

السلطان في الحكاية الشعبية- دراسة سوسيولوجية-

The sultan in the folktale - a sociological study

- الدكتورة: زهرة شوشان

جامعة أكلي محند أولحاج - البويرة

- ملخص:

يعدّ وجود السلطة ضرورة اجتماعية، إذ بدونها يغيب النظام بين أفراد المجتمع، ويستعصي الجمع بين مصالحهم المتعارضة لإيجاد أرضية مشتركة للتعايش والتعاون بينهم. وعليه، لم يكن غريبا أن تلقى هذه الظاهرة صدى قويا في الحكايات الشعبية المتداولة بين أفراد المجتمع، والتي تُروى على لسان العامة من جيل إلى جيل، مجسدة إياها في شخصية السلطان. من هذا المنطلق، تهدف هذه الدراسة إلى تحليل الدلالات السوسيولوجية للسلطان في نماذج من الحكايات الشعبية المتداولة بمنطقة بومرداس على غرار "حكاية سيدي علي بن أحمد البومرداسي" و"حكاية محمد بن علي الذباح" قائد بايلك التيطري وبرج سيباو.

- الكلمات المفتاحية: السلطان، الحكاية، المجتمع، البومرداسي، الذباح.

Abstract;

The presence of political power is a social necessity, because without it there will be no order in society, and it would be difficult to reconcile divergent individual interests in order to find common ground favoring coexistence and cooperation between them. It is therefore not surprising that this phenomenon received a strong echo in the popular tales circulating within society, and told from generation to generation, while representing it by the personality of the "sultan". Hence, this study which aims to analyze the sociological connotations of the personality of the "sultan" in popular tales circulating in the region of Boumerdès, such as The Tale of "Sidi Ali Ben Ahmed Al Boumerdassi" and the Tale of "Muhammad Ben Ali Dit El Dabah (the cutthroat)" Commander of Beylik Al Tetri and Bordj Sebaou.

- Keywords: Sultan, Tale, society, El Boumerdassi, the cutthroat.

المقدمة:

تهدف هذه الدراسة إلى تحليل الدلالات السوسولوجية للسلطان في الحكاية الشعبية. واخترنا الحكاية الشعبية كونها تعبر عن القطاع اللاواعي الغنوصي في حياة الافراد والمجتمعات. وتجدر الاشارة بأن الدراسة تمت في منطقة بومرداس.

السلطان هو الشخصية المحورية التي تجسد السلطة السياسية، فكيف صورته الحكاية الشعبية؟

1- الحكاية:

تقاس فيها واقعة من الوقائع الحقيقية أو الخيالية دون الالتزام بقواعد الفن القصصي، وغالبا ما تتضمن الحكاية النوادر، الخرافات والأساطير، وتنتشر على أفواه الناس" (مريدن عزيزة، 1985، ص 112).

يفهم من هذا بأنّ الحكاية تعبّر عن أحداث واقعية أو خيالية أو حقيقية وخرافية في نفس الوقت، وتستمد أحداثها من مرجعيات مختلفة: خرافية، أسطورية، دينية، أدبية، وتاريخية، ومن الواقع الاجتماعي المعيش أو المرغوب فيه.

والحكاية لا يعرف لها مؤلف فهي ملك لكل الشعب مهما تنوعت بيئاتهم وأمكنة تواجدهم وأزمنة حياتهم لأن الحكاية تحكى في كل زمان ومكان، ومنه تستمد شرعيتها ومصداقيتها واستمرارها.

وهي أيضا مجموع العلاقات التي تترجم أفعال الشخصيات وديناميكيته وسيرورته إذ "الحكاية هيكل، بنية مركبة، معقدة، يمكن تفكيكها واستنباط العلاقات التي تربط بين مختلف وظائفها في مسار قصصي معيّن" (المرزوقي سمير، دت، ص 23). ونحن لو أردنا أن نستعمل لغة "أرسطو" لقلنا أن الحكاية هي الفعل، والفعل هو ما يمارسه أشخاص بإقامة علاقات فيما بينهم (العيد يمى، 1999، ص 29). وتنجم العلاقات بين الفاعلين في الحكاية بواسطة الوظائف التي تؤثر في مجرى الحدث "والوظيفة هي عمل الفاعل من حيث معناه في سير الحكاية، أي أنّ الحدث يعتبر وظيفة مادام رهين سلسلة من الأحداث السابقة التي تبرره ومن الأحداث اللاحقة التي تنتج عنه" (المرزوقي سمير، دت، ص 23).

الحكاية هي "تخيّل محتوى في العمق الثقافي تقوم بدور التواصل وهي حاملة للمعتقدات والمواقف والقيم"، (El Mustapha Chadli, 1997, p35) فالحكاية تقوم بدور التواصل بين القديم والحديث لأنها "بقايا معتقدات تصل في تاريخها إلى أقدم العصور، وتتاح لها الفرصة للظهور من خلال تلك التآليفات التي تصور مدركات غير حسية" (فردريش فون ديرلاين، 1973، ص 32). ومنه فالحكاية تعبير عن المواقف والقيم والمعتقدات الموغلة في القدم، وهذا ما يفسّر تنوّع مواضيع الحكاية وهذه الأخيرة أي المواضيع تعد وحدة من وحدات تصنيف الحكاية.

كل المجتمعات الإنسانية تملك القدرة على خلق أشكال رمزية غير معروفة، تزودها بطابع تقديس (Christine Randolph, 1999, p 07) حيث تمارس هذه الرموز سلطتها في المجتمع عن طريق الشرعية التي تكسبها في أذهان الأفراد وتصوراتهم، وهي تمثل في صورتها العامة عالم الخيال لذلك المجتمع.

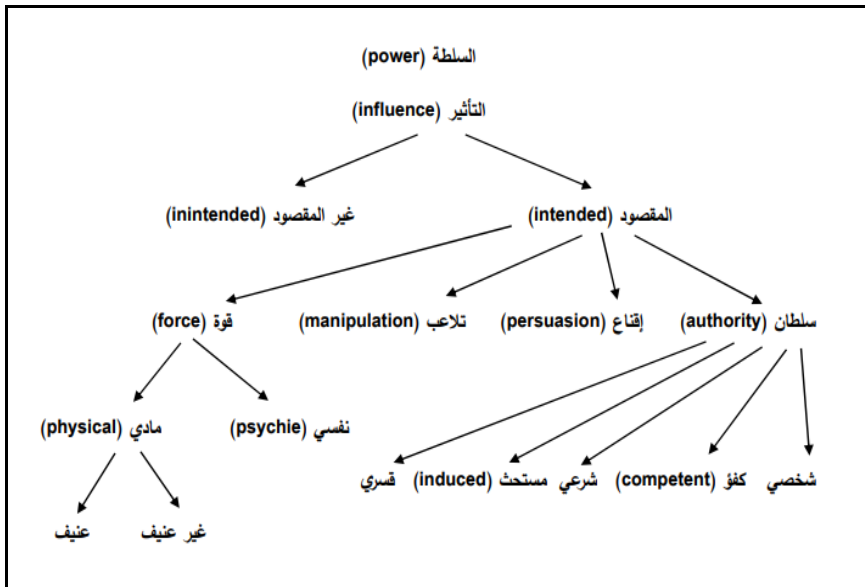
وفي هذا الصدد يقول "هردر" وهو باحث في التراث الشعبي إنّ "الحكايات الشعبية بأسرها هي بكل تأكيد بقايا المعتقدات الشعبية، كما أنها بقايا تأملات الشعب الحسية وبقايا قواه وخبراته. حينما كان الإنسان يحلم لأنه لم يكن يعرف، وحينما كان يعتقد لأنه لم يكن يرى، وحينما كان يؤثر فيما حوله بروح ساذجة غير منقسمة على نفسها" (خورشيد فاروق، 2004، ص 04)، فيرى "هردر" أنّه مهما تعددت أنواع الحكايات الشعبية إلا أنها بمثابة انعكاس لتصورات الشعب ورصد لتأملاته الحسية وبقايا خبراته الحياتية، لهذا وجد العامة فيها صدى لما في نفوسهم من أحلام، وإرضاء لما تريده أحاسيسهم الفنية من رمز وتأمل، فالحكاية هي تعبير عن المواقف والقيم والمعتقدات الموغلة في القدم والتي تعمل التنشئة الاجتماعية على ترسيخها في أذهان الأفراد.

2- السلطة:

يعد مفهوم السلطة (Pouvoir/Power) موضوع أساس لعلم الاجتماع بصفة عامة، وعلم الاجتماع السياسي بصفة خاصة، لأن السلطة حسب "إيمانويل كاستلز" مفتاح لفهم البنيات والديناميات الاجتماعية. بالنسبة إليه، فإن علاقات السلطة هي علاقات تأسيسية للمجتمع تبني وتشكل المؤسسات وتنظم الحياة الاجتماعية" (Manuel Castells, 2016, p1) ولدراسة السلطة في علم الاجتماع حسب "أنتوني غيدنز" و"فيليب

صاتن" (Giddnes and Sutton)، ينبغي تسليط الضوء على أفكار ماكس فيبر، الذي ينظر إلى السلطة، بوصفها "حظ الرجل أو عدد من الرجال في تحقيق إرادتهم الخاصة في قيادة حتى ضد مقاومة الآخرين الذين يشاركون في الفعل" (أنتوني غيدنز وآخرون 2018، ص342). يشكل هذا التعريف مصدر إلهام بالنسبة إلى عديد علماء الاجتماع حيث يتم الاستشهاد به بكثرة في العلوم الاجتماعية. لكن، من الصعب تجاهل التمييز الذي يقيمه الباحثين بين أشكال السلطة التي هي قسرية، وتلك التي تستند إلى شرعية ما، وهي السلطان (Authority)، أي سلطة شرعية تحظى بقبول من يخضعون لها.

وتتخذ السلطة حسب دينيس ورونغ في كتابه "السلطة: أشكالها وأسسها واستخداماتها" باعتبارها تأثير مقصود وفعال سواء أكانت سلطة قسرية أو سلطة شرعية أربعة أشكال، وهي: القوة، التلاعب، الإقناع، السلطان، هذا الأخير ينقسم بدوره إلى خمسة أنواع فرعية، يوضحها ورونغ (Dennis Wrong, 1979, p 24) في الشكل التالي: غير أن هذا التمييز بالنسبة له يبقى من الناحية المفاهيمية، أما في الواقع فيمكن لهذه الأشكال أن تتداخل فيما بينها.



ينظر "بولانتزاس" (Poulantzas) إلى السلطة باعتبارها قدرة الطبقة الاجتماعية على تحقيق مصالحها الموضوعية، بينما يعتبرها "تالكوت بارسونز" (Talcott Parsons)

بأنها (Stephen McNamee and al, 1987, p 80) قدرة معممة لتحقيق أهداف النظام. أما بالنسبة إلى "روبرت داهل" فيرى بانه: "يمارس (A) السلطة على (B) إلى الحد الذي يمكنه من جعل (B) يفعل شيئاً لم يكن ليفعله بدون تدخل (A)". (Robert Dahl, 1957, p 202). والسلطة كما يعرفها "غيدنز وصاتن" فهي "قدرة الأفراد أو الجماعات على تحقيق أهدافهم أو تعزيز مصالحهم حتى في وجه معارضة أو مقاومة لها من الآخرين" (2018، ص 341). وحسب "كروزي" و"فريديبرج" (Crozier et Friedberg) هي قدرة الفاعل الفردي أو الجماعي على التحكم (Serge Paugam, 2011, p 64) في شروط علاقات التبادل بحيث تكون في صالحه.

من هذه التعريفات يبدو أننا بصدد اتجاهين: اتجاه ماكرو- سوسيولوجي بنيوي يجعل من السلطة كملكية لنظام أو لطبقة معينة، واتجاه ميكرو - سوسيولوجي علائقي ينظر إلى السلطة كعلاقة اجتماعية تفاعلية تحدث بين الفاعلين الفرديين أو الجماعيين، من خلال استغلال الموارد المتاحة، رغم المقاومة أو المعارضة التي قد تواجهها. وعلى هذا الأساس السلطة هي ملكية لنظام أو لطبقة ما. وترتبط بالشرعية والاجماع. وهي علاقة اجتماعية. تتضمن القدرة على المقاومة وتبادل التأثير.

فالسلطة ظاهرة اجتماعية ضرورية للاجتماع الانساني، وهي عالمية، موجودة في كل المجتمعات الإنسانية، الحاضرة والغابرة، بل هي موجودة حتى لدى المجتمعات الحيوانية (Encyclopaedia Universalis, 1990, p578).

إن كلمة السلطة في الاستخدام الشائع تعني نمطا من النفوذ أو القوة المعترف له بالشرعية. ولا شك في أن مبدأ السلطة ضروري في أي شكل من أشكال الحياة الجماعية، فهي "تظهر منذ أن تجتمع جماعة ما... وما من جماعة يمكنها أن تستغني عن السلطة، وهي تفرض نفسها منذ أن يهدد الجماعة خطر ما أو عندما تتجلى الشقاكات أو حينما يبدو ضرب من تنسيق الطاقات أمرا لا غنى عنه لتحقيق مشروع مشترك، فتكون وظيفة السلطة هي تقليص التوتر" (نوربير سيلامي، 2001، ص 1331).

وعليه فإن السلطة "قوة نظامية وشرعية في مجتمع معين، مرتبطة بنسق المكانة الاجتماعية وموافق عليها من طرف أعضاء المجتمع، وترجع أهميتها إلى أنها توجه سلوك

الأفراد بصورة محددة لإنجاز الأهداف العامة، من خلال ميكانزمات مثل التبادل والمصالح المشتركة والتضامن والقوة" (عاطف غيث، 2012، ص 387).

2-1- مفهوم السلطة وعلاقته بالقوة والشرعية:

يقول الباحث المتخصص (دورتي) بأن "كلمة السلطة في الاستخدام الشائع تعني نمطا من النفوذ أو القوة المعترف له بالشرعية، وهي ترتبط بالاحترام" (Jean-François (Dortier, 2004, p 38).

ونقرأ أيضا في موسوعة علم الاجتماع هذا التعريف للسلطة في الحقل السياسي، الذي ينطبق نسبيا على مجمل الحقوق الاجتماعية الأخرى، كالأسرة والمدرسة، حيث السلطة هي "القوة التي تمارسها الدولة بعد أن تبرر شرعيتها وشرعية استخدامها... فالسلطة لا تكون شرعية وقوية ومؤثرة دون اعتمادها على بعض المبررات المنطقية والعقلانية التي تدعم وجودها وتعزز مكانتها وتدافع عن قراراتها وطموحاتها... وشرعية السلطة قد تستند على الدين أو العادات والتقاليد أو الدستور والقانون أو الصالح العام أو الشخصية الكاريزمية للقائد" (إحسان محمد الحسن، 1999، ص 331)؛ ولعل أدق وأوضح تعريف للسلطة هو ذلك الذي قدمه (Robert Dahl 1915- 2014)، حيث كتب يقول في مؤلفه المعنون بـ: (The concept of power 1957): "(أ) يؤثر أي له سلطة على (ب) إذا تمكن من جعله يفعل ما لم يكن ليفعله من تلقاء نفسه (Louis Calendreau, 2009, p44).

كما أن "السلطة تعتمد على ثلاثة أعمدة، هي القوة بالمعنى الحرفي، التحكم في المصادر، والمخيل". (Louis Calendreau, 2009, p663). فالإكراه الجسدي هو الوسيلة الأولى للإخضاع، حيث الدولة مثلا تلجأ إلى حبس المتمردين أو الخارجين عن القانون، وكذلك قد يلجأ الأولياء لاستخدام الضرب للسيطرة على أبنائهم، فالقوة والتهديد هم أحد أعمدة السلطة. لكن القوة وحدها قد لا تكفي، ولذلك تستند السلطة أيضا إلى التحكم في مصادر استراتيجية أخرى كالمال والمعلومة والأموال المادية، فصاحب المؤسسة يتمتع بسلطة على العمال لأنه يملك القدرة على التوظيف والإقالة، وكذلك يوظف المعلم العلامات التي تحدد المصير الدراسي والاجتماعي للتلاميذ. وبينما تحكم القوة الجسم فإن المخيل يتولى العقل، فالسيطرة على الفكر تعتمد على الإيديولوجيا،

والعنف الرمزي يشكل تمثيل مسرحي للسلطة، يهدف إلى ضمان شرعيتها. (Louis Calendreau, 2009, p663).

هناك تداخل بالنسبة إلى استخدامات عبارتي: (Pouvoir) و(Autorité)، وهو إشكال يطرحه بوضوح الباحث (Louis Calendreau) ويحاول أن يقدم تعريفاً أدق مقارنة بما هو متداول، حيث يقول (Louis Calendreau, 2009, p45) أن "السلطة هي القدرة على الحصول على سلوك معين من طرف أشخاص آخرين دون استخدام الإكراه، أو القدرة على الحصول على سلوكات متنوعة من أشخاص يمكنهم ممارسة حريتهم".

ومن خلال اتجاه التعريف لدى الباحث نلمح تركيزه على التمييز بين السلطة والقوة، فالسلطة هي القدرة على التأثير على سلوك أشخاص معينين يملكون حرية التصرف، أي بدون استخدام أي شكل من الإكراه. ومعنى هذا أن فعالية ممارسة السلطة (بلا إكراه) تتطلب الاعتراف بها من طرف الأشخاص الذين يخضعون لها". (Louis Calendreau, 2009, p46).

ولكي نفهم خلفية هذا المنحى أي في نزعة صفة القوة عن السلطة، فلا بد أن نضعه في سياق طبيعة النظام وعلاقته بالأفراد وتحديد سلطة السلطان على الأفراد، إذ تتطلب العملية الديمقراطية حداً أدنى من التحكم في سلوك الأفراد، بينما يتمتع الأفراد بحرية كبيرة في التصرف وهم يتسمون بالتمرد وعدم الخضوع، بينما ليس للسلطان الحق في استخدام العنف لفرض طاعتهم له. وهذا ما يفرض البحث والتفكير في نموذج للسلطة يكون فعالاً بدون إكراه فيزيقي. فإذا قارنا بين إشكالية السلطة في النظام الديكتاتوري وإشكالية السلطة في النظام الديمقراطي مثلاً، فإننا سنجد عديد أوجه التشابه والاختلاف، لكن الذي يهنا هنا تحديداً هو أن المرفوض في علاقة السلطان والأفراد ليست السلطة بحد ذاتها وإنما هو صفات السلطان.

ويسوق هذا الباحث تعريفاً آخر لـ "جورج بوردو" (George Burdeau)، الذي يعرف السلطة بقوله (Louis Calendreau, 2009, p44) أنها "القدرة على الحصول على سلوك معين من طرف الأشخاص التابعين، دون استخدام الإكراه الفيزيقي". ولا شك أن هذا التعريف يتسم بالدقة، لأنه يميز بين السلطة والقوة، إذ يلغي سمة القوة الفيزيكية من دلالة السلطة. هذا التعريف لـ "جورج بوردو" نجده أيضاً في موسوعة

(Universalis)، ونجد فيها أيضا تعقيبا مهما، حيث نقراً: "فيحذف استخدام القوة، فإن هذا التعريف يبرز الخاصية السيكلوجية التي ترتبط بظاهرة السلطة، كما أن هذا التعريف ينبه إلى أن السلطة لا يمكن تحليلها إلا في إطار علاقة بين مصدر السلطة والطرف الذي تسعى للتأثير في سلوكه، ومعنى هذا أن التحليل السيكلوجي للأفراد لا يكفي لتفسير ظاهرة السلطة، لأن هذا التفسير يوجد في العلاقة بين القيادة والطاعة، وهذا ما يبرر اعتبار السلطة ظاهرة اجتماعية" (Encyclopaedia Universalis, 1990, pp 578-580).

أما عند ابن خلدون فالفرد اجتماعي، ويتكيف مع حياة الجماعة ولهذا فالعمران عند ابن خلدون يعني مجموع مركبات البنيات التحتية والفوقية للمجتمع ومنه فإن العصبية تعني المجتمع المدني عند ابن خلدون، بينما المثلّك يقصد به السلطة السياسية التي لا تتحقق الا بالعصبية التي ذكرها خمسة عشر مرة، على اعتبارها مفتاح الديناميكية الاجتماعية وهذا ما يؤكده في المقدمة بقوله فقد ظهر أن الملك هو غاية العصبية " (عبد الغني مغربي، 2006، ص 126)، وبالتالي هناك علاقة وطيدة بين السلطة (الملك) والعصبية. لأن السلطة الحاكمة (السلطان) دائما هي في حاجة إلى افراد وجماعات المجتمع، كون "السلطان ضعيف يحمل أمرا ثقيلا فلا بدّ من الاستعانة بأبناء جنسه واذا كان يستعين بهم في ضرورة معاشه وسائر مؤنه فما ظنّك بسياسة نوعه واسترعاه الله في خلقه وعباده وهو محتاج إلى حماية الكافة من عدوهم بالمدافعة عنهم وإلى كف عدوان بعضهم عن بعض في أنفسهم بإمضاء الاحكام الوازنة فيهم وكف العدوان عنهم في أموالهم حتى بإصلاح سابلتهم وإلى حملهم على مصالحهم وما تَعْمَهُم به البلوى في معاشهم ومعاملاتهم من تفقد المعاش والمكايل والموازين حذرا من الغش وإلى سياستهم بما يريد من الانقياد له والرضى بمقاصده فيهم وانفراده بالمجد دونهم" (عبد الرحمان بن خلدون، 1992، ص ص1-2).

ومنه، فإن السلطة الحاكمة عند ابن خلدون المتمثلة في الملك أو الخليفة، وهي سلطة مطلقة، تستمد شرعيتها القانونية من الدين الذي هو بمثابة الدستور، بينما مُلكه يتركز على العصبية، لأنها كما قال انتوني غيدنز هي التضامن الاجتماعي كما يعتبرها المحور الرئيسي في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون. (أنتوني غيدنز، 2005، ص 57).

حلل "عبد الغني مغربي" العصبية وصنفها إلى ثلاث مستويات وهي كالآتي:

- المستوى الأول: عصبية القرابة
 - المستوى الثاني: عصبية اجتماعية
 - المستوى الثالث: عصبية سياسية اقتصادية
- العصبية تتخذ مستويات تدفع وتحرك بعضها البعض، على حد تعبير "أ. رونشال" (E.Rosenthal) هي القوة المحركة لمصير الدولة، ولكن بداية هذه القوة المحركة تبدأ بالمستوى الأول.

- المستوى الأول: عصبية القرابة:

تعتبر عصبية القرابة هي عصبية في مستوها الأول حيث تتمثل في روابط القرابة والدم والنسب بين أعضاء الجماعة وتكون العصبية بمثابة التماسك الاجتماعي فيدخل الإنسان في الاحتكاك بإنسان آخر، فتتكون الأسرة" (عبد الغني مغربي، 2006، ص154) لأن الإنسان بطبعه اجتماعي، وضعيف عندما يعيش بمفرده لأن حاجته إلى الغذاء أو الدفاع على نفسه من الطبيعة ومحتوياتها ومن ذلك الإنسان العدواني وعلى هذا الأساس "فإذا كان التعاون حصّل له القوت للغذاء والسلاح للمدافعة، وتمت حكمة الله في بقائه وحفظ نوعه، فإذن هذا الاجتماع ضروري للنوع الإنساني، وإلا لم يكمل وجودهم وما أَرَادَهُ اللهُ من اعتمار العالمهم واستخلافه إياهم..." (عبد الرحمان بن خلدون، 2003، ص 47) وبالتالي يعيش الأفراد في تفاعلات وتبادلات فيما بينهم حتى ينتقلوا إلى المستوى الثاني.

- المستوى الثاني: عصبية اجتماعية:

لا يمكن للعصبية أن تدخل المستوى الثاني، إلا بلغت التبادلات والتفاعلات مستوى معين، أي عندما تتجاوز عصبية الدم والنسب لتصل إلى مستوى القبيلة، وبالتالي فالتحول إلى المستوى الثاني من العصبية تعتبر طبيعية حيث تتم عملية التحول من عصبية النسب إلى العصبية الجماعية، أين يكون بالولاء والالتحام فيها على شكل تحالف. إلا أن ظاهرة النسب لا تزول ولا تتلاشى لتحل محلها المستوى الثاني للعصبية المتعلقة بالبداية ولكن هذا التحول والاستبدال لا يتم بوضوح إلا في المدينة أي العمران الحضري.

ويبدو جليا أن شكل العصبية في المستوى الثاني تختلف عن الشكل السابق حيث تنتقل هذه العلاقة قوامها بيولوجي المتمثلة في علاقة الدم والنسب إلى علاقة قوامها العلاقة الاجتماعية والمتمثلة في التحالف في حالتين إما بين الفرد وحده مع القبيلة ويتعهد ويلتزم، ويستطيع هذا فرد الدخيل أن ينظم إلى القبيلة ويصبح أصيل بعدما يكون له خلف بعد موته في تلك القبيلة. أو التحالف بين قابلتين أو أكثر فتتم عملية التبادل والتعاون بين القبيلتين وغالبا ما تكون هذه العلاقة إما على شكل حلف أو على شكل ولاء قبيلة لأخرى أو تكون قبيلة حامية لأخرى. هنا تصبح عصبية الدم لا معنى لها خاصة في مرحلة الحرب ضد الأعداء ويكون التماسك والتضامن الاجتماعيين من نوع خاص فتسود عصبية الالتحام حيث يقول في مقدمته أن لحمة الولاء مثل لحمة النسب أو قريب منها" (عبد الغني مغربي، 2006، ص 149) لتواصل العصبية حركاتها إلى المستوى الثالث.

- المستوى الثالث: عصبية سياسية اقتصادية:

إن وصول العصبية إلى المستوى الثالث والمتمثلة في العصبية السياسية والاقتصادية، دليل قاطع على أنها في ديناميكية دائمة من مستوى لآخر، ويمكن وصفها بالقوة المحركة لمصير المجتمع بصفة عامة والدولة بصفة خاصة، بل هي آلية من أليات بناء الدولة، لأن "الرياسة لا تكون إلا بالغلْب، والغلْب إنما يكون بالعصبية كما قدمناه. فلا يد في الرياسة على القوم أن تكونَ من عصبية غالبية لِعَصَبِيَّاتهم واحدة، لأن كل عصبية منهم إذا أحست بِغَلْبِ عصبية الرئيس أقروا بالإذعان والاتباع" (الزعبي أحمد، 2009، ص 161).

فالولاء يكون إما طوعا أو كرها من أجل حفظ النظام وحماية الانسان من الانسان وقد عبر على ذلك بن خلدون عندما يقول "غير أن عدوانية الأفراد تحول دون قيام الحياة الاجتماعية إلا اذا كبحتها في ذلك قوة وازعة. وقد يتمثل هذا الوازع في فرد واحد يستطيع فرض إرادته على المجموع". (أنتوني غيدنز، 2005، ص 57) بالتالي يكون بن خلدون قد أعطى للعصبية نموذجا تفسيريا في دراسة السلطة والممالك، وتبدل الدول في المنطقة المغاربية وتغير النظم السياسية فيها، وعلاقة ذلك بمفهوم العمران البشري، وتطور المجتمع من الناحية المعيشة والاقتصاد.

غير أن مفهوم المجتمع المدني وديناميكية العلاقة مع السلطة الحاكمة لم يتبلور بشكل جدي إلا من خلال مفكري القرنين السابع عشر والثامن عشر. نظرا لما شهده المجتمع الأوروبي من بنية اجتماعية تراتبية قاسية.

3- السلطان في الحكاية الشعبية:

الدراسة تمت في منطقة بومرداس، حيث تم جمع حكايات المدونة، وتجدر الإشارة بأنّ هناك عدة حكايات تناولت موضوع السلطان كشخصية محورية أو ثانوية في الحكاية.

ونسوق في هذا الاطار بعض الأمثلة الواردة في حكايات المدونة: السُلطان، سُلطان القرعة، بنت السُلطان، مُحَمَّد وليد السُلطان، السُلطان الكذاب، السُلطان ونسا الثلاثة، وين كان السُلطان يحكم، السُلطان والوزير، وليد السُلطان الصغير، مَرّت السُلطان، السُلطان والبومة، مَرّيم بنت السُلطان، السُلطان وخوّه الزوّالي، السُلطان والكيف، منام السُلطان، مُحَمَّد بنّ السُلطان، زوجة السُلطان والوصيف، زواج السُلطان، السُلطان وبنتو، السُلطان والورث، السُلطان والعائلة، السُلطان والطلّابة، السُلطان واخّتو، السُلطان وبنو، السُلطان والقصور، السُلطان والجيران، السُلطان كي مات، وليد السُلطان الصغير، مَرّت السُلطان، بنت السُلطان، السُلطان وبنت الغولة، السُلطان بفروؤو، سي محند السُلطان...

نلاحظ من الأمثلة المذكورة بأنّ شخصية السلطان واردة في مختلف شبكة العلاقات الاجتماعية.

3-1- منطقة بومرداس:

تمتلك ولاية بومرداس موقعا جغرافيا استراتيجيا، يحدها غربا محافظة الجزائر الكبرى، وشرقا ولاية تيزي وزو، وجنوبا ولاية البويرة، ومن الجنوب الشرقي ولاية البليدة. وتتميز بطابع زراعي وسياحي، تبلغ مساحتها 1456.16 كلم². وتنقسم إداريا إلى 09 دوائر تتفرع إلى 32 بلدية، يبلغ عدد سكانها 786.602 نسمة حسب إحصائيات 2008 (كتابة الدولة، 2009، ص 111).

ولاية بومرداس منبثقة عن التقسيم الإداري للجزائر لسنة 1985. وقد كانت تعرف في وقت الاستعمار بـ"روشي نوار" (Rocher noir) نظرا لكثرة الصخور السوداء بها خاصة على

مستوى الشواطئ. كما عرفت عدة أحداث تاريخية إبان الثورة التحريرية والتي راح ضحيتها الكثير من أبناءها. وأهم حدث تاريخي عرفته ولاية "بومرداس" هو احتضانها لأول حكومة جزائرية مؤقتة بعد الاستقلال سنة 1962 وهذا برئاسة "عبد الرحمن فارس"، وكان مقرها في معهد البترول والكيمائيات (I.N.H) كما عرفت تخريبات عديدة إبان العشرية السوداء التي اجتاحت معظم المناطق الجزائرية أين كان الإرهاب في أوجه.

أمّا عن أصل تسمية المنطقة "بومرداس" فقد اختلفت الحكايات والمرويات، فهناك من يقول بأنّ كلمة "مرداس" بالعامية تعني السقوط في الفخ، ويرجع هذا حسب سكان المنطقة إلى شطارتهم وفطنتهم، إذ يسقطون من يحاول خداعهم في الفخ مثلما كان يفعل أجدادهم.

وفيما يلي نحلل حكايتين تناولتا موضوع السلطان، كما نحلل احدهما مقارنين المحتوى الشفهي الحكائي بنظيره الرسمي وفق ما ورد في المراجع التاريخية:

3-2- سيدي بومرداسي:

يعود نسب أولاد بومرداس إلى الرسول (صلى الله عليه وسلم). "فعبد الله بن محمد بن الحسين المثني السبط بن فاطمة الزهراء" بنت الرسول (صلى الله عليه وسلم) وأنجب خمسة ذكورا وهم: "إدريس"، "سليمان"، "محمد"، "إبراهيم" و"يحيى".

أحد أبنائه وهو "إدريس" رحل إلى المغرب ونزل بمنطقة تلمسان ثم غادرها إلى "بليان" حيث التقى "راشد بن مرشد القرشي" وزير "عبد المجيد الزرهوني"، وبعد ذلك قرّبه الوزير من السلطان الحاكم الذي أعجب به وزوّجه ابنته.

بعد زواجه من بنت السلطان، طلب منه السلطان تولي أمور الخلافة لكبر سنه وعدم قدرته، فتولّى "إدريس" الحكم ولكنّه مات بعد ذلك تاركا زوجته حاملا، وأنجبت طفلا أسمته "إدريس الأصغر"، وحين كبر أدخلته أمه لتعلم القرآن وشتى العلوم، ولم يمض اثنى عشر عاما حتى تعلّم جميع العلوم الوجدانية والفقهية والأدبية والسياسية، ولما أصبح رجلا تزوج "الحسن بن بنت سليمان بن محمود" وتولى الحكم وأبقى "راشدا بن مرشد" وزيرا له كما كان مع أبيه. وبني مدينة "فاس" وأقام فيها إلى أن قتل وترك اثنى عشر ذكرا.

تولّى الحكم بعده ابنه "محمد" ووَزَع إخوته على مختلف البلدان تفاديا للصراع فيما بينهم. وكان من بين إخوته "يحيى" الذي أقام في "مراكش" إلى أن توفي وترك ابنا

يسمى "محمد" والذي ترك بعده "أبا القاسم" الذي ترك "عليًا" وهذا الأخير ترك بعد وفاته "عبد العزيز" الذي ترك ولدين: "الحسن وعبد الكريم". أمّا "الحسن" فأقام في "مراكش"، بينما "عبد الكريم" انتقل إلى "وازان"، ولمّا توفي ترك ولدين هو الآخر: "الطيب" و"زيان". "الطيب" بقي هناك. أمّا "زيان" فانتقل إلى ناحية الشرق، ونزل في مكان يقال له "مرداس"، ولمّا توفي "زيان" كان قد أنجب "يحيى" الذي أنجب بدوره "محمد"، ثم "محمد" أنجب "أحمد"، وهذا الأخير مات وترك ابنين: "عبد الله" الذي أقام في الشرق أمّا "علي" فانتقل إلى السواحل ونزل بمكان يقال له "الجبيل" ناحية "زموري" ببومرداس، وبعدها سميّ "علي بن أحمد البومرداسي" ويسمى الجبل "بومرداس"، وسميت زاويته "بزاوية بومرداس"، وظهرت عليه بركات وبراهين فتجمع الناس حوله.

لمّا كبر رزق بولد أسماه "علي" على اسمه، ولمّا كبر ابنه حفظه القرآن وعلمه العلوم الوجدانية والفقهية. تزوّج "علي" فرزق بخمسة أولاد وهم: "زيان"، "محمد"، "يحيى"، "عبد الكريم" و"محمد الصغير". عندما لاحظ والده بأنّه لم يعد بحاجة إليه طلب منه الرحيل إلى الجبل الأعلى، فرحل وترك ابنه البكر "زيان" مع والده ليرعى شؤونه، ولقد سميّ المكان الذي وصل إليه "بزاوية بومرداس الفوقانية". بعد مدة قليلة توفي والده "سيدي علي بن أحمد" ودفن "بالزاوية التحتانية" وله مقام هناك.

بعد وفاة والده ظهرت عليه البراهين والبركات فشاع خبره بين البلدان، ولكن وصلت وشايات الحاقدين إلى الحاكم، فأرسل إليه الجنود لإحضاره. ولمّا وصلوا إليه طلب منهم النزول ليستريحوا لكنهم رفضوا وقالوا له: لقد أمرنا الحاكم بإحضارك في الحين. فرد عليهم: إن الله تعالى قال: "يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم". (القرآن، سورة النساء، آية 59).

لمّا وصلوا إلى الحاكم دخل أحد الحراس ليخبره بوصولهم، ولكنّه وجده في أشد الغضب والانفعال وأمره بلهجة حادة أن يدخل من أمرهم بإحضاره.

لكن، قبل أن يدخل، الناس كانوا ينتظرون ما يفعل به الحاكم ويتحدثون مع بعضهم البعض ويتضرعون لله تعالى بأن يفك أسرهم وينجيهم من غضب الحاكم. لكن وقبل أن يدخل الولي، زال الغضب عن الحاكم وسكن، وحلّت محبة عميقة للولي في قلب الحاكم، وعندما دخل الولي طلب منه الحاكم الجلوس بجواره.

لكن، الولي الصالح رد عليه: لم أحضر طوعية بل أجبرت والخصم لا يقف إلاّ مقابلًا للحاكم، حتى يسأل عما هو مطلوب منه. حينئذ قال له الحاكم: ما اسمك؟ قال: علي بن علي بن أحمد.

بعدها سأله عن مقدار علمه؟ وأحضر له العلماء والمشايخ، فاندھشوا لعبقريته وذكائه.

فقال له الحاكم: إنّي غفرت لك في كل ما سمعته عنك، وأعطاه الأمان. فذكر له الولي نسبه الشريف وقدم له عقدا ملفوفا فيه شجرة نسبه للنبي الشريف (صلى الله عليه وسلم).

حينئذ أمر الحاكم بأن يُدفع له مائتي دينار، وأمر الوزير أن يكتب له خمسين دينار يقبضها كل عام. ولكن الولي قال بصوت مرتفع: الله أكبر ولا حول ولا قوة إلا بالله، فوالله لا أخذ من بيت المال فالمال للفقراء والمساكين، وإنّما عندي من رزق الله ما يكفي، وعندما قال "الله أكبر" ارتجف الحاكم وارتعش جسمه، وأحس بخوف شديد يتسرب إلى قلبه، وطلب العفو والسماح من الولي، فرد عليه الولي: عفونا عنك إن عفا الله عنك، ولا بأس عليك، بعد ذلك أعطاه السلطان مبلغا من ماله الخاص وقسم عليه أن يأخذه، فأخذه ودعا له بحسن العاقبة.

بعد مرور ثلاثة أيام طلب من الحاكم السماح له بالرجوع إلى أهله فسمح له، وأمر بتسريح الخيل ووضع له هدية لأولاده خفية لأنّه خاف أن يرفضها. وعندما وصل إلى "بومرداس" وجد حوالي ألف شخص بانتظاره.

نستنتج من حكاية "سَيِّدِي بُؤْمَرْدَاسِي" على وجود وشاية ضد الولي للحاكم التركي، وهذا الأخير قرر عقابه بشدة. لكن بركات الولي حسب ما تختزنه الذاكرة الشعبية حالت دون ذلك، إذ وقبل وصول الولي استشعر الحاكم وقاره واستقبله استقبالا حارا.

3-3- قبة الترك (الذباح):

الحكاية الأولى:

تقع في حي "مَحْسَّاس"، 04 كلم جنوب بلدية "قورصو"، وسط شجر كثيف، ولها سقف نصف كروي عليه قوس بداخله نجمة وباب للدخول، وداخل "القبة" توجد حفرة استخدمت لرمي الرؤوس المقطوعة إبان الاستعمار الفرنسي.

"قبة الترك" بناها الترك أو الأتراك، وكانت مستغلة من طرف رجل كافر وقت الاستعمار، وكان إذا قام أحد السكان بشجار أو سرقة يقوم بسجنه داخل "القبة" مقيّداً بالسلاسل ثم يحكم عليه بالإعدام بالمقصلة، وبعد قطع رأسه يرمي به داخل الحفرة التي تقع في "القبة" وبعد ذلك يترك الجسد ليدفن.

وفي يوم من الأيام حضر عند الرجل الشرير رجل مؤمن اسمه "علي بن أحمد" فدار الحوار التالي بينهما:

. الرجل الكافر: لماذا أتيت إلي؟ هل تحتاج أمراً ما تؤدّ تحقيقه؟

. علي بن أحمد: لقد أتيت لأستفسر عن الأمر الذي سمعته لِمَ تحكم على الناس بالإعدام؟

. الرجل الكافر: انتظر لتعرف.

بعد ذلك استدعى الرجل الكافر الأشخاص المجرمين وركز على اثنين قاما بفعل مخل بالحياء.

. وقال له: ألا ترى أنّهما يستحقان القتل؟!

. فردّ عليه "علي بن أحمد" مستنكراً: أنا ذاهب وأنت افعل ما شئت.

بعد تلك الواقعة أحس الرجل الكافر بقيمته الاجتماعية نظراً لحضور "علي بن أحمد" إليه لهذا خفّف الحكم وأصدر قرار السجن دون إعدام.

في عهد الاستعمار استخدمت "القبة" لذبج المجاهدين من طرف المستعمر. لهذا تحتل مكانة اجتماعية مرموقة لأنّها ملطّخة بدم الشهداء، والناس يزورونها للتبرك ويأخذون الحناء والشمع والجاوي والرداء (أقمشة غير مخاطة).

الحكاية الثانية:

"قُبّة الذَّبّاح" تقع في الجهة الشرقية لمنطقة "حوش لامي" تابعة لبلدية "تيجلابين" ولاية بومرداس، وتقع في غابة وبعد نزوح السكان إليها أصبحت عامرة بعد الثورة جاءوا إليها من الجبال والمناطق المجاورة. ولأن الناس كانوا أميين وجدوا تلك القبّة في وسط الغابة ولم يجدوا فيها شيخ ولا قبر ولم يعرفوا كيف يسمونها، وكانت المنطقة فيها الرعب ولا أحد يقترب منها ولهذا أطلق عليها اسم "قبّة الذَّبّاح"، ويقال أن هذه القبّة بنيت من قبل الأتراك وهي بوابة لسجن تحت الأرض وهي بوابة ظاهرة، أما بوابته الأخرى فهي تبعد حوالي 3 أو 2.5 كلم تخرج في واد في هذه المنطقة، عند الخروج من البوابة تجد عين للماء "عَيْن السّف" فيها ماء معدني عندما قاموا بتحليله وجد أنه أحسن المياه، أما السجن فهو سجن سياسي للعثمانيين حيث كانوا عوض محاكمة أو قتل المجرمين كانوا يدخلونهم السجن بدون أكل أو شرب ويتركونهم يموتون ببطء تحت الأرض، حتى دخل الاستعمار الفرنسي ولم يعد للأتراك وجود أما الاستعمار الفرنسي لم يهتم بها لأنه كان يهتم بالمدن وهي كانت في منطقة معزولة في الغابة، ويحكى أن الذين كانوا يسكنون في المنطقة عندما يخرجون للرعي تختفي أغنامهم وأبقارهم حيث أصبح كل يوم يشتكي أحد منهم من سرقة أنعامه عندما يذهبون للرعي عند الواد، ثم قرروا الابتعاد على تلك المنطقة وفي اليوم الموالي لم يجدوا ولدا عمره 12 سنة ثم وضعوا حراسة وبدأوا التفتيش عن الولد، عندها خرجت أفعى من البوابة الثانية للسجن من "عَيْن السّف" لتشرب وقديما لم تكن تخرج لأنها عاشت على السجناء، أما الآن لم يعد هناك غذاء لها وبالتالي تخرج للبحث عما تأكله، وعند رؤيتها خاف الجميع وهربوا لأن حجمها كبير لدرجة أنها تستطيع ابتلاع بقرة بكاملها، وكان هناك سجن للسياسيين والأفعى كانت تعيش بداخله، وهذه القبّة مازال جزء منها قائم إلى يومنا هذا، ثم على إثر الزلزال سقط السور المحيط بها، وأصبحت تُرى من الطريق السريع بقورصو، والمسافة بين فتحة القبّة الأولى ونهايتها في أسفل الواد حوالي 10 كلم.

نلاحظ بان هناك عدة فروق في وصف شخصية محمد بن علي (الذَّبّاح) الحاكم ما بين النصين الحكائي الشعبي والتاريخي الأكاديمي الرسمي وهذا ما سنوضحه:

3-3-1- محمد بن علي (الذباح): "يتميز تاريخ هذه الشخصية بالغموض لقلة المصادر والمراجع الخاصة بها، ولانعدام الكتابات الأثرية الدالة عليها، والمعلومات القليلة المتوفرة عنها ذكرتها بعض المراجع التي اعتمدت على وثيقة كتبها "محمد بمن محمد بن بلقاسم أزوقاري"، في ورقة بيضاء من كتاب القرآن الكريم، فاسم هذه الشخصية هو: الباي محمد بن علي ((N Robin p364, 1873)) ولد بمدينة البليدة في سنة مجهولة من القرن الثامن عشر ميلادي، درس بزاوية أيت عمار بـ "عدني" في مدينة أيت إيراثن بالقبائل ((M Feredj p37, 1990)) عين كقائد برج سباو سنة 1737م خلفا لعمه المدعو باسم حسين بن عثمان خوجة ((M Feredj p38, 1990))، ثم أسندت له إدارة بايلك التيطري من طرف حكومة الجزائر العاصمة سنة 1745م ((N Robin p365, 1873)) وتميزت فترة حكمه بكثرة الإعدامات حتى أنه لقب "بالذباح". "وفي سنة 1754م الباي محمد بن علي الذباح قتل من طرف أحد جنوده الأتراك أثناء حملته ضد أيت إيراثن قرب سوق الحد لبني إيراثن ثم نقل جثمانه إلى مدينة قورصو أين دفن وبني على قبره قبة والتي مازالت قائمة لحد الآن" ((M Feredj p40, 1990)).

وتجدر الإشارة بأن أهم أعماله أنه استطاع فرض الأمن في الأقاليم التي كانت تحت سيطرته، وذلك بالقضاء على قطاع الطرق الذين كانوا يعترضون سبيل المارة والمسافرين حتى أنه أصبح بإمكان امرأة التنقل وحدها من التيطري إلى برج سباو حاملة معها احتجاج إلى الحاكم دون أدنى خوف من الطريق.

وكانت عقوبته عليهم شديدة حيث ينفذ عليهم حكم الإعدام وهذا بقطع الرقبة ليكونوا عبرة للآخرين، لذا فهذه العدالة السريعة والدموية منحت لقب "الذباح".

وبعد أن بسط سلطته على أقاليم برج سباو عمل على توسيعها إلى القبائل المجاورة التي تقطن المرتفعات، وشرع في إخضاع هذه القبائل بالتراضي تارة وبالحرب تارة أخرى، فاعتمادا على صداقته التي اكتسبها خلال أعوام الدراسة في زاوية عدني تحصل على ثقة أحد زملائه وهو:

سي عمار بوخطروش الصغير الذي كان يقيم في غورير لايت غوبري، وأيضا كانت له إقامة بعدني فتزوج من ابنته، وهكذا استطاع الحصول على سند قبائل الناحية الشرقية لواد بني عيسى" ((M Feredj p38, 1990)) بهذه الصلة القائد التركي ضمن

التوازن مما سمح له بتوجيه قواته إلى قبائل الناحية الغربية للواد، وعلى قبائل جرجرة خاصة منها الواقعة تحت حكم بلقاضي سلطان كوكو، واعتمد في هذه المرة على القوة العسكرية التي سمحت بإخضاع قبائل المنطقة الواقعة بين واد بوغدوار وواد عيسى، وجعلها تحت حكم قادة الحاميات التركية لبرج سباو وتازغرت وبرج بوغني" (M) (p39Feredj) وهو يعتبر أول قائد تركي وصل إلى قبائل المعروفة بأيت صدقة، وأيت بوادو، والشغاشة، والواسيف... الخ" ((N) (p365Robin) (1873).

لكن كانت هناك قبيلة واحدة استعصى عليه إخضاعها هي قبيلة آيت جناد التي هزمته سنة 1753م، وعاد إليها في السنة الموالية، وضمها إلى سلطته ثم توجه إلى قبيلة آيتايراثن، وخلال حملته هذه قتل الباي محمد بن علي الذباح من طرف أحد جنوده بدافع الانتقام" ((M) (p40Feredj) (1990).

وهكذا انتهت مرحلة حكم الباي محمد الذي رغم ما تميز به من قسوة، فقد كان إداريا متمرسا وسياسيا محنكا، محبا للعلماء ومحسنا للفقراء، وكان لا يردهم أبدا من يقصده.

يقع الضريح على هضبة يبلغ ارتفاعها عن سطح البحر 52م، والتي تضم الطريق الوطني رقم 05 من الجهة اليمنى باتجاه الجزائر العاصمة، وعلى بعد 2 إلى 3 كلم من جسر واد قورصو. وهو حاليا تابع لبلدية تيجالين ولاية بومرداس، جهته الجنوبية تطل على الطريق الوطني رقم 05 أما جهاته الشمالية والشرقية والغربية فتحدها أراضي شاغرة، ويتميز موقعه بالأشجار المحيطة به مما أضفى عليه منظرا طبيعيا خاصا.

أما عن مظهره الخارجي فيتخذ الضريح شكل مربع، طول كل ضلع منه يصل إلى 7.30م، وبالتالي فإنه يترفع على مساحة قدرها 53.29م²، ويبلغ ارتفاعه نحو 6.25م، وهو بذلك يشتمل على أربع واجهات يبلغ ارتفاع كل منها 4.27م، وتبدو فيه الجدران ملساء ذات لون أصفر فاتح مما يدل على العناية به من طرف الزوار في أوقات محددة. فالواجهة الرئيسية منه تقع في الجهة الشرقية والتي يتصدرها في الوسط المدخل الرئيس. ويتقدم هذا المدخل عتبة يبلغ ارتفاعها عن سطح الأرض ب0.20م، ويصل سمكها إلى 0.75م، وهو نفس سمك الجدران. وتقابل هذا المدخل من الواجهة الغربية في الوسط نافذة، كما توجد أيضا نافذتان متقابلتان في منتصف كل من الواجهة

الشمالية و الجنوبية، وهي تقريبا متشابهة ومتقايسة، وبالتالي فإن الضريح يحتوي على ثلاثة نوافذ على شكل مستطيل. مع ذلك فإن بناء النوافذ والباب كان متقنًا من خلال البناء المستقيم لها، وتعلو كل نافذة عن سطح الأرض بـ 0.60م، وينتهي علو الضريح من جهاته الأربع بإفريز بارز قليلا محلى بخطوط مقتناة بين غائر وبارز ومستقيم، مما يدل على الاهتمام بالجانب الزخرفي ولو في نطاق محدود، كما أن هذا الإفريز شكل أساسا من قطع الآجر المترصة، وذلك من خلال ما تبين بعد سقوط طبقة البلاط، وهذا الإفريز له وظيفة خاصة، وهي حمل صف من قطع القرميد، يليه بعد ذلك جدار قليل الارتفاع.

بينما يحدد الأركان الأربعة العلوية شرافات مخرسة كلاسيكية تتركب من 07 أضراس، كما توجد أربع مكعبات صماء يحدد كل منها بفتحتين صغيرتين ربما لتصريف مياه الأمطار، علما بأنه ليس هناك ميزان، ويرتكز كل مكعب على منتصف كل واجهة. أما سطح الضريح فتكتنفه قبة مركزية مضلعة بثمانية أضلاع.

أما عن الوصف الداخلي: وبعد الولوج إلى الضريح مع المدخل الرئيسي تبدو لنا قاعة مربعة فارغة ومظلمة خالية من أي زخرفة، تقابلنا في الأمام النافذة الغربية، وعند الالتفات ناحية اليمين نجد النافذة الشمالية وعلى اليسار النافذة الجنوبية، وعلى يمين ويسار جدار المدخل نافذتان وهميتان استعملتا كخزانتين جداريتين يبلغ ارتفاع كل منهما عن أرضية القاعة الترابية بـ 0.80م، وأول ما يلفت الانتباه منطقة الانتقال من المربع إلى الثمن التي عولجت من الداخل باستخدام أربعة قناطر على شكل عقود نصف دائرية بواسطة حنايا ركنية على هيئة مثلثات مقلوبة الرأس نحو الأسفل، والتي ترتكز عند كل ركن من أركان القاعة المربعة، ومن الملاحظ أن تحويل المربع إلى الثمن لم يكن من صنع الحنايا الركنية أو المثلثات الكروية التي عرفت بها العمارة العثمانية في الجزائر، ويعلو التثمين إفريز من الخطوط المستقيمة البارزة والمتدرجة الذي يحيط بالقبة من الأسفل. وتبدو القبة من الداخل مضلعة نصفها النهائي أملس، وذلك لأن أضلاعها متصلة ببعضها البعض.

وتجدر الإشارة أخيرا بأنه لم يتبق من مبنى الضريح سوى عمودين أيونيين محطمين. مما سبق نخلص الى أنّ هناك فروق وهي كما يلي:

"قُبَّة الدَّبَّاح"	"قُبَّة التُّرْك"
- تقع القبة في تيجلابين ببومرداس.	- تقع القبة في قورصو ببومرداس.
- تقع في غابة بعيدة عن المكان.	- تقع في غابة كثيفة الأشجار.
- القبة بنيت من قبل الأتراك.	- القبة بنيت من قبل الأتراك.
- استعملت القبة كسجن يعاقب فيه المجرمين بسنهم فيها دون أكل أو شرب.	- استعملت القبة كحفرة ترمى فيها الرؤوس بعد إعدامها.

جدول: مقارنة الحكايتين "قُبَّة التُّرْك" و"قُبَّة الدَّبَّاح": نستخلص من الجدول وجود ثلاثة عناصر مشتركة:

أ- المعلم: القبة/ القبة

ب- البناء: الأتراك/ الأتراك

ج- الموقع: الغابة/ الغابة

هذا عن مقارنة العناصر المشتركة، أما إذا بحثنا عن الاختلاف فيمكن حصره فيما يلي:

أولا: في الحكاية الأولى ذكر أن حاكما كافرا هو من كان يقوم بالإعدام أما في الحكاية الثانية فإن الأتراك كانوا يعدمون السياسيين في تلك القبة.

ثانيا: في الحكاية الأولى ذكر الحامي بأن "علي بن أحمد" رجل مؤمن جاء إلى الحاكم وسأله عن سبب إعدامه للسجناء، أما في الحكاية الثانية فلم يتم ذكره أبدا. الفرق إذن بين حامي وآخر يكمن في تداولية الخطاب والذي لا يفهم إلا داخل السياق الذي أنتجه.

يعود اختلاف العناصر ما بين الحكايتين والنص التاريخي إلى نقص إطلاع الحامي على النصوص التاريخية: فالأصل أن ضريح "محمد بن علي" الملقب بالدَّبَّاح يعود إلى "الباي محمد بن علي"، وتميزت فترة حكمه بكثرة الإعدامات ولهذا لقب "بالدَّبَّاح"، ولكن بني له ضريح لأنه استطاع فرض الأمن في الأقاليم، والقضاء على قطاع الطرق.

استنادا إلى كل ما سبق نستنتج:

- بأن نقل الحامي الكلام عن الحامي الأصلي يجعله يضيف عليه تغييرات فهو يفعل بعض الأحداث أي يقوم بالتأويل وفق فهمه الخاص.

وتبرز معتقدات الحاكي -والتي تستمر بالتداول- من خلال أفعاله وخاصة في جانبها اللغوي أي دلالة فعل القول، فالفاعل أي الحاكي إن كرر الخطاب فهذا دليل على قوة معتقداته. ومنه، تداول واستمرار المعتقدات يرتبط بتكرار الحاكي لها. نستنتج من كل ما سبق بأن السلطان أو الحاكم صورتها الحكاية الشعبية على أنه:

- قوي وحازم
- يخوض الحروب وينتصر
- عادل ويحقق المساواة بين الرعية
- لا يوجد فصل بين السلطات
- يستمد قوته وشرعيته من العصبة الأقوى
- يورث سلطته لأبنائه...

- قائمة المراجع:

- القرآن الكريم.

- باللغة العربية

- 1- القاسم (محمود): الخيال في مذهب محي الدين بن عربي، معهد البحوث والدراسات العربية، مصر، 1969.
- 2- العيد (يمنى): تقنيات السرد الروائي في ضوء المنهج البنيوي، دار الفراي، بيروت، لبنان، ط2، 1999.
- 3- المرزوقي (سمير)، شاكر (جميل): مدخل إلى نظرية القصة، الدار التونسية للنشر، تونس، د.ت.
- 4- الزعبي (أحمد): مقدمة بن خلدون للعلامة عبد الرحمان بن محمد بن خلدون، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 2009
- 5- احسان محمد (الحسن): موسوعة علم الاجتماع: الدار العربية للموسوعات، بيروت، 1999
- 6- أركون (محمد): الفكر العربي، تر: العوا (عادل)، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط2، 1982.
- 7- أنتوني (غيدنز)، فيليب (صاتن): مفاهيم أساسية في علم الاجتماع، تر: محمود (الدواي)، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، 2018
- 8- بدران (إبراهيم)، الخماش (سلوى): دراسات في العقلية العربية: الخرافة، دار الحقيقة، بيروت، 1979.
- 9- بن محمد بن خلدون (عبد الرحمان): مقدمة ابن خلدون، مكتبة لبنان، 1992، المجلد الثاني.
- 10- بن محمد بن خلدون (أبو زيد عبد الرحمان): مقدمة ابن خلدون، تحقيق درويش الجزيدي، المكتبة المصرية بيروت، 2003.

- 11- بودون (ريمون): أبحاث في النظرية العامة في العقلانية. العمل الاجتماعي والحس المشترك، تر: سليمان (جورج)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2010.
- 12- خورشيد (فاروق): أديب الأسطورة عند العرب، مكتبة الثقافة الدينية، بيروت، 2004.
- 13- زيعور (علي): الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، القطاع اللاواعي في الذات العربية، دارالأندلس، بيروت، 1984، ط2.
- 14- فردريش فون (ديرلاين): الحكاية الخرافية، نشأتها، مناهج دراستها، فنيها، تر: إبراهيم (نبيلة)، إسماعيل (عز الدين)، دارالقلم، بيروت، 1973.
- 15- كتابة الدولة: العهود الرئاسية في الجزائر 1963-2009، م.و.و.ص.ا، الجزائر، 2009.
- 16- غوستاف (لوبون): الآراء والمعتقدات، تر: زعيتير (عادل)، كلمات، مصر، 2012.
- 17- غيث محمد (عاطف): نتاج بحوث مارتن يانغ حول البناء الأسري القروي، دراسات في علم الاجتماع القروي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، د.ت.
- 18- مغربي (عبد الغني): الفكر السوسولوجي عند ابن خلدون، تر: محمد شريف بن دالي حسين، دار القصبة، الجزائر، 2006.
- 19- مريدن (عزيزة): القصة والرواية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1985، ط2.
- 20- ميتران (هنري): «المعرفة الإيديولوجية، الأسطورة: "المعلوم والمتخيل"»، تر: القمري (بشير) في: فصول، عدد 03، 1985.
- 21- نوربير (سيلامي) وآخرون: المعجم الموسوعي في علم النفس، تر: وجيه (أسعد)، سوريا، منشورات وزارة الثقافة، 2001.

- باللغة الأجنبية:

- 22- Dennis H (Wrong): Power: Its Forms, Bases, and Uses, Harper & Row, New York, 1979.
- 23- Dortier (Jean-François): Le Dictionnaire des Sciences Humaines, éditions Sciences Humaines, France, 2004.
- 24- Calendreau (Louis): Pouvoir et Autorité en éducation, l'Harmattan Paris, 2009.
- 25- Christine (Randolph): «Transcendentalisme anthropologique et immanentisme sociologique, une question d'épistémologie» In: Sociétés, n° 63, 1999.
- 26- El Mustapha (Chadli): Le conte populaire dans le pourtour de la méditerranée, Alif, les éditions de la méditerranée, Tunisie, 1997.
- Encyclopaedia Universalis France, tome 3, 1990.
- 27- Feredj (M): Histoire de tizi ouzou (histoire de la ville et sa région) des origines à 1954, entreprise algérienne de presse, Alger, 1990.
- 27- Manuel (Castells): A sociology of Power, My Intellectual Journey, Annual Review of Sociology, 2016.
- 28- Robert (A. Dahl): The concept of power, Behavioral Science, 1957
- 29- Robin (N): «Bey mohamed ben ali ed-debbah», In: Revue africaine, n° 402, 1873.
- 30- Serge (Paugam): les 100 mots de la sociologie, PUF, Paris, 2011.
- 31- Stephen (McNamee), Michael (Glasser): The Power Concept In Sociology: A Theoretical Assessment, Humboldt Journal of Social Relations, 1987.

