

يزيد بن هونات*

القبيلة كأفق سياسي في الجزائر**

يتناول هذا البحث مفارقة مثيرة: لا توجد اليوم في الجزائر قبائل، بالمفهوم الكلاسيكي للكلمة؛ فقد تلاشت منذ فترة تحت ضربات السياسة الاستعمارية وسياسة الدولة الوطنية المستقلة. والجزائريون يتوقون اليوم إلى إعادة بناء الدولة على قواعد مؤسساتية صلبة وإلى تحقيق الديمقراطية بوسائل العصر. هناك في الوقت ذاته حضور قوي للقبيلة في المخيال السياسي الجزائري يجعل منها أفقًا سياسيًا غامضًا لا يتحقق في الواقع.

في ٧ شباط/فبراير ٢٠١١، نشر رجل القانون الجزائري علي يحيى عبد النور رسالة مفتوحة على أعمدة اليومية المستقلة *El Watan* يحث فيها الحكومة الجزائرية، وخاصة الرئيس عبد العزيز بوتفليقة، على القيام بمراجعة عميقة تضع حدًا للمنظومة السياسية القائمة حتى ذلك التاريخ. ويتنزل مكتوب عبد النور في سياق سياسي خصوصي داخلي (غداة الانتفاضة في العاصمة الجزائرية) وإقليمي (فرار الرئيس التونسي السابق زين العابدين بن علي في ١٤ كانون الثاني/يناير، واستقالة الرئيس المصري الأسبق محمد حسني مبارك المرتقبة يوم ١٤ شباط/فبراير). واللافت للانتباه في هذا النقد الحاد للوضع السياسي الجزائري قول الكاتب «إن حالة الأفول التي تعيشها السلطة يجب أن تفسح المجال للديمقراطية والحرية والعدالة الاجتماعية. فالمناصب الأساسية في الحكومة اليوم يحتلها أناس ينتمون إلى الجهة نفسها بل إلى الولاية نفسها^(١)، تلمسان، بل إلى بعض القبائل. لقد تخطينا الجهوية إلى القبيلة»^(٢).

هذه الإحالة إلى القبيلة، للدلالة على تقارب الانتماءات المحلية وما يعنيه من تضامن بين جزء من أعضاء الحكومة، تستحق أن نتوقف عندها. ورغم أن استخدام عبد النور لفظ القبيلة (أو العرش

* مخبر الأنثروبولوجيا الاجتماعية، مركز جاك بارك. يشكر كاتب هذه السطور آن ماري بريزبار وبيار بونت اللذين تفضلا بمراجعة هذا النص والتعليق على صيغته الأولى.

** ترجمة: هشام عبد الصمد.

(١) الولاية هي الوحدة الإدارية والترايبية الأساسية في الجزائر. وهي أقرب إلى المحافظة. وعادة ما يكون مركزها مدينة تمثل القطب الإداري للجهة. وتعد الجزائر اليوم ٤٨ ولاية.

(2) Ali Yahia Abdennour, «Le Peuple algérien veut un changement de régime et non un changement dans le régime.» *El Watan*, 7/2/2011.

في اللهجة الجزائرية)، للإيحاء بأن هناك ثلة من المسؤولين السياسيين من الأصل الجهوي نفسه (تلمسان) تسيطر على الحكم، لم يكن موفقًا، فإن الإشارة تستوقفنا لأن المقصود منها كان التشديد على المنطق الماضي والرجعي في اشتغال السلطة، وعلى أن هناك تعارضًا قائمًا بين حكومة خاضعة لمنطق قبلي متخلف ومجتمع «مدني» (ينتمي إليه عبد النور) يتطلع إلى الديمقراطية والحرية والعدالة في بُعدها الاجتماعي، وخاصة الحقوق الإنساني. وهكذا، يبدو أن التشهير بالقبلية حلّ محلّ التظلم من الجهوية بوصفها شكلاً من الانتداب السياسي يقوم على الانتماء إلى الجهة نفسها، وهي ممارسة طالما انتقدها الملاحظون. وتجدر الإشارة أيضًا إلى أن عبارة بعض القبائل التي تقتسم «المناصب الأساسية» داخل الطاقم السياسي تحيل إلى النمط الخلدوني الكلاسيكي، حيث تشكل القبائل (ذات المخيال البدوي الريفي) والعصبية المقترنة بها دعامة للسلالة الحاكمة.

ربما يتبادر إلى الذهن، بعد قراءة مستفيضة لرسالة عبد النور، أن لفظي قبيلة وقبيلية وردا بصفة عرضية، لكن اللجوء إلى هذا القاموس بالذات ليس عفويًا؛ فمرجعية القبيلة، وإن لم تكن محورية في الخطاب السياسي، تنطوي على دلالة مهمة نظرًا إلى تواترها في التحليلات النقدية للنظام السياسي القائم، كما في الأشكال البديلة الواردة في المطالب السياسية، المحلية منها على وجه الخصوص. وتكمن المفارقة في الوزن الضعيف والدور الهامشي للقبائل في المشهد السياسي الوطني الجزائري. فالمجتمع الجزائري تجاوز التنظيم القبلي إلى حد بعيد⁽³⁾؛ ذلك أن السياسات الاستعمارية (الحرب وانتزاع الأملاك العقارية والتفكير...) والسياسات المنتهجة بعد الاستقلال أفضت إلى اضمحلال القبائل في ولايات الشمال، ولم يتبق من التنظيم القبلي سوى بعض الرواسب في جهات الجنوب القليلة السكان.

لا يمكننا بالطبع فهم النظام السياسي الجزائري اليوم بالعودة إلى أنماط التنظيم القبلي، ويجب في الوقت نفسه التسليم بأن القبيلة لا تزال مرسومة في الأفق السياسي، فكرًا أو واقعًا، وهما أو حقيقة، وسواء كانت محل نقد أو محل إطراء. هذا الأفق لا يفسر وحده هيكله الواقع السياسي الجزائري، لكنه يؤثر بطريقة ما في توجيه هذا الواقع. وخلاصة القول هي أن على الرغم من أن القبيلة في الجزائر ضعيفة الوزن السياسي، فإنها تشكل أفقًا وشكلاً مثاليًا (سلبيًا أو إيجابيًا) داخل المنظومة السياسية بوجه الفعل السياسي على الصعيدين الوطني والمحلي، ويبرره لاحقًا في كثير من الأحيان.

مخيل القبيلة

خلال فترة الحزب الواحد (جبهة التحرير الوطني) الممتدة من سنة ١٩٦٢ إلى سنة ١٩٨٠، اتسمت الخطابات الأيديولوجية المتعلقة بالقبائل في الجزائر بالازدواجية؛ فرغم رفض الواقع القبلي ونفي كل تاريخ قبلي للشعب الجزائري، فإن القيم القبلية، أو بصفة أدق القيم الاجتماعية المنسوبة إلى التنظيم القبلي، كانت محل تسمين. فالجزائر القبيلة بدعة استعمارية، على حد تعبير الرئيس هواري بومدين خلال اجتماع شعبي سنة ١٩٦٨:

(3) Yazid Ben Hounet: «Des tribus en Algérie?: À propos de la déstructuration tribale durant la période coloniale.» *Cahiers de la Méditerranée*, no. 75 (2007), pp. 150-171, and *L'Algérie des tribus: Le Fait tribal dans le Haut Sud-Ouest contemporain*, connaissance des hommes (Paris: L'Harmattan, 2009).

لقد حاول الاستعمار وعملاؤه نفي وجود الشعب الجزائري من دون جدوى، وذهب إلى حد تقديمه إلى العالم على أنه فسيفساء من قبائل وعشائر متناحرة لا رابط بينها. باءت هذه المحاولة بالفشل، كما هُزم الاستعمار الذي لم يتمكن طوال ١٣٢ سنة من فهم واقع هذا الشعب وقيمه الأخلاقية، وتجاهل الحقائق التاريخية البديهية التي تقيم الدليل على وحدة الشعب الجزائري التي صقلتها المعارك والتضحيات المشتركة عبر القرون (تيزي وزو ٢٤ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٦٨)^(٤).

في هذا الاتجاه، دأبت الدولة الجزائرية الفتية على رسم صورة موحدة للدولة والشعب الجزائريين منذ القدم، وهذه الإرادة الأيديولوجية ترفض أي تصور للجزائر كبلد مكوّن من قبائل «لا رابط بينها». لكن تمثّل القبيلة كتنظيم عتيق لا يتنافى مع تميمها كمنظومة اجتماعية قائمة على المساواة والتضامن، وهي ذاتها قيم النظام الاشتراكي الذي يمتاز على القبيلة بحدّاته، فلا غرابة إذاً في أن يسعى هذا النظام إلى إعلاء بعض «سمات» التنظيم القبلي في أثناء المرحلة الثالثة من الثورة الزراعية المتعلقة بإصلاح النظام الرعوي في مناطق السباسب والصحراء الكبرى. كتبت صحيفة الثورة الأفريقية لسان حال الحزب الحاكم، الصادرة بتاريخ ٩ كانون الثاني/يناير ١٩٧٥: «لقد قام الاستعمار بتحطيم التنظيم القبلي القديم، وقضى في الوقت نفسه على أشكال الانضباط والتضامن التقليديين وما يتصل بهما من تداير موروثه عن الأجداد تمكّن من المحافظة على المراعي، وتكوين المخزون الاحتياطي تحسباً لفترات الجفاف».

يؤكد هذا الخطاب الذي طوره جبهة التحرير والدولة أن الاستعمار عمد إلى تقويض النظام القبلي (وهو ما حدث فعلاً) وتعويضه بنظام إقطاعي، وإلى طمس مبادئ المساواة والتضامن. في الواقع ظلت المسألة القبيلة كما مسألة الزوايا^(٥) (ذات الارتباط الوثيق بها) من الموضوعات المحرّمة بعد الاستقلال وطوال فترة الحزب الواحد؛ فالأيديولوجيا الاشتراكية كانت تطمح إلى تقديم صورة مثالية للجزائر لا تشوبها أي شائبة قبلية^(٦). لكن موضوع القبيلة عاد إلى الفضاء العمومي في السنوات الأولى من القرن الجاري، وفي إثر عشرية التسعينيات الدموية^(٧) مع بداية استقرار الوضع السياسي في البلاد. وقد طُرحت مسألة القبيلة في بداية حركة المواطنة التي تشكلت خلال ربيع «القبائل» (أي الجهة) سنة ٢٠٠١، وتحديداً عند تكوين تنسيقية العروش والدوائر والبلديات^(٨). غير أن استعمال القرى المتمردة كلمة عروش كانت له دلالاته القوية: لئن لم تتوخ التنسيقية لا في طرق عملها ولا في مطالبها أي اتجاه قبلي (باستثناء إشارات عابرة من طرف بعض الممثلين)، فإن استخدام كلمة عروش في تسمية التنسيقية ذاتها كخيار تسمية أول هو أمر لافت للانتباه، ولعله يرمي إلى تعزيز الشرعية المحلية للحركة.

(4) Citations du président Boumediène, sélectionnées par Khalifa Maméri (Alger: Société nationale d'édition et de diffusion, [s. d.]).

(٥) الزاوية (ج. زوايا) مؤسسة دينية إسلامية تابعة لولي صالح ولها وظائف عدة: الإيواء والتدريس والضيافة...

(6) Yazid Ben Hounet, «Gérer la tribu?: Le Traitement du fait tribal dans l'Algérie indépendante (1962-1989), » *Cahiers d'Etudes Africaines*, no. 191 (2008), pp. 487-512.

(7) Abderrahmane Moussaoui, *De la violence en Algérie: Les Lois du chaos, études méditerranéennes* (Arles: Actes Sud; [Aix-en-provence]: MMSH, 2006).

(8) Yazid Ben Hounet, «Quelques réflexions sur les événements récents de Kabylie: À propos de la question tribale en Algérie,» *Awal: Cahiers d'études berbères Awal, cahiers d'études berbères* (Paris), no. 29 (2004), pp 33-42; Judith Scheele, *Village Matters: Knowledge, Politics and Community in Kabylia, Algeria*, African Anthropology (Woodbridge, Suffolk; Rochester, NY: James Currey, 2009).

تلقت الصحافة الجزائرية بعد ذلك موضوع القبيلة. وفي آب/أغسطس ٢٠٠١ خصصت صحيفة الحرية^(٩) ملفاً لموضوع القبيلة من ضمن عناوينه: العروش تعين رؤساء القوائم في الانتخابات؛ العروش تسيير الحياة الاجتماعية والاقتصادية في جهاتها؛ القبائل على مفترق الطرق.

في أيلول/سبتمبر ٢٠٠٣، أكدت صحيفة المجاهد، الموالية للسلطة، في تعليقها على زيارة الرئيس بوتفليقة لجهة النعيمة، أن «ممثلي الجهة عبروا عن وفائهم للرئيس وعن التزامهم بمساندة مجهوداته من أجل إصلاح الوضع ودفع النمو»^(١٠). وفي شباط/فبراير ٢٠٠٤، أشادت يومية وهران (*Le Quotidien d'Oran*) في أحد عناوينها بمساندة قبائل تيديكلت لبوتفليقة^(١١). وفي شباط/فبراير ٢٠٠٥، ورد في ملف لصحيفة لكسبراس (*L'Express*) مخصص لنشاط الشبكات الجزائرية: «من ليس له قبيلة يستند إليها فليذهب إلى الجحيم! كان ذلك جواب بلعيد عبد السلام»^(١٢) لبعض من انتقدوه عند ترشحه في قريته قرب سطيف، وذلك عشية الدور الأول للانتخابات التشريعية في [كانون الأول/ديسمبر ١٩٩١]. وكان بلعيد عبد السلام في قطيعة مع حزبه (جبهة التحرير الوطني) الذي لم يدرجه ضمن قائماته، فتقدم كمرشح مستقل. ولم تكن تلك هي الحالة الوحيدة؛ فبمناسبة الانتخابات الديمقراطية الأولى في الجزائر، هرع كل المترشحين من أنصار الحكومة أو من المعارضة (إسلاميين أو ديمقراطيين) باحثين عن جذورهم».

بحسب الصحف تلك، أصبحت القبيلة فاعلاً سياسياً حقيقياً، وشرعياً على نحو خاص، بل أكثر من ذلك: ربما يكون التجذر داخل الفضاء القبلي قد أصبح ضماناً لشرعية سياسية مؤكدة ومعلنة. وما يدعم ذلك هو أن منذ بضع سنوات، وتحديداً في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٩، وجّه نائب في المجلس الشعبي الوطني رسالة نقدية إلى رئيس الجمهورية يثير فيها على الخلفية نفسها مشكلة الأصول الاجتماعية لبعض السياسيين في المستويات العليا للدولة (مثل أحمد اويحيى)^(١٣).

يُستخلص مما سبق أن القبيلة تبرز هنا كأفق سياسي وكتصور (وهي أحياناً) يؤثر في قراءة الحياة السياسية المحلية والوطنية، كما يؤثر في الخطاب المطلبي و/أو في خطاب الشرعية السياسية، وهذا يدل على حضورها القوي في المخيال السياسي الجزائري. الأسباب متعددة، لكننا لا نعرف أيها الأكثر فعالية بدقة: فهو مخيال مستوحى، على المدى الطويل، من التاريخ المغاربي، وخاصة من المثال الخلدوني^(١٤).

من المؤكد اليوم أن المجتمع الجزائري تتخلله أمثلة سياسية أخرى لم نأت إليها، وهو يتوق إلى أشكال حوكمة مغايرة (خارج القبيلة والقبلية). ولعل من المفيد التذكير هنا بأن القبائل أدت دوراً مهماً

(٩) الحرية، ٥ - ٧/٨/٢٠٠١.

(١٠) المجاهد، ٨/٩/٢٠٠٣.

(١١) «Les Tribus du Tidikelt soutiennent Bouteflika», *Le Quotidien d'Oran*, 16/2/2004.

(١٢) بلعيد عبد السلام شغل منصب رئيس حكومة (١٩٩٢ - ١٩٩٣).

(١٣) بشأن هذه المرحلة، انظر: Farid Benramdane, «Complexe généalogique et déficit identitaire structurel: A partir de la lettre de Abdelkader Hadjar», *Algérie Littérature*, nos. 43-44 (Septembre-octobre 2000)

تولى أحمد اويحيى بين سنتي ٢٠٠٨ و ٢٠١١ منصب رئاسة الحكومة. وقد شغل هذا المنصب قبل ذلك في مناسبتين، الأولى من سنة ١٩٩٥ إلى سنة ١٩٩٨ والثانية من سنة ٢٠٠٣ إلى سنة ٢٠٠٦.

(١٤) Yazid Ben Hounet, «De quelques approches des rapports tribus/pouvoirs politiques au Maghreb», *Insaniyat: Revue algérienne d'anthropologie et de sciences sociales*, nos. 39-40 (2008), pp. 91-104.

إن لفظ القبيلة ليس مستعملًا في جبال القصور، وبشكل أوسع في الجزائر، للتعبير عن شكل من التنظيم الاجتماعي يتميز بالنزعة الحربية أو بمعارضة السلطة المركزية (بحثًا عن النفوذ)، ولا حتى من منظور تطوري جديد اعتمادًا على نشاطه الاقتصادي (القائم أساسًا على الفلاحة وتربية الماشية). فإذا اخترنا مفهوم القبيلة في أحد هذين الشكلين من التنظيم الاجتماعي أو في كليهما، يمكننا القول بأن القبائل اندثرت في الجزائر. وفي ما يخصني، أعني بلفظ القبيلة كيانًا اجتماعيًا يؤلف - بشكل خاص - بين قيمتين: الأصل (وهو ما يمكن من تمييز المجموعات والأفراد وتصنيفهم انطلاقًا من النسب المزعوم) والتضامن (الذي يربط أشخاصًا يدعون الانتماء إلى أصل مشترك). وبذلك، تكون القبيلة عبارة عن مجموعة من الأقارب ذات نسب موحد (أمّي أو أبوي) وتعمل كشخص جماعي يمكن تجنيده لغايات متعددة⁽¹⁸⁾.

في منطقة جبال القصور (وبصفة أعم في منطقة السهول العليا والصحراء)، تُطرح باستمرار مسألة الأصل لتحديد الأشخاص، لأن كلمة أصل كثيرة الاستعمال خلافًا لكلمة النسب؛ فالأصل يفترض أن كل إنسان يرتبط بكيان محدد. وتعريف الأصل يمكن من تحديد الموقع والمكانة بالنسبة إلى الآخرين. وتكمن أهمية هذه الممارسة في قيمتها المعيارية وفي تأثير المرجعية القبلية في هيكلة الهويات المحلية؛ فمسألة الأصل تحيل بشكل أوسع إلى الانتماء القبلي وإلى القبيلة (العرش).

في الجزائر، يُستخدم لفظ العرش بكثرة، ويتضمن في اللهجات المغاربية أيضًا معاني متعددة. وربما يحيل اللفظ إلى القبيلة (كما في الهضاب العليا في قسنطينة)، أو إلى مجموعة يربطها نسب ذكوري (مثلما هي الحال في المناطق التونسية الداخلية)، أو إلى كونفدرالية قبلية (كما في جبال القبائل). ويُستعمل اللفظ نفسه كتصنيف للأراضي الجماعية المرتبطة بالفرق الاجتماعية التي تسمى عندئذ أرض عرش⁽¹⁹⁾. كما يُستعمل في منطقة جبال القصور بشكل عام للدلالة على مجموعات قبلية ذات

(18) Pierre Bonte [et al.], *La Quête des origines: Anthropologie historique de la société tribale arabe: Mélanges pour Mokhtar Ould Hamidoun* (Paris: Edition de la Maison des sciences de l'homme, 1991), p. 15.

سواء تعلق الأمر بقبائل أو بنظم اجتماعية تركز على القرابة، فقد بين كثير من علماء الأنثروبولوجيا أن القرابة التي قد تكون بيولوجيا مزعومة هي فاعلة اجتماعيًا، وهذه الأخيرة هي التي كانت محل اهتمامهم. وتحدث جاك بيرك بوضوح عن القبيلة باعتبارها شعارًا اسميًا، ورفض مع بيار بورديو التفسير الجينيولوجي للاتفاق حول أهمية الاسم كهوية مرجعية. انظر: Jacques Berque, «Qu'est-ce qu'une tribu nord-Africaine?», dans: *Eventail de l'histoire vivante: Hommage à Lucien Febvre, offert par l'amitié d'historiens, linguistes, géographes, économistes, sociologues, ethnologues*, 2 vols. (Paris: A. Colin, 1953), vol. 1, pp. 261-271, and Pierre Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie, que sais-je?*: 802 (Paris: Presses universitaires de France, 1958).

ولفت ابن خلدون الانتباه في عصره إلى الطابع الخيالي للنسب والدور الأساسي لعلاقات الرحم وصلة الأرحام في تماسك القبيلة؛ إذ يذكر: «بمعنى أن النسب إنما فائدته هذا الالتحام الذي يوجب صلة الأرحام حتى تقع المناصرة والنعرة وما فوق ذلك مستغنى عنه إذ النسب أمر وهمي لا حقيقة له ونفعه إنما هو في هذه الصلة والالتحام». انظر: Abd al-Rahmân ibn Muḥammad Ibn Khaldûn, *Discours sur l'histoire universelle*, traduction nouvelle, préface et notes par Vincent Monteil, collection Unesco d'œuvres représentatives. Série arabe, 3 vols. (Beirut: Commission libanaise pour la traduction des chefs-d'œuvre, 1967-1968), p. 200.

يتضح، بحسب هؤلاء الكتاب، أن المرجعيات الحقيقية هي العائلات والفرق، أما القبيلة، فهي لا تعدو أن تكون تجميعًا لهذه التنظيمات الاجتماعية. وقد وضع بورديو الفرقة في قلب التكوينات القبلية.

(19) Jacques Berque, «Arsh», dans: *Encyclopédie de l'Islam*, tome 1 (Leiden: E. J. Brill, Paris: G. P. Maisonneuve et Larose, 1960), pp. 681-682.

أحجام متباينة، أو للإشارة إلى كونفدرالية قبلية أو إلى أحد مكوناته، وهذا يزيد غموضاً. على سبيل المثال، قد يحيل لفظ العرش في هذه المنطقة إلى مجموعة من القبائل، مثل عمور، أو إلى قبيلة واحدة من ضمنها، مثل سؤالة. فإذا سألنا شخصاً عن عروش المنطقة، فإنه يشير في الوقت عينه إلى المجموعة البدوية، أي إلى عمور والقبائل الثلاث المكوّنة لها (سؤالة وأولاد سليم وأولاد بوبكار)، وأيضاً أولاد سيدي أحمد المجدوب، وهي قبيلة «مرابطين» مقيمة في المنطقة. وفي بعض الأحيان يحيل لفظ العرش إلى أهل القصور (أي إلى سكان القصور في المنطقة).

خلاصة القول هي أن لفظ العرش يشير إلى مجموعات شاملة، أو إلى وحدات مشمولة. كما يشير إلى كلّ وحدة تكوّن جسمًا يشترك أعضاؤه في أصل واحد؛ فالكيان المقصود بعبارة عرش يرتبط بتموقع الأشخاص في تفاعلهم مع الآخرين، وبأهمية المجموعات الموجودة في مجال معين. وهاكم مثالاً لذلك: يمكن لشخص ما أن يعرف نفسه بانتمائه إلى عرش عمور عندما يكون مخاطبه غريباً عن هذه المجموعة، في حين نجده يحدد انتماءه إلى السؤالة أو أولاد سليم أو أولاد بوبكار إذا كان مخاطبه من داخل مجموعة عمور. مثال آخر: لا توجد في جنوب ولاية نعامة إلا فرقة أولاد سيدي تاج التابعة لأولاد سيدي الشيخ (وما بقي من القبيلة يوجد في ولاية البيضاء المتاخمة). ولهذا السبب، فإن كلمة عرش هي المفردة المستعملة بكثرة للدلالة على هذه الفرقة التي أصبحت تحمل، مع مرور الزمن، معاني الوجاهة والاستقلالية؛ فسيدي أبو عمارة، الولي الذي قاد المقاومة ضد التدخل الفرنسي انطلاقاً من سنة ١٨٨١ ينتمي إلى أولاد سيدي تاج. وإذا سألنا أحداً عن القبائل التي تعمر منطقة الجنوب الغربي العليا، فإنه يجيب بأنها العمور وأولاد سيدي أحمد المجدوب وأولاد سيدي الشيخ، أي المجموعات الكبيرة ذات الأصول المتباينة نسبياً. وفي الواقع، فإن لفظة القبيلة المعروفة على نطاق واسع عند الناس قليلة الاستعمال في المنطقة، وغالباً ما يستعملها الغرباء، وبالتالي تقتصر الإجابة المذكورة على المجموعات القبلية الكبرى.

يُستعمل أيضاً لفظ الفرقة للتعبير عن وحدات دقيقة محدودة الحجم وتتمتع باستقلالية نسبية، لكنها ترتبط بأقسام أخرى تشترك معها في النسب، أو بالأحرى في الأصل المزعوم. تنحدر كلمة الفرقة من فرق، أي قسم وفصل، وبناء على ذلك فإن الفرقة كيان يرتبط بمجموعة اجتماعية شاملة هي القبيلة ويشكل أحد مكوناتها. والقبائل المكوّنة لكونفدرالية عمور لا يُنظر إليها بوصفها فرقاً، بل إن تفرعاتها أو أقسامها فقط هي التي تعرف كذلك. وهناك تفسيران للاستعمال اللغوي الشائع لهذا اللفظ: أولهما إحالته إلى وحدات موجودة فعلياً، وإن تكن في تحول مستمر، وثانيهما انطواؤه على مضمون له دلالة بالنسبة إلى السكان، إذ يعبر عن تاريخ وثقافة محليين. وبالفعل، لا يكفي أن يستخدم الناس في تعاملاتهم كلمات تحيل إلى العالم القبلي كي يكون هذا العالم موجوداً فعلاً، بيد أن تعميم هذا القاموس يدفع إلى القول بأن استعماله يستجيب لغايات ذهنية ولمموسة في آن واحد. هذا إضافة إلى أن فعل التسمية في حد ذاته يساهم في مسار تشيئة الوحدات الاجتماعية؛ فلكي يكون للقبيلة وجود معترف به، لا بد أن يكون هذا الاسم متداولاً لدى عناصرها ولدى سكان المنطقة. إن هذه الملاحظات تهدف إلى التساؤل عن أسباب استمرارية الانتماء القبلي أو إعادة تنشيط المشاعر المرتبطة به.

تحده عائلة الضحية، والذي يتغير بحسب سن/جنس القتيل: ٨٠ ألف دينار جزائري للطفل، ١٠٠ ألف دينار جزائري للمرأة، ١٢٠ ألف دينار جزائري للرجل. وجرى في سنة ٢٠٠٨ توحيد قيمة الدية: ١٠٠ ألف دينار جزائري في الحالات كلها، أي من دون اعتبار لسن الضحية أو جنسه. والملاحظ أن قيمة الدية في الفقه المالكي والعرف البدوي تقدّر بـ ١٠٠ جمل، وبالتالي تبدو قيمة المبلغ المعتمد لدى عمور أقل كثيراً ولا تتجاوز ثمن عشرة خرفان^(٢٤). ويعلّل هذا الفارق من جهة بغلاء المعيشة، ومن جهة ثانية بتحمّل المتهم (أو شركة التأمين عندما يتعلق الأمر بحادث، وهو الأكثر تواتراً)، مصاريف جبر الأضرار والخسائر ودفعها إلى عائلة الضحية لدى القضاء المدني، ودفع الخطية التي تحدّد لاحقاً لدى القضاء الجزائي؛ فالهدف من الدية ليس التعويض الفعلي لفقدان شخص بقدر ما هو إحلال المصالحة بين الأطراف المحلية المختلفة.

لئن وجدت الدية لدى هذه القبيلة منذ آمام بعيدة، فإنها لم تكن على هذه الشاكلة؛ فثمن الدم كان في الأساس من مشمولات الفرق، أي العائلات الذكورية المعنية، ولم يكن محل ترتيب محكم وفق مبالغ مضبوطة مسبقاً، يسهر عليها مسؤولون مُعيّنون لهذا الغرض. يتم الاتفاق، ويحدّد المبلغ، ويحدد الوسطاء والحكماء ثمن الدم بحسب منطق عرفي غير رسمي. أمّا إذا تعلق الأمر بالقتل عمداً، يصبح نظام دية التصالح غير فاعل، وفي هذه الحالة، وعندما تقبل عائلة الضحية مبدأ التعويض، تتحمّل عائلة^(٢٥) المتهم وحدها جمع المبلغ المطلوب، وغالباً ما يكون باهظاً (بين ١٠٠ ألف و٤٠٠ ألف دينار جزائري). تلك كانت الممارسات في الفترة السابقة للاستعمار (القتل المتعمد أو غير المتعمد). ومن نافلة القول أن في حالات القتل كلها (عمداً أكانت أم لا) يواصل قضاء الدولة عمله، ويحاكم المتهم وفق معايير القانون الجزائري.

تجدد الإشارة هنا إلى أن إضفاء الطابع الرسمي وتنشيط منظومة المصالحة ومقولة التضامن القبلي جريا على وجه الخصوص في فترتين متميزتين: الأولى غداة سيرورة الاستقرار الهائل الذي عرفه أعضاء قبيلة عمور في بداية الثمانينيات، والثانية منذ موفى التسعينيات حتى بدايات سنة ٢٠٠٠، وهي فترة تميزت بانفتاح الدولة الجزائرية على اقتصاد السوق والصراع الداخلي، وسيرورة التصالح في المستوى الوطني أو سياسة الرحمة في سنة ١٩٩٥ والتوافق المدني في سنة ١٩٩٩ والمصالحة الوطنية في سنة ٢٠٠٥.

ففي بداية الثمانينيات، تشكلت منظومة المصالحة المشار إليها آنفاً في المجال الحضري في منطقة عين صفرة عقب مسار استقرار الرّحل الذي تسارعت وتيرته خلال السبعينيات. وأعاد أعضاء القبائل المستقرون في المدينة صوغ مبدأ المصالحة والدية القبليين، وأدرجوا ضمنه سكان قصر السفيسيفة،

(٢٤) يبلغ الأجر الأدنى في الجزائر ١٢,٠٠٠ دينار جزائري (أي تقريباً ما يعادل ١٢٠ يورو).

(٢٥) وتعني محلياً أولئك الذين يحملون لقب المتهم وليس بالضرورة العائلة كلها، حتى الدرجة الخامسة التي درسها جوزيف شلهود بالنسبة إلى بدو الشرق الأوسط. انظر: Joseph Chelhod, *Le Droit dans la société bédouine: Recherches ethnologiques*, petite bibliothèque sociologique internationale, sur le 'orfou droit coutumier des Bédouins, préface de Jean Carbonnier, petite bibliothèque sociologique internationale.

Série A, auteurs contemporains; 12 (Paris: M. Rivière et Cie, 1971).

وكذلك مجموعة أولاد زياد. وهكذا استُعيدت منظومة كاملة متكونة من «مسهول» (عن التعويض) في كل فرقة تتولى تحديد قيمة الدية. ويتعلق الأمر هنا بتنشيط مرجعية القبيلة والتضامن القبلي لإدارة النزاعات المترتبة عن المرحلة الانتقالية الناتجة من عملية استقرار الرّحل.

أمّا الفترة الثانية، فهي أيضًا موسومة بعدم استقرار كبير ناتج من الصراع الداخلي الذي عرفته البلاد وانفتاحها على اقتصاد السوق (انخفاض مستوى العيش، ارتفاع نسب البطالة، ارتفاع نسب الإجرام). في هذه الفترة، ساهمت إعادة تنشيط الآليات المحلية في احتواء قسم من النزاعات الداخلية التي لم تتمكن مؤسسات الدولة والقضاء والأمن من حلها كما ينبغي. وكان ذلك درءًا للصراعات المترتبة عن تلك الخلافات والفوضى القبلية التي قد تسببها أحيانًا. وقد واكب هذا التجديد تمشين للآليات العرفية والقبيلة والمصالحة (ولا سيما الدية)، فكان بمثابة صدى لخطاب التوافق الوطني.

يبين مثال كونفدرالية عمور أن المرجعية القبيلة تتجاوز، حتى ضمن السياقات التي فيها تنظيماً قبيلة، الأغراض القبيلة الصرف، أي إن الأمر لا يتعلق بتدعيم التنظيم القبلي ومطالبه السياسية وتأمينها بقدر ما يوظف لتحقيق أهداف أخرى تتمثل أساسًا في إدارة النزاعات داخل الوسط الحضري نفسه. تُستعمل هذه المرجعية في سياقات خصوصية انتقالية تعمل على إرساء أشكال تعبوية جماعية، وإضفاء الشرعية عليها. وكما أشرت إلى ذلك، تصبح استعادة مرجعية القبيلة مبررًا لمعقولية الفعل الجماعي - عبر تنزيهه ضمن التقاليد القبيلة الصالحة (أو القيم الثابتة) وطاقتها التعبوية باعتبارها تستند إلى روابط قارة وأساسية وموثوقة، أو هكذا يُنظر إليها.

خاتمة

لئن حافظت القبائل في الجزائر - إلى حد ما - على نفوذها في بعض مناطق السهول العليا والمناطق الصحراوية، فذلك لا يعني أن لها وزنًا في الساحة السياسية الوطنية. ورغم أن موضوع القبيلة عاد للبروز على الصعيد الوطني، ولا سيما منذ ظهور تنسيقية العروش والدوائر والبلديات في منطقة «القبائل»، فإن الواقع القبلي مغاير تمامًا لما تقدمه وسائل الإعلام؛ فالصورة التي تسوقها هذه الأخيرة بشأن منطقة «القبائل» كمجال لقبيلة متجددة، ساعدت السلطة السياسية على مواجهة الاحتجاجات بتطبيق مبدأ «الاحتواء»⁽²⁶⁾، إلا أن القبيلة تبقى في منطقة «القبائل» وفي باقي المجال الجزائري، وربما أبعد من ذلك، أفقًا سياسيًا وشكلاً مثاليًا (سلبًا أو إيجابًا) له دور في توجيه الفعل السياسي، وخصوصًا في أثناء الفترات الانتقالية، حين تنتعش مرجعية القبيلة. هذه المرجعية تضيف نوعًا من الشرعية على الفعل الجماعي، وخاصة خلال الحملات الانتخابية، أو تعمل على نفيها كما هي الحال في رسالة عبد النور المفتوحة. وسواء استُخدمت القبيلة في اتجاه سلبي أو في اتجاه إيجابي، فهي لا تزال تغذي المخيال السياسي على المستويين المحلي والوطني.

(26) Mohamed Brahim Salhi, «Entre communauté et citoyenneté: Le Local en contestation. Le Cas de la Kabylie.» dans: *Annuaire de l'Afrique du Nord* (Paris: Centre national de la recherche scientifique, 2005).