولي، **المحلي: الأصل والمصطلح**، دفاتر إنسانيات، العدد 04، 2013، ص 89.

تستحق مقاربتها ثقافيا، إلا في بعض الدراسات المحتشمة التي تناولتها في بعض ثنايا الصفحات كسوق الخريف أو سوق الثلاثاء في منطقة إشمول، والمذكور في كتاب جيرمان تيون (Germaine Tillion) بعنوان "il etait une fois".

من خلال الوقوف على عديد الممارسات التي تقام على مستوى هذه الأسواق الشعبية وكيفية تموضعها كعنصر حيوي في سير الحياة الاجتماعية عند أفراد منطقة الوادي الأبيض، يظهر أن هذه المؤسسات بحاجة لإعادة النظر في دراستها ومحاولة فهمها بشكل أعمق ونفض الغبار الأكاديمي عليها. كون الأسواق الشعبية لها دور في السياق الاجتماعي وبشكل أو بآخر تمكّنت عبر تاريخ المنطقة من الحضور والاستمرار وساهمت ربما في تحقيق التعايش بين أعراش المنطقة، على عكس ما دعت إليه الانقسامية بوجود صراعات دائمة بين قبائل وأعراش منطقة الوادي الأبيض. وقد يكون هذا التعايش الذي تساهم فيه الأسواق الشعبية بفضل استيعابها لكل ذلك التنوع الثقافي الاثني الذي تشهده من سكان المنطقة أو من خارجها ما كان ربما سببا في بقائها واستمرارها.

أمام الحضور التاريخي لهذه الأسواق الشعبية في المنطقة واستمرارية انعقادها كان لا بد من البحث في بنية هذه الأسواق وبيئتها وفي علاقتها مع النظام الاجتماعي لثقافة المجتمع المحيط بها، والتي يمكن الكشف عنها من خلال فهم تلك الممارسات القائمة في هذا الفضاءات وفي تعرية الرموز المشفرة للخطاب الاجتماعي القائم على مستواها، سواء من من الناحية المادية كالسلع والبضائع المتبادلة أو الناحية اللامادية. ما قد يتيح الكشف عن معنى وقيمة هذه الأسواق التي ساهم أفراد المنطقة في الحفاظ عليها بشكل أو بآخر. وهو الأمر الذي لا يمكن النظر إليه نظرة اعتباطية تساهلية، فلو لم تكن لديها قيمة ولم ينظر إليها كعنصر من تراث المنطقة لربما لم تكن لتحضر اليوم، خاصة في ظل التغيرات والتأثيرات العولمية، وانتشار الرأسمالية وتأثيرها على المؤسسات الاقتصادية التقليدية. وفي ظل ذلك نطرح التساؤل الآتي: **كيف ساهمت مجتمعات وادي الأبيض في صون الأسواق الشعبية وإعادة إنتاج الممارسات والمعاني المرتبطة بها للحفاظ على قيمتها كعنصر من التراث الثقافي غير المادي؟**

وتتفرع منه الأسئلة الآتية:

1. كيف يمكن دراسة عنصر من التراث الثقافي غير المادي أنثروبولوجيا؟

2. ما هي المظاهر والسمات المميزة لتراثية الأسواق الشعبية في منطقة الوادي الأبيض؟

3. كيف ينعكس تأثير المحلي على علاقة مجتمعات الوادي الأبيض بأسواقها الشعبية؟

4. ما هو تأثير البيئة الثقافية في منطقة الوادي الأبيض على ثقافة الأسواق الشعبية؟

5. ماهو المعنى الذي تتمثّله الساكنة المحلية بمنطقة الوادي الأبيض اتجاه الأسواق الشعبية ؟

**ثانيا. دوافع اختيار الموضوع:**

إن اختيار دراسة موضوع صون التراث الثقافي اللامادي، وبالتحديد الأسواق الشعبية كان مستندا لعدة دوافع وأسباب موضوعية وشخصية دفعتني لاقتحام هذا الموضوع. تم تقسيم هذه الدوافع إلى ذاتية وأخرى موضوعية على النحو الآتي:

**1. دوافع موضوعية:**

في عالم ينظر فيه إلى أن الأنثروبولوجيا هي دراسة ذلك البراني البعيد، ويغيّب حضورها في دراسة الجواني القريب، تأتي هذه الدراسة لتتموضع ضمن الأنثروبولوجيا المحليّة، سعيا منّي لإبراز قدرة الباحث المحلي على دراسة واختراق مجتمعه المحلي وعدم التقيد بنظرة مركزية واحدة. وفي ذلك تم اختيار منطقة الوادي الأبيض –**"إغزر أملّال" باللغة المحلية الشاوية**– كمكان للدراسة لكثرة الدراسات الكولونيالية على مجتمعاتها والتي اتخذت في كثير من الأحيان توجها ايديولوجيا، ما يفرض علينا كأنثروبولوجيين إعادة البحث والتنقيب في مخلفاتهم العلمية حول المنطقة لنقدها من جهة، ودراسة استاتيكيتها وديناميكيتها التي شهدتها في جوانبها الاجتماعية والثقافية والاقتصادية من جهة أخرى.

كما تعد منطقة الوادي الأبيض مركزا ثقافويا وحيويا مناسبا للدراسة، تمكن الدارس من زيارة مجتمعات وحواضر المنطقة المجاورة. ولأن المنطقة تتميز بميزات خاصة تنفرد بها، ما يجعلها سببا قويا لاختيارها أيضا كمركز للدراسة. فالتنوع الايكولوجي والتغير المناخي المستمر، وتعدد أنظمة الانتاج ودخول المؤسسات الحكومية والقانونية لمجتمعات المنطقة، والتحول الذي تشهده حواضرها من الريف للمدينة بفعل دور الحكومة في تنمية مجتمعاتها، وشهرة شعوبها بتنوعها الثقافي وحفاظهم على

تراثهم وتمسكهم بمجالهم الجغرافي (الأرض)، كلها عوامل موضوعية شجعتنا على اختيار المنطقة كحقل للدراسة.

أما فيما يخص موضوع صون التراث فإن توجه الدولة الجزائرية القائم على تصنيف وتثمين مختلف عناصرها التراثية كان عاملا حاسما للبحث في هذا الموضوع. خاصة وأن قضية الصون لم تأخذ حقها في الدراسات الأنثروبولوجية وكان الإهتمام الأكبر على فهم مختلف عناصر التراث دون مقاربتها بقضية الصون، فكل عنصر تراثي غير مادي نشهده قائما حاليا إلا وكان خلفه ثقافة صون محلية ساهمت في بقائه واستمرار حضوره، وهو ماتسعى الدراسة للكشف عنها ومحاولة فهمها. ومن هذا المنطلق المعرفي لفهم ثقافة الصون التي يعتمدها سكان منطقة الوادي الأبيض للحفاظ على موروثهم الشعبي، تم اختيار الأسواق الشعبية كعنصر من عناصر التراث الثقافي غير المادي كأنموذج للدراسة والبحث في ثقافتها.

تعدّ دراسة الأسواق الشعبية من صميم الدراسات الأنثروبولوجية التي ترمي لفهم مختلف الأشكال الثقافية التي تتمظهر بمنطق اقتصادي واجتماعي وثقافي، فكان التركيز على دراسة الأسواق الشعبية في منطقة الوادي الأبيض لانتشارها الكبير وتزايد عددها في مختلف التجمعات السكانية. فهي بذلك تعد مرآة عاكسة لثقافة تلك المجتمعات، فمحاولة فهم مختلف التفاعلات والممارسات واستكشاف الثقافة المادية والتعاملات الاقتصادية التي تتم على مستواها يؤدي بنا لفهم عديد الرموز الثقافية والقيمية التي تحظى بها هذه الأسواق الشعبية عند ساكنة الوادي الأبيض. والبحث في علاقاتها مع باقي حقول وأنساق المجتمع من شأنه أن يقدم لنا صورة واضحة عن مدى أهمية الحفاظ وتثمين الأسواق الشعبية باعتبارها تراثا ثقافيا غير ماديا، أو الاستغناء عنها لصالح المراكز التجارية الحديثة والأسواق الشعبية المستحدثة في المنطقة.

**2. دوفع ذاتية:**

يأتي اختياري لهذا الموضوع في سياق التراكمية المعرفية والعلمية التي بدأتها منذ الماستر في دراستي لتخصص أنثروبولوجيا التراث والثقافة الأمازيغية سنة 2018م-2020م، وفي ذلك ينحصر هذا الموضوع ضمن إطار التراث الثقافي الذي كونت فيه ما يكفي من معرفة علمية ومنهجية ذاتية للتعامل مع مختلف عناصره. ويأتي هذا الموضوع استكمالا لتكوين الذات العارفة بمختلف طرق دراسة

التراث الثقافي واستكشاف مختلف عناصره الممكنة والأكثر انتشارا في منطقة الدراسة باعتبارها أيضا منطقة أمازيغية (شاوية على وجه الخصوص).

أما بخصوص اختيار الأسواق الشعبية لدراستها في منطقة الوادي الأبيض (إغزر أملال) هو راجع لانتمائي لمنطقة الدراسة، وكذلك الرغبة الشخصية في دراستها واستكشافها، ومع الملاحظة المباشرة لتواجد العديد من الأسواق الشعبية منها ما هو تراثي عتيق ومنها ما هو مستحدث، وما يصاحبها من تسارع في بيع المنتجات الاقتصادية ضمنها واستعداد الأفراد للتواجد في رحاب هذه الأسواق، ارتأت ذاتنا الباحثة الخوض في هذا الموضوع. في محاولة للإجابة على عدة تساؤلات مختلفة عن أسباب استمرار تواجد هذه الأسواق في الوقت الحالي، وعن قيمتها ورمزيتها وتصورات الناس حولها، فلا يكاد ينعقد سوق من هذه الأسواق إلا وكان موضوع العامة من الناس في المنطقة، وخاصة من كبار السن بضرورة التبكير لارتيادها إما للبيع فيها أو للشراء أو للتفاعلات الاجتماعية والثقافية المختلفة.

كما تجدر الإشارة إلى أن ذاتي الباحثة لا تزال وليدة العهد في البحث الميداني، ما يجعل من منطقة الوادي الأبيض مركزا استراتيجيا بالنسبة لي لسهولة التنقل فيها ومعرفت بمختلف مناطقها واثنياتها، ما سيسهل علي الوصول إلى الفئة المستهدفة في الدراسة من تجار ومرتادين للسوق لمعرفتي المسبقة بالكثيرين منهم وبلغتهم المحلية –الشاوية– التي تمكنني من التواصل معهم بأريحية وفهم مختلف معاني إجاباتهم وممارساتهم، وكذلك القدرة على النفوذ لعمق المعلومة المتعلقة بتاريخية الأسواق الشعبية وبأسرار المتاجرة فيها من ناحية التسويق للسلع ونوعية السلعة المباعة وطرق تحصيلها وثمنها. وهذا راجع لنزع غطاء البراني الذي يلتصق بالباحث الأجنبي وما يصاحبه من انعدام للثقة وشحّ للمعلومة وعدم الإحساس بالانتماء لمجتمع البحث. كل هذه دوافع وأسباب ذاتية من شأنها تيسير إجراء بحث الميداني في مكان أكنّ له الشعور العميق بالإنتماء والرغبة في التعريف به وإماطة اللثام عنه لإظهار مدى تنوعه الثقافي وقدرة المنطقة على أن تكون مختبرا للدراسات الأنثروبولوجية من الجواني ومن البراني ومن القريب والبعيد في الآن ذاته.

**ثالثا: أهمية وأهداف الدراسة**

الدراسات العلمية الرصينة هي تلك الدراسات التي تسعى لتحقيق أهداف بحثية علمية لها تأثيرها على المستوى الاجتماعي والثقافي وعلى المستوى المعرفي كذلك. بناء على ذلك فإن أهمية وأهداف هذه الدراسة تم بناؤها بمراعاة طبيعة البحث الإستكشافية، مع توضيح الإضافة المعرفية والعلمية التي قد تضيفها الدراسة للتراث الانثروبولوجي في مجزؤيته.

**1. أهمية الدراسة:**

يكتسي هذا الموضوع أهميته من نقطتين محوريتين:

- **من خلال إعادة البحث في المنسي:**

حيث تستكشف الدراسة موضوع الأسواق الشعبية التراثية كموضوع منسي في دراسات التراث الثقافي غير المادي، إذ كثيرا ما تهمِّش البحوث تناول الأسواق الشعبية كعنصر من التراث اللامادي. وفي هذا الصدد سوف أوضح في هذه الدراسة تراثية هذه الأسواق وقيمتها في الثقافة الشعبية لمجتمعات المنطقة.

كذلك إجراء الدراسة في منطقة منسية في الدراسات الأنثروبولوجية، إذ أخذت حقها من البحث في الفترة الكولونيالية لتصاب بعدها بالصدأ والعقم البحثي في مختلف جوانبها. وتأتي هذه الدراسة إذا لإبراز أهمية منطقة الوادي الأبيض كمركز ثقافي اجتماعي تجمع بين الحداثي والتقليدي وبين الريفي والمديني، وتمنح الباحث الأنثروبولوجي ما يكفي من الخصوصية الثقافية لما تتمتع به من ميزات فريدة من تشابه واختلاف واحتكاك ثقافي بين مختلف الإثنيات وبين الطبيعة المحيطة بها، ومن شأن هذا النوع من الدراسة أن يساهم في لفت انتباه المسؤولين لأهمية التراث الثقافي للمنطقة في تنمية المجتمعات المحلية، وكذا كشف أهمية الحفاظ على الأسواق الشعبية كموروث ثقافي وجزء من الإنتاج الشعبي الخالص المنتقل بين الأجيال المختلفة.

- **من خلال البحث في البديهيات:**

ما يبرز أهمية الدراسة هو معالجتها لموضوع البديهيات، وهو الأمر الذي يغيب عند الكثيرين في محاولتهم نحو التميز والتفرد. في حين أن المراكمة المعرفية تبنى من خلال تفكيك وتعرية كل ما قد يبدو بديهي وإعادة تصميمه وإبراز حضوره وقيمته في الخطاب الاجتماعي. بالتالي حاولت الدراسة

الخوض في بديهية صون التراث الثقافي غير المادي، بعدم حصره في مراكز بحثية أو مؤسسات معنية به كاليونيسكو، بل هو حق مشروع لكل باحث ومشتغل في المجال أن يعمل على الموضوع. وفي ذلك سعيت للبحث في موضوع صون التراث الثقافي غير المادي من خلال تقديم طرح ابستميلوجي لموضوع صون التراث الثقافي غير المادي. الأمر الذي من شأنه فتح أبواب النقاش والحوار حول قضية صون التراث الثقافي غير المادي من منظور معرفي قبل الاجرائي؛ وكذلك مناقشة موضوع الأسواق الشعبية التي لا تتمسك بما هو اقتصادي فقط كتصور بديهي من الأفراد نحوها. بل أحاول إبراز أهميتها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والرمزية والتواصلية بين مختلف الحواضر والاثنيات في منطقة الوادي الأبيض، أي محاولة إخراج الأسواق الشعبية من بديهيتها كوحدة اقتصادية والنظر إليها من منظور ثقافي أشمل، مما سيعطي لها قيمة في الدراسات الأنثروبولوجية مستقبلا.

**2. أهداف الدراسة:**

تجمع الدراسة بين أهداف بحثية تسعى للوصول إليها، وأهداف إبستيمولجية تسعى من خلالها لتقديم إضافة تراكمية في الحقل الأنثروبولوجي، ومن الأهداف المرجوة إن وفّقت الدراسة في تحقيقها نجد:

- الهدف الرئيس لهذه الدراسة كغيرها من الدراسات الكيفية هو الفهم والبحث عن المعنى. ومعاني التصورات والممارسات والسلوكات والأشياء والرموز المنسجة داخل الأسواق وفي السلع المباعة، وفي الكلام والخطاب المتداول داخل الأسواق الشعبية، وتأويل الدلالات التي يعطيها الفاعلون لوضعياتهم ضمن هذا المكان وفي علاقتهم بالعالم المحيط بهم. ومن ثم فهم معنى السوق لذاته كعنصر ثقافي يحمل دلالات ووظائف متعدّدة ضمن ثقافة منطقة الوادي الأبيض.
- ترمي الدراسة للتعريف بمنطقة جغرافية ثقافية مهمة في المجتمع الجزائري، تتضمن حمولة تاريخية وتنوعا إثنيا ولغويا وثقافيا كبيرا عبر جغرافيتها الشاسعة على طول 100 كلم تقريبا، وكذلك معرفة كيفية تفاعل هذه المجتمعات مع بعضها البعض ونوعية العلاقات القائمة بينها، وطريقة استغلالها للموارد المتاحة ضمن إيكولوجيتها.

- معرفة ما إذا كانت الأسواق الشعبية محل الدراسة تستمر كتراث ثقافي أو حتمية اقتصادية أو كخيار حداثي يستهدف طبقات معينة، مع تتبع تأثير الانتاج التقليدي والفكر الاقتصادي الكلاسيكي في ديناميكية هذه الأسواق واستدامتها.
- الكشف عن الدور الذي تؤديه الأسواق الشعبية في الحقل الاقتصادي والثقافي والاجتماعي من خلال التعرف على هابيتوس السوق والرأسمال المصاحب للأفراد حين دخولهم للأسواق الشعبية وتعاملهم مع بقية الفاعلين الاجتماعيين، وذلك بعقد مقارنة بين هذه الأسواق لفهم الثابت والمتحول منها.
- السعي نحو تقريب المسافة بين الباحث الأنثروبولوجي المحلي ومجتمع بحثه، أي الخوض في موضوع المسافة من الناحية الموضوعية والذاتية بين باحث جواني في مجتمعه وبراني في نفس الوقت ينظر بنظرة الآخر لمجتمع الدراسة، ذلك لقدرة الباحث المحلي على فهم مختلف سياقات بيئته الثقافية وما يصاحبها من ممارسات ورموز.
- محاولة تقديم أسس للتعامل مع التراث الثقافي غير المادي ومنهجية صونه من مقاربة أنثروبولوجية وابستيمولوجية، من خلال فهم العلاقة بين الأنثروبولجيا والتراث والنظرة المحلية للأفراد نحو تراثهم الثقافي اللامادي ومنهجيتهم غير القصدية في الحفاظ على تراثهم واحيائه واستدامته.

**رابعا: المقاربات النظرية والمناهج والتقنيات المستخدمة:**

إن استخدام المنهجية الصحيحة المناسبة لموضوع البحث تؤدي إلى نتائج صحيحة مهما كانت جودتها ونوعيتها. فالمنهجية مثل لعبة الشطرنج كلما استطعنا توقع حركة الآخر كلما تمكنا من اتخاذ الخطوة الصحيحة للحركة الموالية، ومثلما تسمح لعبة الشطرنج بتغيير الحركات في خطة اللعب فإن المنهجية كذلك تتيح للباحث ترسانة من الأدوات والتقنيات التي يمكن له الإختيار منها والتعديل في خطته حتى يتمكن من محاصرة موضوع بحثه. وبهذا فقط يمكنه أن يتوصل لفهم أعمق لموضوع الدراسة ومنه تحصيل نتائج مقنعة لأبعد حد، تسمح له باستنطاق الواقع الاجتماعي وفهم حيثياته.

## 1. المقاربات النظرية المتبعة:

اعتمدت الدراسة على مجموعة من المقاربات الأنثروبولوجية والتي تم التوصل إليها من خلال التحليلات الأولية للبيانات التي تم جمعها، ومن جهة أخرى أثّرت ذاتي العارفة بشكل أو بآخر على اختياري لهذه المقاربات خاصة أنها أثبتت نجاعتها في فهم ثقافة المجتمعات المغاربية وتركيبتها الاجتماعية. وقد ظهر في التراث الأنثروبولوجي أن المجتمعات المغاربية تتشارك في عديد النواحي والعناصر الثقافية نتيجة لوجود تشابه في عديد الخصائص الثقافية والايكولوجية والتاريخية والعرقية والدينية. فمنها ما أنتج في الجزائر كنظرية الممارسة **لبيير بورديو (Pierre Bourdieu)** التي تمكن من خلالها هذا الأخير من فهم بنية المجتمع الجزائري على المستوى القرابي والاقتصادي والثقافي، أو نظريات أظهرت قدرتها على تحليل البنى وفهم معاني الخطاب الاجتماعي للمجتمع المغربي كالنظرية التأويلية الرمزية التي تمكّن من خلالها **كليفورد غيرتز(Clifford Geertz)** من دراسة وفهم سوق "صفرو" بالمغرب. وقد تم استعمال وتطبيق المقاربات التي تم اختيارها على النحو الآتي:

### 1.1. التأويلية الرمزية:

أضحى المدخل الرمزي ضروريا لفهم الثقافة البشرية والتفاعلات الاجتماعية، ومع التطور الحاصل في الدراسات الأنثروبولوجية المعاصرة، أصبحت الرمزية لا غنى عنها في فهم الظواهر الثقافية والاجتماعية، فالإنسان أيضا ذو طبيعة رمزية، يرمز الواقع الذي يعيش فيه بدلا من مواجهته للحقيقة وجها لوجه، وهو ما تشير إليه الباحثة **كلودين شولي (Claudine Chaulet)** بقولها: "...**أن الأنثروبولوجيا ليست البحث في السمات الثقافية التي ربما اشتغلت في السابق في حالة صافية، وإنما في فهم الرموز المادية والثقافية...**"[1]، هذه الأخيرة التي يمكن الإمساك بها عن طريق المعنى الذي يقدمه الإنسان المحلي لنتاجه الثقافي المادي وغير المادي والابتعاد عن محاولة تقديم قوانين وقواعد مفترضة لسير المجتمع. فالتأويلية تتبنى منهج المعرفة المحلية القائم على "وجهة نظر الأهالي وذلك بمعرفة كيف يرون أنفسهم ويرى بعضهم بعضا[2].

---

[1] نور الدين كوسة، **أهمية توظيف المقاربة التأويلية في الدراسات الأنثروبولوجية لتفكيك المعاني الرمزية**، مجلة رفوف، المجلد 09، العدد 01، 2021، ص298.

[2] رحال بوبريك، **مدخل إلى الأنثروبولوجيا**، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، المغرب، 2014، ص 125.

جاءت التأويلية الرمزية بزعامة **كليفورد غيرتز(Clifford Geertz)** لإحياء التراث الهرمينوطيقي (Hermeneutics) في الدراسات الاجتماعية والثقافية، وإعادة الإعتبار للكتابات الأنثروبولوجية المعتمدة على التأويل، وهي تأويلات يحتل فيها الباحث الدرجة الثانية أو الثالثة بعد التأويل الأول الذي يقدمه ابن الثقافة نفسه لثقافته[1]. وتعتمد هذه النظرية على محاولة فهم المعنى المستتر خلف الرموز الثقافية عن طريق **الوصف المكثف** والتأويل القصدي لها. ما يسمح للباحث بالوقوف على درجة قريبة من الفاعلين الاجتماعيين وفهم الخطاب الاجتماعي الذي ينشأ ضمن سياقات ثقافية في إطار بيئة ثقافية يتداخل فيها كل من التاريخ والإيكولوجيا والثقافة وغيرها. وهي بذلك تسمح بالتعرف على الأنماط الثقافية، وبمتابعة المشهد الإنساني وشرح التعبيرات الاجتماعية وإجلاء غوامض الظاهرة على السطح[2]، ثم إخراج نصوص ثقافية للجمهور تتشابك فيها نظرية المعنى مع نظرية الخطاب ونظرية الممارسة والفعل والتفاعل كحاملين للمعنى العام[3]، وتكون هذه النصوص مضمَّنة في لعبة المظاهر كالمناسبات الاجتماعية والأحداث اليومية والخطابات الشفوية.

إن النظرية التأويلية الرمزية لا تكتفي فقط بعملية الفهم بل تلجأ للتعميم من خلال الإنتقال من موضوع مجهري إلى الإنتماءات الثقافية الواسعة[4]، أي من الأسواق الشعبية المتمركزة في ثلاث مراكز ثقافية إلى ثقافة منطقة الوادي الأبيض ثم الجزائر فمجتمعات الشمال الافريقي. ومن خلال استعمال المقارنة التي يعتمدها **كليفورد غيرتز(Clifford Geertz)** في مختلف دراساته بل وأصبحت هاجسا بالنسبة له، لما لها من أهمية في فهم الفكر البشري. بناء على ذلك فالمقارنة بين الأسواق الشعبية في منطقة الوادي الأبيض ستمكنني من ترجمة الخطاب الاقتصادي والثقافي على مستوى هذه الأسواق ومنه فهم معناها وقيمتها لدى ساكنة الوادي الأبيض، ما يقودني لإمكانية التجرؤ على الإجابة على سؤال: هل تستحق الأسواق الشعبية الصون في منطقة الوادي الأبيض؟

---

[1] عبد الحميد فائز، أناس ابن الشيخ، **التأويل الأنثروبولوجي لمرويات غرب الصحراء**، ص 176، موقع academia، تم الإطلاع عليه: يوم 03-08-2024 على الساعة 11:46، على الرابط:

ac*ademia.edu/38313706*

*pdf/أناس_بن_الشيخ_التأويل_الأنثروبولوجي_لمرويات_غرب_الصحراء_بالاشتراك_مع_عبد_الحميد_فائز_*

[2] كليفورد غيرتز، **تأويل الثقافات**، تر: محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، 2009، ص 82.

[3]Daniel Cefaï, **Anthropologie interprétative: Les perspectives esthétique, clinique et herméneutique de Clifford Geertz,** Éditions Eres, Tunis, 2008 ,p10.

[4] محمد حبيدة وآخرون، **الأنثروبولوجيا من البنيوية إلى التأويلية**، دار افريقيا الشرق، المغرب، 2014، ص 96.

تعمل التأويلية على تحديد نسق موضوعاتي تبني عليها الدراسة، وتمثل هذه الموضوعات رموزا ذهنية يضعها الباحث لفهم الحياة الثقافية والاجتماعية، التي تتشكل من مجموعة من الأنشطة الحاملة للمعاني والتي أشار لها **كليفورد غيرتز(Clifford Geertz)** أنها "**لم تدرس بشكل كامل من خلال الأساليب الموضوعية المعتمدة على العلوم الطبيعية**"[1]، التي تميل نحو الدوغمائية أو نبوءات ذاتية التحقق من خلال طرح فرضيات ومحاولة التحقق منها. فالتأويلية تعمل على خدمة التحقيق الرمزي وفهم معاني الثقافة المحمولة على أكتاف الفاعلين لا في عقولهم، أي يفعلون ما يفعلونه بشكل بديهي وواضح بالنسبة إليهم. يتبقى فقط على الباحث أن يركز بشكل دقيق لرؤية هذه الثقافة وفهمها وترجمتها دون محاولة الدخول لعقل الفرد الذي يعدّ أمرا مستحيلا حسب **كليفورد غيرتز Clifford)** **Geertz)** كنقد ابستموجي قدمه **لمالينوفسكي (Malinowski)** الذي يرى أن الثقافة مخزّنة في تصورات النّاس على مستوى عقولهم –داخل عقول الأفراد–. وسنحاول دراسة الأسواق الشعبية من خلال هذا المنظور، كونها حدثا ثقافيا يمارس فيه الأفراد حياتهم اليومية التي تعد أمرا طبيعيا بالنسبة إليهم.

إذ يتصل السوق بالأحداث الاجتماعية والاقتصادية الأخرى، فهو ليس مؤسسة منفصلة عن الواقع الاجتماعي. بالتالي فمقاربة الأسواق الشعبية رمزيا وتأويليا سيأخذ بي للإنتقال من رمز لآخر ومن فكرة لأخرى، أو من نص لآخر والتي تدخل كلها ضمن منظومة الأسواق الشعبية[2]. ويجب الأخذ بعين الاعتبار أن الفعالية الاجتماعية للرمز تكمن في قدرتها على الإشارة لمعنى معين، وإذا لم تدل على شيء للفاعلين فإنها تكون قد فقدت صلتها بشبكة الرموز الأخرى ولا تعدّ رموزا[3]، فالرمزية تأتي من ذلك المعنى الكامن في تصورات الفاعلين الاجتماعيين وليس في فكر الباحث أو فهمه.

الأسواق الشعبية المدروسة هي وحدة اجتماعية من وحدات البناء في منطقة الوادي الأبيض، وأبنية رمزية تعرف شبكة من الرموز التي تنسج أثناء فعاليات عقد الأسوق والمستمدة من الثقافة الشعبية، لذا تم توظيف المقاربة التأويلية لفك شيفرة بعض الرموز المتمثلة في مجموعة الممارسات والأفعال والأقوال التي يقوم بها الفاعلون داخل الأسواق الشعبية، والتي لا يمكن فهمها إلا بالاستعانة

[1] Jackie Assayag, **Clifford Geertz ou l'anthropologie interprétative souvraine, sous Lahouari Addi et Lionel Obadia, Clifford Geertz interprétation et culture**, Edition des archives contemporaines, France ,P45.

[2] محمد حبيدة وآخرون، مرجع سابق، ص 96.

[3] Jon McGee, Richard L. Warms, **Anthropological Theory**, Fourth Edition, Published by McGraw-I till, America, 2008 ,p 498.

بتقنية الوصف المكثف، ذلك بتوصيف كل من الأنماط الثقافية في الأسواق، وعلاقات التجار والزبائن ببعضهم البعض، والتفاعل القائم بين التجار والزبائن، واللغة المستعملة ومعانيها، وعلاقة السوق بالبيئة الثقافية المحيطة به. كون أن كل سوق مدروس يقع في منطقة محايدة، وفي نفس الوقت قابل لاستيعاب كل الاثنيات القريبة التي ترتاده، الأمر الذي يحيلنا لبناء نظام رمزي لكل هذه الممارسات يسمح لنا بفهم ميكانزمات سير الأسواق الشعبية وعلاقتها بمختلف جوانب المجتمع الأخرى.

إن فهم معاني جملة الرموز السابقة الذكر تتيح لنا إمكانية تحقيق مقارنة بين هذه الأسواق ثم معرفة قيمة هذه الأسواق لدى مجتمعات الوادي الأبيض، كون القيمة تظهر من خلال المعنى الذي يمنحه الأفراد لمناسبة اجتماعية معينة. والقيمة تبرز مكانة التراث اللامادي في ثقافة المجتمع بكونه جزء لا يتجزأ منها، يعمل الأفراد على إحيائه وصونه من خلال الحفاظ على القيمة.

### 2.1. نظرية الممارسة عند بورديو:

تعد نظرية الممارسة من أهم الاكتشافات العلمية في زمن ما بعد الحداثة، وتكتسب أهميتها في الحقل السوسيو–أنثروبولوجي بفضل قدرتها على التفسير دون فقدان لمصداقيتها. فهي قادرة على الولوج لعمق الظاهرة وتوضيح البنى المتحكمة فيها، وتعرية القواعد الموجهة للسلوك الإنساني سواء كان في حقل ثقافي، اجتماعي، اقتصادي، سياسي، رمزي...إلخ. ويرى **بيير بورديو ( Pierre Bourdieu)** أن إدراك العالم الاجتماعي يكون في علاقة الألفة بالبيئة المألوفة مع قيام المعرفة الموضوعية (التي تعد التأويلات البنيوية حالة خاصة منها) التي تبني العلاقات الموضوعية (كالاقتصادية واللغوية) التي تشكل الممراسات وتمثلات الممارسات، وهي تلك المعرفة الأولية والعملية والضمنية للعالم المألوف التي تضفي على العالم الاجتماعي طابعه البديهي والطبيعي[1].

تمكن **بيير بورديو (Pierre Bourdieu)** من خلالها هذا النموذج التفسيري الذي وضع فيه جل اهتمامه وتوجهه الفكري، من طرح جملة من المفاهيم والنماذج والاستراتيجيات التي تمكّن الباحث من فهم المجتمع واستشرافه، انطلاقا من الممارسات والأفعال الاجتماعية لا من التصورات أو ما يتمثله الأفراد في عقولهم والتي يصعب القبض عليها لسيولتها وتغيرها. وبالتالي وجد أن الانطلاق من الممارسة هي السبيل لفهم الأفعال الاجتماعية والبنى الذهنية للفاعلين الاجتماعيين، فالعالم الاجتماعي

[1] Pierre Bourdieu, **Esquisse d'une théorie de la pratique : précéde de trois études d'éthnologie Kabyle**, Editions du Seuil, France, 2000, P234.

حسب منظور **بيير بورديو (Pierre Bourdieu)** ينتج بناء ذو معنى واقعي يتحدّد من خلال الموقع الذي يشغله الفاعلون الاجتماعيون فيه ومن خلال ميولاتهم واختياراتهم ومنافعهم المبنية على معرفة مشتركة غير متعدّية، فالأفراد قادرون على تجاوز وضعهم الموضوعي من خلال اللجوء للخيال والإهتمام[1]. ويعارض **بيير بورديو (Pierre Bourdieu)** من خلال مقاربته هذه نظريات الفاعل العقلاني التي تحدد مفهوم الفعل السائد في الاقتصاد[2]، وهو ما سيتضح من خلال تحليل الأسواق الشعبية على أساس أنها ممارسة شعبية تخضع لاهتمامات الأفراد أيضا وليس لحتمية المرابحة العقلانية.

الممارسة الاجتماعية عند **بيير بورديو (Pierre Bourdieu)** لا تنبع من الأفعال والسلوكات الآنية أو الراهنية، فلا يمكن فهم ممارسة معينة من خلال مردّ الظاهرة إلى تحليل آني حاضري كون الفاعل في هذه الحالة ليس له تدخل في إنتاجها، والفاعل ليس وليد الحاضر، وليس حرا مستقلا بذاته عن المجتمع، وبالتالي فالممارسة حسب **بيير بورديو (Pierre Bourdieu)** هي: "**فعل موجه من الماضي، فعل تاريخي**"[3]، ينشأ من خلال التنشئة الاجتماعية وغيرها من الموّجهات والعوامل الأخرى التي قولبها **بيير بورديو (Pierre Bourdieu)** في مفهوم "**الهابيتوس**"**(Habitus)** الذي يتيح للفاعلين التفاعل والتكيف مع وضعيات مختلفة في مختلف فترات حياتهم. اكتسبوا استعداداتها من الافعال الموجّهة من الماضي، فالهابيتوس عند **بيير بورديو (Pierre Bourdieu)** يمثل "**أنظمة من التصرفات الدائمة، وبنى مبننة مهيأة للعمل كبنى بانية، أي كمبدأ لتوليد وتنظيم الممارسات، وتمثلات يمكن تنظيمها وانتظامها موضوعيا دون أن تكون بأي حال من الأحوال نتاجا لسيطرة القواعد، ومكفة موضوعيا لغرضها دون افتراض القصد الواعي**"[4].

يعد الهابيتوس(Habitus) هو المفهوم المركزي في نظرية الممارسة، كونه قادر على التطور والتغير حسب ما يصادفه الانسان في حياته، إذ يمثل: "**نسق من الاستعدادات الدائمة والقابلة**

[1] Anne Jourdain, Sidonie Naulin, **La sociologie de Pierre Bourdieu et ses Usages Sociologiques**, Armand Colin, France, 2011, p38.
[2] Ibidem.
[3] أحمد موسى بدوي، **ما بين الفعل والبناء الاجتماعي، بحث في نظرية الممارسة لدى بيير بورديو**، مجلة إضافات، العدد 08، 2009، ص12.
[4] Pierre Bourdieu, Ibid1, p256.

**للتطور والتحول يعمل بشكل لا إرادي على استدعاء الخبرات السابقة لإنجاز مهام متنوعة"**[1]، وهذه النقطة المحورية التي سنقف من خلالها على دراسة الأسواق الشعبية لفهم الهابيتوس (Habitus) الموجِّه لسلوك الفاعلين وكيفية تطوره بين الماضي والحاضر الذي يشهد تفسّحا عولميا وسيولة قيمية.

إن مفهوم الهابيتوس (Habitus) عند **بيير بورديو (Pierre Bourdieu)** ساعده على إيجاد تموقع ابستيمولوجي في حقلي السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا. وبما أن الصراع الدائم في الانثروبولوجيا بين ثنائية الموضوع/ الذات، بحكم التشكيك في موضوعية الأنثروبولوجي في الميدان وإدخاله لذاتيته في جمع البيانات وتبويبها وتحليلها وحتى تفسيرها وكتابة التقرير النهائي. بالتالي فالهابيتوس (Habitus) وقف أمام موقفين متطرفتين، فينومينولوجيا متشبّثة بسير القصديات دون اعتبار لتجذرها الاجتماعي وبنيوية تتبني على فكرة الإنمحاء الجذري للذات[2]، أي بين العقل والفعل القصدي الذي يتزعمه الإتجاه الفينومينولوجي والبراديغم الوضعي والوظيفي، واللاعقلاني الذي ينبني من خلال اللاوعي بزعامة البنيويين الذي يرون أن الانسان يقوم بأفعال ونشاطات دون وعي وقصدية منه بذلك، بل هي بنيات داخلية مسبقة تتحكم في سلوكه. وقامت نظرية الممارسة أيضا بنقد العقلانية الاقتصادية للفاعل الواعي بأهدافه وشروط تحقيقه لمنفعة اقتصادية. وهذا لا ينفي وجود سلوك اقتصادي عند المجتمعات بل أن الممارسات الاجتماعية لها منطق اقتصادي وليست هدفا اقتصاديا خالصا، فعلى حد قول **بيير بورديو (Pierre Bourdieu)** في هذا السياق: "**إن المذهب الاقتصادي الغائي الذي يعلّل الممارسات بإرجاعها بشكل مباشر إلى منافعها الاقتصادية المدركة كغايات مطروحة طرحا واعيا، يشترك مع المذهب الاقتصادي الميكانيكي الذي يرجع الممارسات...إلى المنافع الاقتصادية...ولكن المدركة كأسباب، متجاهلا أن الممارسات يمكن...أن تخضع لمنطق اقتصادي دون أن تكون خاضعة لمنافع اقتصادية**"[3]، وهو ما سيساعدني في فهم الأسواق الشعبية من منظور مغاير ومعاكس للمنفعة المادية وتعظيم الربح فقط، بل كون الأسواق الشعبية في الوادي الأبيض هي ممارسة اجتماعية وظاهرة ثقافية تخضع لمنطق اقتصادي تولّدت عن حاجات وأسباب

---

[1] أحمد دناقة، **الممارسة الاجتماعية وكيفية تشكل الفعل والبناء مقارنة بين بورديو وغيدنز –قراءة تحليلية نقدية**، مجلة الساورة للدراسات الانسانية والاجتماعية، المجلد 03، العدد 03، 2017، ص 203.

[2] حسن أحجيج، **نظرية العالم الاجتماعي: قواعد الممارسة السوسيولوجية عند بورديو**، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، المغرب، 2018، ص 32.

[3] المرجع نفسه، ص 39.

معيّنة. وما يتحكم في الاقتصاد التقليدي هو الهابيتوس الاقتصادي المولّد لذلك العامل الاقتصادي العقلاني الناتج عن ظروف تاريخية خاصة جدا[1].

تمثل الأسواق الشعبية حقلا اجتماعيا بمنظور نظرية الممارسة، وهذا الحقل أو المجال –علما أن بورديو يستعملهما كمترادفين لهما نفس المعنى– يؤثر ويتأثر بالمجالات والأنساق الأخرى المكونة للبناء الاجتماعي، فهول يمثل بنية مبنية ومبنينة للممارسة الاجتماعية في الوادي الأبيض. ولفهمها كحقل يستدعي مني الابتعاد عن محاولة إيجاد قواعد نظرية تحكم الممارسة والمعني ضمن هذا المجال، بل أسعى لإيجاد تلك الاستراتيجيات والقواعد الضمنية العملية التي يلجأ إليها الأفراد بشكل طبيعي وتلقائي للخوض والتفاعل داخل هذا المجال، والتي يسترشدون بها لتنظيم ممارستهم فيها. هذا من خلال وضع الأسواق الشعبية في الوادي الأبيض في سياق المنطقيات العملية المتمثّلة في منطق العمل والكسب من خلال ضرورة إيجاد وسيلة للعيش، ومنطق الذاكرة المشتركة كون الأسواق الشعبية تمثلا مشتركا ثقافيا لمجتمعات الوادي الأبيض، ومنطق انتقال الإرث الثقافي بحيث تمثل الأسواق تراثا ثقافيا يستدعي تناقلها بين الأجيال القادمة. وغيرها من المنطقيات التي تتيحها لنا نظرية الممارسة لفهم ثقافة الأسواق الشعبية، وللإمساك بممارسة اجتماعية. يؤكد **بيير بورديو (Pierre Bourdieu)** على ضرورة تجنب القراءة الموضوعية والجوهرية ذات الواقعية الساذجة التي تنظر للممارسة بنظرة ميكانيكية مباشرة وفي حد ذاتها[2]، أي كونها كليات جوهرية منفصلة عن باقي الممارسات والتغييرات الحاصلة في المجتمع.

في سبيل هذا الفهم يقترح **بيير بورديو (Pierre Bourdieu)** مجموعة من الراساميل التي تعمل ضمن حدود هذا المجال، كالرأسمال الرمزي والاقتصادي والثقافي والاجتماعي، التي تشترك وتتفاعل مع بعضها لتعطي للفاعلين الذين يملكون أكبر قدر منها سهولة في التموقع والتعامل مع مختلف الوضعيات داخل الأسواق الشعبية، فالتاجر القديم في السوق وذو خبرة مثلا، قد اكتسب رأسمال اقتصادي يعرف من خلاله ما يبحث عنه الزبون ويعرف السلعة الأكثر بيعا ومكان شرائها وثمن بيعها، والزبون الذي جمع أكبر قدر من الرأسمال الاقتصادي يعرف كيف ينتقي السلع وكيف يساوم البائع وفي أي فترة تنخفض الأسعار، واكتساله للرأسمال الاجتماعي تسمح له بجمع الأخبار

[1] Pierre Bourdieu**, La fabrique de L'habitus Economique, Actes de La Recherche en Sciences Sociales**. 2003, *p79, Il a été consulté: 08/08/2024, 5 :50 pm, https://www.cairn.info/revue-actes-de-la-recherche-en-sciences-sociales-2003-5-page-79.htm&wt.src=pdf.*

[2] Pierre Bourdieu, **Raisons Pratique sur La Théorie de L'action**, Éditions du Seuil, Paris, 1994, p13.

داخل السوق وإقامة علاقات متعددة مع التجار والمتسوقين للحصول على امتيازات متعددة ف الشراء وجمع الأخبار...إلخ. فكل هذه الأفعال والنشاطات القائمة على مستوى الأسواق تحمل معاني متعددة. فوفقا **لبيير بورديو (Pierre Bourdieu)** فإن لأفعال الفاعلين الاجتماعيين معنى أكثر مما يدركون[1]، فلا يمكن فهم قيمة الأسواق الشعبية والأفعال الممارسة ضمنها بشكل واعي أو غير واعي وبطريقة موضوعية خالصة دون تقييم متبادل للإمكانيات المادية للوحدات المكوِّنة للسوق، فكل نشاط أو حدث فيه مستمدّ من استراتيجية تستمدّ معناها من إطار كل الاستراتيجيات الممكنة[2].

بالتالي يمكن القول أن الإعتماد على نظرية الممارسة والتأويلية الرمزية لا يقع ضمن التضاد والتنافر الابستيمولوجي للبراديغمات بقدر ما يقع ضمن التكامل الابستيمولوجي باعتبار كلا النظريتين تنتميان لبراديغم الممارسة، وكذلك يتيح الاعتماد على المقاربتين تقديم نظرة شمولية لفهم ظاهرة الأسواق الشعبية، وتحديد استراتيجيات ثقافة الصون الذاتي التي يتبعها الفاعلون الاجتماعيون –من خلال الممارسة والمعنى– بشكل عملي للحفاظ على كل ما يعتبرونه جزءا من تراثهم وثقافتهم ومن هويتهم، ومنه الأسواق الشعبية كتراث ثقافي غير مادي. ثم أن محاولة الخروج من الموضوعية البنيوية ساهم في تبلور الرمزي بشكل كبير. فاستعان **بيير بورديو (Pierre Bourdieu)** بالرأسمال الرمزي كجزء كبير في تفكيره النظري، وحاول بناء الرمزي كموضوع ذو استقلالية ذاتية[3]، وأن فهم البناء الرمزي في نظرية الممارسة يكون كنظيره في التأويلية عن طريق علائقيته مع باقي أقسام العالم الاجتماعي الذي يسهم في تشكله. وإذا ما قرأنا في طريقة تحليل المقاربتين فكلاهما يعتمدان على المقارنة، وهو ما فعله **بيير بورديو (Pierre Bourdieu)** بين المجتمع القبائلي ومجتمعه المحلي في فرنسا، واعتمده **كليفورد غيرتز** كليفورد غيرتز**(Clifford Geertz)** في مقارنته بين المجتمع المغربي والأندونيسي. ومن عامل التشابه المعرفي هو عامل الزمنية للأفعال والممارسات الاجتماعية، لما لها من أثر في توجيهها، فلا يمكن إغفال فهم تاريخية الظاهرة ومحدداتها المختلفة، ورغم أن الباحث هو من يعيد إنتاج الظاهرة ووضع قواعدها النظرية والتي في حقيقة الأمر كلا الباحثين سابقي الذكر يؤكدان على أن الفاعلين لا يمتثلون لتلك القواعد بتلك الطريقة التي يطرحها الباحث، بل هناك

[1] Karsten Kumoll, **From the Native's Point of View? Kulturelle Globalisierung nach Clifford Geertz und Pierre Bourdieu**, Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar, Deutschland 2005, p52.
[2] Karsten Kumoll, Ibid, p52.
[3] لويس بينتو، **نظرية العالم الاجتماعي عند بيار بورديو**، تر: محمد أمطوش، دار عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، المغرب، 2014، ص 153.

بنيات موضوعية مستقلة عن وعي الفاعلين لها قدرة على توجيه أو تقييد ممارساتهم أو تمثلاتهم[1] وهو الهابيتوس (Habitus) في نظرية الممارسة، أو كما يمكن فهمه من فكر **كليفورد غيرتز (Clifford Geertz)** أن هناك إدارك إجتماعي مشترك يتولد من منظومات التفاعل الاجتماعي أو المحددات الثقافية التي جُبل عليها الأفراد في تنشئتهم الاجتماعية.

ثم أن كلا المقاربتين ينتميان لبراديغم الممارسة الذي يرتكز على فهم واستنطاق تصورات الأفراد من خلال ممارساتهم وسلوكياتهم التي تمثل انعكاسا للفكر المحلي للأفراد ونتاجا لتصوراتهم نحو العالم الاجتماعي الذي نسجوا خيوطه وفقا لمدركاتهم المعرفية له. أو ما يمكن أن نطلق عليه بفكرة "**الجسد الثقافي**"، فأجساد الأفراد أصبحت تنطق ثقافيا بفعل التفاعل المستمر والممارسة المستمرة والمتكررة لنفس الفعل، ليتجلى هذا التكرار على تحركات أجسادهم ورغباتهم. وهذه المحاولة البسيطة ليس هدفها تشريح النظريتين أو نقدهما أو الدفاع عنهما، بقدر ما هي توضيح التكامل الابستمولوجي والمنهجي بين المقاربتين وتبرير الباحث لسبب اختياره لهما، لما لهما من تأثير كبير في تحليل وفهم ظاهرة الأسواق التراثية محل الدراسة، ومن جهة الكشف عن الأنماط المحلية المتبعة في صون التراث الثقافي اللامادي عند الساكنة المحلية.

## 2. المناهج والتقنيات والأدوات المتبعة:

من أجل تحقيق الأهداف المرجوة استعانت الدراسة بجملة من المناهج والتقنيات والأدوات القادرة على الجمع بين الاجرائية والابستيمولوجية المتوافقة مع المسعى الأنثروبولوجي للبحث، ولا يكتمل بحث علمي إلا من خلال معرفة المنهجية المتبعة في جمع المعلومة وتصنيفها وتحليلها ومدى توافقها مع طبيعة الدراسة وأهدافها.

### 1.2. المناهج المستخدمة:

تم الاعتماد على مناهج نوعية تعنى بالبحث الأنثروبولوجي وذات علاقة مباشر بالطبيعة الإستقرائية لبحثنا وهي:

[1] بيير بورديو، **بعبارة أخرى محاولات باتجاه سوسيولوجيا إنعكاسية**، تر: أحمد حسان، ط: 01، دار ميريت للنشر والمعلومات، مصر، 2002، ص 205.

### 1.1.2. المنهج الإثنوغرافي:

يعدّ المنهج الإثنوغرافي من أسس الدراسات الأنثروبولوجية الكلاسيكية والمعاصرة، وتعنى به الدراسات الكيفية. إذ يمكن تعريف الاثنوغرافيا على أنها: "**طريقة لدراسة سلوك الناس –اللغة والثقافة والقيم والمعاني والتنظيم الاجتماعي– في البيئات الطبيعية اليومية، والتصوير والتمثيل للتجربة الاجتماعية المعاشة**"[1].

رغبة مني في فهم قيمة ومعنى الأسواق الشعبية عند مجتمعات منطقة الوادي الأبيض، كان لزاما الإعتماد على هذا المنهج القادر على النفاذ لتصورات الأفراد ومعانيها. والذي يقضي بضرورة النزول للميدان والمعايشة المباشرة لأحداث الظاهرة المدروسة، والتنقيب المستمرّ في ثقافة ساكنة المنطقة وتاريخها وإيكولوجيتها حول ما له علاقة بموضوع الدراسة بشكل مباشر وغير مباشر، فالباحث الأنثروبولوجي على حد وصف **جون فان مانين(John van Maanen)** "...**فالأنثروبولوجيون زائرون مملّون ومتطفلون**"[2] وهذا من طبيعة عملهم. فالأنثروبولوجي يجب أن يتّسم بالتطفّل والفضول والتدخل في مختلف شؤون الحياة الاجتماعية بما لا يؤثر على ثقافة الآخر، ذلك لفهم مختلف جوانبها والإحاطة بها وإزالة الغموض عنها.

من خلال إيماني أن الدراسات الأنثروبولوجية المعمّقة لا سبيل لتحقيقها إلا من خلال النزول للميدان –هذا لا ينفي قيمة الدراسات المكتبية والنقدية المقارنة المقامة من خلف الأبواب– لفهم أعمق وأوضح للثقافة المجتمعية، ومعايشة ذلك الشعور الذي يعيشه أفراد المجتمع. حيث تسمح الطريقة الإثنوغرافية بدراسة الثقافات ووصف المعاني الرمزية والسياقية للممارسات والسلوكات اليومية في بيئتها الثقافية والطبيعية.

تم تطبيق المنهج الإثنوغرافي لدراسة ثقافة الأسواق الشعبية، واتخذت مسافة التحليل اللازمة بين محليتي كعضو من المجتمع المدروس وغيريتي كباحث بعيد يسعى للحفاظ على الموضوعية قدر الإمكان. وحاولت من خلال هذا المنهج القيام بوصف مكثف ودقيق لمكان الأسواق الشعبية وما يباع

[1] Ron Iphofen, **Research Ethics in Ethnography/Anthropology**, published by the European Commission DG Research and Innovation, 2013, p 06. Article published on Researchgate, Viewed on 11/08/2024, 17:55, On the link: *researchgate.net/publication/268522630_Research_Ethics_in_EthnographyAnthropology_by_Dr_Ron_Iphofen_AcSS_2_nd_October_2013_first_drafts_produced_for_comment_2011.*

[2] Francis Müller, **Design Ethnography Epistemology and Methodology**, Translated by Anna Brailovsky, y Springer Nature, Switzerland, 2021, p39.

ويشترى فيها من سلع مادية، ثم وصف مختلف التفاعلات الاجتماعية والممارسات التي تحدث داخل الأسواق الشعبية وما يتعلق بتأثيراتها على المنطقة، ومن ثم تجميع العديد من الأقوال والخطابات المحلية التي تلعب دورا مفتاحيا في كشف المستور عن ثقافة منطقة الوادي الأبيض التي تعدّ ثقافتها شفوية مخزنة في الذاكرة الشعبية للأفراد. كذلك تمّ وصف الخصائص الطبيعية للمنطقة والتي لها تأثير في نشاط الأسواق الشعبية، ومدى احتفاظ هذه الأسواق بالاقتصاد الكلاسيكي وبعناصر التراث الثقافي التي كانت تباع وتشترى فيها إلى وقت قريب. وساهمت معرفتنا للغة المحلية "الشاوية" في قدرتنا على الحوار مع المبحوثين وكشف مدركاتهم ومعاني خطاباتهم اليومية وفق سياقاتها الاجتماعية. فإذا لم يتحاور الباحث مباشرة مع الأشخاص الذين يدرسهم فإنه لن يكون قادرا على إجراء محادثات عادية معهم، دون الإحراج المتأصل الناجم عن وجود مترجم[1]، والدخول في علاقات شخصية وثيقة معهم، مما يسهل كثيرًا عمل جمع البيانات[2]. واستمرت الزيارات الميدانية للأسواق طيلة مدة الدراسة إلا فيما ندر لوجود ارتباطات أخرى أو التزامات تحيل بيني وبين التواجد في الأسواق الشعبية.

### 2.1.2. المنهج المقارن:

دوما ما تم النظر إلى الأنثروبولوجيا أنها علم مقارن، وأن أهم ميزة لها لتحقيق تموضع علمي لها في وسط العلوم الاجتماعية والانسانية يكمن في ضرورة تطبيقها للمنهج المقارن، ممّا سيحقّق تلك التراكمية المعرفية التي يمكن من خلالها فهم الطبيعة البشرية وطرق التفكير الانساني، وانتقاء الأجزاء الصلبة من الثقافة الإنسانية. وقد ظهر المنهج المقارن في الأنثروبولوجيا الاجتماعية مع الأنثروبولوجيين المكتبيين مثل: **جيمس فريزر (James Frazer)**، **لوس هنري مورغان ( Lewis H. Morgan)**، **ألفرد راد كليف براون (Alfred Radcliffe Brown)** –الذي وصف الأنثروبولوجيا بعلم الاجتماع المقارن– وآخرون. لينتقل بعدها نحو الأنثروبولوجيا الثقافية، وقد اعتمد هؤلاء الباحثين المكتبيين على المقارنة بين ثقافات الشعوب بغرض فهم التطور الحاصل لها، ثم الكشف عن التنوع الثقافي المميز لخصوصية كل ثقافة. وقد تراجع استخدام المقارنة مع ظهور الدراسات الميدانية في بداياتها وظهور النسبية الثقافية، ويُرجع الأنثروبولوجي **إدموند ليش (Edmund Leach)** سبب هذا التراجع إلى التحيز العرقي الذي بدأه مالينوفسكي وأعقبه تلاميذته

[1] Sergiu Balan, **Ethnographic Method in Anthropological Research**, 2011 ,p 06. Article published on Researchgate, Viewed on 11/08/2024, 17:14, On the link: www.researchgate.net/publication/321161001.
[2] Ibidm

فيما بعد، ما أدى إلى صعوبة في تحقيق تعميمات مقارنة[1]. لكن **إدموند ليتش (Edmund Leach) وكليفور غيرتز (Clifford Geertz) وحتى بيير بورديو (Pierre Bourdieu)** يدعون في نفس الوقت إلى ضرورة العودة للاعتماد على التعميم المقارن في الدراسات الأنثروبولوجية، فالدعوة لتقديم معرفة تراكمية غير مقارنة لن يحقق ذلك الفهم والتقدم الذي تصبو إليه الأنثروبولوجيا.

فالكشف عن أوجه التشابه والإختلاف بين الأنظمة الاجتماعية والسمات الثقافية ومختلف العناصر المكوّنة للسياق الاجتماعي والثقافي كفيل بإخراجنا من السرد الاثنوغرافي والدخول لمرحلة التصنيف والتنظير، وبدون دراسات مقارنة منهجية ستصبح الأنثروبولوجيا مجرد تأريخ وإثنوغرافيا[2]. كما لابد وأن تستند النظرية الاجتماعية إلى المقارنة المنهجية ثم التعميمية عن طريق تقديم تصنيفات ونماذج، وأن يتم اختبارها باستمرار من خلال هذه المقارنة[3].

بما أن الدراسة تتمثل في البحث في ثلاث أسواق شعبية فكان من الضروري اعتماد المقارنة بينها، لفهم قيمتها ومعانيها عند مختلف أعراش المنطقة وكذلك الكشف عن الأنماط الثقافية والاقتصادية المتشابهة بين الأسواق الثلاث ثم إبراز أهم الاختلافات الموجودة بين سوق وآخر في السلع المباعة والخطابات المستعملة والتعاملات التجارية المعتمدة. وكذلك الكشف عن حالة التغير التي صاحبت كل سوق منذ تواجده أو على الأقل ما استطعت أن أصل إليه في تاريخ هذه الأسواق الشعبية. سواء في مكان إقامة السوق أو حجم الباعة والزوار القادمين ونوعية السلعة وتنوّعها، ومدى ارتباط أفراد كل مجتمع بالسوق الموجود في إطارهم الجغرافي وبالسلع المباعة فيه، وأماكن توزع هذه الأسواق.

### 2.2. التقنيات والأدوات المستخدمة:

جمعت هذه التقنيات بين تقنيات منهجية وأخرى إجرائية، وأدوات حديثة وكلاسيكية لتخزين البيانات المتبعة وتحليلها، وهي:

[1] Edmond. R. Leach, **Rethinking Anthropology**, THE Athlone Press University of London, London, 1961, p 01.
[2] Alfred Radcliffe-Brown, **Methode in Social Anthropology**, Edited by M. N. Srinivas, The University of Chicago Press, Chicago, 1958, p 110.
[3] Ibidem.

### 1.2.2. الملاحظة المباشرة:

تعتمد فكرة جمع البيانات من الميدان على اعتماد مجموعة تقنيات ووسائل تتيح للباحث جمع وتسجيل القدر الكافي من البيانات التي تسمح له في مرحلة لاحقة بتشكيل مخزون هائل من المعطيات لتحليلها ومحاكاة الواقع عن طريق فهم أعمق لثقافة ذلك المجتمع. فإذا كانت المقابلة طريقة مناسبة لمعرفة وجهات النظر وتصورات الناس والمواقف والقيم المتحكمة في سلوكاتهم، فإن الملاحظة المباشرة تسمح للباحث بمعرفة الممارسات، وما يفعله الناس بالفعل عن طريق مراقبتهم أو دراسة الآثار الجسدية التي يتركها سلوكهم وراءه[1]، وذلك بأخذ عينات غير عشوائية من ممارساتهم وسلوكاتهم ومراقبة طريقة حدوثها بالتفصيل.

اعتمدت في الدراسة على الملاحظة المباشرة في جمع المعطيات الميدانية لوصف بعض المظاهر والأحداث في الأسواق الشعبية خاصة في فترة الاستطلاع والفترات الأولى من الدخول الرسمي للميدان. كون الصدمة الأولى عند دخول الميدان تحتاج لملاحظة مباشرة ودقيقة وتدوين كل ما يمكن تدوينه قبل معايشتي لهم واعتيادي على ثقافة مجتمع البحث. واستمر اعتمادي على الملاحظة المباشرة كلما تم التوصل لمعلومة جديدة من المبحوثين والإخباريين. ما يفرض ملاحظة كل أطوار حدوث ذلك الحدث أو تلك الممارسة ثم تدوين مختلف تفاصيلها لتحليلها في وقت لاحق. حيث ساهمت الملاحظة المباشرة في تتبع بعض الأحداث والسلوكات المقامة في الأسواق والتركيز عليها وعلى طريقة ممارستها، كطرق المساومة أو المناداة أو تلك الحوارات المقامة بين بائعي الماشية والزبائن...إلخ.

| أولا: ملاحظة مواصفات مكان انعقاد الأسواق الشعبية | |
|---|---|
| | **سوق الإثنين** |
| **ملاحظة موقع المكان** | بدأت الملاحظات يوم 2022/10/3<br>من الملاحظات المسجلة في هذا اليوم مثلا: أن مكان السوق يتواجد في مدينة أريس قرب محطة المسافرين ما يسهل وصول العديد من الناس إليه بشكل سهل |
| **ملاحظة حالة المكان** | المكان قديم جدا ولم يتم إعادة تأهيله، وهو غير مستوي ومحدود بسور من |

[1]Russell Bernard, **Research Methods in Anthropology**, sixth Edition, Rowman & Littlefield, 2018, p 323.

| | |
|---|---|
| | جهاته الأربعة، ويكون مهجورا في باقي أيام الأسبوع يستخدم في انعقاد سوق الإثنين فقط |
| **ملاحظات أخرى** | يمتد مكان السوق ليستحوذ التجار على الطريق الرئيسي أمام مكان السوق المخصص له، لكثرة التجار فيه.<br>تم تغيير مكان السوق بعد هذا التاريخ لمكان آخر منظم في حي أول نوفمبر غير بعيد عن محطة المسافرين الجديدة، بحيث تم تأهيله وتصميمه لاستقبال وتنظيم التجار لبضائعهم |
| **سوق الثلاثاء** | |
| **ملاحظة موقع المكان** | بدأت الملاحظات يوم 2022/10/4<br>مكان انعقاد السوق غير مخصص كمساحة واضحة مثل سوق الإثنين، بل يقام في شوارع مدينة إشمول قرب محطة المسافرين، ويتّخذ من الطريق الرئيسي له مكانا مركزيا له، ويمتد لأعلى مدينة إشمول في طريق يتقاطع مع الطريق الرئيسي، وهو مكان قريب لكل السكان الممقيمين في إشمول، وقريب للمرتادين له من مناطق أخرى |
| **ملاحظة حالة المكان** | حالة المكان عبارة عن طريق معبّد للمركبات، فهو غير مهيأ كمكان للبيع بل يقوم الناس بوضع سلعهم إما في الأرض أو بفتح شاحناتهم وجعلها كمتجر متنقل، وهناك من يضع سلعته في طاولات حديدية يتم تركيبها وتفكيكها.<br>فحالة المكان تبقى غير مهيئة وغير واضحة المعالم كسوق إلا يوم انعقاده. |
| **ملاحظات أخرى** | في حالة وجود عديد من التجار يقومون بالإستحواذ كذلك على الطرق الفرعية المفتوحة على الطريق الرئيسي، بحيث لكل شخص مكانه الذي إعتاد على وضع سلعته فيه والتجارة فيه. |
| **سوق عيد الخريف** | |
| **ملاحظة موقع المكان** | بدأت الملاحظات يوم 2022/08/27<br>مكان انعقاد السوق غير مخصص كمساحة واضحة مثل سوق الإثنين، بل يقام في شوارع مدينة تكوت قرب محطة المسافرين يدعى المكان "زينون"، ويتخذ من الطريق الرئيسي له مكانا مركزيا له، ويمتد على الطرق الفرعية المفتوحة على الطريق الرئيسي، وهو مكان قريب لكل السكان المقيمين في تكوت، وللمرتادين له من مناطق أخرى بحيث يجدون أنفسهم يتوقفون في وسط السوق عند النزول من وسائل النقل. |

| | |
|---|---|
| **ملاحظة حالة المكان** | حالة المكان عبارة عن طريق معبّد للمركبات لكنه أكثر اتساعا من وارع سوق الثلاثاء ما يعطي للمتسوقين مساحة أكبر للتحرك واستكشاف السوق، فهو غير مهيأ كمكان للبيع بل يقوم الناس بوضع سلعهم إما في الأرض أو بفتح شاحناتهم وجعلها كمتجر متنقل، وهناك من يضع سلعته في طاولات حديدية يتم تركيبها وتفكيكها. فحالة المكان تبقى غير مهيئة وغير واضحة المعالم كسوق إلا يوم انعقاده. |
| **ملاحظات أخرى** | في أيام انعقاد سوق عيد الخريف تغلق الطريق ولا تمر عبرها المركبات لكي لا يتم إزعاج المتسوقين، وهو ما قامت به البلدية بنشر عناصر الشرطة في السوق وإغلاق المنافذ في آخر سوق في عام 2024، وغيرت مكان توقف وسائل النقل عند بداية السوق في مدخل مدينة تكوت. |

**المصدر: من إعداد الباحث**

### 2.2.2. الملاحظة بالمشاركة:

تعد من لوازم تطبيق المنهج الاثنوغرافي الذي يتميز عن غيره من المناهج النوعية بالملاحظة بالمشاركة والتواجد المستمر في مجتمع البحث، ونظرا لمحدودية المعلومة التي يمكن الوصول إليها بواسطة الملاحظة المباشرة وتفادي نقص الفهم الذي يمكن أن يحدث نتيجة عدم معايشة ذلك الحدث وممارسته من قبل الباحث. كانت الملاحظة بالمشاركة أحسن تقنية مكملة لهذا النقص المعرفي الذي يواجه الباحث الميداني.

تتضمن الملاحظة بالمعايشة الخروج لميدان البحث والإقامة فيه وتعلم لغة المبحوثين، ويشير **راسل برنارد (Russell Bernard)** إلى ضرورة "**إقامة علاقات معهم والتصرف بحيث يمارس الأشخاص أعمالهم كالمعتاد عندما تظهر، إذا كنت مراقبًا مشاركًا ناجحًا، فستعرف متى تضحك على ما يعتقد الناس أنه مضحك؛ وعندما يضحك الناس على ما تقوله، فسيكون ذلك لأنك قصدت أن يكون مزحة**"[1]. أي أن يصبح الباحث قادرا على معرفة المطلوب منه ليصبح فردا من هذا المجتمع، وأن يعيش الأحداث والمعاني بطرق تقترب من خبرات أطرافها[2].

[1] Russell Bernard, **Research Methods in Anthropology**, Fourth Edition, AltaMira Press, 2006, p 344.

[2] روبرت إيمرسون، راشيل فريتز، لندا شو، **البحث الميداني الاثنوجرافي في العلوم الاجتماعية**، تر: هناء الجوهري، مر: محمد الجوهري، ط: 01، المركز القومي للترجمة، 2010، ص55.

تم تطبيق هذه التقنية وفق مبدأ المعايشة أولا ثم الملاحظة، بمعايشة حادثة معينة وفهمها ثم ملاحظة واستشعار مدى صعوبة ممارسة حدث معين كالبيع والتفاوض مع الزبون، حيث كان لنا نصيب من ذلك مع أحد التجار في السوق. وكذلك الكشف عن الحيل والطرق المتّبعة لتحقيق تلك الممارسة، فلا يمكن معرفة جودة سلعة معينة إلا من خلال حملها وتقليبها وملامسة جميع تفاصيل المنتوج. ومع الخبرة اللازمة يمكن معرفة جودة المنتوج وتحديد قيمته مقارنة بالمنتوجات الأخرى المشابهة له. ثم تتبع حالة الأفراد قبل انعقاد الأسواق ويوم انعقادها والممارسات المقامة على مستواها وكيف يتفاعل الأفراد مع بعضهم البعض، وطبيعة العلاقات التي تحكم الأسواق الشعبية.

### 3.2.2. المقابلة المفتوحة (غير الموجّهة):

بما أن الملاحظة المعتمدة بنوعيها لن تكون كافية للأنثروبولوجي في الميدان لتوضيح كل الجوانب وجعلها يسيرة الفهم والاستيعاب. لذا تم توظيف المقابلة المفتوحة التي تعدّ من متمّمات البحث الأنثروبولوجي للكشف عن تلك التّصورات التي لم يصرّح بها المبحوثون مسبقا، أو أحداث لم يقم أفراد المجتمع بممارستها في حضور الباحث. ما يستدعي حوارا مفتوحا بين الباحث وعينة من أفراد المجتمع الذي يقوم الباحث بانتقائهم بشكل قصدي وتتوفر فيهم الشروط المناسبة لخدمة موضوع البحث.

في هذه الدراسة اعتمدت المقابلة المفتوحة بشكلها الاثنوغرافي التفاعلي، بنوعيها المقابلة المجمّعة أحيانا والفردية أحيانا أخرى. ويعود سبب هذا الاستعمال لتطبيق مبدأ المصداقية في المعلومة المحصّل عليها، حيث أنه في حالة المقابلة التفاعلية التي اجتمع فيها مجموعة من الأفراد كانت تأتيني إجابات عديدة منها ما هو مكرّر ومنها ما يقوم بعض المبحوثين بتصحيح إجابات بعضهم دون تدخل مني. بل كنت أكتفي في كثير من الأحيان بالتسجيل والاستماع وترك الحديث مفتوحا لهم ومتابعة حركات أجسادهم وعيونهم –قدر الإمكان– تفاديا لأي تلاعب قد يحدث في إجاباتهم على أسئلتي. في حين أنني أتدخل في بعض المرّات لتوجيه الحوار إن رأيت أن الحديث قد انحرف كليا عن الموضوع، ثم نلجأ لتفريغ وتحليل هذه المقابلات في كل مرة لإكثار الفئات والترميز وعدم نسيان كل ما قيل وحدث أثناء المقابلة، وهذا ساعدني كثيرا في التحليل والترميز النهائي للمقابلات.

تألفت العينة القصدية من 40 شخصا شملتهم المقابلة، جمعت بين مبحوثين من فئة المتسوقين والزبائن، والمكّاس، مع اختيار بعضهم كإخباريين. إلا أن حساسية التعامل مع التراث

الثقافي غير المادي تستدعي عناية خاصة باختيار العينة، خاصة في ظل التنوع الذي يشهده النسيج الإثني لمجتمعات المنطقة. إذ تم اختيار العينة وفقا لمحلية المبحوث، كون المبحوث المحلي أو الأصل في المنطقة هو من سيكون لديه ذلك الإنتماء للتراث الثقافي غير المادي وحامل لقيمته ومعانيه، ولديه ما يكفي من المعرفة حوله. أما البراني عن ثقافة المنطقة فمن الصعب الجزم بانصهاره التام مع ثقافة المنطقة لدرجة تبنيه نفس التصور والمعنى والإنتماء للتراث الثقافي غير المادي لمنطقة الوادي الأبيض. لهذا إكتفيت بعينة مكوّنة من 40 مفردة تم اختيارها بشكل قصدي. وتوقفت المقابلات لما صلت لمرحلة التّشبع بتكرار نفس الإجابات من الإخباريين –وهذا في حدود ابتدائية الباحث في البحث الميداني ونقص الخبرة– لكن حاولت تعويض ذلك بصياغة نماذج مختلفة لنفس السؤال، والإكثار من الأسئلة في مواضيع مختلفة لعلّي أجد إجابات جديدة أو مواضيع فرعية أربطها مع إشكالية الدراسة أو أن تفتح زوايا بحث جديدة. وكان الأمر يصلح في أحيان كثيرة في بدايات البحث، لكن مع الوقت أصبحت الإجابات والمواضيع المتحدّث فيها مكرّرة بشكل واضح، ما اضطرني لإيقاف المقابلات والتفرغ للتحرير النهائي للفصول الأخيرة، علما أني لم أفارق الميدان حتى الإنتهاء من التحرير النهائي لتقرير الدراسة.

يوضّح الجدول أدناه عدد المبحوثين الذين أجريت معهم المقابلات التي بدأت في أوت 2022م، حيث أجريت المقابلات الرسمية غير الموجهة مع مبحوثين تتراوح أعمارهم بين **30 سنة إلى 96 سنة** سواء متسوقين أو تجار وحتى المكّاس في السوق، وتم إختيارهم على أساس معرفتهم بأحوال السوق وبعدد انتظام زيارتهم لهذه الأسواق. مع تنويع المقابلات بين سكان الأرياف والمدن وبمختلف مستوياتهم الثقافية والاجتماعية، ذلك لخلق تنوع في المعطيات ولمقارنة تصورات الساكنة لقيمة السوق بين سكان المدن وسكان الأرياف، ولفهم مدى انتقال معنى هذا العنصر التراثي السوق الشعبي) بين الأجيال، وكيفية إنتقاله واستمرار حضوره في التصور الجمعي للمبحوثين واحتلاله جزءا من ذاكرتهم الجمعية. وهو ما يمكن تعميمه على باقي الساكنة الحاملين لنفس معايير وخصوصية هذه العيّنة.

| فئة المبحوثين (بالجيل) (<25 سنة) | –العدد (شخص) –الفة (تاجر/متسوق) | الإنتماء الإثني (العرش) | ميدان المقابلة | الهدف من المقابلة |
|---|---|---|---|---|
| 63–96 سنة | 21 شخصا. منهم 03 نساء. | –04 مبحوثين من عرش أولاد عائشة | أجريت المقابلة إما في السوق، أو | –التعرف على تاريخ الأسواق الشعبية وطريقة |

| | | | | |
|---|---|---|---|---|
| | -06 تجار، مارسوا أو لا يزالون يمارسون التجارة في هذه الأسواق.<br><br>-15 متسوق، منهم من لا يزال يداوم على الذهاب للسوق ومنهم من يذهب مرات قليلة بعد كبر سنّه. | -06 من عرش أولاد داود<br>-06 من عرش أولاد بوسليمان<br>-02 من عرش غسيرة<br>-02 من أولاد عبدي<br>- 01 عرش أولاد سعدي مقيم في أريس | المسكن، أو في الشارع الذي جمع بين مقابلات فردية وجماعية. | تأسيسها.<br><br>-التعرف على تصورات هذه الفئة اتجاه الأسواق من خلال المعنى الذي تمثله والقيمة المكتسبة للاسواق في المخيال الجمعي.<br><br>- التعرف على بعض الطقوس والممارسات التي تقام في السوق ومعانيها. ونوعية السلع المباعة في السوق في سنوات سابقة. |
| 30-63 سنة | 19 شخصا، منهم 01 إمرأة<br><br>-08 تجار: معظمهم لا يزالون يمارسون التجارة.<br>-10 متسوقين: يزورون الأسواق الشعبية بانتظام.<br><br>-01 المكاس (نفس الشخص هو المكاس المسؤول عن كل الأسواق الشعبية في المنطقة | - 03 من عرش أولاد عائشة<br>- 06 من عرش أولاد داود<br>-05 من عرش أولاد بوسليمان<br>-03 من أولاد عبدي<br>-02 من عرش غسيرة | أجريت المقابلة إما في السوق، أو المسكن، أو في الشارع الذي جمع بين مقابلات فردية وجماعية. | - التعرف على تصورات هذه الفئة اتجاه الأسواق من خلال المعنى الذي تمثله والقيمة المكتسبة للاسواق في المخيال الجمعي عند هذه الفئة.<br><br>-فهم أشكال التفاعل وبعض الممارسات الاقتصادية والاجتماعية التي يمارسونها حاليا في الأسواق لمقارنتها بسابقتها من حيث الثبات والتغير.<br><br>- التعرف على نوعية السلع المباعة في السوق وأشكال الإستهلاك. |

**المصدر: من إعداد الباحث**

### 4.2.2. الاخباريون:

اعتمدت في هذه الدراسة على صنفين من الإخباريين: إخباريون عاديون يدخلون ضمن عينة الدراسة المختارة، وقد أقمنا معهم عدة مقابلات حول موضوع البحث بما يتناسب ومختلف أطواره للوصول به للنضج الكافي. ثم اخباريون رئيسيون وهم حسب الأنثروبولوجية **فتحية ابراهيم: "من يحتلون مراكز اجتماعية مهمة أو يقومون بأدوار حيوية في الحياة الاجتماعية"**[1]، أو أن يكون لهم خزان من المعلومات حول موضوع الدراسة. وقد اخترت مجموعة إخباريين رئيسيين كالمسؤول عن الأسواق الشعبية في المنطقة "المكّاس"، وبعض التجار القدامى في الأسواق الشعبية الثلاث –اثنان من سوق الثلاثاء واثنان من سوق الاثنين– فقد أفادوني بالكثير من المعلومات حول بعض الممارسات الاقتصادية في السوق وأسلوب التواصل اللغوي، وكيف يقومون بتحصيل المنتوج وتصنيفه وبيعه...إلخ. ثم إخباريان كبيران في السن من فئة الزبائن ممن يرتادون سوق الإثنين والثلاثاء الأسبوعيين بشكل دوري، لإفادتنا بتصور عكسي لإفادات الزبائن، إذ أن نظرة الزبون للتاجر تختلف عن نظرة التاجر للزبون، وهذا ما أدى بي لتنويع الإخباريين. ثم 3 اخباريين من سوق الخريف منهم رئيس الجمعية المسؤولة عن تنظيم السوق الخريف والتنسيق مع البلدية وأجهزة الأمن والسكان، واثنان من أعيان العرش لهم خبرة في تنظيم السوق وفي نفس الوقت أعضاء في مجلس حل النزاعات الذي يقام في اليوم الأخير من سوق عيد الخريف. سهل لقائنا بهم أحد الإخباريين من مدينة تكوت ممن كانت لي معرفة مسبقة به، إذ ساهم في توطيد علاقتنا بهم وإفادتنا بالكثير من المعلومات حول تاريخ السوق واربتاط المقدس به، وأهمية المجلس في تنظيم مختلف شؤون الحياة الاجتماعية.

### 5.2.2. يومية الباحث:

تعدّ يومية الباحث مهمة جدا في صياغة المدونات الإثنوجرافية، فهذه الأخيرة تعد تقنية إجرائية مهمة في البحث الأنثربولوجي. وكلما استطاع الباحث تدوين البيانات في يوميته بالشكل الصحيح كلما تراءت له أساليب تحليل أوضح ورموز أنسب في تركيب الفئات التحليلية. وقد عبّر الأنثروبولوجي

[1] فتحية محمد ابراهيم، مصطفى حمدي الشنواني، **مدخل إلى مناهج البحث في علم الانسان**، دار المريخ، المملكة العربية السعودية، 1988، ص177.

الأمريكي **جيمس كليفورد (James Clifford)** عن ذلك بقوله: "**إن المذكرات الميدانية عبارة عن كتابات ومخطوطات**"[1] ناتجة عن عمل إجرائي للباحث في ميدان بحثه، فيقوم بصياغة تلك الخطابات والمحادثات والملاحظات لكتابات إثنوغرافية يصف فيها الباحث الشؤون الراهنة لأجزاء معيّنة من بحثه. مع ضرورة تجميع البروتوكولات الإثنوجرافية بدقة خاصة كما أشار إليها الأنثروبولوجي **سبرادلي**[2]، وعلى وجه الخصوص لهؤلاء الباحثين الجوانيين في مجتمعات بحثهم.

تم استخدام يومية الباحث في تسجيل بعض الملاحظات وأجزاء معينة من المقابلات التي لم يسمح أصحابها بتسجيل حديثهم. كنّا نعتمد عليها عند الخروج من الميدان مباشرة بالجلوس في أحد الأماكن العامة وتسجيل ما توجّب تسجيله قبل نسيان هذه المعلومات، كونها تتيح لنا تحليل آني لبعض المعلومات على عكس الهاتف النقال الذي يصعب التعامل معه عند محاولة ترميز وإحصاء بعض البيانات. فالإستخدام الكلاسيكي ليومية الباحث لا يزال أمرا مهما جدا للباحث الميداني ولا يمكن تعويضها بمختلف الأجهزة، فعلى الرغم من الاهتمام المتزايد والمساهمة الفاعلة للصّوت والصّورة، فإننا يجب ألا نتخلى عن الكلمة المكتوبة[3]. هذه الأدوات كلها تساهم بشكل تكاملي في جمع البيانات وتقليل الأخطاء التي يمكن أن يرتكبها الأنثروبولوجي في ميدانه ما يُضيع عليه أفكارا وأحداثا مهمّة.

### 6.2.2. أداة الهاتف النقال:

تم استخدام الهاتف النقال (نوع Redme 10) في البحث الميداني في عدّة محطّات، وكان أداة لا غنى عنها في جمع المعلومات وتخزينها. فعند الدخول الأولي للأسواق بيومية الباحث لاحظت وجود توتر عند بعض الفاعلين. فكلما هممت بالكتابة على الورق ورفع رأسي لملاحظة حدث معيّن وإعادة كتابة ذلك على الورق، أحسست بنظرات شكّ الفاعلين اتجاهي، كأنهم يتساءلون: "**من أنت؟ وماذا تفعل؟ ولماذا تحدّق بنا وتسجّل ذلك؟**"، ورغم أنه لم يخبرني أحد شخصيّا بذلك إلا أن الشعور العام بالشك نحوي كان قائما وأمكنني استشعاره. لذلك كان لا بد من استعمال الهاتف النقّال في عملية

---

[1] جيامبيترو جوبو، **إجراء البحث الاثنوجرافي**، تر: محمد رشدي، مر: أحمد زايد، المركز القومي للترجمة، 2014، القاهرة، ص 408.

[2] المرجع نفسه، ص 409.

[3] Serge Genest, **Recherche anthropologique: techniques et méthodes**, Un article publié dans l'ouvrage collectif intitulé: Perspectives anthropologiques, Un collectif d'anthropologues québécois, chapitre 19, Les Éditions du Renouveau pédagogique, Montréal, 1979 ,p18.

تصوير بعض السلع والأشياء المادّية، أو تصوير فيديو قصير لأحداث وممارسات كانت تشد انتباهي داخل الأسواق الشعبية.

كما تّم اعتماد الهاتف في تسجيل المقابلات والحوارات التي تقوم بين الباعة أو بن الزبائن أنفسهم، أو بين البائع والزبون، أو في دكاكين الأكلات التقليدية، وحتى مقابلات أجريت خارج الأسواق. كما قمنا بتسجيل العديد من الملاحظات الكتابية عبر الهاتف أيضا كونه يتيح هذه الخاصية فلا يرتاب مني أي أحد من المبحوثين كون كل الفاعلين يحملون هواتف في أيديهم ويستعملونها بشكل مستمرّ. بالتالي كان الهاتف أفضل أداة لتطبيق مختلف التقنيات الإجرائية التي سمحت لي بجمع البيانات والمعطيات المختلفة.

**خامسا: الدراسات السابقة**

في هذا المبحث سيتم استعراض مجموعة الدراسات السابقة التي اعتمدت عليها الدراسة في تقويم الجانب المنهجي والنظري والمعرفي، وكذا تحديد الفجوة المعرفية التي ستمثّل مدخلا بحثيا لي من خلال نقد بعض الجوانب النظرية والابستمولوجية والميدانية لهذه الدراسات، ما سيمكنني من توجيه البحث بشكل أدق وأعمق. كما سيسمح ذلك بإجراء مقارنة بين مختلف هذه الدراسات، وهو ما تهدف إليه الأنثروبولوجيا ويتبنّاه الأنثروبولوجيون في دراساتهم.

تم اختيار وترتيب هذه الدراسات بناء على مدى تشابهها مع موضوع البحث من خلال دراسة سوق شعبية أو عدة أسواق شعبية، ومراعاة توفير دراسات أجنبية للكشف عن نظرة الآخر للمحلي الجزائري والمغاربي، ودراسات محلّية لفهم كيفية تعامل الأنثروبولوجي الجواني مع مجتمع بحث ينتمي إليه. وتّم ترتيب الدراسات كرونولوجيا، وتتمثل في الآتي:

1. **Clifford Geertz. Hildred Geertz. Lawrence Rosen. Meaning and order in Moroccan society. Cambridge University Press. 1979.**

يعتبر الكتاب بمثابة مشروع بحث ثقافي ميداني بدولة المغرب، يتمثّل في التحليل الثقافي لثلاث ظواهر ثقافية مختلفة، وما يهم موضوع البحث هو دراسة **كليفورد غيرتز (Clifford Geertz)** حول سوق "**صفرو**" بالمغرب، وهي الدراسة الثانية في الكتاب. هدف من خلالها الباحث لفهم الحياة الاجتماعية والثقافية لمجتمعات الشمال الافريقي وبالتحديد بالمغرب، وكيف تدخل الأسواق الشعبية في

تنظيم الفسيفساء الإجتماعية وتحقيق التعايش بين مختلف الإثنيات. فانطلق **كليفورد غيرتز (Clifford Geertz)** من دراسة سوق "صفرو" –مدينة متنوعة اثنيا وثقافيا– الذي يمثل حسبه مؤسسة محلية تعكس مختلف أوجه الحياة الاجتماعية والثقافية والاقتصادية للمجتمع المغربي. واستعمل الباحث في الدراسة الحقلية كلا من المنهج الاثنوجرافي والمقارن، للمقارنة بين الأنماط الثقافية في كل من السوق المغربية والإندونيسية، واستعان بالوصف المكثّف والمقابلة غير الموجهة والملاحظة بالمعايشة لجمع مختلف المعلومات والمعطيات وتحليلها تأويليا معتمدا على المدخل الرمزي في قراءة البيانات. كما حاول من خلال دراسته البحث في إشكالية تأثير السوق بالثقافة المحلية على مستوى الممارسات أو الحياة الاجتماعية. كون سوق "صفرو" تعدّ **مدينة** متنوعة ثقافيا واثنيا، لُيخرج الأنثروبولوجيا من توجهها الكلاسيكي في دراسة المجتمعات البسيطة نحو البحث في المجتمعات المعاصرة والمدن.

تلقّى **كليفورد غيرتز (Clifford Geertz)** تكوينا في الإقتصاد قبل انطلاقه لدراسة السوق من أجل مساعدته على فهم مختلف المظاهر الاقتصادية والتأثير المادّي على بعض المظاهر وأنظمة الإنتاج. وقد تمكّن من الدمج بين معارف الاقتصاد الحديث والثقافة الشعبية لتشريح وفهم مكنونات بازار "صفرو". وبمساعدة التحليل الثقافي الذي يعتمده في كل دراساته والإيكولوجيا الثقافية والتاريخ والهويات الثقافية والعلاقات الاجتماعية توصّل لما سماه "**الفسيفساء الإثنية**"، التي تمثل منطلق لمختلف الأفعال والشبكات العلائقية في المنطقة.

توصّلت الدراسة إلى دور السوق في الكشف عن البناء الاجتماعي للمنطقة، حيث تتدخل الهويات الثقافية الإثنية في تحديد التعاملات التجارية بين الفاعلين الاجتماعيين، فالكل يميل للشراء ممن يقربه قبائليا وعرقيا. ويساهم الدين الإسلامي بقوة في تنظيم التعاملات التجارية كونه الدين الأبرز في منطقة "صفرو" رغم وجود أقليات يهودية، فقد سمح كل من نظام "**الحبوس**" والزاوية بتعميق تحليله ووصفه للسوق. فالملكية التابعة للزاوية عن طريق **الحبوس** تساهم في تحديد الدخل الذي سيتم دفعه للمجتمع المسلم في "صفرو" ما يستوجب الإستغلال الأمثل لموارده والتي ستنتهي بالفرد نحو التوجه للسوق لبيعها. ثم يضيف **كليفورد غيرتز (Clifford Geertz)** أن الإسلام في طبيعته يدعو للتجارة والعمل بتقديم مبرر ديني للبيع والتجارة كنشاط مفيد ماديا وجدير بالتقدير اجتماعيا. إضافة لذلك فقد أبرز **كليفورد غيرتز (Clifford Geertz)** وظيفة بعض الرموز الثقافية المتحكّمة في مختلف التعاملات

التجارية كنقص المعلومة الخاصة بأسعار السلع والزبونية كنمط ثقافي يعتمده الزبائن للحصول على علاقة وطيدة مع التاجر تسمح له بالحصول على امتيازات خاصة.

بهذا الشكل قدّم **كليفورد غيرتز (Clifford Geertz)** قراءة مميزة للسوق الشعبي ونقله من كونه عنصرا داخل نسق اقتصادي إلى مؤسسة ثقافية مركزية مشبعة بالرموز الثقافية. وسمح له ذلك بتقديم مفهوم جديد للثقافة بالنظر إليها على أنها تلك الرموز التي ينتجها الأفراد من خلال تفاعلهم مع بعضهم ما يعطي فهما خاصا لها بين أفراد تلك الثقافة. فالأفراد هم من يوجّهون أفعالهم من خلال هذه الرموز المتّفق عليها في المخيال الجمعي ولا دخل لتلك البنى العميقة الثابتة أو العقلانية القصدية في توجيه الفعل والسلوك البشري. ويمكن القول أن الأنثروبولوجيا التأويلية تمكّنت من فك شيفرات السوق الشعبية بصفرو دون فصله عن السياق الثقافي العام للمجتمع المغربي. وأحدث **كليفورد غيرتز (Clifford Geertz)** نقلة نوعية في منهجية التحليل الأنثروبولوجي بضرورة التشبيك بين مختلف المعارف البينية كونها تؤثر بشكل أو بآخر في التنظيم الإجتماعي والممارسات الثقافية للحياة اليومية، وللمعرفة المحلية في ثقافة معينة دون تهميش لتأثير ثقافة أوسع وطنية أو عالمية على هذه الظاهرة.

**2. بشير ضيفي، القيم التربوية الدينية والتعاملات التجارية في الأسواق الشعبية: دراسة ميدانية بالسوق الأسبوعي للمواشي بمدينة الجلفة، مذكرة ماجستير، جامعة غرداية، 2013.**

هدفت الدراسة إلى فهم وتفسير العلاقة القائمة بين القيم الدينية والتعاملات التجارية في الأسواق الشعبية للماشية بالجلفة، وقد انطلقت الدراسة من تساؤل رئيسي مفاده: إلى أي مدى ترتبط التعاملات التجارية بين الفاعلين الاجتماعيين في الأسواق الشعبية للماشية بوجود قيم ذات دلالات تربوية دينية؟ واختار الباحث منهجا كميا معتمدا على التحليل الإحصائي للمعلومات المجمعة من خلال المقابلة المقنّنة والاستمارة على عينة قصدية مكوّنة من 96 تاجرا دائمي الحضور للسوق.

قام الباحث بمحاولة تتبع تطور ظاهرة الأسواق الشعبية تاريخيا مع تحديد نظري لأنواع الأسواق والخصائص المشكلة لها وعوامل نشأتها. بالإضافة لاستعراض أهم الآراء النظرية لتحليل القيم وتصنيفها وتعريفها. وقد توصلّت الدراسة لجملة من النتائج منها: أن قيمة التسامح تغيب في مختلف التعاملات التجارية بين الفاعلين، وهذا السلوك من التّجار سببه الحدّ من استغلال الزبائن لهذه القيمة

أثناء الشراء أو تسديد ثمن السلعة وإشاعة التحايل والكذب فيها. وفي المقابل لا تزال هناك فئة لا تزال تتعامل بقيم دينية وبالتعاون في مختلف التعاملات التجارية بينهم. إلا أن قيمة الصدق تساهم بشكل كبير بين التجار في تعاملاتهم والبحث عن الكسب الحلال. مما ينعكس على زيادة جذب الزبائن وحفاظهم على نظام السوق وعدم الخوف من الغش في سلعهم أو سعر السلعة، فالصدق رأس مال التاجر.

مما لاحظته في منهجية الدراسة المعتمدة والذي قد يؤثر على مصداقية نتائج الدراسة، هو إجراء المقابلة وتوزيع الإستبيان على التجار فقط دون محاولة تقصي تمثلات الزبائن كذلك نحو هذه القيم، وتقصي مصداقيتها في التعاملات مما يكسب الدراسة قيمة ومصداقية أكبر، حيث أن سؤال الاشكالية تم طرحه حول الفاعلين الاجتماعيين في السوق سواء تجار أو زبائن أو حمالين مثلا أو مكّاس، لكن التطبيق الفعلي للتقنيات الكمية اقتصر على فئة التجار. ثم ربط الباحث للتعاملات في قيمتي التسامح والصدق كونهما المحرّك الأساس للتعاملات التجارية في الأسواق الشعبية يعدّ أمرا مجحفا، كون مفهوم القيم واسع والقيم الدينية والاجتماعية عديدة، وبالتالي البحث عن علاقة ميكانيكية بين التعاملات وهذه القيم (الصدق والتسامح) تستدعي توضيح منهجية حصر باقي القيم للحدّ من تدخلّها في البحث وفي التعاملات التجارية. ونظرا لعدم توضيح الباحث لذلك، وصعوبة حصرها كان الأجدر البحث في مجموعة من القيم أو الإنطلاق من تمثلات الفاعلين نحو القيم الدينية المنتشرة في السوق، ومن خلال اجاباتهم يمكن إخضاع تلك القيم التربوية الدينية للدراسة، خاصة أن قيما كالشرف والأمانة...إلخ تتدخل بشكر مباشر أو غير مباشر في تحديد التعاملات التجارية.

3. **Nadia ALLOUANE, le marché de femmes au village de Taouririt Mokrane en Kabylie: approche ethnographique, Mémoire de magister, Université Mouloud MAMERIE Tizi-Ouzou, 2017.**

هدفت هذه الدراسة إلى محاولة فهم النشاط الاجتماعي والتجاري للمرأة في السوق الأسبوعي بمنطقة القبائل، وبالتحديد في منطقة "تاوريرت مقران" بتيزي وزو، وكيفية تفاعلهن مع الباعة والمشترين، في محاولة للكشف عن البنى الثقافية والتاريخية المتحكمة في الهيمنة النسوية على هذا الفضاء الاقتصادي، في تمرد واضح على ما هو معتاد عليه في مختلف المناطق الجزائرية بإسقاط السوق كفضاء ذكوري في مختلف وحداته (تجار/زبائن). وانطلقت الدراسة من إشكالية ذات تساؤل

رئيسي للموضوع، مفاده: كيف يعمل السوق النسائي حصرا وفقا للتفاعلات الاجتماعية والخصوصية المجالية؟ حيث اعتمدت الباحثة على المنهج الاثنوغرافي، التاريخي، تحليل المحتوى، وتقنية الملاحظة بالمشاركة والمقابلة نصف موجهة وسيرة الحياة على عينة قصدية مكوّنة من 30 امرأة (بائعات وزبائن منتظمات في السوق وغير منتظمات، زوار، حارس البلد، كبار السن من نساء ورجال، أعضاء لجنة القرية)، فقد حاولت الباحثة الاعتماد على مختلف فئات المجتمع ممّن يمكن أن يكون لهم تأثير أو أي معلومة حول السوق.

تطرّقت الباحثة في دراستها إلى وظيفة الأسواق الشعبية المختلفة التي تؤديها ضمن البناء الاجتماعي، ثم انتقلت للتعريف بمنطقة الدراسة وتبيان أهم خصائصها لتنتقل بعدها لتحليل سوق النساء بنائيا ووظيفيا، وقد توصلت الدراسة لتأثير الخصائص الجغرافية والديمغرافية والثقافية لقرية تاوريريت على حجم السلع والمبادلات التجارية في السوق، حيث يدير السوق مجموعة من النساء تحت سلطة أعيان القرية. وتمثل باقي المرافق المحيطة بالسوق نظام رمزي يعكس تراث وتاريخ القرية كالمقبرة ومكان الصلاة. ويعمل السوق وفق تنظيم نسوي من مختلف الطبقات والفئات، ويتعدى التبادل جانبه الاقتصادي للسوق لتبادل اجتماعي وثقافي لوجود زوار من قرى أخرى لشراء سلع تباع في هذا السوق دون غيره. بالتالي فسوق النساء في القرية يمثل مركزا حيويا وتفاعليا بين نساء القرية كبارا وصغارا وبين نساء القرى الأخرى. وساهمت الخصوصية الجغرافية في توفير سلع لا تباع إلا في السوق مما زاد الاقبال عليه.

لكن يظهر من خلال الدراسة اعتماد الباحثة على مقاربة اثنوغرافية وتوظيف الوصف أكثر من محاولة تقديم نماذج نظرية أو تأويل يربط بين مختلف العناصر التي تم وصفها، لتقديم استراتيجية يمكن من خلالها فهم ثقافة سوق النساء. من خلال الفصول يتّضح تقديم تقسيم بنائي لكن بمضمون اثنوغرافي فقط، وظهرت الفصول كأنها مشتتة لغياب العلاقة الوظيفية بين البناء الاجتماعي المدروس وأنساقه ووحداته المكونة له. إلا أنه في نفس الوقت تمكّنت الباحثة من تقديم توصيف مكثف لمختلف عناصر سوق النساء من باعة وزبائن وزوار ونوعية السلع المباعة فيه والأماكن الرمزية التي تضفي قدسية على السوق، والجوانب المختلفة المشكلة لساحة السوق.

**4. قدور ميداني، الخصوصية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية للسوق، أطروحة دكتوراه، جامعة وهران2، 2018.**

هدفت هذه الدراسة إلى اجراء دراسة أنثروبولوجية حول سوق الجملة "سوق سيدي خطاب" بغية التعرف على بنيته الاجتماعية والاقتصادية، وأشكال العلاقات الاجتماعية المنتشرة في السوق ودورها في تقوية الروابط الاجتماعية، ثم تحليل المظاهر الثقافية المنتشرة في السوق. وكان سؤال إشكالية الدراسة كالتالي: ما هي طبيعة البناء الاقتصادي، الاجتماعي والثقافي لسوق سيدي خطاب؟ حيث اعتمد الباحث في ذلك على مجموعة من الدراسات السابقة منها: دراسة "جيرتز" حول سوق "صفرو" ودراسة "ميشالاك" للأسواق الأسبوعية في "تونس" كدراستين مرجعيتين. اعتمد الباحث على مقاربة بنائية وظيفية ومنهج اثنوجرافي يتضح ذلك من خطة الدراسة وأسلوب التحليل والتفسير لكن لم يتم ذكرها في الفصل المنهجي، ووظف تقنية الملاحظة بالمشاركة وتقنية المقابلة لجمع البيانات من ميدان الدراسة. حيث دمج بين المنهج البنائي الوظيفي والمنهج التاريخي في غياب تبرير منهجي وابستيمولوجي لطريقة الدمج كون المقاربة البنائية في مجملها ترفض استعمال التاريخ في دراسة الظاهرة الاجتماعية، ما كان يستدعي توفير تبرير منهجي وابستمولوجي لاستعمال المنهجين مع بعض، باعتبار اعتماد التاريخي في البنائية اشكالية رئيسية رفض البعض هذا الاستخدام في حين قبله البعض الآخر من الباحثين.

كما أخذ الباحث عينة مكوّنة من 100 شخص عشوائي من فئة تجار الجملة والتجزئة، فالعينة العشوائية دون تحديد خصائصها ممكن أن يؤثر في نتائج الدراسة من خلال غياب أسباب اختيار عينة مناسبة إما على أساس العمر أو الخبرة في السوق من اجل دراسة التراتبية التي تنشأ في سوق الجملة بين البائعين الكبار والصغار خاصة في ظل اعتماد المنهج الاثنوغرافي. حيث أن العينة القصدية هي الأكثر تماشيا مع المنهج الاثنوجرافي، فيجب بعد الاستطلاع تحديد عينة قصدية نهائية يتم التحليل على أساسها. كما أن اختيار التجار فقط كعينة دراسة يؤثر بشكل كبير في مصداقية النتائج، خاصة أن الباحث تطرق الى الزبونية وأنواع الزبائن التي ترتاد هذا السوق يمكن أن يكون شخص ذاتي قدم للتسوق إضافة لوجود فئات أخرى تؤثر في النسق العلائقي للسوق كالحمالين، فتعد هذه الفئات وحدات أساسية في البناء الاجتماعي للسوق لا يمكن الاستغناء عنها. خاصة أنه ينشأ بينهم وبفضلهم علاقات اجتماعية واقتصادية وأشكال تفاعل مختلفة، فلو غابت هذه الفئات عن سوق

الجملة فهذا يعني تأثير سلبي على النسق الاقتصادي والاجتماعي للسوق ومنه اختلال البناء الاجتماعي ككل.

وقد توصلت الدراسة إلى أن السوق يتألف من عدة وحدات بنائية: تاجر جملة ، زبون، حمالة والحراس والتي تتساند وظيفيا مع بعضها لتحافظ على ثبات البناء الاجتماعي للسوق، مع وجود تنظيم ذاتي للسوق يسهل من عمليات أداء الوحدات المشكلة له لوظيفتهم. لكن في المقابل فالمظهر العام لسوق الجملة يشوبه عدم الانتظام وعدم التقيد بالقوانين الاقتصادية المتداولة داخل الدولة الجزائرية، وبالمقابل يؤدي سوق الجملة وظيفة ثقافية يختص بها تظهر عبر الأمثال الشعبية للفاعلين في السوق مما يؤدي لنشوء جسور تواصلية مميزة بينهم.

**5. بعلي محمد سعيد. الحياة الجماعية وأماكن التعايش الاجتماعي ضمن فضاءات التبادل والتفاوض في الأسواق الأسبوعية، أطروحة دكتوراه، جامعة وهران2، 2018.**

هدفت الدراسة لفهم تأثير سوق عشعاشة الشعبي على الفضاء الحضري لمنطقة عشعاشة، ومحاولة فهم أسباب تمسك المدينة بهذا النوع من النشاط الاقتصادي، وللوصول لهذه الأهداف، انطلق الباحث من تساؤلات بحثية مفادها: كيف أسهم السوق كمجال عام في تحول المدينة إلى النمط الحضري وفي صيرورة القرية نحو حالة من التمدن الحضري؟ كيف تتمظهر علاقة الناس بفضاء السوق وتفاعلاتهم في مجالاتهم المختلفة في الراهن المعاش، وما هي مكانته في حياة الناس ومخيالهم؟ اعتمدت الدراسة على المقاربة البنائية الوظيفية مع توظيف المنهج الاثنوجرافي لوصف الحياة الاجتماعية والثقافية وأنماط التفاعل القائمة ضمن هذا الفضاء والتعرف على نوعية نظام التبادل القائم في السوق. ولتحقيق ذلك استخدم الباحث تقنية الملاحظة المباشرة لتتبع سلوكات الأفراد داخل السوق وأدوارهم التي قاموا بها، والمقابلة كتقنية فاعلة لجمع البيانات من المحاورة مع التجار والزبائن، وكذا أداة الكاميرا لأخذ عديد الصور المختلفة لبعض المنتجات وأحداث السوق التي تفيد موضوع البحث، وكذلك المقابلة الموجهة ونصف الموجهة على عينة مكوّنة من40 مبحوث، جمعت بين فئة التجار والباعة وفئة المتسوقين.

تطرق الباحث لتاريخية الأسواق الشعبية وما شهدته من تطور من فترة قبل الاسلام ثم في الفترة الاسلامية ثم حالة الأسواق في شمال افريقيا وحالة الأسواق في الجزائر منذ الفترة العثمانية إلى الوقت

الحالي، بهدف فهم أهم التطورات والتغيرات الحاصلة على بنية الأسواق الشعبية، وقد توصلت الدراسة أن نظام السوق المحلي عبارة عن مجموعة من المتغيرات الناتجة عن مستويات زمنية، بنيوية ووظيفية، وأدى تحليل نظام السوق المحلي للتوصل أن له وظيفة اقتصادية واجتماعية إضافة لنشوء مظاهر ثقافية واتصالية تتخلل بنية السوق المتميزة بكثافة عالية للتفاعل الاجتماعي بين فاعليه. كما أن ارتياد السوق الشعبية بالنسبة للفئتين يكون بشكل عقلاني وخاصة عند التجار والباعة. فهذا الأخير يذهبون للسوق لالتزامهم المهني به في حين قد يقصد المتسوقون السوق عن غير قصد ودون حاجة واضحة أو غاية استهلاكية. وتظهر عقلانية ارتياد السوق حسب الباحث بشكل كبير في تصريح المبحوثين بقصديتهم الذهاب بحثا عن الفرصة التجارية، ويأتي الارتباط بالسوق وعلاقته بالأفراد من خلال التنشئة الاجتماعية منذ الصغر. في حين يشير الباحث أنه ليس المنطق العقلاني فقط من يؤدي بالناس للذهاب للسوق بل هناك أسباب ذاتية كالمناسبات، وقد فقد السوق بعضا من رونقه بعد تغيير مكانه وابتعاده عن وسط المدينة، ما أثر على قدرة الناس على ارتياده إلا في حالة وجود مواصلات لذلك.

لكن من منظورنا الشخصي ونقدنا للدراسة فإن اعتماد الباحث للمقاربة البنائية الوظيفية ومناقشته للنتائج على ضوء المقاربة المعتمدة يظهر تعارضا بين تغليب العقلانية في ارتياد السوق الشعبي للشراء وبين ما طرحه بأن العديد من الفاعلين يرتادون السوق دون هدف معين للشراء لكن ذكروا خروجهم وفي أيديهم أكياس، ما يبرز تعارضا في الفعل القصدي من هؤلاء المتسوقين، ما يجعل مناقشة هذه النتيجة وفقا للنظرية المعتمدة أمرا صعبا.

### 6. أوجه الاستفادة من الدراسات السابقة:

بعد القراءة المعمقة والمطوّلة للدراسات السابقة تمت الاستفادة منها منهجيا ونظريا واجرائيا، من خلال:

- اكتشاف فجوة علمية تمكنني من اعتماد زاوية جديدة لدراسة الموضوع، وفي طرح إشكالية دراسة جديدة أتفادى من خلالها الخوض في نفس المسائل المكرّرة التي عالجتها الدراسات السابقة، وكذلك إجراء مقارنة بين النتائج المتوصل إليها ونتائج الدراسات السابقة المعتمدة.

- فهم طريقة اختيار المناهج المناسبة وتطبيقها في التحليل والفهم، وكذا التقنيات والأدوات اللازمة لجمع المعلومات والمعطيات الضرورية من الأسواق الشعبية.
- توضيح الدراسات لمختلف الأساليب المعتمدة لتفادي الصعوبات البحثية مما يسهل علي تفاديها أثناء البحث الميداني، وهو أمر مهم ذكره في الدراسات الميدانية لأنه يوضح المنهجية الحقيقة المتبعة في الميدان، وبالتالي تحقيق للموضوعية وأخلاقيات الباحث العلمي.
- الاستفادة في اختيار العينة وشروطها وتنظيم دليل المقابلة المناسب، فطرح السؤال الخاطئ لن يؤدي بالباحث للنتيجة المرجوة.
- وضوح الرؤية بشأن أهم المقاربات المعتمدة لدراسة السوق الشعبي وبنيته، فقد اعتمدت الدراسات مقاربات مختلفة استطاعت أن تميط اللثام بشكل أكبر عن خصوصية الأسواق الشعبية. وبرغم وجود اختلاف بين الدراسة الحالية والدراسات السابقة إلا أنها أوضحت كيف يمكن لعديد المقاربات الانثروبولوجية تشريح موضوع السوق الشعبية.
- الاستفادة في بناء خطة الدراسة من خلال تحليل طريقة تقسيم الدراسات السابقة لعناوين الفصول ومضامينها، أي الاستفادة في تصميم دراستي الحالية.
- الاستفادة البيبليوغرافية: من خلال تسهيل الوصول إلى أكبر قدر من المراجع التي تناولت موضوع الأسواق الشعبية، ما سيسهل عملية القراءة الاستطلاعية للمرور للخطوة الأخرى من مراحل البحث الميداني.

**سادسا: مجالات الدراسة:**

**1. المجال المكاني:**

أجريت هذه الدراسة الأنثروبولوجية على منطقة الوادي الأبيض، وبالتحديد على 3 أسواق شعبية (سوق الثلاثاء، سوق الإثنين، سوق الخريف) المتواجدة على الترتيب في كل من (منطقة إشمول، أريس، تكوت) كانت سابقة الوجود في المنطقة، وكان استمرارها لليوم من أحد الأسباب التي دفعتنا لاختيارها كميدان للدراسة. في حين أن البحث لم يتوقف على حدود الأسواق الشعبية بل كان يستكمل خارجها بما أن الأسواق ما هي إلا مؤسسة من مؤسسات البنية المجتمعية للمنطقة تؤثر وتتأثر بمختلف المؤسسات الاجتماعية الأخرى المنتمية لنفس البيئة الثقافية. وتم اختيار منطقة الوادي الأبيض لخصوصيتها التاريخية والإيكولوجية التي ساهمت في تواجد الأسواق الشعبية وكثرتها.

**2. المجال الزمني:**

امتد المجال الزمني لأقصى ما يمكن الوصول إليه في ذاكرة المبحوثين. وبالتالي يمتدّ الإطار الزمني للدراسة للنصف الثاني من الفرن 19 (ق19)، وهو أقصى ما تم الوصول إليه أثناء البحث والتنقيب في الذاكرة الشعبية لأفراد المنطقة، وفي البحث البيبليوغرافي حول الأسواق الشعبية محل الدراسة، وصولا إلى اليوم الحالي. مع تدعيم الموضوع بدراسات أكاديمية حول منطقة الوادي الأبيض أجريت في النصف الثاني من القرن 19 بعد الإحتلال الفرنسي، لفهم التغيرات الحاصلة على بنية المجتمعات سواء اجتماعيا، ثقافيا، اقتصاديا وإيكولوجيا، مع تتبع كرونولوجي لأهم هذه التحولات وتأثيرها على حضور الأسواق الشعبية واستمراريتها. واستغرق إجراء الدراسة بين 21 جوان 2022م إلى 18 مارس 2025م، زاوجت بين البحث الميداني والبيبليوغرافي والتحرير النهائي للتقرير الذي كثيرا ما عدلت فيه بناء على ما أتوصل إليه من بيانات جديدة أو رؤى مختلفة في عملية التحليل.

**3. المجال البشري:**

أقيمت الدراسة في منطقة الوادي الأبيض والتي تتكون من فسيفساء بشرية، وتشهد تجمعا بشريا كبيرا للإثنيات الشاوية بمختلف أعراشها المتواجدة فيها (آيث داود، آيث عبذي، آيث عائشة، آيث بوسليمان، آيث سعاذة، آيث ملول، آيث جانة) إضافة لأعراش عربية (عرش صراحنة وعرش الشرفة). ولتتبع موضوع الدراسة بشكل دقيق تم ختيار العينة من السكان المحليّين فقط، متجنّبا بقية الإثنيات حديثة التواجد في المنطقة. كون التراث اللامادي وقيمته ومعناه الأصلي يكون متجذرا ومتأصلا في أذهان وأجساد الساكنة المحلية، ولا يمكن لبقية الأفراد القادمين للمنطقة أن يتبنوا نفس المعنى المشترك ونفس القيمة اتجاه الأسواق الشعبية باعتبارها تراثا ثقافيا غير مادي.

**سابعا: مفاهيم الدراسة:**

**1. التراث الثقافي:**

**1.1. تعريف التراث لغة:**

التراث من المصطلحات الشائعة ومتعددة الإستخدام في الجانب الأكاديمي والعلمي، وفي الجانب الديني والشعبي وما دونها، وقد جاء في معناه في معجم "**لسان العرب**" على النحو الآتي:

"ورث: يرث، الوراث وهي صفة من صفات الله عز وجل. ومعناه الباقي الذي يبقى له كل شيء. أو أورثه الشيء أبوه، وهم ورثة فلان، وورثه توريثا، أي أدخله في ماله وعلى ورثته، والتراث هو ما يخلفه الرجل لورثته[1]. ويعني المتروك الذي يبقى للشخص الباقي الذي يرث ما خلّف له. وذكر **ابن منظور** أن الإرث هو الميراث وهو الأصل، إذا هو كل ما مرّ عليه خمسين عاما أو يزيد[2]، وقد حدّد التراث هنا بزمن معين، فكل عنصر يزيد عمره عن 50 سنة فهو تراث ثقافي.

وقد أورد **أحمد فارس** في معجم "**مقاييس اللغة**" أن التراث لغة يعني: "الورث والميراث: أن يكون الشيء لقوم ثم يصير لآخرين بنسب أو سبب"[3]. حيث تمّ توسيع مجال دلالة التراث، كونه أصبح يشمل كل ما يبقى لقوم أو أفراد من أفراد أو قوم آخرين تجمعهم علاقة قرابة بالنسب أو سبب، وبالتالي فالتراث يعني نقل الملكية لعنصر معين ماديا كان أم دونه من شخص أو قوم لشخص أو أقوام أخرى، ليعنى به ويصبح المسؤول عنه. ليمثل التراث بذلك مجمل ما خلّفه السابقون للاحقين من سنن ونظام حياة بعاداتها وأعرافها وتقاليدها[4].

### 2.1. تعريف التراث الثقافي اصطلاحا:

التراث هو كل عنصر مادي أو غير مادي خلفته الشعوب والحضارات السابقة. وفي شكله الشعبي فهو كل ما أنتجته الحضارات والثقافات وتراكم عبر التاريخ وتم نقله من السلف إلى الخلف ويجمع بين نتاج تجارب الإنسان وأحاسيسه[5].

---

[1] ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، (دت)، **لسان العرب**، المجلد 02، دار صادر، بيروت، لبنان، ص 199-201.

[2] رفيق بلعيدي، **التحليل الأنثروبولوجي للتراث الثقافي غير المادي بمجتمع "أولاد داود": الألغاز الشعبية أنموذجا**، مجلة الساورة للدراسات الإنسانية والإجتماعية، المجلد 10، العدد 02، 2024، ص322.

[3] أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا ، (دت)، **معجم مقاييس اللغة**، الجزء 06، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، ص 105.

[4] شوقي زقادة، **جمع التراث الشعبي اللامادي: تقنيات وتوصيات**، مجلة النص، المجلد 07، العدد 01، 2021، ص 69.

[5] زرهوني إسعد فايزة، **مفهوم التراث الشعبي واشكالياته في عالم متغير**، استكتاب جماعي: الموروث الشعبي والهوية الوطنية، جامعة مستغانم، الجزائر، 2014، ص 10.

التراث الثقافي بالإنجليزية (heritage) وبالفرنسية (patrimoine) وهي المفردة الشائعة للتراث الثقافي الدالة على جملة العادات والتقاليد والعناصر الثقافية لمجتمع معين، ومفردة (heritage) بالفرنسية التي تأخذ دلالة الموروث الشعبي. أما في الثقافة العربية فاحتل التراث جانبا كبيرا في استخدامات المفكرين للدلالة على التراث الإسلامي بصفة خاصة على شاكلة **ابن رشد ومحمد أركون** الذي يرى فيه سنة الآباء التي يخلفونها بما تحمله من أحكام وشرائع ومعلومات شعبية من خبرات وتجارب وغيرها[1]. ومما سبق فالتراث الثقافي هو كل عنصر ثقافي ماديا كان أم غير مادي تتوارثه المجتمعات من خلال تواتر الأجيال وتبنّي ما خلّفه السابقون، من معارف ومعاني وأدوات وخبرات وتجارب وأحاسيس وممارسات وجماليات.

### 3.1. تعريف التراث الثقافي غير المادي:

التراث الثقافي غير المادي يعدّ استعماله حديث العهد في الأوساط الأكاديمية والبحثية، إذ كان ينظر إليه باعتباره أدبا شعبيا أو موروثا شعبيا، قبل أن يستقر الباحثون على استعمال لفظة جامعة له وهي **(فولكلور – Folklore)** يخص اثنيات معينة على مستوى الأجناس الأدبية كالفن والرواية والغناء، المعتقدات...إلخ. وهذا كان يقيد انتشاره عند باقي التخصصات والعلوم الأخرى، واقتصر استخدامه في مجال الأدب، والعلوم الإنسانية، ونذكر على طليعة الباحثين العرب الذين اهتموا بهكذا جنس معرفي: كتاب **فوزي العنتيل** بعنوان **(الفولكلور ما هو؟)** الصادر سنة 1946، و**د. أحمد رشدي صالح** بكتابه **(الأدب الشعبي)** الصادر سنة 1956، وعلى المستوى الجزائري نذكر **د. عبد الله ركيبي** الذي انكب على دراسة الشعر الديني الجزائري وقدم فصلا كاملا للشعر الملحون في رسالته للدكتوراه بجامعة القاهرة سنة 1971[2].

يعد التراث الثقافي غير المادي عنصرا حيويا من تاريخ الشعوب وثقافتها، فهو الوعاء الحاوي لهويتها وخصوصيتها الثقافية والمرشد لمستقبل المجتمعات والأمم، ولا يتحقق ذلك إلا من خلال وجود جسور تناقل وتواصل بين الأجيال، فهو امتداد لعناصر مادية وغير مادية بين من يربطهم النسب

---

[1] المرجع نفسه.

[2] زنقوفي فوزية، قريد سمير، **سوسيولوجيا الموروث الثقافي الجزائري في ظل التطورات المعاصرة للتراث الشعبي**، مجلة مجتمع تربية عمل، المجلد 08، العدد01، 2023، ص 464،465.

الواحد والإنتماء المشترك[1]. تعددت المفاهيم والتعاريف بين ضرورة شمولية المفهوم أو خوصصته بما يناسب كل ثقافة، لتظهر اشكالية في هذا الخصوص من جدوى توسيع المفهوم ليشمل كل الخبرات والمعارف الثقافية للأفراد أو يقتصر على عناصر معينة تكون مشكّلة للمفهوم وموضع بحث فيها. ويتضح ذلك من خلال التعاريف المقدمة للتراث الثقافي غير المادي، إذ يرى **الجابري** في تعريفه للتراث على الوقوف على ثلاث مداخل رئيسية تجمع بين الإديولوجي والذاتوي والنهضوي، كون التراث اللامادي "**بقايا ثقافة الماضي...وتمام هذه الثقافة وكليتها: إنه العقيدة والشريعة، واللغة والأدب، والعقل والذهنية، والحنين والتطلعات**"[2]، أي هي تلك الأفكار والعلوم التي توصلت إليها حضارة الماضي وانتقلت كبقايا للجيل المعاصر، الذي أصبح ينظر للموروث الثقافي حسب **الجابري** بكونه يجمع بين التقاليد والعادات والتجارب والخبرات والفنون وغيرها كونها مكون رئيسي للشخصية الإنسانية[3].

شهد المفهوم تطورا كبيرا مع الوقت نظرا لأهميته وتعقيداته وكثرة مراحل دراسته بين مختلف العلوم الإنسانية والإجتماعية، فعرّف بأنه تراكم معرفي غير محدود زاخر بالتقاليد والقيم ويجمع بين الذاكرة الحية للفرد والمجتمع التي يمكن التعرف بها على ثقافة معينة وعلى هويته وانتماءه لشعب من الشعوب[4]. وهو بذلك يفرض خاصية الانتقال الجيلي ليساهم في "**إعادة إنشاء الجيل باستمرار من قبل المجتمعات والمجموعات اعتمادا على بيئتهم وتفاعلهم مع الطبيعة وطبيعة حياتهم، ومع التاريخ الذي يمنحهم الشعور بالهوية والاستمرارية**"[5]، فهو يعتبر منعكس لشعور جماعي من الأفراد بالانتماء والهوية الثقافية. وقد قدّم المؤرخ الفرنسي **فرانسو هارتوغ (François Hartog)** تعريفا عميقا للتراث الثقافي غير المادي في كتابه "**Régime d'Historicité**" يقول فيه أن: "**التراث يمثل الأنا المتغيرة للذاكرة ويلعب دور الكائن التذكاري الذي يبني ويجسّد الماضي، فهو يتولي وظيفة الشاهد على**

---

[1] رفيق بلعيدي، مرجع سابق، ص 322.

[2] الجابري محمد عابد، **التراث والحداثة:دراسات ومناقشات**، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1991، ص 24.

[3] زنقوفي فوزية، قريد سمير، مرجع سابق، ص 459.

[4] رفيق بلعيدي، مرجع سابق، ص 322، 323.

[5] Wassila Iguergaziz, Yamina Boulifa, **Le Patrimoine Immatériel Algerien Classé par l'UNESCO**, International Journal of Multidisciplinary Studies in Heritage, 2022, p33.

**الماضي...والذي يتطلّب زيارته وإعادة النظر فيه بشكل متواصل وإجباري"**[1]، حيث اعتبر التراث اللامادي خزانا ثقافيا لجذوره الممتدّة للمشترك الثقافي التاريخي، وحافظا للذاكرة وللمعارف التي تستدعي العودة إليه باستمرار ثم للإنتقاء منها والعودة للحاضر مرة أخرى لتقييمه. كما عرّف التراث الثقافي غير المادي بأنه "**تلك الثقافة التي تتجلى في كافة المظاهر غير المادية وغير الملموسة لمختلف تشكلات وتنويعات التراث الإنساني، باعتباره الثقافي الممارس الحي والمنتقل عبر الأجيال من خلال حاملي وممارسي عناصره الأساسية**"[2]. إذ لم يشهد هذا التعريف مضمون هذا التراث الثقافي وموضوعاته الرئيسية واكتفى بتقديم تعميم للتراث الثقافي غير المادي كونه نتاج الفكر الإنساني المنتقل بين مختلف الأجيال، ما يستدعي تعريفا أدق للتراث الثقافي غير المادي بما يسمح بتوضيح ماهية الفكر الإنساني على مستوى المضمون.

أمام هذه الأهمية البالغة للتراث الثقافي غير المادي وضرورة تحديد مفهوم مشترك بين مختلف الثقافات والمجتمعات، حاولت منظمة "اليونيسكو" تقديم تعريف شامل له من خلال اتفاقية صون التراث الثقافي اللامادي لسنة 2003، على أنه:

***"الممارسات والتصورات وأشكال التعبير والمعارف والمهارات وما يرتبط بها من آلات وقطع ومصنوعات وأماكن ثقافية، التي تعتبرها الجماعات والمجموعات، وأحيانا الأفراد جزءا من تراثهم الثقافي غير المادي والمتوارث جيلا عن جيل، تبدعه الجماعات والمجموعات من جديد بصورة مستمرة وبما يتوافق مع بيئتها وتفاعلاتها مع الطبيعة وتاريخها، وهو ينمي لديهم الإحساس بهويتها والشعور باستمراريتها، ويعزز من ثم احترام التنوع الثقافي والقدرة الإبداعية البشرية"***[3].

من خلال هذا التعريف فإن مبادئ تحديد عنصر ثقافي على أنه تراث لا مادي يستوجب أن يضم مجموعة من الممارسات والتصورات الجماعية المنتقلة عبر الأجيال، ويكون مستمدا من خلال التفاعل المشترك بين الطبيعة والتاريخ، ويمارس من خلال الحس المشترك لدى الجماعة الواحدة، أي

---

[1] Sabrina Mazigh et autre, **La Médiatisation Numérique du Patrimoine Culturel Immatériel : le Cas de L'expansion du Myth Hammou Ounamir**, Revue Ex Professo , 2024, p30

[2] حميدة سعاد، **عناصر التراث الثقافي اللامادي الجزائري ومنهجية صونه**، مجلة الآداب، المجلد 19، العدد 1، 2019، ص 101.

[3] عفاف عبد الحفيظ محمد رحمة، **تحديات صون وتوظيف التراث الثقافي غير المادي**، مجلة أنثروبولوجيا، المجلد 08، العدد 01، 2022، ص 68.

أنه جزء من هوية تلك الجماعة. وأكدت "اليونيسكو" من خلال الصكوك الموضوعة لعناصر هذا الشق من التراث الثقافي أنه يمكن أن يضم "**التقاليد وأشكال التعبير الحية الموروثة من أسلافنا والتي تداولتها الأجيال الواحد تلو الآخر وصولا إلينا، مثل التقاليد الشفهية والفنون الاستعراضية، والممارسات الاجتماعية والطقوس، والمناسبات الاحتفالية والمعارف، والممارسات المتعلقة بالطبيعة والكون، والمعارف والمهارات في إنتاج الصناعات الحرفية التقليدية**"[1]، فكل عنصر ثقافي يمكن إدراجه ضمن هذه العناصر فهو في نظر اليونيسكو تراث ثقافي لا مادي.

إن هذا التباين في طرح التعاريف من قبل الباحثين والمفكرين مرده اختلاف السياق الثقافي والزماني، الذي يؤثر على الباحث وكذا السياق المعرفي الذي يتبعه كل مفكر، مما يكرّس تمايزا في الطرح الإصطلاحي للمفهوم. ويمكن فهم هذا السجال المصطلحاتي من خلال معرفة البيئة المعرفية لكل مفكر مما يجيز اختلاف الطرح وتعدد المواقف والمستفيد هو مفهوم التراث الثقافي الذي سيحظى بمجال خصب من التعاريف ووفرة ومرونة في الإستعمال والتطبيق والبحث.

### 4.1. تعريف التراث الثقافي غير المادي إجرائيا:

التراث الثقافي غير المادي هو ذلك الكل المركب من المعارف والمدركات والسلوكات والخبرات والممارسات والأدوات والسمات التصميمية والجمالية المنتقلة من جيل لآخر كليا أو جزئيا، وذات قيمة جماعية حاملة لمعنى مشترك، تخص ثقافة معيّنة نشأت فيها، وتكون مستمدّة من البيئة الثقافية والايكولوجية المحيطة بمجتمع معيّن، بحيث يعكس التراث غير المادي ذلك الحس الجمعي مبرزا الهوية الجماعية للأفراد، ويعيد إنتاج الذاكرة الجماعية للثقافات.

## 2. مفهوم الصون:

### 1.2. تعريف الصون:

يظهر معنى الصون من خلال "**معجم المعاني**": الفعل "صان"، "يصون"، "صونا"، يحافظ على صون حقوقه أي عمل على حفظها ووقايتها[2]. أما في **معجم "لسان العرب"** فإن الصون ذكر في

---

[1] حميدة سعاد، مرجع سابق، ص 101.

[2] مفهوم الصون، **موقع معجم المعاني**، تم الإطلاع عليه يوم: 2023/01/07، على الساعة 21:13، ./https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D8%A7%D9%84%D8%B5%D9%88%D9%86

باب "الصاد" كالآتي: "ثياب الصينة، أي الصون، وصان عرضه صيانة وصونا، والصون أن تقي شيئا أو ثوبا، وصان الشيء صونا وصيانة وصيانا واصطانه، على المثل: يقال صنت الشيء أصونه، ولا تقل أصنته فهوم مصون، ولا تقل مصان، وقال "**الشافعي**" رضي الله عنه: بذلة **كلامنا صون غيرنا**"[1]، فالصون إذا يأتي من الوقاية والحفظ والإستدامة.

### 2.2. في معنى صون التراث الثقافي غير المادي:

يقصد بصون التراث الثقافي غير المادي العمل على استدامته وضمان طول مدة حياته، كونه يعد عنصرا حيا له مدة حياة بين ميلاد وعيش وموت. مع الحفاظ على مختلف خصوصيات العنصر الثقافي كما يراها ويتصورها أفراد المجتمع المعني به، دون فصلها عن سياقها التاريخي والحضاري. بل توفير بيئة ثقافية تضمن كل الشروط المناسبة لنمو العنصر الثقافي واستمراره. إذ يمكن أن تعيش عناصر التراث الثقافي غير المادي كما يمكن أن تندثر وتولد عناصر وأشكال تعبير جديدة بما يتناسب وتطورات المجتمع وما يتناسب مع ذاكرتهم الجماعية وحسهم المشترك، إذ تؤكد **إيرينا بوكوفا** المدير العام "لليونسكو" أنه "**ليس الهدف الرئيس من اتفاقية عام 2003 لصون التراث الثقافي غير المادي حماية التراث الثقافي غير المادي، إنما القصد منها هو صون هذا التراث، فالحماية تعني بناء حواجز حول شكل معين من أشكال التعبير، وعزله بالتالي عن سياقه وماضيه، والحد من وظيفته أو قيمته الاجتماعية، أما الصون فيشمل أيضا الحفاظ على طابعه الحي وعلى قيمته ووظيفته**"[2]، فالصون بإمكانه تحقيق أقصى استفادة من التراث الثقافي اللامادي طيلة مدة حياته.

ورد في اتفاقية صون التراث الثقافي غير المادي لعام 2003، ضرورة ارتباط العنصر الثقافي بالجماعة المعنية التي تتكفل بالحفاظ عليه واحيائه وتمريره بين الأجيال "**فالصون لا يعني تثبيت أو تجميد هذا التراث في شكله الأصلي الصرف، إن القصد من صون التراث الثقافي غير المادي هو نقل المعارف والمهارات والمعاني، وما تؤكد عليه الاتفاقية هو توريث أو توصيل التراث من جيل إلى جيل أكثر مما هو إنتاج مظاهر ملموسة، مثل الرقصات أو الأغاني أو الآلات الموسيقية أو**

---

[1] ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، **لسان العرب**، طبعة محققة، دار المعارف، القاهرة، د.ت، ص 2530.

[2] معلا طلال، **التراث الثقافي غير المادي: تراث الشعوب الحي**، سلسلة أوراق دمشق، العدد 04، مركز دمشق للأبحاث والدراسات، سوريا، 2017، ص 01.

**المصنوعات الحرفية**"[1]. فتحقيق الصون يحتاج لتدابير وشروط معينة، بقدر ما يجاز في بعض الحالات انتزاع التراث الثقافي غير المادي من سياقه واختصاره للسياح أو تأخير موعده بما يتناسب وعرضه للسياح مقابل موافقة أعضاء الجماعة الذين لهم كامل حرية التصرف في العنصر الثقافي[2]. فقبل الصون يستوجب بالتأكيد تحديد العنصر وتعريفه بما يتناسب وشروط الصون ومبادئه، ولا يتحقق ذلك إلا من خلال إبراز القيمة التاريخية والاجتماعية والرمزية للعنصر الثقافي الذي يجمع المجتمع المحلي أو الجماعات على أنه جزء من ثقافتهم وهويتهم ولهم معنى شعور مشترك باستمراريته، وتقر "اليونيسكو" بعبارة (تعتبره الجماعات) أنها: "**عملية رسمية بل في معظم الأحيان غير رسمية تقر بها الجماعات بأن ممارسات وتصورات وأشكال تعبير ومعارف ومهارات معينة، وإذا اقتضى الأمر ما يرتبط بها من آلات وقطع ومصنوعات وأماكن ثقافية، إنما تشكل جزءا من تراثها الثقافي**"[3].

### 3.2. إجرائيا:

صون التراث الثقافي غير المادي يعني العمل على احياءه واستدامته وممارسته بما يتناسب واستمرار معنى التراث الثقافي اللامادي عند الجماعة المعنية، مع توفير بيئة مناسبة مشابهة للبيئة التي ظهر وتطور فيها هذا التراث. فالصون بدون الحفاظ على المعنى يعني تجريد من القيمة، فالمعنى أولى مداخل القيمة. لهذا فحساسية التراث الثقافي غير المادي تكمن في استمرارية المعنى المشكل من تلك التصورات والمعارف المكتسبة والممارسات المتوارثة بين الأجيال حول عنصر معين من التراث الثقافي غير المادي.

---

[1] تحديد وحصر التراث الثقافي غير المادي، **موقع اليونيسكو**، ص 04:
https://ich.unesco.org/doc/src/01856-AR.pdf

[2] موقع اليونيسكو، **نص المشارك، الوحدة03**، ص 06، تم الإطلاع عليه يوم: 2023/01/07 على الساعة 23:36،
https://ich.unesco.org/doc/src/U003-v1.1-PT-AR_Key_concepts_in_the_Convention.docx

[3] تحديد وحصر التراث الثقافي غير المادي، **موقع اليونيسكو**، ص 04:
https://ich.unesco.org/doc/src/01856-AR.pdf

## 3. مفهوم السوق الشعبي:

### 1.3. تعريف السوق لغة:

ورد في معجم لسان العرب "لابن منظور" أن السوق هو موضع البياعات، ابن سيده، السوق التي يتعامل فيها حيث تذكر وتؤنث[1]. والجمع أسواق، وذكر في القرآن: "**إلا أنهم لياكلون الطعام ويمشون في الأسواق**" والسوقة لغة فيه[2]. ويقال تسوق القوم إذ باعوا واشتروا، ويقصد بالسويقة– تصغير السوق– التجارة، فيقال: "إذ جاءت سويقة أي تجارة، فتجلب إليها وتساق المبيعات نحوها[3].

تتعددّ المفردات المقابلة لمفردة السوق في اللغات العالمية بين "بازار" أو "وازار" في الفارسية، وفي الفرنسية bazzar أو marché، ثم دخلت عليها لفظة suq ou souk للدلالة على السوق الشعبي( سلسلة بازار. وتستعمل في العربية كلمة بازار لكن اللفظة العربية المستعملة في البلاد العربية هي "السوق" وتصغيرها "سويقة". حيث يعتقد الباحث **فرنكل** أن لفظة "بازار" التي استعملت في الأرياف والقرى مأخوذة من اللغة الآرامية[4]، حيث تستعمل فيها لفظة "suq/ suqà" وفي الفارسية مأخوذة من جذر (SWQ) وتلفظ "wàzàr"[5]. والسوق هو المكان الذي يلتقي فيه عرض سلع أو خدمات من جهة، وطلب قادر على التسديد بالمال من جهة أخرى[6].

### 3.3. تعريف السوق الشعبي اصطلاحا:

إن السوق الشعبي وجمعه (الأسواق الشعبية) هي فضاء تفاعلي ومكان اجتماعي يجتمع فيه الأفراد في أوقات معينة ومعلومة. وهو مكان للمبادلات الاقتصادية كنمط غالب على التفاعلات المقامة على مستواها. وعرّف اصطلاحا على **أنه "معرض يقام في مساحة مفتوحة في الهواء الطلق**

---

[1] ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، مرجع سابق، ص 2154.

[2] المرجع نفسه.

[3] المرجع نفسه.

[4] مجموعة من المؤلفين، **البازار: السوق في التراث الإسلامي**، سلسلة الدراسات الحضارية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ب.ت، ص 13.

[5] **البازار: السوق في التراث الإسلامي**، مرجع سابق، ص14.

[6] قدور ميداني1، **الخصوصية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية للسوق: دراسة أنثروبولوجية بسوق سيدي خطاب**، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران 2، الجزائر، 2018، ص59.

**وغير ثابت، وعادة ما ينعقد أسبوعيا**"[1]، وقد تتغير زمنيته بين سوق يومي أو أسبوعي أو موسمي. غير أن السوق الشعبي ما يميّزه هو انعقاده في مساحات مفتوحة تعرض فيه السلع بشتى أنواعها، فهو مفتوح للجميع للبيع والشراء والتفاعل. إذ يعتبر السوق وحدة اقتصادية وجغرافية وذلك المكان الذي يلتقي فيه الباعة والزبائن لسلعة معينة وفي وقت معين، وفي ضوء هذا اللقاء يتحدّد سعر السلعة على أساس حجم التعاملات التجارية[2]. أي انحصر تعريف السوق في الممارسات الاقتصادية ذان المنطق البراغماتي الرامية لتعظيم الكسب والأرباح.

أمام هذا الفكر الاقتصادي ذو التوجه المادي لمفهوم السوق، رفض بعض الأنثروبولوجيين اختزال السوق الشعبي في وظيفته الاقتصادية فقط، بل واعتبر ظاهرة اجتماعية يستوجب فهمها من خلال هذا المبدأ. فالتبادل القائم على مستوى الأسواق الشعبية يجمع بين الاقتصادي والاجتماعي والثقافي، فنظر **مالينوفسكي (Malinowski)** لهذا السوق من زاوية ثقافية، ويمكن فهم تعريفه للسوق من خلال نظام الكولا الذي درسه. فاعتبره ظاهرة اجتماعية تحقّق حاجة ثقافية واجتماعية ونفسية، من خلال تغييب الانسان البدائي لروح السوق المنتشر في المجتمعات الغربية، حيث ترتكز المجتمعات البدائية في السوق على التبادل الرمزي للثروة وتغييب كل ما هو مادي[3]. فقد حاول **مالينوفسكي (Malinowski)** ترجيح كفة الثقافي والاجتماعي على حساب الاقتصادي وهو ما رفضه **إدموند ليتس** وتساءل حوله في نقد مباشر لمالينوفسكي بقوله "**لماذا حلقة الكولا مستمرة في حين أنها تكون بلا فائدة نفعية؟**"[4]، وهذا التساؤل يفتح النقاش عن موقع الاقتصادي في ظاهرة السوق الشعبي، هل هو عنصر متشابك مع الثقافي والاجتماعي والرمز أم مستقل عند البدائي وحاضر عند الانسان المعاصر. لأن سلب السوق للجانب الاقتصادي منه يفقده هويته المعرفية، ما يجعلتي أتساءل حينها ما الفرق بينه وبين عرس أو حفلة يتم فيه تبادل للماديات ويهيمن فيها الثقافي والاجتماعي؟، لذا فالسوق يجب أن يعرّف في كلّيته بعيدا عن التأثير النظري الذي يتّبعه الباحث أو التأثير الاديولوجي –برفض ما هو ماركسي بالضرورة–.

---

[1] Mohamed Diouri, **Chroniques de souk**, L'Harmattan, Paris, 2012, p12.

[2] علي محمد التير وآخرون، **التحليل المكاني للأسواق الدورية الأسبوعية ببلدية زليتن**، مجلة كلية الآداب، العدد 15، 2020، ص 128.

[3] زهرة عباس، **نظام التبادل عند بعض القبائل البدائية: قراءة في الإرث الأنثروبولوجي**، مجلة الحوار الثقافي، العدد 02، 2015، ص 234.

[4] المرجع نفسه.

يجيب **كليفورد غيرتز (Clifford Geertz)** عن هذا التساؤل بعد دراست لسوق صفرو الشعبي بالمغرب، والذي توصل فيه أن السوق الشعبي هو "**مؤسسة اقتصادية وثقافية واجتماعية تجمع بين مجموعة متنوعة من النظم الاقتصادية والعلاقات الاجتماعية المتمحورة حول إنتاج واستهلاك السلع والخدمات، ويستحق الدراسة والتحليل على هذا الشكل**"[1]. إذ حاول **كليفورد غيرتز** فهم السوق من مقاربة شمولية كليانية لمختلف جوانبه الاجتماعية والثقافية والاقتصادية بمدخل رمزي، أي دون إقصاء لمظهر على حساب آخر، فالسوق الشعبي حسبه فسيفساء اثنية ومؤسسة تؤثر وتتأثر بثقافة المجتمع المحيط به. حيث ركز **كليفورد غيرتز (Clifford Geertz)** في تعريفه على الجانب المعرفي والعملي للسوق الشعبي دون تقديم وصف يوضح مؤشرات هذا السوق إجرائيا، وعلى هذا المنوال اعتبر السوق الشعبي "**مواقع مكشوفة أو مغلقة كليا وجزئيا، يتم فيها التقاء العديد من فئات المجتمع...لتداول العديد من السلع والمنتجات التراثية والحرفية والمأكولات الشعبية والنباتات العطرية، التمور المنتجات الموسمية...الحيوانات الأليفة وغير الأليفة، الماشية وغيرها**"[2]. فالسوق من هذا المنظور هو تعريف وصفي لشكل السوق والعناصر المباعة فيه، لكنه أقصى الجانب التفاعلي للفاعلين داخل هذا السوق.

### 3.3. التعريف الإجرائي للسوق الشعبي:

من خلال نقد التعاريف السابقة بضرورة حضور الاقتصادي والاجتماعي والثقافي، وإلزامية توضيح مؤشراته الحسية، ومن خلال الدراسة الميدانية. فالسوق الشعبي هو: "**حدث اجتماعي وفضاء تفاعلي يقام في مكان مكشوف أو مغلق وفي زمن محدّد، يجمع بين التبادل الاجتماعي، الثقافي، الاقتصادي للسلع والبضائع التي تحدّد قيمتها ماديا ورمزيا، فهو يجمع بين كونه فضاء تفاعليا وكونه حدثا اجتماعيا يتأثر بالبيئة الثقافية وبالأنظمة والمؤسسات الاجتماعية المحيطة به، وبين قيمته التي يستمدها من كونه يتشابك فيه كل من الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والرمزي لتحقيق التبادل الاجتماعي وتوجيه ثقافة الاستهلاك**".

### 5.3. السوق الشعبي في المخيال المحلي:

---

[1] Clifford Geertz1, **Sūq: Geertz on the Market**, Edited and introduced by Lawrence Rosen, Hau Books, Chicago, 2022, p 01.

[2] محمد لعاقل، **السلطة العرفية وعلاقتها بالعنف في الأسواق الشعبية**، مجلة الحكمة للدراسات التربوية والنفسية، العدد 05، 2015، ص05.

قد يصاحب السوق الشعبي بعض التصورات الشعبية للفظة السوق ويأخذ عدة دلالات في الثقافة الشعبية بتغير سياق توظيفه، مثل القول "أونليش ذي السوق– لسنا في السوق" وهو تعبير يستعمل للدلالة على الثرثرة وكثرة الكلام غير النافع أو العملي. وقد توظف العبارة في المنزل من قبل الشخص الكبير لفرض النظام على أولاده، أو تستعمل من قبل المعلّم للتلاميذ لالتزام الهدوء، أو حتى في الشارع بين الأفراد بالتزام الهدوء واحترام الآخرين. كما أنه في المخيال الشعبي ينظر للسوق الشعبي من منظور ديني كونه يمثل مكانا لممارسة التجارة التي يدعو إليها الدين الإسلامي، بكونها العمل الأكثر تحقيقا للأرباح المادية والغنى. كما ينظر إلى السوق الشعبي أيضا على أساس أنه ذلك المكان المفتوح لإدلاء الناس بمختلف آرائهم وأفكارهم والثرثرة كما يشاؤون، وأخذ هذا المعنى ليعتمد في سياقات أخرى مثل القول: "سوق النساء" أو "سوق الكلام"...إلخ. واعتبر السوق في السياق الديني بأنه مدنّس لقول الرسول (ص): "**إن خير البقاع المساجد، وإن شر البقاع الأسواق**"[1]، لكون السوق في المخيال الشعبي هو مكان لانتشار القيل والقال، والصحيح والخطأ، وبعض القيم الدينية المرفوضة التي يمارسها بعض التجار كالخداع في الكيل، السرقة، الربا. غير أن ذلك لم يمنع من انتشار الأسواق الشعبية والتي تأخذ معاني ودلالات ثقافية واجتماعية أخرى لها امتدادها في الخطاب الاجتماعي – وهو ما سنكتشفه من خلال هذه الدراسة الميدانية–.

**ثامنا: صعوبات الدراسة**

كأي دراسة أكاديمية وبحث علمي لا يكاد يخلو من صعوبات تواجه الباحث، خاصة تلك المتعلقة بالبحث الميداني والذي تزداد فيه الصعوبات التي يواجهها الأنثروبولوجي. وربما تخطي هذه الصعوبات هي ما يساعده على صقل شخصيته البحثية وتزويده بالخبرة اللازمة لاقتحام الميدان في مناسبات أخرى، مما يساهم في تحقيق نتائج واقعية وإخراج العمل النهائي بشكل رصين ودقيق. ولا تنمو شخصية الباحث إلا بتغلبه على صعوبات بحثه. وكباحث ميداني في حقل الأنثروبولوجيا الذي يربط بين العمل المكتبي والنزول للميدان واستمرارية التنقيب البحث في ثنايا الموضوع حتى كتابة الكلمة الأخيرة في التقرير النهائي. وهنا أتفق مع الباحث الأنثروبولوجي **شاكر مصطفى سليم** والسير **إيفانز بريتشارد** في قول هذا الأخير: "**يجب أن يحكم المرؤ على أعماله بالعقبات التي تغلّب عليها**

[1] قدور ميداني1، مرجع سابق، ص60.

**وبالصّعاب الّتي تحمّلها، وإذا ما طبّق هذا المقياس على عملي فلن أخجل من النّتائج الّتي توصّلت لها"[1].**

في بحثي الميداني هذا واجهتنني مجموعة من الصعوبات التي استطعت التغلّب على بعضها ومحاولة تجاوز البعض الآخر منها. ولعلّ الخوض في موضوع الأسواق الشعبية يرافقه نوع من الحذر والشك في تعامل المبحوثين مع الباحث، ومن الصعوبات التي واجهتني يمكن طرحها كالآتي:

1. رافق دخولي للميدان في بداية الأمر صعوبة كبيرة في تحصيل المعلومة من ممارسي النشاط التجاري –التجار– نظرا لحساسية وضعهم، فمنهم من يخشى كشف ثمن السلع التي يبيعها أو مصدرها أو قيمة الأرباح التي يحققها. وحتى أن هنالك من يتاجر بدون وثائق رسمية وسجل تجاري، ما يعني متابعة قضائية وضريبية بحق هؤلاء إن وصلت حجم مبيعاته للوعاء الضريبي المنصوص عليه قانونا. وللتغلّب على ذلك اعتمدت على التواجد شبه الدائم في الأسواق لضمان ثقة هؤلاء وإزالة الغموض عن هويتي المهنية الحقيقية وعن نوايايا، بالإضافة للاستعانة ببعض التجار ممن لي معرفة مسبقة بهم لمساعدتي في تجاوز مرحلة كسر الصمت لهؤلاء التجار.
2. محاولة بعض التجار الصغار من الشباب خاصة في مرحلة الإستطلاع، وأثناء القيام بمقابلات استطلاعية تحريف موضوع الدراسة وأهدافه بشكواهم المتكررة من وضعهم الراهن ومن البطالة التي يعانون منها والتهميش الذي يلاحقهم. رغم أنهم على حد قولهم حائزون على شهادات جامعية، ظنا منهم أننا كباحثين أكاديميين يمكن ايصال أصواتهم للجهات المعنية، ما استدعى مني الثبات النفسي والموضوعي للحفاظ على اتجاه سير البحث وأهدافه دون الإنحراف عن الإشكالية المعالجة فيه.
3. صعوبات في التنقل المستمر لمجتمع البحث خاصة بما يتعلق بالفترات الأولى من الصباح حين يتجهز الباعة أمام السوق، أو في حضور كل الاحتفاليات الليلة المصاحبة لانعقاد سوق الخريف، خاصة أنها تعنى بإحياء جوانب مختلفة من التراث الثقافي غير المادي لمنطقة الوادي الأبيض كالأغنية الشاوية. فكان لي حضور في عديد المرات في فترات الصباح

[1] سليم شاكر مصطفى، **الجبايش دراسة أنثروبولوجية لقرية في أهوار العراق**، أطروحة دكتوراه بجامعة لندن، مطبعة العاني، بغداد، 1970، ص 04.

المبكر في هذه الأسواق الشعبية المدروسة، أ, في الاحتفاليات الليلية، وحاولت تجاوز عدم الحضور الدائم بالاعتماد على المقابلات لجمع المعطيات الممكنة أو ما قد يؤثر على عملية الفهم.

4. استغراق وقت طويل في قراءة وتحليل البيانات بسبب جمع كمّ كبير منها لاتساع العينة التي فرضها موضوع البحث من جهة، وصعوبة الإقتناع ذاتيا بالوصول للتشبع لاتساع الموضوع وابتدائية الباحث في مجال البحث العلمي، مما اضطرني لتكرار قراءة البيانات وتحليلها عديد المرّات. وقد حاولت عدم إقحام ذاتيتي قدر الإمكان أثناء عمليتي الترميز والتحليل والتأويل – بالرغم من أن التأويل والتفسير في جوهره هي نظرة ذاتية للباحث مع أقصى قدر من الموضوعية–، لذا عمدت لاستخدام برنامج التحليل النوعي **(NVivo)** في عديد المرات لمساعدتي في بعض عملبات التحليل والترميز، وهو أمر مهم على الباحث أن يجيد استخدام التقنية لنفعها الذي تعود به في تسريع عملية البحث.
5. صعوبة تجاوز مسافة الباحث المحلي وعمله في مجتمع بحث محلي –ومن غير الموضوعي أن يصرّح باحث ما بأنه استطاع تجاوز المسافة الابستمولوجية بين الانتماء المحلي لمجتمع وبين أن يكون غريبا في نفس الوقت اتجاه موضوع البحث، فذات الباحث دائمة التأثير على شخصه وأي تهاون في السيطرة عليها ستؤثر على عملية البحث العلمي–. وفي محاولتي البحثية هذه واقتناعي بأن الباحث المحلي أقدر على فهم الخطاب الاجتماعي لمجتمعه وإزالته للعذرية الإبستيمولوجية عن موضوع بحثه وثقافة مجتمعه. فقد حاولت ذاتي العارفة تحقيق ذلك التوازن المناسب في المسافة الرابطة بين الإنتماء لمجتمع البحث وبين تغريبها من خلال النظرة إليها بنظرة الآخر الفضولية الساعية لتعرية كل مضامينها الثقافية. ولتجاوز ذلك وتحقيق أقصى قدر من الموضوعية مع أدنى قدر من الذاتية، اعتمدت على الدخول المتكرّر للأسواق الشعبية ومتابعة ما يجري من خطابات داخله وخارجه وإعادة قراءة البيانات التي جمعتها، مع الإنتباه لعديد الملاحظات والأفكار التي تم تجاوزها في بداية البحث وعدم إعارتها الإهتمام الكافي بسبب الوقوع في البديهيات الناجمة عن ذاتية الباحث المحلي. ثم عرضها على بعض الأساتذة لإبداء آرائهم في التحليل المقدّم من قبلي. وبهذا أكون قد حاولت تجاوز هذه الصعوبة الإبستمولوجية التي تواجه كل أنثروبولوجي محلي.

## خلاصة الفصل الأول:

اعتمدت الدراسة على كل من المنهج الإثنوغرافي والمنهج المقارن لفهم واستكشاف وعقد مقارنة بين الأنماط الثقافية والممارسات التي تتم على مستوى الأسواق الشعبية في منطقة الوادي الأبيض، بحيث تم توظيف النظرية التأويلية الرمزية ونظرية الممارسة لتأويل وتفسير دور الاسواق الشعبية في المنطقة وعلاقتها ببعضها، مع الكشف معانيها وقيمتها التي ساهمت في حضورها واستمرارها لليوم.

الفصل الثاني

# الفصل الثاني.....منهجية التعامل مع التراث الثقافي غير المادي أنثروبولوجيا

**تمهيد:**

للتعامل مع التراث الثقافي غير المادي والبحث عن منهجية صونه نحتاج لتقديم تصنيفات له، بحيث تسمح هذه العملية للباحثين من جمع وتحليل عناصر التراث المختلفة، ومنه يمكن أن نفهم أي تصنيف يمكن أن يتضمن الأسواق الشعبية كتراث ثقافي غير مادي. لهذا سوف يتم استعراض تصنيفات التراث الثقافي غير المادي ومخطط صونه، ثم تقديم مدخل مبسط لمنهجية دراسة عناصر التراث الثقافي غير المادي من منظور مقاربة أنثروبولوجية، كونها الأنسب لدراسة هذا النوع من التراث الثقافي في شموليته من حبث المعنى والممارسات المقامة ضمنه وعلاقته الوظيفية مع باقي أجزاء الحياة الاجتماعية.

يتضمن كذلك هذ الفصل استقراء بعض بنود الاتفاقية المعتمدة من قبل اليونيسكو في صون التراث الثقافي غير المادي، سأحول استكشاف المقاربة المعتمدة من قبل اليونيسكو في صون التراث الثقافي غير المادي من جوانب القوة والضعف فيها، إضافة لطرح مخطط الصون المطروح من قبل اليونيسكو وأهم التصنيفات المعتمدة. فقد حدث جدال معرفي متكرّر بين الباحثين أنفسهم وحتى اليونيسكو في تقديم تصنيفات التراث الثقافي غير المادي، وهو الأمر الذي سيسمح بتحديد المنهجية المناسبة لدراسة كل تصنيف وكذلك تمكين الباحثين من الفصل بين ما هو تراثي وما هو نتاج ثقافي، لذا من الضروري على المشتغلين في حقل التراث اللامادي معرفة مختلف التصنيفات المقدمة في هذا الشأن.

**أولا: أقسام التراث الثقافي غير المادي حسب منظمة اليونيسكو**

قدّمت اليونيسكو مجموعة تصنيفات عامة للتراث الثقافي غير المادي في عموميته، بحيث يمكن لكل عنصر أن يضم مجموعة أنواع أخرى ضمنه. وقد تختلف هذه التقسيمات بين اليونيسكو والباحثين في مجال التراث الثقافي. وهو ما سنحاول البحث فيه، بحيث نستعرض مختلف هذه التتصينفات التي قدمتها اليونيسكو مع شرح موجز لها.

## الفصل الثاني.....منهجية التعامل مع التراث الثقافي غير المادي أنثروبولوجيا

### 1. التقاليد الشفهية وأشكال التعبير الشفهي:

يعتمد هذا التصنيف على اللغة في تناقله وفي استخدامه، فهو ذو صلة وثيقة بين اللغة الشفوية وبين الثقافة الشعبية لمجتمع معين. فالكلام هو التجسير بين الدّال والمدلول، حيث تتناقله الألسنة وتحفظه الصدور وتتلقّفه الأسماع. فهو موروث يسري فيه روح السّلف وثقافة الأجداد. هذه العلاقة الوثيقة بين الأدب الشعبي وبين اللغة الذي تمتزج مضامينه ومعانيه بالخطاب والسياق المجتمعي يجعله ذو خصوصية ثقافية يحيا فقط في بيئة ثقافية أنتج فيها، فحين تتلاشى الحياة الاجتماعية تفقد هذه الشفوية وظيفتها وتموت[1]، كالألغاز، الأساطير، الأغاني الشعبية، الأمثال الشعبية، المرويات، الحكى الشعبي...إلخ. بحيث يتميز كل عنصر بسمات ثقافية تميّزه عن غيره سواء في السياق المعتمد فيه وكيفية تأديته، أو في الإخراج والإلقاء في أسلوب الحكي أو الارتجال والابداع. ما يجعل منها فسيفساء شفوية نابضة بالحياة ومشبعة بالألوان الأدبية. وتكمن أهمية هذه الأنواع الأدبية وقيمتها في قدرتها على تحقيق التواصل الجيلي والانتقال بين جيل وآخر ضمن أفراد الجماعة المبدعة لها.

كما يتضمن صنف التقاليد الشفهية مجموعة كبيرة من العناصر الثقافية ذات التعبير الشفوي والتي تكون ذات طابع محكي. كالفوازير والحكايات وأغاني الأطفال وقصص البطولات والأساطير والأغاني والقصائد الملحمية والتعويذات والصلوات والأناشيد والأغاني المسرحية أو الأداء المسرحيُ ستخدم التقاليد الشفهية وأشكال التعبير وغير ذلك[2]. وتستعمل التقاليد الشفهية في نقل المعارف وترسيخ القيم الثقافية والاجتماعية والحفاظ على الذاكرةً الجماعية. لتحافاظ بذلك على روح الثقافة نابضة بالحياة والرموز الحية.

إن التقاليد الشفهية ذات خصوصية ثقافية مميّزة يمكن أن تكون معنية بمجتمعات، كما يمكن أن تكون خاصة بجماعة معيّنة. أو أنها قد تعنى في آدائها بالجندر (رجال/نساء) أو العمر (خاصة بكبار السن فقط). قد يتخيّل من هذا الكلام أن التقاليد الشفهية تعنى بتلك الجماعات البدائية والقبائل المغلقة المنزوية في غابات الأمازون أو أدغال إفريقيا التي لم تطأها قدم إنسان الحضارة ليشوهها،

---

[1] سايبي عدودة، بوحاسي طاوس، **الأدب الشفوي في عصر ثقافة الصورة**، مجلة تمثلات، المجلد 07، العدد 01، 2023، ص 45.

[2] ب.م، ***مجالات التراث الثقافي***. منظمة اليونيسكو. ب.ت، ص 04

بحيث تمارس نوعا من الحركات أو الفنون الغريبة التي لم يعهدها الإنسان المعاصر لتصنف كتراث ثقافي غير مادي. غير أن كل هذه الأفكار الإديولوجية بعيدة عن معنى الثقافة الشفهية التي ترتكز في جوهرها على الإختلاف لا الغرابة، فقد تكون حاضرة في وسط مجتمع معاصر بقدر ما تكون حاضرة في مجتمع بدائي. حيث يشير الباحث الفرنسي في الثقافة الشفهية **لويس جان كالفي** (Louis-Jean Calvet) أن مجتمعات التقاليد الشفهية طوّرت ظواهر عديدة قصد التواصل بها[1] لنقل ثقافتها الشفوية للعالم، محاولة بذلك البحث عن أفضل الوسائل والسبل لحفظ تراثها الشفوي المخزّن في الذاكرة الجماعية للأفراد.

كما أن هذه التقاليد الشفهية يجب أن لا تفهم وتقاس بدرجة التطور بين مجتمعات الكتابة ومجتمعات التوحش. فالفرق بين مجتمعات الكتابة والمجتمعات الشفهية كما يشير **لويس جان كالفي (Calvet Louis-Jean)** ليس فرقا بين الحضارة والتوحش بل نقف أمام نمطين متمايزن من المجتمعات وطريقتين في رؤية العالم وتنظيم المجتمع[2]. فالحفاظ على التقاليد الشفهية يستدعي قبل توثيقها ضرورة الحفاظ على اللغة الناقلة لها والمتداولة بها، فتغير اللغة أو اندثارها أو تغير مدلولات الكلمات سيؤدي حتما لضياع المعنى الأصلي للعنصر الشفوي المقصود.

### 2. فنون وتقاليد أداء العروض:

وضعت اليونيسكو هذا التصنيف تحت مسمى "**فنون وتقاليد أداء العروض**"، غير أن هذا التصنيف نراه متأخرا ومحدود المضمون مقارنة بتصنيف الفولكلور الذي يأخذ نفس المعنى "**لفنون وتقاليد أداء العروض**". وقد يكون اعتمادنا لمفهوم "**الفولكلور**" أشمل ووأنسب لفهم مضمون هذا الصنف والعناصر التي تدخل ضمنه، كذلك كونه صار علما قائما بذاته وله مناهجه ونظرياته وكوّن تراكمية معرفية في البحث العلمي. إضافة أنه يشمل ما ذهبت إليه اليونيسكو في تصنيفها، فهو بذلك يجمع فنون الآداء وآداء العروض والأدب الشعبي، إضافة لتوفير أرضية منهجية وابستمولوجية للباحثين في هذا الصنف للقدرة على التعامل مع كل عنصر يدخل ضمن دائرته من حيث الدراسة والتحليل والجمع والحصر.

---

[1] لويس جان كالفي، **التقاليد الشفاهية: ذاكرة وثقافة**، تر: رشيد برهون، ط01، دار كلمة، الإمارات العربية المتحدة، 2012، ص 07.

[2] لويس جان كالفي، مرجع سابق، ص08.

## الفصل الثاني.....منهجية التعامل مع التراث الثقافي غير المادي أنثروبولوجيا

كان أول من استعمل كلمة **فولكلور** هو الباحث الإنجليزي في علم الآثار **وليام جون تومز (William Jhon Thoms)** عام 1864، ومنذ ذلك الوقت وهي محل سجال مستمر بين الباحثين في تحديد موضوعها ومدى تموضعها ضمن العلوم الانسانية. اختلفت التعاريف المقدمة للفولكلور وتباينت في تقديم حدود لهذا المفهوم، وعلى ضوء ذلك سيتم التركيز في هذه الدراسة على تعريف الفولكلور كونه يدلµ على: "**مواد الأدب الشعبي للأمة، وعلى الأغاني والموسيقى، وعلى مختلف أشكال الابداع الفني الشعبي عامة**"[1]، ويشتمل كل فنون الآداء والإبداع كالمسرح والفنون ومهارات الفروسية، وكل نشاط مجتمعي له قيمة جمالية وطبيعية وفنية[2]. كما نظر إليه على أنه فرع من الإثنولوجيا الثقافية بحيث يتكوّن من التقاليد المأثورة والخزعبلات والديانات والطقوس والموسيقى والعادات والرقصات الشعبية[3]. فهو بذلك يمثل مرآة عاكسة للحياة الشعبية بحيث يقوم بتصويرها من منظور فاعليها. يحمل تلك الصلة بين الفنانين وانفعالاتهم الوجدانية ومعارفهم، وبين عشيرتهم وأسلافهم ويمكن أن يظهر في أي موضوع أو جماعة أو فرد[4]، وفي الزمكان أيضا ليعبّر عن نفسه ويحفظ المعارف والمهارات المتعلّقة بفنون الآداء وبكل عنصر من عناصره.

غير أن الفولكلور يتمتع بقدرة عالية على التكيف والذكاء للحفاظ على استمراريته، بحيث يتمتّع بمناعة ذاتية ضدّ التغيير كما يرى الباحث المصري **محمد الجوهري**، كون الفولكلور "**يتّسم بمرونة وقدرة على إعادة التكيّف مع كل ظرف إنساني جديد، يستطيع أن يحفظ ويبقي على عناصره ويحقّق لها الاستمرارية وفي مقابل ذلك يستطيع بفضل قانون نشوء البدائل أن يخلق عناصر جديدة ويبدع تراثا جديدا في كل يوم وفي كل مجال**"[5]. ويقصد بقانون "**الاسمرارية ونشوء البدائل**" حسب **محمد الجوهري: "أما قانون الاستمرار فيعني لنا أن الابداع الشعبي، تماثل استمرارية الحياة ذاتها، ففيها جزئيات تموت وجزئيات تولد، وفيها نماذج تفقد وظائفها ودلالاتها وتختفي، ونماذج أخرى**

---

[1] بوفسيو عيسى، **الأدب الشعبي: المفهوم والوظيفة**، مجلة معارف، المجلد 03، العدد 04، 2008، ص 181.

[2] المرجع نفسه.

[3] فطيمة الزهرّاء حوتية، **الفلكلور حافظ الذاكرة الشعبية في منطقة توات –الرقصات والإيقاعات الشعبية نموذجاً–**، مجلة روافد للبحوث والدراسات، المجلد 03، العدد 01، 2018، ص 50.

[4] حسين عبد الحميد أحمد رشوان، **الفولكلور والفنون الشعبية من منظور علم الاجتماع**، دار المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 1993، ص 02.

[5] خالد بن فافة، **الفلكلور النسوي: "الحلقة" طقوس مسرحية ضمن حركية إعادة الانتاج**، مجلة العلوم القانونية والاجتماعية، المجلد 09، العدد 01، 2024، ص 273.

**تكتسب وظائف جديدة، أو دلائل جديدة"**[1]، فعناصر الفولكلور من فنون وتقاليد وآداءات في دورة مستمرة من التجديد والتغيّر تحت مبدأ الاستمرارية للعنصر الكلي. قد تختلف الوظائف والدلالات وتظهر أخرى لكن من المهم أن تكون نفس الجماعة قد أبدعتها وتقبّلتها بهويتها الجديدة. ويميّز علماء الأنثروبولوجيا نظرتهم إلى الفولكلور لكونه يدخل ضمن ما اصطلحوا عليه "**مجال الفنون الكلامية**" الذي يبحث في سرد أحداث الحياة الواقعية وإبراز المهارات والفنون المحلّية والخبرات اليومية، في حين هناك من يرفض هذا التصنيف على تلك الفنون والقصص التي تقصّ أحداثا وقعت في الماضي القريب لكونها ينقصها الطابع الجمالي[2].

**3. الممارسات الاجتماعية والطقوس والاحتفالات:**

هي كل نتاج شعبي يمارسه الأفراد في حياتهم اليومية، أنتج في ثقافة معينة وانتقل لأجيال أخرى داومت على ممارسته واستخدامه، كالحرف اليدوية، الأسواق الشعبية، الطقوس والممارسات التدينية، التويزة...إلخ. بحيث تمثّل هذه الممارسات والطقوس الشعبية جزءا من الثقافة الشعبية والذاكرة الجماعية، وتستدعي تجمّع أفراد الجماعة لممارستها والقيام بها. فتكون ذات علاقة بالواقع الاجتماعي لتلك الجماعة والممارسين لها، وتعبّر عن هويتهم الجماعية وانتمائهم الإثني والثقافي.

تشير الطقوس في الأنثروبولوجيا إلى مجموعة أو نمط من الممارسات المحدّدة أو الممنوعة لدى أفراد الجماعة، وتكون ذات صلة بمعتقدات سحرية أو دينية وباحتفالات وأعياد حسب ثنائية المقدّس والمدنّس أو الطّاهر والنّجس[3]. وقد تمّ دراسة العديد من الظوار الثّقافية المستندة إلى هذا التعريف كطقوس من قبل الأنثروبولوجيين سواء **(دوركايم، إدموند ليتش، مارسل موس، كلود ليفي ستروس...)** أو الباحثين الأنجلوساكسونيين **(فريزر، براون، إيفانز بريتشارد، تيرنر)**، حيث كان لهم الفضل في إغناء التراث الأنثروبولوجي بدراسات حول هذا الصنف من التراث الثقافي غير المادي، مبرزين وظيفة الطقس ودلالاته وقداسته لدى كل مجتمع وكيف يتّخذ عديد المواقع في الحياة الاجتماعية بين ما هو احتفالي دنيوي وبين ما هو طقوسي مقدّس.

---

[1] المرجع نفسه.

[2] أحمد أبو زيد وآخرون، **دراسات في الفولكلور**، مطبعة دار نشر الثقافة، القاهرة، 1972، ص09.

[3] عبد الله بن معمر، **الأنثروبولوجيا والطقوس**، مجلة الفكر المتوسطي للبحوث والدراسات في حوار الديانات والحضارات، المجلد 08، العدد 01، 2019، ص141.

ترتبط هذه الممارسات بمناسبات خاصة متّفق عليها في الوعي الجمعي للجماعة، وسواء تمّت ممارستها بشكل عام أو خاص إلا أنها تبقى محافظة على سماتها الثقافية بين كل ممارسيها ضمن الجماعة. إذ يمكن لهذه الممارسات الاجتماعية والطقوس والعادات والاحتفالات أن تساعد على تحديد دخول فصول السنة أو فهم مجريات التقويم الزراعي أو مراحل حياة الفرد[1]. وهي ذات صلة وثيقة بتصورات الأفراد لعالمهم المحيط بهم، وتمثّل مخرجات مرئية للمخيال الشعبي عن فهم الأفراد لتاريخهم وحياتهم وذاكرتهم، فهي بذلك جزء من التراث الثقافي غير المادي لثقافة معيّنة.

تنطوي مختلف المجتمعات على مجموعة من الممارسات والطقوس التي تمثل رموزا تستحق الإحترام والقبول، وترتبط بسلسلة من الشعائر الطقوسية التي تشترك فيها الجماعة[2]. وقد وجد الأنثروبولوجيون عدّة ممارسات وطقوس مارستها المجتمعات التقليدية خاصة، وقاموا بتصنيفها كذلك لعدة تصنيفات منها على سبيل المثال:

- **ظاهرة قانون المشاركة:**

اعتقدت المجتمعات التقليدية بمجموعة من الظواهر الدينية دون الاهتمام بالعقل والأسباب والعلل، بل حاولوا من خلالها تفسير وفهم عالمهم المعيش من خلال الاعتقاد والخيال وتلك التصورات التي ينسجها حول الظواهر الكونية والطبيعية التي يواجهها في حياته. ويعد **قانون المشاركة (Participation Law)** كما بحث فيه **ليفي بروهل (Lucien Lévi-Bruhl)** أحد التصنيفات المميّزة للطقوس، وتعني أن البدائي يعتقد بوجود قوى غيبية متعدّدة تشترك مع الإنسان في عوالمه الداخلية ومشاكله وهمومه[3]. فكل مصيبة تحدث للإنسان من حيوان أو حجر يعتقد أن هناك سحرا يشارك الحيوان أو الحجر الحياة أو حتى الإنسان، ما يستدعى إيجاد طريقة للمعايشة والمساكنة عن طريق طقوس الاسترضاء، التّي تمثّل في عديد المجتمعات حدثا ثقافيا يشترك فيه كل أفراد المجتمع.

---

[1] ب.م، **مجالات التراث الثقافي غير المادي**، منظمة اليونيسكو، ب.ت، ص 09.

[2] جميل حمداوي، **أنثروبولوجيا الطقوس والشعائر الدينية**، ط1، دار الريف للطبع والنشر الالكتروني، المملكة المغربية، 2020، ص 17.

[3] المرجع نفسه، ص 18.

- **ظاهرة الإحيائية:**

هي محاولة الانسان أنسنة الطبيعة والنظر إليها بشكل حيّ، أي تشخيصها وتحريكها مثل الإنسان. فينسجها بتصوراته ويصبغها بصفاته الحيّة الخيّرة منها أو الشريرة. وهنا يقترب المعبود من الانسان العابد ويكون التّقديس والتبرّك والعبادة نزع من المماثلة الندّية على مستوى الصفة الإحيائية[1] من الإنسان ونظرته للطبيعة وعناصرها.

- **ظاهرة قوة المانا:**

هي طقوس احتفالية يُعتقد من ورائها أنها السبب في نجاح الانسان في حياته أو تكاثر فلاحته أو ماشيته. وأن من يمتلكها يكون قادرا على الصمود في وجه الكوارث الطبيعية فهي مشابهة لظاهرة **قوة المانا (Mana)** عند شعب ماليزيا أو **أويرند (Orend)** أو **واكان (Wakan)** أو **مانيتا (Manita)** عند هنود أمريكا الشمالية[2]. ولا تزال هذه الطقوس حيّة ومتواجدة في مجتمعاتنا الحديثة وتمثّل بالنسبة للسّاكنة المحلية بمثابة تراث ثقافي غير مادي وجزءا من هويتهم وتصوّرا ذاتيا منهم للوجود، حيث تظهر على شكل زيارة القبور للتبرّك بالأولياء الصالحين، أو تزيين الأشجار، أو الإحتفاظ ببعض الأحجار المباركة.

- **ظاهرة الطّابو والطوطم:**

ظاهرة الطّابو والطوطم تعني أن كل جماعة بشرية: قبيلة كانت أو عرشا أو عشيرة تتّخذ لنفسها طوطما. ويكون إما حيوانا أو نباتا، بحيث يتبرّكون به إلى درجة التّقديس والعبادة ويحملون اسمه وتسمى القبيلة به. فإن كان ثعلبا سوف تسمى كل القبيلة بهذا السم وتلقّب به ويتبرّكون به.

يتحول الطوطم في نظر هؤلاء الأفراد إلى شريعة مقدّسة عند القبيلة، فيُظهرون له احترامهم بالتّقديس وممارسة الطّقوس التّبجيلية عنده. في حين قد يتحوّل الطوطم إلى طابو أو قانون التّحريم أو قانون اللامساس[3]. فيجب ألاّ تنتهك قوانينه وألاّ يمارس الأفراد أيّ سلوك مخالف لمعتقدات الطوطم. فالفرد يصبح في نظرهم حيوانا حاملا لصفات ذلك الطوطم الذي اتخذوه رمزا للقبيلة. ومن هذه

[1] المرجع نفسه.

[2] جميل حمداوي، مرجع سابق، ص 19.

[3] المرجع نفسه.

المحرّمات: تحريم زواج الأقارب والخؤولة، ضرورة الزواج الداخلي...إلخ. ويمكن أن تظهر روح الطوطم في المجتمعات الحديثة كأن تتّخذ جماعة أو شركة أو فريق رمزا معيّنا ينسبون له مجموعة من الدلالات والقيم والصفات ويستبشرون به، وتمثّل بالنسبة إليهم رمز النجاح في الحياة.

كما يمكن النظر إلى الممارسات الاجتماعية كونها تبرز معالم الحياة الاجتماعية، وتعدّ جزءا من الهابيتوس الجماعي (**Collective Habitus**) لتلك الجماعة بحيث يعرفها الجميع ويعلم بمظاهرها وطقوسها حتى لو لم يشارك فيها كل الأفراد. حيث تعمل هذه الممارسات الاجتماعية ذات المعنى المشترك على إبراز هوية الجماعة وإنتمائها ووجودها التاريخي واستمراريتهم الراهنية. وينظر لهذه الممارسات والاحتفالات نظرة تراثية تستوجب الصون. منها على سبيل المثال:

- طقوس الملوك الأجداد الممارسة في معبد جونغميو في كوريا الجنوبية.
- عيدا الديغال واليعرال لدى مجموعة بول في النيجر ومالي، ويقام مرّتين في السنة بمناسبة عبور الماشية لنهر النيجر الداخلية.
- طقوس وممارسات شعبية بالمولود الجديد من خلال الأدعية والأقوال المصاحبة، العناية بالوليد، الوقاية من المشاهرة، إرتداء عقود الأحجار الكريمة، الاحتفال بسبوع الوليد، التجهيز والدعوة للمشاركة، تنظيم الحفل وممارساته المرحلية المختلفة...إلخ
- الألعاب الشعبية.
- ممارسات الصيد.
- ممارسات السوق الشعبية.
- احتفال رأس السنة وما يصاحبه من ممارسات وطقوس.
- الاحتفال بموسم الزرع أو الحصاد وما يصاحبه من ممارسات ومعتقدات.
- طقوس العبور.
- طقوس البلوغ.
- طقوس الدفن.
- طقس العلاج "**فمبوزار**" الممارس في المناطق الريفية من شمال دولة ملاوي.

تتأثر الممارسات الاجتماعية والطقوس والمناسبات الاحتفالية بشكل كبير بالتغيّرات والتحوّلات التي تطرأ على النسيج الاجتماعي للجماعة المعنية بهذه الممارسات، خاصة في المجتمعات الحديثة. فالتوجّه نحو نواتج العولمة أو هيمنة الراسمالية وطغيان الفردانية والهجرات الجماعية قد تتسبب في ضياع مثل هذه الممارسات، خاصة أنها تقام بمشاركة واسعة لأفراد الجماعة أو بعض الجمعيات والمؤسسات الأخرى، مما يصعّب من عملية إقامتها.

كما قد تمثّل هذه الممارسات الاحتفالية في نظر اليونيسكو فرصة مهمّة للمهاجرين للعودة لأراضيهم ومواطن عيشهم، للاحتفال بها مع أقربائهم وأصحابهم. فهي بمثابة مناسبات خاصة لها قيمتها في نظر الفئة المهاجرة للعودة والمشاركة فيها، كنوع من ترسيخ الروابط الاجتماعية وإبراز الهوية الثقافية. على سبيل المثال: أهليل قورارة يمثّل ممارسة احتفالية مهمة تجذب الفئة المهاجرة للعودة والمشاركة فيها، كما تجذب عنصر السياح للمجيء والمشاركة والمشاهدة ما يزيد من حجم المشاركين وتعريف المجموعة بتراثها غير المادي للآخر –سواء للسائح أو ما ينقله هذا السائح–.

**4. المعارف والممارسات المتعلّقة بالطبيعة والكون:**

يشتمل هذا الصنف من المعارف والممارسات على نواتج العلاقة بين الطبيعة والإنسان. فالاحتكاك والتفاعل الذي مارسته الجماعات مع الإيكولوجيا المحيطة بها، خلّف مجموعة معارف ومهارات وممارسات عملية وتكنولوجيات وتطورات ناجمة عن تلك التصوّرات الجماعية التي تبرز طريقة فهم تلك المجموعة للطبيعة المحيطة التي تبرّر كيفية تعامل الإنسان مع الطبيعة.

يعبَّر عن طرق التفكير والتصورات هذه باللّغة والتقاليد الطّبيعية الشّفهية ومشاعر الارتباط بالمكان والعلاقات المنسوجة به والتفاعلات القائمة على مستوى ذلك الفضاء المقامة عليه، والذكريات والنزعة الروحية وتصوّر العالم[1]. وهي تؤثّر بقوّة على القيم والمعتقدات ويستند إليها كثير من الممارسات الاجتماعية والتقاليد الثقافية، كما أنها بدورها تتأثّر بالبيئة الطبيعية وبعالم المجموعة الأوسع نطاقا[2]. ومن هذه المعارف التي قامت اليونيسكو بصونها:

[1] ب.م، **مجالات التراث الثقافي غير المادي**، منظمة اليونيسكو، ب.ت، ص 12.

[2] المرجع نفسه.

- نظام الطب التقليدي في بوليفيا الذي تمكّن الكهنة المعالجون من التوصل إليه، استنادا للثقافة الشعبية في طبّ النباتات. وما يصاحب هذا النظام من توفير أزياء وملابس ذات رموز وتصاميم محلّية تعير عن تصوّرهم للكون.
- طقوس البلوغ "**كتكورانغ**" لدى مجموعة ماندينغ في السنغال، والتي تعتمد على تلك الممارسات في المقامة في الغابات المقدّسة ذات أنواع خاصة من النباتات عندهم.
- طقوس العبور في دولة فانواتو بين لاماكارا وتلال إيمايو من خلال المشي على سفح بركان، وما يرافق ذلك من وجبات تقليدية من اليرقات الحية المستخرجة من جذوع الشجر.

من خلال تفاعل الانسان مع البيئة في محاولة لاسترضائها أو التغلّب عليها تنشأ مجموعة معارف شعبية يفهم بها الانسان سير الطبيعة ويحتفل ببعضها. وهذه المعرفة المحلّية تكون متوارثة بين الأجيال وتبرز مدى تطور الثقافة لدى تلك الجماعة. ومن تلك المعارف الطبيعية التي يمكن أن تصنّف كتراث ثقافي غير مادي[1]:

- معارف الشعوب الأصلية بالحياة أو الثقافية الحيوانية.
- المعارف الشعبية المتعلقة بالنباتات.
- المعارف الشعبية المتعلقة بالفلاحة وتقاليدها وطرق الرّي والزّرع وتحصيل المحصول.
- نظم العلاج التقليدية كالتطبيب الشعبي بالأعشاب أو الرّقية.
- الطقوس والمعتقدات أو طقوس البلوغ والتصورات عن الكون.
- السحر أو طقوس الحيازة كالخرز الأزرق.
- التنظيمات الاجتماعية والاحتفالات.
- الفنون البصرية واللغات المتعلقة بالطبيعة.

بحث الأنثروبولوجيون في هذا النوع من المعارف المتعلقة بالكون والطبيعة عند الإنسان البدائي على وجه الخصوص لكون الأكثر قربا من الكبيعة المحيطة به. وقد وجد **مارسل موس (Marcel Mauss)** أن هناك العديد من المجتمعات التي تعتمد تقنيات طبيعية للنوم. وبعض

[1] **مجالات التراث الثقافي غير المادي**، مرجع سابق، ص 12,

الحضارات تتميّز باستعمال أفرادها لخشبة من نبات محدّد تحت العنق خلال النوم، والمتكأ يكون عبارة عن طوطم منحوت من أناس جالسين قرفصاء أو حيوانات طوطمية[1]. كما أن هناك جماعات استغلت ثقافتها في إشعال النار والنوم حولها، والنوم بدونها يمثل تعدّيا على المحرّمات في ثقافتهم.

هناك أيضا حالة "**النيرفانا**" **(Nirvana)** التّي تمثّل حالة دينية سامية في الهند يمكن اختبارها في هذه الحياة بالذات اقتداءا بسيرة "**بوذا**" الذي عاش أربعين عاما بعد تحقيقه استنارة "**النيرفانا**"**(Nirvana)** تحت شجرة **بودهي**[2]. وللوصول إلى هذه الحالة يستوجب القضاء على مرض "**الدوكخاء**"، باتباع الروتين القاسي الذي مارسه "بوذا" مع الزهاد الخمسة[3] في غابة من شجر "**بودهي**".

تعبّر هذه المعارف عن هوية الجماعة وذاكرتها الحيّة، غير أنها مهددّة بالضياع لتدخّل التكنولوجيات الحديثة والعولمة التي أزالت حاجز التصور الذي أنشأه الإنسان مع الطبيعة. فتوسع المدن والتطور الحضري والقضاء على المساحات الطبيعية يؤدي لتقليل الانسان بالاحتكاك مع الطبيعة وتركيزه على المنتجات التكنولوجية والحضارية حتى يصل لقطيعة مع الطبيعة، إلا في حاجاته الأساسية التي ينظر بها للطبيعة كمورد يستحق الإهتمام. لتبقى بعض النباتات الطبية وبعض الغابات تجذب اهتمام فئة من الأطباء المهتمين بها لغرض علاجي أو تجاري، لكن الجوهر يكمن في المعنى ليستمر هذا التراث المعرفي في الوجود والحضور. وبالتالي فإن صون مثل هذه المعارف والمعتقدات والتصورات حول الطبيعة يعدّ تحديا كبيرا، غير أنه من الممكن تقليص الخطر عليها بالحفاظ على البيئة الاجتماعية والطبيعية للمجتمع.

### 5. المهارات المرتبطة بالفنون الحرفية التقليدية:

إن الحرف التقليدية تمثّل أحد تصنيفات التراث الثقافي غير المادي، والتي تجمع بين الشكل المادي والمعارف والمهارات المرتبطة بإنجاز المنتجات الحرفية. وتمثّل تلك "**الصناعات التي تتوارثها مجموعة معيّنة جيلا عن جيل، ويمارسها الصنّاع المحليون الذين ينشئون من المواد المحلية**

---

[1] محمد سبيلا، عبد السلام بنعيد العالي، **الطبيعة والثقافة**، سلسلة دفاتر فلسفية: نصوص مختارة، دار توبقال للنشر، المغرب، 2013، ص 66.

[2] ليزلي ستيفنون وآخرون، **13 نظرية في الطبيعة البشرية**، تر: خليل زيدان، ط1، دار أدب للنشر والتوزيع، الرياض، 2022، ص132.

[3] المرجع نفسه.

**منتجات يستخدمها كل أعضاء المجموعة لخدمة غرض اجتماعي أو اقتصادي"**[1]. فالفنان أو الحرفي يجمع بين الجمال والوظيفة للمنتج الذي يصنعه، ويكون محمّلا بالحس المشترك للمجموعة وثقافتها، فهو بذلك لا يقوم فقط بإعادة إنتاج للفكر المحلي للجماعة بل يكون قادرا على خلق منتجات أخرى أو تجديدها، مشبّعا بذلك الإدراك الحضاري والموروث الشعبي الذي يمدّه بالخصوصية والهوية البصرية والثقافية للمنتج الحرفي.

غير أن التراث غير المادي يجب أن يُربط كذلك بالمعنى، تلك الدلالات التي يعطيها الأفراد لهذه العناصر التراثية والتي تلزمهم على إحيائها وممارستها، وليس فقط لكونها جزءا من الذاكرة والتاريخ. بل المعنى يشتمل على ما هو تاريخي وما هو راهني. وبالتالي فإن تركيز اتفاقية صون التراث 2003م على المعارف والمهارات المتعلقة بالحرف اليدوية لوحده يعدّ نقطة ضعف في صون هذا التراث الهلامي في طبيعته والهش.

ركّزت اليونيسكو في هذا القسم على على حفظ المصنوعات الحرفية، مع التركيز على محاولات الصون والإستمرارية للعنصر عبر تشجيع الحرفيين على الاستمرار في إنتاج مصنوعاتهم ونقل ما لديهم من مهارات ومعارف إلى الآخرين، وخصوصا مشاركتهم لها في مجتمعهم نفسه[2]. كونهم الفئة القادرة على الحفاظ على استمرارية الحرف التقليدية إضافة لمردودها المادي الذي يمكن أن يستفيد منه هؤلاء الحرفيون.

يضمّ هذا الصنف أشكالا عديدة من الحرف التقليدية والتي تصنّف كتراث غير مادي، وتحتاج لمعارف ومهارات محلية متوارثة لإتقانها وبعض الأسرار التي قد لا يبوح بها الحرفي (كنوع المادة المستعملة، أو وصفة معينة للصبغة..إلخ)، إضافة لإبداع الحرفي ومخيلته وتصوراته التي تظهر من خلال المنتج النهائي الذي ينتجه. ومن أشكالها[3]:

- الأدوات التقليدية.
- الملابس والأزياء.

---

[1] هالة علي محمد محسن، **ملامح راس المال الاجتماعي لدى العاملين بالحرف الشعبية: صناعة الفخار بقرية المحروسة نموذجا**، دراسة أنثروبولوجية، مجلة كلية الأداب لجامعة المنصورة، العدد 73، 2023، ص631.

[2] **مجالات التراث الثقافي غير المادي**، مرجع سابق، ص 14.

[3] المرجع نفسه.

- الحلي التقليدية.
- الأثاث الخاص بالاحتفالات وفنون الآداء.
- حاويات التخزين والأشياء المستخدمة في التخزين والنقل وتأمين الموتى.
- فنون الزينة والأشياء المرتبطة بالطقوس.
- الآلات الموسيقية والأدوات المنزلية.
- الألعاب الموجهة للترفيه أو التعليم.

العديد من هذه المصنوعات الحرفية قد تكون ذات استخدام يومي يحتاجها الأفراد في حياتهم اليومية أي ذات وظيفة عملية، وغيرها قد يُعتمد للزنى والترفيه والإحتفال ويستخدم في مناسبات معيّنة وتدوم لوقت طويل. فلكل مجتمع أو ثقافة مهاراتها الفنّية والحرفية التي تدلّ على مسستوى إدراكها وتصوّرها للعالم وطريقة رؤيتها للطبيعة المحيطة بها، واستغلالها للموارد الطبيعية في إنتاج هذه الحرف والأدوات التي كانت ولا تزال عند الكثيرين وسائل أساسية في الحياة اليومية لا غنى عنها.

تتعرّض هذه الحرف التقليدية لخطر الضياع بسسب تأثيرات العولمة، وتغيّر الأحوال الاجتماعية أو الأذواق الثقافية. فما كان سابقا يتطلّب تواجد هذه الحرف وبكميات كبيرة كالأعراس والاحتفالات والمناسبات والأعياد أصبحت عبئا الآن على بعض الأفراد لنقص الموارد أو غلائها وضعف المدخول الفردي والتقشف. وهذا يقلّل من فرص الحرفيين في الظهور كون هذه المناسبات الاحتفالية تعدّ فرصة مناسبة لهم لعرض منتجاتهم ومهاراتهم. كما أن الكثير من الدول عمدت لتقديم دورات تكوينية في الحرف اليدوية غير أن الكثير منها ينسحب منها لقلة فرص العمل بها أو مدخولها المادي الضعيف، وحتى بسبب طول التدريب أحيانا وصعوبته لكون الحرفي يحتاج للدّقة والمهارة اليدوية والمعارف الثقافية اللازمة للحفاظ على هوية المنتج الحرفي غير بعيد عن ثقافة الجماعة المعنية.

قامت اليونيسكو بصون مجموعة حرف تقليدية على المستوى العالمي، وتمّ تصنيفها كتراث ثقافي غير مادي، منها:

- الملحفة الجزائرية كلباس تقليدي يحتاج لمعارف ومهارات محلية لإنجازه، ويكون مشبعا بالرموز والألوان الحاملة لدلالات ومعاني متعددة.

- الكريس الأندونيسي، يعتبر كسلاح وكموضوع روحي، ينظر إليه أفراد الجماعة المحلّية بأنه يتمتع بقدرات سحرية. وهو ما يحاول الحرفيون إنجازه محافظين على قيمة ومعنى وتاريخ هذا العنصر، فيلزم عليهم أن يكونوا ذوي معرفة بالأدب والتاريخ والعلوم الثقافية المرتبطة بالمجتمع الأندونيسي.
- أقمشة تقليدية مصنوعة من لحاء الشجر في أوغندا، تستخدم في الحفلات والعلاج والموت، وفي صنع بعض المفروشات المنزلية في المنطقة.
- صناعة الصلبان الحرفية في مدينة بريناي في دولة لتوانيا، كمنتج حرفي تقليدي ذو طلب واسع من أفراد المدينة.

**ثانيا: إشكالية تصنيف التراث الثقافي غير المادي، الإتفاق والجدال في التصنيف بين الباحثين:**

قام العديد من الباحثين المشتغلين في مجال التراث الشعبي والتراث الثقافي غير المادي – باعتبار تطور المفهوم مع الوقت– إلى تقديم عدة تصنيفات للتراث اللامادي، وتتباين هذه التصنيفات من باحث لآخر، لظهور عناصر تراثية متجدّدة من مجتمع لآخر. فبالتالي من الصعب الوقوف على تصنيف واحد أو تقديم عناصر ثابتة للتراث الشعبي.

ظهرت أولى محاولات تصنيف التراث في أروبا، خاصة مع تزايد الإهتمام بالفولكلور واتخذاه موضعا في العلوم الانسانية والدراسات الثقافية. وقد قدّم البريطاني **ريشارد فايس (Richard Weiss)** مجموعة أقسام للتراث الثقافي غير المادي كما يلي[1]:

- الوحدة العمرانية: المدينة، القرية...إلخ
- المباني والمساكن.
- الحياة الاقتصادية والثقافة المادية.
- الغذاء.
- الأزياء.
- العادات والاحتفالات.

[1] محمد الجوهري، **الدراسة العلمية للمعتقدات الشعبية**، ج: 01، ط:01، دار الكتاب والتوزيع، القاهرة، 1978، ص16، 17.

- الألعاب والرياضة.
- التمثل والرقص.
- الموسيقى والغناء.
- اللغة والتراث اللغوي.
- المعتقدات والمعارف.
- القانون والطابع القومي.

تميّز هذا التقسيم بشموليته لكل النتاج الثقافي الإنساني، وما يمكن للإنسان إنتاجه وتوارثه. كما أنه لا يفصل بين ما هو روحي ومادي، بل جعلها ممثّلين في كل صنف ويمكن دراستهما معا في كل عنصر تراثي. بحيث شمل هذا التقسيم كلاّ من المعتقدات الشعبية، والتراث المادي المعماري, والجانب اللغوي، وأساليب الحياة الشعبية حتى في جانبها الاقتصادي. فهو بذلك تقسيم شامل لمختلف عناصر التراث، ويمكن الأخذ به واعتماده بدون نظرة تخصصية علمية لتخصص على آخر.

حسب الباحثين البريطانيين **بريكارت (Bricart) ولاوفر (Laufer)** فقد قدّما تقسيمهما للتراث الثقافي بناء على رؤيتهما التخصّصية في علم الفولوكلور، ومدى التقدّم الذي أحرزه هذا الأخير في عشرين سنة من النصف الأول من القرن العشرين. والأقسام التي اعتمداها هي[1]:

- المعتقدات الشعبية.
- العادات والتقاليد.
- التراث القصصي الشعبي.
- الحكاية الخرافية.
- الحكايات الفكاهية القصيرة.
- الأسطورة.
- اللغز.
- المثل.

[1] [1] محمد الجوهري1، مرجع سابق، ص 18، 19.

- الثقافة المادية، وتضم أقسام فرعية: البيت وأجزاؤه وزينته، الأثاث والأدوات المنزلية، الأواني، الأدوات، آلات الموسيقى والرقص واللعب، أدوات العمل الزراعي وتربية الماشية، الأشغال اليدوية النسائية، الأزياء، أدوات الاحتفال والفنون الشعبية.

يُظهر هذا التصنيف تقسيما تعسّفيا بين ما هو معنوي شفوي وما هو مادي، بحيث ابتعد عن النظرة الشمولية للعنصر التراثي. فجعل ما هو احتفالي أو شفوي منفصلة عن الأدوات الموسيقية مثلا التي تصاحب هذه الاحتفالات والحكى والقصص، ونفس الأمر مع البيت وهندسته نجدها منفصلة عن الأدوات والآلات التي تكون داخل المسكن. وهذا قد يخلّ بالمعنى العام في دراسة عنصر ثقافي وما يتممه من تداخل عناصر مساعدة في ذلك.

عند النّظر إلى التّصنيف الآخر في الجانب الثاني من العالم، وبالتحديد في الولايات المتحدة، يبرز الباحث الأمريكي **ريتشارد م. دورسون (Richard M. Dorson)** في دراسته المنشورة في عام 1971 مصنّفا التراث الثقافي غير المادي لعدة أقسام، هي[1]:

- ميدان الأدب الشفاهي أو الأدب الشعبي.
- الحياة الشعبية المادية أو الثقافة المادية.
- العادات الاجتماعية الشعبية، منها المعتقدات الشعبية كذلك.
- فنون الآداء الشعبي.

يظهر هذا التصنيف أشمل من التصنيفات الأخرى لاعتماده على تقليل الأقسام كون العنصر التراثي يكون في كثير من الحالات متداخلا مع تقسيمات أخرى، وبالتالي فكثرة التقسيمات تظهر العنصر التراثي مجزّءا لعدة أجزاء ويفصل بين عناصره وأبعاده ووظيفته الاجتماعية والثقافية. لكن ينظر **محمد الجوهري** لهذا التقسيم بنظرة نقدية، خاصة فيما يخص إدماج **ريتشارد م. دورسون (Richard M. Dorson)** للفنون الشعبية مع الثقافة المادية في قسم واحد[2]، لأن هذه العمومية في التصنيف في إدماج الفرعين تجعلنا نشكّك في أهمية التصنيف وضرورته. ثم أن الثقافة الماية ليست بالضرورة مرافقة للفن الشعبي، فقد تتطور الآلة وتتمد آلات عصرية لكن يبقى الفن الشعبي نفسه من

[1] محمد الجوهري 1، مرجع سابق، ص 20.

[2] المرجع نفسه، ص22.

حيث الإلقاء والأسلوب...إلخ. ورغم هذا النقد الذي وجّهه **محمد الجوهري** إلا أنه لم يبتعد كثيرا عن هذا التقسيم الرباعي الذي تحدّث عنه في كتابه "**الدراسة العلمية للمتعقدات الشعبية**"، بحيث يرى أن التراث في الأوطان العربية يجب أن يدرس وفق المعتقدات الشعبية كونها الأشمل والأكثر حضورا في العقل العربي، وهو ما تختلف عنه في التراث الأروبي. والتصنيف الذي رآه **محمد الجوهري** يتناسب والتراث الثقافي اللامادي بحيث يبرز خصوصية الثقافة المحلّية أو ثقافة الشرق الإسلامي هو[1]:

- **المعتقدات والمعارف الشعبية**. وتضم كلا من: الأنطولوجيا الشعبية، المعتقدات والمعارف المتّصلة بالحيوان أو النبات أو بالأحجار والمعادن، الزمن في المعتقد الشعبي، المعتقدات المتّصلة بالأماكن، المعتقدات والمعارف المتّصلة بالإنسان، الطّب الشعبي، الأحلام، السحر، الكائنات فوق الطبيعية، الأولياء، النظرة إلى العالم، الإتجاهات...إلخ.
- **العادات والتقاليد الشعبية**. وتضم كلّا من:

1. **دورة الحياة** الميلاد (الحمل، الوضع، الوليد، السبوع، التسمية، الطفل، البلوغ). الزواج (الخطوبة، الشبكة، الزفاف، بيت الزوجية، الصباحية، التأخر في الزواج، زواج الأقارب، الرجل والمرأة بعد الزواج). الوفاة (الدفن، الجنازة، صلاة الجنازة، الجبانة، الحوش، القبر...مصير الأرملة).
2. **الأعياد والمناسبات المرتبطة بدورة العام:** وتشمل الأعياد الدينية (رأس السنة الهجرية، أوائل الشهور العربية، عاشوراء، مولد النبي، رجب وشعبان، رمضان، العيدين، الحج). الأعياد القومية (وفاء النيل، شم النسيم، العيد القومي، عيد الأسرة، عيد العمال). المواسم الزراعية (العادات المرتبطة بموسم الحصاد).
3. **الفرد في المجتمع المحلي:** ويشمل المراسيم الاجتماعية (مراسيم الاستقبال والتوديع والعلاقات بين الكبير والصغير، والغني والفقير، والذكر والأنثى، بين الفرد والجموع وبين الطبقات). العلاقات الأسرية (توضّح فيها مركز الأب والأبناء والأم، والعلاقة بين الأكبر والأصغر). ثم اللائق وغير اللائق. الموقف من الغريب والخارج على العرف والمألوف. عادات في المأكل والمشرب. الروتين اليومي. فض النزاعات كمجلس العرب وحقهم. التحكيم ويظهر الجانب الاعتقادي فيه.

[1] المرجع نفسه، ص22–ص 28.

- **الأدب الشعبي وفنون المحاكاة:** السير، القصة، الأسطورة، الخرافة، الحكاية، الموال، الأغاني بأنواعها، البكائيات، المدائح الدينية والتخمير، الابتهالات الدينية، الرقي، المجرودة، الأمثال، التعابير والأقوال السائرة، النداءات، الألغاز، النكت والنوادر والقصص الفكاهية، الأعمال الدرامية كخيال الظل والتمثيليات.
- **الثقافة المادية والفنون الشعبية:** وتشمل كلا من:

1. **الموسيقى:** الموسيقى الشعبية (الموسيقى المصاحبة للأغاني، أو للرقص، او للنداؤات والابتهالات والمدائح، الموسيقى المصاحبة للإنشاء والسير، الموسيقى البحتة). ثم الآلات الموسيقية (آلات النفخ، آلات وترية، آلات إيقاع).
2. **الرقص الشعبي والألعاب الشعبية:** كالرقص (رقص مناسبات، رقص مرتبط بالمعتقدات كموكب الصوفية، رقص طبقات وفئات محددة كالغوزاى). الألعاب الشعبية (غنائية، منافسة، أطفال، تسلية، فروسية...)
3. **فنون التشكيل الشعبي:** أشغال يدوية على الخامات (النسيج بأنواعه، الخشب، الحلفاء، الغاب، السعف، الجريد، الحديد، الفخار، الخزف، الزجاج، النحاس). الأزياء (بأنماطها الإقليمية، وأزياء المناسبات المختلفة كالعيد والعمل والزفاف).
4. **أشغال التوشية:** سواء بالإبرة، الخرز، القماش، التفريغ على الملابس والمفروشات والبرادع، والإخراج والبراقع، والطرح، والمناديل.
5. الحلي وأدوات الزينة، والأثاث والأواني، العمارة الشعبية، الدمى التعاويذ، الوشم، الرسوم الجدارية وما إلى ذلك.
6. **عناصر الثقافة المادية:** أدوات العمل الزراعي (المحراث، أدوالت تمهيد الأرض كاللوح، أدوات الري كالشادوف والساقية، أدوات الحصاد كالمنجل، أدوات درس الحبوب والتذرية وغربلة الحبوب...إلخ). الأدوات والمعدات المنزلية (أدوات طحن الحبوب، الأفران، الموقد، الأواني المنزلية...إلخ).الحرف والصناعات الشعبية (صناعة الحصر والفخار والنسيج وغيرها من الصناعات الحرفية المحلية).

حاول **محمد الجوهري** من خلال هذا التصنيف تقديم مجموعات أقسام فرعية لكل تصنيف، بحيث راعى فيها نوعا من الشمولية للتراث الثقافي في الدول العربية، وأغلبها تراث مشترك بين العديد من

الدول. ويمثل هذا التصنيف الرباعي تعديل لتصنيف سداسي كان قد سبق وأنجزه، بيد أنه رأى بأن توسيع الأصناف قد يخلّ بالقدرة على تصنيف العناصر المستحدثة وكذلك على إمكانية دراستها، فلكل قسم منهجية معينة للتحليل تختلف نسبيا عن منهجية القسم الثاني خاصة فيما سماه بإنجاز دليل العمل الميداني.

في حين قام الأستاذ المصري **مصطفى جاد** بتقسيم التراث الشعبي تقسيما سداسيا، وهذا في كتابه المنشور في عام 2006م بعنوان "**مكنز الفولكلور**". والذي قام فيه بفصل الفنون الشعبية عن الثقافة المادية. والتقسيم الذي اقترحه كالآتي[1]:

- المعتقدات والمعارف الشعبية.
- العادات والتقاليد الشعبية.
- الأدب الشعبي.
- الفنون الشعبية.
- الثقافة المادية.

**ثالثا: مخطط أولي لمنهجية جرد وحصر التراث الثقافي غير المادي:**

قدّمت منظمة اليونيسكو نفسها كمؤسسة رائدة في العمل على صون التراث الثقافي غير المادي العالمي. ومع سنوات العمل والخبرة والبحث في كينونة التراث غير المادي وسبل التمكن من جرده والتعريف به، أو تقديم ملف خاص بعنصر معيّن منه. أوضحت منظمة اليونيسكو مخطط أولي بسيط يمكن من خلاله حصر عنصر تراثي، ويتكون المخطط من مجموعة عناصر نستعرضها كما هي في الملف مع شرح شخصي مختصر لكل عنصر:

**1. تحديد العنصر:**

إن أول مرحلة في عملية الحصر هو تحديد العنصر التراثي وتبيان هويته الإسمية والوصفية من الموقع المحلي المتواجد وفيه، وتتم هذه المرحلة كالآتي[2]:

[1] مصطفى أوشاطر، **أنثروبولوجيا التراث**، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان، الجزائر، 2020، ص 33.

- **اسم العنصر كما تستعمله الجماعة أو المجموعة المحلية:** من الأمور المهمة جدا في التراث الثقافي غير المادي هو نقل التسمية المحلية للعنصر كما تستعمله الجماعة التي أنتجته وتتمثّله دون أي تحريف في الاسم أو تقريب لها أو تجميع مع تسميات أخرى.
- **عنوان قصير ينطوي على أكبر قدر من المعلومات:** لكل عنصر تراثي خصوصيته الثقافية المميّزة له، ومن المهم إبرازها في عنوان الملف بالتركيز على أهم السمات المميزة له، ليكون العنوان بذلك غنيا بالمعلومات.
- **الجماعة أو الجماعات المعنيّة:** لا يوجد تراث ثقافي غير مادي بدون جماعة منشئة أو منتجة له، ويتخذ من هذه الجماعة معناه وقيمته ووظيفته وخصوصيته. لذا يجب ذكر الجماعة المعنية به بثقافتها الفرعية لها، لأن المعنى يختلف والسمات تختلف من ثقافة فرعية لأخرى حتى وإن تبيّن للباحث أن العنصر نفسه أو الجماعة هي نفسها من نفس الأصل أو الدولة...إلخ
- **الموقع الطبيعي للعنصر:** تقديم وصف للموقع الطبيعي الذي يقام فيه ويمارس فيه ذلك العنصر التراثي غير المادي. وإن كان ليس كل العناصر لها مواقع طبيعية إلا أن العديد منها يمكن أن تتضمن ذلك مثل بعض الطقوس والممارسات الاجتماعية، والزيارات للأولياء الصالحين، فهي تستمد رمزيتها من الموقع الطبيعي الممارس فيها. وحتى الموقع المحيط بالجماعة المعنية مهم للوصف، ليتبيّن للباحث والقارئ أهمية ذلك العنصر ووظيفيته عند المجموعة المعنيّة.
- **وصف مختصر:** تقديم توصيف بسيط لأهم السمات المميّزة لهذا العنصر التراثي، مع توضيح التصميم، الحجم، الشكل، اللون، وبعض الأبعاد القياسية إن كان ذلك ممكنا، وغيرها من التوصيفات حسب صنف هذا العنصر من التراث الثقافي غير المادي.

**2. خصائص العنصر:**

---

[2] ب.م، **تحديد وحصر التراث الثقافي غير المادي**، منظمة اليونسكو، ص 15. تم الإطلاع عليه يوم 2025/03/08 على الساعة 15:00، عبر الرابط الآتي: https://ich.unesco.org/doc/src/01856-AR.pdf

هي مجموعة مميّزات يختص بها العنصر التراثي وتحدّد خصوصيته، وتعود هذه النسبية إلى الثقافة المتبنيّة لهذا العنصر. وهي[1]:

- **العناصر المادية المرتبطة به:** تتعدد أنواع وأصناف التراث الثقافي غير المادي، فمنها ما يتعلق بالأدب الشعبي ومنا ما يتعلق ببعض الممارسات والأشكال الثقافية التي تظهر بمظهر مادي. هذا الجانب المادي من الوسائل والأدوات وكل ما هو ملموس يعد سمة مهمة في تكوين العنصر الثقافي غير المادي، فمن المهم تحديدها ووصفها.
- **العناصر غير المادية المرتبطة به:** كطرق الآداء أو طريقة الرقص، أسلوب الحكى أو طريقة الغناء أو أسلوب الآذان مثلا، كلها سمات ثقافية تعطي العنصر الثقافي غير المادي خصوصيته. ومن أجل الصون نحتاج لتحديد كل هذه العناصر.
- **اللغة أو اللغات وسياق أو سياقات ومستوى الكلام المعني:** من العناصر الرئيسية جدا في بنية كل عنصر تراثي غير مادي، فاللغة واللهجة المحلية، وسياق ممارسة هذا العنصر ومستوى الكلام المستعمل في العنصر، هي من تحددّ جوهره وتوضح معناه وقيمته.
- **أصل العنصر كما يراه أصحابه:** ما يعطي التراث الثقافي غير المادي قيمته حول تلك التصورات التي يتصورها الأفراد اتجاهه. وهذا التصور الجمعي للجماعة المحلية يكون ناجما عن أصل معين، إما أسطوري، أو مقدّس..إلخ فمن المهم الحفاظ على ذلك التمثّل حول الأصل.

### 3. الأشخاص والمؤسسات ذات الصلة بالعنصر:

يحيا ويدوم التراث الثقافي غير المادي بممارسته وإحيائه. ويشترك في هذه العملية مجموعة من الأأشخاص والمؤسسات التي تعمل على استمرارية العنصر في كليته. ويمكن تقسيم الأشخاص والمؤسسات على النحو الآتي[2]:

---

[1] ب.م، **تحديد وحصر التراث الثقافي غير المادي**، مرجع سابق، ص15. تم الإطلاع عليه يوم 2025/03/08 على الساعة 15:00، عبر الرابط الآتي https://ich.unesco.org/doc/src/01856-AR.pdf

[2] ب.م، **تحديد وحصر التراث الثقافي غير المادي**، مرجع سابق، ص15. تم الإطلاع عليه يوم 2025/03/08 على الساعة 15:50، عبر الرابط الآتي https://ich.unesco.org/doc/src/01856-AR.pdf

- **الممارسون/ فنانوا الآداء:** فالأعمال الحرفية، الفروسية...إلخ كلها تراث غير مادي تحتاج لممارسين معيّنين من ذوي المعارف والخبرات والإبداع لممارسة هذا النوع من التراث، فهي ليست موجّهة للعامة. لذا لحصر التراث من هذا النوع لا بدّ من ذكر الأشخاص المؤهلين لممارسته. ذلك من خلال ذكر: الإسم واللقب، العمر، الجنس الوضع الاجتماعي، المهنة...إلخ
- **المشاركون الآخرون:** لممارسة عنصر معين وبكل تفاصليه قد يتدخل مشاركون آخرون في هذه العملية المتسمة بالشمولية. ويقصد بالمشاركين الآخرين كالحراس والحاملين،..إلخ. حيث أن بعض أشكال التراث الثقافي غير المادي يمكن للجماعات مثلا الإشارة في القوائم إلى هوية حراس المعارف المرتبطين بالعنصر التراثي.
- **الممارسات العرفية التي تحكم الانتفاع بالعنصر أو بجوانب منه:** لا ينحصر التراث الثقافي في بعده الرمزي الحامل لقيم ومعاني فقط، بل للتراث بعد وظيفي يُنتفع منه في التزيين أو التطبيب أو الطعام..إلخ، وهو ما يجب أن يدرس ويفهم به التراث.
- **طرائق النقل:** بعض عناصر التراث الثقافي غير المادي قابلة للنقل بسبب الشكل المادي المرتبط بها، وفي بعض الحالات تحتاج لطرق نقل خاصة بها للحفاظ على شكلها وتصميمها والنقوش والرموز التي قد يضمها العنصر التراثي غير المادي. لذا لنقلها قد تحتاج لطرائق خاصة يستوجب ذكرها في ملّف الحصر قبل الصون.
- **المنظمات المعنية:** وتتمثل في تلك المنظمات الدولية غير الحكومية أو غير من المؤسسات والجمعيات القائمة على حفظ التراث أو تعليمه، وتعد فاعلا مهم في حصر التراث الثقافي غير المادي لتسخيل صونه.

**4. حالة العنصر: قابليته للاستدامة:**

من الشروط المهمة التي وضعتها اليونيسكو في مخطط حصر التراث الثقافي غير المادي والتي يمكن من خلاله تقييم إمكانية صون العنصر هي تبيان مدى قابلية العنصر للإستدامة. إذ حسب اليونيسكو من غير الممكن تصنيف عنصر معين في قوائمها إن كان غير قابل للاستدامة أو يعاني

حالة من التهميش وعدم الاهتمام من الجماعة المحلية المعنية به. ومن الشروط القابلة لتوضيح حالة العنصر التراثي وقابليته للإستدامة هي كالآتي[1]:

- **الخطر الذي يهددّ الممارسة:** ضرورة تحديد ما قد يهدّد هذه الممارسة من صراعات وحروب في منطقة تواجد العنصر، العولمة، التعصب الديني نحو الممارسة...إلخ. كل ذلك يتسبب في فقدان العديد من عناصر التراث الثقافي غير المادي قبل صونها.
- **الخطر الذي يهدّد النقل:** تحديد المخاطر التي قد تواجه نقل العنصر التراثي غير المادي، كنقص المعدات، أو العوامل الجغرافية والطبيعية التي قد تؤثر على حالته أثناء النقل، أو حساسية العنصر وإمكانية تكسّره. لذا يستوجب تحديد هذه المهدّدات وتحديد الحلول المناسبة لتكون عملية النقل آمنة للعنصر التراثي.
- **توافر عناصر وموارد مادية مرتبط به:** بعض فنون الآداء والممارسات الشعبية لا تتلّخص في شيء واحد أو إثنان، لكن عادة ما تكزن مرتبطة بمجموعة من الأدوات والوسائل المرافقة للممارسة، أو أنه قد تكون هذه الأدوات ذات طبيعة خاصة لممارسة العنصر التراثي، ما يستوجب تحديد طرق وأماكن ومورد الحصول عليها. فالقشابية مثلا تحتاج لوبر الجمل أو شعر الماعز، فيجب تحديد المورد على هذا الأساس. فلا يمكن أن يتم نسجها من القماش أو الحرير وإلا فقدت طبيعتها وخصوصيتها المميّزة لها.
- **استدامة العناصر والموارد المادية المرتبطة به:** بعد تحديد هذه العناصر وطرق الحصول عليها ومصادرها، لا بدّ من البحث وتوضيح إمكانية استدامتها. فاستدامة المورد من استدامة العنصر التراثي. في حين قد تتغير بعض الوسائل الثانوية من أفراد الجماعة المعنية بالعنصر لكن هناك بعض العناصر الأساسية والضرورية للحفاظ على جوهر التراث الثقافي غير المادي.
- **تدابير الصون المتّخذة:** قد تتّخذ الجماعات أو الدول بمؤسساتها تدابير وأساليب معيّنة لصون عنصر من عناصر التراث الثقافي غير المادي بغية استدامته. ويعدّ شرطا أساسيا في ملف الحصر يستوجب الوقوف عليه، لأن غياب ثقافة الصون ومنهجيته قد يتسبب في تلف

[1] ب.م، **تحديد وحصر التراث الثقافي غير المادي**، مرجع سابق، ص15. تم الإطلاع عليه يوم 2025/03/08 على الساعة 16:30، عبر الرابط الآتي https://ich.unesco.org/doc/src/01856-AR.pdf

العنصر التراثي أو تدميره أو حتى القضاء عليه نهائيا. فطرق الصون المحلّية قد تساهم في رفع حظوظ العنصر في عملية تصنيفه دوليا.

**5. جمع البيانات وحصرها:**

إن عملية توصيف العنصر والبحث فيه والكتابة عنه والعمل على حفظه، تحتاج لجملة من البيانات المتعلّقة بمنهجية الجمع، والأهم الموافقة والقبول من الجماعة المعنية بعنصر التراث الثقافي غير المادي على تقديم البيانات المناسبة لذلك. من أهم البيانات الضرورية توافرها هي[1]:

- **موافقة الجماعة/ المجموعة:** ضرورة توفير بيانات ووثائق توضح أخذ الموافقة من الجماعة المعنية بالعنصر التراثي، وكذلك إدراج مدى مشاركة هذه الجماعة في جمع البيانات وحصرها، كونها العارفة بكل ما يخص العنصر.
- **القيود على البيانات المحصورة، إن وجدت:** في منهجية الجمع كذلك لا بد من إدراج تلك القيود وكل ماهو ممنوع أو محظور. كما قد تتواجد بعض المعلومات وأشكال التراث الثقافي غير المادي المدرجة في قوائم الحصر يمكن الإفصاح عنها تحت قيود معيّنة.
- **الخبير أو الخبراء:** تقديم المعلومات الشخصية والمهنية عن الخبير الذي قام بعملية جمع البيانات وحصرها حول ذلك العنصر التراثي. ويمكن أن تتوفر على: الإسم واللقب، الوضع الحالي للخبير لحظة الجمع، ومؤسسة الإنتماء لهذا الخبير أثناء عملية جمع البيانات.
- **تاريخ ومكان جمع البيانات:** أي من الضروري تحديد الأبعاد الزمانية والمكانية لجمع البيانات حول العنصر التراثي لإضفاء الموضوعية على العملية، ومن جهة يساهم في استعراض راهنية العنصر وحالته في تلك الفترة.
- **تاريخ إدخال البيانات في قائمة الحصر:** قد تختلف المدة وتطول بين فترة جمع البيانات وفترة إدخالها في قائمة الحصر. وبين الفترتيت قد تحدث تغيرات ثقافية على مستوى العنصر التراثي. ومن جهة أخرى حفظ وضمان أسبقية الملّف المعروض للحصر والصون تفاديا لمشاكل أخرى كسرقة التراث الثقافي غير المادي.

[1] ب.م، **تحديد وحصر التراث الثقافي غير المادي**، مرجع سابق، ص15. تم الإطلاع عليه يوم 2025/03/08 على الساعة 17:20، عبر الرابط الآتي https://ich.unesco.org/doc/src/01856-AR.pdf

- **من قام بإدخال البيانات...؟** المقصود به تحديد هوية الشخص والجهة القائمة بإدخال بيانات العنصر التراثي في قائمة الحصر لدى اليونيسكو.

**6. الإشارات المرجعية إلى الآداب والأسطوانات والمواد السمعية البصرية والمحفوظات.**

يمكن للخبير أن يدرج هذه المؤشرات المرتبطة بالعنصر التراثي ممّا كتب حوله من أداب أو كتب وروايات، أو ما سُجّل حوله العنصر التراثي غير المادي من مواد سمعية كأشرطة، بودكاست، أغاني، أو مرئيات (فيديوهات) أو وثائق محفوظة ومخطوطات ذات علاقة مباشر بالعنصر التراثي المراد حصره في قائمة اليونيسكو.

كما تؤكد اليونيسكو على أن عمليات الحصر يجب أن تكون تفاعلية بين القمّة والقاعدة، وذلك بمشاركة كل الأطراف الفاعلة في عملية الحصر، كالجماعات والحكومات والمنظمات الدولية غير الحكومية. ولضمان مشاركة الجماعات المبدعة للتراث الثقافي غير المادي يستوجب توفر بعض الإجراءات والشروط. على النحو الآتي[1]:

- تحديد الجماعات أو المجموعات وممثليها على نحو ملائم.
- ضمان ألا يحصر سوى التراث الثقافي غير المادي الذي تعترف به الجماعات أو المجموعات المبدعة لذلك التراث غير المادي.
- تأمين الموافقة الحرّة والمسبقة والمستنيرة للجماعات أو المجموعات قبل الشروع في عملية حصر العنصر التراثي غير المادي.
- ضمان موافقة الجماعات أو المجموعات عندما يشارك في عملية الحصر عضو خارجي أو أفراد غير من أعضاء الجماعة.
- ضرورة احترام العادات العرفية فيما يتعلّق بالانتفاع أو توظيف كل عنصر من عناصر التراث الثقافي غير المادي من قبل الجماعة المبدعة له.
- ضرورة إشراك الحكومات المحلية أو الإقليمية بصورة فعّالة في عملية حصر التراث الثقافي غير المادي ممثلة في ملؤسساتها المعنية بالجانب الثقافي أو الأكاديمي.

[1] ب.م، **تحديد وحصر التراث الثقافي غير المادي**، مرجع سابق، ص06. تم الإطلاع عليه يوم 2025/03/08 على الساعة 18:00، عبر الرابط الآتي: https://ich.unesco.org/doc/src/01856-AR.pdf

- اعتماد مدونة سلوك تراعي الدروس والنتائج المتوصل إليها والمستخلصة من الممارسات الجيدة حول العالم فيما يتعلق بملف حصر التراث الثقافي غير المادي.

**رابعا: مقاربات عربية لصون التراث الثقافي غير المادي:**

إن مسألة التعامل مع التراث عمليّة معقّدة ومحفوفة بالمخاطر المتودولوجية والابستمولوجية والنظرية، فكل خطوة يخطوها الباحث في محاولة منه لفهم التراث قد تلقي به نحو هاوية النقد الشديد. فرفض التراث أو قبوله أو تجديده كلها محاولات نظرية طُرحت للتعامل مع التراث لكنها قوبلت بالنقد من الجانب الأكاديمي أو الجماعات المحلية، التي رأت أنها أولى بمنتوجها الثقافي ولها الحق في التعامل معه كما تراه وتتصوّره. ومن هذا المنطلق تستدعينا كباحثين ومفكرين ونقاد حاجة ملحّة لطرح تساؤلات عميقة حول قضايا التراث ومن ثم محاولة الإجابة عنها، دون التوقف في مرحلة السؤال. خاصة أن الفضاء البحثي العربي دائما ما اتسم بالفوضاوية والعشوائية في البحث ومعالجة المسائل المعرفية والبحثية دون فهم ونقد موسع لها، أو بإقامة قطائع مع المفكرين السابقين. الأمر الذي جعلنا نقف موقف العاجز أما السيل المعرفي الغربي. لذا أطرح هذه التساؤلات التالية، ليس لغرض الإجابة عنها بل لجعلها كدعوة للباحثين القادمين للخوض فيها بعمق وتدبر أكبر. وهو ما سأقوم به بمحاولة معالجة جانب معين من جوانب التعامل مع التراث الثقافي في هذا المبحث وفي المبحث الموالي الذي أطرح فيه رؤيتي حول أسس قراءة التراث والبحث فيه. ومنه: كيف يمكننا التعامل مع التراث الثقافي غير المادي؟ ما هي منهجية صونه؟ ما هي المقاربات النظرية العربية المعتمدة لحفظ التراث الثقافي غير المادي؟ وأخيرا والأهم، هل هناك مدرسة عربية قائمة في حفظ التراث الثقافي غير المادي؟

أجد نفسي هنا ملزما بالإجابة على سؤال المقاربات من خلال استعراض أهم الآراء النظرية حول الموضوع، ثم تقديم رأيي النقدي فيها. وفي مبحث آخر أوضح منهجية الصون التي أراها مهمة في التعامل مع التراث الثقافي غير المادي. ومن المقاربات المطروحة في هذا المجال هي:

**1. النظرة المعاصرة إلى التأريخ وعلاقته بمفهوم التراث الثقافي والحفاظ عليه في العالم العربي.**

تنظر هذه المقاربة إلى ضرورة إرجاع التراث إلى قيمته التاريخية كونها القيمة الأساسية التي يقوم عليها الصون والأصالة. ولفهم القيمة التاريخية لا بدّ من إعادة تصنيف التاريخ وتحديد مراحله عن طريق فكرة تداخل وامتزاج المراحل التاريخية الهادفة لإحداث عميات التغير والتطور، وتكون ذات

تأثير واضح في عملية البناء التاريخي. أي أن هذه المقاربة تسعى للبحث في علاقة الحفاظ على التراث من خلال عملية التأريخ في العالم العربي والإسلامي. ومن أهم المراحل التأريخية للتراث هي:

### 1.1. التاريخ التقليدي السردي:

عملية تدوين التاريخ في العالم العربي في بداياته كانت تعتمد بشكل كبير على السرد: سرد الأحداث والوقائع التاريخية من خلال المرويات والشّواهد الحية، بحيث تعتمد الروايات في كتب التاريخ بدون تصفية لها وتحليل أو نقد من قبل المؤرخ.

هذه المرحلة في التأريخ أدت لتراكم كمّ كبير من كتب التاريخ مملوءة بسجلات للأحداث وروايات مدونّة دون تدقيق أو تحليل أو رفض وتمحيص. وعرفت فترة العصور القديمة والوسطى هذا النوع من التدوين. فعمدوا من خلال ذلك إلى إعلاء العظماء وأعمالهم وما ساهموا به في ركب الحضارة. إذا كانوا من أهل السياسة والحروب وما ألفوا من الكتب أو كانوا من أهل الفكر والعلم، أو ابتكروا من الأشياء إذا كانوا من أهل الحرف العلمية كالطب والنبات والمعمار[1]. ثم في مرحلة لاحقة ظهر بعض المؤرخين النقّاد الذين أجادوا نقل الوقائع وسردها وتدوينها بنزع من النقد والمنطق المتوصل إليه آنذاك، أمثال **ابن خلدون والجاحظ**. والتراث الثقافي المسجّل والمتوصّل إليه في هذه الفترة حاول الباحثون الحفاظ عليه من خلال دراسة معمّقة ونقدية للمعلومات الواردة ثم مقارنتها مع الواقع وإخضاعها للمنطق الذي يمكن أن يضيف النظرة الموضوعية للتراث المسجّل.

### 2.1. التأريخ من قبل المستشرقين وتأسيس تاريخ العمارة الإسلامية الحديث:

إن قدوم المستشرقين للمنطقة العربية لدراستها وفهمها –أيا كانت الغاية الأساسية من الدراسة– أدى لإعادة الإعتبار التاريخي للعمارة الإسلامية. فقد جذبت نظرة هؤلاء المستشرقين والساسة الغربيين، وساهمت أعمالهم في إعادة الإعتبار للقيمة التاريخية للعمارة الإسلامية وقاربوها مقاربة حديثة في التحليل والفهم. فحلّلوا عناصرها ووثّقوها بالرسم الهندسي وبالتصوير الفوتوغرافي[2]. واهتموا بالتنقيب في

---

[1] مؤنس حسين، **الحضارة دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها**، ط2، سلسلة كتاب عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1998، ص68.

[2] جمال عليان، **الحفاظ على التراث الثقافي: نحو مدرسة عربية للحفاظ على التراث الثقافي وإدارته**، سلسلة كتاب عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1978، ص 141.

كتب التاريخ السردي وترجموها، واستفادوا من منهجية بحث **ابن خلدون** بشكل كبير في فهم التاريخ الإسلامي والعربي بشكل أكبر مما فعله العرب أنفسهم.

ساهمت دراسات المستشرقين في تقديم منتج ثقافي أفضل من المرحلة الأولى لإعتمادهم على الوصف والتصوير والتوثيق والهندسة. غير أن ذلك لم يخلو من نقص الدّقة في علمية التوثيق بحيث وجد الباحثون عدة أوراق هندسية لنفس المعلم بأبعاد هندسية مختلفة. ثم إن انهيار الكثير من العمارة الإسلامية أدى بالمستشرقين لإعمال التخيُّل بغية إخراج صورة واضحة ومتكاملة للمعلم المعماري والموقع المحيط به والرموز والألوان والزخرفة والنقوش التي صممّ بها هذا المعلم.

### 3.1. التأريخ النقدي والتحليلي للتراث الثقافي العربي:

تميّزت هذه المرحلة بالوصال مع المرحلة السابقة من خلال استكمال الإعتماد على منهجية المستشرقين الأوائل. لكن هذه المرحلة أُنجزت فيها الأعمال البحثية من قبل فئتين من الدارسين "أجانب وعرب محْدثين". بدأها المستشرقون الجدد من فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية على شاكلة **كونل، بوركاهردت، غربار**، بالإضافة لظهور مؤرخين عرب مثل الباحث **صالح لمعي مصطفى، عفيف بهنسي** ثم **أحمد فكري** الذي نقد أعمال المستشرق كريسويل وما قدّمه من نظريات حول العمارة. كما ألّفوا وكتبوا عن التراث الثقافي غير المادي والمادي، بحيث تم التركيز من قبل هؤلاء المحدَثين على المنهجية النقدية والتمحيص والرجوع إلى الأبحاث والنتائج الحديثة للحفريات الأثرية[1]. كما تمّ الرجوع للكتب الغربية المترجَمة من المستشرقين الأوائل كمراجع بغية إعادة قراءتها ودراسة التغيرات والتطورات الحاصلة على مستوى التراث الثقافي مع مرور الزمن وإعمال منهج المقارنة بينها والتركيز على مختلف القيم خاصة القيمة التاريخية[2].

### 4.1. التأريخ بغرض الحفاظ وهو ما زال في طور الدراسة والتطوير:

لا تزال هذه المرحلة قيد التطوير والدراسة والبحث في العالم العربي. بحيث يهدف التأريخ هنا لمعرفة التطور التاريخي والتراكم العمراني عبر مرور الزمن وعلاقة عناصر التراث المدروسة مع مثيلاتها في منطقة تواجد العنصر أو القريبة منها أو المشابهة لها في منطقة عربية وإسلامية أخرى.

[1] جمال عليان، مرجع سابق، ص 142.

[2] المرجع نفسه، ص 143.

إن منطق الحفاظ على التراث في هذه الفترة يستهدف ضرورة المعرفة الكاملة بخصائص العنصر التراثي وقيمته وأهميته، ثم تليه عملية التحليل إما بالإضافة إليه أو الإزالة منه مع الحفاظ على القيمة التاريخية. حيث تعتمد منهجية التاريخ في هذه المرحلة على التحليل والدراسة والنقد التقييمي للقيمية التاريخية ومنه القدرة على تحديد سبل الحفاظ على التراث والمعلم الثقافي المدروس.

غير أن هذه المقاربة ركّزت أكثر شيء على العودة للتاريخ وجعل القيمة التاريخية كقيمة مطلقة غير قابلة للمساس ما أدى لتهميش القيم الأخرى التي قد تكون أكثر تأثيرا على العنصر التراثي من القيمة التاريخية. وبالرغم من تطور منهجيتها بمرور الزمن للوصول للعلمية والموضوعية في مسألة قراءة التراث وفهمه والحفاظ عليه، إلا أن التركيز الأكبر من المؤرخين كان حول دراسة التراث المادي متجاهلين التراث غير المادي إلا في أقليته. فمعرفة المهارات والأسرار والمعارف الاساسية لبناء العمارة أو تشييد المساجد والمعاني التي تعكسها تلك الرموز والتصاميم، مع العودة لأهل المنطقة والجماعة الميحطة بالعنصر التراثي كان سيعطي لهذه المقاربة عمقا ومدخلا آخر لتعميق الدراسة والفهم لعناصر التراث الثقافي.

### 2. الأصول الثقافية العربية للحفاظ على التراث الثقافي:

تنطلق هذه المقاربة من خلال البحث في المرجعيات والأصول الثقافية للتراث الثقافي الإسلامي، والنظر إليها كمصدر للمعرفة. فلا يمكن الحفاظ على التراث دون فهم أصوله وتاريخيته عند تلك الجماعة. وهو ما لم تقم به المقاربتين السابقتين، ما اضطرّ **ريموند لامير (Raymond Lemaire)** للقول: "**الثقافة العربية الإسلامية لا تنظر إلى المعالم التاريخية والأثرية كمصدر للتاريخ وللمعرفة، لذلك فالعرب لا يهتمون في المحافظة على تراثهم**"[1]. ولعلّ تغييب أصحاب النظريات الأولى للتراث الإسلامي وما خلّفه من عناصر مادّية وغير مادّية، تسبّب في العودة لنقطة الصفر بغية الإنطلاق في ركب الحضارة من جديد. هذه العودة للخلف كلّفت المجتمعات الإسلامية الكثير من الوقت والجهد لتحقيق تلك القفزات العلمية النوعية في العالم الإسلامي، بلى وجعل منا تابعين للمنتج الغربي لعدم القدرة على الإنتاج بشكل عام.

[1] جمال عليان، مرجع سابق، ص 154.

في الأصول الأولى للثقافة العربية كان العرب يقومون بحفظ تراثهم اللامادي خاصّة عبر تركهم للأطلال والتي يتغنى فيها الشعراء بما سمي "**شعر الأطلال**" والذي مارسه سكان البدو خاصة. أما سكان الحضر فهم من تميّزوا بوصف التّراث لأن ذلك يستوجب إيصال الوصف بشكل دقيق كونه يمثل رمز الهوية الوطنية لشعب من الشعوب[1]. ولفهم التراث في فترة قبل الاسلام ترى هذه النظرية ضرورة العودة للأصول الثقافية للتراث الموصوف من خلال العودة لتحليل دواوين الشعر الجاهلي خاصة، بهذه الطريقة تمكّن الباحثون من تتبّع تاريخ التراث الثقافي والتوصل لعناصره وشكله ووظيفته وموقعه...إلخ.

مع دخول الاسلام بدأت المرحلة الإسلامية أو الثقافة الإسلامية في الظهور، وبداية فهم القرآن والتدبر منه. ووجدوا أن القرآن يلزم المسلمين بدراسة الأقوام السابقة وتراثهم والعودة لتاريخهم، والأخذ بعلومهم ومعارفهم لإنتاج أو تجديد التراث الثقافي. وباتباع هذه المنهجية في فهم الدين والعودة لدراسة تراث الأقوام السابقة تشكّلت لدى المسلمين مرجعية ثقافية وتاريخية بالكثير من التراث الثقافي من مختلف الثقافات. مثلما حدث في تخطيط وتصميم الكثير من المدن والعمارة الإسلامية المستمدّة من مرجعيات ثقافية لحضارات سابقة، أو قيام المسلمين بترميم والحفاظ على تراث الشعوب السابقة لهم في الوجود. كمنارة مسجد **الملوية** ومنارة مسجد **أبي دلف** التي ترجع أصولها وتصميمها إلى **برج بابل**[2]. أو إعادة ترميم العديد من الكنائس ككنيسة **آيا صوفيا** والتي تمّ تحويلها لمسجد في الوقت الحالي، فقد تمكّنوا من التعرف على هندستها وطرق تصميمها والمرجعيات الثقافية والدينية لهندستها.

**خامسا: العلاقة بين الأنثروبولوجيا والتراث الثقافي اللامادي**

تعدّدت العلوم التي تهتم بهذا الفرع المعرفي، وكان للأنثروبولوجيا نصيب من ذلك. فإن كانت الأنثروبولوجيا تهتم بكل ما للإنسان تدخُّل ومساهمة في ظهوره، وتسعى لفهم كل ما أنتج الأفراد والجماعات وكيفية إنتاجهم له وكيف يتعاملون معه، فإن التراث الثقافي اللامادي هو نتاج إنساني تاريخي متوارث بين الأسلاف وتعتبره الجماعات جزءا من ثقافتها ونتاج رؤيتهم وتصورهم للكون. إذ عبّر عنه الأنثروبولوجي البريطاني **برونيسلاف مالينوفسكي (Bronisław Malinowski)** أن

[1] المرجع نفسه.

[2] جمال عليان، مرجع سابق، ص 160.

الإنسان: "**كائن له شكله الفيزيقي، وتراثه الاجتماعي، وسماته الثقافية**"[1]، فهو الكائن الوحيد والفريد في إنتاج وتحويل ما يحيط به لأدوات وعناصر تتناسب معه ومع احتياجاته، فيصبغها وينسجها برموز ليشكّل لنا ثقافة ينفرد بها ولا يتمكن كائن آخر من إنتاجها، لذلك تبحث الأنثروبولوجيا في هذه العناصر الثقافية ووظيفة هذا التراث ومعانيه ودلالاته التي يتصوّرها مجتمع معين نحو عناصر التراث.

فالإنسان هو الكائن الوحيد القادر على إنتاج الثقافة وتناقلها عبر الأجيال اللاحقة، فهو ينسج خيوطا ثقافية حوله في إطار مجتمعه، الأمر الذي يساعده في الإرتباط والتعلق بمخرجاته الثقافية واتخاذها كإرث جماعي هوياتي يعرّف به عن نفسه. حيث حاولت الإناسة عبر أوائل الأنثروبولوجيين دراسة مخلّفات الإنسان البدائي أو البسيط، بين ما هو مادي ومعنوي. ومحاولة فهم تصوراته وكيفية تفكيره وأنماط عيشه، أو ما يعرف بالثقافة الشعبية. ثم جمع أكبر مادة إثنوغرافية ممكنة حول هذه البقايا الثقافية التي تعدّ في واقعها تراثا ثقافيا يعنى به عالم متشابك من الموروث الحضاري والبقايا السلوكية والقولية التي بقيت عبر التاريخ[2]. إلا إن الأمر لم يقتصر على المجتمعات البسيطة في الإنتاج الثقافي فقط، بل حتى المجتمعات المتحضرة –منذ اكتشاف الكتابة– كانت قادرة على ترك عديد العناصر التراثية، وتمسّكت بها الأجيال القادمة وحافظت عليها وقامت بإعادة إحيائها وممارستها، كل مجتمع حسب ما يعنيه له. فكل مجتمع ثقافي ينفرد بشخصية ذاتية مستقلّة تتشكّل من وحدات متماسكة بالقدر الذي يميّزها عن الوحدات الأخرى. وقد أكد علماء الأنثروبولوجيا أن الثقافة مسؤولة عن الجزء الأكبر من محتوى أي شخصية[3]، وبالتالي يمكّننا دراسة وفهم التراث الثقافي من فهم الطابع القومي والأنماط السلوكية لشعب معين.

ثم أن الأنثروبولوجيا تدرس ذلك التنوع الثقافي واللغوي والإثني وما يصاحبها من ممارسات وسمات ثقافية تميّز ثقافة عن أخرى وجماعة عن جماعة أخرى. وبإسقاط ذلك على التراث اللامادي

---

[1] مصطفى أوشاطر، مرجع سابق، ص 16.

[2] عبد العزيز بوشلالق، عمر جادي، **عناصر التراث بين الأنثروبولوجيا والأدب الشعبي**، مجلة جسور المعرفة، المجلد05، العدد04، 2019، ص 494.

[3] محمد الجوهري وآخرون، **مقدمة في دراسة التراث الشعبي المصري**، ط:01، ب.د، القاهرة، 2006، ص 13. موقع أكاديميا، تم التحميل عبر الرابط الآتي:
www.academia.edu/19893055/مقدمة_فى_دراسة_التراث_الشعبي_المصري

فهو ذلك الجزء من الثقافة الذي يجسّد هذا التنوع والتمايز الثقافي، فلكل ثقافة تراثها، ولكل تراث معناه ورمزيته التي تختلف من مجتمع لآخر. إذ يشير الأنثروبولوجي **محمد عباس ابراهيم** أن الأنثروبولوجيا تهتم بنتاج ذلك "**الإنسان وأجداده وأصوله وعاداته وتقاليده وقيمه وخبراته وممارساته وصناعته ومهاراته وتراثه الحضاري والمادي والمعنوي منذ أقدم العصور والأزمنة حتى يومنا هذا**"[1]، وهي عناصر لا يتضمّنها سوى التراث الثقافي اللامادي. فالطقوس والأمثال الشعبية في مجتمع الشاوية تختلف من حيث اللّغة والتركيب والمعاني والوظيفة عن الأمثال في مجتمع بني مزاب أو مجتمع عربي آخر، وفي نفس الوقت تختلف مخرجات الأمثال الشعبية بين المجتمعات الشاوية نفسها، في حين قد تتشابه في أخرى. كما أن التراث الثقافي اللامادي ليس في معزل عن الثقافات الأخرى فقد تتشابه العديد من العناصر التراثية بين عدّة ثقافات ولكن تختلف بعض السمات الثقافية وهذا ناتج عن الإتصال الثقافي التي شهدته المجتمعات في مرحلة زمنيّة معيّنة من تاريخها. ولا يزال هذا الإحتكاك يولّد لنا تغيّرات على مستوى التراث اللامادي ما يفرض على الأنثروبولوجيا أن تفهم الثابت والمتحول في عناصر التراث اللامادي.

فالأنثروبولوجيا هي ذلك العلم النقدي التفكيكي الذي يمكّنه من تجاوز الإديولوجيات والكشف عن المعارف ومفاتيح فهم الثقافات المختلفة وتراثها، فينظر إليها **محمد أركون** أنها الوحيدة القادرة على دراسة التراث الاسلامي لقدرتها على إمدادنا بالمذاهب المختلفة لدراسة الثقافات والإهتمام بها من دون النظر إلى تلك الثقافات والمذاهب نظرة متعالية ومليئة بالإزدراء، فالنسبية الثقافية التي التي تلزم كل أنثروبولوجي على فهم الثقافة والتراث من عيون أصحابها مع الإبتعاد عن كل مقارنة إديولوجية قد تصاحب عملية الفهم والتأويل والتفسير. ما يجعل من الأنثروبولوجيا ومن مناهجها قادرة على قراءة التراث اللامادي والتعامل معه بموضوعية بعيدا عن التعصب أو النظرة المركزية المتعالية.

**سادسا: منهجية التعامل مع التراث الثقافي غير المادي أنثروبولوجيا: من التصور إلى الممارسة**

إن تطوّر مفهوم الثقافة يؤدي معه لتطور مفهوم التراث الثقافي، ما يعني اتساع مجال التراث الثقافي ومنه ظهور عناصر جديدة من التراث تحتاج للدراسة والتصنيف والصون. كما يحمل التراث المشترك إشكالية إقصائية بمحاولة الباحثين نسبه لثقافة على حساب أخرى أو لدولة على حساب

[1] مصطفى أوشاطر، مرجع سابق، ص 16.

أخرى، وهو ما حدث في قضية **القفطان** بين المغرب والجزائر، بالرغم أنه تراث ثقافي مشترك يمكن صونه على أساس المعنى لا على أساس المنشأ والأصل، وهي المقاربة التي تعتمدها اليونيسكو في مقاربتها لصون التراث، وهي مقاربة إقصائية لصعوبة تحديد المنشأ الأصل لأي عنصر تراثي غير مادي، وبالتالي فالمقاربة الفعلية لصون التراث يجب أن تؤسس وفقا تراث مشترك تاريخيا لكنه يختلف من حيث المعنى والسمات المشكلة للعنصر التراثي. كذلك ما يهدّد فهم التراث الثقافي غير المادي وصونه هي غياب النظرة الشمولية للتراث والتي بإمكانها أن تولّد ثقافة الصون. فالدراسة التّخصصية لعناصر التراث غير المادي وفق تخصّص الفولكلور أو الأداب، أو الثقافة الشعبية وما يجاورها من تخصصات فرعية في تحليل وفهم التراث اللامادي نتيجتها تقديم معنى تجزيئي للظاهرة التراثية. فالتراث لا يفهم في تاريخيته أو ماضويته مثلما ذهبت إليه المقاربات الأولى للتراث، ولا في جانبه التصوري والإعتقادي الذي يبعد التراث عن الممارسة ويتركه معلّقا بالتصوّر، ولا في تحليله اللغوي البنيوي الذي يقتل الجماعة المنتجة له ويفصله عنها، أو أن يبحث في المشترك الثابت في التراث متجاهلا ذلك التنوع الثقافي والخصوصية والقدرة الإبداعية للأفراد على الإنتاج والتصور والتميز والإختلاف الذي يمكن للجماعات أن تضيفه على تراثها من خلال عصرنته وتطويره...إلخ

أشار الباحث **محمد أركون** في أحد حواراته حول التراث النصي **أن لا أحد له سلطة القبض على المعنى**. فالمعنى مشروع للجميع والبحث في التراث والتعامل معه متاح للجميع شريطة إمتلاك الأسلحة المعرفية والمنهجية القادرة على الإحاطة بمعانيه وخفاياه، والقدرة على تفكيك رموزه. لذا فالتراث الثقافي غير المادي في نظرنا ورغم اختلافات آراء الباحثين في هذ الموضوع، يجب أن يفهم في شموليته ويقرأ كنص من الكلمات والممارسات والتصورات. لهذا فإن المنهجية الأنثروبولوجية تعدّ الأنسب لدراسة التراث الثقافي غير المادي وفق مقاربة "**رمزية تأويلية**" كونها تتيح دراسة العنصر في تاريخيته وتتبّع تطوّره إلى ربطه مع راهنيته، مع مراعاة النسبية الثقافية في التعامل مع التراث باحترام التنوع الثقافي وقبول الإبداع الجماعاتي الذي ينشأ وفق سياق ثقافي ضمن بيئة ثقافية لها خصوصيتها المختلفة عن بيئة ثقافية أخرى. كما تنظر هذه المقاربة إلى التراث في وظيفيته ومعناه الذي ينشأ من خلال التصورات الجماعية للأفراد والممارسات الإجتماعية، من حيث تناول مختلف أبعاد العنصر في علاقتها مع الخطاب الاجتماعي الذي يمارسه أفراد المجتمع المعني.

## الفصل الثاني.....منهجية التعامل مع التراث الثقافي غير المادي أنثروبولوجيا

إن المدخل الرمزي لدراسة الظواهر الثقافية ليس حديث الظهور في الأنثروبولوجيا، بل اعتمدته كثير من المقاربات في فهم وتفسير الظواهر الاجتماعية والثقافية. سواء مع البنائية الوظيفية التي نظرت لبعض الظواهر كالطقوس والشعائر أنها ذات طبيعة رمزية وجزء من البناء الاجتماعي. ثم اهتمامهم بدراسة الفعل الرمزي كجزء مهم في **الرأسمال الرمزي** لتطور الفعل الاجتماعي، وبرز الرمز بشكل كبير في التفاعلية الرمزية وبعدها مع **بيير بورديو (Pierre Bourdieu)** في الممارسة الذي وظف الرأسمال الرمزي كأحد الراساميل المهمة في التعامل داخل الحقل الثقافي. ودرس **كلود ليفي ستروس (Claude Lévi Strauss)** البنية الرمزية كأحد البنى الأولية التي تحكم وتوجّه الفكر الإنساني، وما تبعها من نسق رمزي ورموز عامة وخاصة ومتقابلة في البنية الاجتماعية. واستُعمل المدخل الرمزي في التحليل اللغوي للرموز كذلك. حيث أدت متتالية توظيف الرمز لنضوجه إلى أن استقل بشكل واضح مع **غليفورد غيرتز (Clifford Geertz)** في التأويلية الرمزية، والتي نظرت للثقافة كونها بناء رمزي نسجه الأفراد حول أنفسهم، وخلف هذا البناء يتواجد المعنى. هذا الأخير الذي يمكن من خلاله فهم الثقافة وتصورات أفرادها للوجود. إذ يتضح أن المقاربات الأنثروبولوجية الإمبريقية أنطلقت من دراسة التصورات وصولا لفهم الممارسة، ومنه فالتراث الثقافي غير المادي يجب أن يعالج في جانب التصور وفي جانب الممارسة.

ما جعلني أميل للتّحليل الرمزي للتراث الثقافي غير المادي هو ما تتيحه هذه المقاربة من مرونة في دراسة الظواهر الثقافية، من خلال توفير مدخل تاريخي لدراسة الظّاهرة والرّمز، ومدخل إيكولوجي وتحليل لغوي ونفسي للظاهرة، إضافة لتركيز المقاربة على التفاعل الاجتماعي الذي قد يولّد الفهم المشترك للظاهرة، وفهمها في سياقها وفي علاقتها مع باقي أجزاء المجتمع. فلا تكتفي **التأويلية الرمزية** مثلا بفهم المعنى في راهنية الرمز أو في حصره في ممارسة أو علامة أو إشارة بل تنظر للمعنى على أنه يتميز بالإستمرارية والديناميكية، فقد يبقى ثابتا مع مرور الوقت كما قد يتغيّر وفق تصوّرات الأفراد ونظرتهم للتراث وما يؤديه من وظائف في مختلف أجزاء المجتمع.

للتعامل مع التراث الثقافي غير المادي في "كلّيته" (تاريخيته، جانبه الروحي والمعنوي، جانبه المادي، اللغة المعتمدة والأفعال الممارسة)، يستوجب التعامل معه وفق مجموعة أسس نرى أنها تُمكّن الباحث من القدرة على القبض على المعنى الكلّي لأيّ عنصر من عناصر التراث الثقافي غير

المادي، خاصة أن التراث الجزائري يتّسم بتنوعه وتعدّده وتاريخيته لتنوع النسيج الإثني والحضاري في البلاد الجزائرية.

إذا يجب أن يقرأ التراث الثقافي غير المادي وفق المنهجية التالية:

**1. كونه بناء رمزي:**

يتكوّن التراث الثقافي غير المادي من مجموعة وحدات رمزية، كل رمز له دلالاته ومعانيه التي تتشكّل في بيئة ثقافية معينة وتعطي معناها وفق سياقها الخاص والمنظَّم. فلا يمكن اعتبار التراث الثقافي غير المادي أن له نفس المعنى عند كل الثقافات، أو أنه يُفهم بنفس الشّكل عند كلّ المجتمعات، وهذا ما يجعل منه مميّزا عند التعامل معه أنثروبولوجيا لفهم النسيج الرّمزي المشكل له. فما هو الرمز؟ وما هو المعنى؟

إن الرّمز يتشكّل من تشابك التاريخي والمشترك والدّيني والاقتصادي والثقافي والاجتماعي والايكولوجي والسياسي...وغيرها، وقد يتولّد من خلال الإشارة أو من الشفوي أو الكتابي أو من التفاعل والتصور الجمعي أو من الممارسة. فالرمز ليس شيئا ينفصل بذاته عن المجتمع، بل هو ذات تتشكّل من رحم المجتمع وتصوّرات أفراه. بالتالي عند دراسة عنصر من التراث الثقافي غير المادي يجب أولا توليد الرمز المناسب والإمساك به لفك شفرته. ولفك الشفرة لا بد للباحث أن يعايش تلك الثقافة بما يكفي ليكون في نفس مستوى فهم الخطاب الإجتماعي أو أقرب منه، بمعنى أن يكون مطّلعا وباحثا في مختلف الأبعاد الممكنة التي قد تشكّل ذلك الرمز؛ لأن أي تهاون أو إفراط في الذاتية يؤدي بالباحث لتأويل خاطئ ينحرف عن المعنى الاجتماعي الصحيح.

إن اعتماد النظريات السابقة للرمز في جوانب معيّنة في التحليل يعود لغياب مفهوم واضح له، إذ نظر إليه الأنثروبولوجيون قبل **كليفورد غيرتز (Clifford Geertz)** على أساس أنه إشارة أو أن الرمز جزء من الإشارة، أو أن الرمزية هي قيمة تتضمنها ممارسة معينة ذات طبيعة شعائرية أو مقدّسة. نظر البعض للطوطم على أنه رمز ومنهم من حاول التوضيح حسب الدّال والمدلول فقد يتخذ شيء معيّن معنى معيّن لكنه في نفس الوقت يتّخذ معنى رمزي مغاير لمعناه الأصلي، فالحمام هو طائر كمدلول مباشر له لكن باختلاف السياق فإنه يرمز للسلام. وهو ما يفتح التساؤل عن طبيعة

الرمز؟ وما هي الموضوعات التي يمكن الحديث عن كونها تمثّل رموزا في ثقافة معينة؟ وهل الرمز موضوع أو مدخل معرفي لإدراك ثقافة معينة؟

يمكن تعريف الرمز بنوع من الشمولية كما عرّفه **كليفورد غيرتز (Clifford Geertz)** بأنه يعني "**أي موضوع أو شيء يدلّ على شيء آخر أو معنى آخر أو شخص ما**"[1]، فالرمز حامل للتصوّر والمعنى سواء كان الموضوع الذي اعتبر رمزا يتعلّق بنشاط أو شيء مادي أو فعل أو ممارسة أو حادثة أو صفة أو علاقة[2]. بهذا الشكل يمكن فهم الثقافة عند **كليفورد غيرتز (Clifford Geertz)** بأنها "**نمط من المعاني المتضمَّنة في الرّموز والمتداولة تاريخيا، وهي نسق من التصوّرات المتوارثة التي يعبَّر عنها في أشكال رمزية، من خلالها يوصل وينمي النّاس معرفتهم بالحياة واتجاهاتهم نحوها**"[3]. فالرمز حسب التأويلية هو كل ما يحمل معنى عند أفراد المجتمع أو ثقافة معينة. وبشكل أدق فإن الحياة الاجتماعية قد تشهد سلوكات وممارسات اعتباطية هامشية لا معنى لها بتعبير الباحث التونسي **الطاهر لبيب**. لهذا فالرمز هو وحدة موضوعاتية مركّبة يتداخل فيها كلّا من الاقتصادي والسياسي والديني والثقافي والاجتماعي، ويشمل كل ماهو مادي أو لغوي أو معنوي أو حادثة معيّنة، ويكون الرمز ذا معنى جمعي لأفراد الجماعة أو لثقافة معينة.

على الباحث إذا أن يتناول التراث الثقافي غير المادي كموضوع مشفّر بالرموز الحاملة للمعاني الكاشفة لتصورات الأفراد، ومن خلال الوصف المكثف التي توفر له البيانات الضرورية بحجم كمي ونوعي مناسبين والملاحظة بالمعايشة القادرة على كشف التصورات الأساسية لأفراد المجتمع حول التراث وأهم الممارسات المرتبطة به، فإنه بذلك يمكن للباحث أن يعمل على تأويل النصوص الثقافية التي يمليها عليه العنصر التراثي المدروس في شموليته وكليانيته. ولعلّ أكبر ما يهدّد صون التراث الثقافي غير المادي هو تغيّر نظرة المجتمع إليه ويمكن تحديد ذلك إجرائيا عن طريق تغيّر المفاهيم التي تصفه، **مثلا:** بعدما كانت الزيارة للولي الصالح تمثل شعيرة وحدثا مقدّسا أصبح ينظر إليها في عديد المجتمعات بمفاهيم أخرى على شاكلة خرافة وبدعة، وانتشار هذه المفاهيم من انتشار

---

[1] حافظ الأسود، **الأنثروبولوجيا الرمزية: دراسة نقدية مقارنة للإتجاهات الحديثة في فهم الثقافة وتأويلها**، دار منشأة المعارف، الإسكندرية، 2002،ص113.

[2] المرجع نفسه، ص114.

[3] حافظ الأسود، مرجع سابق، ص 114.

التصور الجمعي حول ذلك التراث ما يهدّد ممارسته واحياءَه أو اعتباره جزءا من الثقافة المحلية. وهو ما تعانيه الكثير من عناصر التراث الثقافي غير المادي بوصفها: تقليد، قديم، متخلّف...إلخ، فهي تحمل معنى يوحي بالبدائية والتراجع وعدم التطور.

**2. معبّر عن الهوية:**

التراث اللامادي يعبّر عن مكنونات الشعوب وذلك المشترك الثقافي المحدّد لفئة أو جماعة معيّنة، فهو منعكس للهوية الثقافية، وصورة لأصالة الشعوب. فالتراث الثقافي غير المادي بأشكاله المختلفة جزء لا يتجزأ من تاريخنا وتراثنا الشعبي والثقافي والطبيعي. وما يميّز التراث الثقافي غير المادي قدرته على تحديد الهويات الجماعية في سياقاتها المختلفة دون اعتبار للحدود الجغرافية أو السياسية. وذلك عن طريق الحفاظ على المحدّدات الأساسية والعناصر المشتركة للهوية الجماعية كاللغة والدين والخصائص الثقافية والعادات[1]، لا سيما ما يدخل في إطار هوية الفرد **الجوهرانية** الحاملة لمحددات مشتركة ومتوارثة يكتسبها الفرد من خلال انتمائه لجماعة معينة أو قبيلة أو تنظيم معيّن، فقد يرمز عنصر تراثي لهوية أمازيغية جامعة لمجتمعات شمال إفريقيا، بقدر ما قد يعكس هوية ثقافية لمجتمع الشاوية أو القبائل فقط.

فالتراث الثقافي غير المادي منظومة ثقافية متكاملة أوجدها الإنسان بكل ما تضمّه من معارف وأفكار ومهارات وخبرات وتصورات وصناعات تراثية مستمرّة على مرّ التاريخ. بحيث يحافظ أيضا على الهوية المحلية للمجتمع، وهذه من محددات الهوية الثقافية. فكلّما مارسنا هذا التراث وقمنا باحيائه إلا وساهمنا في إبراز هوية المجتمعات والحفاظ عليها.

**3. حامل للذاكرة الجماعية:**

من منظور أنثروبولوجي فإن الذاكرة الجماعية تسعى للكشف عن الجزء الصلب من الثقافة، ذلك الجزء الذي يشترك فيه الأشخاص وينظرون اليه بصورة جماعية. فالتراث اللامادي حامل لهذه الذاكرة الجماعية التي تعمل في صلبها ومضمونها على المخيال الجمعي القائم على التصوّرات والتمثّلات التي يعطيها الأفراد للأحداث والأشياء المشتركة. والمخيال يختلف عن بعض المفاهيم

[1] حسن رشيق، **دينامية الهويات الجماعية**، مجلة دراسات، المجلد 14، العدد 14، 2011، ص 15.

المتقاربة منه والتي كثيرا ما يتم اعتمادها بنفس الصيغة مثلما **أشار جلبرت دوران (Durand Gilbert)** حينما نستعمل كلمات مثل صورة، علامة، أسطورة للتّدليل عليه[1].

إنّ المخيال يشير إلى كلّ مكوّن تاريخي يترسّخ في اللاّوعي الثقافي بحيث يحدّد الإطار الجماعي الذي يوجّه ويحدّد طبيعة سير المجتمعات وحضاراتها[2] ويساهم في التعبئة الجماعية. بحيث يتّسم بالدينامية والحيوية، يتمثّله الأفراد ليخرج على شكل ذاكرة جماعية يوحّد الوعي الجماعي. كما أنه ليس وهما فحسب **كاستورياس كورنليوس (Cornelius Castoriadis)** فالمخيال: "**لا يعني الأوهام، إنه يعني الدلالات الكبرى التي تجعل المجتمع يبدو متماسكا ككل**"[3]. بالتالي فالتراث الثقافي غير المادي يحافظ على تماسك المنجتمعات من خلال الحفاظ على المخيال الجمعي والذاكرة الجماعية

**4. نسق من أنماط الآداء:**

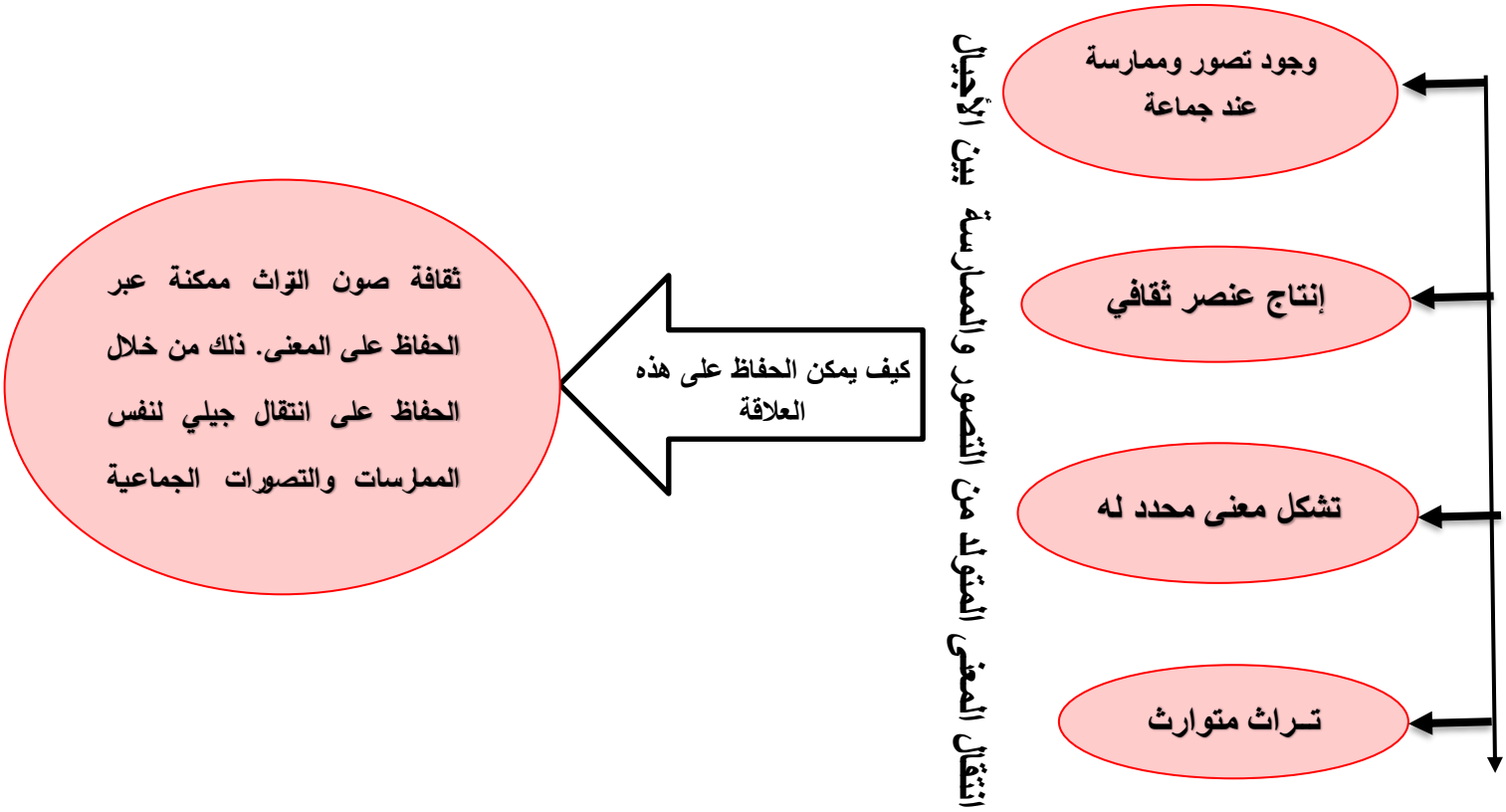
إنّ التراث اللامادي مع طبيعته الحيوية وديناميته المختلفة، يعتمد على أنماط سلوكية وشفوية لآدائه. ولا يمكن لمن خارج ذلك المجتمع آداءَه إلاّ بعد تعلّم تلك الأنماط المتّسقة مع بعضها. فالحكى والقصص الشعبي يعتمد على عناصر مختلفة من التشويق مثلا للجذب وتكون بلغة محلّية مع تعابير وجه معيّنة وأسلوب إلقاء محدّد، والفروسية تحتاج لوسائل وأدوات معينة تتناسب مع تعلّم مجموعة تقنيات متكاملة مع بعضها ليظهر لنا ذلك الانسجام بين الفارس وخيله. إذ يستشعرها المتلقّي لكن لا يمكن له فهمها وقياسها إلا بعد التدرب عليها أو التنشئة عليها. وهي تميّز كل عنصر تراثي عن آخر دخل الثقافة الواحدة وخارجها بل وتعطيه قيمته التي يسبغه بها سواء كانت قيمة تاريخية، رمزية، ثقافية، اجتماعية، دينية...إلخ.

---

[1] محمد جويلي، **الزعيم السياسي في المخيال الاسلامي: بين المقدّس والمدنّس**، دار سراس للنشر، تونس، 1992، ص25.

[2] عبد النبي زندري، **العلاقة بين الاعتقاد والمخيال في بناء الخلفية الاجتماعية للتراث الشعبي: الموروث الشعبي عند إموهاغ (التوارق) أنموذجا**، مجلة العلوم الانسانية والاجتماعية، المجلد 08، العدد 26، 2016، ص 297.

[3] سومار عبد القادر، **المخيال الجماعي والتمثلات الفكرية**، أطروحة دكتوراه، قسم الفلسفة، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة سيدي بلعباس، الجزائر، 2016، ص 50.




مخطط يوضح نشأة عنصر من عناصر التراث الثقافي غير المادي وثقافة صونه

## خلاصة الفصل الثاني:

لا يزال التراث الثقافي غير المادي يحتاج لمنهجية تعامل خاصة: في دراسته وفهمه في كليته. ثم في صونه، لطبيعته الهيولية، ما يستدعي ضرورة توظيف النظرية الأنثروبولوجية في فهمه وتأويل معاني الساكنة المحلية نحوه، ثم محاولة إنتاج مقاربة محلية لحفظ هذ التراث غير المادي بكل تنوعاته وأصنافه.

الفصل الثالث

# الفصل الثالث..... مدخل ايكولوجي لمنطقة الوادي الأبيض

**تمهيد:**

يعدّ التفاعل المتبادل بين البيئة والانسان موضوعا ثقافيا انكبّ الأنثروبولوجيون على دراسته وفهمه، وإن كانوا توصلوا لشيء ما، فهو أن البيئة ليست معطى محايد وثابت ومستقل بنفسه عن ما يجري حولها من تكيف بشري وجماعي مع متطلبات العيش والاستدامة، فهي بذلك جزء لا ينفصل عن الحياة الثقافية والجماعية للتجمعات البشرية. ومن خلال هذا الفصل سنحاول فهم التفاعل القائم بين النسق الإيكولوجي وساكنة الوادي الأبيض، كأحد الأنساق المكونة للبناء الاجتماعي في المنطقة محل الدراسة، وتأثير النسق الإيكولوجي على العلاقات السياسية والاقتصادية والاجتماعية بين أعراش المنطقة.

**أولا: جغرافيا المنطقة**

إن الأشكال التفاعلية التي تربط الثقافة في علاقتها ببيئتها على مدى فترة زمنية طويلة تجعل من البيئة جانبًا حيويًا لتلك الثقافة نفسها. إن استكشاف أنواع السقي أو أنماط استغلال الأراضي لدى الناس في منطقة الوادي الأبيض هو بمثابة التعرية عن أساليب استخدام سكانها للموارد المتاحة في الطبيعة المحيطة بهم، وكيفية تكييفهم للبيئة مع مختلف جوانب الحياة اليومية وجعل مواردها جزءًا من ثقافتهم والدراما الاجتماعية الخاصة بهم لضمان وجودهم واستمرارهم في هذا الوجود.

**1. الموقع الجغرافي للمنطقة:**

تقع منطقة الوادي الأبيض في قلب الأوراس بين كتلتين جبليتين جبل "**أحمر خدو**" من الجنوب الشرقي و"**جبال الأزرق واصفيح**" في الجنوب الغربي ويخترقهما **الوادي الأبيض**[1]. وتقع في الجنوب الشرقي لولاية باتنة، ونسبت تسميته إلى الوادي الذي يخترق السلسلة الجبلية الأوراسية الذي يبلغ طوله حوالي 90 كلم وينطلق من منبعه من شيليا بخنشلة مرورا "بإينوغيسن" (انظر الملحق رقم01)، ثم كلّا من: (أريس، تيغانمين، تيفلفال، غسيرة، غوفي، كاف لعروس، بنيان ومشونش)، هذه

[1] بن زروال جمعة، **المتاحف الريفية والجمعيات الثقافية في منطقة الوادي الابيض ودورها في تنمية السياحة بالأوراس**، المجلة الجزائرية للأمن والتنمية، المجلد 10، العدد 03، 2021، ص 258.

الأخيرة الفاصلة بين التل والصحراء لينتهي إلى سدّ فم الغرزة بلحبال ببسكرة[1] (انظر الملحق رقم 02)، ويدعى "**الوادي الأبيض**" أو بالشاوية –اللهجة المحلية– "**إِغْزَرْ أَمَلَّالْ**".

منطقة الوادي الأبيض عبارة عن كتلة جبلية ذات تضاريس متنوّعة ومعقّدة (أنظر الملحق 03)، تقع هذه المنطقة في قلب الأوراس، وأغلب المساحات فيها ذات طابع جبلي في غياب شبهي للسهول والهضاب. ويمكن للقادم إليها أن يستشعر الإختلاف بين مناطقها الفرعية عن طريق تغيّر نوعية الأشجار والتربة في الجبال، فهذه التضاريس الوعرة سببها وقوع المنطقة بين سلسلتي الأطلس التلي والصحراوي. سميّت المنطقة نسبة للوادي الأبيض الذي يخترقها، وما الوادي إلا سيل جارف يحاذيه جبل ذو قمة ومنحدر حاد يسمى جبل سيرا (جبل المراعي)[2]، الذي يمثل الفاصل بين أعراش "أولاد داود" "وأولاد بوسليمان". أما الضفة الغربية من الوادي فهي تتخذ شكل تلال متتالية طبقة فوق الأخرى، وتصل لعمق 4 كلم[3]، تتخلّلها طرق ووديان عميقة وكثيرة بين كتلة جبلية وأخرى، وهي الحد الفاصل بين "أولاد داود" و"أولاد عبدي".

مرّت المنطقة بفترات جيولوجية مختلفة لتشكّل هذه الجبال ذات الهيكل المتواصل والقمم المحدّبة أبرزها مرحلة الأطلس لوتيتيان العلوي ومرحلة ما بعد ميوسن العليا[4]. حيث تتمثل حدود المنطقة حسب التقسيم المائي للوادي الأبيض والوديان المجاورة الأخرى أحادية الميل نحو الجنوب: كوادي عبدي ووادي بوزينة غربا، وادي المحمل شمالا، وادي شناورة شرقا ووادي غسيرة ووادي لحبال جنوبا؛ والمساحات والتجمعات الموجودة بينها تمثل منطقة سكنية تسمى وفق كل وادي. حيث يبدأ الوادي الأبيض بالضبط من جبل "تخزرانت" و"رأس إموجان" 1746م، ويحدّه من الجنوب الشرقي "جبل أرحان" الذي يمتد وصولا لسلسلة جبل "أحمر خدو" التي تنتهي في شرق "مشونش" ومن الغرب

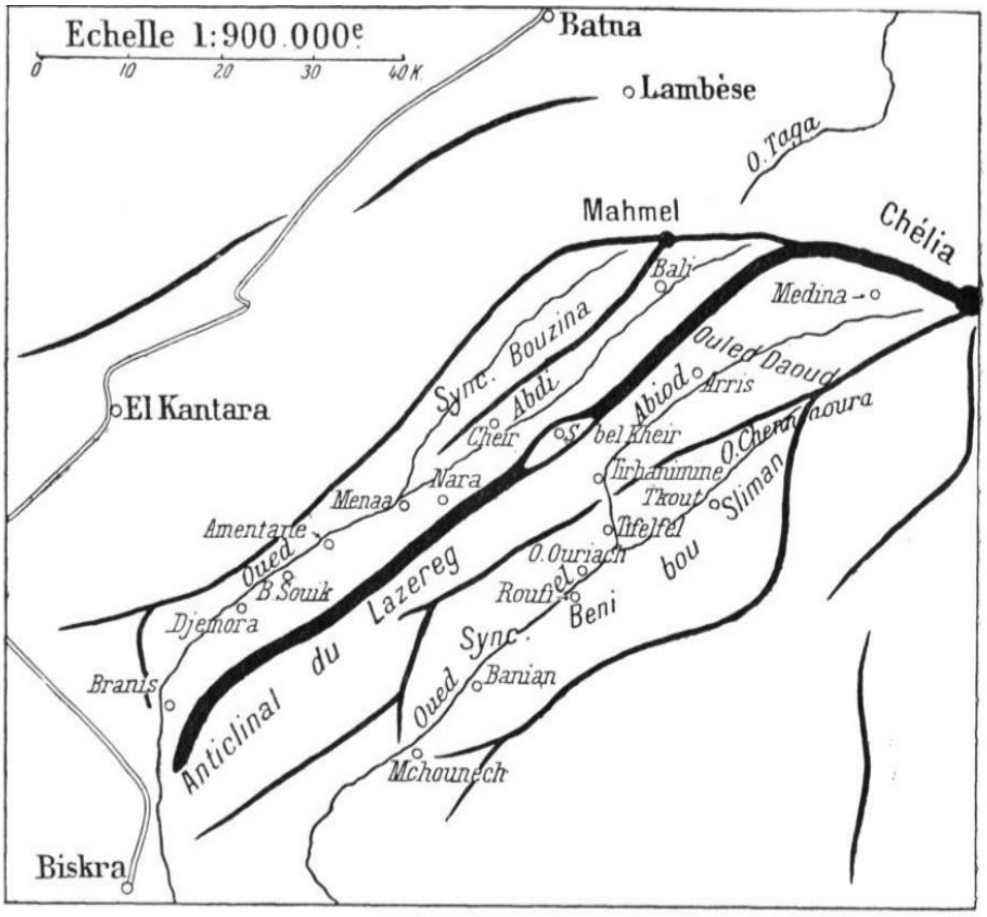
[1] عساسي عبدالحليم ، بلال الطاهر، **الثوابت المجالية في المسكن التراثي التقليدي جنوب وادي الأبيض: إسقاط لثقافة الممارسة الاجتماعية اليومية للإنسان في المكان**، مجلة أنثروبولوجيا، المجلد 03، العدد 01، 2017، ص 93.

[2] Emile masqueray, **Aoulad Daoud**, Adolphe Jourdan laibraire, Alger, 1879, p 13.

[3] Ibidem.

[4] Siham Younsi, **Cultural Heritage Landscape and Natural Landforms Study of The Valley of Wadi Abiod – Aures, Algeria**, Ph.D. Thesis, Departement of Earth Sciences, Faculty of Mathematical Physical and Natural Sciences, Universita Sapienza of Roma, Italy, 2020, p35.

كل من جبل "بوتلاغمين" والجبل"الأزرق" اللذان يأخذان شكلا متواصل باتجاه الجنوب الغربي الذي ينتهي في غرب "مشونش"[1].




**وثيقة تمثل الوادي الأبيض والوديان المحاذية له، مأخوذة من Henri Busson, Les vallées de l'Aurès,1900**

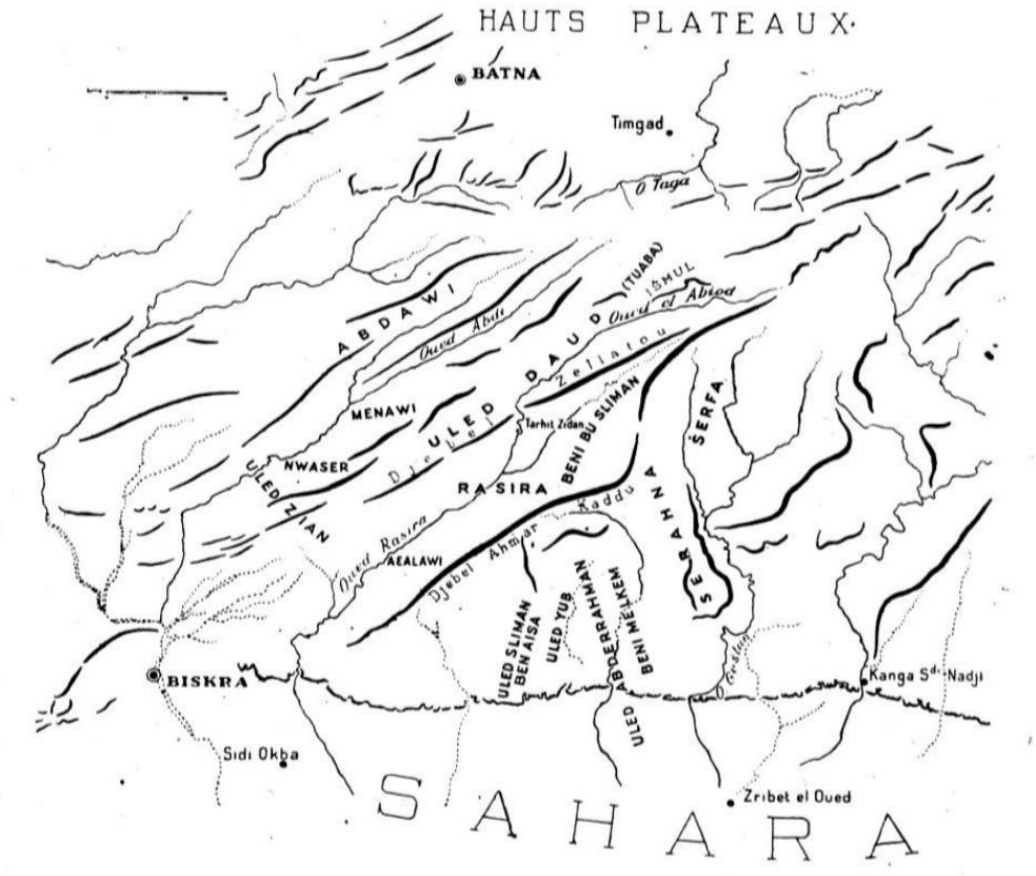
[1] اعيشوشن واعمر، **دراسة مواقع أثرية قديمة في الأوراس: حوض الوادي الأبيض**، مذكرة ماجيستر، تخصص الآثار القديمة، معهد الآثار، جامعة الجزائر، 2006، ص 56.

الوادي الأبيض أو كما سمّاه **هنري بوسون** "**Henri Busson**" في مقاله ( **Les vallées de l'Aurès**) بتسمية "**وادي أولاد داود**" نسبة لعرش "أولا داود" الذي استوطن بالقرب منه. وتختلف الحدود الجغرافية للمنطقة بين الباحثين، حيث حدّدها **ايميل ماسكري** "**Emile masqueray**" من "إشمول" حتى "مضيق تيغانمين" في حين حدّدها **هنري بوسون** "**Henri Busson**" من "إشمول" حتى "وادي شناورة" وصولا للصحراء[1]، وتبلغ مساحة المنطقة 700 كيلومتر مربع[2]، إلا أنه في الوقت الحالي يحددها الباحثون من بداية الوادي من شليا لنهايته في مشونش.

ينبع الوادي الأبيض من أعلى قمّة في الكتلة الصخرية للأطلس الصحراوي وهي قمة شليا وبالضبط من "إرفين كلتوم" والمتواجدة في ولاية خنشلة المعروفة ببرودتها وارتفاعها البالغ 2326م[3]، والتي تشهد تساقطا معتبرا للأمطار في مختلف فصول السنة وخاصة في فصل الشتاء. وهي منطقة تحوي أشجار الأرز والبلوط بشكل كبير، وأصبحت وجهة سياحية معروفة داخل الوطن. وعند تساقط الأمطار فيها تؤدي إلى جريان المياه في الوادي الأبيض مرورا بعدة مناطق جغرافية تتراجع فيها كثافة الغطاء النباتي كلما اتجهنا جنوبا نحو "كاف لعروس"، "بنيان ومشونش" في مسار ضيق يتسبّب في كثير من الأحيان في حدوث فيضانات تنجرّ عنها خسائر مادية وبشرية وضياع للمحاصيل الفلاحية والزراعية.

يمرّ الوادي عبر "مضيق تيغانمين" الواقع بين صفيحتين جبليتين حادّتين، والتي شقّ من خلالها المحتل الفرنسي طريقا على طول الوادي، مرورا بالطريق الروماني الذي شيّده الرومان أثناء فترة حكمهم في شمال افريقيا، والذي لا يزال محافظا على النقيشة التي تذكر مرور الفيلق السادس سنة 145م[4] عبر هذا الوادي والمحفورة عند "مضيق تيغانمين" في جزءه الغربي، ليستمر تدفّق الوادي الأبيض مرورا "بغسيرة" و"غوفي" تلك المنطقة السياحية التاريخية التي تشهد تراجعا للأشجار وتكتفي بتواجد بعض النباتات الشوكية، وصولا "لبانيان" و"مشونش" أين تظهر في الأفق الصحراء ومنطقة الواحات، ليتسع حجم الوادي عند "وادي لحبال" –كما يظهر في الصورة أدناه–.

[1] Henri Busson, **Les vallées de l'Aurès, Annales de géographie** ,1900, p 50.
[2] Ibidem
[3] Siham Younsi, Op.cit, p 34.
[4] Henri Busson, Op.cit, p 50.




صورة تمثل الموقع الجغرافي لمنطقة الوادي الأبيض، مأخوذة من مقال: Les tatouages des chaouias de l'Aurès Auteur : Thérèse Rivière, Jacques Faublée

**2. أصل التسمية:**

الوادي الأبيض أو "**إِغْزَرْ أَمَلَّالْ**" باللغة المحلية، ومن خلال التحقيق الميداني الذي تم إجراؤه توصّلنا إلى عدة وجهات نظر فيما يخص أصل التسمية، ويرجع هذا التباين لغياب المصادر المكتوبة والشواهد الشفوية المعاصرة للفترات الأولى لتشكل الوادي وغياب تمركز الناس في المنطقة، ما أدى لإرجاع ايتيمولوجيتها إما لأصل أسطوري أو تحليل فليلوجي.

يشير التحليل الفليلوجي حسب بعض أفراد منطقة الوادي الأبيض أن أصل التسمية يمكن فهمها من خلال إسم الوادي "**إِغْزَرْ أَمَلَّالْ**" الذي أخذ إسمه من شكل الأحجار البيضاء القابعة في جوفه أو من المياه العذبة الصافية التي كانت تجري فيه، خاصة أن مختلف مصادر هذه المياه قادمة من ذوبان الثلوج في قمم الجبال ومياه الأمطار وبالتالي لم تتلوث المياه وبقيت عذبة صافية. وبقدر ما قد يبدو ذلك صحيحا لوجود هذه النوعية من الأحجار إلى الآن إلا أن هناك رأي آخر مخالف لهذا الرأي.

الأصل الأسطوري لهذه التسمية وهو المتداول في المخيال الشعبي، فحسب ما أشار إليه بعض المبحوثين منهم **المبحوث (رقم 01)**، أنّ سبب هذه التسمية يعود إلى فترة زمنية سابقة –غير محدّدة ما يجعل من الصعب التأكد منها– حدث فيها حادثة كبرى لا يزال كبار السن محتفظين بها وهي كما تم روايتها لنا: "**كان الوادي في الماضي مغطى بالحشائش والأشجار الكثيفة المختلفة، كون المنطقة تاريخيا كانت تعرف بوحشيتها وغطائها النباتي الكثيف، فلم تكن معالم هذا الوادي بادية للسكان فاقترح أحدهم أن يتم إحراقها لتتضح تضاريس المنطقة، فوافقوا على ذلك واختبئوا وراء جبل مرتفع فقام أحدهم بإشعال النار فيها، فكان حريقا كبيرا جدا، وبعد مدّة من انطفاء النار طلّ أحدهم على الوادي فسألوه ماذا ترى، فرد عليهم: واد أبيض**"، ذلك بفعل لون الرماد الذي خلّفه هذا الحريق الهائل ليتوجّه لونه نحو الأبيض[1]. وهذه الحادثة تنتشر بين سكّان عرش "أولاد عيشة" و"أولاد داود"، لكن كون التّسمية لا تتّعلق بالجزء الذي ترتكز فيه هذه الأعراش من الوادي بل التسمية تنطلق من "شليا" إلى "مشونش" يجعل من المستحيل أن تكون قد احترقت هذه المنطقة ككل لصعوبة التحكم في

[1] رفيق بلعيدي وآخرون، **دراسة أنثروبولوجية لوظائف الأسواق الشعبية في منطقة الوادي الأبيض: سوقي الاثنين والخريف أنموذجا**، مجلة أنثروبولوجيا، المجلد 10، العدد 01، 2024، ص 120.

النار بإشعالها في جزء واطفائها في باقي الأجزاء، إلا أن ما يجب التركيز عليه هو وظيفة هذه الأسطورة في جعل الأفراد متمركزين في هذه المنطقة وتعلّقهم بالمكان وتكيّفهم مع طبيعتها، ماجعلهم قادرين على إشباع حاجاتهم –وهو ما يبحث عنه الانسان منذ وجوده–.

**ثانيا: الطقس والموارد الطبيعية:**

**1. الطقس:**

إن أحوال الطقس في منطقة الوادي الأبيض لا تختلف كثيرا عن الطقس في مختلف المناطق الداخلية في الجزائر، إذ توصف بكونها تلك الباردة والممطرة شتاء، والحارّة وشبه جافة صيفا، وكانت المنطقة تاريخيا تعاني من فترات جفاف متقطعة، حيث **أشار إيميل ماسكراي (Emile masqueray)** في عام 1886م أثناء تواجده في المنطقة، أن الأوراس عرفت جفافا كلما اتجهنا جنوب حوض الوادي الأبيض نحو الصحراء وخنقة سيدي ناجي[1].

وأمام الجفاف الذي أصاب المنطقة في الخمس سنوات الأخيرة فقد ازدادت موجات الحر بشدّة صيفا، خاصة في جنوب الوادي الأبيض مع منسوب أمطار متقطّع شتاء، وشبه منعدمة صيفا، إذ تكاد تفقد المنطقة تلك الفروقات الفصلية بين الربيع والصيف والخريف الذي تبدأ فيه درجات الحرارة بالارتفاع لتصل ذروتها في شهر جويلية. وأحسن ما يمكن أن يصف هذا التقارب المثل الشعبي القائل: "**آخر الخريف شتاء، وآخر الشتاء ربيع، وآخر الربيع صيف، وآخر الصيف خريف**" أي يمكن التعرف على المتتالية الفصلية في الوقت الحالي من خلال تعاقب الفصول لا الطقس العام للمنطقة، وتتمثل أهم خصائص الطقس في منطقة الوادي الأبيض –التي لاحظناها بحكم عيشنا في المنطقة– والمتمثلة في الفروقات الكبيرة في درجة الحرارة بين الصيف الذي يعرف درجات حرارة عالية والشتاء الذي يعرف درجات حرارة منخفضة (أنظر الملحق رقم 04).

يختلف الطقس بين الجزء الشمالي والجنوبي للوادي الأبيض بشكل واضح في فصل الشتاء، إذ تعرف المنطقة الشمالية منسوبا عاليا من الأمطار في فصل الشتاء مع ميل لتراجع منسوبها الواضح في الجزء الجنوبي، وتعرف منطقة "كاف لعروس" ممرا جويا بسيطا يشهد تساقطا معتبرا للأمطار في

[1] Emile masqueray, **Formation Des Cités Chez Les Populations Sédentaires De L'ALGÉRIE (Kabyles du Djurdjura, Chaouïa de l'Arouas, Beni Mezâb**, Thèse Présenté à la Faculté des Arts de Paris, France, 1886, p 146.

فصل الشتاء. وأشد الأشهر بردا هي شهر ديسمبر وجانفي وفيفري بالتقويم الميلادي، والذي يقابلها بالتقويم الفلاحي لأهل المنطقة من 14 ومبر إلى 14 فورار، حيث تشهد هذه الفترة مرور "الليالي"[1]، حيث تتراوح درجة الحرارة فيها بين (27 درجة مئوية و −3 درجة مئوية أو أكثر في بعض الأيام خاصة في الليالي)، لتأخذ درجة الحرارة بالارتفاع من شهر مارس المتقلّب وهو ما يبرزه المثل الشعبي القائل: "**وين إيلان إعزّ غرس ممّيس أهيصيرض ذي مارس− win i yellan iɛazz ɣer-s memi-s ahissireḍ di mars**" بمعنى أن مارس شهر متقلب الجو ومن يحب ولده ويريد الحفاظ عليه فيلبسه بشكل جيد فيه؛ لتصل لأكثر الفصول حرارة وهي جوان، جولية وأوت الموافق ل 14 من كل شهر من أشهر يونيو، يوليز، غشّت، والتي تشهد مرور فترة "السّامث"[2]، حيث تتراوح بين (30 درجة مئوية حتى 41 درجة مئوية)، وقد تهبط في بعض الليالي حين هبوب الرياح الشمالية الباردة – مع العلم أن البحر الأبيض المتوسط يبعد عن المنطقة ب400 كم−، كما قد ترتفع درجة الرطوبة عند هبوب رياح جنوبية المدعوة "الشهيلي"، وعلى العموم تمرّ فترة الصيف في المنطقة بعدة موجات جوية ساخنة تزيدها حرائق الغابات حرارة، وتصل درجة الحرارة أقصاها في وقت الزوال في الساعة الواحدة والثانية بعد الظهر، ثم تستمر في الإنخفاض حتى دخول فصل الشتاء الذي يشهد جليدا ومطرا وأحيانا كثيرة هطول الثلوج، وتأخذ مدينة (شليا، اشمول، اينوغيسن مرج حامد) النصيب الأوفر منه لكونها مناطق عالية وتضم عدة قمم مرتفعة.

أما موسم المطر في المنطقة فيكون من شهر ديسمبر إلى مارس مع منسوب متفاوت النسبة بين مختلف أجزاء منطقة الوادي الأبيض، أما باقي الأشهر فينخفض منسوب الأمطار بشكل كبير، لكن لا يمر فصل دون أن يشهد هطول المطر فيه في أحد أجزاء المنطقة، وتكون الأمطار الشمالية والغربية هي الأكثر منسوبا من الشرقية التي تغير اتجاهها. في حين يلعب المطر عاملا حاسما في سقي المنتوج الفلاحي من جهة، وحمايته من الصقيع في فصل الشتاء، فغياب المطر يعني سقوط الصقيع الذي يؤثر على الطبيعة وعلى نشاط الأفراد أنفسهم بسبب البرودة الشديدة في ساعات الليل

[1] فترة زمنية من التقويم الفلاحي لأهل المنطقة، تتمثل في 20 يوم من شهر جمبر و20 يوم من شهر ينّار، وتتميز ببرودتها الكبيرة وظلامها الحالك ليلا، كان يلجأ السكان لحسابها بهدف توفير المؤونة اللازمة طلية هذه الفترة لصعوبة العمل الفلاحي وبرودة الجو.

[2] فترة زمنية من التقويم الفلاحي لأهل المنطقة، تتمثل في 20 يوم من شهر يوليز و20 يوم من شهر غشّت، وتتميز بدرجة الحرارة العالية فيها وشمس ساطعة، كان يلجأ السكان لحسابها بهدف توفير المؤونة اللازمة طلية هذه الفترة لصعوبة العمل الفلاحي وارتفاع درجة الحرارة التي تمنع الخروج والعمل الفلاحي مع البيئة.

والصباح الباكر. ويمثل هطول الثلوج مصدرا حيويا لمنسوب المياه الجوفية والسطحية الصالحة للشرب والسقي. إذ يستبشر السكان المحليين بعام جيد إذا كثرت فيه الثلوج، رغم أن هطولها الكبير يتسبب في كثير من الأحيان في غلق الطرقات الرئيسية وتراجع حركة المرور، لكن ذلك لا يمنع تأثيره على توفر الموارد المائية في منطقة الوادي الأبيض، الذي هو نفسه لا يمتلئ إلا بتساقط غزير للمياه أو كثرة الثلوج الذائبة من سفوح الجبال وصولا للوادي.

## 2. الموارد الطبيعية في المنطقة:

تعدّ الحيوانات والنباتات والمياه من العناصر المشكّلة للبيئة في منطقة الوادي الأبيض وتعد من الموارد الأساسية للحياة الطبيعية والاجتماعية والاقتصادية للساكنة المحلية، فهي تتكيف معها وتتفاعل معها بغية تنظيم المسار المعيشي للسكان بهدف اشباع حاجاتهم المختلفة، كما أن المناخ العام للمنطقة يؤثّر على نوعية النباتات البرية والفلاحية التي تنبت والصالحة للاستغلال، وكذا على نوعية الحيوانات ومورفولوجيتها.

### 1.2. الحياة الحيوانية:

تتكون الحياة الحيوانية في منطقة الوادي الأبيض بصورة أساسية من:

- **البقر:** تحوي المنطقة عددا مهما من البقر الحلوب والثيران، وتعد جزءا من الحياة القروية لسكان (تزوكت، وادي الطاقة، شليا) التي تعيش على منتوجها في الحليب واستخراج السمن منها وكليلة، كما تضم مدينة **أريس** عدة مؤسسات محلية متناهية الصغر لتربية البقر الحلوب والموجه للبيع في الملبنات والمقاهي للطلب الكبير عليها من السكان المحليين.
- **الماشية:** تضم المنطقة بشكل أساسي كلا من الماعز والضأن، إذ تقوم العائلات باستئناسها على مدى واسع على كل أجزاء الوادي الأبيض من **شليا** إلى "**مشونش**"، وبما أن المنطقة جبلية فهي صالحة للرعي[1]، بحيث تمثل مهنة الرعي نشاط تراثي محلي للسكان وجزء صلب من ثقافتهم الشعبية. منهم من يربيها لاعتيادها عليه وهناك من يعيش على منتجاتها من الألبان، ومنهم من يقوم بتربية قطعان كبيرة بهدف المتاجرة والمنفعة المادية. كان السكان في القرن الماضي في حالة الجفاف تقوم مجموعات الشاوية المتواجد في جنوب الوادي ووسطه

[1] رفيق بلعيدي وآخرون، مرجع سابق، ص 120.

بنقل قطعانهم إلى مناطق "**إشمول**" "**ووادي الطاقة**" أين يلتقون بتوابة والعبداوية[1]، في رحلة الصيف والشتاء لسكان المنطقة.

- **الكلاب والقطط:** يربي السكان الكلاب بهدف الحراسة خاصة ساكني الجبال والقرى، وكذلك القطط بهدف حراستهم من الزواحف، إذ تعمد القطط لاصطياد الحشرات والزواحف.
- **الدواجن:** يربي القرويون نوعين من الدجاج يطلق عليها محليا بالدجاج **الشاوي** ودجاج **تريسيتي** –**أو دجاج لعرب**–، فهي تعد مصدر غذاء مميّز للسكان بفضل قدرتها على انتاج أعداد كبيرة من البيض، ثم في فترة لاحقة بدأ السكان بإنشاء مزارع للدواجن كمشاريع مخصّصة لتربية الدجاج الموجّه للاستهلاك المباشر والمخصّص لإنتاج البيض.
- **الحشرات:** تكثر كل من الذباب والبعوض في فصل الصيف، فالذباب يكثر نهارا والبعوض ليلا، وأدى نقص منسوب مياه الوادي الأبيض في الصيف لتعشعش هذه الحشرات وتخزين بويضاتها فيها، ويعاني منها السكان القريبون من الوادي طيلة فترة الصيف ما يستدعي منهم توفير مبيدات خاصة لقتلها.
- **النمل:** وهو عدو ساكني الوادي الأبيض، فحسب ما أفادنا به السكان فإن الفيضان الذي حدث في عام 2006 هو الذي قام بنقل النمل عبر الوادي ليتكاثر في المنطقة، ويصبح العدو الأول للمزروعات والمنتجات الفلاحية بأنواعها، وحتى السكان في مساكنهم، ويروي **المبحوث (رقم 02)** أنه: "**في وقت الاستعمار قام الفرنسيون بمحاولة تهيئة أحد المناطق لبناء السكنات للمستوطنين ليتفاجأ المهندس بوجود جيش من النمل تحت التراب، لينصح العمال بإعادة ردمها بالتراب وإخلاء المنطقة كونها ستكون موطنا للنمل مستقبلا**"، وربما هذا ما يحدث في الوقت الحالي، فغياب أو نقص تموين مبيداتها المضادة في الأسواق الشعبية أو المحلات يعني ضياع محصول وافر من المنتجات. ويشير البعض من المبحوثين أن هذا سبب تخليهم عن ممارسة النشاط الفلاحي.

إضافة لكل ذلك تنتشر في المنطقة حيوانات برية كالخنازير التي تفسد الزرع والبقوليات، حيث يلجأ السكان للقيام بحملات متتالية لقتلها، وكذلك الذئاب التي تقوم بسرقة واصطياد الماشية والدواجن خاصة مع ازدياد الجفاف ونقص المأكل في الغابات ما يضطرها للنزول لوسط القرى عند السكان، ثم

[1] Thérèse Rivière, Jacques Faublée, **Les tatouages des chaouias de l'Aurès**, Journal de la Société des Africanistes, 1942, p 69.

هناك أنواع عديدة من الطيور في المنطقة والتي تفسد الزرع والثمار، وأيضا العقارب التي تكثر في الصيف بنوعيها ذات الذيل السام وعديمة الذيل، كذلك تواجد قليل جدا للحمير في بعض القرى والأرياف وتستعمل لحمل الأثقال بشكل خاص لغياب الطرقات المناسبة لمرور الآلات.

### 2.2. الحياة النباتية:

تشهد منطقة الوادي الأبيض انتشارا لمجموعة من النباتات والأشجار والمتمثلة في:

- الشيح: عشبة تنتشر في كل من "إشمول" وبكثرة في (أريس، بوصالح، تبندوت، تيغانمين، تاغيث، تكوت)، وتعتمد في العلاج الشعبي أو كمأكل للحيوانات أثناء رعيها، إذ يستبشر السكان بانتشارها في ذلك العام لدلالتها على ارتواء الأرض بالمطر وتوفر العلف للحيوانات، لحساسية هذه العشبة من الجفاف، فيقال أنه "عام خير".
- الذرة والقصب: كان قصب الذرة يستخدم في صناعة بعض الأدوات المنزلية للخياطة أو الكراسي أو استخدامه كأقلام للكتابة في الزوايا –ولا يزال كذلك–، أما الذرة فهي تستعمل كغذاء للسكان وكعلف للماشية بعد طحنها.
- القمح والشعير: من النباتات الزراعية الأساسية في المنطقة، فتمثل الممون الأول للساكنة منذ القديم، إذ يقوم الفلاحون باستصلاح الأراضي لزراعتها[1] كونها الغذاء الرئيسي الذي يعتمد عليه الأفراد في اشباع حاجاتهم، ثم تحويل علفه كغذاء للحيوانات، إذ يتم طحنها بطرق تقليدية عن طريق الحيوانات في ساحة تدعى "أنّار– annar"، ثم أخذها لمطاحن تقليدية والتي تتواجد في بعض المناط القليلة حسب ما أفادنا به **المبحوث (رقم 03)** بأنها كانت موجودة عند "**أولاد بوسليمان، آيث ملكم، واحدة في أريس، وادي عبدي**" وهذا ما كان يساهم في التثاقف والتعاون بين مختلف الأعراش ووضع نزاعاتهم جانبا. لتتطور العملية بفضل تطور التكنولوجيا وظهور آلات الجز والمطاحن الحديثة يتم استصلاح الأراضي اللازمة لذلك لتسهل العملية وتقلل التنقلات.

[1] رفيق بلعيدي وآخرون، مرجع سابق، ص 120.

كما تتوفر كل من نبات الفلفل والنعناع والثوم والبصل والفول...إلخ، حيث توجه للصناعات الغذائية عن طريق تحويلها محليا في المنزل لمنتجات جافة أو استهلاكها بشكل مباشر، وتصلح كذلك للعلاج الشعبي للعديد من الأمراض الموسمية المنتشرة.

- **العرعار**: من الأشجار البرية التي تكثر في سفوح الجبال، يعتمد عليه السكان كعلف للماشية والبقر، وفي الطب الشعبي لقدرتها على علاج أمراض المعدة والقولون، وكثيرا ما تباع في الأسواق الشعبية في حزم صغيرة مثلها مثل الشيح، بحيث ينتشر العرعار على طول الوادي الأبيض، وبشكل أكثر من "إينوغيسن" حتى (تكوت وكاف لعروس).
- **البلوط:** من الأشجار البرية التي تكثر في سفوح الجبال أيضا، يعتمد عليه السكان كعلف للماشية، كما تستغل ثمراته في الأكل وكثيرا ما تباع في الطرقات والأسواق الشعبية، حيث تكثر في المناطق الباردة من "شلي"ا وصولا "لأريس"، وتتركز بشكل كبير في كل من (إشمول، مرج حامد، وادي الطاقة وشليا).
- **الصنوبر**: من الأشجار البرية التي تكثر في سفوح الجبال أيضا، يعتمد عليه السكان كعلف للماشية وفي العلاج الشعبي، وتكثر في المناطق الحارة نسبيا، لذلك نجدها تتوزع في "أريس" مرورا "بتيغانمين" وصولا "لتكوت" بشكل أقل.
- **شجر الأرز**: وهو من الأشجار النادرة في المنطقة وتنحصر في الجزء العلوي من الوادي الأبيض، وعلى وجه الخصوص يمكن العثور عليه في "شليا".
- **التفاح**: من الأشجار المثمرة التي تنتشر بشكل كبير كونه الفاكهة المطلوبة في الاسواق الشعبية والمحلات، والتي يمكن تخزينها على مدى العام دون أن تتلف، فتم التوجه من قبل السكان لغرسها في أراضيهم.

تحقق المنطقة اكتفاء ذاتي نتيجة الاستغلال المتكامل لمختلف الموارد الطبيعية في الوادي من تربة وغطاء نباتي (حبوب وبساتين)[1]، حيث تكثر الأشجار المثمرة الموجهة للإنتاج الفلاحي كالمشماش، الخوخ، الإجاص، التين، التين الشوكي والعنب، إذ أن مناخ المنطقة يساعد هذا النوع من الاشجار على إنتاج كميات وافرة وذات نوعية مميزة من الفاكهة.

[1] Samia ADJALI, **Habitat Traditionnel Dans Les Aurés**, Annuaire de l'Afrique du Nord, édition CNRS, 1986, p 272.

### 3.2. الموارد المائية:

تشهد المنطقة عدة مصادر مائية يستغلها الأفراد والجماعات في السقي والشرب والغسيل، كما تمثل موردا أساسيا للحياة الطبيعية في المنطقة، ومن المصادر الأساسية للمورد المائي هو منسوب الأمطار المعتبر الذي تشهده المنطقة طيلة فصلي الشتاء والربيع وفي فترات متقطعة في الصيف والخريف (أنظر الملحق 05)، ثم الثلوج في فصل الشتاء، ورغم تراجعها في 6 سنوات الماضية إلا أنها لا تزال تصب بشكل معتبر في قمم الجبال وفي بعض القرى (كإشمول واينوغيسن ووادي الطاقة وشليا)، حيث يؤدي ذوبان الثلوج لتوفير المياه الجوفية وخروج بعض العيون والبرك في الغابات، التي تعد مشربا للحيوانات وللنباتات والأشجار، فكثرة الثلوج يستبشر بها السكان بعام فلاحي وافر انتاجا وحصادا وأياما باردة صيفا.

من المصادر الأخرى هي المياه الجيبية، إذ تعرف المنطقة عدة جيوب مائية لا يمكن الوصول إليها إلا بحفر آبار ارتوازية عميقة، وهي المصدر الرئيسي لمياه الشرب للسكان، ولكن مع تقديم رخص حفرها للفلاحين بدون تخطيط وفي ظل الجفاف الذي تشهده المنطقة في فصل الصيف خاصة تراجع منسوبها كثير، ومع زيادة الانفجار الديموغرافي أدى ذلك لعدم قدرة البلديات على توفير المياه الصالحة للشرب، ما استدعى توفيرها من المناطق القريبة مثل: (ثزوكث، ثيبحيرين، وادي الطاقة)، من قبل التجار ثم إعادة بيعها للسكان.

من المصادر المائية الأخرى في المنطقة هي الوديان، فالوادي الأبيض نفسه تصب فيه عدة أودية فرعية أخرى تسمح بجريانه طلية السنة ويقل منسوبه في فصل الصيف بشدّة، وهو المصدر الرئيسي للفلاحين إلى وقت قريب قبل استحداث الآبار وتوجيه مياه المجاري نحوه لتؤثر على إيكولوجية المنطقة من "أريس" وصولا "لغوفي". كما تتوفر المنطقة على سد في "وادي الطاقة" وآخر في "بوزينة" يستغل في النشاط الفلاحي ويساعد على تلطيف الجو وحماية الثروة النباتية.

**ثالثا: التجمعات السكانية في المنطقة:**

تعرف منطقة الوادي الأبيض تجمعات سكانية معتبرة كانت موجودة منذ قرون، يعيش سكانها على سفوح الجبال مشكلين قرى ومداشر، يتم استغلال هذه الأمكنة وفقا لإيكولوجية المنطقة وطوبوغرافية الأرض، ونظام الأعراف السائدة (مزيج من ثقافة شعبية وطابع ديني) في تأقلم واضح

بين السكان والمجال مشكلين انسجاما تاما بين العمارة والبيئة الطبيعية[1] في التصميم ولون الحجارة والمواد المستعملة في عملية البناء.

النمط العمراني لهذه المداشر غير موحد أو ناتج عن اختيار تصميم معين بل تتشابه في مواضع وتختلف في أخرى بفعل تأثير المناخ البارد والمنطقة الجبلية التي تبنى عليها، مما اضطر السكان لتشييد مداشر وقرى على شكل قلاع في سفوح الجبال، ويتم تقسيم الفضاء في المداشر حسب المتطلبات: (فضاء فلاحي، وفضاء لاستئناس الحيوانات، وفضاء سكني لأفراد العائلة)، وعادة ما يكون تقسيم المجال في مداشر الوادي الأبيض من خلال بناء القلاع "هقليعين" ذات طوابق متمثلة في المخازن الجماعية للجماعة السكانية ثم المسجد ثانيا ثم يليها المسكن والفضاء الفلاحي يكون في حدود الوادي، كدشرة (اينوغيسن، غوفي، مشونش، أريس...)[2].

يمكن تقسيم هذا التوزيع السكاني على النحو الآتي:

### 1. المجرى الأعلى للوادي الأبيض:

منبعه من الجهة الجنوبية لجبل **شليا** وينتهي في "مضيق تيغانمين" وعلى طول هذا الجزء من الوادي تصب فيه عدة أودية فرعية كوادي "**بوحريز**" الذي ينبع من جبال "**ثافرنت**" ووادي "**بوبيلف**" وغيرها، كما تتوضع على طول الوادي عدة تجمعات بشرية مثل: (اينوغيسن، اشمول، أريس، بليهود، شير، تبندوت وتيغانمين).

#### 1.1. اينوغيسن وإيفري:

تقع قرية "إينوغيسن" قرب الطريق الوطني 31 الذي يصل بين ولاية باتنة وبسكرة، وتبعد عن مدينة "أريس" ب 35 كم باتجاه الشمال الشرقي، يحدها من الشرق جبل "بوتلاغمين" علوه 2178 م ومن الشمال جبل رأس المارس ومن الشرق جبل "إشمول"، وينبع من هذه المنطقة عدة أودية وشلالات تدعى "شلالات اينوغيسن" وهي أحد روافد الوادي الأبيض الذي تصب فيه.

---

[1] غزال حياة وآخرون، **التراث المعماري والعمراني بالأوراس بين الإهمال وضرورة التثمين: دشرة تكوت كحالة دراسة،** مجلة العمارة وبيئة الطفل، مجلد 06، العدد 03، 2021، ص53.

[2] المرجع نفسه، ص 54.

تتواجد هذه القرية في منطقة جبلية تنمو فيها غابات متوسطة الكثافة ذات أشجار متنوعة، كشجر البلوط والعرعار، مشكلا شريطا أخضرا يحتل مساحات غابية يتراوح علوها بين 1200م و1500م[1]، تنقسم الأراضي في هذه المنطقة بين مساحات زراعية وأخرى مخصصة للأشجار المثمرة وتحتل نسبة معتبرة من أرض إينوغيسن، وكذلك مساحات مخصصة للرعي خاصة في الأجزاء العلوية من هذه السلسلة الجبلية لتنعدم بالوصول للقمم الجبلية الصخرية الجرداء وغير الصالحة للرعي.

يتواجد في هذه المنطقة تجمع بشري آخر هو قرية "إيفري" ذات نسمة سكانية صغيرة تتوزع منازلها على مستوى الغابات في حدود المساحات القابلة للبناء والسكن، تنقسم لجزأين علوي وسفلي بحيث دخل عليها البناء العصري المنتشر في جزئها السفلي.

تشهد هذه القرية مزيجا بين البناء العصري والتقليدي وتقع القرية التقليدية في ملتقى سفحي الجبلين، ووقع الاختيار على هذا الموقع للبناء من قبل السكان المحليين لحماية أنفسهم من العواصف والتقلبات المناخية التي تشهدها المنطقة لارتفاعها ووقوعها في سفوح الجبال، كما نلاحظ تفاديهم البناء قرب الأودية الصغيرة ومجاري المياه فحسب السكان المحليين فإن في ذلك خطر على حياتهم ومحاصيلهم الزراعية في حالة حدوث فيضانات لضيق هذه المجاري، ولديهم مثل شعبي حول ذلك "باعذ ماني هوفيذ هاملالت أوساظ نيغ ثازروث أوسوف – baɛɛed mani hufid hamellalt usaḍ neɣ tazrut usuf"[2]، كما أن هذا الموقع يأتي لقرب بيوتهم من المراعي في الجهة العليا من الجبال ومن جهة أخرى أنها تأتي قريبة من حقولهم المنتشرة أسفل القرية.

فعدم انتظام جريان الأودية في القريتين حسب فصول السنة ومنسوب تساقط الأمطار ومع شدة انحدار هذه المجاري المائية كان لزاما على السكان اختيار البناء في أعالي الجبال في المناطق الصخرية لتفادي انجراف التربة والابتعاد عن احتمالية أن تفيض هذه المجاري، إضافة للطبيعة الصخرية للمنطقة جعل من الأراضي الصالحة للزرع قليلة منحصرة في أماكن معينة، والتي كانت ولا تزال تمثل المصدر الغذائي والاقتصادي الأول لدى الكثير منهم ممن حافظ على نظام الانتاج

[1] اعيشوشن واعمر، مرجع سابق، ص 56.

[2] "باعذ ماني هوفيذ هاملالت أوساظ نيغ ثازروث أوسوف": أي ابتعد عن كل مكان تجد فيه بيضة ثعبان أو حجر الواد لأن كلاهما سيعودان لذلك المكان، وعودة درياان الوادي على نفس المكان في وجود السكان قد يتسبب في خسائر بشرية ومادية لهم.

الفلاحي، فضيق هذه الأراضي الزراعية وقلّتها كان له أثره في اختيار البناء في الجانب العلوي من الجبال وتفادي تقليل مساحاتها الصالحة للعمل الفلاحي والزراعي.

### 2.1. منطقة إشمول:

تقع هذه القرية في الجانب الشرقي للطريق الوطني 31، ويقطعها الوادي الأبيض الذي تصب فيه عدة مجاري مائية أخرى تنبع من سفوح هذه الجبال، ويمكن معرفة موقعها عند رؤية جبل "إشمول" وهو سفح عالي معروف في المنطقة، ينقسم العمران في إشمول لقسمين: جزء موجود في مكان يدعى "الحمّام" وهو أحد أقدم الأماكن تأهيلا بالسكان في هذه الحاضرة ويوجد فيها سهل خصب، ثم يستمر هذه العمران وصولا لمدينة تدعى "لمدينة"–لمدينت باللغة المحلية– وهي الجزء الثاني من اشمول والتي تمثل الآن مركز حاضرة اشمول، حيث أصبحت في التقسيم الإداري دائرة مستقلة عن أريس تضم مختلف المرافق الإدارية والخدماتية 'كالبلدية والدايرة)، والمرافق التعليمية (كالمدرسة الابتدائية ومتوسطة وثانوية)، حيث حدّد عدد سكان المنطقة ب 18711 حسب احصائيات سنة 2000 بمعدل نمو يصل 2% [1] (حسب ما تمكنّا من الوصول إليه).

تتمتّع المنطقة بتضاريس متنوعة بين أشجار البلوط والعرعار والصنوبر، أما مناخيا فهي ذات جو بارد وممطر شتاء ومتوسط الإمطار صيفا، كما تشهد هذه المنطقة تساقط معتبر للثلوج بفضل تواجدها قرب جبل إشمول، وكغيرها من القرى الآخرى يتواجد عمرانها في الجزء الجبلي الصخري كونها شيدت على سفوح الجبال. يعيش سكانها على نمط انتاج محلي كالرعي وبيع الماشية والزراعة وغرس الأشجار المثمرة المختلفة كالتفاح، العنب، الخوخ، الرمان، المشمش...إلخ، لتمتعها بمساحات سهلية شاسعة صالحة للعمل الفلاحي (انظر الملحق 06) بمختلف أشكاله وتعلوها مراعي "تافرنت" في الجبال المقابلة شرقا لها يدعى "جبل زلاطو"، ويمكن الوصول إلى هذه المراعي أيضا عبر "أذرار الهارة".

كما يعد هذا الموقع المركز الرئيسي لإنتاج فاكهة التفاح في منطقة الوادي الأبيض بكميات كبيرة وجودة عالية حسب أقوال سكان الوادي الأبيض "**واي ذ التفاح ن ييشمول يحلا مليح– way d**

[1] مسعودان بشير، **ولاية باتنة: دراسة في جغرافية السكان**، مذكرة دكتوراه، تخصص تهيئة، كلية علوم الأرض والجغرافيا والتهيئة، جامعة منتوري قسنطينة، 2009، ص 123.

**icemmul hamurt n teffaḥ**– **ايشمول هامورث ن التفاح** "**teffaḥ n yicemmul yeḥla mliḥ**"[1]، أو "

" أي –اشمول بلاد التفاح–...الخ، وغيرها من العبارات التي تبرز مدى تميز منتوج التفاح خاصة في هذه القرية التي يقصدها العديد من التجار من داخل الولاية وخارجها.

تشابه تضاريسها مع تضاريس قرية "اينوغيسن" وقربهما من بعضهما البعض أدى لتشابه العديد من النماذج الثقافية المادية وتشابه أنماط العيش في القرية مثلها مثل قرية "باشة" الصغيرة المتواجدة قرب "تبحيرين" أيضا التي تتميز بكثرة مصادر المياه الجوفية فيها، منها ما هو طبيعي ومنها ما هي آبار حفرها سكان المنطقة، وتتميز غاباتها أيضا بكثرة أشجار البلوط وتختلف عن قرية "اينوغيسن" في احتوائها على أراضي زراعية شاسعة ومساحات مسطحة نسبيا صالحة للبناء والرعي والزراعة، وينتهج سكانها نمط عيش تقليدي مع تداخل البناء العصري في الوقت الحالي للمساكن التقليدية مع تفادي البناء في الأراضي الزراعية وتقليل مساحتها، ورغم ذلك تشهد كثافة سكانية منخفضة مقارنة بأماكن مثل (إشمول وأريس وتكوت).

تزخر المنطقة بعديد المعالم التراثية تعود حسب البعض إلى الفترة الرومانية أثناء مرورهم على منطقة الوادي الأبيض حيث تشير بعض النقوش الرومانية بشكل واضح لتواجدهم في المنطقة ويشير البعض بأن بعض الرومان قد عاشوا في "ايشمول" واستغلوا أراضيها وعند موتهم تم دفنهم ووضع تلك النقوش على قبورهم، إضافة لبعض المعالم المتبقية من الفترة الاستعمارية التي استغلها الجيش الفرنسي كمرز حيوي للتحركات العسكرية وتجمع الجيوش كقلعة ايشمول الواقعة في وسط سهل "لمدينت" التي شيدها المستعمر الفرنسي لمراقبة الطرقات وتحركات الجيوش والمجاهدين، وحسب **دولارتيج** فإن قلعة ايشمول أنشأت لحراسة الطرق العابرة لحوض الوادي الأبيض[2]، كون القرية تشرف على العديد من المسالك الجبلية والطرقات التقليدية الرابطة بين شرق وغرب الأوراس عبر منخفض "تيمشتيوين" الذي يقع بين "رأس تيزوقارين" وجبل "شيليا" المؤدي إلى حوض "المسارة" والأوراس الشرقية[3].

---

[1] واي ذ التفاح ن ييشمول يحلا مليح: أي أنه تفاح ايشمول ذو نوعية جيدة جدا، ويتداول السكان مثل هذه العبارات لإبراز جودة المنتوج المحلي.

[2] DELARTIGUE (CL), **Monographie de l'Aurès**, Constantine, 1904, p146.

[3] اعيشوشن واعمر، مرجع سابق، ص 60.

### 3.1. منطقة أريس:

تقع أريس على بعد 59 كلم جنبوب مدينة باتنة على طول الطريق الوطني 31 الرابط بين ولاية باتنة وولاية بسكرة، بحيث تتموقع في الشمال الغربي للوادي الأبيض، وتمثل أهم مركز تجمع بشري في الوادي الأبيض، وقد زاد اتساعها مع زيادة الكثافة السكانية لتشمل كل من (ذراع الزيتوع، حي اول نوفمبر، سانف ومزاتة)... وتشتمل على كل المرافق الحيوية والتجارية والخدماتية كالبلدية والدايرة، مكاتب البريد والضرائب...إلخ مع كثرة المؤسسات التعليمية ب 7 ابتدائيات، و5 متوسطات وثانويتين –لحد كتابة هذه الأسطر–، والعديد من المرافق الحكومية ومؤسسات الأمن التي يحتاجها الساكن في المنطقة. يصل عدد سكان أريس إلى 29215 نسمة سنة 2000 بمعدل زيادة طبيعية تصل 21.5% بمعدل نمو 2.7%[1].

تمثل أريس عاصمة الأوراس التي ولد فيها "مصطفى بن بولعيد" وقد حوّل منزله الآن لمتحف، وتقام الكثير من الفعاليات الثقافية والرياضية باسمه مثل: (مراطون مصطفى بن بولعيد)، وقد أقيم له نصب في وسط المدينة، فهو شخصية تاريخية وطنية وجزء من الهوية الجماعية لسكان أريس، إذ يكفي أنه كان مفجر الثورة التحريرية وقائدها في منطقة الأوراس قبل وفاته. وتأتي المدينة في منطقة مناخية ذات جو ممطر شتاء وجاف حار صيفا، تتمتع المنطقة بقدرة على الاستفادة من التيارات الهوائية الباردة والخطوط الممطرة القادمة من الشمال أو الغرب أو الشرق، وتتعرض في بعض الأحيان لتيارات هوائية ساخنة القادمة من الجنوب الجزائري، حيث تتّسم بتضاريس وعرة كونها أقيمت على سفوح الجبال مثل باقي القرى السابقة، وغابات متوسطة الكثافة تزداد كثافتها كلما اتجهنا لأعلى الجبال المحيطة بالمنطقة، تكثر فيها أشجار العرعار غربا وقلة من البلوط مع انتشار واضح لنبات الشيح، فيما تكثر أشجار الصنوبر والعرعار شرقا.

يعتمد معظم سكان أريس في وقت سابق على الفلاحة والإنتاج الزراعي لتلبية احتياجاتهم، وعلى المهن المحلية اليدوية لصنع الأواني والنسيج ومختلف الأدوات الأخرى المساعدة في نشاطاتهم اليومية، وتقع أراضيهم الزراعية على ضفاف الوادي الأبيض المقترن ببعض المجاري المائية النابعة من الجبال المحيطة بأريس، غير أنه حاليا بدأت تشهد المنطقة تزايدا في الأعمال الصناعية الأخرى

[1] مسعودان بشير، مرجع سابق، ص 123،127.

والتجارية وقطاع الوظيف العمومي. ومركزية أريس ساهمت في استقطاب العديد من السكان من المناطق المجاورة للسكن والعيش والعمل بها، وظهرت عدة أحياء وتجمعات سكانية بالجوار منها في السنوات الأخيرة، أدى توسعها مع الوقت للإقتران بها لتندمج معها وتصبح كلا واحدا تابعا لأريس، مع الفرق في تسمية بعضها لتمييز المواقع فقط.

شهدت المنطقة تواجدا للعنصر الروماني خلال فترتهم في شمال افريقيا ويتضح ذلك من خلال الآثار الرومانية الموزعة في مناطق مختلفة في "أريس" على شكل أحجار مهذبة يطلق عليها محليا "iɣudiden-إيغوذيذن" في كل من "سانف" وفي جنوب أريس، والتي أدى التوسع العمراني لإتلاف الكثير منها، ومع تمركز المستعمر الفرنسي في "أريس" وقت الاحتلال قام ببناء العديد من المرافق على الطراز الفرنسي والتي أصبحت تستغل اليوم كمرافق عمومية محافظة على بنيتها وتصميمها ويتم ترميمها ان احتاج الأمر ذلك، وقد ذكرت الطبيبة "**دوروثي Dr Dorothée Chellier**" عام 1895 في تقريرها المعنون " **رحلة إلى الأوراس: ملاحظات طبيب أرسل في مهمة إلى المرأة العربية**" أن منطقة أريس كانت وعرة ذات طرق وممرات صعبة موجودة داخل الأوراس، وأنه انتشرت العديد من الأمراض في المنطقة كمرض الملاريا، الحصبة، الزهري، السل الرئوي[1]، نتيجة البكتيريا المنتشرة في المنطقة والمناخ البارد الذي يفقد الأفراد مناعتهم، ما جعلهم في حرب دائمة مع الطبيعة للتكيف معها واستغلال مواردها المختلفة في عمليات العلاج.

### 4.1. منطقة بليهود:

تدعى أيضا "بوصالح" نسبة إلى أحد الجبال العالية الموجود في المنطقة التي كان يطلق عليها السكان المحليين "بوصالح"، ويشير **المبحوث (رقم 04)** الذي قام بنفسه بتغيير هذا الاسم أثناء عمله في البلدية، أن سبب تغيير التسمية هو "**الايديولوجية الدينية الصادرة من اسم بليهود الذي يتصوره الناس على أن مصدره اليهود، فيضن الناس أن اليهود كانوا يعيشون في هذه المنطقة**"، ويضيف حسبه تاريخيا أن هذه التسمية تعود لأحد المشايخ الذي كان يعيش في المنطقة اسمه "ابن هود" وتم تحريف الاسم لسانيا ليصبح "بليهود" –رغم المطالبات العديدة بإرجاع الاسم الأصلي–.

[1] Dorothée Chellier, **Voyage dans l'Aurès : notes d'un médecin envoyé en mission chez les femmes arabe**, LEN POD, 1895, p 11.

تبعد هذه القرية عن أريس بحوالي 07 كلم وتضم مركز بلدية تيغانمين، وينقسم فيها التوزع السكاني لقسمين "بوصالح الظهري" أو "blihud aḍehri"[1] ويقع هذا الجزء شرق الوادي الأبيض في منطقة جبلية والذي يمثل موقع التواجد الأول للسكان في المنطقة، فهي قرية تقليدية شهدت على العديد من الثقافة المادية التقليدية للإنسان الأول، فلا تزال محافظة على المسكن التقليدي يتخللها مسكن معاصر، وتتواجد بها "قلعة– haqliɛt" التي بناها السكان المحليون لتجميع المؤونة فيها واستعمالها كحصن منيع ضد الغارات التي قد تشهدها القرية من قرى أخرى، وقد استغلها المحتل الفرنسي كمركز مراقبة للطرقات ومسارات تحرك الجيش الفرنسي كونها تأتي في منطقة مرتفعة تطل على كل المسارات الواضحة.

أما القسم الثاني من قرية "بليهود" فيدعي "بوصالح سامر" "blihud sammer"[2] ويأتي غرب الواذي الأبيض، وهو مركز هذه الحاضرة الآن كونه يخترقه الطريق الوطني رقم 31 ويضم مختلف المرافق الاجتماعية كالبلدية، مركز بريد، مستوصف، دار شباب، ابتدائية، متوسطة، ملعب بلدي...إلخ، ورغم كثرة العمارة المعاصرة إلا أن هناك العديد من المساكن التقليدية المحافظة على بنيتها ولكنها غير مأهولة، سكنها الناس خلال فترة الاستعمار الفرنسي، الذي اتخذ من الابتدائية الحالية مركز تعذيب للثوار والمواطنين وشهد على حكايات تعذيب عديدة لا يزال يرويها كبار السن ويذكرون تفاصيلها. ويعدّ هذا النمط من البناء التقليدي شائعا في قرى منطقة الوادي الأبيض، فكل القرى التقليدية تبنى في الجهة المقابلة لشروق الشمس، للاستفادة منه في تبكير أعمالهم وأشغالهم لأن المنطقة جبلية ولا تكاد تطل الشمس على الجزء الثاني من القرية إلا مع طلوع النهار مما سيضيع عليهم الكثر من الوقت والأعمال، فتعد الشمس –الزمن– عاملا حاسما في قضاء الأعمال وتحديد المواعيد عند ساكنة الوادي الأبيض ويجب استغلالها أيّما استغلال.

تعرف "بليهود" بتضاريسها الجبلية الوعرة، ومناخها المشابه للمناطق الأخرى بارد وممطر شتاء، وحار جاف صيفا، تكثر في غاباته نبات الشيح والعرعار وشجر الصنوبر خاصة في جهتها الشرقية، وكلما تم التوجه لأعلى هذه الجبال تزداد كثافة الغابات التي تتمتع بمنابع طبيعية عديدة في

[1] blihud aḍehri: تطلق عليه هذه التسمية كونه يأتي في ظهر شروق الشمس، كونه يقع في أسفل الجبل الذي يغطي وصول ضوء الشمس إليه عند شروقها.

[2] blihud sammer: أطلقت عليه هذه التسمية كونه يقع في واجهة شروق الشمس، أذ تشرق عليه الشمس أولا قبل القسم الآخر، و sammer في اللغة المحلية الشاوية تعني الشرق.

قممها التي تشهد تساقط معتبر للثلوج عليها في فصل الشتاء، ما يجعلها منطقة رعوية بامتياز للساكنة المحلية، كما تضم أراضي فلاحية عديدة يعتمد عليها السكان في توفير المنتوج الفلاحي والتجارة لاشباع حاجاتهم البيولوجية المختلفة. كما تتواجد بها عديد الأثار الخاصة بالرومان المنتشرة في مواقع متعددة من المنطقة، وكذلك آثار لقرية محلية قديمة في الجنوب الغربي من المنطقة تدعى "أعكشون– Aɛkcun" والتي لا تزال شاهدة على تصميم مثالي لقرية تتمتع باكتفاء ذاتي من هندسة مائية للمجاري المائية نحو المساكن والبساتين، زاوية لتعليم القرآن، مخبزة، أماكن لطحن الطحين "أنار–annar"[1] وتضم مقبرة خاصة بها...إلخ.

### 5.1. منطقة تيغانمين:

تمثل "تيغانمين" آخر الحدود الجنوبية التابعة لدئرة "أريس" إداريا، وسميت عليها بلدية "تيغانمين" الكائن مقرها "ببوصالح"، فبعد المرور "ببوصالح" جنوبا تتواجد مجموعة قرى أخرى صغيرة (شير، ثبورجت، تابندوب) وصولا لتيغانمين التي تتصل بهم جغرافيا، وتبعد عن أريس بـ 20 كلم جنوبا، تقع غرب الوادي الأبيض ضمن سفحين جبليين جبل كرومه غربا وجبل زلاطو شرقا، بمحاذاة الطريق الوطني 31 الرابط بين باتنة وبسكرة، وفي نهاية حدود هذه القرية يوجد "مضيق تيغانمين" وهي فتحة جد ضيقة يمر من خلالها مجرى الوادي الأبيض لالتقاء السفحين الجبليين سابقي الذكر، وقد وصفها "**كلود موريس روبير**" بأنها أجمل المعابر وهي بعمق 500م من أعلى الجبل لأسفل الوادي ولا تتسع إلا لبضعة أمتار[2].

تمتاز هذه المنطقة بتضاريسها الوعرة ومناخها الحار صيفا والممطر شتاء، ذات تضاريس جبلية وعرة وغطاء نباتي قليل بين نبات الشيح وأشجار العرعار وقلة من أشجار الصنوبر، وكلما ابتعدنا باتجاه أعالي الجبال كلما زادت كثافة الغابات. قلة المساحات السهلية الترابية أجبرت السكان على البناء في المناطق الحجرية في سفوح الجبال مع الحفاظ على تلك المساحات الفلاحية الصغيرة على ضفاف الوادي الابيض للتشجير وغرس بعض البقوليات التي تدخل ضمن النظام الغذائي لسكان

[1] Annar: عبارة عن مساحة مستوية ذات شكل دائري يتم تغطيتها بصخور بحيث تتم هندستها بارجاع ميلانها نحو المركز ووضع بعض الفراغات لخروج المياه في حالة الأمطار، ثم يوضع عمود في مركز annar يربط فيها الماشية وتدور لدرس سنابل القمح والشعير وفصل الحبة عن السنبلة، وهي شائعة لدى سكان منطقة الوادي الأبيض.

[2] ROBERT (C.M), **Le long des oueds de l'Aurès**, Edt. Bacconnier, Alger, 1938, p46.

المنطقة الذي تكيف ما أملته عليه الطبيعة ليتمكن من اشباع حاجاته المختلفة، كما أنها مزيج بين السكن التقليدي والعصري، إذ أبى السكان مغادرتها وتمسكوا ببقائهم في المنطقة.

من المجاري المائية في "تيغانمين" التي تصب في الوادي الأبيض نجد وادي "بوبيزم" الذي يخترق "تيغانمين" وينبع من أعالي جبال "كومه"، وكونه يخترق القرية كان لا بد للناس من ايجاد حل لعبوره، فأقام الرومان جسرا في وسطه للتمكن من العبور على هذا الوادي، ولا تزال آثار دعاماته واضحة في عمق الوادي.

**2. الحوض الأوسط للوادي الابيض:**

بدايته من "مضيق تيغانمين" بالضبط من "تاغيت" لينتهي عند "غسيرة" جنوبا، ثم يمتد شرقا نحو "تكوت" و"أذرار الهارة"، حيث يخترق الوادي الأبيض هذه المساحة الجغرافية جنوبا، وتتوزع على طول هذا الحوض تجمعات سكانية معتبرة، أهمها:

**1.2. منطقة تاغيت:**

تقع "تاغيت" جنوب "تيغانمين" على طول الطريق الوطني 31 غربا، بحيث يضيق مجرى الوادي الأبيض عند هذه القرية، ليتسع بعدها كلما اتجهنا جنوبا، وهي قرية صغيرة يقل فيها المعمار بشكل واضح مقارنة بالمناطق الأخرى، لكون المنطقة تقع بين سفحين جبليين تغيب فيها الأراضي الصالحة للبناء أو للزراعة مع تراجع واضح للغطاء النباتي، على أن يزداد التوسع العمراني في جنوب منطقة "تاغيت"، حيث بنيت المساكن في أسفل السفح الجبلي بمحاذاة الوادي الابيض، وتواجد بعض من أراضيهم الفلاحية في أسفل الوادي ما يعرضها للتلف في أي فيضان قد يشهده الوادي، في رمز واضح بتمسك السكان بالمكان وتعلّقهم بأراضيهم، وفي هذه المنطقة نشهد بداية ظهور النخيل بإنتاج نوع معين من التمور يطلق عليها محليا (بوحلاس وبوزرّور) لكون هذه الأصناف تتلاءم مع مناخ المنطقة الحار صيفا وشبه ممطر شتاء.

من الناحية الأثرية تضم "تاغيت" موقع تاريخي يعود للحقبة الفرنسية في "فم تاغيت" بعد المرور من "مضيق تيغانمين" مباشرة، وهو موقع إطلاق أول رصاصة للثورة التحريرية، أين قام المجاهدون بقتل الجنود الفرنسيين إذعانا منهم بانطلاق الثورة المجيدة، واتخذه سكان المناطق المجاورة كموقع سياحي أو التوقف عنده أثناء الأعراس للتصوير فيه. وعلى بعد 1 كلم تتواجد نقيشة رومانية

كانت ستزال أثناء توسيع الطريق لولا وقوف السكان أمام المقاول لمنع ضياع هذا التراث المهمش، ونذكر هنا التضحية التي قام بها الأستاذ الجامعي "جمال مسرحي" لإيقاف وحماية النقيشة، فيذكر الباحث **"لويس رين"** أن النقيشة تتحدث عن **"انجاز طريق قديم عبر هذا المضيق بحث يربط بين لمبايزس في شمال الأوراس وتابوديوس –تهودة– في الجنوب"**[1].

كما تتواجد قناة تقليدية لنقل المياه يشير لها القائد العسكري الفرنسي **"سان أرنو"** أنها ربما قد تكون آثار لمصنع ما تديره طاقة جريان المياه، وهذا سبب وجود هذه القناة المائية[2]. كما تحتوي قرية "تفلفال" المتصلة "بتاغيت" على بعض النقوش القديمة التي ذكر **"لويس رين"** أنها: **"تعود للعهد البيزنطي كتبت في عهد القائد البيزنطي (صولومون) تخليدا لأرواح الجنود المقتولين في حرب العصابات ضد المور في كيفان تاغيت"**[3] التي اتخذها السكان آنذاك كمساكن لهم.

### 2.2. منطقة غسيرة:

تقع "غسيرة" على بعد 5 كلم جنوب تاغيت، على طول الطريق الوطني 31، وغرب الوادي الأبيض بحث تبعد عن "أريس" بـ25 كلم جنوبا. تتمتع المنطقة بمناخ حار صيفا وشبه جاف شتاء، لكن رغم ذلك لديها أراضي خصبة لما تتمتع بها من مياه جوفية وصالحة للشرب. تتمتّع بتضاريس جبلية غربا أين يتواجد التوزع المعماري، حيث شيد السكان أغلب منازلهم في شكل مداشر تعلو سفوح الجبال في الجهة الشمالية لغسيرة، في حين تبقى الأراضي المحاذية للوادي تستغل في الفلاحة والأشجار المثمرة، بحيث يكثر النخيل فيها والذي يعد فيها التمر موردا أساسيا لسكان المنطقة غذاء وتجارة.

مع زيادة التوسع العمراني الممزوج بين التقليدي والمعاصر، ارتبطت تلك القرى الصغيرة ببعضها لتصبح "غسيرة" مركزا اقتصاديا في الحوض الجنوبي للوادي الأبيض لوقوعها بين نقطتي التقاء الوادي الابيض ووادي تكوت، واحتوائها على بعض المساحات المستوية في جنوبها، الأمر الذي سمح للسكان بإقامة شوارع تجارية مزدهرة وانتشار العديد من المهن فيها كالنجارة والقصابة وصناعة

[1] اعيشوشن واعمر، مرجع سابق، ص74.

[2] المرجع نفسه.

[3] المرجع نفسه، ص76.

الذهب كأكثر المهن شيوعا فيها، وقد عرفت غسيرة منذ القديم وجود علاقات مع مجموعات الشاوية في "أحمر خدو": "بني ملكم، أولاد أيوب، أولاد زرارة، أولاد سليمان..."[1] في التجارة والخدمات .

تشهد المنطقة على بقايا أثرية عديدة متوزعة في عديد المواقع ما يثبت أنها كانت آهلة بالسكان في فترة زمنية ما، وتتوزع بشكل واضح على الكاف الحمراء وجهة "أولاد عابد"، ولا تزال بعض البيوت القديمة والقلاع بارزة لكنها شبه مهدمة وغير آهلة بالسكان حاليا بعد تغيير موقعهم.

### 3.2. منطقة تكوت:

تقع تكوت شرق غسيرة في هضبة جبل الهارة، على إحداثيات خط عرض 35 وخط طول 06، وتبعد عن غسيرة بحوالي 10 كلم، يمكن الوصول إليها عن طريق فرعي رابط بين المنطقتين، بحيث يحدها جبل زلاطو غربا وجبل أحمر خدو شرقا على ارتفاع 1500م، وتتباعد هذه السلسلتين كلما اتجهنا جنوبا، مشكلة مثلثا بدايته من تاغيت ونهايته في مشونش، ويطلق عليه السكان "حوض الهارة" والثاني "حوش العناصر" مشكّلان منطقة تكوت بينهما.

تتميز المنطقة بمناخها الحار صيفا وممطر شتاء، وكونها في منطقة منخفضة بين سلسلتين جبليتين يجعلها عرضة للإرتدادت الحرارية، فعادة ما تشهد درجات حرارة أكثر من باقي المناطق، وتضاريسها عبارة عن جبال ذو غطاء نباتي متوسط الكثافة تزداد كثافته كلما اتجهنا للشمال الغربي بما يعرف بجبال "ثافرنت" التي تعد الموطن الأصلي لسكان تكوت، كما تنبع من هذه المنطقة مجرى مائي يدعى "وادي تكوت" الذي يصب في الوادي الأبيض أيضا مما يبرز سبب أهمية الوادي الأبيض في المنطقة الشاهد على قيام مختلف التجمعات البشرية على ضفافه لاستغلال مياهه الجارية تقريبا على طول العام بفضل صب عديد المجاري الفرعية فيه.

يتوزع معمار "تكوت" على قسمين: تكوت القديمة وتكوت المدينة، فتكوت القديمة عبارة عن دشرة عالية في الشمال الشرقي للمدينة، تتسم بالمسكن التقليدي الذي كان يعيش فيه السكان سابقا، مع وجود قلعة لهذا التجمع السكاني لحفظ متاعهم وأطعمتهم وأنفسهم من أي عدوان آخر. أما تكوت الحالية فهي تتشكل من معمار عصري مع مختلف المرافق العمومية من (مستشفى، بلدية، دائرة، مؤسسات تعليمية، مكتبة عمومية، مصانع...إلخ)، وتعد "تكوت" الحالية أكثر نسمة ونشاطا اقتصاديا

[1] Thérèse Rivière, Jacques Faublée, Ibid, p 68.

من تكوت القديمة الذي هاجر أغلب سكانها ليستقروا في تكوت المدينة التي يقدر عدد سكانها حسب الموقع الرسمي لولاية باتنة بـ 14944 نسمة، موزعة على تجمع تكوت الرئيسي وتجمع "شنّاورة" حسب احصائيات في 2020م[1]. وكأغلب المناطق في حوض الوادي الأبيض يعيشون على المنتوج الفلاحي الذي لا يزالون محافظين على أراضيهم وأملاكهم ممارسين للنشاط الفلاحي والزراعي مشتهرين بإنتاج فاكهة التفاح والمشمش خاصة.

### 4.2. منطقة شناورة:

تقع "شناورة" في الشمال الشرقي لتكوت على بعد 5 كلم، يمكن الوصول إليها عبر طريق بلدي يربط بين المنطقتين، بحيث تتميز بمناخها الحار صيفا والبارد الممطر شتاء، وطبيعة ذات كثافة غابية تكثر فيها أشجار العرعار والصنوبر، بفضل موقعها الممتاز على جانب وادي شناورة الجاري طول أيام السنة بفضل الينابيع الطبيعية التي تتمتع بها المنطقة.

كانت "شناورة" في مرحلة معينة غير آهلة بالسكان ما أدى لانتشار المراكز العسكرية الفرنسية في المنطقة والتي لاتزال متواجدة إلى الآن، وحتى مراكز عسكرية وطنية وغير بعيدة عن التجمعات السكانية بعد عودة شعبها للبناء والسكن فيها، ما أظهر لنا نمطا من المعمار المختلط بين التقليدي والمعاصر. وكون "شناورة" منطقة فلاحية فهي تشهد انتشارا كبيرا للأراضي الفلاحية الخصبة التي يستغلها أصحابها لتأمين حاجياتهم من هذا المنتوج وبيع الفائض منه لتحقيق منفعة مالية، حيث تعرف بإنتاجها الكبير لفاكهة المشمش فالتفاح.

من ناحية الآثار تكثر البقايا الأثرية في المنطقة للمسكن التقليدي وأبراج المراقبة، وأيضا وجود ثقوب عديدة على طول وادي شناورة، يشير المبحوثون أنها كانت تستخدم لتجميع المياه، مع وجود مناطق من التراث الطبيعي في المنطقة الذي عادة ما يستقطب السياح المحليين من المناطق المجاورة.

### 3. الحوض الأدنى للوادي الأبيض

[1] ب.م، **التعريف ببلدية تكوت**، الموقع الرسمي لولاية باتنة، تم الإطلاع عليه يوم 2024/03/25، https://wilaya-batna.gov.dz/%D8%A8%D9%84%D8%AF%D9%8A%D8%A9-%D8%AA%D9%83%D9%88%D8%AA/

يبدأ هذا الحوض من منطقة "غوفي" في الجنوب الغربي مرورا على "بانيان" وصولا لمنطقة "مشونش"، تتميز المنطقة بتربتها الجافة ذات لون بني وأحجار كلسية بيضاء، ومناخ جاف وأرض جرداء تكثر فيه بعض من النباتات والأعشاب، الأمر الذي جعلها دائمة الانجراف والانهيار على مستوى الوادي الأبيض.

### 1.3. منطقة غوفي:

تتواجد قرية صغيرة على مسافة قريبة من "غوفي" تدعى "كاف لعروس" وهي قريبة ايكولوجيا من منطقة "غوفي"، لهذا سيتم التركيز على "غوفي" لحمولته التاريخية والسياحية والثقافية. حيث تقع هذه المنطقة على طول الطريق الوطني31 جنوبا، وإداريا هي تابعة لولاية باتنة تبعد عنه بـ 90كلم جنوبا بين خطي طول 06 د-02،03-16 غربا و06 د-19، 84-54 شرقا بمساحة تقدر 20452.56 هكتار[1]، حيث تمتاز بمناخ جاف حار صيفا، وبارد شبه ممطر شتاء، وطبيعة جرداء يكثر فيها نبات الشيح وقلة من أشجار العرعار والنخيل في المناطق القريبة من الوادي.

"غوفي" المشهورة بشرفات غوفي المطلة على الوادي الأبيض تقع في وسط ديكور طبيعي خلاب يشبهها المختصون في الشأن السياحي بمنطقة "كولورادو" الأمريكية نتيجة التشابه في التضاريس، حيث تطل على الوادي الأبيض الذي حفر فيها سفوحا سحيقة، أصبحت مع الوقت شرفات سياحية، تتميز بطبيعتها المختلفة عن باقي مناطق الوادي الأبيض في جزئها الشمالي.

أما أصل التسمية فيرجعها البعض إلى كلمة "غف" بالشاوية وتعني "على" لتواجدها في قمة منحدر حاد يصل ارتفاعه لأكثر من 300 قدم[2]، ويرجعها البعض إلى الكلمة اللاتينية "Rufus" التي تعني اللون الأحمر نسبة للون التربة في المنطقة وعمرانا المائل للحمرة[3]. أما البعض فيرجعها لأصل كلمة غسيرة بحكم أن "غوفي" مصطلح أطلقه الفرنسيون على المنطقة تم تحريفه من الاتيمولوجية الأصلية الأمازيغية "غسيرة"، والتي تعني "غاس" وهو العمق و"أزرو" معناه الحجر، بالتالي "غوفي" تعني "غسيرة" تشبيها منهم بشكل طبيعتها التي تبدو كأنها سفينة. وتبقى محلّ سجال، كون المنطقة

---

[1] حجاري درية، **المسكن الريفي التقليدي (التادّارت) بمنطقة غوفي بالأوراس**، مجلة الدراسات الأركيولوجية، المجلد 13، العدد 12، 2015، ص 195.

[2] حجاري درية، مرجع سابق، ص 195.

[3] حجاري درية، مرجع سابق، ص 195.

كانت تحمل نفس الاسم حسب المبحوثين قبل مجيئ الفرنسيين. أما سكان المنطقة فيرجعون أصل التسمية "مغوقل" من التوغل لكون المنطقة في فترة ما كانت كثيفة الشجر شديدة الاخضرار، قبل أن يتراجع الغطاء النباتي بفعل التغيرات المناخية التي شهدتها المنطقة في العقود الأخيرة.

صممت "شرفات غوفي" في ذلك الموقع المرتفع من الوادي من قبل السكان الأصليين في المنطقة للحماية من الحيوانات الضارة وهجمات الأعداء، لكن هناك العديد من المساكن الأخرى التقليدية التي بنيت في أعلى الوادي في أراضي مستوية إضافة لزيادة النمو السكاني في الفترة الحالية الأمر الذي انجر عنه وجود معمار عصري يعد المسكن الاساسي للسكان بعد هجرتهم وتركهم للمساكن التقليدية المنهارة، كما أصبحت تتوفر على مرافق عمومية وحكومية (مدارس، بلدية، مؤسسات أمنية، فندق، مطاعم...) وهذا ما تتطلبه عوامل الحياة الحداثية بعدما كانوا يعيشون على الرعي والفلاحة ذات المنتوج الضعيف لغياب الأراضي الصالحة للزراعة ونوعية التربة غير الخصبة.

تتضمن المنطقة عدة عناصر تراثية مثل القلاع التي تدعى بالشاوية "ثيقليعين"، التي يعود تاريخها لمئات السنين من تشييدها، وتكثر القلاع في هذه المنطقة التي تتميز بنمط عمراني مختلف عن القلاع في باقي مناطق الوادي الأبيض الأخرى، كونها تكون غير مرتفعة وقليلة الطوابق ما أدى لكثرتها، إذ تزيد عن 100 قلعة في "غوفي"، إذ بناها الأمازيغ من حجارة محلية وطين وسعف النخيل وهو النمط المميز للعمارة المحلية في الوادي الأبيض الذي فرضت طبيعته محدودية في العناصر القابلة للبناء، كما أصبحت هذه القلاع تحمل دلالات رمزية لسكان المنطقة كونها ذات بنية اجتماعية، ثقافية، اقتصادية، تاريخية ودفاعية للحماية والدفاع عن أنفسه، منها قلعة ولاد ميمون، ولاد منصور، ولاد يحي، ولاد عابد...[1].

كما تحوي المنطقة نزل "طرونساتليك" فرنسي الأصل، شيد سنة 1928 من طرف توصية القائد الفرنسي "روفي" وبدأ العمل سنة 1932 ليتوقف بعد الاستقلال في 1962[2]، هدفه تغليط الرأي العام الدولي وإيهامهم بعدم وجود مقاومة في الأوراس وأنها مجرد تمرّدات سوف يقضي عليها الجيش، وأن تواجد هذا المرقد دليل على النشاط الاجتماعي والسياحي للمستوطنين والقادة الفرنسيين القادمين

[1] شاوي هناء، **منطقة غوفي السياحية بباتنة**، مذكرة، تخصص إذاعة وتلفزيون، كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية، جامعة قاصدي مرباح ورقلة، 2017، ص 13.

[2] المرجع نفسه، ص 14.

إليه. إضافة إلى بعض الزوايا لتعليم القرآن وأصول الدين كزاوية "سيدي أمحمد" التي لا تزال معالمها واضحة في "وادي غوفي"، وقد أنجبت عدة شخصيات وزارها علماء كبار وتتلمذ على يد الشيخ العديد من الأشخاص من "غوفي" وخارجه.

### 2.3. منطقة بانيان ومشونش:

مرورا بغوفي تقل التجمعات البشرية لصعوبة تضاريس المنطقة ولا نكاد نصادف تجمعا بشريا حتى الوصول لقرية "بانيان" وهي قرية بنيت بوادي بانيان الذي يصب في الوادي الأبيض، وتضم عدد معتبرا من السكان كانوا يعيشون في فترة زمنية ما في دشرة "بانيان" أعلى وادي بانيان، في مساكن تقليدية وشيدوا قلعة لهم لحماية وتخزين أملاكهم، ثم بعد الزيادة السكانية غزا المسكن المعاصر المنطقة وصولا للطريق الوطني 31، الذي يشق الآن وسط "بانيان"، وسكانها أمازيغ –شاوية–، يعيشون على الفلاحة وانتاج التمر، فالجو الحار يساعد نمو النخيل وتكاثره في المنطقة.

بعد هذا التجمع على طول الطريق الوطني 31 وعلى بعد 20كلم في الجنوب الشرقي تتواجد "مشونش"، التي يشقها الوادي الابيض من وسطها، كما تكثر فيها المجاري المائية الصغيرة التي تصب في الوادي الابيض، حيث تعد "مشونش" بداية الصحراء، فتميل الطبيعة فيها إلى المناخ الحار والجاف، والتربة الصفراء، مع كثرة واحات النخيل في المنطقة في الجهة الشرقية منها.

تنقسم "مشونش" أيضا لقسمين: قسم علوي يكثر فيه المسكن التقليدي والمعاصر والواحات وقسم سفلي حضري يهيمن عليه المعمار العصري ومختلف المرافق العمومية والأمنية للمنطقة، وقد امتلك الكثير من الناس من المناطق الأخرى من الوادي الأبيض واحات نخيل في "مشونش"، كسكان "أريس، تكوت، غسيرة، بليهود..." لقرب المنطقة وتوفر المياه والقدرة على العزابة إليها في أوقات معينة من العام، لكن حاليا باع العديد منهم أملاكه لصعوبة الاعتناء بها والتركيز على العمل في قطاعات أخرى فبقيت حكرا على أهل المنطقة، هذا إضافة لتواجد بعض الآثار كالقلاع ومركز عسكري قديم، وبعض النقوش الرومانية ما يدل على وصول الرومان "لمشونش".

**رابعا: أسطورة "دّادّا بورك" بين الحقيقة والخيال**

**1. أصل "دادّا بورك":**

"بورك" أو "دادّا بورك" ويعدّ في المخيال الشعبي الشاوي في منطقة الوادي الأبيض الجد الأكبر والجذر المؤسس للاثنيات المتوزعة على طول الوادي اليوم قبل أن يزداد التداخل الثقافي بين مختلف الاثنيات، وأهم الأعراش التي نسبت للجد الأكبر هي: (أولاد داود، أولاد بوسليمان، أولاد عائشة، أولاد عبدي، أولاد سعادة)، وهو ما يتفق معه أفراد المنطقة باعتبارهم من نسل واحد أو أبناء عم من جدهم "دادّا بورك"، وتتباين الروايات والأقوال حول هذا الجد وأصله وحقيقة تواجده، ومثل هؤلاء الشخصيات غالبا ما تصبح طوطما ليبالغ الأفراد في تبجيلها ورواية أساطير حولها قد لا يتقبلها عقل ومنطق، ورغم أهمية الأسطورة ووظيفتها في استقرار البناء وتوحيد الفكر كما يشير إليها "كلود ليفي ستروس"، إلا أن هذا يصعّب من الوصول إلى الحقيقة حول هذا الجد، بالتالي سنقف موقف المحايد لنتتبع أثر "دادّا بورك" وفقا لما قيل وروي وكتب عنه بتحليل إثنوغرافي.

"دادّا بورك" هو شخصية أمازيغية عاش في قلب الأوراس في قرية "ايقلفن" في الجنوب الغربي من الوادي الابيض، يرجع البعض أصله لقبيلة لواتة الأمازيغية أما "جيرمان تيو" تشير إلى أنه قدم من الجنوب في حقبة زمنية بعيدة لم يكن فيها الإسلام قد وصل للأوراس[1]، ويرجّح البعض ظهوره في كتابات "يوبا الثاني" وأن مظهره ذو البشرة البيضاء والعيون الملونة يرجّح أصله الروماني، وأنه قد هرب أو استوطن في قرية "ايقلفن".

يشير أهل المنطقة خاصة "ايقلفن" أن الجد الأكبر كان أمازيغيا وأن ما هو متواتر بين الأجيال السابقة أن هذا الجد قد تحدث بالأمازيغية وتزوج بأمازيغيات وأن أولاده قد تحدثوها وحافظ عليها لاحقوه إلى اليوم، وهو ما ينفي الأصل الروماني، إلا أن أمازيغيتهم "الشاوية" التي تحدثوا بها تختلف عن أمازيغية قبيلة زناتة، وقد أشار الأنثروبولوجي المستشرق "**إيميل ماسكراي**" لهذا الفرق في الفونام (phonème) الشاوي وقسّم اللغة–في معظمها شفوية– إلى قسمين (الزناتية وتمازيغت)[2]، ويمكن استشعار هذا الفرق في تأنيث الإسم في الشاوية الذي تستعمل فيه "الهاء" بدل "الثاء" خاصة عند "أولاد

[1] خيواني سلمى، "**دادا بورك" القصة وما فيها**، جريدة الأوراس، 2023/05/14، تم الاطلاع عليها يوم 2024/04/01: elauresnews.dz/دادا–بورك–القصة–وما–فيها/

[2] المرجع نفسه,

داود، وأولاد عائشة"، مثل قولهم: "هامطّوث، hameṭṭut" بدلا من "ثامطّوث، tameṭṭut"[1]، وهو نفس الاستعمال المنتشر بين لغة التواصل الشفوي عند أهالي هذه الأعراش.

**2. أولاد دادّا بورك" وعلاقتهم القرابية:**

حسب المبحوثين فإن "**دادّا بورك**" له خمسة أولاد، وحسب إفادة المبحوث **والكاتب (رقم 04)** فإن أولاده هم: "**داود، عبدي، بوسليمان، سعد، أوعيشا، وتشير الأسطورة أن داود وعبدي إخوة من نفس المرأة وسليمان وساعد إخوة من المرأة الثانية التي تزوجها دادّا بورك، وأوعيشا ابن المرأة عائشة الزوجة الثالثة لدادّا بورك**"، وبالتالي فهم إخوة من 3 نساء تزوجهن، ويطلق على "أولاد عائشة" أيضا "أيداوذ إيموزاز، Ayet dawed imuẓaẓ" أي صغار عرش "أولاد داود"، ويعود ذلك لثلاث أقوال: القول الأول وهو المجمع عليه من قبل الكثيرين من سكان المنطقة أن "داود" تولى تربية ورعاية "أوعيشا" بعد موت والدهم "دادّا بورك". أما القول الثاني أن "أوعيشا" هو الأخ الأصغر لداود، لكن ما ينفي ذلك أن الجماعة تتفق أن "داود" و"أوعيشا" من والدتين مختلفتين، ورعاية "داود" لأخيه الصغير هو ما قد يكون سبب هذه التسمية. أما القول الثالث هو أن "أوعيشا" غير موجود أصلا بل ينسب هذا العرش لزوجة "دادا بورك" اسمها "عائشة"، لكن تسمية الأعراش غالبا ما ينسب لرجل خاصة في منطقة الوادي الأبيض ولا تنسب لامرأة ما يجعل هذا الأصل في النسب محل تساؤل.

**3. عائشة وقصة الثعبان والعسل:**

يورد المبحوثون أن "**دادّا بورك**" سقط ضريرا مريضا، إذ يقول **المبحوث (رقم 05)** أن:

***"دادّا بورك مرض في كبره واشتدّ عليه مرضه فأصبح طريح الفراش لدرجة أن زوجاته قد تركنه مريضا ولم يقمن برعايته، لتقوم "عائشة" برعايته رغم أنها لم تكن تربطها به أي صلة، ولبثت معه وقتا طويلا ترعاه، إلى أن جاء أحد المغاربة للمنطقة فاستشارته في علاج للمرض، فأعطاها بيضة وورقة مكتوب عليها بعض الطلاسم وأخبرها بضرورة الحفاظ على البيضة بعيدا لمدة معينة ثم إعطائها كدواء للعجوز، لكن بعد فترة وجدت أن البيضة قد فقست وخرج منها ثعبان صغير، فأخذته لجحر في الغابة سمي اليوم على اسمه "افري نييزم"-غار الثعبان-، وتركته هناك ليكبر***

[1] هامطّوث، hameṭṭut: بمعنى امرأة بالعربية، وهذا الإختلاف اللفظي في التأنيث حسب علماء اللسانيات والفليلوجيين يرجع إلى محاولة التخفيف على اللسان كون "الهاء" أسهل للنطق من "التاء والثاء"، وهذا التبديل جائز في اللغة الشفوية ذات التاريخ الطويل، وفي التحليل اللساني الأمازيغي يجمع الباحثون على أن أصل "الهاء" هو "ثاء"

***الثعبان ويصبح حجمه كبيرا، ويبدأ بأكل المواشي والدواجن لسكان المنطقة، ليقرر الأهالي حرقه في ذلك الغار، فأضرموا فيه نارا كبيرة أدت لاحتراقه كاملا".***

وبقي ذلك الغار يدعى 'إيفري ن ييزم. Ifri n yizem" إلى اليوم كناية بهذه الأسطورة المتداولة بين الشعب.

مع مرور مدة على هذه الحادثة حسب افادة **المبحوث (رقم 06): "قام النحل بالتمركز في الغار ووضع خليته وعسله فيه، وأمام الجفاف الذي أصاب المنطقة وقلة الموارد الرئيسية للأكل، عثر عليه أولاد "دادّا بورك"، فما كان منهم إلا أخذه لسد جوعهم لكن كانوا خائفين من تسمّم العسل بسبب حرق الثعبان في الغار"**، وهو ما يعني أن الكهف أصبح معقما لأن النحل لا يدور بالأماكن المتسخة، ويضيف نفس **المبحوث (رقم 06)** أن: **"أولاده قرروا تجربته على والدهم المريض، فقاموا بتقديمه لعائشة التي حضّرته وأعطته لـ"دادّا بورك" ليأكله، وفي صباح يوم غد نهض العجوز من مكانه وقد رجع إليه بصره وعوده"**، فقرر الإخوة طرد "عائشة" فرفض "دادّا بورك" كونها من وقفت معه وقت مرضه ورعته، ليقرّر الزواج منها لتكون زوجته الأخيرة"، وتشير الأقوال أن لها طفلا واحد فقط هو "أوعيشا".

بغض النظر عن صحة ما قيل في هذه الأسطورة من عدمه، كون الإنسان يحب نسج الأساطير وتكبير وتعظيم ما لم يكن، وهو ما يظهر في هذه الأسطورة التي تحمل أبعادا حقيقية وأخرى خيالية وظيفتها جعل "دادّا بورك" طوطما لتزيد قيمته بين الأعراش التي تفرعت من نسله، وبذلك نجد هذه الأعراش تتحد مع بعضها في وقت الشدائد والحروب ضد من ليس من نسل "دادّا بورك"، وهذه وظيفة الأسطورة وبنيتها في منطقة الوادي الأبيض، وتبقى حكايته الحقيقية صعبة المنال وتحتاج لتحري وتحقيق ميداني وبيبليوغرافي عميقين.

**خامسا: التركيبة البشرية لأعراش منطقة الوادي الأبيض:**

تتواجد في منطقة الوادي الأبيض مجموعة إثنيات يعود تمركزها في المنطقة لقرون غابرة، إذ سيتم التركيز على ذكر مجموع الإثنيات المعنية بحدود الدراسة والقريبة جغرافيا من الأسواق الشعبية محل الدراسة، لصعوبة الوصول إلى جميع الأعراش، في حين يمكن الوصول إلى أهم الأعراش الأساسية في المنطقة وإلى أهم بناها القرابية، كما أن المنطقة حاليا تشهد تنوعا ثقافيا إثنيا بين عرب

وشاوية وأجانب، لكن لا يزال في الذاكرة الجمعية تنسب الأعراش أيضا حسب توزعها المكاني، في كل من "إينوغيسن، إشمول، أريس، بوصالح، منعة، وادي الطاقة، تكوت، غسيرة..." إلى أربع أعراش كبرى أساسية (أولاد بوسليمان، أولاد عائشة، أولاد داود، أولاد عبدي) والتي كانت سابقة الوجود في هذه الدائرة المذكورة، وهو ما سأعرج عليه من خلال تقديم نبذة عن مجموعة الاثنيات الرئيسية المتواجدة في المنطقة، كون الإثنيات الأخرى مع قلة أفرادها مقارنة بأفراد الأعراش الكبرى تكون قد انصهرت أو بدأت بالانصهار في الثقافة الشعبية لهذه الأعراش الكبرى، أو همينت ثقافتها على الأعراش الصغرى لعدم وجود رقعة جغرافية خاصة بها توضح حدودها المكانية والاثنية والسياسية.

### 1. عرش أولاد بوسليمان:

يعدّ عرش "أولاد بوسليمان" أحد أكبر الأعراش في منطقة الوادي الأبيض، ويتوزع سكانه بشكل أساسي على كل من (تكوت، إينوغيسن، مشونش، تاغيت) مع أقليات موزعة في مناطق أخرى مثل: (فم الطوب، بوزينة، منعة، مشونش)، وهم شاوية في العرق واللغة، يدينون بالديانة الإسلامية، يعود نسلهم لابن "دادا بورك" المدعو "سليمان"، وقد تمت تسميتهم نسبة له "آيث بوسليمان"، كما يعرفون بكونهم أبناء عم عرش "أولاد عائشة" وأكثرهم ارتباطا ببعضهم. ذلك للأسطورة التي تقول حسب ما أورده **المبحوث (رقم 07)** أن: **"دادا بورك تزوج عائشة ابنة سليمان بعد أن كبر وضعف بصره"**، ورغم صعوبة التأكيد على هذه الرواية إلا أن هذا العرش هو الوحيد من نسل "دادّا بورك" الذي ينسب لمرأة وليس لرجل. كما لا يزال لفظ "خواليثنغ آهبوسليمان. Xwalitneɣ ah busliman" –أخوالنا آيث بوسليمان– يتم ترديدها بين أفراد عرش "أولاد عائشة"، وعند تتبعي لها بعد أن كنت قد أهملتها في بداية البحث تبيّن أن من خلال هذه العبارة الشفوية أن العلاقات بين عرش "أولاد بوسليمان" و"أولاد عائشة" ذات عمق تاريخي ورابط قرابي. إذ أن أغلب زيجات الرجال في عرش "أولاد عائشة" أصلهن من عرش "أولاد بوسليمان"؛ ويورد **المبحوث (رقم 07)** أن "**عرش أولاد عايشة كانوا يعانون من قلة الولادات، ومعروف أن نساء أولاد بوسليمان أكثرهن إنجابا للأولاد فاتجه السكان لهذا العرش وتزوجوا منهم بكثرة لينجبوا لهم الأولاد**"، ويكمل **المبحوث (رقم 08) بوصفه** لهذه العلاقة "**أن نساء أولاد بوسليمان هم من أعادوا إحياء أولاد عايشة. وإلى اليوم يتم الزواج منهم أكثر من باقي الأعراش الأخرى**"، وهذا رغم العداء المعروف بين في فترة تاريخية سابقة. من خلال صلة القرابة والزواج الخارجي بين العرشين توطدت العلاقة أكثر بينهم وتعايشوا بشكل أكبر، ولكثرة نسائهم في

عرش أولاد عايشة" لقّب عرش "أولاد بوسليمان" بالخال، فبقيت عبارة **"خواليثنغ آهبوسليمان"** تطلق عليهم إلى الآن.

حيث ينقسم العرش كغيره من الأعراش لمجموعة فرق أو رفقة –ثارفيقث– وكل رفقة تنقسم لبيوت "ثيخّامين"؛ حيث تعد تكوت المركز الرئيسي الذي يضم أكبر تجمع من عرش "آيث بوسليمان" والتي يقام فيها سوق الخريف، وقد عمّرها وبناها الولي الصالح "سيدي عبد السلام" بعد أن وجدها خرابا، فأقام فيها المساكن واستصلح الأراضي لزراعتها هو وأولاده[1]. يجمع سكانها حاليا بين العمل الفلاحي والعمل عند الدولة في القطاع العمومي، ويشتهرون بحرفة صنع الحجارة، الأمر الذي كلف شباب المنطقة وفاة العديد منهم بمرض السيليلوز لخطورة هذه المهنة.

**2. عرش أولاد داود:**

من الأعراش الكبرى المعروفة في منطقة الوادي الأبيض، وتطلق عليهم أيضا تسمية "توابة"، ويشير "**colonel deLartigue**" في كتابه حول (مونوغرافيا الأوراس) أن: **"توابة مشتقة من توبة، من الفعل العربي الذي يعني التوبة أو اتباع السلطان"**[2]، لكن ما يمكن أن ننقد به هذا الطرح أنه وبالعودة للتاريخ نجد أن المنطقة كانت في حالة حرب وعدوان ضد كل دخيل، بل وحتى أن الأعراش في المنطقة كانت تسود بينهم عدة توترات وخلافات مع الحفاظ على علاقات احتياطية بينهم، ولم يكونوا في وفاق أو تبعية أو خضوع لأي سلطان، بالتالي الأخذ بهذا التحليل الفيلولوجي للمفهوم والابتعاد عن التنقيب في التاريخ السياسي والثقافي للمنطقة يعد أكبر خطأ قد يقع فيه الباحث الميداني.

في حين يرى بعض الأهالي أنها إشارة إلى ذلك التحول القائم من الوثنية التي اعتنقها الأسلاف إلى الإسلام[3]، وبذلك تابوا عن أخطاء أجدادهم وسموا "توابة"، وهو ما يصعب الأخذ به أيضا لأن أعراش المنطقة اتبعت منذ الجد الأول مختلف الديانات التي مرّت بالمنطقة سواء الوثنية أو المسيحية وصولا للإسلام، وبالتالي لماذا خصّصت تسمية "توابة" لهذا العرش دون غيره من الأعراش رغم أنهم ساروا في نفس التحول الخطي من الوثنية للإسلام، بالتالي أجبرنا على الحفر في الموضوع

---

[1] الصغير عبد السلام محمود بن أحمد، **مدينة تكوت ووليها الصالح سيدي عبد السلام**، دار الهدى، الجزائر، 2018، ص 89.

[2] colonel deLartigue, **Monoghraphie De L'Aures**, Imprimerie à Vapeur Marle-Audrino, Constantine, algerie, 1904, p 167.

[3] Ibidem.

بشكل معمق نوعا ما، فوفقا لبعض السكان المحليين الذين تم الحديث معهم أجمعوا على أن تسمية "توابة" تأتي من أم داود "والمدعوة **"توبة"**، فيشير **المبحوث (رقم 09)** أن: **"توابة ليس مثلما هو متداول بشأن توبتهم من الوثنية للإسلام لأن كل الأوراس كانوا وثنيين، ولكن سموا بذلك نسبة لجدتهم أم داود واسمها توبة"**، لكن ما يمكن الاستفادة منه من خلال مختلف هذه الروايات أن هذا العرش كان سابق الوجود في المنطقة قبل وصول الاسلام إليها ومنذ الديانة الوثنية، وبالتالي غير مستغرب تعدد التأويلات بخصوصهم لغياب التاريخ المكتوب بشأنهم، بل من العجيب تمسكهم بالمكان وقدرتهم على التأقلم مع البيئة المحيطة بهم إلى اليوم.

"أولاد داود" راهنيا هم شاوية في العرق واللغة، ويتبعون الدين الإسلامي، يعود نسلهم لابن "دادا بورك" المدعو "داود"، وقد تمت تسميتهم نسبة له "آيث دّاوذ"، وقد تمركزوا في منطقة الوادي الأبيض بعد طردهم لعرش "أوجانة" التي تعود أصولهم لقبيلة "زناتة" البربرية، الذين كانوا يسكنون المنطقة قبل تحرك أولاد بورك باتجاهها من قرية "بالول"، والذي لا يزل اسمهم حسب **ايميل ماسكراي** موجودا بالقرب من "شليا"[1]، ينقسم العرش لستة فرق "ثيرفيقين، وكل فرقة لمجموعة بيوت "ثيخّامين"، كما يعملون بنظام الوراثة بين العائلات من نفس الفرقة، فلكل عائلة وريثها من عائلة أخرى في حال انقطع نسلهم، هذا للحفاظ على ملكية الأرض وتجنب النزاعات والتوترات حولها. إذ يتوزعون على كل من "تيغانمين، بليهود، أريس، الحمام، إشمول"، وقلة منهم في "بانيان" قبل وقرية "مشونش" أين كانوا يقومون بشراء التمور[2]، وبشكل رئيسي يتمركزون في "أريس" أين يقام سوق الإثنين. يجمعون حاليا بين العمل الفلاحي والرّعي والعمل في مؤسسات الدولة أو في المؤسسات الخاصة والأمنية الذي أصبح منتشرا في الوقت الحالي في المنطقة.

يتمتع العرش بثقافة شعبية غنية بالموروث والأدب الشعبي الذي ينظر إليه أنثروبولوجيا على أساس أنه "**جملة الإنتاجات من صنع الخيال الشعبي، وهو ليس خيال عبثي أومخترع، بل أداة للتعبير عن مشاعر وعواطف الروح من خلال تمثيلات مختلفة...وله جذوره في ثقافات الأجداد**"[3]. ومن هذا الأدب الشعبي يمكن الوقوف على مجموعة من الألغاز الشعبية المعبّرة عن تمثّلات أفراد العرش وعلاقتها بإدراكهم المعرفي للعالم المحيط بهم، وكأداة للتعبير عن مكنوناتهم. وقد عرّفت الباحثة

[1] Emile masqueray1, Op.cit,, p 14.
[2] Emile masqueray2, Op.cit,, p 153.
[3] رفيق بلعيدي، مرجع سابق، ص 324.

**نبيلة ابراهيم** الألغاز الشعبية بأنها: "**شكل أدبي قديم قدم الأسطورة والحكاية الخرافية، كما أنه كان يساويهما في الإنتشار، فليس اللغز إذا مجرد كلمات محيرة تطرح للسؤال عن معناها بين ثلل الأصحاب في الأمسيات الجميلة، ومن ثم فإنه يتحتم علينا أن نبحثه بوضعه عملا أدبيا شعبيا أصيلا شأنه شأن الأنواع الأدبية الأخرى**"[1]. ومن هذه الألغاز الشعبية ما يلي[2]:

**اللغز الأول:** (لبيض ادرّس، ولحمر يعقّب، والسّاقية تدّي). فقد تمت الإستعانة في هذا اللغز بالوصف الوظيفي لتقريب المفهوم ومعنى اللغز المتعلق بالجهاز الهضمي، فاستعمال (ادرس، يعقب، تدي) كلها وظائف لأعضاء من جسم الإنسان، مع وصف اللون أيضا للمساعدة على الوصول للإجابة كأبيض، أحمر.

- لبيض إدرّس: وهو الأسنان بلونها الأبيض ووظيفتها الهضم.
- لحمر يعقّب: اللسان لونه الأحمر ووظيفته تمرير الطعام أو ما يوجد في الفم إلى المعدة.
- الساقية تدّي: الساقية هي تمثيل من البيئة الفلاحية ل"آيث داود" والتي تستعمل في تمرير المياه، والمعنى هنا هو الأنبوب الهضميي الموصل بين الفم والمعدة، وظيفتها الربط وتمرير الطعام القادم من اللسان للمعدة.

**اللغز الثاني:** (طب طب، يولي هارفاعث)، ومعناه بالعربية "دق دق، طلع للفوق" –قد لا تأتي الترجمة للعربية بالسياق الفني المناسب للغز على عكس نطقه بلهجتهم الأصلية (الشاوية)–. والتكرار هنا (طب طب) يأتي للدلالة على الوظيفة المتكررة للأداة، ليكون معناه كالتالي:

- طب طب، يولي هارفاعث: إجابته "أخلخال" قطعة حديدية تستعمل في النسيج التقليدي عند الرغبة في إيقاف الخياطة عند مكان معين فتقوم المرأة بحمل هذه الأداة من تحت إلى فوق والضرب عدة مرات لقطع الخيط. أي أن اللغز مستوحى من أحد الأشغال النسوية التقليدية التي كانت تمارسها المرأة بكثرة، ويمثل عملا روتينيا لها.

[1] نبيلة ابراهيم، **أشكال التعبير في الأدب الشعبي**، دار نهضة مصر، مصر، 1974، ص562.

[2] رفيق بلعيدي، مرجع سابق، ص 333.

إذا يمكن القول أن المجتمع الشاوي "أولاد داود" يعتمد في تشكيل هذه الألغاز على حدود لغته ومعرفته ببيئته وحياته اليومية، عن طريق استعمال لغة بسيطة بعيدة عن اللغة العلمية وفي حدود اللغة المكتسبة من الأجداد، ما يؤكد أن هذا الألغاز في معظمها تتشكل انطلاقا من معرفتهم المحلية. فقاموا بمحاكاة لأعضاء الحيوان والإنسان والأدوات المستعملة في الحياة اليومية أو ما يرونه في الطبيعة المحيطة بهم. فلا نكاد نلتمس لغزا خارج إطار الإدراك المعرفي الخاص بهم، إلا في حالات قليلة عن طريق التثاقف الذي كان يحدث مع الأعراش الأخرى والتي أدت لدخول كلمات جديدة في إلقاء اللغز من لغة أخرى[1].

### 3. عرش أولاد عبدي:

"عرش أولاد عبدي" من الأعراش الكبرى المعروفة في منطقة الوادي الأبيض، وهم شاوية في العرق واللغة، ويدينون بالدين الإسلامي، وقد تمركزوا في الضفة الغربية من منطقة الوادي الأبيض بعد طردهم لعرش "أوجانة" التي تعود أصولهم لقبيلة "زناتة" البربرية، وقد أورد "**إيميل ماسكري**" أنهم توقفوا عند حدود "وادي عبدي"[2]، ويتوزعون في كل من "منعة، بايو، ثنية العابد" هذه الأخيرة التي تمثل المركز الرئيسي للعرش، إذ لم يستمروا في النزوح نحو الضفة الشرقية إلا في وقت متأخر ليتمركز بعضهم في "وادي الطاقة".

ينقسم العرش لمجموعة فرق وبيوت كحال أعراش الوادي الأبيض، ولا يزالون محافظين على عاداتهم وتقاليدهم، حيث يقام مهرجان "ثيفسوين السنوي" في قلعة "منعة" في احتفال كبير يجمع كل ما هو تقليدي وتراثي في ثقافة المنطقة لإحياء كل ما هو تاريخي ورمزي محمّل بمعاني ودلالات هوياتية ثقافية، إذ يجمعون حاليا بين الإنتاج التقليدي من فلاحة ورعي للماشية، والعمل الرسمي في مؤسسات الدولة، وربما يعدّون الأكثر حفاظا وإبرازا لتراثهم وعاداتهم وتقاليدهم من باقي الأعراش الأخرى.

### 4. عرش غسيرة "الغواسير":

يقع شعب "غسيرة" أو كما يحلوا لهم تسمية أنفسهم بالشاوية "إيغاسيرن" في الضفة الغربية الجنوبية للوادي الأبيض، بين "تكوت وتاغيت"، وهم شاوية عرقا ولغة، يدينون بالديانة الإسلامية، وهم

[1] رفيق بلعيدي، مرجع سابق، ص 338.

[2] Emile masqueray2, Op.cit,, p13.

عرش منفصل عن "دادّا بورك"، يتمركزن في "غسيرة" حاليا، يحدّها "أولاد بوسليمان" من الشمال وقبيلة "مشونش" من الجنوب وقبيلة "أولاد أيوب" و"أولاد عبد الرحمان" من الشرق و"جبل أصفيح" من الغرب"[1]، وتتفرع قبيلة "غسيرة" لفرعين: فرع "أولاد علاوة" وفرع أولاد "الحاج وازاني"[2].

تنقسم غسيرة لقسمين معروفين "آيث إدير" في الجهة الشمالية و"آيث عابذ" في جنوب غسيرة، حيث يتوزع سكان هذه القبيلة على 12 قرية على حدود وادي غسيرة، ويسكنون في قمم الكتل الصخرية المحيطة بهم، كما يعتمدون على إنتاج التمور لكثرة النخيل المحيطة بالعرش، ويمتهنون مهنتي النجارة وتجارة الذهب ويختصون بهما دون غيرهما من الأعراش، ورغم أنهم يتحدثون الشاوية إلا أن هناك عدة فروقات يمكن إلتماسها في اللكنة والمصطلحات المستعملة للتفريق بين كل عرش وأخر. ومن خلال الحكى الشعبي واللغة الفوية يمكن فهم أن الساكنة الشاوية في استعماله للغة الحاملة لثقافتهم، يجمع الفرد تلك المفردات ويحاول إيجاد معنى لها انطلاقا من ايتوس الجماعة وبالطبيعة المحيطة به، أي ينتقل الفرد الشاوي من الفونيم والمونيم إلى الفينومين المعبر عنه بمصطلحات متداولة المعنى بين الأفراد[3]. ويختلف الأمر في استعمال اللغة وفهمها حسب المستوى الادراكي للفرد، فكبار السن غالبا ما يكون مستوى إدراكهم الشخص وتصورهم يتعطل ويتوقف عند مرحلة التقاط المفردات فقط، أي يتوقف عند مرحلة التقاط المونيمات في حالة سماعه لمصطلح جديد لم يعهده أو عبارة مكونة من كلمات لم يعتد على تناسقها عند لفظها.

### 5. سراحنة وشرفة:

مجموعة قبائل عربية استوطنت في منطقة الوادي الأبيض وبالتحديد في مدينة أريس، زاد عددهم تدريجيا نظرا لهجراتهم المتتالية نحو المنطقة، وقد تملكوا أراضي ومساكن فيها، وهم من أصل عربي[4] وينحدرون من القبائل الهلالية حسب ما ذكره "**ابن خلدون**" في كتابه "العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر" بقوله: "**وفي جبال**

---

[1] جمعة بن زروال2، **المجتمع في منطقة غسيرة واحمر خدو من خلال قانون سيناتوس كونسيلت 1863**، مجلة الإحياء، المجلد 19، العدد 01، 2019، ص688.

[2] عبد الحميد زوزو، **الأوراس إبان فترة الاستعمار الفرنسي**، تر: مسعود حاج مسعود، ج1، دار الهومة ،الجزائر، 2005، ص 32-34.

[3] رفيق بلعيدي، مرجع سابق، ص 338، 339.

[4] Marcelle Faublée-Urbaix, **Sceaux de magasins collectifs (Aurès),** Journal de la Société des Africanistes, 1955, p 22.

**الأوراس هناك بعض القبائل العربية الهلالية التي انصهرت مع قبائل الشاوية وكذلك قبيلة السراحنة والشرفة في كيمل"**[1]. حيث يورد "**زايد غسكالي**" أن السراحنة وقبيلة الشرفاء قدموا من الحجاز في القرن العاشر ميلادي، وبعد رحيل الفاطميين إلى القاهرة في عهد الخليفة الفاطمي هاجروا إلى الجزائر (المغرب الأوسط) واستقروا في شرق وغرب كيمل[2]، فقربهم هذا من المنطقة يبرر تواجدهم المعتبر في الوادي الأبيض، ولا يزالون يتحدثون اللغة العربية بلهجة مميزة لهم يمكن لمن خالطهم معرفتهم من خلالها.

تسكن قبائل الشرفة في كيمل الشمالي وينتسبون إلى "الحسن ابن علي ابن أبي طالب"، بعد هجرة جدهم استقر حفيده "سيدي فتح الله شريف" في شرق "كيمل"، ليتوزعوا بعدها في عدة قرى وحواضر: تامدينث، ذراع الطير، البرمة، لبعل...[3]. في حين ارتكزت قبائل "السراحنة" الهلالية في غرب كيمل ثم انتشرت لكل من "الصفصافة، الدرمون، البطحة..." واشتهروا برحلة الشتاء والصيف بين الشمال والجنوب، ويغلب على نشاطهم الطابع الرعوي وقليل من الفلاحة لضيق وقلّة الأراضي الصالحة للزراعة[4].

### 6. عرش بانيان ومشونش:

"مشونش" أو "هيمسونين" بالشاوية، وهي تلك المنطقة من الواحات الواقعة جنوب الوادي الأبيض في نهاية مجراه، وتشتهر بواحاتها وكثرة أشجار النخيل فيها وتنوع تمورها، إذ يتكون سكانها من تجمع عدة قبائل تحت مبدأ الاستيعاب لجاك بيرك وهي: بني أحمد وأعراش جيمي وأولاد بوسليمان، وأولاد لمبارك[5] وغيرهم من الإثنيات الفرعية الأخرى.

باتجاه الشمال وعلى مقربة منها توجد قرية "بانيان" والتي تسير بمبدأ الاستيعاب هي الأخرى بتحمّلها لمجموعة ثقافات تتعايش مع بعضها البعض، وتعد "بانيان" ملكا لعرش (أولاد عساس، بني

---

[1] عبد الرحمن ابن خلدون، **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، المجلد 06، القسم 11، د ت، ص 48-49.

[2] زايد غسكالي، **كيمل والتاريخ**، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، د ن، ص 8-12.

[3] المرجع نفسه، ص 12.

[4] المرجع نفسه، ص11.

[5] جمعة بن زروال2، مرجع سابق، ص 689.

الأحمر، أولاد أحمد بن لفقير، أولاد داود)، وقد تملّكت أعراش كأولاد داود وأولاد بوسليمان بعض الأراضي والواحات في "بانيان" في القرن الماضي، حين كانت العزابة نظام اقتصادي واجتماعي أساسي لتوفير الغذاء لأفراد هذه الأعراش الأخيرة، لكن مع تطور الحواضر وتغير نظم العيش والعمل تخلى الكثيرون منهم عن أراضيهم سواء في "بانيان" أو "مشونش" لتنتقل ملكيتها للسكان الحاليين في هذه الحواضر.

يعيش سكان هذه القبائل على العمل الفلاحي وجني التمور، وتتوزع مساكنهم بين "مشونش" القديمة و"ميوري"، مع توفر قلاع للتخزين، لكن أغلب السكان غير المقيمين بشكل دائم يلجؤون للترحال نحو "أحمر خدو" لقضاء فصل الشتاء في منطقة "بوخليف" ووادي الغزة وغار الرومية[1]، وكون "مشونش" و"بانيان تشهد ارتفاعا في درجة الحرارة صيفا والتي تساهم في نضج التمور في موسم جني التمور يجبر الأفراد على التواجد في المنطقة لسقي النخيل ورعايته.

إذا فالساكنة المحلية في منطقة الوادي الأبيض تعيش في راهنيتها مشتركا في الادارة كالجماعة والدرك والمحاكم الحديثة، المشترك في العمل وأنظمة الإنتاج، في الدين، وهذا يرجع لتقارب الثقافات ووقوعها في دائرة ثقافية متشابهة في العديد من خصائصها الإيكولوجية والاجتماعية والاستجابات الثقافية، ما ألزم الأفراد في ظل تشابه عديد الظروف على خلق بعض الممارسات والأنشطة المتشابهة مع الحفاظ على خصوصية كل ثقافة في عديد الجوانب الأخرى.

بقدر ما تعرف هذه المداشر "ثيقليعين"[2] تنوعا إثنيا منذ نشأتها إلا أنها لم تصل إلى حدوث اندماج واضح بين الأعراش مثلما يحدث في منطقة القبائل، وفي هذا الشأن يعزو المستشرق الفرنسي "**إيميل ماسكري، E. MASQUERAY**" أسباب عدم الاندماج الكامل إلى التأثير الإيكولوجي على الحياة الاجتماعية، فقسوة الطبيعة وقلة الموارد لا تسمح بالاتحاد بين الأعراش ولا بتقاسم الخيرات، حيث يقول: "**هنا يجب أن نعطي جزءًا كبيرًا للطبيعة، لأن المناخ وبنية هذه الكتلة الجبلية بالتحديد هما اللذان يفسران هذا الاختلاف المدهش، فالطبيعة لا تنتج مجتمعات، بل إنها تفضلها أو**

---

[1] لخميسي فريح، **العقيد سي الحواس مسيرة قائد الولاية السادسة 1923-1959**، جسور للنشر والتوزيع، المحمدية الجزائر، 2013، ص32.

[2] **ثيقليعين**: تأخذ معنى مداشر وليس معن قلعة الخاصة بالتخزين، إذ يطلق الشاوية على مداشرهم المبنية على سفوح الجبال بثيقليعين، مثل ثاقليعث ن أريس، ثاقليعث ن آيث موسى، ثاقليعث ثازقاخث.

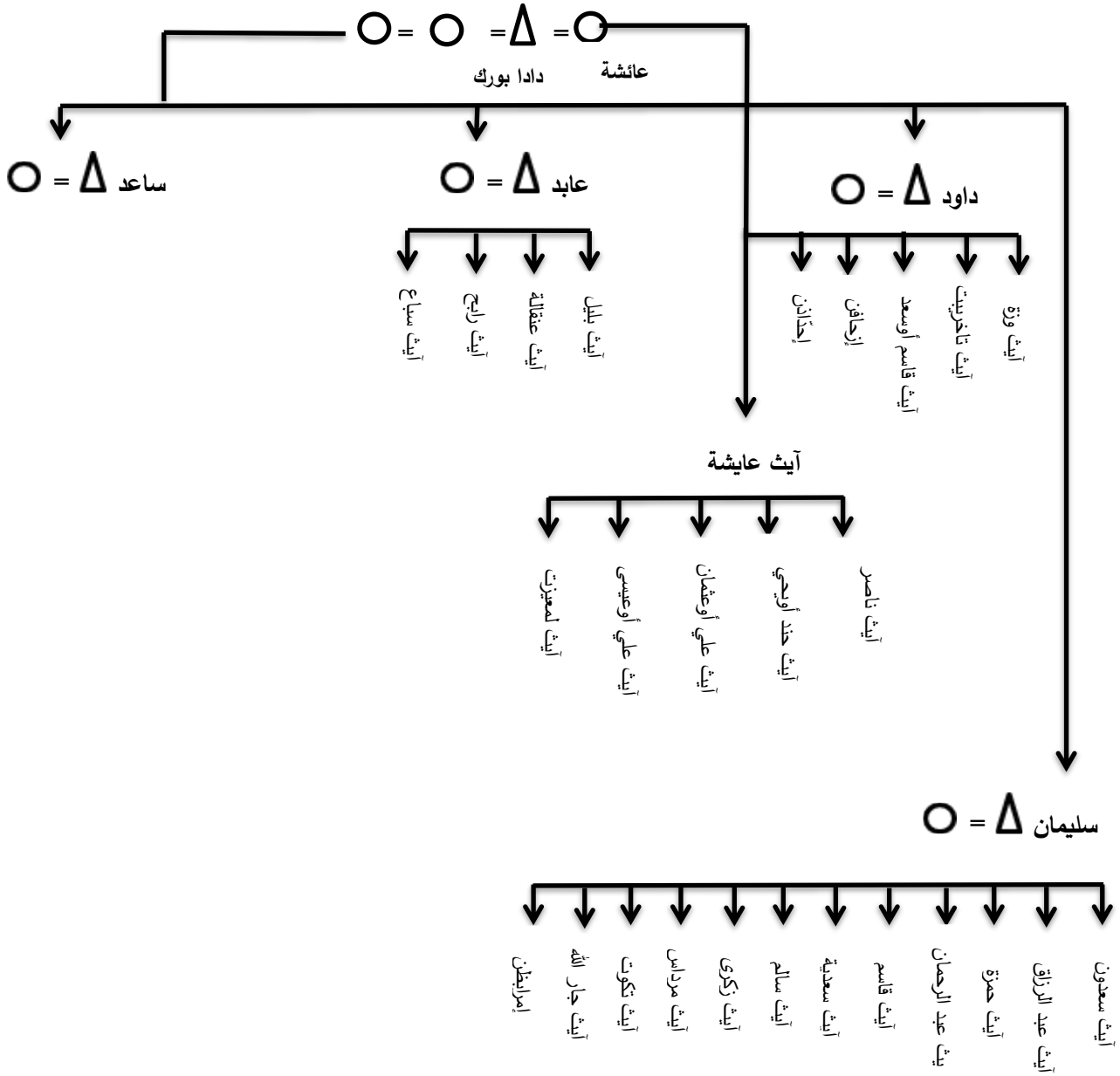
**تضرها**"[1]، فالتضاريس والعوامل الجوية وقلة الأراضي الصالحة للزراعة تؤثر بشكل أو بآخر على الاستجابة الثقافية لمجتمعات الوادي الأبيض، وعلى علاقاتهم ببعضهم البعض كالإتحاد والصراع والتوتر. لكن بالمقابل حافظت الأعراش على علاقات احتياطية باطنية بينها وتظهر في وقت النزاعات الكبرى أو الأزمات الطبيعية وفي الاتفاقيات المبرمة بينهم والعرف الخارجي المشترك. وأدى التمسك "بالجد الأسطوري" من قبل هذه الأعراش لبناء وجودها في المنطقة من خلال أسطورية الجد الأول المؤسس، لكن يفيد الأنثروبولوجي **محمد نجيب بوطالب** أن مفهوم "الجد الأسطوري" مع الوقت قد يفقد دعائمه في الواقع الحديث والمعاصر ويتحول الجد المؤسس إلى رمز لمركزية الوحدة الاجتماعية[2]، وساهم "الاتحاد القبلي" حسب الأنثروبولوجي **سليم درنوني** في تذويب النسب الدموي واضعاف العصبية الدموية بفضل الاختلاط والولاء والالتجاء والتزاوج والاحتماء بين الأعراش[3]. ما يجعل من الصعب تفكيك الروابط وتشتيت العلاقات بينهم.

في المخطط أدناه سوف أشير إلى شجرة العائلة الممتدة من الجد الأول "بورك" استنادا إلى الروايات والشواهد المأخوذة من "عرش أولاد داود، وأولاد عائشة، وأولاد بوسليمان، وأولاد عبدي"، – كونهم يشتركون في نفس الرواية ويختلفون فيما يتعلق "بأولاد عايشة" كعرش منفصل أم تابع "لأولاد داود". وأمام تعدّد الروايات والمراجع التي ناقشت هذا الموضوع على غرار بعض الباحثين المحليين، والمستشرق **إيميل ماسكري ثم جيرمان تيون** التي تناولت الموضوع في نوع من التفصيل. لكن يبقى السجال مفتوحا لغياب المصادر الأساسية حول الموضوع، ولتفادي التوسع فيه والانسياق خارج موضوع الأطروحة، لذا سأكتفي بتحديد الأعراش الكبرى وفقا للمقابلات غير الموجهة التي تم إجراؤها ميدانيا.

[1] Emile MASQUERAY1 , Op.cit, p 145.

[2] سليم درنوني، **مساجد الزوايا والأضرحة بالجزائر : منطقة تكوت بالأوراس عينة**، مجلة العلوم الانسانية والاجتماعية، المجلد 05، العدد 12، 2013، ص146.

[3] المرجع نفسه.




**مخطط شجرة النسب لأعراش الشاوية في منطقة الوادي الأبيض من نسل دّادّا بورك: من إعداد الباحث**

## خلاصة الفصل الثالث:

تعيش مجتمعات منطقة الوادي الأبيض في علاقة براغماتية مع البيئة المحيطة بها، في محاولة إخضاعها تارة، وإسترضائها تارة أخرى. ويعتمد الأفراد أسلوب معيشي محلي منذ تاريخه يعتمد على اقتصاد الكفاف ثم التبادل بين المجتمعات من خارج المنطقة وداخلها. بحيث تتواجد أعراش هذه المنطقة وتستمر في التعايش مع بعضها لقوة العلاقة الاسطورية المرتبطة بالجد الاسطوري وهو "دادّا بورك".

الفصل الرابع

# الفصل الرابع..... المظاهر والممارسات المعبرة عن تراثية الأسواق الشعبية في منطقة الوادي الأبيض

**تمهيد:**

يستعرض هذا الفصل إمكانية إعتبار الأسواق الشعبية كعنصر من التراث الثقافي غير المادي، اعتمادا على التصنيفات المقدمة سالفا، وكذلك على منهجية التعامل مع التراث اللامادي المطروحة في الفصل الثاني، باعتبار الأسواق كنتاج ثقافي للساكنة المحلية وحامل لمعاني ودلالات لها وظيفتها في الحياة الاجتماعية، ويتميز بعدة ممارسات يمكن أن تجمع بين الهوية الثقافية والأصالة والذاكرة الجمعية.

لتصنيف عنصر ثقافي معين على أساس أنه تراث ثقافي غير مادي، يستوجب الانطلاق من رؤية الجماعات المحلية المختضنة له، هل تنظر للعنصر الثقافي باعتباره تراثا لها أم ترفض ذلك. ومن خلال المقاربة الرمزية التي تنطلق في أساسها من نظرة الجماعات في فهم الواقع الاجتماعي، سيمكنني ذلك من استكشاف نظرة الجماعات المحلية في منطقة الوادي الأبيض للأسواق الشعبية، وماهي تصوراتها اتجاه هذه الأسواق وكيف تتجلى هذه التصورات عبر الممارسات والمعاني.

لاستكشاف تصورات مجتمعات الوادي الأبيض اتجاه الأسواق الشعبية سأستعرض في هذا الفصل أهم الممارسات والمعاني التي تعطيها الساكنة للأسواق والتي تكشف عن نظرتها لهذه الأخيرة على أساس أنها تراث ثقافي غير مادي. وفي نفس الوقت يمكن فهم أن هذه العلاقة بين الساكنة والأسواق هي ما ساهمت في تمسك مجتمعات منطقة الوادي الأبيض بالأسواق الشعبية والحفاظ عليها لأنه تعبر عن فهمهم للواقع الاجتماعي في جانب الهوية الثقافية والذاكرة الجماعية والقيمة التاريخية، إضافة لدور هذه الأسواق في تنظيم الحياة اليومية للسكان باعتباره تراثا اجتماعيا ذا منطق رمزي وعملي نفعي. وأي تغير في التصور والممارسة والمعنى سوف يؤثر على علاقة الساكنة المحلية ونظرتهم للأسواق الشعبية باعتبارها جزءا من تراثهم الثقافي غير المادي.

**أولا: الزمن بوصفه سمة مميزة للأسواق الشعبية في منطقة الوادي الأبيض:**

يتّخذ الزمن شكلان مهمّان عند محاولة تحليل الأسواق الشعبية في منطقة الوادي الأبيض، ويعود ذلك لطريقة نشأتها وتواجدها المدعوم بقوى إلهية والذي ساهم في ارتباط الناس بالأسواق. غير أن هذه القوى بدأت بالتراجع ليظهر معها شكل آخر من الزمن الذي صار هو ما ينظّم تاريخ انعقاد الأسواق الشعبية ويميّزها عن غيرها من الأسواق الأخرى. وهو ذلك الانتقال من **الزمن الطقوسي** المرتبط

بالسلطة الدينية إلى **زمن اجتماعي** مرتبط بالذاكرة الجمعية لأفراد مجتمعات منطقة الوادي الأبيض. وهو ما سيتم الطرق إليه في المبحث لفهم علاقة الانتقال والتفاعل بين الزمنين ودورهما في الحفاظ على تراثية الأسواق المدروسة.

### 1. أنثروبولوجيا الزمن:

ينظّم الزمن حركية المجال ويساهم في ديناميكية الحياة الاجتماعية، بل ويكشف علاقة الإنسان بالوجود وإدراكه له. فالزمن كما حلّله **إيمانويل كانط**، يشكل من وجهة نظر معينة أحد الأنماط الرئيسية لوجود الفرد في علاقته بالعالم[1]. إذ يعيش الأفراد عبر التنقل بين أزمنة متخيَّلة ينسجونها حول أنفسهم، ويعطون لها معاني ويربطونها بقيم متخيّلة. وتنظر الأنثروبولوجيا الزمنية لكيفية توظيف الإنسان للزمن في معيشه اليومي بتحويله من زمن طبيعي إلى زمن اجتماعي ثقافي، لا جزءا محدِّدا للوجود فقط أو مبحثا ميتافيزيقيا؛ وكيف يرتبط به الإنسان حسّيا ووجدانيا. بل إن الزمن يصبح آسرا للأفراد والمجتمعات ليصل بهم الأمر حدّ تقديسه وأسطرته –إحاطته بأساطير مختلفة–. ويشير **نيكلاس لومان (NIKLAS Luhmann)** في كتابه "**نظرية الأنساق**" أن الزمن لا يتحدّد من زاوية شعور طرف واحد بل يتحدّد من خلال طرفين للوصول لمعنى الزمن، بالنسبة إليه "**فالزمن تخطى مفهوم الإنطباع العادي لدى الإنسان، حيث لا يوجد هناك شرح لمفهوم الزمن بدون إدراج مصطلح المراقب**"[2]. وهي عملية مراقبة ومعايشة وتسجيل تلك الفترات الزمنية بما تحمله من ممارسات وأحداث وتصورات في علاقة الفرد بعالمه الاجتماعي. فالطقوس والعادات والزواج والموت والتسوّق كلها نقاط زمنية تعبّر عن تجلّي الزمن في وجود محدّد زمكانيا. وبهذه الطريقة بجمع التصوّر الجمعي للأفراد إضافة للمراقب – الملاحظ–يتحدّد الزمن ويُكتب التاريخ الزمني.

الإنسان يعيش حياته وفق تراتبية زمنية، فيخطّط ليومه الذي هو قطعة من الزمن، ويقسّمه لوقت الغداء والعشاء الذي يمثل نقطة من الزمن، ولوقت العمل والإستراحة، وهي كلها قطع زمنية تنظّم الحياة الإجتماعية وتنسج الواقع الاجتماعي بفهم متخيّل، في سعي الفرد نحو العيش والوجود. هذا

[1] Bernard Dantier, **Le sens et la mesure du temps face aux méthodes des sciences sociales: Jacques Attali**, Histoires du temps, Édition à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec, 2011 , P05.

[2] إبراهيم بن عرفة، **الممارسات الطقوسية والإحتفالية وعلاقتها بالنشاط الفلاحي: دراسة أنثروبولوجية في منطقة بئر الذهب ولاية نبسة الجزئر**، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة علي لونيسي بليدة2، الجزائر، 2019، ص 91–92.

التنظيم المستمرّ من الفرد للزمن بشكل فردي وجماعي يؤسس لظاهرة اجتماعية يمكن فهمها وتحليلها وفق **الزّمن الاجتماعي**. وهو ما انتبه إليه **دوركايهم (Émile Durkheim)** في كتابه "**الأشكال الأولية للحياة الدينية**" ليتوصل من خلال دراسته لمفهوم "**الوقت الاجتماعي**". فالوقت عند **دوركايهم: "عبارة عن فضاء حرّ لا قيود له وهو قطعة أساسية تحوز على مساحة كبيرة من الفكر الإنساني"**[1]. هذا الإستخدام الجمعي من الأفراد للزمن وفق عالمهم المعيشي يشكل "تمثّلات جماعية" تعبّر عن نظام رمزي مشترك، يشترك فيه الأفراد في المعنى والممارسة، ويختلف هذا التّمثل الجماعي من ثقافة لأخرى، فكل مجتمع يستخدم الوقت حسب ما يتصوره قادرا على تنظيم سير المجتمع. وهذا الإختلاف في التّمثل والإستخدام ظهر فيما بعد بمفهوم مغاير هو "**النسبية الثقافية الزمنية**".

أمام الاستخدام المتزايد للزمن لفهم الثقافات، قام **كلود ليفي ستراوس (Claude Lévi-Strauss)** بالإعتماد على الزّمن لتقسيم المجتمعات إلى مجتمعات باردة وأخرى ساخنة، فالمجتمعات البدائية ذات الفكر المتوحّش تتميّز حسبه بزمن ميكانيكي وقابل للإرتداد[2]، رفضت من خلالها هذه المجتمعات التعايش مع الزمن، أي مع التاريخ بمقاومة بنياتها لأي اختراق تاريخي، غير أنه لا ينفي في نفس الوقت وباعتبارها مجتمعات أسبق في الوجود من المجتمعات الساخنة فإنه سيكون لها تاريخها الخاص الذي سبقنا في التفكير. أما المجتمعات الساخنة فهي مجتمعات مرّت بمرحلة التفكير في المستقبل كمجتمعاتنا، وتتميز بالزمن الحديث المستقر وغير القابل للإرتداد[3].

ركّز الأنثروبولوجيون على تداخل الزمن في الحياة الإجتماعية والإعتماد عليه لوصف الممارسة اليومية، أو ما أسماها **هاغرستراند (Hägerstrand)** "**جغرافية الزمن**"[4]، وهي البحث في خارطة من الممارسات اليومية التي يمارسها الفاعلون الإجتماعيون الواعون والمنخرطون في مشاريع تتبنى الزمن من خلال الحركة في المكان[5]. فكل تنقل يومي للفرد يعتبر مشروعا متبنّي للزمن، كالذهاب للعمل والإستيقاظ في وقت محدد، والعودة للمنزل، اختيار موعد التسوق...الخ. غير أن هذه المشاريع الزمنية

---

[1] المرجع نفسه، ص 92.

[2] مارك أبيليس، **أنثروبولوجيا العولمة**، تر: عبد الحميد بورايو، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، 2017، ص 78.

[3] مارك أبيليس، مرجع سابق، ص78.

[4] ديفيد هارفي، **حالة ما بعد الحداثة: بحث في أصول التغيير الثقافي**، تر: محمد شيا، المنظمة العربية للترجمة، 2005، ص 251.

[5] المرجع نفسه، ص 251.

قد تحتاج لأكثر من فرد لإنجازها، فلا يمكن للفرد التسوق في السوق وحده إلا إذا اتفق التجار والزبائن على الحضور في نفس الوقت لنفس المكان؛ فهو تبني جماعي للزمن من خلال اختيار نفس الممرات الزمنية–المكانية. لكن هذه الخارطة للحياة اليومية قد تنكسر بفعل انكسار أو تغير المكان أو المسافة الزمنية أو هذه الممرات، فهي ليست ثابتة ولا دائمة. فقد يهيمن نظام اقتصادي على آخر، أو قيمة على أخرى بفعل ديناميكية الزمن واختيارات الأفراد خلال هذه الديناميكية، في حين قد تستمر بعض الممارسات داخل كل نظام حديث للزمن. وقد أورد **ميشال دي سارتو (Michel de Certeau)** أن انبعاث الممارسات الشعبية في رحم الحداثة والعولمة المعاصرة لا تقتصر على فئات معينة أو جماعات ذات توجه ديني أو فكر بدائي، بل هي في الأصل موجودة في صلب الإقتصاد المعاصر[1]، وتعمل كعنصر من شبكة القمع الاجتماعي. بهذا قد تستمر بعض الممرّات الزمنية في الحضور ليس كنوع من التقليدانية بل لتغلّب الرّوحي أو التصور الثقافي على المادي الممارَس، أو في بعض الأحيان نتيجة لتأخر الأفكار اللامادية في اللحاق زمنيا بالمنتج المادي.

إن البحث في الزمن يعني البحث في فينومينولوجيا الإنسان، من خلال معايشة تلك التجربة المصاحبة لتصوّره حول العالم المحيط به، بحيث يكتب **بيير بورديو (Pierre Bourdieu)** أن: **"الصورة الزمنية أو البنى المكانية تعيد بناء ليس فقط صورة الجماعة عن العالم، بل والجماعة نفسها أيضا"**[2]، من خلال تنظيم نفسها وفقا لهذه الصورة المتخيَّلة عن نفسها، ومنه تحديد مؤشرات للنظام الاجتماعي الحامل لمعاني اجتماعية للممارسة في الزمان والمكان. فالممارسة عند **بيير بورديو (Pierre Bourdieu)** تستدعي وجود الزّمن مع الحفاظ على نسقيته دون تسريع فيه؛ فتسريع الزمن يعرض الممارسة لأثر إلغاء الزمن الموجّه واللّارجعي للممارسة[3]، بمعنى آخر إزالة الزمن وعدم انتضامه يؤدي لعشوائية الممارسة. فنظام التبادل مثلا يستدعي شرط الزمنية وتتضح أهمية الزمن خاصة في رمزية الفارق المستغرق بين العطاء والعطاء المضاد، أي بين الهبة والهبة المضادة.

غير أن الزمن يتّخذ عدة تموضعات في حياة الأفراد، فينقل الفرد من تجربة لأخرى. ويؤثر الإنسان كذلك في الزمن. فتطور المجتمعات الإنسانية وتنوع معارفها ومدركاتها، أدى لظهور عدة

---

[1] المرجع نفسه، ص 254.

[2] ديفيد هارفي، مرجع سابق، ص 254–255.

[3] لويس بينتو، مرجع سابق، ص 155.

فترات معرفية رأى فيها الزمن عدة تنظيمات وممارسات تختلف اجتماعيا وطقوسيا حسب ثقافة كل مجتمع. من فترة ما قبل الحداثة مرورا بالحداثة وصولا لما بعد الحداثة. حيث زاد انضغاط الزمن الاجتماعي في مرحلة ما بعد الحداثة لدرجة انصهار ما هو صلب وتفكّكه. وتميز الزمن الاجتماعي بالتسارع في الأحداث وفي كينونة الوجود. وأثّر هذا التطور في الزمن على الإديولوجيات وتحوّل المنتجات والسلع والمرافق واللباس. فعلى المستوى السلعي تم تعميم القيم الراهنية ومزاياها كالوجبات السريعة، وإنتاج متزايد للحاجات، والإعتماد على سلع جاهزة وقابلة للإتلاف بعد الإستعمال، أي تعميم قيمة "رمي كل شيء" كما أسماها **ألفين توفلر (Alvin Toffler)**.[1]

## 2. زمنية الأسواق الشعبية سمة مميزة لتراثيتها: من الزمن المقدس للزمن الاجتماعي:

تتميّز الأسواق الشعبية في منطقة الوادي الأبيض بزمنيتها وموعد انعقادها، وهو سبب تسمية كل سوق من الأسواق المدروسة نسبة لزمن انعقادها. لينتقل الزمن من مجرد زمن حسابي للمواعيد لزمن ثقافي اجتماعي يوحّد بين الناس ويجمعهم في مكان ولحدث معين. غير أن المجتمعات في منطقة الوادي الأبيض تعيش بين زمنين أساسيين يهيمن أحدهما على الآخر في مجال ويسيطر الآخر في مجال ثاني؛ فمجتمعات المنطقة هي مجتمعات متديّنة، وتديّنها الشعبي يولّد ممارسات ينظّمها الزّمن وفق زمن طقوسي وزمن اجتماعي، فالإنسان المتديّن دوما ما يعيش في نوعين من الزمن، فحسب **مارسيا إلياد** في كتابه "**المقدس والمدنس**" فإن أكثر زمن أهمية، هو الزّمن المقدّس الذي يمثُل تحت المظهر المتناقض لزمن دنيوي، ويكون قابلا للإنعكاس وقابل للإعادة[2].

ارتبطت الأسواق الشعبية في منطقة الوادي الأبيض بزمن مقدّس ظهرت فيها، ولكن ليست كل الأسواق الشعبية تحمل زمن مقدس أو أسطوري خاص بها؛ فسوق الثلاثاء بإشمول يشهد زمنا تاريخيا كرونولوجيا مرتبطا بالذاكرة الجماعية للأفراد حول فترة تأسسه وظهوره وصولا للزمن الاجتماعي الذي ينعقد فيه. عكس سوق الخريف وسوق الإثنين المرتبطين بزمن مقدّس ساهم في ظهورهما وتأسُّسهما. حيث يساهم هذا الزمن المقدس في إعطاء قيمة رمزية للسوق نفسه، ويمثل رأسمال رمزي للأفراد المرتبطين بالسوق برابط ديني.

---

[1] ديفيد هارفي، مرجع سابق، ص 333.

[2] مارسيا إلياد، **المقدّس والمدّنس**، تر: عبد الهادي عباس، ط1، دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، 1988، ص 58.

## الفصل الرابع..... المظاهر والممارسات المعبرة عن تراثية الأسواق الشعبية في منطقة الوادي الأبيض

إن سوق الثلاثاء المنعقد في شوارع مدينة إشمول يرتبط بزمن تاريخي أُسس فيه أو على الأقل فترة زمنية تقريبية ظهر فيها السوق ولا يزال مخزَّنا في ذاكرة الأفراد. إذ يعود تاريخ تأسيسه لفترة تواجد الاستعمار الفرنسي في المنطقة، وحسب المبحوثين فقد ظهر في بدابات النصف الأول من القرن العشرين (ق 20)، وظهر للمرة الأولى في منطقة مفتوحة تقع بين إشمول ووادي الطاقة حاليا. وأثناء تمركز المستعمر الفرنسي في المنطقة قام بنقله لموقعه الحالي في وسط المدينة. إذ يتم تذكّر تاريخ سوق الثلاثاء من زمنه التاريخي، أي تاريخ تأسيسه وزمن انعقاده المتعلق بيوم الثلاثاء، فكثيرا ما يسمع في منطقة الوادي الأبيض قول الأفراد "**أنسوق السوق نتلاثي- نذهب لسوق الثلاثاء**" للدلالة على تجذر السوق في المخيال الشعبي وف الخذاب الاجتماعي للمنطقة.

أخذ هذا السوق تسميته "**سوق الثلاثاء**" من كونه ينعقد كل يوم الثلاثاء من أيام الأسبوع، فهو سوق أسبوعي ينعقد مرة كل أسبوع. وكنت أستشعر قيمة هذا اليوم كلما اقتربت من منطقة وموقع انعقاد السوق في مدينة إشمول التي ينعقد فيها "سوق الثلاثاء". وكان أول دخول لي لهذا السوق عبر خيار الإنتقال من مكان الإقامة في قرية بوصالح إلى مدينة إشمول عبر المواصلات العمومية – الحافلة بالتحديد "**coaster bus**"[1]– لاستشعار تأثير السوق على الجماعة المحلية في المنطقة – فالموضوع الأنثروبولوجي يبدأ قبل الوصول لمكان الظاهرة محل الدراسة ويمتدّ لخارج مكان الظاهرة ليتجلى في عديد جوانب الثقافة المحيطة به–. ويظهر ذلك جليّا عند ركوب الحافلة المؤدية لإشمول، أين يتداول الأشخاص الحديث بينهم عن السوق لدرجة ارتباط يوم الثلاثاء بظاهرة السوق الشعبي. فلا يقال عند الكبار منهم "**غدا يوم الثلاثاء**" بل يسمع عندهم ترديد "**أذنتشا ذ السوق- أي غدا السوق**" للدلالة على وصول يوم الثلاثاء من أيام الأسبوع، وهو اليوم الذي ينعقد فيه السوق الأسبوعي لإشمول، ليصبح المخيال الجمعي مرتبطا بهذا اليوم بالممارسة التي ستقام في ذلك الزمن (سوق الثلاثاء) وليس على الزمن نفسه (يوم الثلاثاء). وهذا راجع لارتباط الجماعة وخاصة كبار السن منهم بتنظيم شؤون حياتهم من خلال زمن انعقاد الأسواق الشعبية، أو ماسماه **برنارد دانتييه ( Bernard Dantier) بـ: "الزمن الجزئي- Micro-temps**" وهو: "**النظام الزمني الخاص بمستوى الثقافة**

[1] coaster bus ": هي الحافلة المنتشرة في نقل المسافرين في منطقة الوادي الأبيض، ذات صناعة يابانية، وتعمل في مجال النقل في المنطقة بين المناطق البعيدة عن بعضها البعض ولا تستعمل داخل المدينة. تم اختيارها تحديدا لأنها تتسع ل 30 شخصا مما يسمح بمعايشة أكبر عدد من المبحوثين والتفاعل معهم وسماع خطابهم مع بعضهم البعض.

**الأولية التي يشكل نتاجها**"[1]، أي انه لكل ثقافة زمنها الجزئي الخاص بها، والمحدّد لخصوصيتها ويميز أنشطتها وممارساتها وينظّمها.

في حين يرتبط وجود سوق الإثنين وسوق الخريف بزمن مقدّس، فلا نجد في الذاكرة الجمعية لأفراد مجتمعات الوادي الأبيض، ما يحدد لنا بوضوع تاريخ ظهور هذه الأسواق، فمن خلال المقابلات والحديث مع عدة أفراد تكون الإجابة نفسها من خلال إفادتنا بتاريخ شفوي حُفر في الذاكرة، دون وجود وثائق أو أرشيف واضح لتاريخية هذه الأسواق. إذ يقول المبحوث **(رقم 11)** حول سوق الخريف "**سي نشْفى يلّا السوق–آيا – كل ما نتذكره أن السوق كان موجودا**"، فعدم تناقل تاريخ السوق بين الأفراد بشكل دقيق أوصلني لسماع هذه الردود النابعة من ذاكرة تجارب الأفراد أو تجارب آبائهم وأجدادهم مع هذه الأسواق؛ أو ما قاله المبحوث **(رقم 12)** والمبحوث **(رقم 13)** حول السوقين "**سي دَكْرَن الوالدين–نَغْ نهْني قَارَن لَّان لَسْوَاق آيا – منذ وجود آبائنا وهم يقولون أن هذه الأسواق موجودة**"؛ فصعوبة تحديد فترة تاريخية لتأسيس هذه الأسواق تُقْصي الزمن التاريخي من ارتباطه بالمخيال الشعبي على أساسه. وأن تاريخ تواجده هذه الأسواق قد يظهر في المؤلفات البيبليوغرافية والتي ترجع تواجد سوق الخريف للقرن الثامن عشر في تكوت[2]، والقرن 19 بالنسبة لتواجد سوق الإثنين في بلدية أريس.

أما على المستوى الجمعي فتُذكر الأسواق بتاريخها المقدّس، والمرتبط باقترانها بتواجد الأولياء الصالحين في مدينة تكوت أين يقام سوق الخريف، ومدينة أريس أين ينعقد سوق الإثنين الأسبوعي؛ ويُرجع **كليفورد غيرتز (Clifford Geertz)** هذا الزّمن المقدّس أو الزمن الأسطوري المرتبط بظهور الأسواق الشعبية "**لمزاعم الشرعية القائمة على النسب إلى النبي محمد**"[3]. حيث ارتبط وجود سوق عيد الخريف بالولي الصالح "**سيدي عبد السلام**" وقد كان نتاجا لزيارات الأعراش المختلفة في الوادي الأبيض وما جاورها لضريح "**سيدي عبد السلام**" بتكوت القديمة كما يسميها أهل القرية، حيث يعد الولي الصالح "**سيدي عبد السلام**" مُعمِّر تكوت حسب تاريخهم الشعبي، وهو "**سيدي عبد السلام بن المعلا بن أحمد بن محمد، قيل يتصل نسبه بسيدي عبد السلام بن مشيش الحسني...المدفون في**

[1] Bernard Dantier, Op.cit,, P13.

[2] عبلة علاوة، عقيلة محفوفي، **دور الأسواق التراثية في تعزيز التنمية السياحية المستدامة: اثنوغرافيا سوق الخريف بمدينة باتنة**، مجلة دراسات فنية، المجلد 03، العدد 01، 2018، ص38.

[3] Clifford Geertz2, Op.cit,, p 32.

**ريف المغرب الأقصى، وقد اتخذ قبره مزارا كبيرا يقصد كل سنة..."**[1]، حيث ذكر الفرنسي **كلود موريس (Claude-Maurice)** أن "**سيدي عبد السلام**" المدفون في تكوت "**أُخرج من اسبانيا سنة 1502 مع جماعة من الصالحين**"[2].

كانت تقام الزيارة تقام في فصل الخريف، وتمتد الزيارة للولي الصالح "**سيدي عبد السلام**" في تكوت القديمة "هاقليعث"، وتقام طقوس التبرك عند الضريح لأيام عديدة تصل لأسبوع أو أكثر، يُحضر فيها الأفراد سلعهم ومنتوجاتهم المختلفة الحاملة لخصوصياتهم الثقافية والإيكولوجية، وتُصاحبها عدة مبادلات اقتصادية تقايضية (عبر المقايضة) ظهر على إثرها سوق عيد الخريف، نتيجة تارجع الزمن المقدس وهيمنة الزمن الاجتماعي، وهذا يعود لتغيّر الوعي الجمعي اتجاه التبرك عند الضريح. ومع انتشار الجزامع التابعة لسلطة الدولة بدل الزوايا أصبح الخطاب الديني يرفض هذا النوع من الممارسات التدينية في المنطقة، وتغيرت تصورات الناس اتجاه الولي واتجاه هذا الزمن المقدّس لتتراجع سلطته على المخيال الجامع ويهيمن الزمن الاجتماعي المتعلق بانعقاد حدث اجتماعي هو سوق الخريف. فقد حافظت الجماعة المحلية على الزمن المقدّس من خلال تحويله لزمن اجتماعي ذو رأس مال رمزي لكل سكان الوادي الأبيض ممن ينتظرون انعقاده بغية الحضور واستشعار رمزية هذا العنصر التراثي. والمميّز أن الحضور لهذا السوق من قبل الساكنة لا يخضع لأي اختبار عقلاني وإنما راجع لعرف اجتماعي متوارث يحرص الأشخاص على نقله للأبناء والحفاظ عليه[3]، وكأنه وصيّة متوارثة أو إرث ثمين[4]. ويكفي ذلك الصخب الذي تشهده منطقة تكوت بأيام قبل انعقاد سوق الخريف، فمن خلال التنقل إلى السوق معتمدا دوما على المواصلات العمومية بشكل متعمّد لتتبع مدى ارتباط الناس بهذا السوق، يمكن استشعار قيمته وما يحمله من معنى رمزي بقدرة سوق الخريف على العودة بالأفراد للماضي الذي عاشوه، وذهابهم للسوق للبحث عما يذكرهم بذلك الماضي الذي يشعرون بالحنين إليه. ومع تبني السلطات المحلية في طبعتي 2024 و2025 مسؤولية تنظيم السوق بالتعاون مع الجمعيات المحلّية وأفراد منطقة تكوت، أخذ السوق سيطا آخر وتم إحياؤه بشكل مختلف عن

---

[1] محمود بن أحمد الصغير عبد السلام، مرجع سابق، ص 84.

[2] المرجع نفسه.

[3] محمد سعيد بعلي، **الحياة الجماعية وأماكن التعايش الاجتماعي ضمن فضاءات التبادل والتفاوض في الأسواق الشعبية**، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران2، الجزائر، 2018، ص 150.

[4] المرجع نفسه.

الماضي. فأصبحت افتتاحية سوق عيد الخريف تتضمن فلكلورا تحضر فيه سلطات ولاية باتنة ووزارة الثقافة والصحافة لتغطية الحدث وإعطاءه بعدا إقليميا بدل المحلي فقط، خاصة أن سوق الخريف تم تصنيفه في وزارة الثقافة، إضافة لحضور العديد من الوافدين من داخل وخارج منطقة الوادي الأبيض. ويمكن استشعار هالة السوق من خلال معايشة هذا الافتتاح وما يتمضنه من تضامن وتعايش بين مختلف الإثنيات الوافدة للسوق، مع التركيز على إحياء للتراث الثقافي لمختلف الإثنيات الأمازيغية الوافدة للمنطقة (شاوية قبائل طوارق...الخ)، وكل يبرز تراثه كاللباس الصحراوي والبرنوس الشاوي، وإقامة بعض الفقرات الاحتغالية بالبندير والخيّالة لإبراز تراث الفانتازيا وما يتعلق به من ممارسات وأدوات...إلخ. ويتم إشراك الصغار في هذا المهرجان لتنشئتهم على هذا الموروث ونقل للمعنى إليهم من الكبار للصغار لإعادة إنتاج نفس التصورات والممارسات المرتبطة بتراثية سوق الخريف، وبهذا يكون هذ الإفتتاح بمثابة إعلان عن إنطلاق سوق الخريف الذي تعمل الصحافة الرقمية والورقية على الكتابة عليه بشكل مكثف للترويج له. وهو بمثابة عصرنة وتحديث لسوق الخريف، رغم رفض بعض الساكنة لهذه الافتتاحية التي بحسبهم تغطي على السوق ورمزيته لصالح الإحتفالات الفلكلورية الدخيلة على أنماط الآداء المتوارثة بين الأجيال السابقة في ممارسة هذا التراث وإحياءه بين أفراد المنطقة. لكن رغم ذلك يبقى استقبال السكان المحليين لكل الوافدين مميزا، ويزيدهم اربتاطا بهذا السوق الشعبي.

إذ ينظر سكان تكوت للقادمين على السوق بأنهم "ضيوف– إينيجون" وليسوا زبائن أو أجانب وهو ما وقفت عليه في كلام المبحوثين بقولهم المستمر عند الحديث عن تنظيم السوق وانعقداخ "**أداسن غرنغ إينيجون غر السوق، لازم أنسمرحب بيسن وأسنودجذ ماتا آذخسن– سيأتينا ضيوف للسوق، لابد من الترحيب بهم وتوفير لهم مايحتاجونه**"، ما يفهم أن السكان المحليين يرتبطون بالسوق ويعتبرونه جزءا من ثقافتهم وتراثهم وملكية خاصة بهم كالمنزل، وهو ما ينعكس في حديثهم عن الزبائن بوصفهم "**ضيوفا**" لا مجرد زبائن وتجار يمكن الاستفادة من منفعا وماديا، فالمنزل عن الشاوي هو حرمته وشرفه وكل ضيف يدخل إليه يواجه باحترام وتقدير وتوفر له كل سبل الراحة ليشعر بالانتماء لهذه المناسبة، ويحسّ بأنه ليس غريبا في ذلك المسكن. وهذه البنية الثقافية المترسّخة في ثقافة المنطقة ما يزال يحتفظ بها سكان تكوت ويتصوّرون سوق الخريف بنفس تصوّرهم للمنزل.

**صورة مأخوذة من جريدة الأوراس لافتتاحية سوق عيد الخريف 2025: تظهر تنوعا في التراث اللامادي في الأدوات واللباس والجندر والإثنيات، مع مشاركة لصغار المنطقة**

**صورة مأخوذة من جريدة الأوراس لافتتاحية سوق عيد الخريف: يظهر فيها أحد المشاركين في الإفتتاح بلباس شاوي تراثي –برنوس– 2025**

في حين ارتبط سوق الإثنين بأسطورة "الولي الصالح" الذي يدعى "**سي الصالح**" ويطلق عليه **(قسام الويدان)**، وفي مقابلة مع المبحوث **(رقم14)** أفادني بأن هذا الولي قدِم من الجنوب الجزائري بأمر من الله، واستقرّ في مدينة "أريس حاليا"، وكان معروفا بقدرته على شفاء الناس ومعالجة مختلف أمراضهم، ومع تصورهم بأنه مرسل من الله إليهم خصيصا، أكسبه ذلك سلطة دينية على أفراد المنطقة مما زاده حبا واحتراما بينهم، ويقول نفس المبحوث أنه: "**سي يسحوس يخلدد واس–نس، اولا مانيس ديوسا سي بسكرث، يمّوث ذون، يندل ذون– بعد إحساسه بقرب أجله عاد إلى الجنوب في بسكرة، أين وافته المنية**". فقاموا بتحويل مسكنه لضريح يزورونه ويقيمون على هامشه مجموعة تبادلات أسفرت عن ما يدعى اليوم "**سوق الإثنين**". إذ كان سوقا معروفا يأتي إليه الناس من كل قرى الوادي الأبيض ومن خارجه. أما صفة **(قسام الويدان)** تأتي من أنه كان يستحّم في أحد الأودية، وفي أحد المرات فاض الوادي نتيجة للأمطار الغزيرة التي هطلت في المنطقة، ولما كان يستحم ورأى هذا الفيضان قام بتقسيم الوادي كي لا يغرق ويُغرق معه منطقة أريس، ليتحوّل مكانه الذي اعتاد الاستحمام فيه إلى جامع لا تمر عليه المياه ولا تغمره رغم وقوعه في وسط الوادي. فيذكر المبحوث **(رقم 15)** يقول: "**نلا نَتزوراث ذي بسكرث كل أسقّاس– كنا نزور سي الصالح في بسكرة كل عام**" عن طريق قيامهم بقوافل للترحال في فصل الشتاء لبرودة الجو في منطقة الوادي الأبيض، ويستغلّون هذه الفرصة لزيارة مكان وفاته أيضا في بسكرة. أما المبحوث **(رقم 16)** فيذكر أن سوق الإثنين كان يتواجد بالقرب من المنزل الذي كان يعيش فيه "**سي الصالح**" في أريس سابقا، قبل أن يتغيّر مكانه ويبقى الأفراد مرتبطين بقيمته الرمزية، ويصبح وجهة مهمّة للتبادلات والتفاعلات الإقتصادية والإجتماعية والثقافية، في منظر آخر لتراجع سلطة المقدّس وهيمنة الزمن الاجتماعي.

يشير **عبد الرّحيم العطري** إلى مسألة تواجد الأسواق قرب أماكن مقدسة (زاوية، ضريح، عين، أو بئر مقدّسة) بقوله: "**فالملاحظ دوما هو كون موقع السوق يخضع معينا بحيث تتوزع على الإلتقائية والحياد والقرب من المقدّس**"[1]، ذلك أن هذه الأضرحة كانت تمثل مزارات كبرى للأعراش، فيأتيها الناس من كل مكان محمّلين بالعديد من السلع والبضائع لأن الزيارة تمتدّ لأيام قد تصل لأسبوع أو أكثر. وخلال هذا التبرّك الذي يقام باسم الولي الصالح تظهر هناك مبادلات هامشية بين الأفراد إما

[1] عبد الرحيم العطري، **الرحامنة: القبيلة بين المخزن والزاوية**، ط:04، منشورات دفاتر العلوم الانسانية، الرباط، 2013، ص57.

بالمقايضة أو بالنقد، فحسب **غيرتز (Clifford Geertz)** فإن الدين الإسلامي ينظر للتّجارة كونها نشاطا محمودا وهو ما لا يوجد في كل الديانات العالمية[1]. فالتّجارة أيام الزيارة تمثّل فرصة للحاضرين لتوفير ما يحتاجونه من مأكل وملبس وأدوات، كون النّظام الاقتصادي في المنطقة كان يعتمد على الإنتاج الفلاحي واليدوي بما تسمح به الإيكولوجيا. وما لا يتوفّر في المنطقة يتمّ تحصيله عن طريق التّجارة والمقايضة والعزابة للصحراء شتاء والشمال صيفا. وبالتّالي تعدّ زيارة الولي الصالح فرصة لتجمّع الناس من عدة أماكن محمّلين بسلع مختلفة تسمح بتوفير الاحتياجات دون عناء التّنقل بشكل مستمّر. ومع زيادة الوعي الديني لدى الأجيال اللاحقة يظهر تراجع قيمة التبرك عند الولي الصالح لحساب المبادلات السلعية والتي تحولت لنشاط اقتصادي أسفر عما يدعى بالأسواق الشعبية، فهذه المؤسّسة الاجتماعية صارت مرتبطة بقيمة رمزية واجتماعية نتيجة تراجع قيمة المقدّس وهيمنة الدنيوي.

رغم بقاء تأثير الزّمن المقدّس في المخيال الشعبي لأبناء المنطقة، إلا أنه مع ظهور الأسواق بكثرة وانتشارها، ظهرت قيمة الزّمن الاجتماعي الذي يمتدّ تأثيره لأكثر من يوم معروف للسّوق. وتتميّز الأسواق الشّعبية في منطقة الوادي الأبيض "**بالشكل الحلقي Market ring**" والتي تشترك في دورة زمنية واحدة[2]، فكل سوق ينعقد في زمن مخصّص له بحيث لا ينعقد سوقين متقاربين في نفس اليوم. إنّ يوم إنعقاد هذه الأسواق يمثّل موعدا مهما لقضاء انشغالات السكّان المنزلية، سواء للموظف الأجير أو العامل غير الأجير، إذ يقول المبحوث **(رقم 17)** والذي يشتغل كمدير لأحد المؤسسات التعليمية أنهم: "**لا يحاسبون الشّخص المتأخر عن عمله يوم السوق، كونهم يعلمون أنه يعدّ يوما اجتماعيا للناس لقضاء حاجاتهم المنزلية**"، وهو ما يثبت قيمة هذا السّوق عند السّكان. ويضيف المبحوث **(رقم 18)** عند سؤاله عن إمكانية تأخره عن عمله، قائلا: "**تراجيغ لسواق آيا، باش أذروحغ أدقضيغ إي ثادارث ماتا اقخوصن، أوتقاويخش أهدجع آييعدا، أكذما كسيناي سي سلاك –أنتظر يوم الاثنين أو الثلاثاء للذهاب للسوق لشراء ما ينقص المنزل من أشياء ضرورية، ولا يمكنني تضييع الفرصة حتى إن تم خصم المال مني**"، وهو حال الكثيرين ممن يرتادون هذه الأسواق الشعبية محلّ الدراسة.

---

[1] Clifford Geertz and auther2, **Meaning and order in Moroccan society Three essays in cultural analysis**, Hau Books, Chicago, 1979, p 152.

[2] أشواق بنت حمزة محي الدين مليباري، **الأسواق في مدينة مكة المكرّمة: دراسة في النشأة والتطور والتوزيع**، مذكرة ماجيستر، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 2009، ص39.

ويشير الباحثان الفرنسيان **هانوتو ولوتورنو** (**hanoteau and letourneux**) عمّا يعنيه فضاء السوق للأفراد بحيث "**يحدث لهم انجذاب لا يمكن مقاومته. يعتبره هؤلاء الناس أنه جد مهم في حياتهم كأهمية الهواء الذي يستنشقونه، فالسوق يلبي كل حاجياتهم اليومية ويجيب عن تساؤلاتهم المألوفة**"[1]. كما أنه يعدّ فرصة للقاء الأصحاب والتعرف على أصدقاء آخرين، فمع التسارع الذي تشهده المجتمعات في أنظمة الإنتاج ونظام العمل الحكومي القائم على التّواجد اليومي في مكان العمل قد قلّص من فرص إلتقاء الناس ببعضهم البعض، بالتالي تعدّ الأسواق فرصة لهكذا تجمّعات وإعادة إحياء للعلاقات الاجتماعية أو تكوين علاقات أخرى. فالأسواق الشعبية إذا كزمن اجتماعي اتّفق عليه أفراد المجتمع على انعقاده في يوم معيّن للابتياع منه معطين له أولوية على حساب انشغالاتهم ونشاطاتهم الأخرى، محافظين على قيمته الاجتماعية والثقافية.

من سمات الزّمن الاجتماعي المميّز لتراثية الأسواق الشعبية في المنطقة هو انعقادها في الصباح الباكر وانتهائها مع الزوال، وإن كان وقت غلقها يختلف من سوق لآخر مثل سوق الثلاثاء الذي يدوم حتى الساعة 15:00 زوالا بالتوقيت الجزائري، فإن سوق الإثنين يدوم للساعة 11:00 زوالا على أبعد تقدير. لأن أغلب التّجار والزبائن يغادرونه صباحا بعد شراء ما يحتاجونه، لكن الأمر كان مختلفا لما كان السوق ينعقد في مدينة أريس في مكانه القديم حيث كان يستمر انعقاده لساعات الزوال. إذ كان عدد زوار السوق أكبر مقارنة بموقعه الحالي في حي "أول نوفمبر" بأريس. على عكس سوق الخريف الذي يبقى انعقاده مستمرّا للمساء مرفوقا بفعاليات ثقافية وفنية –سأذكرها لاحقا–. إلا أن المشترك بينها هو الزمن المبكّر لانعقادها وهذا راجع للتاريخ الثقافي للمنطقة، حيث اعتاد عليه الإنسان الأبيضي (إنسان الذي يعيش في منطقة الوادي الأبيض)، الذي كان يشرع في النهوض باكرا لكسب قوته ومواجهة الطبيعة القاسية في المنطقة مع طلوع الشمس لاستغلال ضوء النهار في ممارسة أكبر قدر من الأشغال اليومية (أعمال الفلاحة، رعي الماشية والدواجن، إحضار العلف للماشية، تجهيز الحطب للمساء للطهي والتدفئة، التجارة والترحال لإحضار النواقص في المسكن...إلخ) كلها أعمال روتينية يومية كان يجب أن يمارسها الأفراد في المنطقة، ما يستدعي استغلال الزمن من طلوع الشمس لغروبها. وبقيت هذه الممارسة كإعادة إنتاج متواصل لهذا التاريخ الثقافي في تنظيم الزمن. فالتجار

[1] قدور ميداني2، **فضاء السوق وحدود تأثير الهوية في الممارسة الاقتصادية**، مجلة العلوم التربوية والانسانية، العدد 30، 2023، ص 214.

يأتون باكرا أو يبيتون داخل مكان السوق. والمتسوقون يحضرون مبكّرا خاصّة كبار السن منهم، لتبدأ عملية التبادل وتنتهي مبكرا عند كثير منهم. وقول الناس لجملة "**أذتشا أنسوق- نتسوق غدا**" مفادها تلك الممارسة التي تبدأ من خلال التخطيط للذهاب والبحث عن صديق لمرافقته للسوق الشعبي -إيجاد مرافق للسوق من طقوس التوجه للسوق، للتعاون والتشاور في شراء السلعة واختيارها، وتبادل الحديث مع بعضهم البعض حتى موعد مغادرة السوق-، ثم النهوض مبكرا والتوجّه نحو السوق والتفسّح في مختلف أرجائه وقد تُكلّل ممارسة التسوق بالشراء من عدمه. -ولهذا أفضل استعمال مفهوم "**المتسوق**" على حساب كلمة زبون-، انطلاقا من المعنى المستعمل في السياق المحلي للمتسوق، الذي يجمع بين عدة دلالات منها أن المتسوق قد يقوم بالشراء أو يكتفي بالمشاهدة، فيقال في الخطاب الاجتماعي للمنطقة "**نتش ذاسواق أذتشا غر السوق- أنا متسوق غدا للسوق**" بمعنى أنه ذاهب للسوق، وبأنه متسوق أيضا للسوق كفعل غير قصدي موجه للأفراد لاعتيادهم على الذهاب للسوق في يوم انعقاده دون قصدية واضحة في الشراء أو الإستهلاك. في حين سيتّم توظيف الزبون في سياق مختلف ضمن البحث - في مرحلة التبادل الاقتصادي-، فالمتسوق كذلك قد يأتي للسوق بشكل مستمر أو متقطّع ولا يرتبط فعله بالذهاب بالسلوك الاقتصادي فقط مثل الزبون، وحسب مفهوم **كليفورد غيرتز (Clifford Geertz)** يمثلون فئة "**السواقة**"[1].

من الأبعاد الأخرى للزمن الاجتماعي في هذه الأسواق هو النشاط المتسارع لوسائل النقل وصعوبة إيجاد مكان للتوجه للسوق. ولا تشهد حركة النقل هذا الكم من المسافرين سوى في أيام انعقاد الأسواق الشعبية، وهذا بعد اجتماعي يوضح مدى ارتباط الناس بالذهاب للأسواق الشعبية، ومن ثم فهي فرصة لإلتقاء الناس ببعضهم البعض وفرصة لتبادل أخبار المنطقة وتبادل الدعوات للأفراح أو طلبات الزواج بين الأفراد من مختلف الأعراش، إذ يقول المبحوث **(رقم 03)** عن ذلك: "**تلا سي أنمسلقا ذي السوق، نتّوثلا ذي لباس نثغاوسيوين، وانّزر لخبار ن بعضانا، يلا ماني رتشلن يوذان ذي السوق، خطبن لعراش فبعضاسن س ذين سي السوق- كنا لما نلتقي في السوق نتحدث عن مسائل مختلفة ونتداول الأخبار بيننا، وقد يتزوج الناس من بعضهم البعض في السوق، حتى إن كانوا من أعراش أخرى**"، فكانت الأسواق الشعبية فرصة مميزة لمثل هذه الأحداث الاجتماعية.

---

[1] قدور ميداني1، **الخصوصية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية للسوق: دراسة أنثروبولوجية بسوق سيدي خطاب**، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران2، الجزائر، 2018، ص 122.

إذ تمثل الأسواق الشعبية بالنسبة لكثير منهم وخاصة كبار السن ومن لا يعتمد على استخدام الهواتف الذكية مصدرا لجمع الأخبار والمعلومات عن آخر القضايا التي جرت في مختلف مجتمعات الوادي الأبيض، أو النقاش في مواضيع دينية أو اقتصادية أو سياسية أو تاريخية...إلخ، يسودها التوتر مرة والضحك مرة أخرى لينتهي السوق على جمع أكبر قدر من المعلومات والأخبار لإعادة نشرها على أفراد المجتمع ممن لم يذهب للأسواق. ومع معايشتي لكثير منهم أجدهم يتحدثون عما رأوه في الأسواق وثمن الأسعار ونوعية السلع المباعة وآخر الأخبار الجارية، وممّن سمعها، ما يشكل اهتمامات متشاركة بين المتسوقين تسمح بعقد علاقات اجتماعية متعددة تدوم لخارج الأسواق الشعبية، فالراسمال الاجتماعي مهم في مثل هذه الحالات لتحصيل الأخبار والمعلومات عما يحدث في المنطقة. وكأن هذه الأسواق الشعبية هي مصدر يستزاد منه الأفراد بالأخبار اليومية التي تمكنهم من كسر روتين الحياة والحكايات المعادة، فيتنافس الناس على الذهاب للأسواق الشعبية لجمع أكبر زاد من الأخبار والمعلومات ثم إعادة نشرها بشكل إستباقي قبل الآخرين، ليقال عليه في المجتمع "**إخباري فلا– أخبرني فلان بذلك. نغ سليغ وذين س غر فلان، هتواناس ذي السّوق –أو سمعت ذلك من فلان، فقد قيل له ذلك في السوق**". فتبادل الأخبار وتكوين شبكة من الأصدقاء والمعارف للفرد، كله رأسمال رمزي مكتسب تمكّنه من جمع أكبر قدر من الأخبار الجديدة أثناء تسوّقه للأسواق ثم إعادة نشرها مرة أخرى. فشبكة التبادل هذه تعطي الفرد مكانة اجتماعية ضمن مجتمعه، فيجد نفسه هو المصدر المقصود في المجتمع من قبل هؤلاء الأفراد الغائبين عن السوق بغية الحصول على آخر المستجدات والمعلومات. فالأسواق الشعبية شريان الحياة في المعيش اليومي لأفراد منطقة الوادي الأبيض من كبار السن ومن لا يعتمد على التقنيات الحديثة.

### 2.2. استمرار سلطة القبيلة والجماعة في عرش آيث بوسلميان على سوق الخريف:

من تجليات الزمن الاجتماعي في سوق عيد الخريف هي تلك الممارسة الاجتماعية التي رافقت انعقاد هذا الأخير منذ تواجده، ويتعلق الأمر بحلّ المشاكل بين الناس، حيث يقوم عرش "أولاد بوسليمان" من تشكيل لجنة من أعيان العرش ذوي الفقاهة والعلم والفصاحة والعارف بأحكام الدين الإسلامي، للإشراف على تنظيم السوق والحياة الاجتماعية لعرش "أولاد بوسليمان". إذ حكى لي المبحوث **(رقم 19)** أنه كان يأتي الكثير من الناس من مناطق مختلفة للسوق بغية إيجاد حكم عادل لمشاكلهم الاجتماعية، حيث يفصل هؤلاء الأعيان في قضايا اجتماعية صراعية كالميراث، والأراضي

التي تمثل المورد الأساسي للعائلات المنتجة في منطقة الوادي الأبيض، وقضايا أخرى كالطلاق، النفقة، الجيرة، القتل، السرقة...إلخ.

بعد الإنتهاء من كل هذه القضايا يتنم البت في معالجة بعض القضايا العامة التي يعنى بها عرش "أولاد بوسليمان" وخاصة قضية الزواج وتحديد المهر المناسب له حسب الوضع العام للحياة الاجتماعية وأحوال الدولة في توفر الشغل وغلاء المعيشة، وكذلك ثمن الذهب لتحدد نسبة المهر بحيث لا يكلّف الرجل نفسه أكثر من استطاعته. يضيف نفس المبحوث **(رقم 19)** أن: "**أن آخر اتفاق جماعي حول المهر قدّر بمبلغ 1.500.00 دج**" وهذا كله مراعاة للوضع الاجتماعي من جهة، وتسهيل الزواج الذي يعدّ سنة من سنن الإسلام المنتشر بين أفراد المنطقة. وإن كان هناك من تساؤلات يمكن طرحها حول الزمن الاجتماعي في سوق الخريف، فهي: لماذا يسافر الأفراد حتى سوق عيد الخريف لطرح انشغالاتهم والفصل فيها؟ وكيف يتقبلون القرارت الصادرة من المجلس المكّلف؟ ولمذا يأخذ أفراد عرش "أولاد بوسليمان" بالقرارات التي يخطّها الأعيان بشأن الحياة الاجتماعية التي قد تظهر كتقويض لحرية الفرد؟

قبل الإجابة على هذه التساؤلات سوف أقدم حكاية حول مكانة "عرش أولا بوسليمان" في حل المشاكل والصراعات –حسب المتداول بين أفراد العرش–، رواها لي المبحوث **(رقم 19)** في مقابلة مفتوحة أجريت معه يوم السوق –سوف أكتب الحوار بالعربية الفصحة لطول القصة وأهميتها، وسيكون طرحها بالشاوية في الملاحق– وهي كالآتي:

- **المبحوث:** دعني أقصص عليك حكاية أخرى قلّ من يعرفها من الجيل الحالي.
- **أنا:** تفضل، وهل يمكنني تسجيلها.
- **المبحوث:** لا مشكلة في ذلك.
- **أنا:** حسنا يمكنك البدأ.
- **المبحوث:** هذه قصة متوارثة عن كبارنا، حيث يحكي لنا أجدادنا عن ذهاب مجموعة من الناس من "أيث بوسليمان" جهة "الشارع[1]، وأثناء وصولهم وبحثهم في الحقول عن فلاحين

[1]" **الشارع**" تسمية تطلق على منطقة تقع في الشمال الشرقي لولاية باتنة تضم تيمقاد ودوفانة حاليا ومركونة حاليا، وهي منطقة معروفة بأراضيها المنتجة للقمح في مساحات شاسعة، فكانت قبلة لسكان المناطق الجبلية خاصة للحصول على

لتبادل السلع معهم، قابلهم صراع بين شخصين في حقلين متجاورين، واقترب شخص من عرشنا منهما ليستفسر سبب الصراع. ففهم أن هناك قطعة أرض تقع وسط هذين الفلاحين لم يتفقا على تقسيمها ولا على ملكيتها.

- **المبحوث:** فهمتني؟؟.
- **أنا:** نعم، يعني هي في الأصل ليست ملكا لأحدهم.
- **المبحوث:** نعم، كل واحد منهما يريد الحصول عليها، غير أن هناك شخص أغنى من الآخر غير محتاج لهذه القطعة الصغيرة عكس الآخر فملكه من الأرض صغير جدا. وهنا قال هذا الشخص من عرشنا، أنا: "من أولاد بوسليمان أتيت لتبادل القمح، إن كان يمكن أن تدلاني على شخص معين له من ما يكفي من القمح والشعير.
- **الفلاحين:** نعم، مرحبا بك، لكن بما أنّك من "آيث بوسليمان"، فهل يمكنك أن تفصل بيننا في هذه المشكلة ونحن موافقين على ما تقوله.
- **أنا:** بمعنى كانوا يعرفون قدرة "أولاد بوسليمان" على حل الخصامات واقترحوا عليه ذلك؟.
- **المبحوث:** نعم، لهذا اقترحوا. وبعد أخذ موافقتهم لما سيقدمه كحلّ، أخبرهم: بما أن هذه الأرض في الأصل ليست ملكا لأي منكم، فهل تقبلون أن تكون ملكا لي أنا بعد الآن؟ وفي تعجب مما يقوله لكن لم يقل الفلاحون شيئا سوى الموافقة على تملّكه للأرض. وعندها أكمل هذا الشخص قائلا: الآن كلكم شهود أني صاحب الأرض ويمكنني أن أفعل بها ما أريد دون اعتراض. فوافق الجميع على ذلك.
- **المبحوث:** بعد ذلك نطق وقال لهم: بما أنها الآن أرضي وملكي ولي حرية التصرف فأنا أريد أن أقدمها لهذا الفلاح كهبة مني –الفلاح الفقير–، وتقبّل الجميع الوضع ولم يحدث الفلاح الآخر أي مشكلة بل واستضافهم في منزله.

بالرغم ما قد تطرحه هذه القصة من تساؤلات حول سبب عرضهم على هذا الرجل ايجاد حل لهما؟ وكيف قبلا بأن يكون مالكا للأرض التي كانا يتنازعان عليها؟ ولماذا قبل الشخص الغني بتسليم الأرض للفلاح الفقير؟ إلا أنه يمكن القول أن هذه القصة منتشرة في الذاكرة الجماعية لسكان آيث

---

القمح بالمقايضة أو النقد، وغالبا بالمقايضة لقلة النقد، لافتقار منطقة الشارع لكل أنواع الثمار والبقوليات الأخرى، فتمثل منطقة تبادل مميزة.

بوسليمان، ويعيدون روايتها وإبراز قيمتهم وصيتهم لدى الأعراش الأخرى، إلا أنه ومن خلال هذه الحكاية نفهم أن سوق العيد الخريف كان هو المساهم بالتعريف بالعرش –أيث بوسليمان– عند الأعراش الأخرى. فارتياد هذا السوق الموسمي وحضور جلسات مجلس فض النزاعات في تكوت ساهم بالتعريف بمقدرة أفراد العرش في الفصل في القضايا المتناوع عنها. لكن يبقى هذا الأمر محل جدال بين أفراد منطقة الوادي الأبيض–، لأنهم الأقل حضورا في المجلس والأقل عرضا لقضاياهم في هذا المجلس، إلا أنهم في نفس الوقت ينظرون لسوق الخريف كجزء من ذاكرتهم وتراثهم الذي يحافظون عليه ويرتادونه باستمرار.

من خلال هذه القصة والوصف المستفيض المطروح حول تأثير القيمة الرمزية لسوق عيد الخريف بالتعريف بالعرش، يمكن الوقوف على مجموعة رموز ثقافية قمت بتأويلها، وتتمثل في:

- **الأصل المقدس:**

يمثل أصل الولي الصالح "**سيدي عبد السلام**" كونه من الصالحين الأشراف، وهناك من ينسبه لآل البيت. لأنه بعد دخول الإسلام للمنطقة ورغبة الناس في تعلّم تعاليميه وقيمه كان يؤتى بالعرب ممّن يجيدون اللغة العربية ويفهمون الدين لينصّب عالما وحاكما في المجتمع. بالتالي كان لأصل الولي القادم من صالحي الأندلس سلطة رمزية في الإستقرار في المنطقة لارتباطه بالأصل المقدّس للنبي (ص)، كما يعدّ مؤسسا لقرية تكوت. فنقل علمه لأفراد هذا العرش الذين تعلّموا من حكمته وعلمه في هذه الأمور. ومع إظهار الأعيان لهذه البراعة في حل المشاكل لعقود، بقيت هذه القيمة الاجتماعية مرتبطة بسوق عيد الخريف، وتمثّل رأس مال رمزي لكل فرد من منطقة الوادي الأبيض بضرورة حل الخصامات الكبرى والمعقدّة في هذا المجلس. ما ساهم في قدوم الكثير من الأشخاص نحو هذا السوق دون غيره.

كما يؤكد قبول الفلاحين لهذا الشخص من عرش "أولاد بوسليمان" للفصل بينهما، بأن هذه المعرفة لدى سكان العرش قيمة رمزية متوارثة ساهم سوق عيد الخريف في ترسيخها وحضورها المستمر في كل عام وفي كل انعقاد للسوق، ومشاهدة الناس لهذا المجلس في حل الخلافات والمشاكل الاجتماعية كوّن راسمال رمزي يوجّه الأفراد نحو القدوم لسوق عيد الخريف للمشاركة فيه وطرح مشاغلهم، وحتى الإستعانة بأفراد من هذا العرش لتسوية بعض الخلافات في القبائل الأخرى.

### 3. استمرار حكم منطق القبيلة:

الرمز الثقافي الثاني هو استمرار حكم القبيلة وسلطتها. حيث إن الهابيتوس (Habitus) الذي نشأ عليه سكان "أولاد بوسليمان" وباقي مناطق الوادي الأبيض، هو الحكم الذاتي للعرش وحلّ المشاكل داخليا عبر "ثاجماعث" كوحدة سياسية في العش، ويميلون لتنظيم مختلف المؤسسات الاجتماعية ذاتيا دون العودة لمؤسسات الدولة إلا في حالات نادرة. بالتالي فمنطق القبيلة لا يزال متجذرا كبنية معرفية بين أفراد المنطقة في تكوت، وما يزال يوجّه الأفراد في مختلف جوانب الحياة الاجتماعية. خاصة أن أعيان العرش يتّم اختيارهم من قبل العائلات المكوّنة للنسيج الاجتماعي لكل عرش من خلال عقد اجتماعي. لهذا فإن كل القرارات المتّخذة من قبل الأعيان تكون مسموعة ويأخذ بها في المجتمع.

## ثانيا: دور المكان في الحفاظ على قيمة الأسواق الشعبية: هل الأسواق مكان أنثروبولوجي؟

إن المكان لا يكتفي دوما بتحديد أبعاد جغرافية أو شغل مساحة من بيئة معينة للتفاعل فقط، بل أنثروبولوجيا يتدخّل في تحديد القيمة وإضفاء معنى لممارسة معينة أو لحدث اجتماعي معين، فيستلزم دوما اختيار مكان له قبول اجتماعي أو قيمة مقدسة ليكتمل الحدث الاجتماعي. لذا سنحاول استكشاف مدى تأثير المكان على قيمة الأسواق الشعبية وعلاقة مكان انعقاد الأسواق الشعبية بتمسك الأفراد بها، والمعنى الذي يتمثّله الساكنة في أماكن إقامة الأسواق الشعبية محل الدراسة.

### 1. أنثروبولوجيا المكان:

يعدّ المكان عنصرا مهما في دراسة التراث الثقافي وسمة مهمّة في الكثير من عناصر التراث الثقافي اللامادي، خاصة تلك التي تعتمد على الآداء والممارسات، فيتخذ فيها المكان قيمة رمزية تزيد بزيادة اكتساب الأفراد لرأسمال الرمزي المتعلّق به وبطريقة التفاعل معه. وجاء في التراث الأنثروبولوجي أن المكان يجمع بين تلك الرّقعة الجغرافية والفضاء الذي تقام عليه تلك التفاعلات المؤدية لبناء علاقة رمزية معه، تتمثّل فيه الأفراد معاني مختلفة وذكريات ومشاعر متعددة نتيجة التفاعل الدائم والمتكرر مع المكان. ومع اختلاف التسمية بين الأمريكيين "**أنثروبولوجيا المكان**" والأروبيين "**أنثروبولوجيا الفضاء**"، إلا أن الأنثروبولوجي الجزائري **عبد الرحمان موساوي** يرى أن المكان يكون جامعا للفضاء وأكثر حميمية وواضح المعالم الجغرافية، وهو ما كان قد تحدث عنه الفرنسي **مارك أوجي (Marc Augé)** الذي يرى أن استخدام المكان يكون أدق في الدراسات

الأنثروبولوجية. فتلك الجماعة التي يدرسها الأنثروبولوجي يجمعه وإياهم حيّز جغرافي مشترك ومحدّد يمكّنه من فهم تصوراتهم وممارساتهم ضمن هذه الرقعة الجغرافية، واستشعار قيمة المكان عند تلك الجماعة.

إن المكان الأنثروبولوجي هو معرفة نظرية يجتهد الباحث في تنظيمه عبر تفكيك رموز ذلك النظام القسري الذي ينسجه الأفراد حول رقعة جغرافية معينة دون سواها. فالمكان الأنثروبولجي حسب **مارك أوجيه (Marc Augé)** هو "**ذلك الحيّز الذي يشغله السكان الأصليون ويعيشون ويعملون فيه، ويدافعون عنه...ويرصدون فيه آثار قوى الآلهة الأرضية والسماوية، وآثار الأسلاف أو الأرواح التي تسكنه وتحيي جغرافيته الحميمية، كما لو أن بقعة الإنسانية الصغيرة هذه...تشكل في الوقت ذاته الجوهر**"[1]، إذ يتعلّق الإنسان بذلك المكان ويتمسّك به لما يخلّفه فيه من آثار معنوية وروحية وذريات ومشاعر وعلاقات مختلفة مع أجزاء المكان، تجعل منه مقدّسا بالنسبة إليه.

اختلفت التعريفات المقدّمة لأنثروبولوجيا المكان إلا أنها اجتمعت حول فهم علاقة الإنسان بالفضاء الذي يختاره ليمارس عليه ثقافته، فعرّفها الأنثروبولوجي **أليو ساتي (Aliou Sati)** بأنها "**التخصص الذي يجد أسسه النظرية في الوضعية التي يتخذها الإنسان اتجاه التنظيم الفضائي**"[2]. فيما حدّد الأنثروبولوجي **جوزيب مونتانولا ثورنبيرغ** موضوع دراسته بأنها "**تهتم بدراسة التصميم، الإنتاج والاستخدام الاجتماعي للفضاء الإنساني...وقد نشأ هذا التخصص من تراكب وتطابق تخصصات متعددة الثقافات**"[3]، فالفضاء والمكان يمكن دراستهما من خلال عدة مقاربات ضمن الأنثروبولوجيا لفهم كل تعقيداتهما التي تنطوي عليهما. في حين قُدّم تعريف حديث نسبيا لأنثروبولجيا المكان والفضاء من قبل الأنثروبولوجي **بولين ماكينزي أوكوين (Pauline McKenzie Aucoin)** بقوله: "**دراسات أنثروبولوجيا الفضاء والمكان تعتبر أن المناظر الطبيعية، الفضاء والإطار المبني، يمثلون مواقع مهمّة للمعاني الثقافية، الاجتماعية والسياسية، الذاكرة والخطاب العام...تنقل لغة الفضاء معاني**

---

[1] مارك أوجيه، **اللاأمكنة: مدخل إلى أنثروبولوجيا الحداثة المفرطة**، تر: ميساء السيوفي، هيئة البحرين للثقافة والآثار، 2018، ص 47.

[2] إبراهيم حلباوي، مصطفى رباحي، **الهوية الاجتماعية من خلال انثروبولوجيا الفضاء والمكان**، مجلة الحوار المتوسطي، المجلد 13، العدد 01، 2022، ص 261.

[3] Josep Muntañola Thornberg, **La topogénèse: l'anthropologie de l'espace et l'architecture de l'espace humain, Architectonics**, Mind, Land & society, Josep Muntañola Thornberg et Danielle Provansal eds, Universitat Politècnica de Catalunya. Iniciativa Digital Politècnica, n 10, 2004, p80 .

**الثقافة عن العالم. بينما المكان يحمل معها مشاعر التعلّق والهوية التي تنشأ من التجربة المعاشة**"[1] وهو ما يمكن مقاربة الأسواق الشعبية من خلالها. باعتبار هذه الأخيرة مكانا أنثروبولوجيا تمسّك به الانسان وتعلّق به روحيا، وجعلها جزءا من هويته وتتراثه الاجتماعي، وصبغها برموز ثقافية حاملة لمعاني ثقافته. كما تمثّل الأسواق ذاكرة جماعية يرتحل إليها الأفراد في زمن ومكان محدّدين بصفة مشتركة ومدركة من قبل السكان المحليين. فالإنسان إذا يستخدم كلاّ من الفضاء والمكان، فالفضاء يكون متخيّلا وغير مؤطّر. بحيث يحدد المكان بمساحة معروفة المعالم. أي الإنسان يختار مساحة جغرافية ويؤطر فيها الفضاء ليحوله لمكان يبني معه علاقة رمزية تلزمه فيما بعد بنوعية معينة من الممارسات والسلوكيات ضمنه.

تتعامل الأنثوبولوجيا مع المكان من جانبه الثقافي الذي قد يحمل أبعادا اجتماعية ورمزية واقتصادية وجمالية وقدسية..إلخ، فالمكان يتحدّد بحسب نوعية الممارسة والقيمة التي يحملها في الجهاز المعرفي لدى شاغليه، وفي علاقتهم المنتجة مع أجزاءه. ويعتبر المكان في نظر الأنثروبولوجيا "**وسط ثقافي مهم...يمكن للأفراد من خلاله أن يفكروا، ويكون ذلك بشكل منتظم ثقافيا لإنتاج الممارسات المكانية الاجتماعية والجمالية والسياسية، الدينية والاقتصادية، وبمجرد دمجها يمكن للمكونات المكانية جعها تحمل معنى كجزء من نسق رمزي جغرافي**"[2]؛ فالمكان الأنثروبولوجي هو ما يتحدّد من خلال المعنى الصادر بين العلاقة المتكاملة للمجال الجغرافي والمجتمع المحيط به.

**2. تصورات الجماعات المحلية لعلاقة المكان بالأسواق الشعبية:**

إن الأسواق الشعبية في منطقة الوادي الأبيض تكون معروفة المكان للمجتمع مسبقا، ومن خلال الدراسة الميدانية اتّضحت قيمة المكان ومعناه وعلاقته بالأسواق الشعبية، ما زاد تعلّق الأفراد بها لارتباطهم بعلاقات ألفة وحنين بأماكن انعقاد الأسواق. حيث أن المنفعة المادية لا تمثل عامل الجذب الوحيد في هذه الأسواق التراثية، فعلاقة سكان المنطقة بها ترجع لسنوات وعقود، مشكّلين ما سماه **مارسل موس (Marcel Mauss)** "**بالحدث الكلي الاجتماعي**"، والذي تحدث عنه **كلود ليفي ستروس (Claude Lévi-Strauss)** وشرحه بشكل أوضح، بحيث أن الحدث الكلي "**حدث مدرك**

[1] إبراهيم حلباوي، مصطفى رباحي، مرجع سابق، ص 261.

[2] إبراهيم حلباوي، مصطفى رباحي، مرجع سابق، ص 261.

**على أنه اجتماعي، أي أنه الحدث الكلي الذي تنضوي تحت تأويله الرؤية التي يمكن أن تتكون لدى أي فرد من السكان الأصليين الذين يعايشون الحدث**"[1]؛ إذ يساهم هذا الحدث الكلي في جمع الأشخاص حول فهم وإدراك مشترك لصورة ثقافية معينة. وهذه الرؤية يمكن القول أنها تقف على مجموعة عناصر منها زمن حدوث الحدث ومكانه والأنشطة الممارسة على مستواه، والأهم الرؤية المشتركة للسكان الأصليين الحاملين لنفس التصور نحو هذا الحدث، فاختلال أحدها قد يؤثر على الحدث الكلي الاجتماعي. ولهذا يطرح **مارسل موس(Marcel Mauss)** فكرة "**الإنسان المتوسط**" وهو ذلك الإنسان الذي لم ينصهر مع التحولات المدينية والعولمية ويعيش بين ماهو تقليدي وحضاري محافظا على ذلك الحس الجمعي والثقافة المشتركة، أي لا ينتمي إلى النخبة كونه يتأثر في كامل كيانه بأصغر إدراكاته أو بأدنى صدمة ذهنية[2].

بالنظر إلى طبيعة الفرد الأبيضي في الوقت الراهن –نسبة لمنطقة للوادي الأبيض– فإنه لا يزال يجمع بين الثقافة الشعبية التقليدية والثقافة الحضرية المعاصرة، أي هو ذلك الإنسان المتوسط بتعبير **مارسل موس**. فكانت الأسواق الشعبية تمثلا حدثا اجتماعيا يعنى به كل أفراد المنطقة ويشاركون فيه باستمرار، ولقلة الأماكن التجارية في منطقة الوادي الأبيض في القرن19 والقرن 20، زادت قيمة المكان الذي تنعقد فيه الأسواق الشعبية وصارت حدثا كليا اجتماعيا تُعنى به أعراش منطقة الوادي الأبيض. فعند قولهم "سوق الثلاثاء" فإن الأفراد مدركين تماما لذلك الحدث الكلي الاجتماعي الذي سيعقد يوم الثلاثاء وفي مكان مخصّص له في شوارع وسط مدينة إشمول. وبالمثل فإن النطق "بسوق الإثنين" يعني تكوّن تصوّر جمعي عند أفراد المنطقة بذلك الحدث المقام يوم الإثنين في ذلك المكان المحدّد جغرافيا في الجنوب الغربي من مدينة أريس. والقول بالذهاب لسوق عيد الخريف يعني الذهاب لحدث اجتماعي يأتيه الأفراد ليجتمعوا في مكان معلوم بينهم في شوارع مدينة تكوت يدعى "**زينون**". مثل هذا التصور الجمعي هو الذي يعطي قيمة لذلك الحدث الاجتماعي، وفي نفس الوقت يعمل على تشكيل هابيتوس (Habitus) للأجيال القادمة كلّما تمّ الحفاظ على هذا الإدراك الكلي الذي يعنى بإقامة حدث اجتماعي له زمانه ومكانه والممارسات الخاصة به التي تقام على مستواه وتبرز خصوصيته.

---

[1] مارك أوجي1، مرجع سابق، ص 52.

[2] المرجع نفسه، ص 53.

إلا أن هذا الحدث الكلي قد يتأثر بعدة عوامل كتغيّر الزمان أو المكان، ما قد يؤثر على علاقة الأفراد بهذا الحدث الكلي الاجتماعي، والذي يستغرق مدة لإعادة تشكيل تلك العلاقة بين السكان والحدث، وعلى وجه الخصوص بالمكان. وكلما تدخلّت عوامل مؤثرة أخرى أثناء عملية إعادة إنتاج هذه العلاقة فقد تؤدي لتراجع قيمته كحدث كلي اجتماعي، أو على حد وصف **مارك أوجيه (MarcAugé)** تتحوّل الأسواق من **مكان** إلى **لا مكان**. فالأسواق الشعبية محلّ الدراسة كان لها نصيبها من هذا التحول الذي حافظ إما على قيمة المكان ومنه الحفاظ على قيمة السوق بين ألإراد المنطقة أو أنه أثر عليها وعلى ارتباط الأفراد بها. وسوف أوضح هذا التحول كالآتي:

- **سوق الثلاثاء:**

كان يقام السوق كما ذكرت سابقا في مكان مغاير في الشمال الشرقي من مدينة اشمول (لمدينة)، وقد نقله الإستعمار الفرنسي عند دخوله للمنطقة لموقعه الحالي في شوراع المدينة، مقابلا محطة المسافرين حاليا. فيقام على امتداد شارعين رئيسيين معروفين في المدينة، وساهم قربه من محطة المسافرين من سهولة الوصول إليه، فإنشاء الأسواق عادة يكون في تلك المساحات المسطحة أو المتواجدة في ملتقى الطرق الرئيسية لتسهيل التواصل بين مختلف القبائل والمجتمعات[1]. لكن ليس ذلك هو العامل الحاسم في نظري رغم تأثيره على نشاط السوق، بل ما حافظ على قيمة مكان هذا السوق كحدث اجتماعي كلّي هو زمن تغيير المكان الذي تزامن وقلّة الأحداث الكلية المماثلة له في المنطقة، أي مع انعدام المحلات التجارية المعاصرة ونقص وسائل النقل، والسيطرة التي فرضها الاستعمار على المنطقة أدى لتراجع تطورها من قرية لحاضرة على الأقل، أي شهدت المدينة تحولا اجتماعيا بطيئا. كل ذلك جعل من هذا المجتمع يحافظ على ثقافته وعلى نمط عيشه التقليديين. مخلّفا ثقافة الإنسان المتوسط المحافظ على التّصور المشترك والإدراك الجمعي، وبالتالي لم تحدث أي صدمات ثقافية يمكن أن تؤثر على علاقة الأفراد بهذا الحدث الكلي وبمكانه الجديد الذي نقل إليه. فبقي سوق الثلاثاء الشعبي في نشاط مستمّر وعلى حاله حتى اليوم. فكان ولا يزال يمثل حدثا اجتماعيا كليا، يجمع بين مبدأ **المتوقع والمألوف**، أي يقصده الناس في زمن محدّد وفي مكان محدّد ألفوه، متوقّعين أن يجدوا أنماطا معيّنة من الممارسات والمبادلات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

---

[1] مصطفى توريرت، **الأسواق الريفية في بلاد المغرب القديم خلال الفترة الرومانية**، مجلة العلوم الانسانية والاجتماعية، المجلد 08، العدد 02، 2022، ص 645.

**صورة لمكان انعقاد سوق الثلاثاء: من تصوير الباحث. تبرز المنتجات الفلاحية المباعة على مستوى السوق كالأشجار المثمرة، وكذلك نوعيةة المركبات المعتمدة من طرف التجار للمجيء للسوق. وعجوز كان يساوم في سعر الأشجار لاقتنائها كنوع من الممارسة المتعلقة بزمكانية السوق وارتباطه به.**

- **سوق الإثنين:**

كان يقام في وسط مدينة أريس قرب بئر عام يدعى حاليا "**هيحمامين**" أين كان يتواجد ضريح الولي الصالح، ومع النمو الديموغرافي الذي شهدته "أريس" أصبح السوق عبئا على الساكنة، وحتى مع البناء المتزايد الذي أخذ نسبة كبيرة من مكان السوق. كان لا بد من تغيير مكانه بعد الاستقلال من قبل بلدية أريس، خاصة مع تزايد الأصوات المطالبة بذلك. تمّ نقله إلى مكان قريب منه جهة الجنوب بما يقارب 1 كلم أو أكثر، وخصّص له مكان واسع قرب الطريق الرئيسي لأريس وقرب محطة المسافرين سابقا. الأمر الذي ساعد على سهولة الوصول إليه كون كل وسائل النقل تمر بقربه، كتلك القادمة من بسكرة، مشونش، بانيان، غسيرة، تكوت، تيغانمين، منعة...الخ.

لن أنكر أيضا دور هذا الأمر في جذب التجار والمتسوقين للسوق من مختلف المناطق، إلا أن عمليّة تغيير المكان كانت مصاحبة لفترة كانت فيها "أريس" ما تزال البنى التقليدية تغلب على المنطقة، إضافة إلى مكانة سوق الإثنين الذي كان يصل لولايات أخرى قريبة، كان تجارها يأتون إليه

كالجلفة وأم البواقي..إلخ، هذا ما ساهم في استمرار الرابط بين الساكنة والسوق. إذ كانت لي مقابلة غير رسمية في رحاب السوق مع مجموعة أشخاص يتناولون الشواء ضمن السوق، فجلست في وسطهم وقمت بطلب الشواء أيضا، وأثناء الإنتظار ومعايشة حوارهم، وجدت أن لكل لهجته في الشاوية وأن هناك من يتحدث العربية، مايعني أنهم قدموا من مناطق مختلفة، لكنهم يفهمون بعضهم البعض في الكلام، فسألتهم: من أين قدموا؟ وكيف سمعوا بالسوق حتى أتوا إليه؟ فأجابوني أنهم يعرفون السوق منذ وقت طويل، وقد اعتادوا على المجيء للسوق مع أوليائهم في صغرهم، واستمروا في المجيء إلى اليوم. أي ما يمكن فهمه أن صيت السوق كان معروفا من مناطق مختلفة نتيجة حجم المبادلات التجارية الكبيرة التي كانت تقام على مستواه، وهذا ساهم في رفع قيمته وجذب أكبر عدد من التّجار والمتسوّقين بفضل قيمته المستمدّة تاريخيا وموقعه الاستراتيجي المركزي الذي يقع في وسط الأعراش الكبرى في منطقة الوادي الأبيض، ثم أن عملية التنشئة الإجتماعية تعيد إنتاج العلاقة بين الأفراد والسوق بمرور الأجيال ليبقوا متمسكين بالسوق كتراث ثقافي غير مادي. وباعتبار أريس كانت مركزا إداريا فرنسيا زاد من سيط السوق أيضا حيث حافظ عليه الإستعمار لأنه كان يحقق لهم دخلا ماديا إضافيا، كما أنهم يتفقون مع بعض التجار لتموينهم في بعض السلع. وبالمقابل قام الإستعمار الفرنسي بتقييد الكثير من الأسواق الأخرى في منعة مثلا ومرات أخرى سوق اشمول، إذ يقول المبحوث (رقم 20): "**شفيغ زيك السوق نتلاثي هلّا فرنسا هقفّليث ساعات، سي أذشوكّن نيغ أذسلن ثلا ثغاوسا نغ أذساوان القيرّا، يخضا آم واريس هلّا فرنسا ذين ديما...- أذكر أن سوق الثلاثاء كثيرا ما كان يغلق من طرف الاستعمار في حالة الشك بوجود أي انقلابات أو تهديدات على عكس أريس الذي كان تحت سيطرة الادارة الفرنسية وحمايتها**"، ويستغل بعض المسبلين هذا السوق في جمع الأخبار ونقلها للمجاهدين فيما بعد. إذ أن تأثير الاستعمار على المنطقة والسوق ساهم بشكل غير مباشر في الحفاظ على العلاقة الرمزية للأفراد مع سوق الإثنين أثناء فترة إعادة إنتاج الرابط العلائقي بين الأفراد والسوق، وحافظ كذلك على التصور الجمعي لأفراد المنطقة مع المكان الجديد لسوق الإثنين باعتباره مكانا أنثروبولوجيا.

لكن في ظلّ ما تشهده أريس من تطور حضري في الوقت الراهن -أثناء كتابة هذه الكلمات-، واختراق العديد من معالم الحداثة لبيئتها الثقافية، في نقلة نوعية نحو تمدين وتنمية المنطقة وضواحيها. أدى هذا التحوّل المتسارع إلى صدمة ثقافية حضارية بالنسبة لأفراد المجتمع، وأصبح

التركيز على كيفية الإندماج والتكيف مع مثل هذه التحولات –التي تم ذكرها في الفصل الثالث–. فأضحى سوق الإثنين يشهد منافسة من أسواق شعبية أخرى كسوق السبت الأسبوعي وسوق الأربعاء الأسبوعي، والعديد من المحلات التجارية الأخرى ذات التوجه المشابه لنفس السلع والبضائع المعروضة في سوق الاثنين ما عدا المواشي وعلفها الذي بقي سمة خاصة يمتاز بها سوق الإثنين لوحده. إذ تسبّبت هذه النقلة النوعية في تحول أريس إلى "ريف/مدينة" لفقدان الأفراد لذلك الإدراك الجمعي الذي كان يجمع بين مختلف الأجيال من سكان أولاد داود خاصة، أي بمعنى التأثير على بنية المحلي التي كانت تربط الأفراد في الريف بمنتجاتهم الثقافية.

**صورة للمكان القديم لانعقاد سوق الاثنين في أريس: من تصوير الباحث.**

مع إعادة تغيير مكان سوق الإثنين لحي "أول نوفمبر" في نفس مكان انعقاد سوقي السبت والأربعاء بدأ يفقد المكان قيمته الرمزية تدريجيا، وفقد الأفراد علاقتهم التي شكّلوها مع سوق الاثنين في المكان السابق. ورغم عدم بُعده عن محطة المسافرين الجديدة إلا أن الكثيرين يرفضون القدوم للسوق في مكانه الجديد، ومع تمدن مدينة "حي أول نوفمبر" فقد أصبح السوق يقام على أطرافها وليس في وسطها مثلما كانت تقام بعض الأسواق سابقا. وهو ما يعني تهميشا لكل ثقافة فرعية لا تتماشى مع ثقافة المدينة والشخصية الحضرية، فيقول المبحوث **(رقم 21 و09) –تاجر ماشية–** في هذا الشأن **"أوذ نتروحاش السوق الاثنين إمير ديما، نقصن يوذان إذ د ييتاسن غرس، آم لعياذ ذ رمضان برك، لاش البيع آم زيك، بصح ذي نوالف فالسوق سي همزي، نتروحا غرس سي الولف/ لانذهب للسوق دوما لقلة القادمين إليه خاصة في غياب مناسبات الأعياد أو رمضان، إذ أن نسبة البيع أصبحت**

**قليلة، لكن لتعودنا عليه منذ صغرنا فإننا نذهب إليه لألفتنا به فقط**"، وبالتالي فقد تغلبت القيمة الرمزية للسوق على القيمة المادية، فالذهاب المستمر للسوق للتجار منذ الصغر شكل لهم الهابيتوس الذي يجعلهم يعيدون نفس الممارسات ويرتبطون بالسوق المتجذّر في ذاكرتهم الجماعية. أما المبحوث **(رقم 22)** وهو متسوق دائم للسوق سابقا، يقول: "**والفغ سومكان أقديم، أجديذ آيا اتباناياد يبعذ، آليمير أوهواليفخش، ذايا في وليغ تروحيغ بسكرة– إعتدت على المكان القديم، أما الجديد يتهيأ لي أنه بعيد، لم أستطع الاعتياد عليه وبالتالي عدت أذهب لسوق بسكرة**" مع العلم بسكرة بعيدة ب 90 كم عن سوق الإثنين. فصار السوق بالنسبة له "**لا مكان**" وفقد قيمته بالنسبة إليه مثل العديد من السكان. غير أنه في زيارة لي لسوق الإثنين في أحد الأيام الباكرة إلتقيت بالمبحوث **(رقم 23)** وفي حديثي معه عن أحوال السوق وتمسّكه بالمجئ المستمّر إليه قال لي: "**والفغ تاسغد غرس سي ثيمزي إينو، تافغ ذيس راحث إينو؛ تاسغذ ساغغ قلي نثغاوسيوين نغ العلف ن معاز، واذمسلقيغ نتش ذيمدوكال إينو واذروحغ، أوذ طوالخش لاباس– لقد اعتدت على المجيء إليه منذ الصغر وأجد فيه راحتي، إذ آتي لأشتري بعض السلع أو علف الماشية وألتقي ببعض أصدقائي ثم أعود للمنزل، إذ لا أتأخر كثيرا**". إذ أن مجيئه منذ صغره للسوق كوّن له ذلك الهابيتوس (Habitus) الذي جعل من سوق الإثنين عادة يمارسها كل يوم إثنين من الأسبوع. ولتجربته الطويله مع السوق لسنين تولّد له رأسمال رمزي يسعى من خلاله للحفاظ على نظامه بالمجيء للسوق لما يعني له السوق من قيمة رمزية يرتاح فيه ويلتقي بأقرانه ومعارفه أكثر من رؤيته للسوق من منظور نفعي فقط. ومن هنا يمكن استنتاج مدى تأثير قيمة المكان على العلاقة بين الفرد والممارسة المتعلقة بذلك المكان والمعنى المصاحب له.

**صورة للمكان الجديد لانعقاد سوق الاثنين في حي أول نوفمبر: من تصوير الباحث.**

- **سوق عيد الخريف:**

هذا السوق الموسمي الذي يمثل عيدا يحتفل به سكان منطقة الوادي الأبيض بدخول فصل الخريف وجني المحصول المحلي، كان يقام كمشهد كلي اجتماعي في تكوت القديمة قرب ضريح سيدي "عبد السلام" المتواجد إلى يومنا هذا، وبقي يقام في نفس الموقع لمدة طويلة من تواجده، ولا يزال البعض منهم يزور الضريح يوم السوق. وقد كان صيته يصل للولايات الجنوبية والشمالية ويأتون إليه للتبرك والتبادل وحل مشاكلهم الإجتماعية، مما زاده قيمة رمزية وثقافية أكثر منها اقتصادية، فيقول **المبحوث (رقم13)** أنه: "**والفغ تروحيغ السوق سي هيمزي إينو هيارا نبابا ذيمدوكال إينو، آليمير أماي، زيك يلا تساوانث ذي تكوت هاقذيمث. آليمير لّا هياي إقتروحان ذون وادولان غر السوق..– اعتدت الذهاب للسوق منذ صغري مع والدي ثم مع أصدقائي إلى اليوم، إذ كان يقام في تكوت القديمة والتي لا يزال البعض من الناس يزور المكان ثم يعود لمكان السوق الحالي**". فالتنشئة الاجتماعية للأفراد على الذهاب لسوق الخريف تخطى مسألة ملكية العرش للسوق، ورغم أنه يقام في تكوت وسكانها المسؤولون عن تنظيمه، إلا أن كل سكان منطقة الوادي الأبيض يشعرون بانتمائهم إليه، وهذا زاد من قيمة المكان الذي يقام فيه، ورغم تغيير مكانه اليوم إلى وسط مدينة تكوت قرب محطة المسافرين وأمام بلدية تكوت يدعى "زينون"، إلا أن رمزيته تغلّبت على قيمة المكان، فلا يزال الناس كل موسم يزورون المكان القديم قرب الضريح ثم يعودون لرحاب السوق وأجوائه، وكأن مسألة المكان بالنسبة إليهم محدّدة أسطوريا بمكان تواجد ضريح "سيدي عبد السلام" في تكوت القديمة.

إلا أن الملاحظ هو تواجد كبار السن بشكل كبير رجالا ونساء، كونهم من نشؤوا عليه وحاملين لرأسمال رمزي اتجاهه، وهذا يتضح من خلال حديث الناس عن تفضيلهم لحضور كل أيام انعقاد سوق الخريف، والشراء مما هو محلي من سلع وفواكه وخضر، بقولهم: "**أناوي سي البراكث ن السوق العيذ الخريف- سوف نأخذ من بركة سوق عيد الخريف**". ويكفي تواجد الفرد في السوق ليعيد شريط ذكرياته وخبراته مع هذا السوق، فقد جمع بين الإنسان المتوسط والمعاصر والتقليدي. فهو إذا محافظ على كونه حدثا كليا اجتماعيا، لكن بأبعاد رمزية، تاريخية، دينية، تعدّت قيمته منطقة الوادي الأبيض للولايات الأخرى. مثل ذلك التاجر القبائلي الذي أفادنا أنه كان يأتي لهذا السوق منذ أن وعى على نفسه، ويكفي ذلك أن يؤكد أن هذا السوق يعد مكانا أنثروبولوجيا تفوق فيه قيمة الزمن والمكان المقدس قيمة المكان الجديد للسوق عند الناس، لعدم تخليهم عن ارتياد تكوت القديمة لزيارة الضريح ثم المكان الحديث للسوق.

إذا كان المكان الأنثروبولوجي حسب **مارك أوجيه (Marc Augé)** يتّضح عبر 3 مؤشرات رئيسية (مؤشر هوياتي، تاريخي، علائقي) ويكون مزوّدا بمعنى[1]. فالأسواق الشعبية من خلال التحليل السابق تمثل مكانا أنثروبولوجيا تجمع بين ما هو هوياتي بخيث تعكس الهوية الثقافية لأفراد المنطقة، وتحتضن الذاكرة الجماعية للأفراد وتاريخهم، كما أن الأأسواق الشعبية تربط الأفراد علائقيا بها عبر المكان والزمن والحدث الاجتماعي الذي يقام على مستواها. كما أن تأثرها أو استبدالها يؤثر على تلك الدلالة والخاصية المشتركة التي يحملها المكان في الحفاظ على الحدث الكلي الاجتماعي. وكل تكرار لفعل الذهاب لهذه الأسواق الشعبية يعزّز من قيمتها ويمنحها المعنى الجمعي الذي يمكن تمريره للأجيال القادمة لاستدامة نفس الشعيرة، وتقوية ضرورتها وتأكيدها. فتكرار مختلف المبحوثين لعبارة "**والفغ تروحيغ السوق- اعتدت الذهاب للسوق**" جعلني أعيد التفكير في النظر لمسألة تحليل هذه الأسواق من منظور تاريخي إلى منظور فينومينولوجي (فهم تجارب الناس مع الأسواق الشعبية). أي أن الأفراد كانوا يتحدثون معي من منطلق تجاربهم وخبراتهم مع هذه الأسواق الشعبية وما عايشوه معها منذ الصغر، فكان لا بد من فهم الجوانب المتعلّقة بحياتهم المختلفة لفهم معنى وأنطولوجيا هذه الأسواق لديهم. وهذا ما جعل من قيمة الزمان والمكان المتعلّقين بوجودية الأسواق ونشوئها عاملين حاسمين في التحليل والفهم والكشف عن معناها. فإذا كانت التجربة ولّدت لديهم الهابيتوس

[1] مارك أوجي1، مرجع سابق، ص 56.

(Habitus) فإن تكرار المجيء إليها من تجار ومتسوقين شكل لديهم شعيرة قائمة على أساس رأسمال رمزي على حد تصنيف **بيير بورديو (pierre Bourdieu)**، إذ يلتقي الفاعلون ويتفاعلون في أماكن انعقاد السوق عبر مجموعة من الممارسات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية التي تمثّلت لدى كبار السن منهم لامتلاكهم رأسمال رمزي قائم على قيمة الزمن المقدس والمكان الأنثروبولوجي، وشعور الحدث الاجتماعي الكلّي. على أن أظهر في باقي الدراسة كيف تتشابك ثنائية الاقتصادي/الثقافي ضمن هذه الأسواق الشعبية.

**ثالثا: الأسواق الشعبية كطقس عبور من مرحلة الشباب نحو الرجولة:**

**1. مفهوم طقوس العبور:**

يعبّر الطقس عن عادات وتقاليد مجتمع معين أو ثقافة ما، وهو الجانب العملي في الدّين الذي يرتبط بممارسات متّصلة بمعتقدات ما ورائية يؤمن بها أفراد تلك الثقافة ويقدّسونها، وتتعدى دلالتها مجرّد عادات اجتماعية وهي أنماط مكررة من الفعل الذي يتسم بنوع من الثبات[1]. فمعنى الطقس يرتبط بقداسة الممارسة وتصوّر المجتمع اتجاهها. بالتالي فهو يمارَس ضمن نطاق لا تجريبي ميتافيزيقي، فحسب الباحث الجزائري **نور الدين طوالي** فالطقوس عبارة عن احتفالات تستدعي معتقدات تكون خارج الإطار التجريبي[2]؛ وهي معاني لا يمكن الوصول إليها عن طريق التجريب بل تحتاج لفهم وتأويل لاستكشاف وظيفتها وتأثيرها على الحياة الإجتماعية. وبقدر ما قد تبدو احتفالات لكنها ليست موجهة للمتعة والراحة، لكن لها قداستها التي ترفع مرتبتها عن الدنيوي الفاني بالنسبة لأفراد تلك الثقافة.

من المشتغلين على الطقوس في الحقل الأنثروبولوجي نجد الباحث السير **إدموند ليتش** (Leach Edmund) قام بحصر الطقوس في النسق الديني، باعتبارها تمارَس جماعيا وفق سلوك ديني يوّجه معانيها ودلالاتها؛ وقد أشار لها بأنها سلوك يحمل رمزية ومعنى في ممارسة أي نوع من الطقوس في إطار تلك الثقافة، والتي تنعكس على الشعائر الدينية وممارساتها في سياق عادات

[1] عصمة محمد جاسم العبادي، منى حميد حاتم العكيلي، **طقوس العبور، دراسة أنثروبولوجية ميدانية لشعائر الوفاة في مدينة قلعة صالح**، مجلة آداب المستنصرية، عدد62، 2018، ص 04.

[2] محمد أمين بن ويس، شوقي قاسمي، **الاسترضائية كطقس عبور على الفضاء السكني- دراسة أنثروبولوجية لمنطقة عين الصفراء ولاية النعامة**-، مجلة أنثروبولوجيا، المجلد 08، العدد 01، 2022، ص120.

المجتمعات وتقاليدها[1]. فالطقوس قد تنبع من سلطة دينية تُفرض على المجتمع فيمارسها أفراده، كطقوس الاسترضاء، أو بعض الشعائر الدينية التي ينظر الباحثون لكونها تمثل طقوسا...إلخ. كما أن الطقوس قد تكون نتيجة تكرار لعادات وتقاليد معيّنة في تلك الثقافة، وهذا التكرار يلزم الأفراد بالإستمرارية فتعطى رمزية وقداسة لها لترتقي لطقوس تقام في مناسبات محدّدة زمكانيا.

تتنوع الطقوس وتختلف حسب المجتمع والوظيفة والغاية. والدراسات الأنثروبولوجية المتراكمة حول هذا الموضوع ساعد في تصنيفها لعدة أنواع، منها طقوس العبور أو المرور كممارسات تقام عند الإنتقال من حالة لأخرى لها رمزيتها في المجتمع، والمجتمع هو من ينتقي أي حالة تستحق هذه الرمزية والقداسة لتمارس عليها طقوس العبور. وقد أدى ظهور هذا النوع من الطقوس لإضفاء طابع آخر للتحليل الأنثروبولوجي من خلال التركيز على ممارسات طقوسية أخرى وإخراجها من قوقعتها الدينية التي لازمتها في أعمال الكثير من الأنثروبولوجيين.

تعدّ دراسة عالم الفولكلور **أرنولد فان جنيب (Arnold Van-Gennep)** أولى الدراسات التي مهّدت لنظرية طقوس العبور، فقد وضع الأسس الأولى لمقاربة طقوس العبور واعتبر أنها ممارسة عالمية، كونها تعبّر عن جملة من "الميتات الصغيرة" التي ينتقل عبرها الفرد في الحياة، أي من وضعية إلى أخرى وأنها تحتاج كل مرة لترويض[2]. اهتم **فان جنيب (Arnold Van-Gennep)** بالبحث عن الأنماط المختلفة لهذه الطقوس من خلال الوثائق المحلية، والتقاليد الشفهية كالحكايات والقصص[3]، وكل ما يشير لعمليات انتقال في التراث الشعبي. وأكّد على دور هذه الطقوس في تنظيم الزمان وتقسيمه لفترات ومناسبات يتم الإحتفال بها، وكل احتفال طقسي يقام في هذا النوع يعدّ مؤشرا على الانتقال من حالة لأخرى أو من مرحلة لأخرى، كالإنتقال من العزوبة للزواج، من الشباب للرجولة...إلخ. وفي هذا الشأن يقول **فان جنيب (Arnold Van-Gennep)** أن كلّ مرحلة: **"قد تكون متعدّدة وكل واحدة منها جدّ معقّدة وتمتد إلى سنوات طوال، كشعب التواد بالهند. كما قد نجدها أقل عدد وأبسط، ونميز**

---

[1] محمد أمين بن ويس، شوقي قاسمي، مرجع سابق، ص 120.

[2] ناصر آيث مولود، **السوق وطقوس العبور في منطقة القبائل**، مجلة إنسانيات، المجلد 15، العدد 04، 2011، ص 16.

[3] عبد الله بن معمر، **الأنثروبولوجيا والطقوس**، مجلة الفكر المتوسطي للبحوث والدراسات في حوار الديانات، المجلد 08، العدد 01، 2019، ص 156.

**وجودها بسهولة في المجتمعات غير البدائية"**[1]. وهذا الإنتقال المرحلي بمثابة نظام حماية مستقبلي للأفراد في تنظيم شؤون حياتهم الاجتماعية، ويسيّر هذا النظام الطقس وفق خطوات دقيقة ليصل أفراد المجتمع للطمأنينة والراحة النفسية. وقد حدّد **فان جنيب (Arnold Van-Gennep)** ثلاث مراحل زمنية أساسية في تحقيق طقس العبور[2]. وهي:

- **زمنى تمهيدي préliminaire:** وهو زمن انفصالي، يبدأ فيه الفرد أو الجماعة بالإنفصال والإبتعاد عن الحالة السابقة.
- **زمن استهلالي liminaire:** وهو الوصول لعتبة الإنتقال أو عتبة الإنفصال والوقوف على الهامش بين الحالتين أو المرحلتين التي أقيمت طقوش العبور لأجلهما.
- **زمن اختتامي poste-liminaire:** وهو القيام بالفعل أو بالإنتقال من خلال الإنضمام لمرحلة جديدة أو حالة موالية للحالة السابقة، فكل انتقال أو عبور يحتاج للمرور على هذه المراحل الثلاث.

توالت الدراسات الأنثروبولوجية التي تبحث في موضوع طقوس العبور أو حضرت كمحور بحثي مهم في بناء نظرياتهم. وقد خاض العديد من الأنثروبولوجيين في هذا الموضوع على غرار **رولان بارت (Roland Barthes)، إدموند ليتش (Edmund Leach)، كلود ليفي ستراوس (Claude Lévi-Strauss)، بيير بورديو (Pierre Bourdieu)، ميرسيا إلياد**، بحيث قام كل واحد منهم بتوظيفها حسب تخصّصه وتوجّهه المعرفي والنظري في تحليل بنية الطقوس في مختلف الثقافات، ومكانتها بين جملة من الأفعال الإجتماعية المركّبة[3] ذات البعد الرمزي والإجتماعي والمادي والروحاني... إلخ. وقد رأى **بيير بورديو (Pierre Bourdieu) أن** طقوس العبور تعتبر "**طقوس مؤسّسة**"، حيث تعمل المؤسسة الإجتماعية على إعادة إنتاج أفراد وورثة يحافظون على النظام الاجتماعي من خلال تأسيس

---

[1] نصيرة بوخلوف، أحمد رميتة، **العرس كطقس عبور بالمجتمع الجزائري الراهن مقاربة سوسيوأنثروبولوجية**، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية، المجلد 11، العدد01، 2022، ص04.

[2] صالح جديد، **طقوس العبور في الحكاية الشعبية الجزائرية: حكاية الطير يغني وجناحه يرد عليه أنموذجا**، مجلة التواصل، المجلد 23، العدد 52، 2016، ص 172.

[3] ناصر آيث مولود، مرجع سابق، ص 17.

وتشريع التمايزات والفروقات. وقد اعتمد **بيير بورديو (Pierre Bourdieu)** على هذا المفهوم في دراسته للمجتمع القبائلي من خلال توظيفه لمفهوم العنف الرمزي[1].

**2. مراسيم طقس العبور المقامة على شرف الأسواق الشعبية في منطقة الوادي الابيض:**

قد نتساءل حول أهمية اعتبار السوق كطقس عبور، ولماذا تقام له هذه الطقوس؟ ولشرعية هذا التساؤل تجدر الإشارة **أولا** لفهم طبيعة التكوين الاجتماعي لمجتمعات الوادي الأبيض التي تعيش بين ثنائية الريف/المدينة، وتتوفر على عدة مراكز حضرية بارزة، والمتمثّلة في تلك المناطق التي تعدّ مراكز بلديات أو دوائر بالتقسيم الإداري. ولوجود مختلف المرافق الإدارية الأخرى التي ساهمت في جذب السكان للعيش فيها، وأخذت نقلة نوعية نحو التمدن. في حين تعيش بقية المناطق المجاورة حياة ريفية قروية. هذه التركيبة الحالية المتباينة للنسيج الاجتماعي تسبّبت في تراجع طقوس العبور وأهميتها التي كانت تكتسبها من المعنى الجمعي الذي كانت تأخذه باسم السوق الشعبي. فكان من الصعب إيجاد من يزال يمارسها داخل المدن، مما اضطرني للبحث في الأرياف، لأجد من لا يزال يمارسها ويرى السوق عتبة انتقال وعبور من مرحلة لأخرى بالنسبة للذكور، وهو ما تحقق بوجود عدة وحدات من عينة الدراسة عاشوا طقوس العبور في الأسواق الشعبية، ليحكوا لي كيف كانت تقام وما هو شعورهم وتصورهم لها.

الأمر **الثاني** يتعلق بالعلاقة القيمية في تقسيم الفضاء الاجتماعي، حيث أوضح **بيير بورديو (Pierre Bourdieu)** في تقسميه للفضاء في منطقة القبائل، أن هناك ما هو "**داخلي**" وهناك ما هو "**خارجي**"[2]، وقد أدرج السوق في الصنف الثاني كوسط ذكوري. فالفضاء الذكوري يكسب الرجل رأسمال رمزي كالرجلة والشرف والحكمة والمسؤولية التي يرى به نفسه متفوّقا على المرأة المتفوقة عليه في الفضاء الداخلي، والتي تكون المسؤولة على الجانب الداخلي من الفضاء الاجتماعي على أساس رأسمال رمزي تكتسبه المرأة والمتمثل في "الحرمة"؛ فهذه الثنائيات القيمية التي طرحها **بيير بورديو (Pierre Bourdieu)** هي من تعطي قيمة للسوق بوصفه مجال ذكوري غير مخترق من قبل العنصر

[1] المرجع نفسه.

[2] المرجع نفسه، ص 15.

النسوي. مما يحيلني لفهم سبب اهتمام الرجال بهذا الفضاء وتحويله لمكان مقدّس من منظور **عبد الرحمان موساوي** لأهمية المكان وقيمته في المجتماعت.

تقام طقوس العبور الخاصة بالأسواق الشعبية في منطقة الوادي الأبيض عبر مجموعة مراحل وخطوات تختلف بين الجنسين، إذ هناك طقوس خاصة تعنى بها النساء وطقوس يعنى بها الرجال، وتقام قبل دخول الفتى للسوق وبعد عودته من السوق. بالنسبة للجانب النسوي تعمل النساء على تجهيز لباس الفتى والمتمثل في "**البرنوس**"، وهو لباس تقليدي شاوي يرمز للرجولة والبلوغ، ويكتسب فيه احترام أفراد الأسرة فالمجتمع. فلا يتملك الفتى هذا اللّباس إلا عند وصوله لمرحلة الرجولة والتي يُعلَن عنها بدخول الفتى للسوق الشعبي. تجتمع النساء في جو تضامني احتفالي، ويشتغلن على إنجاز البرنوس يدويا، وذلك لتوفرهن على كل المنتجات اللازمة باعتبار البرنوس منتوج محلي وتراث لا مادي مميّز لأفراد المنطقة. تستمر هذه العملية لعدة أيام يتم فيها تقسيم العمل بين النسوة وانتشار لروح التعاون والتضامن الذي يجمع بين الأقارب والجيرة، وغالبا ما يكون الشغل في فترة أنجزن فيها كل أشغالهن المنزلية الأخرى.

يوم السوق "**ass n ssuq**–**آس ن السوق**" تقوم الأم بإلباس الفتى البرنوس الجديد والذي يرافق خروجه مع الأب نحو السوق إطلاق النساء للزغاريد للإحتفال بهذا الانتقال القيمي من الطفولة للرجولة. الأمر الذي سيحدّد بعد ذلك موقع الرجل وواجباته ومسؤولياته عائليا واجتماعيا. إذ أن مرحلة بداية الرجولة وانتهاء الشباب في هذه المجتمعات لا تقاس بالعمر البيولوجي بقدر ما تقاس بالدور الاجتماعي الذي قد تعبّر عنه طقوس العبور. ويعتبر دخول السوق الشعبي بالنسبة للفتى في ثقافة المنطقة بمثابة انتقال قيمي في متتالية القيم الثقافة والاجتماعية التي تم تأكيدها في المصفوفة المجتمعية من مرحلة الشباب للرجولة والقدرة على تحمل المسؤولية الأسرية.

أما عند الرجال فيقوم الوالد بالذهاب مع ابنه للسوق الشعبي باللباس الجديد ليستقبله المتسوقون بالتهاني والقبول الاجتماعي، لاختراقه هذا المكان المقدّس عندهم. يستمرّ الإبن مع والده في التجول في أرجاء السوق والتعرف على مختلف الممارسات والسلوكيات والمعارف الأساسية للتعامل والتفاعل مع الأفراد ضمنه. فيعلّمه الأب كيف يشتري، وكيف يساوم، وكيف يختار السلعة الجيدة، وأماكن السلع التي عادة ما تكون مرتّبة وفق مخطّط مسبق للسوق بوضع تجار الخضر والفواكه

واللحوم والماشية في آخر السوق، ثم تجار الملابس والأفرشة في وسطه. وبائعي السلع الصغيرة والبهارات والأعشاب الطبية في مقدمة السوق. يكمل الأب مع ابنه جولتهم في السوق بالقيام بعمليات تبادل يشتري فيها الإبن بعض الحاجيات ويدفع ثمنها، إعلانا منه بالمرور والإنتقال للمرحلة القيمية الموالية وهي الرجولة، وعند عودته من السوق يُستقبل بالتهاني والتكريمات داخل المنزل، لتفتخر به الأم بكبر ابنها ونضجه الاجتماعي أمام الحضور من النسوة والرجال.

**رابعا: المناداة كآلية للجذب:**

تتميز الأسواق الشعبية بطابع تراثي تقليدي يغلب عليها الطابع التجاري كونها مؤسسة اقتصادية في المقام الأول، لكن هذه المؤسسة الاقتصادية في منطقة الوادي الأبيض تخضع فيها التبادلات الاقتصادية والثقافية والاجتماعية إلى ثقافة مجتمعات المنطقة من أعراف وعادات وأنماط ثقافية شعبية معروفة لكل شخص نشأ في المنطقة أو اعتاد المجيء إليها؛ لأنه يكون مصمما عبر الهابيتوس (Habitus) للتعامل مع ثقافة هذه الأسواق أو يجد الزائر للسوق نفسه مجبرا على اكتساب رأسمال اقتصادي واجتماعي وثقافي ليتمكن من التفاعل والمتاجرة ضمن هذه الفضاءات الخارجية.

من السمات الثقافية المميّزة لهذه الأسواق الشعبية والتي تعلن عن نفسها كموروث قائم، هي سمة "**المناداة**". بحيث تعدّ سمة ثقافية يستشعرها الداخل للسوق لأول مرة بشكل واعي، خاصة مع العدد الكبير للتجار ضمن الأسواق وكثير منهم يمارس المناداة عبر استراتجيته الخاصة. فكل واحد يصرخ وينادي من متجره بصوت مرتفع وبكلمات موجهة قصديا لجذب الزبائن للشراء، إذ تعد "**المناداة**" سمة مشتركة بين الأسواق الثلاث. في حين أن الفرد الذي ألف المجيء للأسواق يكون تحت تأثيرها اللاواعي، فيعمل جانب **المألوف** لديه على توقع المنادة وإعتيادها أكثر من الاهتمام بها كرمز ثقافي تتميز به الأسواق عن باقي المحلات التجارية العصرية المنتشرة في شوارع المدينة المحاذية للسوق. فإذا كان الصراخ من/ وفي داخل المحلات التجارية والحوانيت العصرية أمرا منبوذا قيميا، ولا يعني سوى فشل البائع في جذب الزبون. كما أن الصراخ يعدّ سمة قبيحة ومرفوضة في ثقافة منطقة الوادي الأبيض. لكن يلاحظ عكس ذلك في الأسواق الشعبية، ففي كل الأسواق محل الدراسة ينظر للمناداة كرمز إيجابي يدلّ على نشاط البائع وحنكته وخبرته في السوق، وهي بمثابة انعكاس للرأسمال

الاقتصادي الذي اكتسبه التاجر عن طريق احتكاكه المستمر بالأسواق. فالمناداة في الأسواق الشعبية قيمة إيجابية ويتمثّلها المتسوّقون بشكل إيجابي وكمظهر شائع في الأسواق الشعبية.

يقف كل تاجر أمام حانوته ليبدأ المناداة كمؤشر حيوي قصدي لجذب الزبائن المحتملين للإقتراب من بضاعته أو للشراء من حانوته. والحانوت عبارة عن مساحة مخصّصة لكل تاجر داخل السوق، له الحق أن يفرش فيها بضاعته المعروضة للبيع إما على قماش في الأرض أو على طاولة يتم تركيبها قرب سيارته أو شاحنته التي حمّل فيها سلعته. ولكل شخص مساحته الخاصة فليس له الحق في التعدي على مساحة تاجر آخر. كما يمكن أن يبيع في السوق كل من له سلعة مهما كان حجمها ليتغير موقعه الاجتماعي إلى تاجر نظرا لانتمائه لوحدة التجار في السوق، لكن لا يُلزم أن يكون مالكا لوثائق رسمية تفيد بأنه تاجر، لأن حجم سلعته غير كبير مقارنة بالتجار المسجلين رسميا عند الدولة. وينظّم هذا السوق المكّاس الذي تعيّنه البلدية، حيث يعمل على تنظيم الأسواق وحماية أمنها؛ بحيث يقوم التجار بتسديد جزية مقابل ذلك تسمى "**حقّ المكس**"، وتختلف قيمتها حسب حجم بضاعة التاجر، فلا يمكن لأي تاجر الدخول للسوق دون تسديدها. هذا ما يؤدي في بعض الأحيان لنشوب صراعات بين بعض التجار والمكّاس بسبب تأخرهم أو امتناعهم عن إعطاء "**حق المكس**". وبذلك تمثل الأسواق الشعبية موردا اقتصاديا للدولة لأنها تقوم بتأجير هذه المساحات للمكاس بمبالغ محددة بينهم في عقد رسمي على أن يقوم بتنظيمها وتحقيق منفعته المادية من خلال "**حق المكس**".

إن تتبّع "المناداة" كممارسة ثقافية ذات منطق اقتصادي يفرز عدة معاني متشابكة مع بعضها البعض في علاقة معقّدة وذات تأثير عملي على خيارات المتسوقين في عملية الشراء إذ تحيلنا "المناداة" لكونها مظهرا تراثيا لا تزال قائمة في الأسواق الشعبية في منطقة الوادي الأبيض. ومع معايشتي لهذه الأسواق طول فترة الدراسة بعيون الباحث المتطفّل كانت لي مقابلات غير رسمية مع العديد من المبحوثين في مختلف الأسواق الشعبية المدروسة حول هذا النمط الشائع –المناداة–، الذين أكدوا على وجودها منذ تواجد الأسواق الشعبية على حد قولهم، لكن فليُؤخذ ذلك في حدود تجربتهم مع السوق على الأقل. إذ أخبرني المبحوث **(رقم 24)** في سوق الثلاثاء وهو تاجر متنقل بين مختلف الأسواق الشعبية أن المناداة قد تعلّمها عن أبيه الذي كان تاجرا أيضا، ويمارسونها لجذب المتسوقين للبيع لهم، فلا يمكن لهم مغادرة السوق بدون بيع لبعض البضاعة. ويكرّر المبحوث **(رقم 25)** وهو أحد المتسوّقين الدائمين في سوق الإثنين حسب ما ذكره: "**ثاي سي لاباس سي هلا ذي السوق نوالف**

**ييس، تساوانت التجار باش أسنسّغذن يوذان ماتا زنوزاين، آلاغي آيا تغاوسا تاقذيمث ذي السوق الاثنين نيغ لسواق هييض- هذه ظاهرة معتادة في السوق يعني يقوم بها التجار من أجل اسماع الناس لسلعهم وما يبيعونه، وهي كانت موجودة منذ القديم جدا في سوق الاثنين وكل الأسواق الشعبية**". ونفس الأمر في سوق عيد الخريف الذي أخبرني فيها المبحوث **(رقم 26)** وهو تاجر قديم في السوق، "**آلاغي ذو عيظ آيا نتواسّن ييس نشني التجار، باش أغنسلن يوذان ماتا نزنوزاي. نتش ذا قذيم ذي لسواق أذ زمرغ أكينيغ بلي التجار أوكل يلزم أذلاغان نيغ أوذزنوزاينش- إن المناداة والصراخ سمة تميزنا نحن التجار لإسماع الناس بما نبيعه، وأنا تاجر ذو خبرة في الأسواق أتنقل من سوق يمكنني أن أخبرك أن كل التجار يقومون بالمناداة وإلا لن يبيع الكثير**". وما يمكن فهمه من خلال هذه المقابلات أن "المناداة" من ضمن السمات المميزة لتراثية الأسواق الشعبية في المنطقة، وقد تّم توارثها بين الأجيال والتجار خاصة، إما عن طريق أوليائهم الذين كانوا تّجارا وعلموهم هذه المهارات التسويقية بالمفهوم المعاصر، أو تم اكتسابها عن طريق الخبرة والإحتكاك المتواصل في الأسواق الشعبية. حيث تقام الأسواق في المنطقة على طول أيام الأسبوع، فينتقل إليها التجار بشكل دوري.

إن حفاظ الأسواق الشعبية على طابعها التقليدي كونها أسواقا مؤقتة بدون محلات دائمة ساهم في الحفاظ على المناداة كموروث مميز للأسواق الشعبية، بيد أن البعض يلجأ للمناداة عن طريق مكبرات الصوت لإسماع صوته لكل المتواجدين في أرجاء السوق الشعبي. بحيث يسعى التجار لتحقيق أول مبيعة وتسمى "**أسفثح- الاستفتاح**" وهو اعتقاد منهم أن أول عملية بيع ستلحقها أخرى، وكلّما تأخر "**أسفثح**" فهو بمثابة علامة شؤم للتاجر الذي يخاف الخروج من السوق بخسارة، خاصة في ظل المنافسة الكبيرة بين الّتجار.

من المعاني الأخرى المفرزة من تحليل رمز "المناداة" هو ذلك التفاوت في استخدام المناداة، ويمكن فهمها عبر الثنائيات الآتيةّ: بين تجار الشمال/الجنوب، بين الصغار/الكبار، والتجار أكثر خبرة/ وأقل خبرة. من الناحية الجغرافية فالتجار القادمون للأسواق من المناطق الشمالية يظهرون نشاطا أكثر ويمارسون "المناداة" بشكل يفوق التجار القادمين من الولايات الجنوبية، وقد وقفت بشكل مباشر على مقارنة بين تجار قادمين لسوق عيد الخريف من ولاية البويرة وولاية تيزي وزو، والذين لا يهدأون أبدا فيستمرون بالصراخ خاصة مع مرور أحدهم على بضاعته ليرتفع صوته ويلحّ في الإقتراب

من البضاعة للنظر والشراء كقولهم "**آيا قرّب قرّب، أرواح تشوف، سلعة باطل**" أو "**كاينة آفار، قرّب يا مواطن، قربي يا مدام، اللخر مايلحقش**"، فتمتزج المناداة بلغة اجتماعية تختلط فيها مصطلحات من اللغة العربية مع مصطلحات من الشاوية وأخرى من الفرنسية –كبقايا لسانية من الاستعمار الفرنسي– لتخرج لسانا جديدا يفهمه أفراد المنطقة ويتواصلون به. وعلى عكس التّجار القادمين من ولاية بسكرة والجلفة وأولاد جلال، أو حتى من المناطق الريفية في منطقة الوادي الأبيض مثلا، فهم قليلا ما يقومون بالمناداة، وينتظرون إقتراب الزبون بنفسه من البضاعة للإستفسار في أغلب الأحيان، وقد يعود ذلك للبيئة الاجتماعية المتسارعة في المناطق الشمالية والتي تمنح أفرادها مزيدا من النشاط والمنافسة، عكس البيئة الجنوبية والمناطق الريفية الهادئة التي يتسم أفرادها بالهدوء والصبر لتأثير الإيكولوجيا والبيئة الاجتماعية على البنية المعرفية للأفراد، إضافة لكون التجار من الشمال بحكم معايشتهم الدائمة للأسواق والمنافسة الدائمة مع التجار والكثافة السكانية الكبيرة تمكنوا خلال تجاربهم مع الأسواق الشعبية من اكتساب رأسمال اقتصادي (المناداة) لتحقيق عمليات بيع أكبر، وهو ما يغيب في مناطق الجنوب أو المناطق الريفية التي تقل فيها الأسواق الشعبية والمنافسة وتكون خلفية التاجر هي إما فلاح أو موّال، ويقوم ببيع سلعته في الأسواق.

أما من خلال الفئة العمرية فالتجار الصغار في العمر أكثر نشاطا من الكبار، وهذا أمر طبيعي لتمتعهم بقدرات موروفولجية تفوق كبار السن. كما أن الكبار كثيرا ما يعتمدون على مكانتهم أو أسماءهم كعلامة تجارية، أو ومعارفهم الذين الذين أقاموا معهم علاقات زبونية عن طريق شبكة العلاقات الاجتماعية الخاصة بهم نظير تواجدهم في الأسواق الشعبية لسنوات. فلا يحتاجون للمناداة بشكل مستمر بل يبيعون سلعة معروفة في السوق لا يحتاجون لإعادة التعريف بها إلا لو لاحظ التاجر وجوهًا جديدة لم يألف رؤيتها في السوق، وهي تمر على بضاعته، ليبدأ بالمناداة لهم بقوله: "**آيا قرب سلعة وسومة، قرّب قرّباا**"، **أو** "**أرواح قربد، أشنساعذ ذي السومث**". فكبار السن يعوّضون هذا الفرق في العمر عن طريق الخبرة والملاحظة. لأنه لا يوجد من التجار من يمارس مهنة التجارة في وقت متأخر من عمره، لهذا فالسن يرتبط بالخبرة أيضا في الأسواق الشعبية. إذ يكوّنون شبكة علاقات ومعارف، ويملكون من الخبرة ما يسمح لهم بتمييز المتسوّق الجديد القادم للسوق، ويفهمون الزبون الراغب في الشراء من خلال ملامح وجهه وهو ما أسميه **الزبون الحار**. أما صغار السن الذين يعتمدون على طاقتهم الجسدية والصراخ بأعلى صوت معتقدين أن ذلك قد يجلب لهم زبائن أكثر،

فنقص خبرتهم في السوق وعدم صنع إسم لهم في هذه المؤسسة الاقتصادية/الاجتماعية يقومون بتعويض ذلك بالصراخ المستمر والنشاط الدائم طيلة ساعات استمرار السوق.

من العجيب كيف تتمكّن الأسواق الشعبية من بسط ثقافتها على كل حاضريها بل ويتعدى ذلك لتحقيق مبدأ الاستيعاب الخاص **بجاك بيرك (Jacques Berque)** القائم على استيعاب كل الإثنيات بمختلف ثقافاتهم وأصولهم في مكان واحد. من خلال المناداة تظهر مرونة التجار في تعلّم اللّغة ومتغيراتها المختلفة، فينادي التجار بالشاوية بمتغيراتها المختلفة مما يمكّنه من جذب القادمين من الإثنيات المختلفة بالمنطقة. كما يكررون المناداة بالعربية العامية كذلك لجذب من لا يفهم اللّغة المحلّية. فالداخل للأسواق سواء من أعراش الوادي الأبيض أو خارجها يجد نفسه يتأقلم مع السوق ويتمكّن من قضاء رغباته والتفاهم مع التجار ومساومتهم.

حتى التجار المتحدثون بالعربية ومع التفاعل المستمر في الأسواق واحتكاكهم مع مختلف الإثنيات والألسنة تمكنوا من تعلّم الشاوية بشكل متفاوت بينهم، منهم من يتحدّثها ويتقنها ومنهم من أخبرنا بأنه يفهمها لكن لا يتحدّثها بشكل جيد بل يستعمل بعض الكلمات منها أثناء المناداة. بيد أنه يمكن للمتسوقين التحاور معهم بالشاوية لتلبية طلباتهم. وهذه المفارقة ما هي إلا تأكيد لنظرية اللغة القائمة على تعلمها من خلال الإحتكاك بأهلها، وأن المنفعة الخاصة تقود الفرد نحو تعلّم كل ما يحتاجه من أجل مصلحته؛ ومنه فاللغة عامل مهم في عملية التثاقف وانتشار المعارف المحلية والتراث المحلي لمجتمعات منطقة الوادي الأبيض.

إن هؤلاء التجار غير المتعلّمين كبارا وصغارا يتقنون المتغّيرات اللغوية للمنطقة "شاوية/عربية" وحتى البعض كلمات بالفرنسية كبيقايا استعمارية، وهناك من يستعمل مصطلحات فرنسية لجذب لتلك الفئة النادرة القادمة للأسواق من ذوي الجنسيات المزدوجة من فرنسا خاصة. حيث يتفاعلون بها بشكل طبيعي، بل والمستمع للمناداة سيجد نفسه بشكل واعي أو غير واعي قد تمكّن من تعلّم بعض المفردات اللغوية لأعراش المنطقة ما يُسهّل مع الوقت التواصل مع بعضهم البعض بشكل سلس، بل وتنعكس وظيفة اللغة حتى على حياتهم اليومية بقدرتهم على بناء علاقات اجتماعية أو اقتصادية.

إن التحليل المتكرّر للبيانات الإثنوغرافية المجمّعة جعلني أتساءل: كيف تمكّن هؤلاء التجار من إتقان كل هذه المتغيرات رغم أن العيّنة المدروسة أغلبهم كبارا في السن غير متعلّمين؟ وحتى مع كل مناداة لهم نسمع كلمات جديدة علي الرغم أني ابن المنطقة. هذا ماجعلني أستوعب كأنثروبولوجي ضرورة الإنتباه لكل ممارسة وإعادة التساؤل في كل ما هو بديهي. ولذا قررّنا أن نتعمّق أكثر في أبعاد المناداة وما تفرزه أيضا. وعند سؤالنا **للمبحوث رقم (24)** وهو أحد التجار ذوي الخبرة في السوق، عن كيفية قدرته على المناداة والتحاور مع الزبائن وفهم ما يقولونه له بشكل طبيعي يثير الدهشة، أجابنا **"ليغ تاسغد ذي ثيمزي–إينو غير السوق، هيارا نبابا، يدجاي واي تمعامالغ هيارا نيوذان ذا التجار داخل ذ برا ن السوق، يدجاي ترافذغ آوالن واتثعلامغ هوثلايث هيارا الوقث– أن حضوري للسوق في صغري مع والدي واحتكاكي بالتجار داخل وخارج السوق ومع الزبائن مكّنني من تعلّمها تدريجيا حتى أصبحت أجيد التواصل بها"**. فاحتكاك التجار المستمر مع المتسوقين والتجار في مختلف أسواق المنطقة وعقدهم لشبكة علاقات معهم. إضافة إلى الضرورة الملحّة لتعلم اللغة لجذب أكبر فئة من الزبائن وتحقيق مبادلات أكبر، أدى بهذه الفئة لإتقان اللغة في شكلها العملي. أي تعلّم تلك المفردات والتعابير المتعلّقة بالمعاملات التجارية في النظام الاقتصادي، مع مخزون ضعيف من المفردات في النواحي الاجتماعية الأخرى. غير أن التجار لا يهتمون لتعلّم قواعد اللغة من نحو وصرف...إلخ، بل يهتمّون بتعلّم ما هو عملي وله أثره المباشر على تحقيق المبادلات التجارية. وبهذا يمكن النظر لأبعد من المناداة في بنية السوق وبيئته التي تمنح الفرد مرونة وتميزا متنوعا عن باقي أفراد المجتمع غير القادمين له. حيث تتيح للتاجر تعلّم االغة التي تمكّنه من المتاجرة في أسواق أخرى خارج منطقة الوادي الأبيض، وحتى إحضار البضاعة من أسواق مختلفة بعيدة في الجنوب وفي الشمال والتفاوض على السعر والتواصل مع الأفراد والتجار هناك وعقد علاقات اجتماعية واقتصادية معهم خارج فضاء السوق الشعبي، أي تتيح له سمات إضافية تمنح له التميّز على باقي أفراد مجتمعه.

إن هذه الممارسة الشفوية التي تمثل قيمة غير مستحسنة في باقي فضاءات المجتمع، تمنح للتجار تفوقا اجتماعيا واقتصاديا في الأسواق الشعبية، وتكشف عن عدة فروقات قد تبدو ضمنية أو غير مهمة أو اعتباطية، لكنها تدخل ضمن رأسمال اقتصادي يُستغلّ ضمن مجال الأسواق الشعبية، ورأسمال اجتماعي تواصلي خارج هذه الأسواق، بفضل توارث هذه السمة التي تكسب الفرد مهارات

تجارية ومعارف لغوية تواصلية، والتي لا يمكن استشعارها بنفس القدر في المؤسسات الاقتصادية الرأسمالية الأخرى.

**خامسا: الزبونية:**

ميزة الأسواق الشعبية عموما والذي لا تختلف عنه أسواق الوادي الأبيض هي **الزبونية (Clientelism)**، وتتمثل في علاقة الفرد بالسوق، بذهابه للسوق بشكل دوري، كما تتمثل في العلاقة الاستهلاكية المتكررة بين الزبون والتاجر. بحيث ينتقل الفرد من دور المتسوق الزائر للسوق إلى دور الزبون. فالزبونية تولّد علاقة تقايضية مباشرة بين الزبائن والتجار في الأسواق الشعبية، يجد فيها الفرد نفسه يميل للذهاب بشكل دوري للسوق والإبتياع من عند نفس التجار. وبالتالي هي رمز ثقافي بمنطق اقتصادي ينتشر في الأسواق الشعبية في المنطقة. وقد سبق وتعرّض **كليفورد غيرتز (Clifford Geertz)** لفكرة الزبونية في سوق "صفرو" التي أثارت اهتمامه كنوع من أشكال العلاقات بين الزبون والتاجر على مستوى السوق، وهي علاقات رسمية في معظمها حسب تصنيف **بيير بورديو ( Pierre Bourdieu)** لها. فالعلاقات الرسمية عادة تجري في فضاءات خارجية كالسوق والمسجد وأماكن العمل وتبنى عن طريق تعابير ومفردات معينة يتم انتقاؤها، لأن قدر الرجال هو الإنتماء للواقع الحقيقي[1].

الأمر مشابه إذا لسوق "صفرو" بحيث تشهد الأسواق الشعبية في منطقة الدراسة توجّها مستمرا نحو اقامة زبونية دائمة بين التجار والزبائن، والتي تكون محصّلة التكرار والتفاعل الدائمين للتجار والمتسوقين ضمن هذا المكان الإقتصادي، بحيث تتشكل الزبونية نظير اهتمام الزبون بسلعة ذات طلب دائم منه واستهلاك مستمر لها. لتنشأ زبونية بين زبون وتاجر يبيع في الخضر مثلا أو علف الماعز بسبب الإستهلاك الدائم لهذه المادة واحتياج الزبون لها بشكل مستمر، في حين لا نرى مثل هذه الحالة بين نفس الزبون وتاجر الملابس، كونها سلعة غير مستهلكة بشكل دوري في الأسواق المدروسة. غير أن ما يجب التأكيد عليه أن الزبونية محصّلة منطق اقتصادي تبدأ من علاقة الزبون بسلعة ذات استهلاك مستمر لها أولا ثم علاقة الزبون بالتاجر، أي أن السلعة أو البضاعة هي عامل وسيط في

[1] لهواري عدي، **عالما أنثروبولوجيا في المغرب الكبير : إرنست غلنر –كليفورد غيرتز**، تر: نوري دريس، المركز العربي للأبحاث والدراسات السياسية، 2023، بيروت، ص 215.

نشوء الزبونية. ففي النهاية هي علاقة تقايضية يستفيد منها كلا الفاعلان الاجتماعيان ضمن فضاء الأسواق الشعبية.

إن تشكل رمز الزبونية بين الفاعلين يعني حتمية تحمّل مسؤوليات متبادلة من كلا الجانبين يتوجب استيفاؤها وفق مبدأ **(المألوف/المتوقع)**[1]، كون الزبونية هي فعل مألوف في الأسواق الشعبية وليست وليدة اللحظة أو موقف آني. بالتالي فلكل فاعل اجتماعي داخل السوق هابيتوس(Habitus) معيّن يستعدّ به للتعامل مع سياق الحال (أي التعامل مع تشكّل الزبونية)، لتصبح تلك الإستعدادات العُرفية التي تسير وفقها ثقافة الأسواق الشعبية تفرض معاملات مألوفة لكل فاعل في هذا الفضاء، وهي حدود الطرف الأول من هذه الثانئية (المألوف). وكل زائر جديد للسوق سوف يتوقّع أن يجد هذه المعاملات ويعامل بها. كون السوق الشعبي يفرض ثقافته على فاعليه، وهي حدود الطرف الثاني من الثنائية (المتوقع). من خلال هذا المبدأ يمكن فهم ثقافة الأسواق الشعبية ومختلف الأنماط الاقتصادية والاجتماعية والثقافية المنتشرة على مستواها وكيفية تفاعل الناس مع بعضهم البعض دون تولد صراعات مستمرّة. فاختلال أحد طرفي هذا المبدأ قد يؤدي لصراع أو عدم القدرة على التواصل الجيّد – الفهم المتوقّع من الطرفين– بين التاجر والمتسوق والمكاس.

يفترض كل فرد يدخل لهذه الفضاءات بغرض البيع أو الشراء أن يجد نفسه يقتني بعض السلع بشكل متكرر من أحد التجار أو من بعض التجار، ومن خلال هذا الفعل المتكرّر الذي يصبح مألوفا بين الطرفين تتشكل لا إراديا حدود المتوقع، فالزبون يجد نفسه وكأنه ملزم بالتوجّه نحو ذلك التاجر للشراء من عنده دون غيره ليظهر له ولاءه ومدى احترامه لحدود المألوف بتنفيذ المتوقع منه. والتاجر مقابل ذلك يبرز حدود المتوقع للزبون من خلال احترامه للمألوف، بتقديمه لبعض المميزات التي لا يتحصل عليها زبائن آخرون لم يدخلوا ضمن نطاق الزبونية. ومن هذه الميزات:

- الحصول على سعر مخفّض لكل ما يشتريه الزبون.

[1] **مبدأ المألوف والمتوقع:** نقصد به أن لكل مكان وبيئة اجتماعية ثقافة خاصة بها تمثل المألوف، حيث يألفها الفاعلون ويحملونها في مدركاتهم من خلال التفاعل المستمر وتكرار السلوك في نف البيئة. هذا المألوف يلزم الفاعلين أثناء تفاعلهم بممارسة المتوقع منهم مع بعضهم البعض. هذا المتوقع يمثل التفاعل الذي يبديه كل فاعل اجتماعي مع آخر نتيجة حملهما لثقافة المألوف لتلك البيئة.

- إمكانية تحصّله على بعض السلع بشكل مجاني أو إضافة بعض الحبّات من صنف معين من البضاعة مثلا أكثر قليلا مما طلبه منه الزبون.
- تحصّل الزبون على أفضل سلعة، فالسلع المباعة في الأسواق الشعبية لا تكون من نفس الجودة كون أغلبها ذات نتاج شعبي يدوي. بالتالي قد نجد بعضا من الحبات متلفة أو حبة أفضل من الأخرى في صنف الخضر مثلا. وكي يلحظ الزبون مدى قيمته للتاجر فإن هذا الأخير يظهر له ذلك بتخصيص أفضل سلعة له في بضاعته وتقديمه للزبون.
- إمكانية حراسة وحماية بضاعة الزبون حتى مغادرته للسوق، فمن الصعب التجول في السوق محمّل الأيدي. ولعدم تواجد أماكن مخصّصة لحراسة البضاعة، فإن الزبون يكون ملزما بتكوين هذه الزبونية بشكل واعي لحماية بضاعته.
- إمكانية حجز سلعة معينة مسبقا للزبون خاصة عند قلّتها. في ظل الوضع الاقتصادي الرّاهن الذي تعيشه الدولة الجزائرية من تضخّم وندرة في بعض المواد الغذائية وبعض السلع –أثناء كتابة هذا الكلام–؛ أصبح الحجز المسبق للسلع شائعا لدى الكثيرين، مع تسليمها للزبون خارج موعد السوق أو عند مجيئه للسوق إن كان الاثنان من مناطق بعيدة عن بعضها.

كما يمكن أن تتطور هذه الزبونية لعلاقة اجتماعية خارج السوق، فقيمة الثقة التي تنشأ بين الإثنين والتواصل الدائم بينهما مع وجود توافق في الأفكار والمواضيع قد تنقل العلاقة لمستوى آخر غير نفعي، وهو المستوى الاجتماعي كالصداقة خارج أوقات السوق وهو ما يحدث ضمن الأسواق الثلاثة في منطقة الوادي الأبيض. وفي ذلك يقول المبحوث **(رقم 27): "لباس ن ييمدوكال–إينو سنخن سي السوق، والفن ساغن سغري، نتقصار مغير إينولا ذي امدوكال– تعرفت على الكثير من أصدقائي من خلال السوق، فقد اعتادوا على الشراء من عندي وفي بعض الاحيان نستمر في الحديث حتى تتطور العلاقة"**، وذلك من خلال تبادل أرقام الهواتف واللقاءات المستمرة خارج السوق...إلخ. فالاقتصادي يمكن أن يتطور لاجتماعي خارج المجال، وأن حضور الاقتصادي في حد ذاته لا يعني غيابا للقيم الاجتماعية والثقافية، فالنفعية يمكن أن تتشكل من خلال الاقتصادي أو من الاجتماعي وحتى الإثني، وهو في اعتقادي ما أثر على تراجع قيمة السياق الاقتصادي في التراث الأنثروبولوجي. بالتالي يتوجب إعادة التفكير في الاقتصادي دون مقاربته إديولوجيا وبراغماتيا بكونه يهدف لغاية منفعية مادية.

**سادسا: آحاشن (aḥacen) –المساومة–:**

**آحاشن** بالشاوية أو **المساومة** بالعربية هي أسلوب مميّز في الأسواق الشعبية محلّ الدراسة، ينتهجه الزبون والبائع للوصول إلى قيمة معينة للبضاعة ترضي الطرفين، فغياب المعلومة بأسوام السلع كما أشار إليها **كليفورد غيرتزClifford Geertz)** في سوق "صفرو" يجعل من تغيّر الأسعار محل تساؤل مستمر من طرف الزبون الذي يتوقع شراء سلعة معينة بثمن اعتاد عليه مسبقا. وكلما زادت الأسعار يضطر الشاري للمساومة لتخفيضها للإستفادة من فارق التخفيض. في حين يساوم البائع من أجل البيع مع الاحتفاظ بهامش الربح الذي يعد عاملا رئيسيا بالنسبة للتاجر.

ترتبط المساومة بالزبونية في الأسواق الشعبية بحيث تنتج الزبونية العلاقات والمساومة تؤديها[1]. تتّم المساومة عبر الكلمات، والكلمات في السوق مهمة جدا مثل السلع التي يتم تبادلها لأنها تخبرنا عن نيات الأشخاص ومكانتهم وأصولهم الإثنية والعائلية[2]، فالكلام إذا هو الوجود الاجتماعي الذي يثبت حضور الشخص في هذا الفضاء الاجتماعي –السوق–، يشير الباحث الجزائري **لهواري عدّي** أنه "**ليست السلع هي التي يتم تبادلها من خلال مفردات مشتتة مثلما يحدث في الرأسمالية التي درسها ماركس...بل الرجال هم من يتبادلون السلع والخدمات والرموز**"[3]، بالتالي هم يحاولون بناء شبكة من التفاعلات التي تنعكس فيها تصوراتهم، ويحاولون إظهار شخصياتهم للآخر مثل أنه خبير يجيد المساومة أو تحديد ثمن البضاعة، أو أنه شخص موثوق..إلخ، وهي كلها رموز يتلقطها الآخرون داخل السوق ويكونون صورة معينة عن الأفراد طيلة فترة انعقاد السوق.

يتم "**أحاشن**" من خلال إعجاب أو حاجة المشتري لسلعة معينة وجد أنها تفي بتطلّعاته من حيث الشكل والجودة، فيبدأ المواجهة مع التاجر مستفسرا عن الثمن وعن إمكانية التخفيض ليدخل في حوار مباشر مع التاجر يكشف فيه كل واحد منهما سلاحه اللغوي وقدراته في الإقناع والمساومة. معتمدين على رأسمالهم الاقتصادي والثقافي الذي يستغله كل طرف في التفوق على الآخر. لتتحول بعض المهارات الاجتماعية كحسن التواصل واللغة لراسمال اقتصادي داخل الأسواق الشعبية، يستغلهما كل

---

[1] قدور ميداني3، **التعاملات التجارية وعلاقتها بالهوية: دراسة أنثروبولوجية بسوق سيدي خطاب**، مذكرة ماجيستر، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة عبد الحميد بن باديس مستغانم، الجزائر، 2012، ص 151.

[2] لهواري عدي، مرجع سابق، ص 207.

[3] المرجع نفسه.

فرد بشكل غير واع للحصول على سعر مناسب يتّفق فيه الطرفان لتحقيق عملية التبادل بنجاح. وقد لا يتم الاتفاق على سعر مرضي لتتوقف عملية البيع. ونظرا لتكرار هذه الممارسة فقد أصبحت نمطا شائعا في الأسواق الشعبية المعتمدة على الالتقاء المباشر من المتسوّق بالسلع والتواصل اللغوي مع التاجر بالإعتماد على اللغة الشفوية التي تعكس المعيش اليومي بعيدا عن اللغة الرسمية المنسلخة عن المخيال الشعبي.

سوف أستعرض نموذجين للمساومة داخل السوق الشعبي، نموذج من سوق الثلاثاء وآخر من سوق الإثنين، حيث قمت بتوثيق كليهما، وذلك لإلتماس الإختلاف المستعمل في اللغة والمفردات في "**آحاشن**" بسبب اختلاف الموقف ونوع السلعة والرموز الدلالية المعتمدة على إنهاء الصّفقة.

- **النموذج الأول:**

هذا النموذج مأخوذ من سوق الثلاثاء بين بائع للأشجار المثمرة وزبون محلي:

- **الزبون:** السلام عليكم
- **البائع:** وعليكم السلام، كيف الحال؟
- **الزبون:** الحمد الله، كم ثمن الإجاص (فسيلة الإجاص)
- **البائع:** 800.00 دج للفسيلة
- **الزبون:** بزاف (وهي أول علامة لرفض الزبون للسعر وعدم رضاه عنها)، أتركها لي بثمن 600.00 دج وسأشتري منك مجموعة منها (وهي الدخول في مرحلة الهجوم بتقديم عرض مغاير لتحفيز البائع على قبول التخفيض)
- **البائع:** لا، بزاف، هذا ثمنها، لا أستطيع التخفيض لهذا السعر (أصرار البائع على الثمن، وترك المجال مفتوح للزبون لتقديم عرض آخر بقوله "لا أستطيع التخفيض لهذا السعر").
- **الزبون:** إذا بكم ستتركها لي؟ ( حيث يقوم الزبون بتعديل الخطاب ليدخل مرحلة دفاع بدل الهجوم لتفادي قطع التواصل بينهما)
- البائع: كم ستشتري (ليحسب فيها البائع ربحه، ويدخل هو بذلك لمرحلة الهجوم بالكلمات لتحقيق غايته وهي البيع بثمن مربح).
- الزبون: سأشتري خمسة منها

- البيائع: يمكنني أن أترك لك الواحدة ب 700.00 دج
- الزبون: حسنا، وهل هي ذات جودة، وهل هي ملكك أو من أين اشتريتها (ليتأكد من جودتها قبل الشراء، ومن المهم أيضا أن تكون منتوج محلي. وكنوع من الالتزام يلقى على التاجر بضمان الجودة وامكانية ارجاعها).
- البائع: نعم، أخذتها من بستاني، يمكنك التأكد من ذلك، فقد اشتراها مني الكثير من الناس (رغم صعوبة التأكد من عدد الناس التي اشترت حقا، لكنها عبارة متكررة لدى الكثير من التجار لاقناع الزبون بجودة ورضا الناس عن البضاعة).
- الزبون:حسنا، "ضعها لي في كيس إذا" (وتمثل هذه العبارة في السوق الشعبي علامة على اتمام عملية البيع باتفاق الطرفين، وقد يقولها البائع أيضا ان اقتنع بسعر الزبزن). ثم يسدّد الزبون ثمنها، ويغادر أو يستكشف سلعة أخرى ليشتريها أيضا.

اللغة المعتمدة في هذا النموذج هي لغة وظيفية تهدف لتحقيق غاية واضحة، اعتمد فيهما الطرفان على ما يملكانه من لغة ومهارات تواصلية للوصول لسعر يرضيهما ليتحقق الشراء. فاللغة والمبادلات اللفظية ذات أهمية كبيرة في بناء الواقع الاجتماعي حسب مثلما أشار لذلك **لورنس روزن (Lawrence Rosen)**[1]. فارتباط اللّغة بالثقافة يشكل رموزا شفوية يتواصل بها الأفراد، وساهم استخدام اللغة المحلّية في الأسواق لنقل الثقافة المحلية، بحيث تظهر كل من اللغة وحركات الجسم وتعابير الوجه والإستعداد الذهني كأسلحة رمزية لإنجاح المساومة، وتبدو فيها الكلمات بين الفاعلين في المساومة كما لو أنها تخرج بشكل طبيعي من الفم[2]، ويشر **كليفورد غيرتز(Clifford Geertz)** لهذه العلاقة الحميمية التي تربط اللغة بالذاتية بأنها تجعل من هذه الأخيرة إحدى الوقائع الاجتماعية الأكثر طبيعية[3]، وهي مظهر من مظاهر تجلي الواقع المعياري في إيتوس الجماعة، يحاول كل فرد التطابق مع هذا الإيتوس للحفاظ على رأسماله الاجتماعي والتموضع المناسب له داخل الأسواق الشعبية.

[1] لهواري عدي، مرجع سابق، ص 211.

[2] المرجع نفسه، ص 205-206.

[3] المرجع نفسه، ص 206.

إلا أنه ما يجب فهمه هو أنه في هذ النموذج كان السعر معلوما عند بدأ المساومة، بالتالي كان الهدف من الزبون هو البحث عن تخفيض، في حين أن التجار يدركون ذلك ويتوقعونه كجزء من ثقافة المألوف للأسواق الشعبية. بالتالي عادة ما يضعون سعرا مرتفعا نسبيا يمثل هامش التخفيض بعد المساومة، ليشعر فيه الزبون وكأنه تحصل على امتياز بعد ممارسته للمساومة. وقد أخبرني المبحوث **(رقم27)** بقوله: "**كم المراث نتمفاهام نسالاي السومث نثغاوسوين، كعاد نزرا أوكل تحاشانن، باش أنحافظ ديما في رباحث–نغ طي السلعث – غالبا ما نتفق على رفع السعر لأننا نعلم أن الكل يقوم بالمساومة، لنحافظ بذلك على هامش الربح**"، وهنا يظهر الجانب الواعي من هذه الممارسة. في حين يرفض بعض التجار استخدام هذه الحيلة خاصة إذا رأى أن جودة سلعته لا تستحق ذلك، أو أنها معرضة للتلف وغيرها من الأسباب الأخرى.

- **النموذج الثاني:**

مأخوذ من سوق الاثنين الذي يتميز عن باقي الأسواق الشعبية المدروسة ببيعه للماشية، ولهذا وقفنا على محادثة بين تاجر للماشية وزبون، ذلك قبل العيد الأضحى بأيام. وقد بدأ الحوار في وسط حلقة من الناس أحاطت بالتاجر وماشيته التي تضم خرفانا من مختلف الأحجام.

- الزبون: في وسط الناس لدون أي تحية، قال: كم أعطوا ثمنا لها.
- قام البائع بتقديم الأسعار التي قدّمها له زبائن مسبقون لكل خروف.
- الزبون: هل هم ذكور؟ هل هم صغار؟ كم تطلب في هذا الخروف؟
- البائع ساوم (اقترح ثمنا)، ومن سيشتريها كلها فليعطيني "حلوة تاعي" لأغادر (الحلوة يقصد بها قيمة معتبرة من الربح، ولا يفهم هذه الكلمة إلا متفاعلين دائمين مع سوق الماشية، وهو ما أخذت وقتا لفهمه كباحث بعد تكرارها لأكثر من مرة على الزبائن الدائرين به).
- الزبون: تبيعه لي بسبعة –يقصد 70000.00 دج– ثم يقترب الزبون لتفقدها معتمدا على مهاراته ومعارفه المتوراثة من الثقافة الشعبية بتفقد مناطق معينة أساسية، مثل ظهر الخروف، فمها، أرجلها...إلخ (نظرا لقيمة السلعة المعروفة والمدركة في الوعي الجمعي في مجتمعات منطقة الوادي الابيض، فإن التجار والزبائن يعمدون لإختصار نطق الثمن كاملا، وهو ما يجد متسوق حديث في السوق صعوبة في فهمه).

- البائع: أشري تربح (وهي رمز يدل على رفض البائع للثمن المطروح).
- الزبون يعيد تقديم سعر آخر، ويعيد البائع رفضه بقوله: أشري تربح (للعلم إذا تم البيع يقال: الله إربح، أي تم الإتفاق والبيع).
- الزبون: يقدم سعرى آخرا لا يرضي البائع، ليدخل معه البائع في صراع بسبب أنه أحس باستهتار الزبون بسلعته من الماشية ويقدّم أسعارا منخفضة عمدا. أو أن الزبون هو تاجر آخر يريد الشراء وإعادة بيعها ما يفرض عليه تقديم أسعار منخفضة ليحافظ على هامش ربح له عند إعادة بيعها. وبعد ابتعاد الزبون بتدخّل من الأفراد المتواجدين يستمر البائع في شرح سبب انفعاله للزبائن ليعطي لهم صورة عنه بكونه محقا وأنه ليس المخطئ في هذا الجدال، ليقتنعوا بفعله من جهة ومن جهة يلزمهم بشكل غير مباشر بتقديم أسعار أعلى من الزبون السابق.

لشراء الماشية يركز المتسوقون على 3 أمور أساسية للتحقق من جودتها. وهي معارف متوارثة بين أهل المنطقة نظرا لمعايشتهم لها لقرون فكانت جزءا رئيسيا من حياتهم؛ وهي: عمرها، قدرتها على إنتاج الحليب، ثم أن يتكون جسمها من اللحم بدل الدهون. لمعرفة ذلك قمنا بمقابلة مع المبحوث **(رقم21)** وهو تاجر ماشية، إذ أفادننا بكيفية معرفته لهذه الأمور الثلاث الأساسية:

- ينظر إلى فم الماشية إن كانت أسنانها كلها موجودة وبحالة جيدة وطولها قصير، فهذا يعني أن صغيرة في العمر ومناسبة للشراء. أما إن كانت أسنانها متباعدة أو طويلة فهذا يعني أنها كبيرة في العمر يتم تجنبها، أو أن سعرها يكون منخفضا عن الأخرى.
- ينظر إلى نهاية بطنها أو حواف فمها للتأكد من عمرها الحقيقي وعدم مرضها، ففي بعض الحالات قد يكون طول أسنانها أو تباعدها بسبب المرض وليس كبرها في العمر. لهذا ينظرون إلى حواف فمها أو أسفل بطنها للنظر إلى عدد "**هيلاسيوين- hilassiwin**"[1]، وكلما كان عددها أقل يعني أنها صغيرة في العمر.

[1] **هلاسيوين** مفردها **هلاسا**: وهي عملية جز الصوف أو الشعر عن الماشية وتتم مرة واحدة في العام في فصل الصيف، فهي تساعد الماشية على التخلص من الصوف والحرارة الزائدة مما يمكنها من الأكل. من جهة يتم استغلال الصوف والشعر في الصناعى النسيجية. وبالتالي كل "هلاسا" تعد عاما في عمر الماشية، فعدد نلاسيوين هو عمر الماشية. لذا من المهم تقليل عددها خاصة أن من يعرف في ثقافة الماشية يمكن له أن يتيبين عددها.

- النظر لآخر ظهرها، حيث يقوم الفرد بتفتيش تلك المنطقة بيده، فكلما كانت ممتلئة ولم يشعر بوصول أصابعه لعظم الماشية فهذا يعني أن فيها كمّية معتبرة من اللحوم –ومعروف الذكر يحمل كمية لحم أكثر من الأنثى التي تكون فيها نسبة الدهون أعلى–. بالتالي زيادة اللحم يقابله ارتفاع في السعر.
- الأنثى ينظر لها في أثدائها وتدعى بالشاوية "**هانغفث– hanɣeft**"، فكلما كانت ممتلئة ومتدلية للأسفل، فهذا يعني وجود الحليب فيها, أي ماعز حلوب، لمن هو مهتم باقتناء هذا الصنف. فكل شخص يقتني حسب حاجته.

أثناء استمرار وقوفنا في وسط هذا الجدال متابعين لكل تفاصيله، أقترب منا شخصان على حدة وهما كبيرين في العمر وعلى معرفة بنا لأننا من نفس العرش. ليتحدثوا معنا على انفراد قائلين لنا "**قرب برك، راهم ملاح، نعرفوا مولاهم**" بمعنى "اقترب منهم للمساومة فنحن نعرف صاحبهم"، على أساس ثقتهم في نوعية الماشية وأنهم سيقدمون لنا المساعدة في الشراء لمعرفتهم بعدم خبرتنا في الماشية. فأجبنا أليس هذا التاجر هو صاحب الماشية؟ فأخبرونا بأنه مجرد تاجر يعيد البيع. وهنا فهمنا سبب دخوله في جدال مع الزبون كونه يريد أن يبيع ويربح في أسرع وقت، فعيد الأضحى بالنسبة إليهم أفضل فرصة للربح من قطاع الماشية. وهذا ما يفسر الإقبال الكبير على ممارسة هذا النوع من التجارة من فئات اجتماعية أخرى لا تمت بصلة لتجارة المواشي[1]. وسبب الجدال هو عدم تحققّ مبدأ **المألوف/المتوقع** الذي يقضي بأن يكون التاجر على علم مسبق بنوعية المساومات التي يطرحها الزبائن، وبالتالي فمن المتوقع أن يصطدم بهؤلاء طيلة السوق. بعدها أخبروننا بمالكها الحقيقي الذي كان واقفا هناك يتفرج. هنا أدركت أهمية مبدأ "**المألوف/المتوقع**"، حيث أن المساومة جزء من المألوف في السوق وقبول التاجر أو رفضه وتقديم أسعار غير مناسبة جزء من المتوقع الذي ينتظره الزبون والتاجر على حد سواء. إذ أن هذا المبدأ هو الذي يسيّر نظام التبادل في السوق لتفادي الصراعات. فممارسة نفس السلوك في نفس البيئة الثقافية تجعل الفرد بلا وعي منه يتبنى هذا المبدأ، وهو أساسي لتسهيل التواصل بين الفاعلين وتفادي الصراعات.

[1] بشير ضيفي، **القيم التربوية الدينية والتعاملات التجارية: دراسة ميدانية بالسوق الأسبوعي للمواشي بمدينة الجلفة**، أطروحة ماجيستر، كلية العلوم الاجتماعية والانسانية، جامعة غرداية، الجزائر، 2013، ص 129.

ما يمكن فهمه من خلال هذين النموذجين المتعلقين ب "**آحاشن**" في الأسواق الشعبية، هو أن لغة المساومة والغاية منها تختلف حسب المعلومة، فإن كان السعر محدّدا مسبقا (مثل النموذج الأول) يسعى الزبون لتخفيضه، وإن كان السعر غير معروف (مثل النموذج الثاني) وهو ما يدخل التاجر في موقف قوة، بحيث يدخل بضاعته في مزاد يشتريها من قدّم أعلى سعر لها أو صفقة يرضي بها التاجر. فالمساومة تشبه ملاكمة بالكلمات حيث تندمج ذاتية الفاعل بإيتوس الجماعة[1] للتمكن من الدخول في حلبة الملاكمة والمزايدة والمساومة على كل الأسعار وإقناع الطرف الآخر.

فالسوق مليء بالرموز الثقافية التي يختص بها السوق الشعبي وتكون الرموز متوارثة يعتمدها التجار والزبائن لتسهيل التواصل بينهم، وأي توتر في عملية التواصل قد تصل لتوترات وصراعات. ما يؤكد فكرة هيمنة السوق الشعبي بثقافته على فاعليه والتي تظهر من خلال استخدامها في حدود السوق فقط متّبعين أعراف السوق المألوفة ولغته الخاصة به. فكثير من المفردات والتعابير الممعتمدة في السوق تمثل موارد ألسنية لتحقيق غاية الشراء فلا تظهر رموزها في الحياة اليومية أو قد يختلف معناها باختلاف البيئة والسياق.

**سابعا: الفحص كوسيلة لتأكيد الشراء:**

ما يلفت الانتباه ضمن هذه الأسواق الشعبية في المنطقة هو تشابه عدد كبير من السلع المعروضة للبيع، ومنه يتساءل المرء كيف يبيع الجميع وكيف يشتري الأشخاص في ظل هذا التشابه؟ ما يزيد من المنافسة عند الباعة ومن فتح باب الخيارات عند الزبائن الذين يجدون أنفسهم في مواجهة باعة متمرسين يمارسون عليهم كل أنواع الإغراء للشراء. وهو ما يقع فيه المبتدئون الذين يدخلون للسوق في بداياتهم أو الزبون الحار –سريع الشراء– على حد تعبير الباعة. فعلى حد قول أحد الزبائن أثناء معايشتي لسوق الثلاثاء في مقابلة غير رسمية: "نتش أوذ واليفخش تاسغد سوق، ذي أوفيغ التاجر أمزوارو يين يزنوزاي طماطم غ يميي ن السوق سغيغ–فلاس، بصح إيباناياد سياما طي السوق سومث–نس غلان/ **أنا لست معتادا على المجيء للسوق، وعندما وجدت تاجرا يبيع هذه الطماطم عند مقدمة السوق اشتريت منه، ولكن تبين لي أنها غالية فيما بعد**" وهذا لعدم تطبيقه لأهم ممارسة ثقافية في الأسواق الشعبية وهي (الفحص قبل الشراء).

[1] لهواري عدي، مرجع سابق، ص 206.

**الفحص:** هذا الرمز الثقافي المنتشر في الأسواق الشعبية في المنطقة: هي ممارسة تهدف للتحقق من كل السلع في السوق من حيث السعر والجودة لتحديد أفضل الخيارات للشراء. ويعني أن يدور الزبون حول كل التجار لتفحص بضاعتهم المعروضة مركّزا على عدة أمور مهمة (حالة البضاعة، ثمنها، جودتها، الحاجة إليها). ويمكن إرجاع أهمية القيام بالفحص إلى عقلانية بعض المتسوقين الذين يحاولون أن يحصلوا على أفضل صفقة تبادل تتناسب مع ميزانيتهم ورغباتهم. لكن رغم تأثير هذه الشروط العقلانية إلا أنه يمكن فهم الفحص من خلال ما قاله المبحوث **(رقم28)** في سوق الاثنين: **"لازم أذ دزليغ السوق، واذقلغ الجيث نغوسيوين إخسغ، باش إذخير ايبعجابن واذييلي إيوالم. ماناك زربغ سغيخ ممكن أذافغ أقرخصن فلاس أناك تواكلحغ / يجب أن أدور السوق أو جهة بيع البضاعة التي أحتاجها لأختار أفضلها وبأحسن سعر كي لا أخدع بعدها وأجد ما أرخض منها ان تسرعت"**، فالفحص إذا كممارسة هدفها إرضاء نفسية الزبون وتجنب الخداع التي يتصور الزبون أنه معرّض لها في السوق الشعبي. في حين أنه كل الباعة يبيعون بضاعتهم بشكل أو بآخر مع الإختلاف في حجم المبيعات.

بالرغم من أهمية الفحص عند الزبون إلا أن التجار ينظرون لهذا النوع من الزبائن على أساس أنه "**زبون بارد**"–يحب المماطلة في الشراء–، ولكن هذا يدخل في إطار ثقافة الأسواق الشعبية التي تفرض منطقها المألوف هذا على زوارها الذي يجدون أنفسهم مضطرين للتوافق معها. وأشهر جملة تردّد في الأسواق لفهم أن الزبون يقوم بالفحص هي **"أذزليغ قلي ماتا يلان وادوليغ غرك/ سوف أدور قليلا في السوق وأعود إليك"**، وتتنوع طريقة الفحص بين من يحاول التأكد من السلعة ولمسها وسؤال البائع لجمع عدة معلومات حولها، وبين من ينظر إليها بالعين المجردة دون ملامسة ويتأكد من السعر ثم يغادر. وبقائي في الأسواق الثلاث مع عدّة تجّار، قمت بالبيع معهم والمساومة والمناداة مثلهم، كان من شأنه اكتشاف أن العديد من المتسوقين يعود بعد مدة لشراء نفس السلعة، أو مشاهدتنا لبعضهم يشتري من بائع مجاور كان قد فحص سلعته مسبقا. وفي نفس الوقت تقمصت دور الزبون كذلك لأشتري وأساوم، وحاول الباعة أن يقنعوني بالشراء من عندهم وتقديم عدة إغراءات للسلعة وتخفيض السعر..إلخ.

يتعامل التجار في الغالب بودّ مع الزبائن لمعرفتهم بهذه الممارسة، وقد يؤدي الفحص للتعرف على التجار وتشكيل علاقات معهم، لتأكّد التاجر أن الزبون لم يعد إليه للشراء إلا بعد اقتناعه أنه الأفضل

في السلعة والمعاملة أو السعر. وحتى أن العديد من التجار لا يقف عند الزبون للتعامل معه إلا بعد تأكدهم من رغبته من الشراء وليس الفحص فقط، وأستدل هنا بقول المبحوث **(رقم 29): "لباس نيوذان تقلن سقساون بصح أوذساغنش، سي أذهنيغ ييشت يخس أذيسغ واذوثليغ ثيارا–نس، نيغ تدجيث أذيقلّب السلعث ساع/ العديد منهم ليس جادا في الشراء فهم يسألون فقط، وعندما أراه يريد الشراء فإني أتعامل معه وإلا فإني أتركه ليعاين السلعة"**. غير أن هناك من التجار الصغار الذي يقول عنهم الزبائن أنهم كثيروا الإصرار عليهم من أجل الشراء ما يجبرهم على المعاينة بالعين المجردة من بعيد دون الاقتراب من السلعة. خاصة في سوق الإثنين وسوق الخريف الذي يتواجد فيه عديد التجار غير المحليين الذين يحاولون بيع أكبر قدر ممكن من بضاعتهم ومغادرة السوق، على عكس سوق الثلاثاء التي يكثر فيها التجار المحلّيون العارفون لمنطق السوق ونمطية الزبائن، فلا يلحّون في عملية البيع كثيرا. كما قد يلجأ بعض التجار لكتابة الأسعار على اللافتات والكراتين ويقوم بوضعه فوق السلعة، في حين يرفض البعض ذلك لمحاولة الدخول بشكل عقلاني في حوار مع المتسوق في محاولة لإقناعه بالشراء بعد التفاوض معه، وهي حيلة تجارية يعتمدها التجار ذوي الخبرة والقادرين على إقناع الناس.

## خلاصة الفصل الرابع:

من خلال ما طرح في هذا الفصل يمكن القول أن تصورات الساكنة المحلية في منطقة الوادي الأبيض اتجاه الأسواق الشعبية بكونها تراثا ثقافيا غير مادي، فنظرة الجماعة المحلية لعنصر ثقافي بأنه تراث هي المؤشر الأول على تراثية عناصر ثقافية محددة. بحيث تجمع الأسواق الشعبية بين الهوية الثقافية للمنطقة وما ارتبط بها تاريخيا من الزمن المقدس والمكان الأنثروبولوجي المتّفق عليه جماعيا. إضافة لكونه يجمع بين عدة ممارسات تعكس الذاكرة الجماعية والشعور بالحنين والإنتماء، كمعاني يرمز بها الأفراد ممارساتهم عند التواجد ضمن هذه الأسواق. فهي تجمع بين الاقتصادي والثقافي والاجتماعي في علاقتها الكلية بالمجتمعات المحيطة بها، ما يجعل منها عنصرا أساسيا في النسيج الاجتماعي والمخيال الشعبي.

الفصل الخامس

# الفصل الخامس.....المحلية: قيمة مفسرة لإرتباط الأفراد بالأسواق الشعبية بمنطقة الوادي الأبيض

**تمهيد:**

يرتبط الإنسان بما يألفه ويعتاد عليه وينشأ عليه، فيصبح هذا الإعتياد والألفة جزءا من حياته وأداة لفهم الوجود والخوض فيه، فينظر للكون بنظرة مقارنِة بين ما هو محلي اعتاد عليه وما يواجهه في استكشافه للعالم الخارجي. إن المحلية ليست خيارا للوجود بل حتمية لمن يبحث عن التفرد والإختلاف عن ذلك الآخر. **فالمحلية** يمكننا تعريفها أنها "**قيمة ثقافية تمنح شعور انتماء الفرد لثقافته ولمجتمعه ولمخرجاته المادية واللامادية، فيرتبط بها الفرد وتصبح جزءا من هويته وتراثه وسمة مميزة له عن الآخر**". وبالتالي فالمحلية تختلف عن الثقافة التقليدية، غير أنه أمام توحش العولمة باتت المحلية تظهر وكأنها متجسدة في التقليدانية. إلا أن المحلية أشمل وأوسع من أن تُقيّد في سجن ما هو تقليدي فقط. غير أن الأفراد يتمسكون كثيرا بما هو تقليدي كون كل عنصر ثقافي تقليدي كلما مرت فترة تاريخية أطول على إنتاجه والتفاعل معه كلما زادت قيمته ورغبة الفرد في التعرف عليه من جديد والإحتفاظ به لما يحمله من خبرات ومعارف في تلك الفترة التاريخية، فالإنسان كثير الفضول بما هو تاريخي، كما أن الفرد كلما أحس بأن جزءا منه سيضيع ويُفقد إلا واهتز له كيانه وانجذب إليه إليه بعقله وعواطفه، وهذا ما يجعلنا نجد ما هو محلي تقليدي أكثر اهتماما من الأفراد أكثر حرصا منهم على الحفاظ عليه وصونه مما هو محلي راهني.

الناس دائمة الطلب في الأسواق الشعبية للمنتج المصنوع محليا حتى إن كان حداثيا. فالإنجليز مثلا يتعصبون لسياراتهم محلية الصنع رغم أنها ذات تكنولوجيا حديثة ويفضلونها قيادتها من جانبها الأيمن كنوع من التفرّد، ونفس الأمر بالتعصب نحو تشجيع فريق كرة قدم محلي على حساب أي فريق آخر يواجهه دون تقديم أي اعتبارات لقوة فريقه المحلي من عدمها، بل يشجعه لإحساسه بالإنتماء إليه. بهذا التقديم البسيط يمكن الإشارة لقيمة المحلية هي إطار معرفي لفهم سلوكات الأفراد وتصوراتهم وممارساتهم وتمسّكهم بتراثهم الثقافي في كليته أو جزئيته طالما ينظرون إليه بوسم "**المحلية**".

**أولا: نمط الإنتاج المحلي ودوره في عملية الجذب للأسواق الشعبية:**

الإنتاج المحلي في منطقة الوادي الأبيض يمكن فهمه عبر تحليل عناصر الثقافة الشفوية، من خلال الكلام المحلي المتداول بين أفواه السكان. إذ لا تسعى مجتمعات المنطقة نحو تحقيق الرفاهية

أو تحصيل الثروة، بل أن الهدف من العمل والإنتاج هو تحصيل الغذاء في أبسط أنواعه وأشكاله من أجل العيش. ويمكن استكشاف ذلك في مقولة معروفة في المنطقة "**أدناوي أخبوز** –**الخبز**–" بمعنى "**نجيبو الخبز**" ويقصد بها تأمين الطعام –فالخبزة كناية عن الطعام– لكون الخبز مادة أساسية يتم تناولها مع أي طعام أو حتى تناولها لوحدها عند أفراد المنطقة دون البحث عن الكماليات الأخرى؛ أو كما يقول **المبحوث (رقم 01)**: "**نتش هاعنون مغروم ذسن نفرماجين أذتشغ ذيسن أس يجمل/ أنا كسرة وحبتين جبن آكل فيها يوما كاملا**"، بمعنى أنه يمكن أن يعيش يوما كاملا بأقل كمية من الطعام دون أن ينقص ذلك من قدرته على القيام بأشغاله. أو في عبارة أخرى "**سي آذييلي وغروم ذي هدارث أوغرنغ ماتا في هانحوس/ كي تكون الكسرة في الدار ماعندنا على واش نحوسوا**"، بمعنى: إذا توفرت الكسرة في المنزل لن نكترث لشيء آخر. وهذا يدل على أن السكان كانوا يكتفون بتوفير قوتهم فقط بأبسط عنصر غذائي هو القمح الذي يشكل هذه الكسرة بعد طهيه على النار. فثقافتهم الإقتصادية كانت بسيطة ومحدودة تكتفي بتوفير أدنى متطلبات العيش. ويمكن إرجاع مرور الثقافة الإقتصادية بمرحلتين أساسيتين في تاريخ المنطقة توضحان تطور أنظمة الإنتاج وطبيعتها –على ماذا تركز في الإنتاج؟–، وهما:

### 1. طبيعة الإنتاج من فترة 1900م إلى 2000م:

اتسمت منطقة الوادي الأبيض كما ذكر في الفصل الثالث باقتصاد معيشي بسيط، وقد شهدت هذه المنطقة قبل سنة 2000م نمط إنتاج محدّد انتشر على كل المجتمعات. يقوم على الفلاحة والزراعة والرعي، إضافة إلى بعض من الانتاج الحرفي واليدوي لبعض المستلزمات الضرورية للحياة المعيشية. فصعوبة المنطقة وقساوة بيئتها ومناخها، أدى لهذا النوع من الاستجابة الثقافية من الأفراد من أجل البقاء في محاولة مستمرة منهم للتغلب على الطبيعة وتكييفها حسب حاجاتهم. غير أن هذا الصراع كان له تأثير متبادل، فعملية التكيف التي شهدتها مجتمعات المنطقة أدت بهم لتبني ثقافة معينة في الاقتصاد، الغذاء، اللباس...إلخ. إذ لا يمكن لهم إيجاد بديل أفضل من هذه العناصر المادية الثقافية، خاصة إذ تم الأخذ بعين الاعتبار ما شهدته المنطقة من تخريب وتضييق في فترة الإستعمار الفرنسي، وتبعتها فترة العشرية السوداء، ومع قلّة التعليم الأساسي القائم على إنتاج عقل مجرد يمكّن الفرد من التفكير خارج حدود مجتمعه وبيئته. كل ذلك حدّ من عملية التطور والإرتقاء نحو نماذج

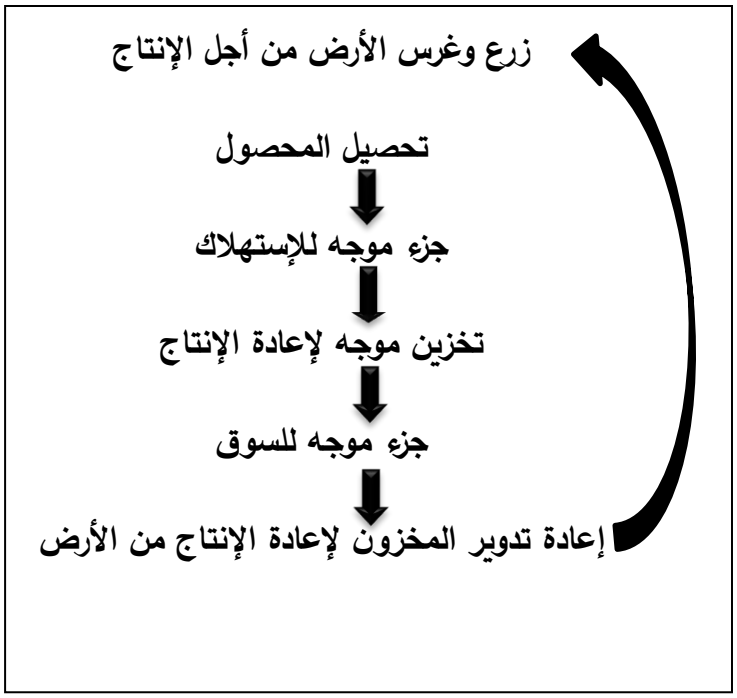
مادية وتكنولوجية ذات أهمية عملية ونفعية يمكن أن تضاهي بها المنطقة بعض المدن الجزائرية الأخرى التي شهدت نقلة نوعية في بنياتها الأساسية بعد الإستعمار.

بقيت المنطقة تعيش تحت طابع ريفي في هذه الفترة، وهذا ساهم بشكل كبير في ازدهار الأسواق الشعبية، باعتبارها الوجهة الأولى للسكان للانتفاع منها وشراء مستلزماتهم الأساسية. فكان كل من يوم الإثنين والثلاثاء بمثابة حدث جمعي، يمارس فيه الأفراد نفس الممارسة وهي الذهاب لهذه الأسواق الشعبية المحلية (ممارسة التسوق–أسوق)، فقد دخلت هذه الممارسة هابيتوس (Habitus) الأفراد كعادة مستمرة يزاولها أفراد المجتمع كل يوم الإثنين والثلاثاء لتلبية نواقص المنزل أو الوسائل الضرورية للعيش.

إن نظام الإنتاج المحلي القائم على الاقتصاد المعيشي والذاتي لوسائل العيش ثم بيع الفائض منه في الأسواق الشعبية باعتبارها المؤسسة الأولى القادرة على جمع العديد من الأفراد القادمين للشراء والإستهلاك في مكان واحد. وهذا لوحده كان كفيلا بعدم البحث عن بديل آخر لعمليات التبادل المادي أو البحث عن نماذج اقتصادية أخرى، فاشتهر خلالها سوق الإثنين والثلاثاء –باعتبارهما سوقين أسبوعيين– يوجّه لهما هذا الإنتاج للتبادل، فالأسواق الشعبية بعبارة أخرى تحدد إيقاع الحياة الريفية[1]. بمعنى آخر أن النظام الإقتصادي البسيط في هذه المجتمعات ذات الطابع الريفي ساعد على الحفاظ على الأسواق الشعبية وصونها باعتبارها مؤسسة اقتصادية محلية، وغرس في الأفراد هابيتوس (Habitus) محكوم بالإنتاج والمتاجرة ضمن هذه الأسواق؛ وكزبائن بالتوجه نحو هذه الأسواق لشراء نواقصهم، وهذا ساهم في حضور وبقاء هذه الأسواق إلى اليوم، بحيث يُنظر إليها بنظرة رمزية تراثية أكثر منها اقتصادية بحتة.

تتلخص دورة الإنتاج المحلي في هذه الفترة بالإستناد للعمل الفلاحي خاصة وإعطاء قيمة أكبر للأرض، فهي بمثابة ضمان للأفراد من أجل البقاء والعيش. إذ تنطلق دورة الإنتاج من الأرض لتعود إليها، ويمكن توضيح ذلك في الشكل الآتي:

[1] Nadia ALIOUANE, **Le Marché de Femmes au Village de Taourirt Mokrane en Kabylie : approche Ethnographique**, Mémoire de Magister, Faculté des Lettres et des Langues, 2017, p93.




**مخطط يوضح دورة الإنتاج المحلي للمجتمعات في منطقة الوادي الأبيض**

**2. طبيعة الإنتاج من فترة 2000م- إلى يومنا الحالي:**

مع انتهاء فترة العشرية السوداء واستقرار الاقتصاد الجزائري نسبيا، بدأت الدولة في تنفيذ عدة مشاريع للتنمية (عقارية، فلاحية، اقتصادية، سكنية...إلخ)، ورغم مرور الإقتصاد الجزائري بعدة اضطرابات نتيجة لصعود وهبوط سعر البترول الذي تعتمد عليه الدولة كمموّل أول للخزينة العمومية، ظهر تأخير في تنفيذ وتعميم بعض مشاريع التنمية، وتوقف بعضها في مناطق أخرى خاصة المناطق الريفية ذات الكثافة السكانية القليلة. غير أن هذه الفترة بشكل عام اتسمت بحدوث تغير اجتماعي وثقافي واقتصادي في مختلف ربوع الوطن، ومسّت مختلف المجالات كالتربية والتعليم، الإقتصاد، تشييد الطرقات التي ساعدت في تنقل التجار باعتبارهم الفاعلين الأساسيين في الأسواق الشعبية.

هذا التغير الحاصل على مستوى بنية الدولة الجزائرية كان له تأثيره على منطقة الوادي الأبيض، فدخول أريس خاصة في فترة تحول من الريف إلى المدينة صاحبه ظهور العمل المأجور لدى الدولة أو عند الخواص في المصانع والشركات بشكل أكبر مقارنة بمنطقة إشمول أو تكوت. أما

باقي المناطق في المنطقة فكان معدّل التغير فيها بطيئا جدا بل منها ما بقي يعيش بالإقتصاد البسيط مرغما، لغياب التنمية الضرورية في تلك المناطق (باشة، مرج حامد، تغانمين، شير...إلخ). فكان للعمل المأجور لدى المؤسسات دور في تغير نظام الإنتاج المحلي السابق وانحصاره على مناطق ذات طابع ريفي أو أسر معينة تمسّكت بهذه الأسلوب الإقتصادي.

عند قراءة أعمال **بيير بورديو (Pierre Bourdieu)** حول الفلاح الجزائري نجده يشير أن فرض النظام الاقتصادي الرأسمالي الحديث على المجتمع القبائلي الحامل لهابيتوس (Habitus) الاقتصاد البسيط أدى لتفكك البناء الاجتماعي وانتشار البطالة. ذلك أن هذا المجتمع لم يكن مستعدا لهذا النوع من التنمية لعدم امتلاكه استعدادات مناسبة لذلك ولا رأسمال اقتصادي كافي للتعامل مع هذا التغيير، فالرأسمالية قضت على التقليدانية والمحلية في المجتمع القبائلي. فتزايد عدد المؤسسات الرسمية التابعة للدولة في المنطقة كمؤسسات التربية والتعليم، مؤسسات اقتصادية، أجهزة الأمن...إلخ كان لها تأثيرها في تغيّر تصور الأفراد نحو ما يراه كفيلا بضمان عيشه. وساعد التعليم المجاني في رفع نسبة الوعي لدى الأفراد وتغير نظرتهم اتجاه مستقبلهم، ما أدى لخلل على مستوى بنية الفكر الجمعي. وبدأت تظهر أوجه الفردانية والبراغماتية، مع تحول نظام الأسرة من الأسرة الممتدة للنووية في ظل تراجع واضح لسلطة الأسرة القائمة على تقسيم العمل ومعرفة الأدوار والوظائف من قبل كل فرد منهم. فلم يعد الذكور يتجهون للعمل الفلاحي ولا النساء يمارسن الرعي أو يساعدن في العمل الخارجي كالسابق، ولا الإخوة الكبار ملزمون بالترحال مع الوالد مثلا لجب القوت. بل صار كل فرد يفكر في مستقبله بشكل فردي بناء على رغباته أو قدراته التعليمية ومستواه التعليمي وتخصصه وما يؤهله ليكون عليه مستقبلا، وبالتالي فقدَ عديد الأفراد التراث المعرفي والخبرات والممارسات المتعلقة بالإنتاج المحلي الذي كان سببا في ازدهار الأسواق الشعبية بدرجة أولى، فلم تعد مجتمعات منطقة الوادي الأبيض قادرة على إعادة إنتاج أفراد يحافظون على نظام الإقتصاد المعيشي (مهنة الفلاحة والزراعة والرعي، والتدجين...إلخ) مثل السابق إلا في مجتمعات ذات طابع ريفي المنتشرة في المنطقة بشكل قليل.

إن هذا التحول في النظام الإقتصادي قد أثر بشكل كبير على سوق الإثنين وسوق الخريف، فتغيرت اهتمامات الأفراد وأسلوب المعيشة وطرق الإنتاج بتغير تركيبة المدن التي تضم هذه الأسواق. وأن تنوع طرق الحصول على وسائل العيش أدى لتراجع الإهتمام بسوق الإثنين مثلا، فإذا كانت تباع

فيه المواشي وعلفها بشكل كبير فإن العمل المؤسساتي وظهور محلات وأسواق منافسة إضافة لتنوع النسيج الإثني الذي غزا هذه الحواضر، تسبب في تغير الوعي الجمعي والقيمة المشتركة التي كان يُنظر إليها للأسواق الشعبية، ما تسبب في تخلي جزء كبير من أفراد المجتمع عن مهنة تربية المواشي. فلم يعد التاجر في السوق يحظى بالزبائن بشكل كبير، وتراجع الكثير من التجار عن القدوم للسوق، بل وأصبح يستمر انعقاده لساعات فقط ليشهد بعدها مغادرة التجار، فهو ينعقد من الساعة 6 صباحا للحادية عشر صباحا كأقصى تقدير، بعدما كان يستمر حتى الساعة الثالثة بعد الزوال. وفي حوار مع التاجر المبحوث **(رقم 30)** قال: "**يوذان ولان أوتثولاهنش إمير س لفلاحث نيغ س المال آم زيك، بصج نوالف نتّجار، نوالف نتاسد السوق باش أوذ نتدجاش يوذان إيلان تفلاحن نيغ غرسن أصرعوف، لازم أسنداوي العلف أكذ نهني/ الناس لم يعودوا مهتمين الآن بالفلاحة وتربية الماشية مثلما كانت سابقا، بل أصبحنا نتاجر لاعتيادنا على المجيء للسوق ومن أجل بعض الأشخاص الذين لا يزالون يقومون بتربية الماشية، فلا يصح أن نتركهم بدون علف**"، وهو ما يبرز التراجع الكبير في قيمة هذا السوق بالنسبة لأفراد المنطقة نتيجة تغير في القيمة الإقتصادية والنظام الإقتصادي.

كذلك سوق الخريف الموسمي تراجعت قيمته نسبيا مقارنة بسوق الإثنين لقدرة الأفراد على الحصول على الفاكهة في كل أشهر السنة دون الحاجة لانتظار انعقاد سوق الخريف، غير أن هذا الأخير تبقى قيمته الرمزية المستمدة من المقدّس تساهم في الحفاظ عليه واستمراريته. غير أنه لا يمكن التعميم بهذه الطريقة على كل الأفراد لأن هناك الكثير من الفئات التي تأتي لهذين السوقين كونها تنظر إليها من منطق هوياتي وجزء من ذاكرتهم المشتركة التي اعتادوا على التجمع فيها وتداول الأخبار فيها. فهذا التراجع في عدد القادمين للأسواق لم يقتل النشاط التجاري فيها بل أبرز أهمية الحفاظ على هابيتوس الجماعة في تحقيق الألفة والحفاظ على كل عنصر ثقافي هوياتي. فمرتادوها هم من تحققت فيهم هذه المعايير. فالحفاظ على نظام الإنتاج المحلي يؤدي للحفاظ على الذاكرة المشتركة ومنه على المعنى المشترك للأسواق الذي يؤدي بالضرورة للحفاظ على استمراريتها وصونها، ما يعني استمرار قيمتها لدى أفراد المنطقة.

يختلف الأمر كثيرا بين سوق الإثنين وسوق الخريف (أي بين أريس وتكوت) وبين سوق الثلاثاء في مدينة إشمول، الذي لا يزال محافظا على قيمته في الذاكرة الجمعية لدى سكان المدينة

والقرى القريبة منه. فلم يختلف المعنى كثيرا أو يتشتت بل لا يزال هو الوجهة المفضلة للمتاجرة وللإبتياع من طرف الزبائن، ويمكن إرجاع ذلك لقلّة التنمية التي شهدتها المنطقة على المستوى المؤسساتي والمديني. وتركزت برامج التنمية على الدعم الفلاحي الذي استفاد منه كثير من السكان لامتلاكهم لأراضي فلاحية واسعة، ساعدتهم على الحصول على مساعدات وتخفيضات في السلع الفلاحية والعتاد الفلاحي. فلم يحدث تغيّر مؤثر على مستوى البنية المجتمعية، بل ذلك ساهم في ترسّخ ثقافة الإنتاج الفلاحي والرعوي لديهم، واستمرت الأسر المنتجة في وظيفتها بتناقل التراث المعرفي والخبراتي للأبناء، والعمل عبر التضامن العضوي بمعرفة كل فرد في العائلة لدوره الذي يجب أن يمارسه. حيث أفادني المبجوث **(رقم 31)** بأن: "**تقريب يوذان ذاي غرسن لفلاحث أوكل، ثيسذنان خدمن ذاخل تلاباثن سعايث، ثيقوزاض ذي ثادارث. يرني إمير هتافذ أزين سقسن يخدم غر دولث، دراري قران، سي أذسميرن لقرايث نسن، نيغ أم الجمعة ذ السبث، تروحان ثيخامين أوكل غر لفلاحث–نسن/ الأغلبية هنا يمارس الفلاحة على وجه الخصوص، والنساء مكلّفات برعاية الماشية والدواجن في المنزل، كما أن العديد منا قد تجده موظفا عند الدولة والأولاد يدرسون، لكن بعد نهاية الدوام أو في نهاية الأسبوع يتجه الكل لممارسة الأشغال الفلاحية في بساتينهم**"، وهذا الأسلوب ساعد في الحفاظ على الإنتاج المحلي والنظر لسوق الثلاثاء كمكان يجمع بين الإلتقاء بالأصدقاء ومجال يوفر كل ما يحتاجونه في نشاطاتهم الإقتصادية، كالشجر والزرع والوسائل الفلاحية المختلفة. وحتى أن المناطق القريبة من إشمول التي تقل فيها المحلات التجارية التي تبيع المواد الأساسية أجبرت الأفراد على المجيء لسوق الثلاثاء لشراء مؤونة الأسبوع كاملة ثم العودة لممارسة حياتهم المعيشية القائمة على ثقافة الإنتاج المحلي المستند للتعاون العضوي بين أفراد الأسر المنتجة. فسكان الأرياف لا يزالون ينظرون للسوق كونه رهان اقتصادي مهم مهما تغيرت الظروف الاجتماعية والتاريخية[1]. بالتالي فالعوامل المختلفة التي أدّت للإبقاء على النظام الاقتصادي المعيشي القائم على الإنتاج المحلي للمواد والسلع التي يتميز بها سوق الثلاثاء كانت عاملا حاسما في صونه واستمراره وثبات قيمته الاقتصادية والثقافية لدى أفراد المنطقة.

على خلاف الأسواق الحضرية الكبرى كسوق "سيدي خطاب" المستعرض في عنوان الدراسات السابقة، فإن الأسواق الشعبية في منطقة الوادي الأبيض لا تشهد نمط إعادة البيع والبحث عن فرص

[1] قدور ميداني1، مرجع سابق، ص 123.

للشراء وإعادة البيع بالتجزئة داخل السوق. بل تكون مرحلة البيع بشكل عمودي من التاجر القادم للسوق بسلعته نحو الزبون مباشرة، وإن حدث واشترى شخص آخر من سلعة الآخر فإنه يشتري الفائض منها وتتم العملية بعد انتهاء السوق لا خلال انعقاده، كون التعاملات التجارية تتسم بالبساطة في كل أسواق منطقة الوادي الأبيض.

**ثانيا: نمط (الفلاح–التاجر) بين الهيمنة والتراجع:**

تتجلي المحلية كذلك في الأسواق الشعبية في منطقة الوادي الأبيض عبر الفلاح–التاجر، ويمثل أحد الرموز الثقافية التي ساهمت في الحفاظ على قيمة الأسواق الشعبية كتراث ثقافي في الذاكرة الجمعية لمجتمعات المنطقة، إذ لا يمكن إغفال دوره في عملية الجذب الاقتصادي والثقافي لما يمثله من سمة ثقافية مهمة في الأسواق، بحيث يعكس أصالة وهوية المنطقة، وهو استمرار للفاعل المحلي في فضاء يتعرض للمنافسة الشديدة من قبل المحلات التجارية الحداثية والأسواق الشعبية الأخرى التي تقام في مختلف أيام الأسبوع.

يركز الأفراد بشكل واضح ضمن الأسواق الشعبية على كل ما هو محلي (سلعة، تاجر، زبائن...الخ) فهي بمثابة استمرارية لتلك الخصوصية الثقافية التي اعتادوا عليها منذ الصغر. وهذه المحلية هي ما يجعل من هذه الأسواق التراثية تنفرد في ثقافتها عن باقي الأسواق التي شهدت استيعابا غير مسبوق لكل ما هو أجبني عن المنطقة. مما جعل من المحلية عاملا رئيسيا في استمرار التوافد على هذه الأسواق الشعبية، إذ لا يمكن فهم تراث ثقافي دون فهم خصوصيته المحلية التي انغرست عميقا في شعور الأفراد وتصورهم نحو ما يرون أنه منتمي لثقافتهم من عدمها. فالبحث المستمر من الأفراد عن المحلية في الأسواق هي قبول صريح منهم بالنظر للأسواق الشعبية (الاثنين، الثلاثاء، الخريف) على أنها جزء من تراثهم الثقافي ومن هويتهم الثقافية المتأصة في تلك الممارسات والتفاعلات والمعاني المبرزة في أرجاء الأسواق.

قبل اعتماد سوق السبت والأربعاء وتوسعهما كان كل الإهتمام منصبا على سوق الإثنين حيث كانت تباع فيه كل ما يخص الفلاحة والعمل الفلاحي والمواشي ومستلزماتها، والمحاصيل الفلاحية إضافة للباس وغيرها، وكان يمتد من المكان القديم له حتى يصل إلى ما يدعى الآن "**القهوة ناهمنينا**"، أين يضع بعض التجار سلعهم قرب شاحناتهم، لكن مع مرور الوقت بدأ يقل عدد التجار

المحليين وأصبح ينحصر في حدود المكان المحددّ له من قبل البلدية، وهذا أثر على رغبة الأفراد بالقدوم للسوق.

فقد كان نظام الإنتاج المحلي يسمح بإنتاج فائض من السلعة، يجد فيها الفلاح منتقلا من وظيفته كفلاح في أرضه لتاجر في هذه الأسواق الشعبية، فهو المسؤول عن الإنتاج والبيع في نفس الوقت فهو – فلاح/تاجر–، إذ يكون أدرى بنوعية السلعة المعروضة وجودتها. وهو ما يكون معروفا لدى عامة سكان المنطقة، فتواجد هذا الفلاح/التاجر يضمن لهم محلية السلعة وجودتها التي ألفوها واعتادوا عليها في حياتهم. ويظهر ذلك جليا في السؤال المستمر للزبون في السوق "**هاي نمورث نغ؟–هذه السلعة من منطقتنا؟ /طماطم نمورث؟–بمعنى هذه الطماطم من أرضنا؟ أي منتوج محلي/ سلعث آيا نك؟–هذه السلعة لك؟/ ن ثبحيرث نك؟–خاصة ببستانك؟**" وهي أسئلة توجه من المتسوق للتأكيد على الفلاح/التاجر المعروف داخل الأسواق الشعبية باعتباره رمزا للمحلية يتجه إليه الأفراد للتأكد من محلية البضاعة. وهو ما تغيّر كثيرا في سوق الإثنين فأصبح معظم التجار من خارج منطقة الوادي الأبيض فاقدين لأهم سمة ثقافية تخوّل لهم الجذب وهي "**المحلية**"؛ فالتاجر الجواني كان ولا يزال أكثر جذبا للزبائن في سوق الإثنين وسوق الخريف خاصة، إذ لا يزال هذا الأخير يتمتع بقيمة رمزية تظهر كرأسمال رمزي يحمله أفراد المجتمعات القريبة من تكوت. لذا فهو يشهد في أيام انعقاده توافدا معتبرا لعدة إثنيات خاصة أولاد بوسليمان، غسيرة، أولاد داود، إضافة لإثنيات أخرى من المنطقة أو من خارج منطقة الوادي الأبيض لسمعته المعروفة تاريخيا ما منحه قيمة رمزية رسّخها التاريخ في التصور الجمعي وأكدها الحاضر باعتباره حدثا ثقافيا محليا وإرثا هوياتيا يغلب فيه الرمزي والثقافي على الاقتصادي والنفعي.

على العكس من سوق الإثنين فإن سوق الثلاثاء لا يزال محافظا على نمط الفلاح/التاجر، فكما ذكرنا في المبحث السابق، فقد حافظت منطقة إشمول على نظام اقتصادي قائم على إنتاج محلي، وهذا ساهم في إعادة انتاج أشخاص مهتمين بالعمل الفلاحي والتقليدي. وحتى أن نظامهم القرابي لا يزال يعتمد على زواج داخلي بشكل واضح، إذ قليلا ما يزوجون نسائهم لأعراش أخرى. وهو ما يؤكده **المبحوث (رقم31)** بقوله: "**تتوتش ثيسذنان–نغ ذي العرش، نيغ آذ ييلي سي ثيشت نثخامث، باش آذ ديقيم لملك غر–نغ، وانحافظ ف لخذمث لعوايل مع بعض / تقريبا نعطي نساءنا لمن هم من العرش أو من نفس العائلة للحفاظ على الأملاك وعلى العمل الجماعي في إدارة أمور الفلاحة**"، وهو

ما لا يمكن أن يتحقق من خلال زواج خارجي إذا كان الزوج يعيش خارج منطقة إشمول، فلا يكون مساهما فاعلا في العمل الفلاحي ولا في التجارة أيضا. بالتالي فاستمرارية نظام الإنتاج المحلي يعني استمرار لوجود نمط **الفلاح/التاجر** في سوق الثلاثاء، وهو ما تمت ملاحظته بشكل متكرر في الزيارات الميدانية لهذا السوق، فاغلب البضاعة محلية من تجار محليين جوانيين مع توافد كبير للزبائن مقارنة بسوق الإثنين مثلا الذي قلّ فيه التوافد كثيرا حسب إفادة المبحوثين. بالتالي **فالفلاح/التاجر** يعد سمة ضرورية في تراثية الأسواق الشعبية، فلا يمكن تصنيف أو النظر لسوق شعبي على أنه تراثي بدون وجود هؤلاء التجار المحليين المكونين لهذا العنصر الثقافي. فهم بمثابة ترسيخ لمحلية الأسواق وأصالتها التي تعمل على الحفاظ على خصوصية الأسواق وإبراز الهوية الثقافية لمجتمعات الوادي الأبيض.

**ثالثا: ثقافة الإستهلاك ومحدّداته في الأسواق الشعبية:**

إن كان الحديث عن المحلية كممارسة موجهة لسلوك الأفراد وأفعالهم، فإن تأثيرها يمتدّ لتوجيه الثقافة الإستهلاكية لدى مجتمعات منطقة الوادي الأبيض. ليست كل السلع قابلة للإستهلاك، ولا تسير كثافة الإستهلاك بنفس الوتيرة كل أسبوع ينعقد فيها السوق. فلكل منها محدداتها وموجهاتها التي تحكم كل سلوك منها. ولعلّ تأثير الهابيتوس(Habitus) يظهر بشكل واضح في هذا المجال الإقتصادي، الذي يسعى التاجر من خلاله للتميز باكتساب رأسمال اقتصادي، وزبون يسعى لتلبية حاجاته والحفاظ على ثقافته باكتسابه رأسمال ثقافي يساعده على تحديد حاجاته الإستهلاكية داخل السوق الشعبي.

**1. أنثروبولوجيا الإستهلاك:**

مع تطور المجتمعات وزيادة أنظمتها الإقتصادية تعقيدا، صار من غير الممكن دراسة إقتصاديات المجتمعات وفق نظرة اختزالية شمولية لنظام الإقتصاد من خلال البحث عن الإنتاج والفائض والتوزيع كمراحل أساسية اهتم بها الإقتصاد الكلاسيكي بمختلف مدارسه كالشكلانيين والجوهرانيين. غير أن هذه المراحل سابقة الذكر أصبحت تمثل موضوعا لوحدها لتعقيد وتعدّد أنظمة الإنتاج في المجتمع الواحد، ما جعل من التوزيع أو التخزين أو التعامل مع الفائض عمليات مركّبة؛ فهي "مجتمعات ساخنة" على حدّ تصنيف **كلود ليفي ستراوس (Claude Lévi–Strauss)** جعلها انفتاحها على العالم تشهد عدة تغيرات وتحولات على مستوى أنظمتها الإقتصادية. هذا التعقيد أدى للبحث في مواضيع جوهرية في

الإقتصاد كثقافة الإستهلاك ومحدّداتها. وقد أوضح **بورنيسلاف مالينوفسكي ( Bronisław Malinowsk)** أن ثقافة الإستهلاك عند البدائي في دراسته في "جزر التروبرياند" مرهونة باشباع حاجات بيولوجية ونفسية، والفائض يعتمد في تحسين مكانة الفرد الإجتماعية والحفاظ عليها، غير أن هذا التحليل مستوحى من الفكر الإقتصادي الذي كان **بورنيسلاف مالينوفسكي ( Bronisław Malinowsk)** متأثرا به قبل التوجه نحو الأنثروبولوجيا؛ أي لا إنتاج ولا استهلاك إلا فيما يتعلق بإشباع بعض الرغبات الأساسية. وتبعته عدة دراسات في المجال الاقتصادي التي تناولت الإستهلاك بنظرة اختزالية وتبسيطة تنتهي إلى إشباع الحاجات بما يتناسب والإنتاج المحلي حسب البيئة المحيطة بالمجتمع.

إن ثقافة الإستهلاك في الدراسات الأنثروبولوجية والسوسيولوجية اللاحقة نظرت نحو الإستهلاك ليس كعامل أو مرحلة ثانوية مكمِّلة لأحد المراحل الأساسية للنظام الاقتصادي، بل تم تناولها كظاهرة لها أبعادها ومؤشراتها وفواعلها ومحدداتها داخل المجتمع، حيث تؤثر وتتأثر بالفعل الجمعي للأفراد وبالرغبات الفردية في المجتمعات المعاصرة أو ما بعد حداثية. أين كسب الوجود الفردي استقلالية في الفعل والفكر وحتى في التصور الفردي للوجود. وقد عرّف **جان بودريار (Jean Baudrillard)** "الإستهلاك" بكونه: **"نمط علائقي فعال (ليس نمط علاقات بالأغراض وحسب، بل بالجماعة وبالعالم) نمط فعالية مبرمجة وردّ إجمالي يتأسّس عليه كل نظامنا الثقافي"**[1]، فالاستهلاك أصبح أكثر تركيبا لتعقيد النسيج الاجتماعي، ما يصعّب تحديد أنماط استهلاكية ثابتة، فكل مجتمع يملك محددات ثقافية ورمزية واجتماعة توجّه الاستهلاك تحت تأثير الثقافة الشعبية والثقافة الكونية التي استطاعت النفوذ لمختلف المجتمعات المعاصرة والتقليدية منها.

توالت الدراسات الأنثروبولوجية في موضوع الإقتصاد البدائي والتي عالجت الإستهلاك في جزئيته، **كريموند فيرث (Raymond Firth)** ورؤيته الموسعة لمفهوم الإقتصاد البدائي، فقد دافع **ريموند فيرث (Raymond Firth)** عن الإنسان البدائي وساكنة الريف أيضا بكونهم لا يجهلون العمليات الأساسية في الاقتصاد كما قد يبدو لدى البعض من الباحثين، بل أن اقتصادهم مرتبط بما ينتجون وبما يستهلكون. فالإستهلاك في هذه المجتمعات التقليدية قائم على القيمة الذاتية التي تحدّدها أبعاد

[1] فتيحة دحماني، رشيدة عبة، **ثقافة الاستهلاك وأثرها على القيم من منظور جان بودريار**، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية، المجلد 10، العدد 01، 2022، ص334.

ثقافية واجتماعية واقتصادية وفقا لاحتياجات الإنسان البدائي[1]، فالشيء يصبح ذا قيمة إذا أمكنه استبداله بأشياء أخرى تؤدي وظيفة في حياته اليومية[2]. غير أن جورج **دالتون (George Dalton)** طرح فكرة السوق كنموذج جديد في الاقتصاد والذي يقود الاستهلاك، باعتبار السوق فضاء تفاعليا مفتوحا يسهم في بناء الفكر الاقتصادي. ورغم إسهامات هذا الأنثروبولوجي في تحليل النظام الاقتصادي إلا أنه أهمل الإستهلاك كظاهرة مهمة في هذا السوق. وأشار في ذلك لكون الإنسان لا يعيش إلا إذ أنتج شيئا له قيمة يمكن بيعه في إطار مفهوم السوق بدءا من العمل والمجهود الإنساني وانتهاء بالأشياء المادية الأخرى[3]. فأبقى الإستهلاك مربوطا في حاجات الانسان التي يحددها نمط إنتاجه المحلي، وكذلك تتبادل السلع وفقا لقيمتها ونسبتها لأفرادها[4] في نظام المقايضة قبل ظهور العملات النقدية.

استطاع **كليفورد غيرتز(Clifford Geertz)** **وبيير بورديو (Pierre Bourdieu)** النظر لظاهرة الإستهلاك بمنظور مختلف أيضا. فقد رأى **كليفورد غيرتز(Clifford Geertz)** أن الإستهلاك تحدده أبعاد اجتماعية وثقافية واقتصادية مرتبطة بالبيئة الثقافية للمجتمع. في حين وجد **بيير بورديو (Pierre Bourdieu)** أن تلك العلاقات الرمزية التي يبنيها الأفراد مع السلع والبضائع توجّه الاستهلاك وتقود قاطرة التبادل، بحيث يعمل الإستهلاك على إنتاج لغة من الرموز الاجتماعية، وتتكون هذه اللغة الرمزية من تيمات تحددها الأذواق حسب **بيير بورديو (Pierre Bourdieu)**. فالأذواق هي من تقود المعنى الذي تحمله رمزية البضاعة وتمثّل التأكيد العملي على الإختلاف الحتمي[5]. وبقدر ما قد يبدو أن الأذواق تميل نحو تقديم الولاء للفردانية إلا أن نموذج الشركات الكبرى التي تقود الصناعة الرأسمالية تمكنت من حصر بعض الأذواق وجعلها مشتركة. وتظهر الأذواق المشتركة في المجتمعات البسيطة لقلة الخيارات لكن الإنتماء الرمزي نحو منتج معين كماركة هاتف معينة (آبل، سامسونج) أو فريق كرة قدم معين (ريال مدريد، مولودية الجزائر) يؤكد على إمكانية توحيد

---

[1] عبد الرحمن فوزي، **الأنثروبولوجيا الاقتصادية: النظرية – المنهج –التطبيق**، مطبعة الفجر الجديد، القاهرة، 1992، ص 25.

[2] المرجع نفسه.

[3] عبد الرحمن فوزي، مرجع سابق، ص 32.

[4] المرجع نفسه.

[5] Nicolás Ortiz-Esaine, **Anthropology of Consumption, Fashion and Identity in Emerging Class**, Revista Gestão Inovação e Tecnologias, vol11, n4, 2021, p3122.

الأذواق وتحديد الإنتماء وإكساب المنتوج قيمة رمزية في صناعة ثقافة الاستهلاك في المجتمع الحداثي أيضا.

من الباحثين المعاصرين كذلك في أنثروبولوجيا الإستهلاك تظهر **ماري دوغلاس ( Mary Douglas)** كرائدة بارزة في الموضوع بدراساتها ونموذجا الفكري الذي قدمته لفهم ثقافة الإستهلاك من خلال منظور علائقي للإستهلاك، وكذلك النظرة النقدية للاقتصاد الكلاسيكي التي قدّمها **بارون إيشروود (Baron Isherwood)**. إذ تميزت الأنثروبولوجيا الإستهلاكية المعاصرة بشمولية ومرونة أكبر في التعامل مع الإستهلاك، بحيث قد يمثل الإستهلاك تجربة عاطفية لدى البعض مثلما قد يكون مشاركة اجتماعية أو يعبر عن امتداد للذات لدى البعض الآخر. عند دمج المستهلكين للمنتجات في مفهومهم الذاتي حينها لا تعدّ هذه المنتجات سلعًا بل قطعًا ثمينة من الذات[1]، وفقدانها أو ضياعها يؤثر على ذات المستهلك ويشعره بالضياع أو التلوث أو السخرية[2]. فحسب **ماري دوغلاس ( Mary Douglas)** فإنه لفهم الاستهلاك يستوجب دراسة نماذج العلاقات الاجتماعية التي تعتمد على حركة البضائع بين الأفراد الباحثين على تحسين منفعتهم من خلال تخصيص موارد معينة لذلك[3]. تتحدد خيارات تخصيص الموارد في هذا الاقتصاد الجزئي –الاستهلاك– بالقيم الثقافية والقيم النقدية لكي يتم اتخاذ القرار بالشراء من عدمه، بحيث يتم تعديل أنماط الاستهلاك إذا تغيرت قيمة السلع أو الدخل[4]. فأصبح العامل المالي مهما جدا للمستهلكين في العالم المعاصر إلى جانب القيمة الرمزية والثقافية للمنتج الذي يمكن أن يؤثر على عملية الاستهلاك في فترات قصيرة المدى، بحيث يظهر تأثيره في المجتمعات المعاصرة والتقليدية. إذ أعادت **ماري دوغلاس (Mary Douglas)** توجيه النظرة الأنثروبولوجية نحو الاستهلاك ليس باعتباره تحقيق عمليات شراء فقط أو معاملات تجارية، ولكن كجملة من الممارسات تساهم في تشكيل عالم ثقافي يقوم الأفراد والمجتمعات بتوسيع مرئيته لدى الآخر.

---

[1] Ahir Gopaldas, **Translating Anthropological Consumption Theories into Humanistic Marketing Practices**, P155. Site academia.edu, seen on: 28/02/2025 https://www.academia.edu/5530822/Translating_Anthropological_Consumption_Theories_into_Humanistic_Marketing_Practices

[2] ibid, p155.

[3] Benoît Heilbrunn**, Le monde des biens ou la naissance de l'anthropologie de la consommation**, Revue Sciences Humaines et sociales, v02, n44, 2014, P114.

[4] Ibid, p114.

**2. تأثير المقدس في الثقافة الإستهلاكية داخل الأسواق الشعبية:**

إن التراث الأنثروبولوجي متشبع بدراسات أكدت تأثير المقدس على السلوك الإنساني في عديد المجتمعات الإنسانية لدرجة منحه سلطة فوقية في تأثيره على الثقافة. إن المجتمع الإسلامي يعد من أكثر المجتمعات إلتزاما بتطبيق الشريعة الدينية التي أمر بها الله تعالى، وهذا الأمر الإلهي زاد من قداسة ورمزية الفعل. وهو ما يراه سكان الوادي الأبيض عند احتفالهم أو ممارستهم للشريعة الإسلامية، إذ يقول المبحوث **(رقم32): "أوذ يزميرش أدياذف فلانغ رمضان نيغ ذ العيذ بلا ما أسدناوي رسيون–نس، لأنو غر–سن لقمث ذي الدين–نغ / لا يمكن لنا أن نستقبل رمضان أو الأعياد بدون توفير المؤونة الضرورية لها، فهي لها قيمة وقداسة خاصة بها"**، ما يعني أن تصور مجتمعات الوادي الأبيض نحو ممارسة ما يمليه عليهم دينهم الإسلامي لا يكون إلا من خلال تجهيزات روحية ومادية معينة، وهذا الجانب المادي هو المتعلق بالإستهلاك في الأسواق الشعبية، حيث يتوافق الروحي مع المادي ليقدم لنا ممارسة استهلاكية يوجهها الديني ضمن فضاء الأسواق الشعبية.

يتجلي المقدس في كل من الأعياد الدينية (عيد الأضحى وعيد الفطر)، وكذلك رمضان، عاشوراء، رأس السنة الهجرية، المولد النبوي الشريف، أو مناسبات أخرى ذات طابع رمزي كرأس السنة الأمازيغية مثلا باعتبار منطقة الوادي الأبيض شاوية. فعند إقتراب حلول أي مناسبة من هذه المناسبات يعّج سوق الإثنين وسوق الثلاثاء بالزبائن والتجار المحليين بشكل كبير مقارنة بالأيام الأخرى، خاصة هؤلاء الفلاحين الذين يملكون مخزون من الإنتاج الفلاحي كالفاكهة (خاصة التفاح الذي تشتهخر المنطقة بإنتاجه) أو ممن لديهم قطعان ماشية. فتزيد عدد السلع وترتفع الأسعار نتيجة كثرة الطلب ومحدودية العرض، فيستمر السوق مدة أطول من السابق ليبقى حتى الزوال، فيلجأ التجار لاستغلال هذا المقدس بغية تحقيق منفعة مالية أكبر. في حين يجد الزبون نفسه في موقف مهيمَن عليه، مجبرا على شراء ما يمكن أن يظهر به إلتزامه وتطبيقه للشريعة الإسلامية؛ وهو ما يدل على تأثير المقدس على كثافة التفاعل الإقتصادي. حيث أن حضور هذا المقدس يجبر الإنسان بشكل غير واعي على الإحتفال به والتوجه نحو الأسواق الشعبية كممارسة اعتاد عليها وتشكلت عنده كاستعدادات لاستقبال هذه الأعياد والمناسبات الدينية والثقافية، بالتالي يحضر سوق الإثنين والثلاثاء كهابيتوس (Habitus) وليس كخيار عقلاني يختاره الأفراد قصديا.

هذا الإستهلاك هو نوع من التدين الذي تمارسه مجتمعات الوادي الأبيض عبر ما تتمثّله من ضرورة استقبال هذه المناسبات المقدسة ذات القيمة الدينية والرمزية بأفضل طريقة، عبر شراء لوازم منزلية من أواني ومفروشات جديدة، وشراء الماشية واللحوم لتناول ما لذ وطاب في هذه المناسبات، وتوفير الفواكه الضرورية للضيافة؛ فلا يمكن استقبال الضيف بأقل مما حدّده عرف المجتمع للضيافة.

كما أن المقدس يحدّد نوع السلعة التي يجب أن تستهلك، فلا يمكن استقبال عيد الأضحى بشراء لحم دجاج أو شراء الفاكهة أو أمور أخرى، بل من قدسية عيد الأضحى أن يتم فيه شراء الماشية "**الأضحية**"، فيكون سوق الإثنين أكثر نشاطا في ذلك من سوق الثلاثاء، ويزداد فيه عدد الزبائن والتجار. وفي تلك الخرجات الميدانية لسوق الإثنين بأسابيع قبل عيد الأضحى يلاحظ التوجه الكلي من الأفراد نحو شراء أضحية وضمانها قبل أي مادة أخرى. فالكل يبحث ويسأل عن الماشية وأثمانها، رغم أن وصول العيد يؤدي لرفع أسعارها بشكل كبير حسب المبحوثين. إذ يجد الفرد نفسه يبحث ويفاوض التاجر حسب ما يملكه من ميزانية مالية وحسب عدد أفراد الأسرة وحجم أقاربه. فيضطر الأفراد لعدم شراء الأضحية إلا بعد القدوم للسوق عدة مرات علّه يجد الفرصة المناسبة للشراء من ناحية سعر الأضحية ونوعيتها. وهنا يظهر التراث المعرفي المستمد من الثقافة الشعبية لسكان منطقة الوادي الأبيض في القدرة على إيجاد الأضحية المناسبة.

إن تجارة الماشية في سوق الإثنين بشكل عام تقوم على أمرين، "**زبون غير خبير**" يتوجه للشراء من تاجر محلي معروف إما من نفس العرش أو من أقاربه ليضمن بذلك ثقة في التعامل معه، فأي خطأ في اختيار نوع من الماشية قد يؤدي لموتها. وبالتالي يلجأ هذا النوع من الزبائن نحو ضمان تعاملاتهم التجارية بالتوجه نحو الأكثر معرفة وثقة. فقيمة الثقة تلعب دورا كبيرا في الأسواق الشعبية وفي تجارة الماشية والزرع والشجر بشكل خاص، كونها سلعة يصعب الحكم على جودتها إلا بعد تجربتها، ما يكلف جهدا ووقتا ومالا. ولتجنب ذلك يجب التوجه نحو الفلاح/التاجر كونه الأكثر ثقة، ومن لم يوسم بهذه الثقة في الأسواق الشعبية يقل عليه التبادل بشكل ملحوظ جدا.

النوع الثاني هو "**الزبون الخبير**" ويملك من الرأسمال الثقافي والاقتصادي ما يكفي لاختيار أفضل سلعة أو أضحية، وهذه الخبرة تكون نتيجة لتوراث تلك المعارف والخبرات المستمدة من الثقافة الشعبية للمنطقة. فممارسوا هذه التجارة غير متعلمين في الأصل، بل توارثوا معارفهم أبا عن جد،

والسوق الشعبي مكان مناسب لإستكشاف هذا التراث المعرفي غير المعروف والمتداول في الحقل الأكاديمي. هذا النوع من الزبائن يكون معتادا على الذهاب للأسواق يقوم بالشراء وإعادة البيع، ومتعلما للغة المستعملة في شراء وبيع الماشية، ولا يبحث عن رجل ذو ثقة بقدر ما يعتمد على معارفه وخبراته لتحديد نوعية الماشية التي يسعى لشرائها.

الأضحية في الدين الإسلامي ذات فضل عظيم على المضحّي، والقصد منها هو إحياء المسلمين لسنة سيدنا ابراهيم عليه السلام الذي أخذ بأمر الله في رؤياه التي رأى فيها أنه بذبح ابنه إسماعيل عليه السلام، وأثناء وضع السكين على المذبح –مكان الذبح– على رقبة ابنه فإذا بخروف أرسله الله تعالى لإبراهيم عليه السلام ليذبحه

بدل سيدنا اسماعيل عليه السلام، فذبح سيدنا ابراهيم هذا الخروف وعيّنت هذه الممارسة كشريعة وطقس مقدّس يستوجب على المسلمين الانقياد به فهو أمر من الله تعالى. وترمز للفداء والتضحية، وتقدم الأضحية كقربان لله وينتفع العبد من لحمها. لذا فإن ارتباط الدين الإسلامي بشراء الماشية لأحد المناسبات الدينية أو أضحية لعيد الأضحى تستوجب من الزبون والتاجر مراعاة عدة معايير وضعها الدين الإسلامي لذلك، وقد لا يلتزم بعض التجار بهذه المعايير خاصة لمن يقوم بإعادة البيع حيث يكون جاهلا بحالة الراس المباع –حيث يطلق اسم الراس على الماشية مهما كان صنفها ماعزا أو غنما–، مما يستدعي حسن الإختيار قبل الشراء. ومن المعايير الفقهية المشترطة في الذبيحة هي:

- المقدرة: أن يكون الفرد قادرا على دفع ثمنها وشرائها، ولا يصح شراؤها لغير القادر عليها.
- أن تكون من بهيمة الأنعام: وهي (الإبل، البقر، الغنم، المعز) بحيث يشمل الذكر والأنثى من كل نوع، فلا يصح التضحية بغير الأنعام، والشائع في منطقة الوادي الأبيض التضحية بالمعز والغنم لتوافرها وسعرها المناسب مقارنة بالأنعام الأخرى.
- بلوغ السن المحدّد شرعاً: فعند الغنم 6 أشهر كحد أدنى، والمعز على الأقل سنة كاملة، والأبقار سنتين كاملتين، والإبل أدناها 5 سنوات، وبهذا تجب الأضحية شرعا.
- أن تكون خالية من العيوب: فلا تكون عوراء أو عرجاء أو مريضة، ولا يجب أن يكون فيها جروح أو ذات حمل مكتمل.

- تكون ملكيتها للمضحي، أو مأذوناً له فيها من قبل الشرع، أو من قبل المالك، أي تنقل ملكيتها للمضحي فيما أجاز الشرع في الحلال، فلا يصح للمسروقة أو المتخاصم عليها تقديمها كأضحية في يوم مقدّس له قيمته الدينية والروحية.
- يستوجب أن لا يتعلق بها حق للغير فلا تصح التضحية بالمرهون.
- التضحية في الوقت المحدّد شرعاً: ففي باقي المناسبات يمكن التضحية في أي وقت باستقبال القبلة وتسمية الله ثم الذبح، أما في عيد الأضحى فالوقت المحدد لها شرعا هو اليوم الأول من العيد بعد صلاة العيد من 10 ذي الحجة، حتى غروب شمس اليوم الثالث من العيد، ويتعلق الأمر بأيام التشريق من العام الهجري.

في حين يعتمد سوق الخريف على رمزيته المستمدة من الولي الصالح كما تم ذكره سابقا، إضافة أن بداية دخول فصل الخريف في العام الفلاحي يعد زمنا مقّدسا يستوجب من خلاله إقامة سوق عيد الخريف والإحتفال به، وهو ما يساهم في نشاطه طيلة 3 أيام إلى 5 أيام على الكثير. فالولي الصالح ووصول موعد زيارته سابقا والزمن المقدس حاليا –دخول الخريف– يوجهان الوعي الجمعي للأفراد نحو التوجه وزيارة سوق الخريف وحضور كامل فعالياته الإقتصادية والاجتماعية والثقافية، التي تقام على شرف السوق نفسه.

### 3. تأثير النظام الغذائي في السلوك الإستهلاكي ضمن الأسواق الشعبية:

لكل مجتمع ثقافته الغذائية والتي تدخل كنظام مكمل لباقي الأنظمة الإجتماعية المسيرة للحياة الاجتماعية، وتحت أهمية الثقافة الغذائية ظهرت عدة دراسات تبرز أهمية فهم أنثروبولوجيا الطعام في تحديد الثقافة الإستهلاكية وحتى الرمزية والدينية لمجتمع ما. فكل حدث أو طقس أو ممارسة قد تستدعي توفر نوع معين من الغذاء له قيمته الرمزية التي تتناسب وحمولة الحدث. وفي المجتمعات الحديثة يمكن أن نصنف الطعام كالآتي: صنف من الأطعمة المتوارثة التقليدية، صنف من الأطعمة الدخيلة على المجتمع؛ واقتصاديا يمكن تصنيفها بأطعمة ذات قيمة اقتصادية عالية فهي تحتاج لتوفر مكونات ذات تكلفة عالية، وأطعمة ذات قيمة اقتصادية منخفضة لا تستدعي مكونات غالية ماليا. وكل صنف يتم استحضاره حسب المناسبة الاجتماعية والوضع المعاش والطبقة الإجتماعية التي ينتمي إليها كل فرد.

## الفصل الخامس.....المحلية: قيمة مفسرة لإرتباط الأفراد بالأسواق الشعبية بمنطقة الوادي الأبيض

في منطقة الوادي الأبيض المكونة من عدة أعراش شاوية لها تراثها الغذائي وثقافتها الغذائية التي تتميز بها والتي اعتاد عليها أفراد المجتمعات وفق ما يدعى **بالجسد الثقافي**، فأجسادهم أصبحت تتقبل نوعا معينا من الطعام ألفته واعتادت عليه. وهذا الأنواع هي ما يحدّد ثقافة الإستهلاك في الأسواق الشعبية، إذ لوحظ تواجد عدد معين من التجار الأجانب عن المنطقة في الأسواق الشعبية محل الدراسة يأتون بخضر معينة أو فاكهة معينة فلا تلق القبول من الزبائن ولا يبيع الكثير منها. وهو الخطأ الذي يقع فيه التجار المبتدؤون بعدم دراسة النسق الثقافي لتلك المنطقة لفهم متطلباتها وحاجياتها وأوقات زيادة الإستهلاك على صنف معين من السلع.

إن الطبيعة القاسية في منطقة الوادي الأبيض تاريخيا وحتى بدايات الألفية كانت فيه المجتمعات تعيش صراعا دائما مع البيئة، هذا الصراع المستمر أدى لانتخاب ثقافة غذائية على حساب أخرى. فلا يمكن مثلا تناول السمك أو حتى شراؤه ضمن مجال لا يتوفر على أماكن لاصطياده ولا حتى بيعه في القرن الماضي من تاريخ المنطقة. وعلى هذا الأساس فإن الطعام المنتخب ثقافيا هو كل طعام لا يكلّف الكثير من المستلزمات، ويمكن تحضيره بأدنى المقادير المتاحة في الطبيعة المحيطة بهذه المجتمعات. فالأفراد في انشغال دائم مع الطبيعة إضافة لمحدودية المحصول المتحصل عليه، مما أجبر الأفراد على ترشيد الأكل وتعلّم ثقافة التخزين في الأرض والتجفيف لتجنب فساد المواد الغذائية، خاصة أن بعضها يتّم تخزينه لأسابيع وشهور عديدة. ومن هذه المواد الغذائية التي تدخل في النظام الغذائي لهذه المجتمعات والتي كانت تنتج محليا ولا تزال كذلك عند بعض الفلاحين والأفراد المتمسكين بالعمل الفلاحي، وهي: البقوليات (البصل، البطاطا، الطماطم، الفول، الثوم، القرع، الفلفل بأنواعه...إلخ)، والثمار (التفاح، العنب، المشمش، الخوخ، التين، الرمان، الإجاص...إلخ) إضافة للمزروعات كالقمح والشعير والكسبر، إذ تقريبا لا يخرج أي طعام تقليدي من هذه المكونات، أو الفاكهة من الثمار المذكورة.

إن رؤية مثل هذه الأطعمة والمواد المجففة والحبوب التي تباع في غير موسمها في الأسواق الشعبية، يجعلنا نتساءل عن ثقافة التخزين كيف تتم؟ وهو سؤال ضروري لفهم أيتوس مجتمعات الوادي الأبيض ومدى تطورهم الثقافي في ظل نقص التكنولوجيات الحدثية –وهنا تكمن أهمية الأسواق في عكس الثقافة المحلية التي تجبر الباحث على التعمق أكثر حول كل ممارسة أو سلوك أو عنصر يحضر فيه–. تتم عملية التخزين بجمع الحبوب في "**مطمورات**" بشكل متناسق ثم حفظها بتغطيتها

بأكوام القش ثم تكديسها[1] لمنع تسرب الهواء إليها أو الرطوبة، ولكل عائلة مطمورة خاصة بها في ذلك. كما يجب التنويه لنعصر ثقافي مهم في ثقافة التخزين في المجتمعات الشاوية والذي تراجع استخدامه الآن بعد ظهور وسائل التبريد وهي "**هاقليعث" أو "ثاقليعث"**، حيث تمثل نظام تخزين اقتصادي فعال وفي نفس الوقت نظام حماية لأفراد العرش وسلعهم. حيث كان لكل عرش عدة قلاع خاصة بالعائلات المنتمية للعرش فقط، وتبنى كطوابق مقسمة لغرف، لكّل عائلة غرفة خاصة بها تقوم بوضع مطمورة فيها –حفرة في الأرض– لتخزين منتجاتها، مع وضع شخص معين من العرش كحارس للقلعة، ويستلم مقابل عمله هذا عديد الأطعمة والمواد الغذائية.

هذه المحدودية في المواد التي تقدمها الطبيعة جعلتهم يبحثون عن بدائل أخرى عن طريق الترحال لجلب التمر والملح والدقيق لقّلته واستهلاكه الواسع الذي أصبح يعد ضمانا على وفرة الغذاء كلما وجد داخل المنزل؛ أو يتم تحصيلها عن طريق الأسواق الشعبية بعد انتشارها في المنطقة، حيث تحدّد نوعية السلعة بحسب مكونات هذه الأطعمة، وهو ما تم تسجيله في الأسواق الثلاث (الإثنين، الثلاثاء، الخريف). ويقوم الفرد بزيادة الإستهلاك من الأسواق –خاصة سوقي الإثنين والثلاثاء الأسبوعيين– حسب كل مناسبة اجتماعية ذات قيمة رمزية جماعية أو فردية (راس السنة الأمازيغية، الضيافة، النجاح في حدث معين كالدراسة، الزواج، الختان وغيرها من المناسبات الإجتماعية)، أو دينية (كرمضان، والأعياد، تويزة، المولد النبوي، عاشوراء وغيرها)، فهذه المناسبات تستدعي التوجه للأسواق باعتبارها جزءا من هابيتوس الجماعة اعتاد الأفراد عليها، وكفعل اجتماعي قصدي لتوفر كل المكونات في مكان واحد داخل السوق. إضافة لذلك فمرتادي هذه الأسواق فأغلبهم ينتمون للطبقة الإجتماعية المتوسطة والكادحة، ومع الأسعار المنخفضة مقارنة بالمحلات الأخرى، فإنه عقلانيا تعد الخيار الأفضل والأنسب للأفراد، وقد أشار **بيير بورديو (Pierre Bourdieu)** لذلك في كتابه **"البنى الاجتماعية للاقتصاد"** أنه **"كلما كان الفرد في أدنى السلم الاجتماعي، كلما غلب الجانب التقني على الجانب الرمزي"**[2]. كما أن النظام الغذائي المحلي والشائع في مجتمعات الوادي الأبيض ساهم بشكل أو بآخر في الحفاظ على نشاط الأسواق الشعبية التراثية، ومع المنافسة التي تشهدها من

[1] جيلالي بن فرج حسين، **الأسواق والاقتصاد الريفي في الجزائر خلال عهد الدايات (1671–1830)**، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الانسانية والعلوم الاسلامية، جامعة وهران1، الجزائر، 2022، ص38.

[2]Nacer-eddine Mouffok, **Pierre Bourdieu Et Les Structures Sociales De L'économie, Revue Al-tadwin**, Volume 5, Numéro 1, 2013, p02.

سوق السبت والأربعاء التي جمعت بين التقليدي والحداثي في البضاعة المعروضة كان لتأثير المحلّية من خلال الحفاظ على الثقافة الغذائية المحلية دور كبير في استمرار نشاط سوق الإثنين والثلاثاء وحتى سوق الخريف، ومنه استمرار في صون هذه الأسواق من خلال نشاطها الأسبوعي وزيارتها والإستهلاك منها، فيعد هؤلاء المستهلكون انعكاسا للموقف البنيوي[1] في الاقتصاد المحلي.

من الأطعمة التقليدية التراثية المتداولة في منطقة الوادي الأبيض والتي تحدّد الإستهلاك الأسبوعي من الأسواق الشعبية تحت تأثير الاجتماعي والمقدس والحاجات اليومية. نجد:

| أسم الأكلة | أنواعها | مكوناتها |
|---|---|---|
| الكسكس المعروف محليا (أبربوش) | بالحليب، باللحم الأبيض أو الأحمر، لخليع (لحم مجفف) | -**بالحليب:** كسكس مصنوع من الدقيق مفثول. من مكوناته: بصل، بطاطا، طماطم، حليب (وهو الشائع باعتباره الطعام اليومي للسكان لسهولة تحضيره وقلة مكوناته).<br>-**باللحم:** كسكس مصنوع من الدقيق مفثول، من مكوناته: بصل، بطاطا، طماطم، فلفل، ثوم، اللحم وبهارات (يحضر في المناسبات والأعياد أو للضيافة)<br>-**لخليع:** كسكس مصنوع من الدقيق مفثول بحبات خشنة، من مكوناته: بصل، بطاطا، طماطم، ثوم، تمر يابس، فول، لخليع وبهارات (يقدم في المناسبات والأعياد أو للضيافة). |
| الشخشوخة (أشخشوخ) | بالبصل، بالتريد | -**أشخشوخ لبصل:** وهو الوجبة الشائعة بعد الكسكس بالحليب، يتكون من الكسرة، البصل، فلفل، الطماطم ليتم طهيها معا.<br>-**باللحم:** تريذ، بصل، طماطم، فلفل، ثوم، بهارات، وقد يضاف إليه اللحم في المناسبات |

[1] Clifford Geertz 02 , Ibid, p 69.

| | | |
|---|---|---|
| | | الكبرى الدينية أو الإجتماعية. |
| أمحكوك | / | **أمحكوك:** يتكون من كسرة خاصة تسمى "أرخصاص"، بطاطا، طماطم، فلفل، بصل، ثوم، والسمن لمن يحبه، ولندرة هذه المادة لا تقدم كثيرا إلا في وجود ضيوف معينين احتراما لهم وتعبيرا عن مدى قيمتهم للمضيف.<br>وهو من الأطعمة الشائعة في المنطقة ويفضله كبار السن خاصة لاعتيادهم عليه فهو تراث لامادي يعبر عن الكثير من المعارف والتحديات في سبيل توفير مكوناته. |
| الشكشوكة | بالبصل، بالباطاطا | -**بالبصل:** وهي أكلة مشهورة عند كبار السن خاصة ويفضلونها بشكل كبير رغم بساطتها، تتكون من: بصل، فلفل، طماطم، ثوم فقط.<br>-**بالبطاطا:** تضاف لما سبق البطاطا كمادة أساسية في الوجبة. |
| شربة (حساء) | دشيشة، بالقمح | -**دشيشة (إمرمز):** بطاطا، فلفل، طماطم، بصل، ثوم، إمرمز، بهارات بسيطة، وتقدم كحساء، وقد تضاف إليها الكسرة لتصبح شخشوخة. وهي طبق شائع أيضا في الأيام العادية لبساطة مكوناتها.<br>-**بالقمح (إزلفن):** قمح يتم وضعه على النار عند حصاده ليتحول إلى "‘إيزلفن"، من مكوناته: بطاطا، فلفل، طماطم، بصل، ثوم، لحم وبهارات. وتقدم كوجبة للضيوف أو في المناسبات وخاصة رمضان حيث تعد الطبق الأساسي في كل منزل. |
| إرشمن | حساء، مخلطة | -**حساء إرشمن:** يتكون من القمح، طماطم، فول، بصل، ثوم، لخليع، تمر مجفف، وبعض البهارات.<br>-**مخلطة:** يتم مزج القمح بعد أن يطهي في ماء ساخنة ويتم تجفيفه، مع الدقيق والغرس، وتكون ذات ذوق حلو. يعتز بها أفراد المنطقة ويتبادلها |

| | | |
|---|---|---|
| | | الأقرباء والجيران بين بعضهم البعض لتقوية الرابط الاجتماعي بينهم. وهما أكلتين مشهورتين للإحتفال بيناير |
| زيراوي | / | وهو طبق مهم في المناسبات الإجتماعية على وجه الخصوص فلا يتم تحضيره في الأيام العادية إلا نادرا وهذا لمكوناته التي لا تتواجد بكثرة في المطبخ الشاوي، وهي: تريد ويتم تقطيعه لقطع صغيرة جدا، الغرس، دهان (سمن الماعز)، وفي الطبق العصري يضاف له مكسرات أو زبيب. لكن من ما يصعب تحضيره هو قلة توفير الغرس ودهان الماعز. |
| طمينة (أضمين) | / | **أضمين:** يتكون من القمح، الغرس.<br>يقدم في مختلف المناسبات الإجتماعية والدينية، ويرمز للفرح والنجاح، إذ يحتفل الناس من خلال تقديمه للضيوف كطبق أولي، ويأكل لوحده أو مع اللبن لحلاوة الأول. |
| روينة (هابسيست)، زريرة | / | -**روينة (ثابسيست):** تتكون إزلفن، تمر ويتم تجفيفهما بشكل جيد ثم طحنها معا لتنتج روينة، وتقدم للضيوف أو في المناسبات وخاصة رمضان تعد طبقا مهما للإفطار أو الصحور، ومذاقها حلو.<br>-**زريرة:** قمح وحمص محمصين يتم طحنهما وخلطهما معا ثم يضاف لهما العسل، وهي وجبة تقدم في المناسبات الإجتماعية أو النافس لاسترجاع قواها الجسدية. |
| مافاس، رقاق | كسرة محشوة | -**مافاس:** كسرة من الدقيق، محشوة بالشحمة والطماطم مرحية، فلفل وتوضع فوق النار لمدة حتى تستوي، وتأكل كوجبة كاملة أو باللبن مثلا، وهي أكلة شائعة بين أفراد المنطقة وسهلة |

| | | |
|---|---|---|
| | | التحضير.<br>-**رقاق:** يتم تحضيره مثل تريذ بسمك أكبر ويتم حشوه بالسمن ودهنه بالزيت، ويقدم كوجبة مع اللبن أيضا، وفي الوقت الحالي قد تقدم مع العصير مثلا |

**جدول يصنف أهم الأطعمة التقليدية في منطقة الوادي الأبيض**

تعتبر هذه الأطعمة الأكثر تداولا وشيوعا بين الأفراد والعائلات من الطبقة المتوسطة والبسيطة خاصة، وقد أجبروا على إبتكارها لقلّة الموارد في المنطقة. وما يعطيها خصوصيتها هي تلك المعارف والخبرات المحلية للأفراد في طريقة التحضير والمقادير والمكونات وأسلوب التقديم...إلخ، فكلها تدخل ضمن ممارسات التراث الثقافي للتغذية المحلية في منطقة الوادي الأبيض، وهذا التمسك بهذه الثقافة الغذائية أدت بدورها بالحفاظ على استمرار نشاط الأسواق والذي يزداد فيه الإستهلاك لتحضير هذه الأطعمة في رمضان والأعياد وباقي المناسبات الشعبية. ويعدّ سوق الإثنين والثلاثاء فضائين يمكن من خلالهما الحصول على الخضر لمكونات هذه الأطعمة والماشية للذبح، وتباع فيها التمور والغرس والبهارات كذلك. فكل مناسبة تستدعي تحضير أطعمة معينة تتوافر مكوناتها على مستوى هذه الأسواق التي يرتادها ذوي الطبقة المتوسطة أو القادمين من المناطق الريفية الأخرى الذي يبتاعون ما يحتاجون إليه لأسبوع وأكثر. فليس لديهم الوقت للعودة يوميا للمدينة لشراء هذه المستلزمات، فعامل البعد والتنوع وجمع البضاعة في مكان واحد تعد مؤشرات جاذبة للفرد الريفي.

مع فتح الأسواق وتوسيع نطاق التنمية مع بداية الألفية ظهرت أطعمة أخرى كالحبوب (عدس، لوبيا، حمص)، أو الأرز، مقارون، سباقيتي...إلخ وهي أطعمة غير مكلفة موجهة للطبقة المتوسطة، إضافة لوجبات أخرى كالوجبات السريعة التي أصبحت تحضّر في المنازل. غير أن هذه الأطعمة الحداثية الدخيلة على ثقافة مجتمعات الوادي الأبيض -ورغم تبنيهم لها- إلا أنهم من ناحية المكونات وطريقة الطهي لا يزالون يعتمدون على ما هو متعارف عليه في الأطعمة التقليدية دون إتباع الطريقة الغربية مثلا في تحضيرها أو المجتمعات الجزائرية الأخرى التي لها ثقافتها وممارساتها الغذائية في تحضير نفس الطبق الغذائي.

**رابعا: تأثير الصراع بين الشخصية الحضرية والريفية على قيمة الأسواق الشعبية:**

يظهر "لويس وورث" في كتاب "**مدرسة شيكاغو ونشأة سوسيولوجيا التحضر والهجرة**" لكاتبه **عبد الرحمن المالكي** أن الانسان في المدينة يميل للفرداينة ونقص التفاعل والتعاون الجماعي. ويتحرك الفرد فيها بشكل براغماتي نحو ما يراه يخدم مصلحته الخاصة على حساب المصلحة العامة، وهذه القيم التي تشكل أساس الشخصية الحضرية تتولد تقريبا في كل مدينة معاصرة. ومع انتقال أريس وتكوت من نمط الريف للمدينة، تغيرت معها شخصية ساكنيها نحو الشخصية الحضرية. إضافة للتنوع الإثني في النسيج الاجتماعي الذي باتت تشهده هذه المدن والتي أفقدها تماسكها الاجتماعي الذي تتسم به القرى والأرياف. وهو ما أثر على نشاط الأسوق الشعبية في أريس خاصة سوق الإثنين أو سوق الخريف الذي يفيدنا أحد المسؤولين في البلدية بأن عدد الحضور قد تراجع مقارنة بالأعوام الماضية، وهذا راجع لبدأ هيمنة الشخصية الحضرية والفردانية على الجيل الجديد من الساكنة.

مع الوقت ونتيجة للتحول نحو نموذج المدينة وزيادة السكان وارتفاع الكثافة السكانية أدى لقطيعة في التواصل الجيلي. فلم يعد هناك تجسير بين الأجيال لنقل قيمة التراث وبعض المعارف والخبرات أو أساليب العيش التي مرت بها الأجيال السابقة. صاحب ذلك تراجع للشخصية الريفية ومنطق القبيلة في حين زادت هيمنة الشخصية الحضرية، لتصبح هذه المدن تستوعب أفرادا يحملون شخصية ريفية وآخرون حاملين لشخصية حضرية، ما أدخلهم في صراع مستمر في تحديد التوجهات المشتركة أو نوعية الفضاءات والمرافق الواجب تواجدها في المدينة. إذ ينظر أصحاب الشخصية الحضرية لسوق الإثنين مثلا على أنه سوق تقليدي يشوه وجه المدينة وجب إيقاف نشاطه أو تغيير مكانه لإحدى القرى بعيدا عن فضاء المدينة. وهو ما أشار إليه بعض المبحوثين في مقابلة جماعية غير رسمية حول نظرتهم للسوق الشعبي لنتلقى إجابة بأنه "**سوق تقليدي لا يذهب إليه إلا كبار السن ومن هم متمسكون بالحياة التقليدية، ونحن نسعى للتقدم وليس للتخلف**"، ما يوضح تصورهم نحو الأسواق الشعبية بأنها ترمز للتخلف والتقليدي وضد الحداثة والتمدن. وهي قيم معارضة لشخصياتهم الحضرية، ما أدى لاختلاف الأهداف والنشاطات المشتركة للسكان. وبالتالي غياب الحس المشترك والقيمة الجماعية أو المعنى الجماعي الذي يسود أفراد القرى والأرياف ويشكل شخصيتهم الرّيفية. فسوق الإثنين الشعبي لم يتغير في بنيته ووظيفته، بل أصبح يتواجد في مكان غير بيئته الصحيحة؛ حيث قلّ عدد المهتمين بما يقدمه من بضاعة وخدمات لسطوة الشخصية الحضرية على حاملي

الشخصية الريفية في هذه المنطقة، ما أدى لتراجع الذهاب إليه وقلة الإستهلاك والتبادل منه. وهذا بطبيعة الحال سيعود سلبا على السوق لغياب ذلك الشعور والإحساس الذي يولد التفاعل المشترك ضمن هذا الفضاء. فغياب هذا التجمع المستمر للأفراد في مكان واحد أسبوعيا لن يخلق أي علاقات مشتركة بينهم وبين المكان ولن يكون له معنى من اندثاره أوبقائه، أي أن قيمته أصبحت اقتصادية فقط في نظرهم، بل وبقيت قيمته الثقافية والرمزية لمن يتمتع بالشخصية الريفية وتشكّل لديه هابيتوس بخصوص السوق. مثل كبار السن الذي حافظوا على نشاطهم القروي فقيمة السوق لديهم ثابتة، أما ما دون ذلك فلا يأتي بقية الأفراد للسوق إلا لحاجة اقتصادية براغماتية.

أما سوق الخريف وحسب حديثي مع التجار فإن عملية البيع لديهم مقبولة، وحتى التجار الوافدون من خارج منطقة الوادي الأبيض يستمرون في البقاء في السوق طيلة أيام انعقاده الثلاث أو الخمس أيام في نسخة 2024/2023. وساهم طول مدة فتح السوق في زيادة الزبائن المقبلين عليه، فيفتح من السابعة صباحا حتى السادسة مساء، وبعض مرافق التسلية تستمر في الفتح والعمل ليلا. فطول مدة انعقاده وموقعه الجديد في وسط مدينة تكوت تجعل من الأفراد أكثر عرضة للشراء نتيجة تكرار مشاهدتهم للسلع. أضف على ذلك دخول العنصر النسوي للسوق بعدما كان ممنوعا عليه التواجد في سوق الخريف، صار الآن يشهد إقبالا كبيرا من النساء وهن فئة استهلاكية يقصدها التجار في نداءاتهم المستمرة لهم. خاصة تجار المفروشات ومستلزمات المنزل الحداثية أو التقليدية منها. لكن ما يحكم الثقافة الإستهلاكية في هذا السوق هو ذلك الرأسمال الرمزي الذي يحمله كل فرد حول هذا السوق ما يعطي له قيمة رمزية تلزم الأفراد بشراء الفاكهة والمنتوجات المحلية المجففة كالتين المجفف، أو تجربة بعض الأغذية التقليدية المباعة في السوق. فاستهلاك مثل هذه السلعة له معنى كبير لزوار السوق بعيشهم لتجربة شعورية ترتبط بتاريخية السوق وقدسيته التي احتل بها زاوية إدراكية في التصور الجمعي لسكان منطقة الوادي الأبيض وحتى للقادمين من خارج المنطقة ممن اعتاذ الحضور إليه. إذ لا يظهر في هذا السوق صراع واضح بين الشخصية الحضرية أو الريفية خاصة أنه تقام فعاليات ثقافية أخرى باسم السوق مما يجذب عددا أكبر من الزوار. فقيمة سوق الخريف لا تزال قائمة لدى الساكنة المحلية، ففي أحد الزيارات الميدانية للسوق بعد أن تأجل انعقاده بسبب الانتخابات الرئاسية، إلتمسنا امتعاضا كبيرا من الساكنة، برفضهم لهذا التأجيل وتدخل البلدية في ذلك، بتفضيلها كمؤسسة دولة إقامة الانتخابات الرئاسية بدل عقد السوق المنتظر في موعده المحدد مع بداية دخول فصل

الخريف حسب العام الفلاحي. وقد أخبرنا أحد التجار في السوق **(مبحوث رقم29)** أثناء تناولنا لأحد المأكولات الشعبية عنده، بأن: "**السوق أسقسا لاش ذيس الغاشي آم بيناط، لوكان إيهدجين ذي الوق–نس ذي قتموقا، ماتا في ها نحوس ف لنتيخاباث. أرني هنظميث أسقاسا البلدية لباس لمور أكثبدلن فسذن / السوق هذا العام لا يحظى بنفس الحضور مثل العام الماضي، كان من المستحسن إقامته في وقته، ما شأننا بالانتخابات. كما أن تنظيمه من قبل البلدية غير وأفسد الكثير من الأمور**". إذ أن تأثير السياسي وتدخله بمؤسساته في تنظيم السوق وتحديد موعد انعقاده، قد مسّ الملكية الرمزية للساكنة المحلية. إذ يعني السوق في تصورهم نتاج محلي شعبي، فالسكان من أوجدوه وهو جزء من ثقافتهم وبالتالي لديهم حرية التصرف فيه، لكن مع تدخل البلدية أدت لكسر ذلك الرابط القيمي الذي يربط معنى السوق بالسكان. لهذا يفضل السكان تدخل الجمعيات أو كبار العرش لتنظيمه وتسيير شؤونه، فهم جزء من السكان المحليين ويفهمون قيمته لدى أفراد المجتمع، ما سيزيد من حرصهم على حفظه وضمان إقامته في موعده المحدّد والمعروف محليا.

على العكس من ذلك يظهر في سوق الثلاثاء استمرار لقيمة السوق الثقافية والاقتصادية عند الأفراد، لإستمرار هيمنة الشخصية الريفية في المدينة وفي القرى القريبة من منطقة إشمول. فلا يزال السكان يذهبون للسوق في جماعات يسود بينهم جو من التسامر والحس المشترك نحو المكان المقصود، فلا يستدعي ذهابهم لسوق الثلاثاء وجود حاجة اقتصادية أو منفعة مادية معينة. بل لا تزال شخصيتهم الريفية التي تشكّلت ونمت ونشأت على الذهاب للسوق كل ثلاثاء هي من توجّه سلوكهم الجمعي الملاحظ كل أسبوع. حيث أن استمرار منطق القبيلة في هذه المنطقة نتج عنه حفاظ على التواصل الجيلي، من خلال استمرار المحلّية ونظام الإنتاج المحلي، وقلة الزواج الخارجي أو حضور اثنيات خارجية عن منطقة الوادي الأبيض. ساهم ذلك بشكل كبير في تثبيت الشخصية الريفية التي ترى السوق كمصدر مموّل أول لها في التجارة والشراء، فهي تعكس ثقافة المنطقة؛ على عكس سوق الإثنين قد قضت الشخصية الحضرية والمدينة على عديد النشاطات المحلية كتربية الماشية أو الدواجن مثلا، كونها لا تتناسب وثقافة الأحياء الجديدة والسكن العمودي.

أما في منطقة إشمول فقد همينت الشخصية الريفية على تلك القلّة من الأفراد الحاملين للشخصية الحضرية، وهذا التفوق صاحبه حفاظ على السوق الشعبي، وزيارته بشكل دوري. ما يعني إمكانية الإستهلاك بشكل دائم وهذا لقول المبحوث **(رقم33)**: "**يلا ماني تروحيغ غر سوق باش**

## الفصل الخامس.....المحلية: قيمة مفسرة لإرتباط الأفراد بالأسواق الشعبية بمنطقة الوادي الأبيض

**أذمسلقيغ نتش ذ ييمدوكال إينو، واذزرغ لجديث ن سلعث ذ لسوام. بصح أوذيتمارا سوق واذافغ ايمان–إينو سغيغد قلي نثغاوسيويون / كثيرا ما أذهب للسوق من أجل الالتقاء بالأصدقاء أو معاينة الأسعار والبضاعة، فأجد نفسي لا أغادره إلا واشتريت شيئا معينا"**، إذ عبّر **كليفورد غيرتز (Clifford Geertz)** عن ذلك بأن الناس ينظرون للسوق كونه مكان يعبر عن الفأل والخير والبركة[1]. وهو ما يتنافى مع سلوك الشخصية الحضرية التي لا تتوجه للسوق إلا في حالة وجود منفعة، كنوع معين من البضاعة لا تباع إلا في هذه الأسواق الشعبية، أو لتقليل التكاليف نظير ارتفاع أسعار الخضر والفواكه مثلا في المحلات التجارية المعاصرة...إلخ.

إذا الشخصية الحضرية في حضائر الوادي الأبيض هي شخصية فردانية براغماتية تسعى لتجنب المظاهر التقليدية التراثية، وتنظر إلى الأسواق الشعبية نظرة اقتصادية نفعية. فسلوكها الإستهلاكي من الأسواق متوقّف على ما قد يترتب عليه من استفادة ذاتية واقتصادية. في حين يتجنب كثير من الأفراد خاصة الشباب في المدنية التوجه للأسواق التراثية المدروسة رافضين فكرة تواجدها في الفضاء المديني، ورافضين للتراث وما يتعلق بالتقليدانية. وهو ما يجعلهم في صراع مستمر مع أفراد لا يزالون يتمتعون بالشخصية الريفية القائمة على الحس المشترك والمعنى الجماعي في نظرتهم للحياة، وينظرون لتواجد الأسواق الشعبية كحق لهم اكتسبوه من تواجدهم الأسبق في المنطقة قبل تحول بعض القرى لحواضر ومدن. فالسوق الشعبي مكان مناسب لهم للتوجه إليه والإستهلاك وفق ما تمليه عليهم حاجتهم. إذ وفقا لتصورهم فإنه يعدّ جزءا من ثقافتهم ومعيشهم اليومي، ولا يمكن الإستغناء عنه أو إزالته لأن ذلك سيتسبب في خلل في نظامهم المعيشي القائم على الإحتكاك بما هو تراثي اعتادوا عليه، وعلى استغلال الحداثي فيما ينفعهم في نشاطاتهم اليومية. وقد يبدو من خلال هذا التحليل أن الشخصية الريفية هي الأنسب لصون التراث من الشخصية الحضرية الرامية للتخلص منه واقتحام الحداثة وفق منظورها الغربي، وهنا الإشكال الذي تعاني منه هذه الفئة في عدم قدرتها على التمسك بتراثها وعصرنته وفق ما تقتضيه الحداثة والحضارة.

[1] قدور ميداني، مرجع سابق، ص 187.

**خامسا: دور الأسواق الشعبية في تعزيز التعايش في منطقة الوادي الأبيض:**

**1. في الحاجة إلى التعايش الثقافي:**

يقوم التعايش على أساس التسامح وتقبل الآخر والتعاون معه والاحترام المتبادل بين الأطراف، والبحث عن سبل تحقيق المصالح المشتركة. يقدم التعايش نموذجا لعيش حياة آمنة، ونظاما اجتماعيا يمكّن الأفراد المتصارعة والمعادية لبعضها من التواصل مع بعضهم البعض والتعاون معا دون أن يدمر أحدهم الآخر، وهذا لا يعني أن القبول بالتنوع والتعدد يقتضي انصهار مجتمع أو جماعة في أخرى بل وجب مراعاة خصوصية وهوية كل جماعة[1]. فالتعايش يبنى على عدة قيم وأفكار تؤدي لتقبل الآخر إضافة للإلتزام الذي يجب أن يتحقق مع الذات إتجاه الآخر، مما يستدعي مطابقة الفكر مع السلوك ثم التفاهم والحوار[2] لإزالة كل العقبات التي قد تهدد تحقيق مسعى التعايش. لأن ثقافة التعايش روح جماعية تنتشر في المجتمع ويكون الغالب على الأفراد تقبل الآخرين المختلفين والتعايش معهم داخل حيز مكاني وزماني واحد متقارب[3]، فعلاقة الأنا مع الآخر والاعتراف به وبوجوده مع تجسيد قيم الثقة والتعاون والدعم من شأنه أن يميل لتحقيق فكرة الثقافة المشتركة[4] والعيش المشترك في ظل ما تشهده المجتمعات من تنوع ثقافي.

إن التنوع الثقافي واختلاف الرؤى هو ما يؤدي بشكل كبير لنسف فكرة تقبل الآخر. فتقريب الاحتكاك وفتح الحوار بين الثقافات وتوضيح سبل التعاون الممكنة لتحقيق المصلحة المشتركة من شأنها تحقيق التعايش الثقافي، هذا الأخير الذي نظر **مالك بن نبي** إليه باعتباره معضلة من معضلات الثقافة. فالثقافات تستمر من خلال الإتصال الثقافي بينها، بغض النظر في تماثلها في نفس القيم أو اختلافها، لكن لا بد من البحث عن ذلك التركيب الثقافي القادر على تقريب الآخر. فالتعايش **عند**

---

[1] جميلة علاق، **الشباب والتعايش: من أجل تكريس ثقافة قبول الآخر**، المجلة الجزائرية للأمن الانساني، المجلد 07، العدد 01، 2022، ص 495.

[2] محمود عزو حمدو، **التعايش في الموصل: المتطلبات والإشكاليات**، مجلة آداب الرافدين، العدد 75، 2018، ص657.

[3] وهيبة بوربعين، عبد الله بن معمر، **التنمية والتعايش: دراسة سوسيوتنموية للتعايش الثقافي كقوة محركة للتنمية البشرية**، مجلة الحوار الثقافي، المجلد 05، العدد 01، 2016، ص01.

[4] كريمة بلعز، **فلسفة التعايش ودورها في التنوع الثقافي**، مجلة آفاق علمية، المجلد 11، العدد 03، 2019، ص602.

**مالك بن نبي** هو ذلك التركيب في ذاته (التركيب=التعايش)[1]. ولتحقيق التعايش ركّز **مالك بن نبي** على مسألة الحدود الجغرافية لثقافة معينة[2]، باعتبارها الفاصل بين الثقافات، فالقدرة على تجاوزها يعني إمكانية الاقتراب من التعايش. ويحتاج هذا الأخير إلى إدراك عدة شروط لتحققه: الشروط القانونية والسياسية، والشروط الاجتماعية والثقافية، ثم الشروط الاقتصادية والأمنية[3].

**2. الأسواق الشعبية من استكشاف الآخر إلى التعايش معه:**

شهدت منطقة الوادي الأبيض عبر تاريخها عدة صراعات ومناوشات بين الأعراش التي تقطنها. وتعددت الأسباب من صراع حول الأراضي الزراعية، أو لقلّة الغذاء بسبب عدة فترات جفاف شهدتها المنطقة وصلت لحد المجاعة، حيث يفيدنا المبحوث **(رقم26)**: "**نعدا ف الوقث أوذ نوفيش ذيس ماتا أذ نتش، نلا نجملد ثيحبا أوزيمبا واخنسحما ذق وامان يحمان، واهندّز باش آهنتش. سعايث أوذوفين متاتا آذنتشن، يرايد أوغي نسنث لون نس نييذم سي لماكلت أوسنان يقورن. بصح ثحتّم فلانغ نلا نسسّيث باش أونتماتاش. / مرّت علينا فترة لم نجد ما نأكله فيها، كنا نقوم بوضع حبات العرعار في الماء الساخن ثم نطحنها ونأكلها، والماعز لم يجد ما يأكله أيضا حيث كان حليبه ذو لون بني من أكلها للشوك فقط، فنشربه كما هو من أجل ألا نموت**"، وهو حال كل مجتمعات الوادي الأبيض والأوراس بشكل عام. كما أن هناك صراعات أقيمت بسبب استقبال أشخاص منفيين من عرش آخر أو جرائم إرتكبها شخص من عرش آخر؛ ما يلزم تحرك العرش ككل لتحقيق الثأر واسترداد الحق المسلوب، لكن رغم ذلك لم تصل هذه الأحداث لحروب أو جرائم كبرى بين الأعراش، لكونها تنتهي بالتفاهم وفق أعراف متّفق عليها مسبقا بين الأعراش يتم من خلال تحقيق الأمن ومعاقبة الظالم.

حسب البحث الوثائقي وتنقيبي في الذاكرة الجمعية للأفراد وحتى بعض المثقفين المشتغلين على المنطقة لم أتوصل لوجود حدث أو صراع حرّك كوامن العنف وخلّف آثارا سلبية في المنطقة غير الإستعمار الفرنسي. أما الصراعات الموجودة بين الأعراش لم تشهد تاريخيا حدثا حرّك عرشا كاملا من الأعراش الأساسية في المنطقة، سوى ما تم تداوله في الفصل الثالث حول الحرب التي حدثت بين

---

[1] باي محمد بغدادي، **التربية ومفهوم التعايش الثقافي: في رهانات تربية مستقبلية، مالك بن نبي أنموذجا**، مجلة الحوار الثقافي، المجلد 04، العدد 02، 2015، ص 03.

[2] باي محمد بغدادي، مرجع سابق، ص 03.

[3] محمود عزو حمدو، مرجع سابق، ص 658.

**عرش أولاد عابد وأولاد جانة** واستولوا على أرضهم. وهي من التاريخ الشفوي المتداول والذي كتب عنه الإنثروبولوجيون الفرنسيون كذلك في تحديد مسار انتشار أولاد "**دادا بورك**"، لكن لم يكن بالإمكان تحديد في أي قرن حدث ذلك بالضبط أو أي عام، غير أن الأكيد هو عدم وجود أسواق شعبية آنذاك أو تنظيم اجتماعي للأعراش الأساسية في المنطقة –تم ذكرها في الفصل الثالث–. ومنذ استقرار الأعراش الحالية في المنطقة تعايشت مع بعضها البعض، فمرت عليها فترات استقرار وفترات توتر تنتهي بالتوافق المستمر بين أعيان وكبار الأعراش، وفق معاهدات تم الإتفاق عليها مسبقا لتجنب سفك الدماء أو استمرار الصراع الذي قد يخلق عنفا يهدّد المصير المشترك لهذه المجتمعات.

تمثل مواقع الأسواق الأسبوعية إحدى مؤشرات قياس كفاءتها ونفوذها وأدوارها الاجتماعية والاقتصادية فهي تتيح لها كثافة تردد مرتفعة[1]. وقد ساهمت الأسواق الشعبية في تعزيز التعايش بين مجتمعات وأعراش منطقة الوادي الأبيض بفضل مواقعها الإستراتيجية وتوزعها المثالي بين الأعراش، وترى الباحثة **فالنسي VALENSI** أن السوق هو "**المكان الذي تتعايش فيه أنواع الهويات لكل مجموعة...**"[2]. حيث خُصّص لكل عرش سوق شعبي يختلف يوم انعقاده عن السوق الآخر. فسوق الخريف وهو أقدمهم موجود في تكوت، سوق الإثنين في أريس، وسوق الثلاثاء في إشمول، وهي مناطق تضم التواجد الرئيسي لأعراش "**آيث بوسليمان، أيث عايشة، آيث داوداً إيغاسيرن، آيث عبذي**". هذا التوزع المتناسب أزال هيمنة عرش على آخر أو مجتمع على آخر والذي كانت فيه القبائل سابقا تفرض سلطتها باحتكارها للأسواق ومناطق التبادل التجاري وطرق التجارة، لتجد القبائل الصغرى نفسها أمام تبعية اقتصادية للقبائل المهيمنة. لكن التوزع الحالي للأسواق الشعبية أزال فكرة الهيمنة والتبعية فلم يعد عرش معين تابعا أو مهيمنا عليه اقتصاديا من قبل عرش ثاني يفوقه في النسمة أو محتكر للطرق التجارية أو في حجم العائدات الاقتصادية.

هذا التموقع المميز للأسواق الشعبية وقدرتها على استيعاب مختلف الإثنيات من داخل منطقة الوادي الأبيض وخارجها، خلقت مكانا بمثابة فرصة لكل فرد للتعرف على ذلك الآخر الذي يشاركه في الوجود وفي الموارد والمساحة الطبيعية، والتفاعل معه والإحتكاك به ثم التثاقف معه، فهي تشكل

---

[1] أسيل عبد العزيز السليم، **محمد بن ابراهيم الدغيري، التحليل المكاني للأسواق الأسبوعية بمنطقة القصيم بالمملكة العربية السعودية**، مجلة الجامعة الاسلامية للعلوم التربوية والاجتماعية، العدد 09، الجزء 01، 2022، ص444.

[2] محمد سعيد بعلي، مرجع سابق، ص 127.

مساحة حقيقية للتواصل[1]. مما أزال فوبيا الآخر وخلق ثقافة مشتركة بين هذه المجتمعات انتهت بتشاركها في عديد الرؤى والتصورات التي أصبحت تمثل تراثا ثقافيا مشتركا بينهم. هذا التفاعل المستمر بين الأفراد في فضاء الأسواق الشعبية أدى لتعلم لغة الآخر –كما تم توضيح ذلك في الفصل الرابع– حيث تعمل اللغة كتجسير من أجل فهم ثقافة الآخر وتصوراته، كما أنه من خلال الزبونية الدائمة لها ونقل التجار لثقافة مجتمعاتهم ولبضاعاتهم وإنتاجهم المحلي من سوق لآخر وسّع دائرة الحاجات والرغبات لدى كل مجتمع. فاستكشاف عنصر ثقافي أو بضاعة معينة تفتح أفق الحاجة إليه وضرورة اعتماده في الحياة اليومية لدى الآخر، إذ يذكر المبحوث **(رقم 34): "تلا نزنوزاي ثيزورين ذ ييمتشان، التفاح ذي لسواق، وادناوي ماتا إينسخوص آم البقول، نغ نتبدّال السلعث–نغ س ييحبا غر آيث بوسليمان، هلا غرس ثازدايث ذي ييجبارن ذي مشونش ذ بسكرث / أننا كنا نبيع العنب والتين والتفاح في الاسواق ونشتري ما نحتاجه كالبقوليات أو نستبدل البضاعة بالتمر عند آيث بوسليمان لامتلاكهم أملاك من واحات النخيل في حدود مشونش وبسكرة**". وأثناء معايشة نشاط هذه الأسواق تبين أن المتسوقين لا يختارون تجارا لهم نفس الرابط الهوياتي للشراء منه، فلا يعتبر العامل الأول في عملية التبادل على عكس ما توصل إليه **كليفورد غيرتز (Clifford Geertz)** في سوق صفرو، بل ساهم هذا التعايش والتعرف على الآخر من التبادل مع كل تاجر يقدّم ميزات أفضل من الآخر (السعر المناسب، التعامل الحسن، جودة البضاعة، إمكانية وضع دين على البضاعة). ومن تحققت فيه هذه المؤشرات يكتسب سلطة رمزية تصبح عاملا مهما في جذب الزبائن لديه، فيقولون عن هذا التاجر "**غرس هوثلايث، عندو الكلمة**" بمعنى أنه جدير للتعامل معه لإتسامه بالصدق في المعاملات. وهو ما يوضح دور السوق في تعريف الآخر بالبضاعة والحاجة إليها، فتتولد مصلحة مشتركة تلزمهم على التعامل مع بعضهم البعض وإيجاد السبل الضرورية لذلك؛ ما يؤدي لتوسيع أفق التفاعل والتواصل مع هذا الآخر خارج حدود السوق الشعبية. هذه الأخيرة كانت مقرا لاجتماع وتفاعل سكان القبائل فيما بينهم لانتظامها في الزمان والمكان[2]؛ مما يتيح إمكانية التعرف عليه بشكل أعمق وإزالة كل الحواجز والأحكام المسبقة وتلك التصورات التي بنيت في أذهان الأفراد.

[1] Nadia ALIOUANE, Ibid, p107.

[2] عادل خالص، **الحماية الفرنسية وانعكاساتها على الأسواق الأسبوعية بالمغرب**، مجلة مدارات تاريخية، المجلد 01، العدد 02، 2019، ص 357.

إضافة لذلك فقد أورد بعض المبحوثين من كبار السن أن العديد من الأفراد كانو يتزوجون زواجا خارجيا عن طريق طلب الفتاة في السوق الشعبي، إذ يلتقي الأفراد من الأعراش المختلفة في السوق وأثناء تبادلهم للحوار وتقوية العلاقات الإجتماعية بينهم ينشأ رابط الصداقة والمحبة بين الأفراد ليتحول لرابط قرابي بطلب الزواج من إبنة أحد الأفراد. فالأسواق الشعبية في المنطقة لم تكن مكانا للتبادل الإقتصادي فقط بل يمتد تأثيرها للتأثير على مختلفة الأنظمة الإجتماعية. ويعتبر الزواج أحد أهم الممارسات الثقافية التي تؤدي للتعايش في مختلف المجتمعات، فالمصاهرة إعلان صريح بتقبل الآخر والرغبة في التعرف عليه ومشاركته أسباب الوجود. وحتى أن عديد التوترات التي نشأت بين الأعراش في المنطقة انتهت بالمصاهرة، والبعض من تلك الحالات انتقل فيها الرجل للعيش في المجتمع الذي تنتمي إليه الزوجة، ليستقبل ويُتقبّل، ويعطى له عمل ومنزل. وقد زاد في السنوات الأخيرة نسبة الزواج الخارجي والمتبادل بين هذه الأعراش في مؤشر واضح على مدى التعايش الذي نشأ بين هذه الأعراش. ولا تزال الأسواق الشعبية تقوم بهذه الوظيفة عن طريق إقامة علاقات اجتماعية في السوق تنتهي بتكوين صداقات تدوم طويلا وتستمر بين الأجيال القادمة من الأولاد أو تدوم عبر المصاهرة. لهذا فالأسواق الشعبية في المجتمع الأمازيغي كما أشارت الأنثروبولوجية **عليوان نادية** هي "**مؤسسة مندمجة بقوة في بيئتها وتحمل هويتها، والوصمات الاجتماعية والثقافية والجيوتاريخية**"[1]، فهي أعمق من أن تكون عنصرا من نظام يمكن الإستغناء عنها في منطقة الوادي الأبيض.

**سادسا: الأسواق الشعبية بوصفها متحفا إثنوغرافيا:**

لإكتمال فهم تأثير المحلية في تراثية الأسواق الشعبية، سوف نستعرض الدور الذي تقدمه هذه الأسواق في عرض صور بصرية لزوارها المحليين أو حتى الأجانب والسياح القادمين إليها، من خلال تقمصها لدور المتحف الإثنوغرافي بجمعها بين التاريخاني، والتراث الثقافي، وشعور عيش التجربة في مكان واحد. إذ أدى تميز هذه الأسواق بعرض أهم منتجات الثقافة الشعبية المادية منها واللامادية في جذب السياح لزيارة هذه الأسواق والتعرف من خلالها على ثقافة مجتمعات المنطقة باعتبارها المرآة العاكسة للثقافة المحلية، والمدخل المعرفي لاستكشاف معارف وأنماط الثقافة الشائعة في ذلك المجتمع، إذ يجد الأفراد أنفسهم يعيشون حالة جنينية في تواجدهم ضمن هذه الأسواق.

[1] Nadia ALIOUANE, Ibid, P91.

## الفصل الخامس.....المحلية: قيمة مفسرة لإرتباط الأفراد بالأسواق الشعبية بمنطقة الوادي الأبيض

إذا كانت المتاحف الإثنوغرافية تقوم بعرض مختلف العناصر الثقافية التراثية ضمن فضاءاتها المخصصة لكل السياح والقادمين لزيارة المتاحف، مع وجود عمال مهمتهم تقديم بطاقة تعريفية للزوار بكل عنصر، بإبراز (قيمته، تاريخه، وظيفته، اسمه، لأي مجتمع ينتمي). وبهذا يتم غرس روح الشعور والإنتماء للتراث، أو بعبارة أخرى التربية على التراث الثقافي والتوعية بأهميته. بالمقارنة مع الأسواق الشعبية (الثلاثاء، الإثنين، الخريف) فإنها تقوم بنفس الوظيفة تقريبا للحفاظ على المعنى –معنى كل عنصر وممارسة شعبية تعرض في الأسواق– مع وجود تبادل منفعي. وبالرغم من حضور عدة سلع حداثية في سوف الخريف أو الثلاثاء كون الثقافة المادية تتطور وتنتشر بشكل أسرع مقارنة بالثقافة غير المادية، إلا أنه لا يزال يعرض في هذه الأسواق عن طريق فاعليه مجموعة من العناصر التراثية التي تُزاوج بين الأصالة والحداثة، وتحيي الذاكرة الجماعية للأفراد، وتعكس التاريخ والهوية الثقافية لمجتمعات الوادي الأبيض. ومن أهم عناصر الترث الثقافي المعروض في هذه الأسواق ما يلي:

### 1. الحرف اليدوية:

تعدّ الحرف اليدوية والصناعات التقليدية نتاج معارف وخبرات ثقافة معينة، إذ يتميز كل مجتمع ومنطقة ثقافية بمنتجات حرفية مميزة لذاك المجتمع عن سواه. يؤكد **ابن خلدون** على أن "**العلوم والصنائع هما نتيجة الفكر**"[1]، فالحرف إذا تراث ثقافي لا مادي ذات صلة وثيقة بالفكر الشائع لدى تلك الثقافة، وتحدث عن طريق الإكتساب لا الصدفة، ثم التكرار والمهارة واكتساب الخبرة المناسبة لإتقانها، فجعلت الصنائع مع الكسب لأنها تنتمي إليه في بعض الجوانب وفي العمران[2]. فالمنفعة المادية من شروط الكسب، وهي مرافقة للحضارة والثقافة وليست مستقلّة عنها. وما يعرض في الأسواق الشعبية من نواتج معارف هذه الحرف اليدوية موجّهة للكسب المالي والمعنوي بانتقال القيمة المالية للحرفي والقيمة الرمزية للزبون المشتري للبضاعة. فتعبّر الحرف عن تلك الرغبات الوجدانية والشعور

[1] ب.م، **الصنائع والحرف الفنية لدى ابن خلدون**، سلسلة الفنون، المجلد 06، منشورات المعهد العالي للفنون والحرف، بقايس، 2006، ص37.

[2] **ب.م**، **الصنائع والحرف الفنية لدى ابن خلدون**، مرجع سابق، ص 38.

الجمعي، باستعمال المهارة اليدوية في انتاج سلع حرفية ذات جودة عالية تخضع لتأثير للبيئة المحلية[1].

تتميز الأسواق الشعبية (الثلاثاء، الإثنين) بعرض العديد من منتجات الحرف التقليدية فيها، حيث يشكل هؤلاء التجار تنظيما جماعيا داخل الأسواق بتواجدهم قرب بعضهم البعض، لجذب أكبر فئة مهتمة بهذه الحرف، كالمنتجات الفلاحية يدوية الصنع، الأواني الفخارية ذات الإستعمال المنزلي لحفظ الماء، الغذاء، الطهي، مثل (الجرة، الطنجرة، الأكواب، الصحون...إلخ). وتتميز بتصميم بسيط خالي من الألوان أو كثرة النقوش ووالرموز فيها، وهذا ما يميز المجتمعات الشاوية بقلة استعمال الألوان في الزخرفة، على عكس بعض المنتجات الحرفية القبائلية الصنع التي تباع في سوق الخريف مثلا والتي تتميز بكثرة الألوان. وتوجّه هذه المنتجات الحرفية المعروضة لإستخدامات الحياة اليومية. ولأن طريقة التعامل مع معطياتها تعتمد على كم تراثي متراكم من الخبرات الإنسانية مع استيعاب ابن الثقافة لها، مما يؤثر بشكل مباشر على الإبداع الفني[2] الذي يظهر في صورته المادية في المنتوج النهائي.

أما في سوق الخريف فتتنوع منتجات الحرف اليدوية بين ما هو ذو طابع عملي كالأواني المنزلية والفلاحية وأخرى ذات طابع فني جمالي وإبداعي تعكس مجمل التعابير المتعلقة بالثقافة الشاوية، وتستعمل للتزيين أو تباع كهدية تحمل معاني رمزية للمهتمين بذلك. وتباع من قبل المختصين في النحت على الخشب الذين ينحتون (سيوف، أواني مزينة، سفينة، قرون حيوانات...)، أو قلادات من الفضة وغيرها. فالهدف من عرضها في سوق الخريف هو إبراز مختلف عناصر التراث الثقافي المعبرة عن ثقافة ذلك المجتمع. فالمنتج المنحوت على شكل "قرون" يكون ذا صلة متعلقة بحيوانات معروفة في المنطقة كالماعز، البقر، كونها عنصر أساسي في الحياة المعيشية للأفراد. بحيث تكون مصنوعة يدويا وبإتقان متناهي، وهي بمثابة عصارة لمعارف شعبية متداولة بين الحرفيين

---

[1] حسين أحمد شحات علي، **الحرف التقليدية بين القصور الشكلي والخبرة المادية والتقنية**، 2010، researchgate، تم الإطلاع عليها يوم 15 نوفمبر 2024
*https://www.researchgate.net/publication/312922106_alhrf_altqlydyt_byn_alqswr_alshkly_walkhbrt_almadyt_waltqnyt*

[2] علاء الدين أسامة عبد اللطيف، **الأسواق الشعبية ودورها في زيادة الحركة السياحية إلى مصر**، المجلة الدولية للتراث والسياحة والضيافة، المجلد 14، العدد 02، 2020، ص113.

مع دمج خبراتهم وثقافتهم لتشكيل هذه اللوحات والأواني، فالجماعة الحرفية حسب **نيل أندرسون** تتّسم بالإنتمائية وحب العمل من جانب هؤلاء الأفراد[1]. كما أن هذه المنتجات الحرفية تتميز بسعرها الغالي لأنها تستغرق مدة طويلة لتشكيل منتج واحد منها، كما أن ثمنها تحدده قيمتها الرمزية والثقافية أكثر من قيمتها الإقتصادية، على حد قول المبحوث **(رقم 35): "نتش أقخدمن ثيغاوسيوين-آيا، ثعلمخن ذي ليغ ذامزيان، عجباي لخذمث-آيا، أوعيخت ذاخبوز-إينو، زنوزايغ ذي ثحونا نيغ المناسباث، المعارض، آم السوق لخريف. ثيغةسيةين-آيا ن التراث يساغيهن غير واي إهنيتحيبان، يخس يلا نغ نيغ ذا براني، نيغ ذاحوسا. ساغنهن نولامال تسلاكيناي آم يخس ثلا سومث-نسن، ياتويث إي واي مي آتيوش / أنا من يصنع هذه اللوحات والسيوف وغيرها، وقد تعلمتها من أحد جيراني لما كنت صغيرا، وأحببت هذه الحرفة لأحولها لمصدر عيش ثانوي، فأبيعها إما في المحل أو في هذه المناسبات كالمعارض التراثية أو سوق الخريف، ولا يشتريها إلا من هو مهتم بها من أفراد المنطقة أو سائح لأنه لا يكترث لثمنها بل يشتريها كهدية أو لأنها تهمه هو شخصيا"**، وهنا يمكن استنتاج أن المنتج المادي لا تحدده قيمته الإقتصادية فقط ولا تكون هي السبب في بيعه بل قد تكون لتلك القيمة الرمزية الذاتية للأفراد هي من تحدد شراءه دون الإكتراث لسعره، فيتغلب الرمزي على الإقتصادي في هذه الحالة، لتصبح القيمة الرمزية للمنتج هي من يحدد قيمته بدل القيمة المادية.

### 2. المنتجات التقليدية:

هي تلك المخرجات الثقافية المستوردة من السلف، وتمثل أيضا تراثا ثقافيا يعرض في الأسواق الشعبية محلّ الدّراسة، وتعبّر عن بعض الأنظمة الثقافية في المجتمع وكذلك مستوى التغير الثقافي في كل نظام، لكن ما يهم فيها هو الإهتمام القائم من مرتادي السوق على اقتنائها. وهي ليست معنية بفئة معيّنة لتصنيعها بل مهارة مكتسبة من الأباء والأجداد، وذات قيمة ثقافية ورمزية، تحمل عدة دلالات ومعاني، وتحافظ على المحلّية والذاكرة الجمعية. يمكن تقسيمها كالآتي:

### 1.2. منتجات متعلقة بثقافة الطعام:

هي مختلف المخرجات الفلاحية والزراعية من الإنتاج المحلي لهذه المجتمعات، مثل (التين المجفف، الطماطم المجففة، الفول، القمح المحلي، الأعشاب، البهارات)، التي تعطي صورة حول

[1] سعيد محمد بعلي، مرجع سابق، ص 139.

طبيعة ثقافة الأكل في هذه المجتمعات، والتي لا زالت تُعتمد بشكل رئيسي في النظام الغذائي المحلي. إذ أنه إضافة لقيمتها الإجتماعية كونها تعبّر عن تراث معرفي طويل، فإن تجفيف هذه المنتوجات مثلا يعود تاريخيا للتأثير الإيكولوجي للمنطقة، والتي لم تشهد تطورا تكنولوجيا إلا مع نهاية العشرية السوداء تقريبا، ما أدى لعدم المعرفة بأجهزة التبريد في المنازل، فكان لا بد من إيجاد ممارسة معينة للحفاظ على الفائض من الطعام خاصة في فصل الشتاء أين يتوقف العمل الفلاجي والزراعي. هذا ما جعل عملية التجفيف بوضع هذه المنتجات الفلاحية عند الشمس لأيام ثم التخزين أمرين بالغا الأهمية للحفاظ على الحالة الجيدة للمنتوجات الفلاحية. هذا نتج عنه محدودية في أصناف الطعام التي تعتمد على المجففات كمواد أولية لتحضير الأكلات المختلفة، والتي أصبحت ثقافة غير مادية مترسّخة في أذهان العائلة الشاوية. فهذه المنتجات الغذائية ترحال هوياتي يرتحل إليه الفرد في الأسواق الشعبية لشرائها لإشباع الفراغ الوجداني والجسدي. لأن الطعام كالمنشور الزجاجي الذي يمتص الضوء ويحلّله، فيمتصّ مجموعة من الظواهر الثقافية ويعكسها[1]، وهنا يظهر دور الأسواق الشعبية في إبراز ثقافة المنطقة الثقافية والمجتمعات المتواجدة ضمنها.

### 2.2. منتجات متعلقة بالجسد:

الجسد والنوع الإجتماعي ثنائية متقاربة ومتناسقة ومتكاملة، إذ أن الجسد له وظيفة ثقافية تميزه حسب الجندر. ولكل ثقافة خصوصيتها الجندرية لبناء الجسد الذي يعد تخيلا لكنه تخييل فعال وحي ثقافيا، فلا وجود للجسد في حالته الطبيعية بل يتحدد داخل نسيج المعاني[2]. وهذه الهندسة الاجتماعية للجسد لدى كل من النساء أو الرجال في المنطقة يمكن استكشافها من خلال ما يباع في الأسواق الشعبية. يظهر ذلك من خلال الحليّ التقليدي الذي يعنى بالمرأة من أجل التزيين، واللباس التقليدي النسوي كالملحفة والقندورة المعروضة للتبادل في هذه الأسواق، رغم قلّتها فيها كونها لم تعد تعنى بالمنتوج اللباسي بشكل كبير. غير أن سوق الخريف لا يزال تعرض فيه وتشهد إقبالا عليه من العنصر النسوي الذي تمكن من اختراق هذا الفضاء الذكوري. إذ يُنشئ هذا اللباس تصورا واضحا عن ثقافة اللباس النسوي الشاوي.

---

[1] كارول م. كوينهان، **أنثروبولوجيا الطعام والجسد**، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2013، ص 19.

[2] فتيحة ميلودي، **تمثلات الجسد واختيار شريك الحياة**، مذكرة ماجيستر، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة محمد بن أحمد وهران 2، الجزائر، 2016، ص 97.

أما الرجل كنوع اجتماعي فهو يتميز بلباس تراثي يميزّه عن النساء ويحمل عدة معاني رمزية تحدد دوره داخل المجتمع، مثل "**القشابية**" التي تشترى وتباع بكثرة في سوق الثلاثاء خاصة، فهو سوق أسبوعي يقام حتى في الشتاء أين تلبس بشكل خاص. كما تعرض كذلك في سوق الخريف وبشكل أقل في سوق الإثنين الذي يبيعها تاجر واحد فقط. فالقشابية تراث ثقافي غير مادي يعبر عن هوية وأصالة الشعب التي يلتمسها من هذا اللباس "**إذ تعود جذورها لأعوام غابرة لكونها القطعة المفضلة للتدفئة في الشتاء، وكانت لباس الثوار خاصة إذ يعتبرها الكثيرون بمثابة (المدفأة المتنقلة) تقي من برودة الطقس...إضافة لشكلها الذي يمنح هبة ووقارا لصاحبها...فهي رمز للهمة والقوة**"[1]، وتصنع من الوبر أو الصوف حسب ما توفر عند السكان، وذات كمين طويلين، لهما فتحتين عند المرفقين، تأخذ اللون البني بشكل أكبر، أو لون أبيض، أسود، رمادي؛ متخذة هي الآخر الآن شكلا حداثيا يتناسب ولبسها في مختلف المقامات والتجمعات. فلا تكتفي بدورها لباس للشتاء بل أحد الرموز الثقافية في منطقة الشاوية التي ترمز للرجولة وتعكس الهوية الثقافية لمن يلبسها، وهذا سبب تمسك المجتمعات بها وعدم الإستغناء عنها، وتعود على بائعها في السوق بأرباح معتبرة.

**3. الطب الشعبي:**

الطب الشعبي هو جميع الأفكار ووجهات النظر التقليدية حول المرض والعلاج وما يتصل بذلك من ممارسات متعلقة بالوقاية من المرض ومعالجته في نسق غير رسمي للعلاج[2]. إذ يتواجد هذا النوع من التطبيب في الأسواق الشعبية في كل من سوق الثلاثاء بمعدل شخص واحد أو سوق الخريف الذي يتواجد فيه مجموعة من هؤلاء التجار. يتقمص فيه الفرد دور البائع والخبير الطبي فيقوم ببيع الأدوية التقليدية والأعشاب الطبية ذات الفائدة الصحية. ويكون هذا العشّاب على علم بالإستخدام الصحي لكل مادة منها، على سبيل المثال: أدوية لعلاج الخلعة، مستخلصات طبيعية لعلاج آلام المفاصل، الرقبة، الظهر، عسر الهضم، المعدة...إلخ. إذ يفضل السكان هذا النوع من التطبيب كون الأدوية مستخلصة من أعشاب طبيعية، وخالية من العوارض التي قد تترتب عن استعمال الدواء.

---

[1] الصديق طاهري، سفيان دواح، **التعريف باللباس التقليدي الجزائري: البرنوس والقشابية بالجلفة أنموذجا**، مجلة دراسات في الإقتصاد والتجارة المالية، المجلد 09، العدد 01، 2020، ص 131.

[2] عبد الرزاق صالح محمود، **الطب الشعبي في الأسواق: دراسة ميدانية في مدينة الموصل**، مجلة دراسات موصلية، العدد 23، 2009، ص123.

فالعلاج الشعبي "**يكون فعالا عندما يكون جزءا من حصة علاجية طبيعية تحتوي على تعديلات غذائية معينة**"[1].

هذه المعرفة العلاجية من قبل هؤلاء العشابين في الأسوق في حقيقتها تراث ثقافي متناقل بين الأجيال، أو مكتسب عن طريق الإحتكاك مع من لهم خبرة في ذلك في المنطقة. وتوجّه الأفراد لشراء هذه النوع من منتجات التطبيب الشعبي ساهم في انتشارها في الأسواق الشعبية كفرصة لعرض هذه المعرفة العلاجية التي توصل إليها أفراد المجتمع منذ القديم. إذ تتيح فرصة لزيادة التبادل المادي والثقافي، وبناء علاقات اجتماعية واقتصادية مع المتسوقين؛ كون العلاج الشعبي يكون عن طريق الرابط الإجتماعي وبناء جسور الثقة بين التاجر وبين الفاعلين في الأسواق بالحضور المستمر لها لزيادة التفاعل، أو بالحديث عبر مكبرات الصوت لجذب الناس حوله والبيع لهم. وقبل البيع تسبق عملية تواصل ثقافي مع المتسوقين بشرح فوائد كل دواء، مع التأكيد على عدم وجود آثار جانبية له، وتجربة بعض العلاجات الجسدية على بعض الحضور لتأكيد موثوقيته وخبرته العلاجية وقدرة منتوجاته على علاج الألم.

يشهد هذا الطب الشعبي إقبالا كبيرا من الساكنة المحلية والحواضر المجاورة على تعاطي هذه الأدوية بدلا من الأدوية الصيدلانية، فيلجأ المرضى للمداواة بهذا العلاج متوقعين نتيجة إيجابية، لتنشأتهم على العلاج بها خاصة كبار السن. فهذه الثقافة الطبية كان يستعين بها الأجداد للتداوي لغياب الأدوية الصيدلانية وكون الطبيعة جبلية تكثر فيها عديد الأنواع من الأعشاب والنباتات ذات الفائدة الصحية، فاستطاع الإنسان في هذه المنطقة أن يحقق تفوقا على الطبيعة واستخدام منتجاتها فيما يخدم مصلحته في سبيل البقاء والعيش. إذ مارسها الأولون وتوارثها اللاحقون، فبقيت في الثقافة الجمعية على أنها أكثر فعالية من باقي الأدوية. يورد **ديفيد ورنر** أن: "**بعض الوصفات الطبية الشعبية لها تأثير مباشر على الجسم والبعض الآخر يؤثر بمجرد اعتقاد الأفراد بفائدتها**"[2]. كما أن الدّين له إسهام في ذلك كون الدّين الإسلامي هو المنتشر بين مجتمعات منطقة الوادي الأبيض يدعو للإعتناء بالصحة. ويعتقد الأفراد أنه سنّة من النبي صلى الله عليه وسلم، الذي طالب الناس باللجوء

---

[1] فاروق بولبير، عبد الله كبار، **الطب الشعبي في المجتمع المحلي بمدينة بسكرة: دراسة أنثروبولوجية**، مجلة المعيار، المجلد 26، العدد 02، 2022، ص 881.

[2] المرجع نفسه، ص 887.

إليه وأن لكل داء دواء. فالتطبيب الشعبي يمكن النظر إليه كنوع من التّدين الشعبي، إذ أن هذه الصلة الموجودة بين الدّين والطّب الشعبي أسهمت في بقاء هذا التراث الثقافي قائما. فالدّين عامل حاسم في توجيه الفكر الشعبي وضبط سلوكاته. كما يؤدي هذا العشّاب في السوق دورا اجتماعيا آخر يتمثل في المناداة بأي خبر جديد يتعلق بالسوق أو باقي شؤون المجتمع، أو الإخطار بضياع الأطفال أو اللوازم للناس، فأصبح وحدة وظيفية مهمة في هذه المؤسسة الشعبية

**4. حضور المكيال والأوزان في الأسواق: بين التقليدي والمعاصر:**

إن التعاملات التجارية بين الأفراد في الأسواق الشعبية كانت تنتظم وفقا للسعر والكمية؛ فإذا كان السعر يدفع عن طريق النقود في الوقت الحالي مع غياب شبهي للمقايضة التي لم تعد تظهر في التعاملات التجارية إلا في حالات قليلة وفي بضاعة معينة، وتكون عبر مقايضة نسبية –أي مع إضافة قيمة مالية– وليست عملية مقايضة كامة للسلع مثلما كان يحدث في هذه الأسواق في القرن الماضي. لكن عمليات تسديد الثمن تحتاج لتحديد كميات معيّنة ومضبوطة، وكلّ كمية يوضع لها سعر مناسب حسب نوعية البضاعة. فلتحديد هذه الكميات وتنظيم المعاملات التجارية وفقا لقيمة العدل وعدم الغش، قام التجار بتقديم نماذج متعدّدة من المكاييل والأوزان والأدوات التي تكيل وتزن بشكل دقيق. بحيث يتم الإتفاق عليها وتعمل على تنظيم حركة التجارة بين مختلف الأسواق ولا تظهر بذلك حالات غش أو خداع ما قد يؤثر سلبا على حضور الناس للأسواق الشعبية. كما أن الدين الإسلامي يمنع الخداع في الأوزان ويبّين المسار القويم والاطار الصحيح للتعاملات التجارية لقوله تعالى: "**وأحل الله البيع وحرّم الربا**"[1]، وكذلك لتفادي الصراع المحتمل بين الباعة والزبائن. فالمكاييل والأوزان ذات وظيفة مهمة في تنظيم حركة التجارة من جهة ومن جهة أخرى وُضعت ليتمكّن الأفراد من الشراء حسب قدراتهم الشرائية أو حجم العائلة أو المناسبة.

تشهد الأسواق الشعبية محلّ الدراسة تمايزا في طرق الكيل ووحدات القياس المعتمدة عبر أدوات تقليدية ومعاصرة. وتختلف طريقة الحساب من بضاعة لأخرى، وتمثل هذه الممارسة الإقتصادية معرفة متوارثة بين أفراد المنطقة. فلا تزال مستمرة ضمن الأسواق الشعبية التراثية خاصة مع التجار

[1] جميلة مشرفي، **الأسواق في بايلك الغرب خلال عهد الدايات (1671م–1830م)**، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة مصطفى اسطمبولي–معسكر، الجزائر، 2018، ص 47.

كبار السن ممّن حافظ عليها وعلى أدوات الوزن والقياس التراثية، ومن أهم هذه الوحدات المعتمدة في الكيل:

- **المدّ (Lmedd)**: وهو أصغر وحدة في المكاييل، وتحسب بملئ كف اليد. وتكال بها الحبوب والبقوليات الجافة، أو ما هو مطحون من قوت المنطقة. أي أنه يعتمد في بضاعة معينة فقط ولا تكال به كل السلع في منطقة الوادي الأبيض.
- **أوراون (Urawen)**: وتحسب بملئ يدي الشخص مضمومتين. وتساوي ما قيمته مدّين. وتكال بها الحبوب والبقوليات والزبيب، الدقيق والشعير، روينة...إلخ. وكل ماهو مطحون من قوت أهل المنطقة.
- **أربوعي (Arbuɛi)**: تحسب هذه الوحدة بواسطة إناء أسود اللون يسمى "**أربعي**"، ما يقارب وزنه 3 كلغ. يكال به التمر، والقمح والشعير، والحبوب والبقوليات وغيرها مما سبق ذكره من السلع، ولا يزال معتمدا في الأسواق الشعبية إلى اليوم.
- **أنصّافي (Anessafi)**: يعادل 2 (sen) ايربعاي أي 9 كلغ بالتقريب. ويكال بها ما سبق ذكره من المواد الغذائية المتداولة بين مجتمعات منطقة الوادي الأبيض.
- **القلبث (Lgelbet)**: الجمع "لقلابي"، تعادل 04 (kuz) ايربعاي، أو 02 (sen) أونصافي. ويكال بها ما سبق ذكره من المواد الغذائية المتداولة بين مجتمعات منطقة الوادي الأبيض.
- **أقنطار (Aqentar)**: يعادل 06 (sḍis) ن لقلابي وهو 1000 كلغ. تكال وتوزن به كل بضاعة غذائية متوفرة، مثل: الحبوب، التمور، الخضروات، الفاكهة، الدقيق، والشعير، والطحين...إلخ.
- **الصاع (Ssaɛ)**: جمعه "لصواع". ويعادل 09 (tza) ن لقلابي، أو قنطار و 03 (kraḍ) ن لقلابي. تكال وتوزن به كل بضاعة غذائية متوفرة، مثل: الحبوب، التمور، الخضروات، الفاكهة، الدقيق، والشعير، والطحين...إلخ.

أما فيما يخص الأوزان فقد كان يعتمد ميزان تقليدي بكفتين للوزن، بحيث يوضع في كفة البضاعة المراد وزنها وفي الكفة الأخرى الوزن المناسب. تتحدد هذه الأوزان من قطع حديدية تزن (10، 20، 50، 100، 500)غ، وتعنى الأوزان الصغيرة ببيع تلك البهارات أو الأعشاب المطحونة

الموجهة للتطبيب الشعبي. أو أوزان أخرى ب كلغ (1 كلغ، 2 كلغ، 5 كلغ) وتستعمل في وزن بقية السلع كالفواكه والبقوليات أيضا، بل وحتى القمح والشعير التي كانت تكال بمكيال تقليدي أصبحت أيضا تباع بوحدات القياس هذه. ومن أوجه التغير أيضا هو اعتماد أجهزة حديثة للوزن (ميزان أوتوماتيكي)، ويستطيع وزن أي كمية بالتفصيل وإعطاء ثمنها مباشرة، مما يسهل عمل التجار. وعموما فالأسواق الشعبية المدروسة تعيش حالة ازدواجية بين الحداثة والتقليد فيما يخص المكاييل والأوزان. بحيث تعرض وتمارس في "السوق" ذلك الفضاء المتحفي العاكس لثق–افة مجتمعات منطقة الوادي الأبيض.

# الفصل الخامس.....المحلية: قيمة مفسرة لإرتباط الأفراد بالأسواق الشعبية بمنطقة الوادي الأبيض

## خلاصة الفصل الخامس:

إن المسافة الفاصلة في المحلي بين "نحن" و"هم"، أكسبت الأسواق الشعبية في منطقة الوادي الأبيض قيمة المحلّية التي تعمل كقيمة ثقافية معبّرة عن تراثية الأسواق الشعبية بالنسبة للساكنة المحلية، وجاذبة للسكان لارتياد هذ الأسواق، وكمحدد ثقافي لعملية الإستهلاك، وسمة مفسرة لارتباط السكان بالذهاب للأسواق الشعبية بصفة التاجر أو المتسوق.

نتائج الدراسة

# نتائج الدراسة

## نتائج الدراسة:

توصلت الدراسة لمجموعة نتائج بخصوص العلاقة بين صون التراث الثقافي غير المادي والأسواق الشعبية، بحيث تم مناقشتها على المستوى الميداني وعلى المستوى الإبستميلوجي.

1. الأسواق الشعبية المعنية بالدراسة تمثل تراثا ثقافيا غير مادي لتوفر مجموعة أبعاد لذلك حسب ما أوردته منظمة اليونيسكو والباحثين المشتغلين في هذا الحقل، وما توصلنا إليه في تراثية العنصر الثقافي في الفصل الثاني وهي:

- اعتراف الجماعة المحلية بتراثية الأسواق الشعبية باعتبارها نتاج ثقافي محلي، له معنى تتمثله الجماعة المحلية من خلال القيمة التاريخية والقيمة الثقافية والقيمة الرمزية والقيمة الاقتصاية للأسواق الشعبية (سوق الثلاثاء، سوق الإثنين، سوق عيد الخريف).
- تتضمن نسقا من أنماط الآداء والممارسات والطقوس الممارسة ضمن فضاء الأسواق الشعبية
- تناقل ثقافة الاسواق الشعبية والمعارف والتصورات المرتبطة به عبر الأجيال بمرور أكثر من قرن على تواجد هذه الأسواق في منطقة الوادي الأبيض.
- وجود عدة سمات ثقافة مكونة للأسواق الشعبية كالزمن المقدس والاجتماعي والمكان الجغرافي الذي ينعقد ويمارس فيه هذا التراث غير المادي، والأدوات المرتبطة به كالسلع المادية واللباس، إضافة لمختلف الممارسات الجماعية المؤداة ضمن فضاء الاسواق الشعبية.
- تعكس الأسواق الشعية الهوية الثقافية للمنطقة وتختزن الذاكرة الجماعية لهذا الحدث الاجتماعي الحامل لمعنى مشترك بين أفراد منطقة الوادي الأبيض باعتباره بناء رمزي قامت الجماعات المحلية بترميزه سعيا لفهم الوجود وتوحيد الرؤى.

2. البيئة الثقافية الريفية التي نشأت فيها الأسواق ساهمت في ارتباط الجماعات المحلية بالأسواق والنظر إليها كجزء من تراثها الثقافي، فالبيئة الريفية تعمل على إنتاج **المحلي** كبنية معرفية مشتركة في أذهان الأفراد، تعمل على توحيد الرؤى والتصورات والممارسات، ويربطهم بنتاجهم الثقافي ويعملون على الحفاظ عليه. وبالتالي فإن صون الأسواق الشعبية باعتبارها تراثا ثقافيا

غير مادي يكون من خلال الحفاظ على البيئة الثقافية الريفية والحفاظ على بنية المحلي التي تربط الأفراد بنتاجها الثقافي.

3. مارس ساكنة الوادي الأبيض ثقافة صون ذاتية للأسواق الشعبية بوصفها جزءا من تراثهم الثقافي، من خلال الحفاظ على قيمتها والمعنى الذي بقي مستمرا لدى الكبار، والذي يعكس تصوات ومعاني الساكنة اتجاه الأسواق. وتتجلى ثقافة الصون في استمرار المعنى وحاجة الإنسان للأسواق وقيام الساكنة بإحيائها وزيارتها والتفاعل معها، والحفاظ على بيئة ثقافية ساهمت في استمرار حضور الأسواق الشعبية في ثقافة مجتمعات منطقة الوادي الأبيض.
4. صون التراث الثقافي غير المادي يكون عبر صون المعنى الذي تعطيه الجماعات المحلية للتراث، ولصون المعنى وتناقله بين الأجيال يستوجب صون البيئة الثقافية التي نشأ فيها العنصر التراثي، وذلك لإعادة إنتاج نمط المحلي، وإعادة إنتاج نفس التصورات والممارسات المرتبطة بالعنصر التراثي. وأي تأثير يطرأ على البيئة الثقافية من شأنه أن يؤدي لتغيير تدريجي على مستوى المعنى المشترك والممارسة الجماعية، مايفقد العنصر تراثيته وقيمته لدى الجماعة المحلية.
5. المجتمعات التقليدية المستقرة (الريفية، البدوية، البدائية...إلخ) تكون أكثر تمسكا بتراثها، بفضل تأثير نظام **المحلي** في اكتساب الأفراد لشخصية ريفية وارتباطهم بشكل مشترك بكل ما له قيمة **محلّية**. وبالتالي يمارسون التراث الثقافي غير المادي كمعطى يتجلى في حياتهم اليومية وكتصور متجذر في ذاكرتهم الجماعية. وهو ما ينطبق على الأسواق الشعبية في منطقة الوادي الأبيض مما ساهم في استمرارها وصونها من قبل أفراد المنطقة.
6. قيمة المكان المرتبطة بالأسواق الشعبية والتي تدخل في المخيال الجمعي لساكنة منطقة الوادي الأبيض يجعل من هذه الأسواق بيئة تفاعلية وحدثا اجتماعيا جاذبا للسكان لزيارته التفاعل فيه دون غيره. فكثير من التجار والزبائن القادمين لهذه الأسواق ألفوا هذه البيئة الثقافية ما يجعلهم يغيبون عن الحضور لأسواق أخرى تنعقد طول الأسبوع في المنطقة لغياب رابط اجتماعي بينهم؛ ما يبرز أهمية المكان الأنثروبولوجي في حفظ التراث الثقافي غير المادي.
7. ارتباط الأسواق الشعبية بعامل الزمن في المخيال الجمعي جعل أفراد مجتمعات منطقة الوادي الأبيض يألفون حضور حدث اجتماعي معين في بيئة ثقافية تجمع بين ظواهر اقتصادية واجتماعية وثقافية جذبت شريحة محددّة من الساكنة وعملت على تثبيت صورة معينة ضمن

الذاكرة الجمعية للأفراد، ما جعل من هذه الأسواق الشعبية تدخل في دائرة المألوف مع تكرار نفس الشعور في نفس البيئة الثقافية. وهو ما يوجه الأفراد لحضور الأسواق الشعبية باستمرار، وبالتالي فكل ظهور لبيئة ثقافية تحمل شروطا مشابهة لأحد الأسواق الشعبية فإنها سوف تجذب هذه الفئة من الناس لاكتسابهم هابيتوس للتعامل مع هكذا بيئة ثقافية.

8. مبدأ المالوف والمتوقع ينتج ويكتسب من خلال تراكم دوري لنفس الممارسات والسلوكيات ضمن بيئة ثقافية معينة، بحيث يكتسب الفرد ثقافة المألوف لتلك البيئة الثقافية والتي تجعله يتوقع أن يكون الفاعلون الآخرون ضمن نفس البيئة على معرفة مسبقة بها، وبالتالي يتوقع بدون قصدية منه نفس التفاعلات والممارسات والتصورات من هؤلاء الفاعلين. ويخضع التراكم لعدة شروط اخرى تجعل من العلاقات نوعية، كاللغة المشتركة والهوية الجماعية، أو وجود قيمة أو حاجة، وكلما اجتمع اكثر من عنصر من هذه العناصر إلا وساهمت في انتقاء الفرد للفاعلين الذين سيطيل التفاعل معهم ويبني علاقاته بهم ضمن هذه البيئة الثقافية. ويبقى المجال مفتوحا دوما لحدوث توتر لهذه العلاقات، كلما نقصت عناصر المألوف والمتوقع، وكلما اجتمعت عناصر هذه المبدأ في عدد أكبر من الأفراد كلما تشكل حس مشترك قد يساهم في استمرار البيئة الثقافية.

9. التراث الثقافي غير المادي يحتاج إلى معاملته أنثروبولوجيا بفضل منهجها الشمولي للتراث ومقاربتها التأويلية الرمزية، وتركيزها على التنوع الثقافي والنسبية الثقافية عند دراسة عنصر معين من عناصر التراث غير المادي، مما يبرز الخصوصية الثقافية ويحفظ المعنى والهوية الجماعية.

10. التراث الثقافي غير المادي بحاجة للممارسة اليومية ومعاملته كأسلوب عيش في الحياة الاجتماعية، وعدم اقصاءه، والإعتماد على إبرازه في المناسبات والاحتفالات والأيام الوطنية فقط. بهذه الطريقة يمكن تناقله بين الأفراد ونقله للأجيال السابقة.

11. لصون التراث الثقافي غير المادي لا بد من الابتعاد عن مأسسته بشكل مبالغ، والعمل على إعادة إنتاجه كهابيتوس جماعي عند أفراد الجماعة المعنية به، ثم العمل على التوعية به كراسمال ثقافي ورمزي، بهذا الأسلوب يمكن تحقيق ثقافة الصون الذاتية من الجماعات لتراثها الثقافي غير المادي.

# نتائج الدراسة

12. التثاقف الحاصل بين السكان المحليين والقادمين للمنطقة، وظهور معالم العولمة في مختلف المجتمعات المحلية أدى لقطيعة جيلية أثرت على انتقال معنى الأسواق الشعبية بين الأجيال باعتباره تراثا ثقافيا غير مادي وحدث ثقافي تختص به منطقة الوادي الأبيض، وهو سبب رفض الحاملين لشخصية حضرية ارتياد الأسواق الشعبية والحفاظ عليها.
13. أدى تغير نظام الإنتاج المحلي القائم على اقتصاد الكفاف في بعض المجتمعات إلى نظام انتاج رأسمالي وظهور نظام الأجور في مجتمعات المنطقة للتأثير على ثقافة الأفراد الذين أصبحوا أكثر ميلا نحو العمل المؤسساتي والأجور القارّة. وتراجع دور الأسر المنتجة، ما انعكس سلبا على نشاط بعض الأسواق الشعبية وعلى محلّيتها التي تميزها كقيمة ثقافية تعبر عن الانتماء لثقافة المنطقة وتراثها.
14. من خلال الدراسة يتضح أن تغير البيئة الثقافية المرتبطة بسوق الإثنين كالمكان وتحول المنطقة لمدينة، وتغير نظام الإنتاج في المنطقة، قد أثر على قيمة سوق الإثنين بين أفراد المنطقة، وبقي كتراث محفورا في ذاكرة كبار السن أو عند الأفراد الحاملين للشخصية الريفية. وهو عكس سوق الخريف الموسمي أو سوق الثلاثاء الأسبوعي الذي بقي محافظا على نفس المعنى بين الأفراد بفضل الحفاظ على نفس البيئة الثقافية الريفية التي نشأ فيها، وعلى نفس المكان ونظام الإنتاج المحلي، لينظر إليها كجزء من الهوية الثقافية المحلية وكتراث ثقافي غير مادي يختزن في الذاكرة الجماعية للأفراد.
15. التراث اللامادي يقوم أساسًا على استمرارية الممارسات والمعارف الشعبية، فإن مسؤولية الحفاظ على الأسواق الشعبية ليست مسؤولية مؤسساتية فحسب، بل مسؤولية مجتمعية مشتركة. وهي مسؤولية تتطلب وعيًا جماعيًا بأن السوق ليس مجرد مكان، بل فضاء للذاكرة ومخزون للمعنى وتجسد حي لعلاقات المجتمع. ومن هذا المنظور، فإن كل عملية إحياء أو إصلاح أو تطوير للسوق يجب أن تنطلق من إرادة الجماعة ورؤيتها، لا من نماذج مستوردة لا تراعي خصوصية المنطقة وثقافتها.
16. تغيّر التصورات التي ارتبطت بالأسواق الشعبية والمفاهيم المتعلقة بها كالبلوغ والمسؤولية والرجولة إلى مفاهيم كالتقليدية والتخلّف والشرك عند بعض سكان المدن تسبب في تراجع قيمة الأسواق الشعبية وتراثيتها، ما يهدد استمرارها والحفاظ عليها.

الخـــاتمـــة

# الخاتمة

## خاتمة:

تبرز الاسواق الشعبية في منطقة الوادي الابيض كجزء من تراث المنطقة وثقافتها الشعبية، بحيث ينظر إليها الساكنة باعتبارها فضاء اجتماعي وثقافي واقتصادي يشترون منه ويبيعون فيه، ويشهد عدة أشكال من التفاعل وبناء العلاقات الاجتماعية. ويتعدى تأثير الأسواق الشعبية مع باقي نواحي مجتمعات الوادي الأبيض إلى علاقتها المعقدة مع الديني والطقوسي الذي ارتبطت به الأسواق الشعبية منذ نشأتها والمتمثل في الولي الصالح وتلك القيمة الدينية والاعتقاد المصاحب لتبرك الساكنة لدى ضريحه ما انعكس على قيمة السوق في المخيال الشعبي وساهم في بقاء سوق عيد الخريف مثلا. وتمتد علاقة الديني لتتشابك مع ثقافة الاستهلاك والثقافة الغذائية لمجتمعات المنطقة بتحديد نوعية الأطعمة اللازمة للشراء ومواعيد شرائها المرتبطة بانعقاد أعياد ومناسبات دينية واجتماعية ذات قيمة مقدسة يستوجب تنفيذ طقوسها والاحتفال بزمن وصولها.

فالأسواق الشعبية في منطقة الوادي الأبيض أكثر من مجرد فضاءات للبيع والشراء؛ فهي منظومة اجتماعية وثقافية متجذرة في الذاكرة الجماعية، تعكس تاريخ المنطقة وتحوّلاتها، وتختزن جزءًا مهمًا من التراث اللامادي القائم على التفاعل الاجتماعي وتبادل الخبرات والقيم والمعاني. وقد أظهرت المقاربة الأنثروبولوجية للموضوع أن هذه الأسواق لم تكن يومًا مؤسسات اقتصادية فحسب، بل فضاءات للتلاقي، وميادين لإعادة إنتاج الرموز والممارسات التي حافظ من خلالها المجتمع المحلي على خصوصيته الثقافية. ومن خلال هذا البحث، يتضح أن صون الأسواق الشعبية يستدعي فهمًا عميقًا للبعد التراثي الكامن فيها، وكذلك إدراكًا واعيًا لكيفية تفاعل التغيرات المعاصرة مع البنى التقليدية للمجتمع.

لقد أثبتت القراءة التاريخية والاجتماعية أن الأسواق الشعبية في وادي الأبيض ليست طارئة أو حديثة النشأة، بل تمتد جذورها إلى مراحل زمنية بعيدة ارتبط خلالها السوق بالعرش والريف والطرق التجارية والتنظيم الاجتماعي المبني على التضامن والتكامل. فالسوق كان جزءًا من دورة الحياة، ومناسبة للتعارف والتهنئة والتشاور وتبادل المنافع، ومجالًا لتجسيد قيم الجماعة كالكرم والمفاوضة والاحتكام الضمني إلى القواعد العرفية. ونتيجة لهذا التراكم التاريخي، اكتسبت الأسواق الشعبية قيمة رمزية تتجاوز بعدها الوظيفي، فأصبحت جزءًا من التراث الثقافي اللامادي الذي يحمل دلالات الهوية والانتماء.

# الخاتمة

كما تساهم الأسواق الشعبية في المنطقة في تعزيز التعايش بين مجتمعات المنطقة من خلال التفاعل المستمر في فضاءاتها مع أفراد ينتمون لهذه المجتمعات، من ثم عقد علاقات اجتماعية وعلاقات مصاهرة، وإزالة الهيمنة الاقتصادية لمجتمع على آخر بفضل التوزع الجيد للأسواق وتواجدها في الأعراش الكبرى وفي وسط المدن أين تكثر الكثافة السكانية ما يزيد نسبة التفاعل بين مرتادي الأسواق. ويختلف عدد زوار الأسواق الشعبية بين سوق الثلاثاء المرتبط بالسلع المباعة فيه مع نمط الحياة للسكان في إشمول والأرياف القريبة منه، في حين يتراجع عدد زوار سوق الإثنين لكثرة الأاسواق الشعبية الأخرى المنافسة له في نفس المكان إضافة لقلة شريحة المهتمين بما يعرضه من سلع والتي في أغلبها موجهة للمهتمين بالعمل الفلاحي أو تربية الماشية؛ أما سوق عيد الخريف فارتباطه بعيد الخريف وما يصاحب العيد في المخيال الجمعي الذي يوحي للإحتفال والتجمع والتآزر والترابط ساهم في جذب الناس لزيارة السوق طيلة أيام انعقاده بحيث يشهد اليوم الأول أكثر عدد من الحضور لأنه يوم الافتتاح.

ينظر سكان المنطقة للأسواق الشعبية كمؤسسة داعمة لسير الحياة الإجتماعية، فهي الممول الأول لحاجيات ساكنة القرى لغياب المحلات والأسواق فيها، فتبرز الأسواق محل الدراسة كمقصد رئيسي للزيارة كونها تتناسب وطبيعة الحياة التقليدية في كثير من جوانبها، إضافة لشهرتها منذ القديم بين السكان واستمرت بالتواجد والتداخل مع أجزاء الحياة الاجتماعية مع مختلف الأجيال اللاحقة في الفرى.

من خلال دراسة الأسواق الشعبية بمقاربة أنثروبولوجية والتعامل معها كعنصر من التراث، يتضح أن التراث الثقافي غير المادي لا يرتبط بكل ما يتعلق بالتقليدي كما هو شائع لكن في الحقيقة يتعلق بما هو محلي (محلي الصنع أو الابتكار، محلي المعنى، محلي الألفة والشعور بالإنتماء) ويعكس شعورا بالهوية والأصالة والتي لا تتحقق إلا في المحلي والذي غالبا ما يتّخذ التقليدي هذا الدور لاشتراك العديد من العناصر المعرفية فيه وعدم تشوهه بأيادي العولمة المصطنعة. لكن المحلية كقيمة ثقافية هي من تربط بين الإنسان وبين منتجاته الثقافية، وكلما امتلك الفرد هابيتوس نشأ فيه على المحلّية كقيمة كلما زاد تعلّقه بالتراث الثقافي غير المادي ومحافظته عليه. واتّسمت الأسواق الشعبية في المنطقة بانتشار المحلي فيها وهيمنته على ما هو أجنبي عن المنطقة، وهذا ما أدى للحفاظ عليها ومعايشتها من قبل الأفراد كل أسبوع.

# الخاتمة

ورغم هذه الأهمية، فقد واجهت الأسواق الشعبية تحديات كبيرة خلال العقود الأخيرة، بفعل التأثيرات العميقة للعولمة وتوسع الاقتصاد الرأسمالي الحديث، وظهور أنماط جديدة من الاستهلاك، وازدياد حضور الأسواق التجارية الحديثة والمراكز ذات الطابع الاستهلاكي السريع. كل ذلك جعل كثيرًا من الأسواق الشعبية في مناطق مختلفة تفقد جزءًا من وظائفها أو تتراجع أهميتها أو تتحول إلى فضاءات بلا روح. إلا أن الوضع في وادي الأبيض كان مختلفًا نسبيًا بسبب استمرار حضور الجماعة المحلية في حماية هذه الأسواق ورعايتها وإعادة إنتاج معانيها، مما حافظ على جزء مهم من مكانتها الاجتماعية والثقافية.

وقد بينت نتائج البحث أن المجتمعات المحلية لم تتعامل مع الأسواق الشعبية بوصفها موروثا جامدًا، بل بوصفها موروثا حيًا قادرًا على التكيف، وهذا ما سمح لها بالاستمرار. فقد أعادت الجماعات إنتاج الممارسات المرتبطة بالسوق عبر تحديث بعضها والإبقاء على جوهر بعضها الآخر، بما يحقق معادلة التوازن بين الأصالة والتجديد. فممارسات البيع التقليدية، واستقبال الضيوف، وتنظيم الأيام الأسبوعية للسوق، وتخصيص فضاءات للمنتجات المحلية، كلها عناصر حافظت على طابع السوق وقيمته الثقافية. وفي الوقت نفسه بدأت تظهر أنماط تنظيمية جديدة مثل توفير بعض الخدمات العصرية، وتحسين بنى السوق، وتوسيع النشاط ليشمل جوانب ثقافية أو حرفية، مما أسهم في تعزيز صمود الأسواق أمام التغيرات الاقتصادية والاجتماعية.

وإذا كانت الجماعة المحلية هي العنصر المحوري في صون هذه الأسواق، فإن المؤسسات الرسمية وشبه الرسمية لها دور تكميلي مهم، يتمثل في توفير الدعم القانوني والتنظيمي، ودمج هذه الفضاءات في السياسات الثقافية والتنموية، وحمايتها من التحول إلى مجرد مواقع تجارية بلا طابع. إن إدراج الأسواق الشعبية ضمن لائحة التراث اللامادي – سواء أكان على المستوى الوطني أو المحلي – يمكن أن يسهم في تعزيز الاعتراف بقيمتها، ويخلق إطارًا أوضح لصونها وتطويرها.

ونظرًا لأن التراث اللامادي يقوم أساسًا على استمرارية الممارسات والمعارف الشعبية، فإن مسؤولية الحفاظ على الأسواق الشعبية ليست مسؤولية مؤسساتية فحسب، بل مسؤولية مجتمعية مشتركة. وهي مسؤولية تتطلب وعيًا جماعيًا بأن السوق ليس مجرد مكان، بل فضاء للذاكرة ومخزون للمعنى وتجسد حي لعلاقات المجتمع. ومن هذا المنظور، فإن كل عملية إحياء أو إصلاح أو تطوير

# الخاتمة

للسوق يجب أن تنطلق من إرادة الجماعة ورؤيتها، لا من نماذج مستوردة لا تراعي خصوصية المنطقة وثقافتها.

قائمة المراجع

## قائمة المراجع:


1. إبراهيم بن عرفة، **الممارسات الطقوسية والإحتفالية وعلاقتها بالنشاط الفلاحي: دراسة أنثروبولوجية في منطقة بئر الذهب ولاية نبسة الجزئر**، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة علي لونيسي بليدة2، الجزائر، 2019.
2. إبراهيم حلباوي، مصطفى رباحي، **الهوية الاجتماعية من خلال انثروبولوجيا الفضاء والمكان**، مجلة الحوار المتوسطي، المجلد 13، العدد 01، 2022.
3. ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، **لسان العرب**، المجلد 02، دار صادر، بيروت، لبنان، د.ت
4. ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، **لسان العرب**، طبعة محققة، دار المعارف، القاهرة، د.ت.
5. أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا ، **معجم مقاييس اللغة**، الجزء 06، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، سوريا، (دت).
6. أحمد أبو زيد وآخرون، **دراسات في الفولكلور**، مطبعة دار نشر الثقافة، القاهرة، 1972.
7. أحمد دناقة، **الممارسة الاجتماعية وكيفية تشكل الفعل والبناء مقارنة بين بورديو وغيدنز – قراءة تحليلية نقدية**، مجلة الساورة للدراسات الانسانية والاجتماعية، المجلد 03، العدد 03، 2017.
8. أحمد موسى بدوي، **ما بين الفعل والبناء الاجتماعي، بحث في نظرية الممارسة لدى بيير بورديو**، مجلة إضافات، العدد 08، 2009.
9. أسيل عبد العزيز السليم، **محمد بن ابراهيم الدغيري، التحليل المكاني للأسواق الأسبوعية بمنطقة القصيم بالمملكة العربية السعودية**، مجلة الجامعة الاسلامية للعلوم التربوية والاجتماعية، العدد 09، الجزء 01، 2022..
10. أشواق بنت حمزة محي الدين مليباري، **الأسواق في مدينة مكة المكرّمة: دراسة في النشأة والتطور والتوزيع**، مذكرة ماجيستر، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 2009.

11. اعيشوشن واعمر، **دراسة مواقع أثرية قديمة في الأوراس: حوض الوادي الأبيض**، مذكرة ماجيستر، تخصص الآثار القديمة، معهد الآثار، جامعة الجزائر، 2006.

12. ب.م، **الصنائع والحرف الفنية لدى ابن خلدون**، سلسلة الفنون، المجلد 06، منشورات المعهد العالي للفنون والحرف، بقايس، 2006.

13. ب.م، **تحديد وحصر التراث الثقافي غير المادي**، منظمة اليونسكو، ص 15. تم الإطلاع عليه يوم 2025/03/08 على الساعة 15:00، عبر الرابط الآتي https://ich.unesco.org/doc/src/01856-AR.pdf

14. ب.م، **مجالات التراث الثقافي غير المادي**، منظمة اليونيسكو، ب.ت.

15. باي محمد بغدادي، **التربية ومفهوم التعايش الثقافي: في رهانات تربية مستقبلية، مالك بن نبي أنموذجا**، مجلة الحوار الثقافي، المجلد 04، العدد 02، 2015.

16. بشير ضيفي، **القيم التربوية الدينية والتعاملات التجارية: دراسة ميدانية بالسوق الأسبوعي للمواشي بمدينة الجلفة**، أطروحة ماجيستر، كلية العلوم الاجتماعية والانسانية، جامعة غرداية، الجزائر، 2013.

17. بوفسيو عيسى، **الأدب الشعبي: المفهوم والوظيفة**، مجلة معارف، المجلد 03، العدد 04، 2008.

18. بيير بورديو، **بعبارة أخرى محاولات باتجاه سوسيولوجيا إنعكاسية**، تر: أحمد حسان، ط: 01، دار ميريت للنشر والمعلومات، مصر، 2002.

19. تحديد وحصر التراث الثقافي غير المادي، **موقع اليونيسكو**. https://ich.unesco.org/doc/src/01856-AR.pdf

20. تحديد وحصر التراث الثقافي غير المادي، **موقع اليونيسكو**، ص 04: https://ich.unesco.org/doc/src/01856-AR.pdf

21. التعريف ببلدية تكوت، **الموقع الرسمي لولاية باتنة**، تم الإطلاع عليه يوم 2024/03/25، https://wilaya-batna.gov.dz/%D8%A8%D9%84%D8%AF%D9%8A%D8%A9-%D8%AA%D9%83%D9%88%D8%AA/

22. الجابري محمد عابد، **التراث والحداثة:دراسات ومناقشات**، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1991.

23. جمال عليان، **الحفاظ على التراث الثقافي: نحو مدرسة عربية للحفاظ على التراث الثقافي وإدارته**، سلسلة كتاب عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1978.

24. جمعة بن زروال، **المتاحف الريفية والجمعيات الثقافية في منطقة الوادي الأبيض ودورها في تنمية السياحة بالأوراس**، المجلة الجزائرية للأمن والتنمية، المجلد 10، العدد 03، 2021.

25. جمعة بن زروال، **المجتمع في منطقة غسيرة واحمر خدو من خلال قانون سيناتوس كونسيلت 1863**، مجلة الإحياء، المجلد 19، العدد 01، 2019.

26. جميل حمداوي، **أنثروبولوجيا الطقوس والشعائر الدينية**، ط1، دار الريف للطبع والنشر الالكتروني، المملكة المغربية، 2020..

27. جميلة علاق، **الشباب والتعايش: من أجل تكريس ثقافة قبول الآخر**، المجلة الجزائرية للأمن الانساني، المجلد 07، العدد 01، 2022.

28. جميلة مشرفي، **الأسواق في بايلك الغرب خلال عهد الدايات (1671م-1830م)**، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة مصطفى اسطمبولي-معسكر، الجزائر، 2018.

29. جيامبيترو جوبو، **إجراء البحث الاثنوجرافي**، تر: محمد رشدي، مر: أحمد زايد، المركز القومي للترجمة، 2014، القاهرة.

30. جيلالي بن فرج حسين، **الأسواق والاقتصاد الريفي في الجزائر خلال عهد الدايات (1671-1830)**، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الانسانية والعلوم الاسلامية، جامعة وهران1، الجزائر، 2022.

31. حافظ الأسود، **الأنثروبولوجيا الرمزية: دراسة نقدية مقارنة للإتجاهات الحديثة في فهم الثقافة وتأويلها**، دار منشأة المعارف، الإسكندرية، 2002.

32. حجاري درية، **المسكن الريفي التقليدي (التادّارت) بمنطقة غوفي بالأوراس**، مجلة الدراسات الأركيولوجية، المجلد 13، العدد 12، 2015.

33. حسن أحجيج، **نظرية العالم الاجتماعي: قواعد الممارسة السوسيولوجية عند بورديو**، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، المغرب، 2018.

34. حسن رشيق، **ديناميةالهويات الجماعية**، مجلة دراسات، المجلد 14، العدد 14، 2011.

35. حسين أحمد شحات علي، **الحرف التقليدية بين القصور الشكلي والخبرة المادية والتقنية**، 2010، researchgate، تم الإطلاع عليها يوم 15 نوفمبر 2024 *2023*،

*https://www.researchgate.net/publication/312922106_alhrf_altqlydyt_byn_alqswr_alshkly_walkhbrt_almadyt_waltqnyt*

36. حسين عبد الحميد أحمد رشوان، **الفولكلور والفنون الشعبية من منظور علم الاجتماع**، دار المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 1993.

37. حميدة سعاد، **عناصر التراث الثقافي اللامادي الجزائري ومنهجية صونه**، مجلة الآداب، المجلد 19، العدد 1، 2019.

38. خالد بن فافة، **الفلكلور النسوي: "الحلقة" طقوس مسرحية ضمن حركية إعادة الانتاج**، مجلة العلوم القانونية والاجتماعية، المجلد 09، العدد 01، 2024.

39. خيواني سلمى، **"دادا بورك" القصة وما فيها**، جريدة الأوراس، 2023/05/14، تم الاطلاع عليها يوم 2024/04/01: elauresnews.dz/دادا-بورك-القصة-وما-فيها/

40. ديفيد هارفي، **حالة ما بعد الحداثة: بحث في أصول التغيير الثقافي**، تر: محمد شيا، المنظمة العربية للترجمة، 2005.

41. رحال بوبريك، **مدخل إلى الأنثروبولوجيا**، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، المغرب، 2014.

42. رفيق بلعيدي، **التحليل الأنثروبولوجي للتراث الثقافي غير المادي بمجتمع "أولاد داود": الألغاز الشعبية أنموذجا**، مجلة الساورة للدراسات الإنسانية والإجتماعية، المجلد 10، العدد 02، 2024.

43. رفيق بلعيدي، نور الدين جفال، سليم درنوني، **دراسة أنثروبولوجية لوظائف الأسواق الشعبية في منطقة الوادي الأبيض: سوقي الاثنين والخريف أنموذجا**، مجلة أنثروبولوجيا، المجلد 10، العدد 01، 2024.

44. روبرت إيمرسون، راشيل فريتز، لندا شو، **البحث الميداني الاثنوجرافي في العلوم الاجتماعية**، تر: هناء الجوهري، مر: محمد الجوهري، ط: 01، المركز القومي للترجمة، 2010.

45. زايد غسكالي، **كيمل والتاريخ**، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، د. ت.

46. زرهوني إسعد فايزة، **مفهوم التراث الشعبي واشكالياته في عالم متغير**، استكتاب جماعي: الموروث الشعبي والهوية الوطنية، جامعة مستغانم، الجزائر، 2014.

47. زنقوفي فوزية، قريد سمير، **سوسيولوجيا الموروث الثقافي الجزائري في ظل التطورات المعاصرة للتراث الشعبي**، مجلة مجتمع تربية عمل، المجلد 08، العدد01، 2023.

48. زهرة عباس، **نظام التبادل عند بعض القبائل البدائية: قراءة في الإرث الأنثروبولوجي**، مجلة الحوار الثقافي، العدد 02، 2015.

49. كلودين شولي، **المحلي: الأصل والمصطلح**، دفاتر إنسانيات، العدد 04، 2013.

50. سايبي عدودة، بوحاسي طاوس، **الأدب الشفوي في عصر ثقافة الصورة**، مجلة تمثلات، المجلد 07، العدد 01، 2023.

51. سليم درنوني، **مساجد الزوايا والأضرحة بالجزائر: منطقة تكوت بالأوراس عينة**، مجلة العلوم الانسانية والاجتماعية، المجلد 05، العدد 12، 2013.

52. سليم شاكر مصطفى، **الجبايش دراسة أنثروبولوجية لقرية في أهوار العراق**، أطروحة دكتوراه بجامعة لندن، مطبعة العاني، بغداد، 1970.

53. سومار عبد القادر، **المخيال الجماعي والتمثلات الفكرية**، أطروحة دكتوراه، قسم الفلسفة، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة سيدي بلعباس، الجزائر، 2016.

54. شاوي هناء، **منطقة غوفي السياحية بباتنة**، مذكرة، تخصص إذاعة وتلفزيون، كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية، جامعة قاصدي مرباح ورقلة، 2017.

55. شوقي زقادة، **جمع التراث الشعبي اللامادي: تقنيات وتوصيات**، مجلة النص، المجلد 07، العدد 01، 2021.

56. صالح جديد، **طقوس العبور في الحكاية الشعبية الجزائرية: حكاية الطير يغني وجناحه يرد عليه أنموذجا**، مجلة التواصل، المجلد 23، العدد 52، 2016.

57. الصديق طاهري، سفيان دواح، **التعريف باللباس التقليدي الجزائري: البرنوس والقشابية بالجلفة أنموذجا**، مجلة دراسات في الإقتصاد والتجارة المالية، المجلد 09، العدد 01، 2020.

58. الصغير عبد السلام محمود بن أحمد، **مدينة تكوت ووليها الصالح سيدي عبد السلام**، دار الهدى، الجزائر، 2018.

59. عادل خالص، **الحماية الفرنسية وانعكاساتها على الأسواق الأسبوعية بالمغرب**، مجلة مدارات تاريخية، المجلد 01، العدد 02، 2019.

60. عبد الحميد زوزو، **الأوراس إبان فترة الاستعمار الفرنسي**، تر: مسعود حاج مسعود، ج،1 دار الهومة ،الجزائر، 2005.

61. عبد الحميد فائز، أناس ابن الشيخ، **التأويل الأنثروبولوجي لمرويات غرب الصحراء**، موقع academia، تم الإطلاع عليه يوم 03-08-2024 على الساعة 11:46، على الرابط: *academia.edu/38313706/أناس_بن_الشيخ_التأويل_الأنثروبولوجي_لمرويات_غرب_الـ صحراء_بالاشتراك_مع_عبد_الحميد_فائز_pdf*

62. عبد الرحمن ابن خلدون، **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، المجلد 06، القسم 11، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، د ت، .

63. عبد الرحمن فوزي، **الأنثروبولوجيا الاقتصادية: النظرية – المنهج –التطبيق**، مطبعة الفجر الجديد، القاهرة، 1992.

64. عبد الرحيم العطري، **الرحامنة: القبيلة بين المخزن والزاوية**، ط:04، منشورات دفاتر العلوم الانسانية، الرباط، 2013.

65. عبد الرزاق صالح محمود، **الطب الشعبي في الأسواق: دراسة ميدانية في مدينة الموصل**، مجلة دراسات موصلية، العدد 23، 2009.

66. عبد العزيز بوشلالق، عمر جادي، **عناصر التراث بين الأنثروبولوجيا والأدب الشعبي**، مجلة جسور المعرفة، المجلد05، العدد04، 2019.

67. عبد الله بن معمر، الأنثروبولوجيا والطقوس، مجلة الفكر المتوسطي للبحوث والدراسات في حوار الديانات والحضارات، المجلد 08، العدد 01، 2019.

68. عبد الله بن معمر، **الأنثروبولوجيا والطقوس**، مجلة الفكر المتوسطي للبحوث والدراسات في حوار الديانات، المجلد 08، العدد 01، 2019.

69. عبد النبي زندري، **العلاقة بين الاعتقاد والمخيال في بناء الخلفية الاجتماعية للتراث الشعبي: الموروث الشعبي عند إموهاغ (التوارق) أنموذجا**، مجلة العلوم الانسانية والاجتماعية، المجلد 08، العدد 26، 2016.

70. عبلة علاوة، عقيلة محفوفي، **دور الأسواق التراثية في تعزيز التنمية السياحية المستدامة: اثنوغرافيا سوق الخريف بمدينة باتنة**، مجلة دراسات فنية، المجلد 03، العدد 01، 2018.

71. عساسي عبدالحليم ، بلال الطاهر، **الثوابت المجالية في المسكن التراثي التقليدي جنوب وادي الأبيض: إسقاط لثقافة الممارسة الاجتماعية اليومية للإنسان في المكان**، مجلة أنثروبولوجيا، المجلد 03، العدد 01، 2017.

72. عصمة محمد جاسم العبادي، منى حميد حاتم العكيلي، **طقوس العبور، دراسة أنثروبولوجية ميدانية لشعائر الوفاة في مدينة قلعة صالح**، مجلة آداب المستنصرية، عدد62، 2018.

73. عفاف عبد الحفيظ محمد رحمة، **تحديات صون وتوظيف التراث الثقافي غير المادي**، مجلة أنثروبولوجيا، المجلد 08، العدد 01، 2022.

74. علاء الدين أسامة عبد اللطيف، **الأسواق الشعبية ودورها في زيادة الحركة السياحية إلى مصر**، المجلة الدولية للتراث والسياحة والضيافة، المجلد 14، العدد 02، 2020.

75. علي محمد التير، خالد حسين اغليليب، معمر مخزوم الشحومي، **التحليل المكاني للأسواق الدورية الأسبوعية ببلدية زليتن**، مجلة كلية الآداب، العدد 15، 2020، ص 128.

76. غزال حياة، بن بلقاسم منى، حمودة عبيدة، **التراث المعماري والعمراني بالأوراس بين الإهمال وضرورة التثمين: دشرة تكوت كحالة دراسة**، مجلة العمارة وبيئة الطفل، مجلد 06، العدد 03، 2021.

77. فاروق بولبير، عبد الله كبار، **الطب الشعبي في المجتمع المحلي بمدينة بسكرة: دراسة أنثروبولوجية**، مجلة المعيار، المجلد 26، العدد 02، 2022.

78. فتحية محمد ابراهيم، مصطفى حمدي الشنواني، **مدخل إلى مناهج البحث في علم الانسان**، دار المريخ، المملكة العربية السعودية، 1988.

79. فتيحة دحماني، رشيدة عبة، **ثقافة الاستهلاك وأثرها على القيم من منظور جان بودريار**، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية، المجلد 10، العدد 01، 2022.

80. فتيحة ميلودي، **تمثلات الجسد واختيار شريك الحياة**، مذكرة ماجيستر، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة محمد بن أحمد وهران 2، الجزائر، 2016.

81. فطيمة الزهرّاء حوتية، **الفلكلور حافظ الذاكرة الشعبية في منطقة توات –الرقصات والإيقاعات الشعبية نموذجاً–**، مجلة روافد للبحوث والدراسات، المجلد 03، العدد 01، 2018.

82. قدور ميداني (أ)، **الخصوصية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية للسوق: دراسة أنثروبولوجية بسوق سيدي خطاب**، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران 2، الجزائر، 2018.

83. قدور ميداني (ب)، **فضاء السوق وحدود تأثير الهوية في الممارسة الاقتصادية**، مجلة العلوم التربوية والانسانية، العدد 30، 2023.

84. قدور ميداني (ج)، **التعاملات التجارية وعلاقتها بالهوية: دراسة أنثروبولوجية بسوق سيدي خطاب**، مذكرة ماجيستر، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة عبد الحميد بن باديس مستغانم، الجزائر، 2012.

85. كارول م. كوينهان، **أنثروبولوجيا الطعام والجسد**، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2013.

86. كريمة بلعز، **فلسفة التعايش ودورها في التنوع الثقافي**، مجلة آفاق علمية، المجلد 11، العدد 03، 2019.

87. كليفورد غيرتز، **تأويل الثقافات**، تر: محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، 2009.

88. لخميسي فريح، **العقيد سي الحواس مسيرة قائد الولاية السادسة 1923-1959**، جسور للنشر والتوزيع، المحمدية الجزائر، 2013.

89. لهواري عدي، **عالما أنثروبولوجيا في المغرب الكبير: إرنست غلنر-كليفورد غيرتز**، تر: نوري دريس، المركز العربي للأبحاث والدراسات السياسية، 2023، بيروت.

90. لويس بينتو، **نظرية العالم الاجتماعي عند بيار بورديو**، تر: محمد أمطوش، دار عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، المغرب، 2014.

91. لويس جان كالفي، **التقاليد الشفاهية: ذاكرة وثقافة**، تر: رشيد برهون، ط01، دار كلمة، الإمارات العربية المتحدة، 2012.

92. ليزلي ستيفنون وآخرون، **13 نظرية في الطبيعة البشرية**، تر: خليل زيدان، ط1، دار أدب للنشر والتوزيع، الرياض، 2022.

93. مارسيا إلياد، **المقدّس والمدّنس**، تر: عبد الهادي عباس، ط1، دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، 1988.

94. مارك أبيليس، **أنثروبولوجيا العولمة**، تر: عبد الحميد بورايو، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، 2017.

95. مارك أوجيه، **اللاأمكنة: مدخل إلى أنثروبولوجيا الحداثة المفرطة**، تر: ميساء السيوفي، هيئة البحرين للثقافة والآثار، 2018.

96. مجموعة من المؤلفين، **البازار: السوق في التراث الإسلامي**، سلسلة الدراسات الحضارية، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ب.ت، ص 13.

97. محمد الجوهري وآخرون، **مقدمة في دراسة التراث الشعبي المصري**، ط:01، ب.د، القاهرة، 2006، ص 13. موقع أكاديميا، تم التحميل عبر الرابط الآتي: www.academia.edu/19893055/مقدمة_فى_دراسة_التراث_الشعبي_المصري

98. محمد الجوهري، **الدراسة العلمية للمعتقدات الشعبية**، ج:01، ط:01، دار الكتاب والتوزيع، القاهرة، 1978.

99. محمد أمين بن ويس، شوقي قاسمي، **الاسترضائية كطقس عبور على الفضاء السكني- دراسة أنثروبولوجية لمنطقة عين الصفراء ولاية النعامة-**، مجلة أنثروبولوجيا، المجلد 08، العدد 01، 2022.

100. محمد جويلي، **الزعيم السياسي في المخيال الاسلامي: بين المقدّس والمدنّس**، دار سراس للنشر، تونس، 1992.

101. محمد حبيدة وآخرون، **الأنثروبولوجيا من البنيوية إلى التأويلية**، دار افريقيا الشرق، المغرب، 2014.

102. محمد سبيلا، عبد السلام بنعيد العالي، **الطبيعة والثقافة**، سلسلة دفاتر فلسفية: نصوص مختارة، دار توبقال للنشر، المغرب، 2013.

103. محمد سعيد بعلي، **الحياة الجماعية وأماكن التعايش الاجتماعي ضمن فضاءات التبادل والتفاوض في الأسواق الشعبية**، أطروحة دكتوراه، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران2، الجزائر، 2018.

104. محمد لعاقل، **السلطة العرفية وعلاقتها بالعنف في الأسواق الشعبية**، مجلة الحكمة للدراسات التربوية والنفسية، العدد 05، 2015.

105. محمود عزو حمدو، **التعايش في الموصل: المتطلبات والإشكاليات**، مجلة آداب الرافدين، العدد 75، 2018.

106. مسعودان بشير، **ولاية باتنة: دراسة في جغرافية السكان**، مذكرة دكتوراه، تخصص تهيئة، كلية علوم الأرض والجغرافيا والتهيئة، جامعة منتوري قسنطينة، 2009.

107. مصطفى أوشاطر، **أنثروبولوجيا التراث، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية**، جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان، الجزائر، 2020.

108. مصطفى توريرت، **الأسواق الريفية في بلاد المغرب القديم خلال الفترة الرومانية**، مجلة العلوم الانسانية والاجتماعية، 2022.

109. معلا طلال، **التراث الثقافي غير المادي: تراث الشعوب الحي**، سلسلة أوراق دمشق، العدد 04، مركز دمشق للأبحاث والدراسات، سوريا، 2017.

110. مفهوم الصون، **موقع معجم المعاني**، تم الإطلاع عليه يوم: 2023/01/07، على الساعة 21:13، https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D8%A7%D9%84%D8%B5%D9%88%D9%86.

111. موقع اليونيسكو، **نص المشارك**، الوحدة03، ص 06، تم الإطلاع عليه يوم: 2023/01/07 على الساعة 23:36، https://ich.unesco.org/doc/src/U003-v1.1-PT-AR_Key_concepts_in_the_Convention.docx

112. مؤنس حسين، **الحضارة دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها**، ط2، سلسلة كتاب عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1998.

113. ناصر آيث مولود، **السوق وطقوس العبور في منطقة القبائل**، مجلة إنسانيات، المجلد 15، العدد 04، 2011.

114. نبيلة ابراهيم، **أشكال التعبير في الأدب الشعبي**، دار نهضة مصر، مصر، 1974.

115. نصيرة بوخلوف، أحمد رميتة، **العرس كطقس عبور بالمجتمع الجزائري الراهن مقاربة سوسيوأنثروبولوجية**، مجلة الحكمة للدراسات الفلسفية، المجلد 11، العدد01، 2022.

116. نور الدين كوسة، **أهمية توظيف المقاربة التأويلية في الدراسات الأنثروبولوجية لتفكيك المعاني الرمزية**، مجلة رفوف، المجلد 09، العدد 01، 2021.

117. هالة علي محمد محسن، **ملامح راس المال الاجتماعي لدى العاملين بالحرف الشعبية: صناعة الفخار بقرية المحروسة نموذجا، دراسة أنثروبولوجية**، مجلة كلية الأداب لجامعة المنصورة، العدد 73، 2023.

118. وهيبة بوربعين، عبد الله بن معمر، **التنمية والتعايش: دراسة سوسيوتنموية للتعايش الثقافي كقوة محركة للتنمية البشرية**، مجلة الحوار الثقافي، المجلد 05، العدد 01، 2016.

- **قائمة المراجع باللغة الأجنبية:**

1. Ahir Gopaldas, **Translating Anthropological Consumption Theories into Humanistic Marketing Practices**.Site academia.edu, seen on: 28/02/2025 https://www.academia.edu/5530822/Translating_Anthropological_Consumption_Theories_into_Humanistic_Marketing_Practices
2. Alfred Radcliffe-Brown, **Methode in Social Anthropology**, Edited by M. N. Srinivas, The University of Chicago Press, Chicago, 1958.
3. Anne Jourdain, Sidonie Naulin, La sociologie de Pierre Bourdieu et ses Usages Sociologiques, Armand Colin, France, 2011.
4. Benoît Heilbrunn, **Le monde des biens ou la naissance de l'anthropologie de la consommation**, Revue Sciences Humaines et sociales, v02, n44, 2014.
5. Bernard Dantier, **Le sens et la mesure du temps face aux méthodes des sciences sociales: Jacques Attali**, Histoires du temps, Édition à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec, 2011.
6. Clifford Geertz, Hildred Geertz, Lawrence Rosen, **Meaning and order in Moroccan society Three essays in cultural analysis**, Hau Books, Chicago, 1979.
7. Clifford Geertz, **Sūq: Geertz on the Market**, Edited and introduced by Lawrence Rosen, Hau Books, Chicago, 2022.

8. colonel deLartigue, **Monoghraphie De L'Aures**, Imprimerie à Vapeur Marle-Audrino, Constantine, algerie, 1904.
9. [1]Daniel Cefaï, **Anthropologie interprétative: Les perspectives esthétique, clinique et herméneutique de Clifford Geertz,** Éditions Eres, Tunis, 2008.
10. DELARTIGUE (CL), **Monographie de l'Aurès**, Constantine, 1904.
11. Dorothée Chellier, **Voyage dans l'Aurès : notes d'un médecin envoyé en mission chez les femmes arabe**, LEN POD, 1895.
12. Edmond. R. Leach, **Rethinking Anthropology**, THE Athlone Press University of London, London, 1961.
13. Emile masqueray, **Aoulad Daoud**, Adolphe Jourdan laibraire, Alger, 1879.
14. Emile masqueray, **Formation Des Cités Chez Les Populations Sédentaires De L'ALGÉRIE (Kabyles du Djurdjura, Chaouïa de l'Arouas, Beni Mezâb**, Thèse Présenté à la Faculté des Arts de Paris, France, 1886.
15. Francis Müller, **Design Ethnography Epistemology and Methodology**, Translated by Anna Brailovsky, y Springer Nature, Switzerland, 2021.
16. Henri Busson, **Les vallées de l'Aurès, Annales de géographie**, 1900.
17. Jackie Assayag, **Clifford Geertz ou l'anthropologie interprétative souvraine, sous Lahouari Addi et Lionel Obadia, Clifford Geertz interprétation et culture**, Edition des archives contemporaines, France, s.d.

18. Jon McGee, Richard L. Warms, **Anthropological Theory**, Fourth Edition, Published by McGraw-I till, America, 2008.

19. Josep Muntañola Thornberg, **La topogénèse: l'anthropologie de l'espace et l'architecture de l'espace humain, Architectonics**, Mind, Land & society, Josep Muntañola Thornberg et Danielle Provansal eds, Universitat Politècnica de Catalunya. Iniciativa Digital Politècnica, n 10, 2004.

20. Karsten Kumoll, **From the Native's Point of View? Kulturelle Globalisierung nach Clifford Geertz und Pierre Bourdieu**, Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar, Deutschland 2005.

21. Marcelle Faublée-Urbaix, **Sceaux de magasins collectifs (Aurès),** Journal de la Société des Africanistes, 1955.

22. Mohamed Diouri, **Chroniques de souk**, L'Harmattan, Paris, 2012.

23. Nacer-eddine Mouffok, **Pierre Bourdieu Et Les Structures Sociales De L'économie, Revue Al-tadwin**, Volume 5, Numéro 1, 2013.

24. Nadia ALIOUANE, **Le Marché de Femmes au Village de Taourirt Mokrane en Kabylie : approche Ethnographique**, Mémoire de Magister, Faculté des Lettres et des Langues, 2017.

25. Nicolás Ortiz-Esaine, **Anthropology of Consumption, Fashion and Identity in Emerging Class**, Revista Gestão Inovação e Tecnologias, vol11, n4, 2021.

26. Pierre Bourdieu, **La fabrique de L'habitus Economique, Actes de La Recherche en Sciences Sociales**. 2003. *Il a été consulté: 08/08/2024, 5 :50 pm, https://www.cairn.info/revue-actes-de-la-recherche-en-sciences-sociales-2003-5-page-79.htm&wt.src=pdf.*

27. Pierre Bourdieu, **Raisons Pratique sur La Théorie de L'action**, Éditions du Seuil, Paris, 1994.

28. Pierre Bourdieu, Esquisse d'une théorie de la pratique : précéde de trois études d'éthnologie Kabyle, Editions du Seuil, France, 2000.

29. ROBERT (C.M), **Le long des oueds de l'Aurès**, Edt. Bacconnier, Alger, 1938.

30. Ron Iphofen, **Research Ethics in Ethnography/Anthropology**, published by the European Commission DG Research and Innovation, 2013. Article published on Researchgate, Viewed on 11/08/2024, 17:55, On the link: *researchgate.net/publication/268522630_Research_Ethics_in_EthnographyAnthropology_by_Dr_Ron_Iphofen_AcSS_2_nd_October_2013_first_drafts_produced_for_comment_2011.*

31. Russell Bernard, **Research Methods in Anthropology**, Fourth Edition, AltaMira Press, 2006.

32. Russell Bernard, **Research Methods in Anthropology**, sixth Edition, Rowman & Littlefield, 2018.

33. Sabrina Mazigh et autre, **La Médiatisation Numérique du Patrimoine Culturel Immatériel : le Cas de L'expansion du Myth Hammou Ounamir**, Revue Ex Professo , 2024.

34. Samia ADJALI, **Habitat Traditionnel Dans Les Aurés**, Annuaire de l'Afrique du Nord, édition CNRS, 1986.

35. Serge Genest, **Recherche anthropologique: techniques et méthodes**, Un article publié dans l'ouvrage collectif intitulé: Perspectives anthropologiques, Un collectif d'anthropologues québécois, chapitre 19, Les Éditions du Renouveau pédagogique, Montréal, 1979.

36. Sergiu Balan, **Ethnographic Method in Anthropological Research,** 2011. Article published on Researchgate, Viewed on 11/08/2024, 17:14, On the link: www.researchgate.net/publication/321161001.

37. Siham Younsi, **Cultural Heritage Landscape and Natural Landforms Study of The Valley of Wadi Abiod – Aures, Algeria**, Ph.D. Thesis, Departement of Earth Sciences, Faculty of Mathematical Physical and Natural Sciences, Universita Sapienza of Roma, Italy, 2020.

38. Thérèse Rivière, Jacques Faublée, **Les tatouages des chaouias de l'Aurès**, Journal de la Société des Africanistes, 1942.

39. Wassila Iguergaziz, Yamina Boulifa, **Le Patrimoine Immatériel Algerien Classé par l'UNESCO**, International Journal of Multidisciplinary Studies in Heritage, 2022.

قائمة الملاحق

**قائمة الملاحق:**

**الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية**

**وزارة التعليم العالي والبحث العلمي**

**جامعة محمد خيضر بسكرة**

**كلية العلوم الانسانية والاجتماعية**

## شبكة الملاحظة الخاصة بمختلف المظاهر الاجتماعية والثقافية والاقتصادية في الأسواق الشعبية

| نوع الممارسة | اقتصادية | اجتماعية | ثقافية |
|---|---|---|---|
| تاريخ ملاحظتها | | | |
| زمن الملاحظة | | | |
| مكان الملاحظة | | | |

| أولا: ملاحظة مواصفات مكان انعقاد الأسواق الشعبية | |
|---|---|
| | سوق الإثنين |
| ملاحظة موقع المكان | بدأت الملاحظات يوم 2022/10/3<br>من الملاحظات المسجلة في هذا اليوم مثلا: أن مكان السوق يتواجد في مدينة أريس قرب محطة المسافرين ما يسهل وصول العديد من الناس إليه بشكل سهل |
| ملاحظة حالة المكان | المكان قديم جدا ولم يتم إعادة تأهيله، وهو غير مستوي ومحدود بسور من جهاته الأربعة، ويكون مهجورا في باقي أيام الأسبوع يستخدم في انعقاد سوق الإثنين فقط |
| ملاحظات أخرى | يمتد مكان السوق ليستحوذ التجار على الطريق الرئيسي أمام مكان السوق المخصص له، لكثرة التجار فيه. |

| | |
|---|---|
| | تم تغيير مكان السوق بعد هذا التاريخ لمكان آخر منظم في حي أول نوفمبر غير بعيد عن محطة المسافرين الجديدة، بحيث تم تأهيله وتصميمه لاستقبال وتنظيم التجار لبضائعهم |
| **سوق الثلاثاء** | |
| **ملاحظة موقع المكان** | بدأت الملاحظات يوم 2022/10/4<br>.....<br>..... |
| **ملاحظة حالة المكان** | .....<br>..... |
| **ملاحظات أخرى** | .....<br>..... |
| **سوق عيد الخريف** | |
| **ملاحظة موقع المكان** | بدأت الملاحظات يوم 2022/08/27<br>.....<br>..... |
| **ملاحظة حالة المكان** | .....<br>..... |
| **ملاحظات أخرى** | .....<br>..... |

| **ثالثا: ملاحظة الممارسات المقامة ضمن الأسواق الشعبية** | |
|---|---|
| | **سوق الإثنين** |
| **نوع البضاعة المعروضة ومصدرها** | 1. متعلقة بالإنسان<br>2. متعلقة بالحيوان<br>3. مصدر محلي أم مستورد<br>4. شكل تقليدي أم حداثي |
| **ملاحظة طرق التسويق للسلع** | 1. كتابة إشهارية<br>2. الكلام |

## قائمة الملاحق

| | |
|---|---|
| **ملاحظة طرق التفاوض بين التجار والزبائن** | 1. في حالة تفاوض على سعر غير معلوم<br>2. في حالة الرغبة في تخفيض السعر |
| **ملاحظات السلوك الاستهلاكي من خلال البضائع الأكثر طلبا** | 1. البضائع الأكثر طلبا<br>2. التفاوت في حجم وكمية الشراء<br>3. مراقبة زمن زيادة الاستهلاك مقارنة بباقي الأيام |
| **أماكن التجمع داخل السوق. نوع المواضيع المحكى فيها** | .....<br>.....<br>.....<br>..... |
| **الزبونية** | .....<br>..... |
| **ملاحظات أخرى** | .....<br>..... |
| **سوق الثلاثاء** | |
| **نوع البضاعة المعروضة ومصدرها** | 1. متعلقة بالإنسان<br>2. متعلقة بالحيوان<br>3. مصدر محلي أم مستورد<br>4. شكل تقليدي أم حداثي |
| **ملاحظة طرق التسويق للسلع** | 1. كتابة إشهارية<br>2. الكلام |
| **ملاحظة طرق التفاوض بين التجار والزبائن** | 3. في حالة تفاوض على سعر غير معلوم<br>في حالة الرغبة في تخفيض السعر |
| **ملاحظات السلوك الاستهلاكي من خلال البضائع الأكثر طلبا** | 1. البضائع الأكثر طلبا<br>2. التفاوت في حجم وكمية الشراء<br>3. مراقبة زمن زيادة الاستهلاك مقارنة بباقي الأيام |

| | |
|---|---|
| **أماكن التجمع داخل السوق. نوع المواضيع المحكى فيها** | ..... ..... ..... ..... |
| **الزبونية** | ..... ..... |
| **ملاحظات أخرى** | ..... ..... |
| **سوق عيد الخريف** | |
| **نوع البضاعة المعروضة ومصدرها** | 1. متعلقة بالإنسان<br>2. متعلقة بالحيوان<br>3. مصدر محلي أم مستورد<br>4. شكل تقليدي أم حداثي |
| **ملاحظة طرق التسويق للسلع** | 1. كتابة إشهارية<br>2. الكلام |
| **ملاحظة طرق التفاوض بين التجار والزبائن** | 1. في حالة تفاوض على سعر غير معلوم<br>2. في حالة الرغبة في تخفيض السعر |
| **ملاحظات السلوك الاستهلاكي من خلال البضائع الأكثر طلبا** | 1. البضائع الأكثر طلبا<br>2. التفاوت في حجم وكمية الشراء<br>3. مراقبة زمن زيادة الاستهلاك مقارنة بباقي الأيام |
| **أماكن التجمع داخل السوق. نوع المواضيع المحكى فيها** | ..... ..... ..... ..... |
| **الزبونية** | ..... ..... |
| **ملاحظات أخرى** | ..... |

## قائمة الملاحق

| | |
|---|---|
| | ..... |

**الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية**

**وزارة التعليم العالي والبحث العلمي**

**جامعة محمد خيضر بسكرة**

**كلية العلوم الانسانية والاجتماعية**

**تخصص: أنثروبولوجيا ثقافية واجتماعية**

**دليل مقابلة بحث لأطروحة دكتوراه ضمن متطلبات نيل شهادة دكتوراه في تخصص أنثروبولوجيا ثقافية واجتماعية**

**بعنوان: إشكالية صون التراث الثقافي غير المادي في الجزائر: مقاربة أنثروبولوجية لثقافة الأسواق الشعبية بمنطقة الوادي الأبيض –باتنة**

**السنة الجامعية:**

**2025/2024**

**<u>ملاحظة</u>:**

**جميع البيانات الموجودة في هذه الوثيقة سرية وتحافظ على خصوصية صاحبها ولا يمكن بأي حال من الأحوال استعمالها في غير موضوع البحث العلمي فقط، ولا يمكن التصريح بها من قبل الباحث لأي جهة.**

## قائمة الملاحق

**البيانات الشخصية:**

- ❖ الإسم واللقب:.....
- ❖ الجنس: أنثى ☐ ذكر ☐
- ❖ السن:.....
- ❖ الإنتماء العشائري:.....
- ❖ الأصول الجغرافية:.....

**الحالة الاجتماعية والاقتصادية:**

- ❖ الوضعية الاجتماعية:.....
- ❖ المستوى التعليمي:.....
- ❖ عدد أفراد الأسرة:.....
- ❖ نوع العمل الممارس:.....
- ❖ المستوى الإقتصادي:.....
- ❖ الحالة الاقتصادية للأسرة: جيدة ☐ متوسطة ☐ ضعيفة ☐

## قائمة الملاحق

### المحور الأول: العلاقة بين أعراش منطقة الوادي الأبيض

1. ما هي الأعراش المتواجدة في منطقة الوادي الأبيض؟

.....

.....

2. ما هي أصول هذه الأعراش؟

.....

.....

3. هل هناك بعض الاتفاقيات والأعراف الموجودة بين هذه الأعراش؟

.....

.....

4. كيف هي العلاقة بين الأعراش الشاوية في المنطقة؟ إن كان يمكنك أن تخبرني عن علاقتهم في الماضي والآن؟

.....

.....

5. في أي منطقة جغرافية تتوزع هذه الأعراش الشاوية في منطقة الوادي الأبيض؟

.....

.....

6. هل يمكنك أن تحدثني عن الأنشطة الفلاحية ونوع المنتجات الفلاحية التي يتميز كل عرش بإنتاجها؟

.....

.....

**المحور الثاني: قيمة الأسواق الشعبية في الذاكرة الجماعية: النشأة، والتجربة الشخصية**

1. هل يمكنك أن تخبرني عن أفضل سوق شعبي تفضل الذهاب إليه؟ ولماذا؟

.....

.....

2. ما هي ذكرياتك أو تجربتك مع الأسواق الشعبية؟

.....

.....

3. هل يمكنك أن تخبرني عن كيفية تأسيس هذه الأسواق الشعبية؟

.....

.....

4. ما العلاقة الموجودة بين الأسواق والولي الصالح؟

.....

.....

5. ما أكثر شيء يعجبك أو يزعجك في الأسواق الشعبية؟

.....

.....

6. كيف تشعر عندما تزور الاسواق الشعبية؟

.....

.....

7. أخبرني هل كانت عائلتك تأخذك للأسواق الشعبية في صغرك؟ وهل تصطحب أولادك أيضا؟

.....

.....

8. هل هناك عادات أو تقاليد عائلية مرتبط بزيارة الأسواق الشعبية؟ كيف؟

.....

.....

9. في رأيك هل السوق الشعبي يعكس ثقافة المجتمع الذي تنتمي إليه؟

.....

.....

10. في رأيك هل ما زال الناس يفضلون الذهاب لهذه الاسواق الشعبية؟

.....

.....

11. هل لاحظت تغيرًا في الأسواق الشعبية مع مرور الوقت؟ كيف أثر ذلك عليك؟

.....

.....

12. هل تغيرت نظرتك للأسواق الشعبية مع تقدمك في العمر؟ كيف؟

.....

.....

**المحور الثالث: المظاهر والممارسات في الأسواق الشعبية؟**

1. مالذي يمثله لك الوقت المرتبط بالسوق الشعبي؟

.....

.....

2. كيف ترى تأثير تغيير المكان على زيارة الأسواق الشعبية؟

.....

.....

3. ما الذي يدفعك للذهاب للأسواق الشعبية؟

.....

.....

4. ما هو السوق الذي ترتاده بكثرة؟ ولماذا؟

.....

.....

5. كيف تقوم بالإستعداد للذهاب للسوق الشعبي؟

.....

.....

6. ما الذي تقوم به عند دخولك للسوق الشعبي؟

.....

.....

7. هل لديك بائع مفضل في السوق الشعبي؟ كيف قمت باختياره؟ وكيف تطورت علاقتك به؟

.....

.....

8. هل سبق أن تعلمت شيئًا جديدًا من بائع أو زبون في السوق؟ كيف ذلك؟

.....

.....

9. كيف تتفاعل مع التجار أثناء التفاوض على الأسعار؟ هل تستمتع بهذه العملية أم تتجنبها؟

.....

.....

10. كيف تختار المنتوج الذي تريد شراءه؟

.....

.....

11. ما هي الأنشطة الممارسة في سوق عيد الخريف منذ التحضير له حتى نهايته؟

.....

.....

12. في رأيك لماذا لا يزال الناس متمسكين بعقد سوق عيد الخريف الموسمي؟

.....

.....

**نماذج من المقابلات اليومية التي أجريت مع الإخباريين والمبحوثين**

**النموذج الأول:** مقابلة مع الإخباري (ج.ح) البالغ من العمر 58 سنة، في يوم 2022/08/27م على الساعة 10:32 صباحا، وتمت في سوق عيد الخريف.

جمنا لقاء مع هذا الإخباري بعد أن توصلنا إليه عن طريق أحد معارفنا في تكوت، وأخبرني أن له معرفة بالسوق وعلاقة مع أعيان العرش، وكيفية تنظيمه. فتوجهنا إليه بعد التواصل معه مسبقا، حيث استقبلنا بحفاوة وأشركنا في أحد المسابقات الثقافية التي أقيمت على هامش سوق الخريف، وقمنا بتكريم بعض الناجحين في المسابقة ما زادنا ثقة في التعامل مع المبحوثين بعد أن أخذنا جولة معه في أرجاء السوق والتقينا بالعديد من الاشخاص. وهذا ما جعلنا نقرر وضعه كإخباري بعد هذا اللقاء، لتجمعنا عدة لقاءات أخرى.

في لقائنا معه أخبرته أن لدينا بحثا حول سوق الخريف أريد الكتابة عليه بصفةتي طالب دكتوراه، فأخبرني بقبوله للفكرة. فكان سؤالي له: أخبرني ماذا تعرف عن سوق عيد الخريف؟

كانت إجابته كالتالي: هذا السوقث قديم جدا يعود لأكثر من 4 قرون، لكن ما هو مؤرخ يبدأ منذ 400 سنة، وهذا ما هو متداول بيننا، من 400 سنة إلى الآن دوّن الأفراد

عنه. وهذا السوق كان السبب في إنشائه للمرة الأولى بسبب مشاكل الناس. يعقد الناس السوق ويجتمعون فيه، وكل شخص عنده مشكل معين يتم مناقشته، وذلك في اليوم الثاني الذي يتم فيه عرض المشاكل وحلّها. حيث كان يأتي الناس من تونس والمغرب، من خنشلة، أم البواقي، من كل مكان يقصدون السوق. حيث عندنا ناس حكماء أعطاهم الله الحكمة.

عندما يصل الناس إلى هنا يجدون أعيان العرش فقهاء ويجيدون الفصل بين الناس، ولإذا فصلوا في مشكل فإنه لن يعود. وهنا موجود هذا الشخص –عمك كبير– يعرف ذلك وحضر لهم، حيث يقيمون الشرع ويفصلون بالأحكام. فالناس تأتي للتجارة وهو مهم فكل شخص يحضر سلعة معينة، وتلك المنطقة أماك هناك، كان النا يحضرون سلعهم عبر الأحصنة والأحمرة (زوايل)، ويقومون بالمقايضة فيما بينهم إما العلف، إما التين المجفف أو الزيت.، أو يبيعون الماشية..إلخ.

أما في اليوم الثالث والأخير من سوق الخريف يقومون بالحديث عن بعض المشاكل الاجتماعبة فب المنطقة، كمهر الزواج عند المرأة، فإن كان ذلك العام صعبا وزاد فيه الغلاء ينقصون من الشرط، وإن وجد الخير يزيدون فيه. حيث كل عام يعقد السوق ويأتي الناس إلينا في أرضنا.

**أنا:** هذا المجلس الذي يقام فيه حل الخصومات هل لا يزال يقام أم توقفوا عن عقده؟

**الإخباري:** نعم موجود إلى الآن، ويقام هنا في ذلك الجامع.

أنا: هل ستكون اليوم؟

الإخباري: لا. ليس اليوم، سيقام غدا. هكذا عاداتنا. وموعدها ستجده عند البلدية هناك برنامج وضعوه لسير السوق. لأن هذا العام البلدية من تكفلت بتنظيم سوق

الخريف. حيث أدخلوا على السوق أمورا جديدة كدورة لكرة القدم، حيث سابقا لم تكن موجودة كنشاط يقام مع السوق. أما نحن سابقا كنا نلعب لعبة شعبية (ثاكورث)، أو لعبى الحبل. أما السنة تغيرت الناطات أدخلوا أيضا مسابقة للشطرنج، حيث أصبح الافراد عندنا في تكوت يلعبون هذه اللعة الآن وتعلمناها ككل. كلما رأيت 5 أو 6 أشخاص مع بعض سترى أنهم يلعبون الشطرنج. حيث نلعب في ذلك الشارع أو في حدقية في أعلى المدينة نجتمع فيها أيضا. ولاهتمام الكثير من الناس بهذه اللعة أقاموا لهم دورة كذلك.

موجودة أيضا دورة ثقافية للشعر أو للجكى الشعبي التقليدي، حيث ستقام في مكتبة البلدية، وأيضا موجود حفلة لكن أعتقد أنها ستلغى لعدم إيجادنا لجمعية ستحتضن هذا الحدث، فالتمويل المالي غير موجود لديها لتسير هذه الحفلة. أما المجلس كما قلت لك غدا في الجامع بعد صلاة العصر سيقام كما هو معمول به، خاصة أن هذا العام تحدثوا عن وجود إشكال في مهر المِاة (شرط ن ثمطوث). فكما ترى هذا العام نقصت الأعراس، لأن الرجال لا يستطيعون الآن أن يقيم العرس ويسدد مهر المرأة زغيرها من الأمور. خاصة أن هذا الوقت أصبح غالي (هقدر الوقث آيا). فالشباب أصبح غير ادر على الزواج خاصة مع مهر يصل ل 30 مليون سنتيم مع باقي الأمور أصبحت غالية على شبابنا هنا ولن يستطيعوا أن يكملوا نصف الدين، لهذا تم إقرار الحديث عن هذا المشكل في المجلس. وهاهو معنا (عمك ابراهيم) يمكن أن يضيف لك ما تحتاجه فهو أكبرمني أيضا وأعلم بأمور أخرى.

تحدث هذا المبحوث (إبراهيم) يقول: أن السوق لم يكن سابقا بل كانت تلتقي الأعراش هنا من المنطقة ويجتمعون لحل الخصامات مع بعضهم البعض (هناك من له مشكلة مع جاره، أو مشكلة بين الأعراش، هناك من قام بجرائم...إلخ)، فكانوا يقومون بحل المشاكل أولا، ثم مع الوقت تحول إلى سوق. ومع حل كل المشاكل ظهرت عادة عند عرش "أولاد بوسليمان" حيث من صافحك وقبل يدك الأيمن فهو من هذا العرش

"بوس ليمن). ومن لم يقبل يدك الأيمن في هذا السوق فهو ليس من العرش، يسمونه (أخماس الملوك) أي مصافحة الملوك، وإلى الآن هناك من يقوم بها.

فمثلا حدث حادثة في وادي الطاقة بين شخصين عندما رغبا في المجيء إلى هنا للفصل بينهما، قال لهم أحد الأشخاص هناك راعي من "أولاد بوسليمان" هنا في وادي الطاقة يمكن له أن يفصل بينكما. فلما ذهبا إليه فصل بينهما وقبلا حكمه. وكذلك حدثت حكاية أخرى لخال أبي سابقا في منطقة شوارع مثل هذه الحكاية، حيث أخذوا (الطاهر أوحمذ) وأحد أصدقائه وهم 3 أشخاص، فلما وصلوا فصلوا بينهم ثم عادوا.

إن كل ما أخبرتك به هو كلام الكبار فأنا آخذ منهم ولا أتكلم من عندي، فهذا الكلام صحيح وعاشه هؤلاء.

**النموذج الثاني:** مقابلة مع الإخباري (بوشتيلة. م)، يبلغ من العمر 88 سنة. يوم 2023/10/27 على الساعة 19:13. أجريت المقابلة في مسكنه

هذا المبحوث من عرش أولاد عائشة، وتم اختياره كاخباري بفضل ممارسته لمهنة التجارة في الأسواق الشعبية إلى يومنا هذا، ولم يتخل عنها. كما أن معرفتنا السابقة به وما قدمه لنا من معلومات في المرحلة الإستطلاعية جعلنا ننظر إليه كإخباري يمكن له أن يمدّنا بمعلومات أكثر.

كان سؤالنا له في هذه الجلسة من المقابلة: هل يمكنك أن تحدثنا عنا سوق الإثنين؟ وكيف بدأ؟

**الإخباري:** سوق الإثنين لم يكن في مكانه الحالي، بل تم تغيير مكانه مرتين، وهو أمر ليس بجيد لكن السلطة في يد البلدية ومهما اعترضنا لا أحد يسمع ذلك. لكن السوق في البداية كان موجودا في "تيحمامين" أين تتواجد تلك العين التي تجري دوما.

وهو كان موجودا منذ القديم قبل وصول فرنسا إلى هنا، حيث ظهر في مكان أحد الأولياء الصالحين الذي كان موجودات هناك، واسمه "سي الصالح" ويلقّب ب: "قسّام الويدان"

**أنا:** لماذا لقّب "بقسّام الويدان".

**الإخباري:** كان يستحم في أحد المرّات في الوادي القريب من تلك المنطقة التي قلت لك عنها*[1]، فوضع مسكنه هناك الذي أصبح جامعا لا تمر عليه المياه، وهو قد أتى من الصحراء أين يتواجد الولي الصالح الآخر "سيدي حند أوموسى" الذي مزورهما كل عام. وقد توفي "سي الصالح" هناك، حيث حمله مدلاؤه (يقصد بها الكائنات الميتافزيقية كالملاك ومحليّا يسمونهم "جنون"، بمعنى أن ما أخذه من أريس إلى الصحراء هو تدبير من هؤلاء المدلاء وحكمة منهم ولم يذهب من فراغ).

**أنا:** كيف أصبحا وليا صالحا هنا في أريس؟ ماذا كان يقوم به ليعجب السكان؟

**الإخباري:** أرسله الله إلينا، حيث كان يقول "أتيت من الصحراء وسأعود إليها". حيث كان يداوي الناس وأعجبهم، فلما أوحي له بالموت والرجوع إلى الصحراء، وأن من يريده سيذهب إليه هناك (للصحراء).

حيث يحكى أن أحدهم قد سرق "أبطان الغرس" وأخذ الليل يمشي هربا، فإذا به يجد نفسه في هذا الجامع، فقال له الولي "أرجع ما سرقته، دعه هنا لنعيده لأصحابه". وكأنه لم يمش ولم يفعل أي شيء.

وأنا شخصيا ذهبت إليه في الصحراء، حيث كنا نرتحل شتاء إلى هناك "نعزّب غرس". وكام معنا أحد الاشخاص يعرف مكانه إسمه "مسعود زعبوب"، وأخذنا لزيارة

*للعلم أن حديث هذا الإخباري عن هذا الولي الصالح "سي الصالح"، يتشابه مع كلام مبحوثين آخرين من عرش "أولا داود"، وهذا ما أكد لنا أسطورته وعلاقته بنشوء سوق الإثنين.

هؤلاء الأولياء الصالحين، حيث وجدنا هناك إحتفالية، ناس يغنون وأصوات البندير، وهناك من يبكي عن ضريحه. حيث كان هناك مكان إسمه "البغلة" والمنصف" فيها علف للماشية وكنا نذهب بالماشية هناك لإطعامه عن طريق كرائها "أسرسم"، حتى ينتهي العلف المتوفر في المنطقة ونعود لأريس.

**أنا:** من كان يأتي لهذا السوق في ذلك الوقت؟

**الإخباري:** السوق موجود عندنا نحن "أولاد داود" فكنا نذهب جميعا إليه، كما انوا يأتون من كل مكان أيضا، أولاد عبدي، من بالول، بانيان...إلخ. حيث كنا نبيع البصل، الطماطم، كل مايباع في السوق نأخذخ للبيع معنا. حيث نعيش مما ننتجه من أرضنا نأكل منه قسمة ونبيع قسمة أخرى. فكنا نعيش مما لدينا من ماشية ومما نزرعه فنأكل ونبيع. ونشتري التمور ونقوم بالأعراس وهكذا، هذه حياتنا.

**رواية المبحوث في الفصل الرابع بالماغيّر الشاوي:**

- **Amnadi**: eğğay ak ad-d-ɛawdeɣ taḥekkayt qellen teyyay i tysnen si ya ah-wass-a.
- **Nečc**: tfeḍḍel, ad qawiɣ ad-atsejleɣ?
- **Amnadi**: lac lmuckel di tayi–t.
- **Nečč**: maɛlicK hqawid ad tebdid.
- **Amnadi**: tay taqsiḍt n refdit ɣef lwaldin-nneɣ, llan tḥekkinaneɣ-d lwaldin-nneɣ, ɣef tarbaɛt leɛbad ruḥen si "ayet buslimen" ɣer ljit n "Ccareɛ", di xlden, bdan truzzan di lejnanat ɣef ifellaḥen bac ad mbeddalen selɛt /ad d-awin irden d temẓin/. Di xelden ufin inuɣen jar n sen yeɛciren di ljnanat. Imerdin ikenna yict s ɣer-neɣ fell-asen, bac ad yefhem sebbet lmuckel-aya. Yufa belli tella tmurt jar-asen. Tfehmiday?
- **Nečc**: hih, yeɛni yict la ymlkit seg umkan.
- **Amnadi**: hih; kul yict yexs ad tyawi. Besseḥ ufin yict d lɣani f yict; sma ɣer-s lmelk uɣer-s ad isawa yiss.

Day yennas wergaz-ay si lɛerc-neɣ: nečč si "ayet busliman" ad, usiɣ-d ad nembeddal selɛt /ad d-awin irden d temẓin. Manak tzemrem ad ytbeɛtem ɣer yict ad iqblen ad mefahmɣ nečč-ides.

- **Ifellaḥen**: mraḥba yiss-k, mbesseḥ, si hellid si ayet busliman, nexs ad tebbid jarat-nneɣ di lmuckel-aya, mamek itennid neqbel.
- **Nečc**: sma llan zik slin w snen ayet busliman bli tebbin jar yudan. Ikker nan-asen?

- **Amnadi:** hih, ammin bɛed. I qeblen matta ad yini way si ayet busliman. Yenna-sen: “amek fehmeɣ tamurt-ay yict la hella-nnes. Manak ad tqeblem ad tili-inu imir?”.

ḥaren ifellaḥen matta yeqqar; besseḥ qeblina-s.

- **Yenna-sen wergaz-aya** si ayet busliman: “imir kenwi d chud belli tablasṭ-aya twella-inu! Ad sawiɣ yiss amek xseɣ

Nina-s ifellaḥen: hih nucakt neqbl.

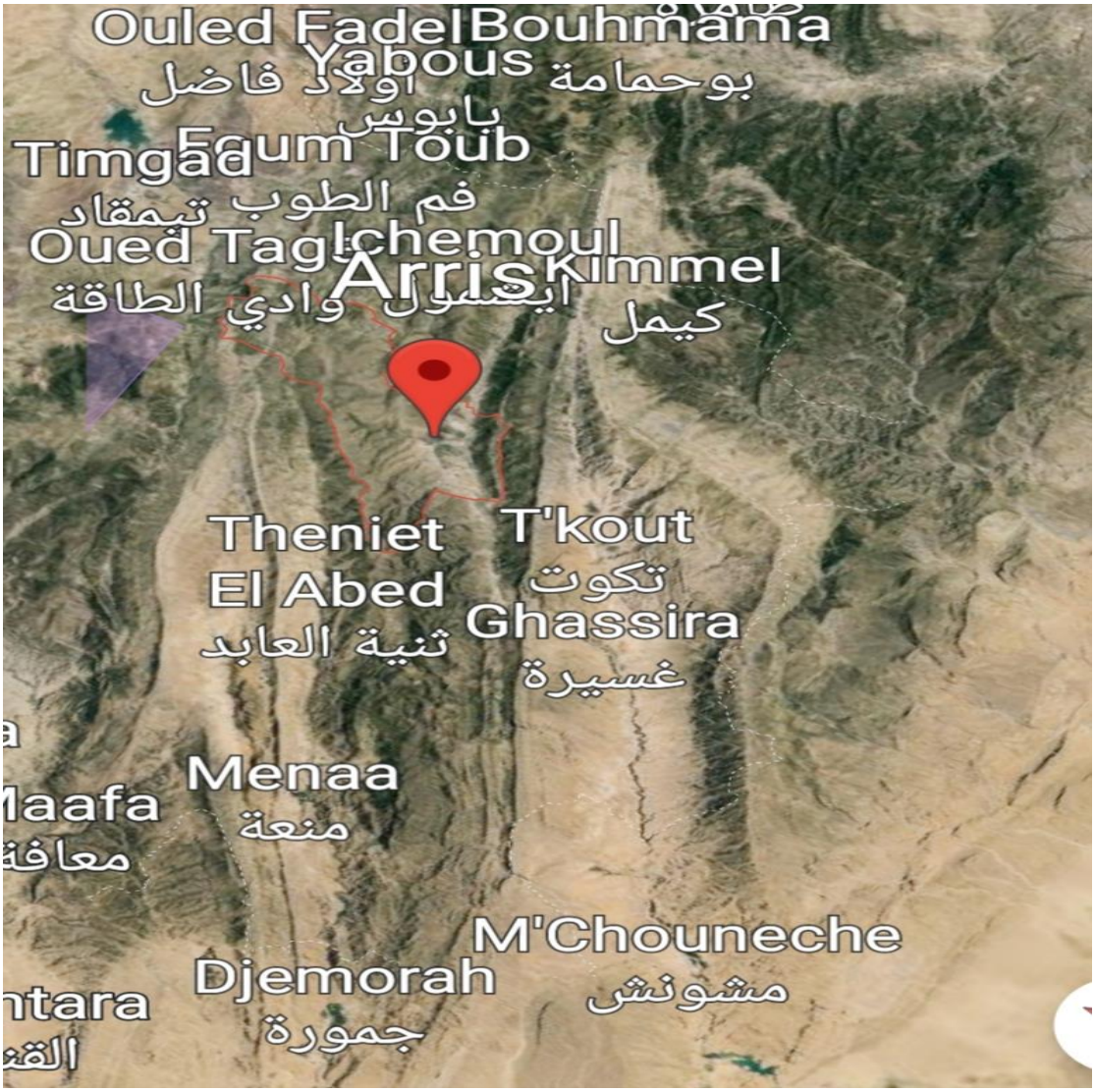
- **Amnadi:** imerdin si qeblen yutla yenna−sen: madam twella tamurt−inu, xseɣ ad tuceɣ ufellaḥ-ay (yellan d zawali), imerdin qeblen ukkel s tutl ayt-nnes.

Ammay ad nefhem mamek i yeqqim ɣer ayet busliman twasnen berra i temnaḍt-nsen si sebbet n ssuq lɛid lexrif.

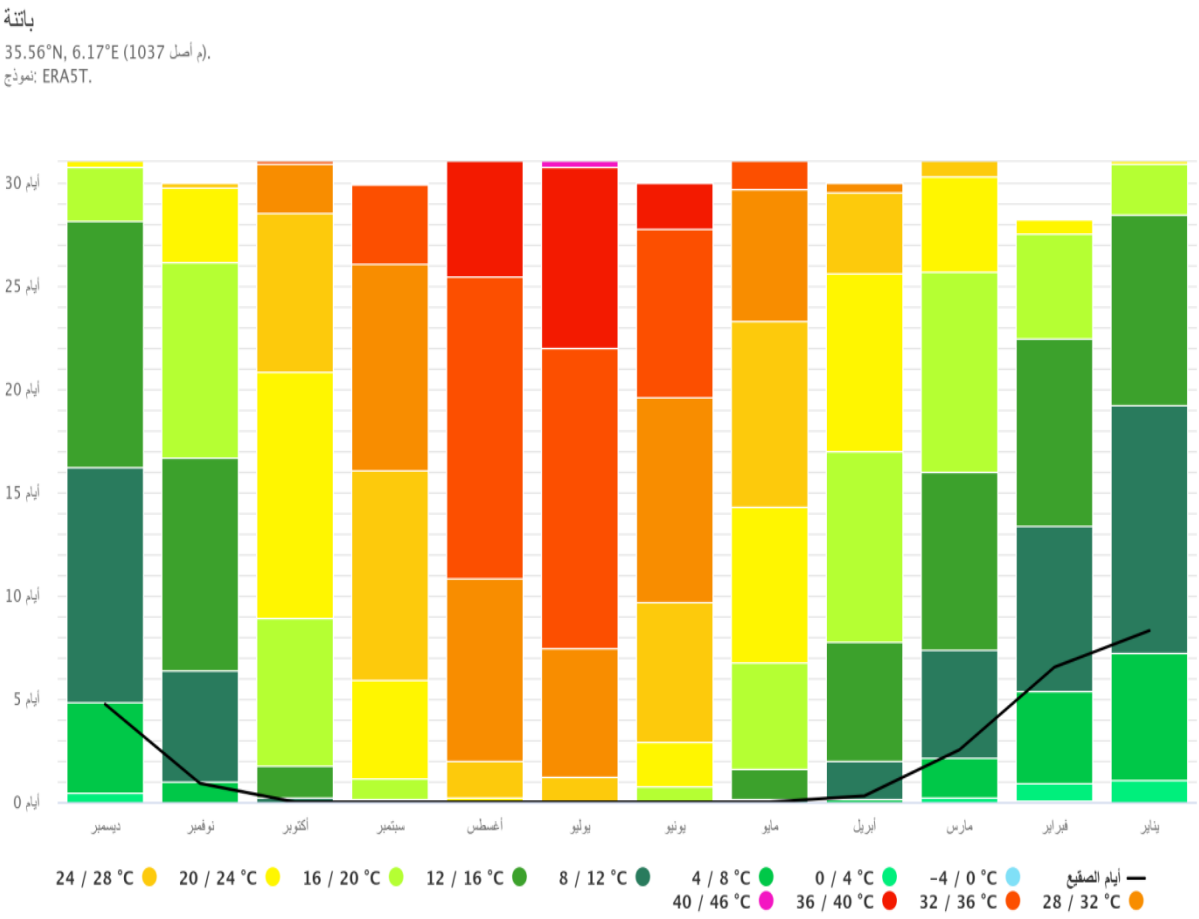
# قائمة الملاحق

ملحق 01: صورة الوادي الأبيض من منبع شليا نحو شلالات اينوغيسن: صورة مأخوذة من خرائط قوقل من قبل الباحث

ملحق 02: صورة الوادي الأبيض من مضيق تيغانمين وصولا لبسكرة: صورة مأخوذة من خرائط قوقل من قبل الباحث



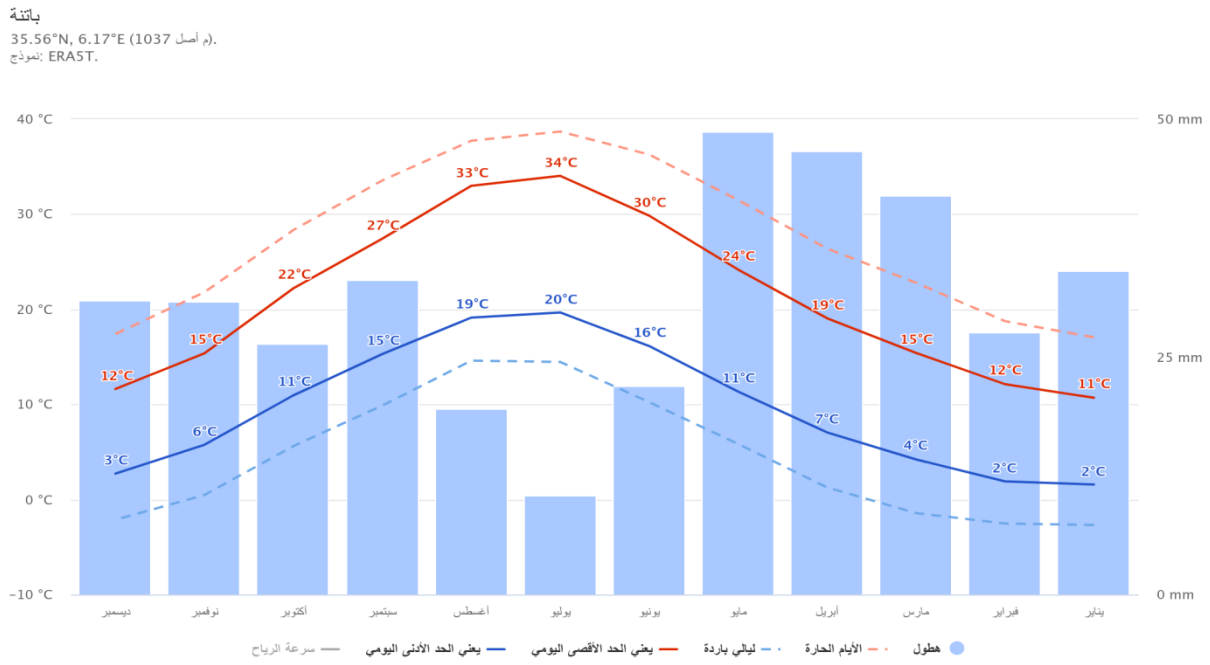

ملحق 03: صورة لمنطقة الوادي الأبيض تظهر فيها الجبال الفاصلة بين الأعراش والقبائل، صورة مأخوذة من خرائط قوقل من قبل الباحث




ملحق 05: بيان لمتوسط درجات الحرارة بمنطقة الوادي الأبيض، صوؤة مأخوذة من موقع meteoblue:

https://www.meteoblue.com/ar/weather/historyclimate/climatemodelled/

# قائمة الملاحق




ملحق 05: بيان لمتوسط درجات الحرارة وهطول الأمطار بالوادي الأبيض، صوؤة مأخوذة من موقع meteoblue: https://www.meteoblue.com/ar/weather/historyclimate/climatemodelled/

ملحق 06: صورة للأراضي الفلاحية بالوادي الأبيض، صورة مأخوذة من خرائط قوقل من قبل الباحث

# قائمة الملاحق

ملحق 07: صورة من تصوير الباحث: من سوق الخريف للغرس مشكّل محليا

ملحق 08: من سوق الثلاثاء لبيع أشجار مثمرة محلية

المصدر: من تصوير الباحث

# قائمة الملاحق

ملحق 09: صورة سوق الثلاثاء بمدينة اشمول. من تصوير الباحث

ملحق 10: صورة من افتتاحية سوق الخريف بتكوت . مأخوذة من جريدة الأوراس نيوز

# قائمة الملاحق

ملحق 11: صورة من سوق الخريف بتكوت. مأخوذو من جريدة الأوراس نيوز

ملحق رقم 12: صورة لمفروشات تباع في سوق عيد الخريف.

المصدر: من تصوير الباحث

# قائمة الملاحق

ملحق رقم13: صورة من سوق عيد الخريف للأواني الفخارية المصنوعة محليا

المصدر: من تصوير الباحث

ملحق رقم 14: صورة من سوق عيد الخريف لبعض الدواجن العروضة للبيع، وهي ذات أصناف مختلفة، يمكن من خلالها فهم أسلوب المعيشة المحلي للسكان القائم على تدجين الحيوانات واستغلالها في الأكل والتجارة

المصدر: من تصوير الباحث

# قائمة الملاحق

ملحق رقم 15: صورة من سوق عيد الخريف لمكان لعب الصغار، والذي يشهد اقبالا كبيرا، وهو من أوجه التغير التي شهدها السوق في طبعتيه الأخيرتين.

المصدر: من تصوير الباحث

صورة من افتتاحية سوق عيد الخريف 2025: عبر إحياء تراث الرحابة بالقصبة والبندير والبارود

# قائمة الملاحق

صورة من افتتاحية سوق عيد الخريف 2025: عبر فرقة الخيالة

المصدر: من صفخة الكترونية لجريدة الأوراس

من افتتاحية سوق عيد الخريف 2025: استعراض بالنار

المصدر: من صفخة الكترونية لجريدة الأوراس

صورة من افتتاحية سوق عيد الخريف 2025:

المصدر: من صفخة الكترونية لجريدة الأوراس

ملحق رقم 16: صورة من سوق عيد الخريف توضح لمرتادي السوق فترة انعقاده ومدته وبرنامج التظاهرة، وهو ما شهده السوق في طبعته 2023 التي ساهمت البلدية في تنظيمه

المصدر: من تصوير الباحث

ملحق رقم 17: صورة من سوق عيد الخريف لأحد التجار يبيع مجموعة من المنتجات الفلاحية المحلية التي أنتجها في أرضه (إجاص، تفاح، ثوم، نعناع، رمان مجفف، فول)، وهي كلها تعبر عن ثقافة الاستهلاك التي تحددها الايكولوجيا من جانب وتعبر عن تراث المنطقة من جانب ثاني

المصدر: من تصوير الباحث

# قائمة الملاحق

ملحق رقم 18: صورة من سوق الثلاثاء تعبر عن المنتجات الفلاحية المعبرة للنظام الفلاحي عن المنطقة

المصدر: من تصوير الباحث

ملحق رقم 19: من سوق الثلاثاء لمنتوج التمر والغرس المباع بكثرة في هذه الأسواق

المصدر: من تصوير الباحث

# قائمة الملاحق

ملحق رقم 20: صورة من سوق الاثنين تعبر عن بيع الماشية لاقتراب عيد الأضحى، حيث تشهد ازدحاما واقبالا كبيرا

المصدر: من تصوير الباحث

ملحق رقم21: صورة من سوق الاثنين لبيع الماشية (خرفان) حيث تتنوع أصناف الماشية حسب أذواق الزبائن

المصدر: من تصوير الباحث

# قائمة الملاحق

ملحق رقم 22: صورة من سوق الاثنين لتفاعل الزبائن مع بعضهم وتنافسهم على الشراء

المصدر: من تصوير الباحث

ملحق رقم23: صورة من سوق الاثنين لتجار يبيعون ماشية من منطقة جلقة قادمين لسوق الاثنين للمتاجرة

المصدر: من تصوير الباحث

# قائمة الملاحق

ملحق رقم 24: صورة من سوق لماشية تم وسمها بتلك العلامة الظاهرة على ظهره للدلالة على أنه تم بيعها لأحد الأشخاص

**المصدر:** من تصوير الباحث

ملحق رقم 25: صورة لمكان انعقاد سوق الاثنين سابقا في مدينة أريس قبل تحويله لمدينة صوندا

**المصدر:** من تصوير الباحث

# قائمة الملاحق

ملحق رقم 26: صورة تعبر عن مكان انعقاد سوق الاثنين سابقا في مدينة أريس، في يوم انعقاده حيث من كثرة التجار امتد توزعهم لخارج المكان خاصة بائعي علف الماشية، مايوضح أهمية المكان الانثروبولوجي في زيادة جذب الناس للسوق، حيث كانت تربطهم به رابط اجتماعي بالمكان الأول للسوق

ملحق رقم27: صورة لسوق الأإثنين السابق في أريس، تظهر ازدحاما كبيرا. وإقبالا لساكنة منطقة الوادي الأبيض، وهو ما تغير بعد تبديل مكان السوق ما أدى لتراجع الإقبال عليه وتراجع قيمته الثقافية

# قائمة الملاحق

**ملخص:**

تهدف الدراسة الحالية لفهم تراثية الأسواق الشعبية والممارسات القائمة على مستواها، والبحث في اشكالية ثقافة الصون الذاتية التي ساهمت من خلالها مجتمعات منطقة الوادي الأبيض في حفظ الأسواق واستمرارها إلى اليوم. اعتمدت الدراسة أسلوبا كيفيا بتوظيف المنهج الاثنوغرافي والمقارن، واعتماد المقاربة التأويلية الرمزية ونظرية الممارسة عند بورديو، لاستكشاف معنى ووظيفة الأسواق الشعبية عند الساكنة المحلية ودورها في حياتها الاجتماعية.

توصلت الدراسة أن الأسواق الشعبية في المنطقة ليست مجرد مؤسسة اقتصادية بل صبغها الأفراد بمعاني رمزية بربطها بالمقدس والزمن الثقافي وارتباطهم بمكان انعقادها كمكان أنثروبولوجي. إذ تعد الأسواق الشعبية بذلك جزءا من تراث المنطقة وحدثا اجتماعيا تقيمه المجتمعات وتتفاعل مع بعضها البعض ضمن هذا الفضاء الاجتماعي.

**الكلمات المفتاحية:** الأسواق الشعبية، التراث الثقافي غير المادي، صون التراث الثقافي اللامادي أنثروبولوجيا، منطقة الوادي الأبيض.

## Abstract:

The current study aims to understand the heritage of popular markets (suqs) and the practices at their level, and to investigate the problematic nature of the self-preservation culture through which the communities of the “Ouadi Al-Abyadh” region have contributed to the preservation of the markets (suqs) and their continuation to this day. The study adopted a qualitative approach employing ethnographic and comparative methods, and adopting the symbolic interpretive approach and Bourdieu's theory of practice, to explore the meaning and function of popular markets (suqs) among local residents and their role in their social lives.

The study concluded that the popular markets (suqs) in the region are not merely an economic institution, but rather individuals have imbued them with symbolic meanings by associating them with the sacred, cultural time, and their connection to the anthropological location where they are held. Thus, the popular markets (suqs) are part of the region's heritage and a social event held by communities that interact with each other within this social space.

**Keywoords**: Traditional markets, intangible cultural heritage, safeguarding intangible cultural heritage, anthropology, ouad Abiodh region.

# قائمة الملاحق

## Agzul:

Tazrawt-a tesɛa iswi n wefham n tgemmi n ssuq aqbur d tɣawsiwin ay d-yeqqnen ɣer-s, am wakken ay d-tessefqed tamsalt n yedles n uḥuddu n yiman ayyes ttekkan yimezdaɣen n temnaḍt n Wassaɣ Amellal deg uḥuddu d tkemmilt n ssuq-a ar ass-a. Tazrawt-a tesseqdec abrid n tɣara (approche qualitative), tesqedcem tignatin titnografiyin d tmeẓriwin n ussemgerrad, am wakken ay tesqedcem tafessast n tmeẓriwin (symboles) d tiẓri n usselmed n Bourdieu, akken ad d-tessefqed anamek d lxedma n ssuq aqbur i yimezdaɣen idiganen d dduṛ-nsen deg tudert-nsen tanmettit.

Tazrawt-a tger-d tamawt dakken ssuq aqbur deg temnaḍt-a ur yelli ara kan d tiddukliwin tidamsanin, wanag ttwaḥerzen s yinawen n tmeẓri sɣur yimdanen ay ten-yeqqnen ɣer tɣawsiwin tiqburin, ɣer wakud adelsan, ɣer wazal-nsen tasnlasant am wemkan adeg llan ssuq-a. S waya, ssuq aqbur yettwaḥseb d aḥric seg tgemmi n temnaḍt-a yerna d tadyant tanmettit aydeg timettiyin ttmeslayen gar-asent daxel n wemkan-a anmetti.

**Awalen n tmeẓriwt:** Ssuq aɣerfan, agla adelsan ur nesɛi ara azal, aḥareb ɣef tgemmi tadelsant ur nesɛi ara aẓar, anthropologie, tamnaḍt n yiɣzer amellal.