



مركز دراسات الدكتوراه : "اللغات والتراث والتهيئة المجالية"
تكوين الدكتوراه : "التاريخ و التراث"
محور : "التاريخ"
مختبر : "التراث دراسة و صيانة و إنقاذ"

أطروحة لنيل الدكتوراه في الآداب والعلوم الإنسانية
في موضوع:
**"جوانب من التراث الثقافي غير المادي
بالمغرب خلال القرن 20 م"**

إعداد الطالبة الباحثة: سناء السني
تحت إشراف الأستاذ: الدكتور عبد اللطيف مرون

رقم التسجيل: 26CED/15

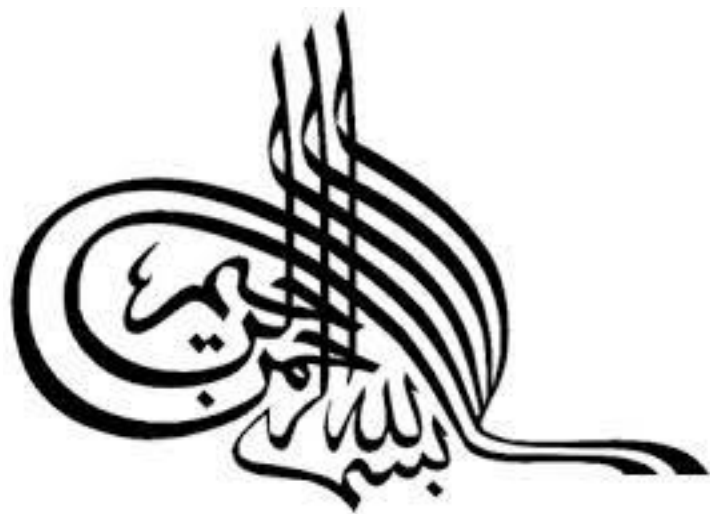
تاريخ المناقشة : 26 يوليوز 2021م

لجنة المناقشة:

الدكتور سمير بوزويطة	(كلية الآداب سايس فاس)	/ رئيسا
الدكتور محمد العمراني	(كلية الآداب سايس فاس)	/ عضوا
الدكتور منعم بوعملات	(كلية الآداب المحمدية)	/ عضوا
الدكتور عبد اللطيف مرون	(كلية الآداب سايس فاس)	/ مشرفا ومقررا

السنة الجامعية : 2020-2021م

1441-1442هـ



الإهداء

- إلى والدي الكريمين، تغمدهما الله بواسع رحمته

- إلى أسرتي الصغيرة كل واحد بإسمه

- إلى أستاذي المشرف " الدكتور عبد اللطيف مرون "

- إلى صديقاتي وأصدقائي...

- إلى كل من مكان معي طوال إنجازي لهذا العمل...

إليكم جميعها أهدي ثمرة هذا الجهد المتواضع.

كلمة شكر وتقدير

يسرني أن أعبر عن خالص الشكر وعظيم الامتنان لأستاذي المشرف فضيلة الدكتور "عبد اللطيف مرون"، الذي تفضل بالإشراف على هذا البحث، ولولا نصائحه القيمة وتوجيهاته السديدة لما كان هذا البحث بشكله الحالي. اللهم أجزه الجزاء الحسن.

وبنفس المناسبة أود أن أقدم تشكراتي الخالصة لكل أعضاء لجنة المناقشة المحترمين، على عناء تفحصهم لهذا العمل المتواضع، وبفضل نصائحهم سأعمل بحول الله على استدراك ما لم يتم دركه حتى يصل هذا العمل إلى بر الأمان.

كما أتوجه بأسمى عبارات التقدير والاحترام لجميع أساتذتي الأجلاء، الذين ساهموا في تكويني ولم يبخلوا يوماً بإفاداتهم التي أنارت، وتنير، وستنير دربي في البحث العلمي.

مقدمة

عندما نفكر في التراث نذهب تلقائياً بمخيلتنا إلى التفكير في الماضي، في الموروث، في مخلفات الأجداد... وفي الآن نفسه تهال علينا سيولا من المشاعر والتساؤلات. مشاعر تتأرجح بين الإعجاب واللامبالاة والرفض والنفور والاحتقار أحيانا. وتسؤلات مفتوحة من قبيل: كيف وصل إلينا هذا التراث؟ وماذا يقتضي التعامل معه؟ وإلى أي مدى يختلف تراثنا عن تراث الآخرين؟ وما الدواعي للبحث فيه؟... وغيرها من الأسئلة التي تحيل بدورها على مئات الأسئلة التي تظل معظمها دون أجوبة أو دون أجوبة مقنعة.

الخاصية الإشكالية تطبع دراسة التراث من نقطة البداية أو مدخل المفهمة والإطار النظري إلى نقطة النهاية أي تدبير التراث إجرائيا واستثماره ماديا ومعنويا. ويمكن تصنيف هاته الإشكاليات التي يطرحها إلى إشكاليتين أساسيتين، مع الأخذ بعين الاعتبار أن لكل إشكالية أبعادا متعددة.

أولا، وكسائر جل المفاهيم المركبة التي تكون دائما مستعصية على التحديد الدقيق⁽¹⁾، يطرح مفهوم التراث الثقافي غير المادي صعوبات كبرى على مستوى صياغة تعريف يحظى بإجماع المهتمين به، وذلك نظرا للخلط والتداخل القوي بين مفهوم "التراث" من جهة وبين مفاهيم "التاريخ" و "الحضارة" و "الثقافة" من جهة أخرى. فالتراث كبقايا أو مخلفات من الماضي لا يمكن عزله عن السياق التاريخي الذي أنتج فيه، ولا يمكن فصله عن الحضارة التي تبلورت فيها سماته الخاصة، وهو كذلك مرآة عاكسة لثقافات الشعوب والجماعات.

وبما أن التراث الثقافي غير المادي انبثق من رحى التراث والثقافة، فإنه حتما ورث إشكاليات كل منهما. وما قاله فالديفيا حول مفهوم الثقافة "أنه من أكثر المفاهيم خضوعا للمناقشة والسجال، بل أن بعض الدارسين يعتبرونه مفهوما فارغا an empty concept يملأه أشخاص مختلفون في أزمان مختلفة بأغراض مختلفة"⁽²⁾. ويبدو أن هويسون اتفق معه

¹ - أراق، سعيد، "النسق والوظيفة والخطاب"، مجلة الثقافة الشعبية، يصدرها أرشيف الثقافة الشعبية للدراسات والبحوث والنشر بالتعاون مع المنظمة الدولية للفن الشعبي (IOV)، البحرين، العدد 28، السنة الثامنة، شتاء 2015م، ص.17.

² - أراق، سعيد،... مرجع سابق، ص.16.

عندما وصف استعمال كلمة "التراث" بالتفاهة والعبثية. والموقفين معا يصدق تطبيقهما على العديد من المفاهيم منها مفهوم التراث الثقافي غير المادي⁽¹⁾.

الأمر الذي يدفعنا إلى الاعتقاد بأن الإشكاليات والنقاشات التي طرحتها اتفاقية اليونسكو 2003م لصون التراث الثقافي غير المادي ما هي في الواقع إلا تحيين لخطاب التراث وخطاب الثقافة، أو يمكن اعتبارها بمثابة صيرورة في صيرورة تطور مفهوم وموضوع كل منها.

من هنا تنطلق مبرراتنا لاختيار هذا الموضوع، إذ تبين لنا أن الجدة التي تصر عليها الهيئة الأيمية والعديد من الدراسات التي سارت في ركبها، لا ترتبط بموضوع التراث الثقافي غير المادي في حد ذاته أو تحليلاته الميدانية في حياة الأفراد والجماعات. فبناء على التعريف الأيمي للتراث الثقافي غير المادي وهو "الممارسات والتصورات وأشكال التعبير والمعارف والمهارات وما يرتبط بها من آلات وقطع ومصنوعات وأماكن ثقافية -التي تعتبرها الجماعات والمجموعات، وأحياناً الأفراد جزءاً من تراثهم الثقافي"⁽²⁾، وتضيف أن هذا التراث يتجلى في "التقاليد وأشكال التعبير الشفهي، بما في ذلك اللغة كواسطة للتعبير عن التراث الثقافي غير المادي، فنون وتقاليد أداء العروض، الممارسات الاجتماعية والطقوس والاحتفالات، المعارف والممارسات المتعلقة بالطبيعة والكون، والمهارات المرتبطة بالفنون الحرفية التقليدية"⁽³⁾. يتضح أن هذه العناصر ترد في مفاهيم "التراث" و "التاريخ" و "الحضارة" و "الثقافة"، وسبق استهلاكها بشتى الطرائق. ولذلك، إذا كان لا مناص من توسيع الفهم حول المنظور الأيمي للتراث الثقافي غير المادي، فيمكن القول أن جدة الطرح الأيمي تمكن في معطين أساسيين للذات يضمان عدة معطيات أخرى.

المعطى الأول يتعلق بـ "ابتكار" مفهوم محايد لجمع شتات التقاليد والعادات والطقوس وغيرها من العناصر التي وردت في تعريف التراث الثقافي غير المادي. وهو محايد لأنه خلص هذه العناصر من النظرة العنصرية، التحقيرية، والدونية التي تعاني منها تحت إسم "الثقافة الشعبية" لأن كل ما هو شعبي في الخيال الجمعي هو مرتبط بالطبقات الفقيرة

¹ -Moeve, Marie Marmion, « *Understanding heritage : multiple meanings and values* », a thesis submitted in partial fulfilment of the requirement of Bournemont University for the degree of doctor of philosophy, 2012, p.39.

² - الفقرة 1 المادة 2، اتفاقية اليونسكو 2003م، لصون التراث الثقافي غير المادي، توجد نسخة كاملة لها بالملحق.

³ - الفقرة 2، المادة 2 من الاتفاقية نفسها.

والمهمشة خاصة في البوادي وضواحي المدن⁽¹⁾ (الأحياء الشعبية). أو تحت إسم "الفلكلور"⁽²⁾ لأن الفلكلور مصطلح يحيل في العديد من الدول (دول العالم الثالث) إلى الفترة الاستعمارية التي منحتة بعدا سلبيا أساء لثقافات الشعوب المستعمرة حيث وضعها موضع احتقار وتسليية ومسرحة وفرجة وبهرجة⁽³⁾.

لذا فمصطلح التراث الثقافي غير المادي يبدو وكأنه جاء ليخفف من وطأة النظرة التحقيرية للثقافة الشعبية، ويعيد الاعتبار لها بطريقة غير مباشرة، ويقلص من التقابلات بينها وبين الثقافة العالمية. علما أن الثقافة الشعبية ستحتل بإعلان خاص تحت عنوان "السلام والاتحاد في التعددية الثقافية الذي صدر بأندونغ بكوريا سنة 2005م⁽⁴⁾. وقيم، مصطلح التراث الثقافي غير المادي، نوعا من المصالحة بينها كموضوعات ممارسات اجتماعية وبين عدد كبير من الممارسين الذين ينفون الاعتراف بعشقتهم للثقافة الشعبية خشية تصنيفهم من "المتخلفين". كما ساعد هذا المصطلح على التحرر من الوصف والتحديد الكولونيالي وحملته الرمزية المكثفة التي تتمحور حول الاستغلال والغصب والتهم الذي تعرضت له الشعوب المستعمرة وكذا النظرة العجائبية لأنماط حياتها⁽⁵⁾.

أما المعطى الثاني يكمن في تدبير مفهوم الصون Safeguarding بصيغة متجددة والذي يقصد به "التدابير الرامية إلى ضمان استدامة التراث الثقافي غير المادي، بما في ذلك تحديد هذا التراث وتوثيقه وإجراء البحوث بشأنه والمحافظة عليه وحمايته وتعزيزه وإبرازه ونقله، لا سيما عن طريق التعليم النظامي وغير النظامي، وإحياء مختلف جوانب هذا التراث"⁽⁶⁾ و "...ضمان أوسع مشاركة ممكنة للجاعات والمجموعات وأحيانا الأفراد، الذين يدعون هذا التراث ويحافظون عليه وينقلونه"⁽⁷⁾.

¹ - بوكوس، أحمد، "الهجنة والاختلاف في تدبير التنوع الثقافي"، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، سلسلة دراسات وأبحاث رقم 56، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 2016م، صص. 41-42.

- آراق، سعيد، ...مرجع سابق، ص. 19.

² - كلمة فلكلور يعود أصلها إلى عام 1846م عندما بعث (وليم جون تومز) برسالة إلى صحيفته البريطانية لتخصص مساحة فيها لتسجيل الملاحظات التي ترد حول العادات والمعتقدات التي ما تزال حية موجودة في بريطانيا.

ويقصد به عموما: الفنون والمعتقدات وأنماط السلوك الجمعية التي يعبر بها الشعب عن نفسه.

- السهلي محمد توفيق، حسن الباش، "المعتقدات الشعبية في التراث العربي"، توزيع دار الجليل، دون تاريخ، ص. 7.

- الشنو، سميرة محمد، الفنون التشكيلية الشعبية وجاليانها في مملكة البحرين، مجلة الثقافة الشعبية، العدد الخامس عشر، ...مرجع سابق، السنة الرابعة، خريف 2011م، ص. 165.

³ - عطية، عاطف، "الثقافة الشعبية بين المادي واللامادي"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 31، ...مرجع سابق، السنة الثامنة، خريف 2015م، ص. 22.

⁴ - زكاغ، بشري، "تدبير الشأن الثقافي في المغرب خلال مرحلة الاستعمار"، مجلة عمران، العدد 5/17، صيف 2016م، صص. 54، 56.

⁵ - الفقرة 3 من المادة 2 من اتفاقية اليونسكو 2003م.

⁶ - المادة 15 من اتفاقية اليونسكو 2003م.

⁷ - جميع الكتابات حول التراث الثقافي غير المادي طرحت صعوبة الفصل بين المادي وغير المادي سواء على المستوى النظري أو الإجرائي. يمكن على سبيل المثال الرجوع إلى:

- عاطف، عطية، "الثقافة الشعبية..."، مرجع سابق، ص. 20.

وبالنظر إلى صعوبات الفصل بين عناصر التراث الثقافي غير المادي من جهة والفصل بين المادي وغير المادي من جهة أخرى، وبناء على التوقعات المنتظرة من تفعيل تدابير الصون المقترحة من طرف الاتفاقية، ينبغي تحليل حجم الإشكاليات والصعوبات المرتبطة بجدوى المعايير الممكن اعتمادها لتصنيف عناصر هذا التراث وتمييز المهددة منها قصد تكثيف جهود صونها وتنتع آثراها على أرض الواقع. ناهيك عن الغموض الذي يحيط أيضا بمفهوم التهديد من حيث تحديد مظاهره ودرجاته وأبعاده. وكلها قضايا تزيد من قوة التحديات التي يطرحها موضوع التراث الثقافي غير المادي.

أما الإشكالية الكبرى الثانية فهي متعلقة بمسألة الثوابت والمتغيرات في التراث الثقافي غير المادي. أصبح من المتفق عليه أو من المتجاوز مناقشة أن التراث الثقافي غير المادي يتغير باستمرار. والأمثلة على ذلك كثيرة؛ فحسب ابن خلدون "أهل الدول أبدا يقدلون في طور الحضارة وأحوالها للدولة السابقة قبلهم"⁽¹⁾، ومعنى ذلك أن يستقيم السعي إلى بناء حضارة وتشكيل ثقافة على شيء من التقليد (الثبات) يعد أمرا طبيعيا يساعد سيرورة هذه الحركة⁽²⁾.

فالتراث الثقافي غير المادي متغير سواء بحكم انتمائه إلى حقل الثقافة، لأن الظواهر الثقافية ظواهر متغيرة أبدا متأثرة بالضوابط المكانية والزمانية التي تطرفها. فتقاس الظواهر بمدى مواكبتها لهذه الصيرورة الزمانية"⁽³⁾. أو بحكم انتمائه إلى التراث حيث يسري عليه ما يسري على التراث، وحسب فيلموس فويجت "التراث ظواهر اجتماعية، ونتيجة لهذا فهي تتغير وفقا للتغير الاجتماعي، ومع ذلك فالتغير الاجتماعي لا يؤثر مباشرة على المصطلح النوعي، وتخضع الروابط بين المجتمع والأنواع لتعديلات معقدة"⁽⁴⁾.

ويحدث التغير نتيجة تظافر عوامل داخلية كالاكتشاف والاختراع والتجديد المرتبط بهما، وعوامل خارجية كالاستعارة والتحايف والانتشار الثقافي، وتعتبر هذه الأخيرة حسب خبراء السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا العوامل المسؤولة عن معظم التغيرات التي تحدث في جميع المجتمعات الإنسانية، سواء تمت بطرق سلمية سلسة (الهجرة الطوعية، الزواج، طلب العلم، المبادلات، السفر...)، أو بطرق قسرية (التهجير، الحروب، الاستعمار...). والواقع أن هذه العوامل

¹ - ابن خلدون، عبد الرحمان، "المقدمة"، دار المعرفة للنشر والطباعة، بيروت، د.ت، ص.71.

² - باديس، نرجس، "الثقافة الشعبية بين الإقصاء والموضوعية"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 7، ...مرجع سابق، السنة الثانية، خريف 2009م، ص.17.

³ - نفسه، ص.13.

⁴ - فويجت، فيلموس، "نحو نظرية الأنواع في الفلكلور"، ترجمة خيرى دومة، مجلة الفنون الشعبية، العدد 54-55، يناير /يونيو، 1997، ص.76.

ذات وظيفة مزدوجة تكاملية ومتعارضة في الوقت نفسه. فإذا كانت تساهم من جهة في إحداث تغير ثقافي، فإنها تلعب أيضا دورا مهما في إنتاج تماثل ثقافي بين مجتمعات متباينة⁽¹⁾.

وإذا كان التغير من السهل معاينته والبرهنة عليه خاصة على مستوى الماديات التي تشكل محامل لعناصر التراث الثقافي غير المادي، فإن الثابت يشهد تحديده وإبرازه صعوبات عديدة. وعموما توجد مجموعة من الآراء والنظريات والشهادات التي تؤكد على نزوع معظم مكونات التراث الثقافي غير المادي نحو الثابت، وليس المقصود هنا الجمود بل التغير الجزئي الذي يتم وفق وثيرة بطيئة جدا.

من بين هذه الشهادات ووجهات النظر الداعمة لمعطى الثبات نجد الاقتصادي فردريش فون الذي قال أن "التراث بوسعه الصمود مئات وآلاف السنين ويستمر ببقائه بالحياة"⁽²⁾. وقد حدد أمادو أمباتي هذه الثوابت الكبرى المشتركة⁽³⁾ في التراث بناء على نموذج التقاليد في:

+حضور المقدس في كل شيء؛

+العلاقة بين العالمين المرئي واللامرئي، وبين الأحياء والأموات؛

+الحس الجمعي؛

+الاحترام الديني للأمم.

وتتوالى النظريات التي تسير في الاتجاه نفسه وتتنوع بتنوع مرجعيات الباحثين. فمثلا، إلياد ميرسيا المتخصص في دراسة الرموز يقر بخلودية الصور والرمز والتي، في نظره، "لا تتمحي من واقع النفس بل يمكن لها أن تغير من مظهرها لكن وظيفتها تبقى ثابتة"⁽⁴⁾.

¹ - استيتية، دلال ملحس، "التغير الاجتماعي والثقافي"، دار وائل للنشر والتوزيع، عمان، الطبعة الثانية، 2008م، ص.73.

² - الحمود، نجية، "الحكاية الشعبية الفلسطينية بين الهوية والعمولة"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد الثاني والعشرون، مرجع سابق، السنة السادسة، صيف 2013م، ص.42.

³ - المحروقي، يعقوب، "دراسة الحكاية الشعبية الإفريقية: أمادو أمباتي با والتراث الإفريقي اللامادي"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد السابع عشر،...مرجع سابق، السنة الخامسة، ربيع 2012م، ص.74.

⁴ - توفيق، يوسف، "الأبعاد الرمزية في الحكاية الشعبية"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد الخامس والعشرون،...مرجع سابق، السنة السابعة، ربيع 2014م، ص.34.

وحسب دوركايم الذي اهتم بدراسة التمثلات أكد أن التمثلات الجمعية "تتميز بثبات أكثر من التمثلات الفردية لأنها سابقة في وجودها من هذه الأخيرة، مما يمنحها صفة الاستقلالية والخارجية ودرجة من الثراء تتجاوز التمثلات الفردية مادامت تختزل تجارب الماضي فتمدد في الزمان والمكان لتتصهر في الكل الاجتماعي"⁽¹⁾.

المهتمون بالأدب الشعبي، سيما الحكاية والأسطورة يرون أن "تكرار الصيغ أو الجزئيات (Motives) يمثل ضرباً من الثبات الذي ييسر عمل الذاكرة في الحفظ والاسترجاع عند الأداء، لكن الأداء يتغير في الآن نفسه في كل مرة"⁽²⁾. ويمكن تطبيق هذه المنهجية لكشف الثبات في الأداء الحركي والموسيقى أيضاً.

ويرى دارسو العادات والتقاليد أنها تتصف، بشكل عام، بالرسوخ والثبات، فهي غير قابلة للمحو أو التبدل وذلك على أساس أن التقاليد والعادات إذا كانت عبارة عن ممارسات اجتماعية يكتسبها الفرد من المجتمع الذي تربى وعاش فيه، فإن الأفراد يعملون على حراسة التقاليد بتنفيذها وتطبيقها لتصبح أعرافاً ثقافية تضبط السلوك وتنظم الممارسات⁽³⁾. وما دامت التقاليد والعادات غالباً ما تنشأ حول المعتقدات فإن ثباتها ورسوخها انعكاس لثبات ورسوخ المعتقدات⁽⁴⁾.

يمكن إذن، وبناء على هذه الأمثلة، استنتاج أن التراث ثابت ومتغير، ولكن ما يتغير فيه هو المحتوى الذي ينتج حول نواة الممارسة الاجتماعية وذلك تبعاً لتغير السياقات الثقافية على غرار ما يحدث في الحكايات ذات الطابع الأسطوري إذ يتم الاحتفاظ بالنموذج الأصل/النواة، لكنه يشحن كل مرة بتفاصيل خاصة بحسب خصائص البيئة المحلية للمجاعة⁽⁵⁾.

ولعل وجود العديد من الثوابت في التراث الثقافي غير المادي يعتبر من الأسباب الرئيسية التي جعلته يصمد عبر الزمن وينتشر على نطاق واسع. الأمر الذي يفسر تشابه العديد من الممارسات الاجتماعية في مناطق مختلفة ولو كانت متباعدة، هذا طبعاً، إلى جانب عوامل أخرى كذلك التي أشار إليها كلود ليفي ستراوس وهي "أن العقل الإنساني، بالرغم من الفروقات الثقافية بين مختلف أجزاء البشرية، هو ذاته هنا وهناك، وأنه يمتلك الطاقات ذاتها"⁽⁶⁾. وبصيغة

¹ - بن صولة، عباد، "الأصول والبدائيات في السرديات الشفوية"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد السادس عشر، ...مرجع سابق، السنة الخامسة، شتاء 2012م، ص.41.

² - البقلوطي، ناصر، "تدوين الأدب الشعبي، حفظ أم قرض لفظ؟"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد الخامس عشر، ...مرجع سابق، السنة الخامسة، ربيع 2012م، ص.21.

³ - سرحان، هيثم، "العرس البدوي الأردني، مدخل إلى قراءة العلامات والرموز"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد السادس والعشرون...مرجع سابق، السنة السابعة صيف 2014م، صص.105-106.

⁴ - السهلي محمد توفيق وحسن الباس...مرجع سابق، ص.17.

⁵ - Lévi-Strauss (claude), « *Mythologiques* », Tom I, le Cru et le cuit, Paris, Plon, 1964, p.15.

⁶ - ستراوس، ليفي، كلود، "الأسطورة والمعنى"، ترجمة صبحي حديدي، منشورات عيون، دار قرطبة للطباعة والنشر، الدار البيضاء، الطبعة الثانية. 1976م، ص.19.

أخرى عبر عن ذلك الباحث يوسف حسن مدني بقوله "أن الشعوب تحت ظروف بيئية متشابهة تنجز نتائج ثقافية متشابهة، دون نزوع نحو أي نوع من أنواع الانتشارية"⁽¹⁾.

تمت مقارنة هذا التشابه الذي يقارب درجة التطابق أحيانا من خلال دراسة عناصر متنوعة من التراث الثقافي غير المادي كالأدب الشعبي خاصة الحكاية والأسطورة والخرافة والأمثال الشعبية، مع التدعيم بأمموزج متكامل للممارسات الاجتماعية وهو الأعراس انطلاقا من أرضية العرس التقليدي بإقليم تاونات.

أما المجالات الجغرافية التي شكلت بوضوح هذا التشابه أو الوحدة نجد المجال المتوسطي سواء تعلق الأمر بالدول العربية فيما بينها، أو بينها وبين دول غير عربية، أو دول غير عربية فيما بينها. ويمكن اعتبار تقدم دول المتوسط بطلبات متعددة الجنسية لإدراج ممارسات ضمن اللائحة التمثيلية للتراث الثقافي غير المادي للبشرية، أقوى دليل على ذلك واعترافا دوليا بهذه الوحدة المتوسطية التي طالما دافعت عنها الكتابات التاريخية. وقد يكون التراث الثقافي غير المادي من أكثر المجالات تجسيدا لهذه الوحدة التي جاءت تنويفا للوحدة الطبيعية والبشرية، ومن بين تلك الطلبات التي تمت الاستجابة إليها والتي يوجد المغرب كطرف فيها⁽²⁾؛

- "عادات الأكل في منطقة البحر الأبيض المتوسط" سجل سنة 2013م كتراث مشترك بين سبعة دول متوسطية بما فيها المغرب وهي: قبرص، كرواتيا، إسبانيا، اليونان، إيطاليا والبرتغال، واللائحة لازالت مفتوحة لإدراج دول أخرى.

- "البازرة: تراث إنساني حي"، أدرج في القائمة التمثيلية لليونسكو سنة 2016م بمشاركة سبعة عشرة دولة تنتمي للمجال المتوسطي، وهي، إضافة إلى المغرب؛ ألمانيا، المملكة العربية السعودية، النمسا، بلجيكا، الإمارات العربية المتحدة، إسبانيا، فرنسا، هنغاريا، إيطاليا، كزاخستان، منغوليا، باكستان، البرتغال، قطر، سوريا، جمهورية كوريا، جمهورية التشيك.

¹ - المدني، سيف حسن، "الثقافة الشعبية مخزون التوليف الثقافي والسلام"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد السابع والعشرون، ...مرجع سابق، ص.22.
² - توجد على الموقع الإلكتروني الرسمي لليونسكو، صفحة خاصة بكل عنصر من عناصر التراث الثقافي غير المادي المشار إليها أعلاه إضافة على القوائم التمثيلية منذ سنة 2010م، لمزيد من التوضيحات يمكن الرجوع إلى : <http://www.ich.unesco.org>

- "نخيل التمر، المعارف والمهارات والتقاليد والممارسات" سجل في اللائحة التمثيلية سنة 2019م. ويتشارك المغرب هذا التراث مع كل من؛ فرنسا، وإيطاليا، وسويسرا، وقبرص، واليونان، والبحرين، ومصر، والعراق، والأردن، والكويت، وموريتانيا، وسلطنة عمان، وفلسطين، والمملكة العربية السعودية، والسودان، وتونس، والإمارات العربية المتحدة واليمن.

- "المهارات والخبرة والممارسات المتعلقة بإنتاج واستهلاك الكسكس" التي تم الاعتراف بها سنة 2020م كتراث ثقافي غير مادي للبشرية مشترك بين كل من المغرب والجزائر وموريتانيا وتونس.

وللإشارة فقط، لو كان أن حصلت هذه الإدراجات للطلبات المتعددة الجنسية بخصوص عناصر التراث الثقافي غير المادي تزامنا مع فتح وحدة التراث سنة 2014م، لكانت ألهمتنا إلى اختيار دراسة مظاهر الوحدة والتنوع في التراث الثقافي غير المادي بالمجال المتوسطي كموضوع لمشروع الأطروحة.

عموما، يمكن اعتبار هذه الخصائص؛ التغير/الثبات، الوحدة/التنوع بمثابة آليات ذاتية مكنت التراث الثقافي غير المادي من صون عناصره وحماية نظامه الداخلي. ويبدو أن تراث المغرب استطاع بفضل هذه الآليات وغيرها الحفاظ على تماسكه ضد العديد من عوامل التغير الكبرى التي اختبرها خلال القرن العشرين على رأسها الاستعمار الفرنسي-الإسباني.

وعلى عكس ما هو متداول شفاهايا وكتابيا من أن الاستعمار ضرب، أو استهدف ضرب، الثقافة المغربية عبر عدة أساليب كإصدار الظهير البربري أو إغلاق المساجد وتقليص حضور اللغة العربية في التعليم والإدارات ومختلف المعاملات الرسمية. فإنه مع ذلك لا يمكن تجاهل أو إغفال الدور الأساسي الذي لعبه الاستعمار في حماية التراث الثقافي غير المادي سواء تم ذلك عن غير قصد أو تم بغرض خدمة أهداف استعمارية. فالتهميش والإقصاء الذي مني به التراث الثقافي غير المادي في عهد الحماية أبقاه بعيدا عن أي إمكانية لحدوث تغير عميق في عناصره. والدراسات الأنتروبولوجية والمونوغرافيات التي رافقت تنزيل نظام الحماية، ساهمت في التعريف بالعديد من عناصر التراث الثقافي غير المادي وتوثيقها وبالتالي صونها. هذا إضافة إلى ظهور ما عرف بأدب المقاومة حيث وظف التراث الثقافي غير المادي، خاصة على

مستوى أشكال العرض والأداء وفنون القول، (أمثال، مستملحات، روايات شفوية، الزجل...) في التعبئة ضد المستعمر وانتقاد السياسة الاستعمارية⁽¹⁾.

هكذا إذن تتعدد جوانب التراث الثقافي غير المادي، وتفتح على مختلف الموضوعات والأزمنة. وتتميز بالغمي والتنوع والكثافة، والتي تتناسب بشكل اضطراري مع تشعب الإشكاليات التي تطرحها، أبرزها تلك المرتبطة بصعوبة عزل غير الماديات عن الماديات. لأن كل منها يتوقف على الآخر. فالرمزيات لا تتشكل من فراغ وإنما تستدعي وسيلة مادية لتتخذها كمرجعية تستمد منها وجودها واستمرارها وتناقلا من جيل إلى جيل. والماديات بدورها تفقد مبرر أو معنى وجودها إذا أفرغت من شحنتها الرمزية. وقد كان تصوير الباحث عاطف عطية بليغا أصاب الهدف في لبه عندما قال أن "الآلة الموسيقية عبرت عن النغمة، والطبلة عن الإيقاع، والعود عما يختلج مكنونات النفس... والمعالجة بالرق والتعاويد، عبرت عن معتقدات شعبية في توسل كل شيء من أجل طلب الشفاء"⁽²⁾.

ولربما دافع الخوف من فقدان لحة ممارساتنا ومن غياب المعنى فيها هو ما يدفعنا إلى تهويل حجم الخطورات التي تهدد التراث الثقافي غير المادي. الأمر الذي حفزنا للبحث فيما إذا كان فعلا التراث مهددا أم لا، بغض النظر عن الحركة الطبيعية التي يجب أن يخضع لها كما أشار إلى ذلك جمبليت باربارا "عليه أن يبقى في حركته الدائمة، وإلا أصابه الجمود فالموت، فالهدف إذن في عملية الصون هو دعم النظام بأكمله باعتباره كيانا حيا، وليس فقط جمع النتائج الفني غير المادي..."⁽³⁾

• الأسس النظرية لموضوع البحث

من البديهي القول أن أية دراسة تتم وفق تصور معين تهيكله أهداف وفرضيات منها ما يرتبط بالمرجعيات الموضوعية المؤطرة للبحث الأكاديمي بشكل عام، ومنها ما يرتبط بخوافز واختيارات ذاتية تعكس من جهة اهتمامات وتطلعات الباحث، ومن جهة أخرى تخضع لإمكانياته المنهجية وقدراته ومؤهلته العلمية. وبالطبع فموضوع بحثنا، الموسوم بعنوان "جوانب من التراث الثقافي غير المادي بالمغرب خلال القرن العشرين"، لا يستثنى من القاعدة العامة.

¹ - هناك العديد من الأغاني والقصائد الزجلية، من بينها قصيدة العين الزرقة أو الماركان للمطرب الحسين السلاوي.

² - عطية، عاطف، ... مرجع سابق، ص. 20.

³ - Kershenblatt-Gimblett Barbara, « *Intangible Heritage as a Meta cultural* », Production Museum International, vol2-56 N1, p.53.

ويشير العديد من التساؤلات بشأن أهداف اختياره، والفرضيات التي يطرحها، والمنهجيات التي تفرضها دراسته.

• دوافع اختيار موضوع البحث:

جاء اختيار موضوع البحث استجابة لمجموعة من العوامل المتسلسلة، لان الاختيار لم يأت دفعة واحدة، ولم يظهر فجأة من عدم أو بناء على حدث طارئ معزول في الزمان والمكان، بقدر ما كان صيرورة لسيرورات من الأحداث والمواقف والنقاشات المرتبطة في الغالب بمظهرات عادية وبسيطة للحياة اليومية.

إن علاقتنا بالتراث الثقافي غير المادي لا تحتمل تأريخاً دقيقاً لبدايتها، وذلك لاعتبارات متعددة من أبرزها أن الالتقاء بالتراث الثقافي غير المادي تم منذ نعومة أظافرنا، كما أننا لا نعي في الغالب الدوافع الحقيقية الكامنة وراء مواقفنا المتناقضة غالباً إزاء مكوناته واستعمالاته. وحتى لا ننته في دروبه التي تحتوينا وتحرر ممارستنا ضمن نمط عيش معين أسر. يمكن أن نحدد دوافع اختيارنا للموضوع في أربعة دوافع أساسية.

أولاً، في سنة 2014، وبينما كنت أقرأ لأول مرة رواية "دايزي ميلر" (Daizy Miller) للكاتب الأمريكي هنري جيمس (Henry James)⁽¹⁾ اصطدمت بالقوة الهائلة التي تختزنها العادات والتقاليد والطقوس والقيم، والتي تعتبر أهم عناصر التراث الثقافي غير المادي. فرواية "دايزي ميلر" التي تعود إلى القرن التاسع عشر، تدور أحداثها حول فتاة أمريكية في العشرينات من عمرها تدعى "دايزي ميلر" سافرت رفقة والدتها وأخيها، الذي يصغرها سناً، إلى أوروبا بهدف السياحة والترفيه. وعلى غرار معظم الروايات، وقعت دايزي في حب شاب أمريكي الأصول وأوربي النشأة، إلا أن هذا الحب لم يستطع الصمود أمام العراقيل المتمثلة أساساً في تعارض تقاليد المجتمعات الأوروبية المحافظة والمجتمع الأمريكي المتحرر. والذي أثارني بشدة في الرواية، كون أوروبا في القرن التاسع عشر خاصة الدول الواردة في الرواية وهي سويسرا وفرنسا وإيطاليا، رغم أنها كانت دول مصنعة وتسير في اتجاه ترسيخ الحداثة في كل شيء، ظلت متشبثة بتقاليد اجتماعية لا تواكب أفكار التنوير ومفاهيم الإنسان الأوربي المعاصر عن الحرية الفردية أو الشخصية. فأوروبا التي عاشت ثورات جذرية على جميع المستويات. كانت ما تزال تجرم مظاهر تبادل الحب بين رجل وامرأة. الأمر الذي جعلنا نركي اقتناعنا

¹ -James, Henry, Daizy Miller, « Pandom House Publishing Group », 2011.

بأن الوثيرة التي تتجدد بها التقاليد أو الثقافة عامة هي وثيرة بطيئة جدا مقارنة بوثيرة تجدد الفكر والاقتصاد والسياسة. وقد تكون شبه ثابتة بالنسبة للمجتمعات غير الصناعية مثل المغرب.

الدافع الثاني من دوافع اختيار موضوع البحث، مستوحى هو الآخر من المعطى السابق. إذ ونحن بصدد التنقل بين فصول رواية دايزي ميلر نجد العديد من مظاهر الثقافة السائدة بأوربا خلال القرن التاسع عشر، ما تزال منتشرة اليوم، ولا تقتصر على أوربا بل تشمل مناطق مختلفة من بينها المجتمع المغربي. إن رواية دايزي ميلر ما تزال واقعا معاشا في مجتمعاتنا، نعاينها ونسمع عنها بين لحظة وأخرى، مما يدفعنا إلى التفكير فيما يمكن نعتة بثقافة كونية مشتركة، أو بصيغة أخرى، التساؤل فيما إذا كانت توجد مرجعيات موحدة للثقافة، وهي على الأرجح مرجعيات مرتبطة بالخاصية البشرية للإنسان في حد ذاته مستقلة عن المؤثرات الخارجية المكتسبة كالقوانين والسياسة وباقي عناصر الحياة المادية. إن الاختلاف في مظاهر الثقافة الشفاهية أو التراث الثقافي غير المادي، بين الجماعات البشرية لا يمكن تجاهله ويبلغ من الشدة أحيانا ما يجعلنا نشك في انتمائنا لجنس بشري واحد. لكن، ألا يظهر أن هذا الاختلاف مهما بلغ أقصى مداه يظل مشدودا لوحدة تفرضها طبيعة الإنسان نفسه؟

وبالنسبة للدافع الثالث من دوافع اختيار موضوع البحث، مرتبط بمحاولتنا لإدراك منطق التعارض القائم في مجتمعاتنا، وهو التعارض بين القول والفعل. ففي الوقت الذي نجد فيه العديد من الناس أو الأفراد ينتقدون التقاليد، نراهم يلتزمون بها ويستحضرونها في معظم مناسبات الاحتفال أو التجمع العائلية. من جهة أخرى، وعلى هامش بعض الزيارات التي قمنا بها لبعض الدول الأجنبية، لاحظنا أن الناس تدافع عن هذا النوع من خصوصيتها الثقافية أو التراثية بالية تلقائية، ففي الوقت الذي نشعر فيه بتهديد خارجي نختمي بشيء من هذه الخصوصية ونألف أنفسنا ندافع عنها باستماتة وإن كنا هاجمناها في مرات سابقة. فكم شاهدت من المغاربة يرفضون الاندماج، ولو من باب الفضول والاستكشاف، في ثقافات أخرى، أسيوية أو أوربية مثلا، خاصة فيما يتعلق بالأزياء، والطبخ والدين، وهم أنفسهم لا يضيعون أدنى فرصة ولا يدخرون أي جهد في انتقاد هذه التقاليد والعادات والطقوس إن جزئيا أو كليا. أي سحر هذا يمتلكه التراث الثقافي غير المادي؟ وما طبيعة السلطة المتغيرة التي يطبقها على أذواقنا واختياراتنا في أمكنة وأزمنة غير تلك التي من المفترض أنه نشأ أو يسود فيها؟

أما الدافع الرابع و الأخير، يتعلق بموقفنا من التراث الثقافي غير المادي، وأقصد هنا الكيفية التي تفاعلت وأنشأت بها بديهيًا وطبيعيًا مع عناصره التي هي لحظة حياتنا. كما أتذكر، منذ صغري، لم أعهد نفسي في يوم ما كنت خاضعة مستسلمة له خضوع العبد للسيد، ولم أكن متمردة جانحة عليه جنوح البصير عن مرشده. علاقتنا سلمية إلى أبعد مدى، تنبني على الرغبة الذاتية والانتقائية حسب ما يلزم ويناسب وضعيات مختلفة. ولذلك لم أعتبر في أية لحظة أن التراث الثقافي غير المادي عبئًا مضميًا وقدرًا محتومًا، بقدر ما أشعر به كعامل توازن أساسي في حياتنا، يغمرنا أحيانًا ويبتعد عنا أحيانًا في حركة متناسقة بالية تلقائية على غرار حركة المد والجزر التي تحفظ توازن مياه البحار والمحيطات. ولم أستسغ يومًا فكرة أن هذا التراث معرض للتهديد، وفي الآن نفسه يهدد أو يعرقل أحد نشاطاتي أو طموحاتي.

إن الموقف الذي اتخذته من هذا التراث لم يكن في البداية مبنيًا على دراسة علمية، وإنما كان نتاجًا لتفاعل حر بين اختياري وقناعاتي الشخصية وبين عناصره. غير أنه، بعد التحاقني بسلك الدكتوراه في الدراسات التاريخية بمختبر "التراث: دراسة وصيانة وإنقاذ". تم التفكير في نقل هذا الموقف من الممارسة الطبيعية إلى الدراسة العلمية الموضوعية.

إن الهاجس الذي حركنا منذ البداية يتمركز حول محاولة تجسيد تلك العلاقة الأبدية مع التراث الثقافي غير المادي، وهي علاقة تهاوي واندماج أكثر منها علاقة صراع من أجل إعلان نتيجة نهائية واحدة، طرف منتصر وطرف منهزم. وليست علاقة احتلال أو اختراق أي منها للآخر يتسابق فيها كل جانب إلى طمس معالم خصمه.

● فرضية موضوع البحث:

بناء على هذه الرؤية الوسطية أو المعتدلة، قمنا بتجميع كل الاقتراحات الممكنة، أو التي استطعنا بلورتها، في فرضيتين أساسيتين:

الفرضية الأولى تقر أن التراث الثقافي غير المادي خاصة في الشق المتعلق بالتقاليد والعادات والطقوس، لا يواجه تهديدات كبرى بحجم التهويل الذي يتم عبر الإعلام والصحافة والخطاب العمومي وحتى عبر الدراسات الأكاديمية، لأن التراث الثقافي غير المادي يجدد عناصره بالية تلقائية ولديه من المرونة ما يجعله قادرًا على ضمان حد أدنى من الإنسيابية السلسلة حتى وإن كانت الوضعيات أكثر خطورة كالعولمة والاختراق الثقافي والاستعمار.

الفرضية الثانية تقترح أن التراث الثقافي غير المادي يسير في اتجاه التفكك والتلاشي، بسبب تضافر عوامل داخلية تتمثل في الإهمال وسيادة النظرة التحقيرية إزاءه، وعوامل خارجية تتجلى في إكراهات الانفتاح وما يرافقه من هيمنة ثقافات الدول المتقدمة الغنية نظرا لقوتها الإغرائية والإقناعية لدى شريحة عريضة من الأفراد خاصة الشباب المراهق، الأمر الذي يفرض بالضرورة تكثيف عمليات صون وحماية هذا التراث عبر تدابير قانونية ومؤسسية وتشجيع الجرد والتسجيل والتدوين مما يفضي إلى تحويله من تراث شفاهي إلى تراث مكتوب. وهو ما يتنافى مع جوهر طبيعة التراث الثقافي غير المادي المتجلية في التوارث الشفاهي.

● إشكالية موضوع البحث:

وفق هاتين الفرضيتين نصوغ تساؤلين أساسيين بخصوص وضعية التراث الثقافي غير المادي بالمغرب.

***التساؤل الأول:** إلى أي حد يمكن اعتبار التراث الثقافي غير المادي بالمغرب في مأمن من التغيرات/المخاطر التي

قد تهدد تماسكه ؟

***التساؤل الثاني:** ما مدى فعالية ونجاعة الإجراءات المتخذة أو المقترحة لحماية وصون التراث الثقافي غير المادي ؟

تقودنا هاته التساؤلات إلى بناء الإشكالية المحورية التي يقوم عليها البحث والمتمثلة في مقارنة التهديدات الكائنة والمحتملة التي يواجهها التراث الثقافي غير المادي، وذلك من خلال دراسة سياق بروزه كمفهوم والتقرب من بعض عناصره وتدابير صونه وحمايته. على أن الهدف من دراسة هذه الجوانب يكمن في محاولة دحض أو تأكيد فرضيتنا التي تقر بأن التراث الثقافي غير المادي معرض باستمرار لتجدد جزئي قد يؤدي على المدى الطويل إلى تجاوز بعض عناصره، وليس إلى تدهوره وتفكك تماسكه كليا.

● المبررات الموضوعية:

إن الإشكالية التي نسعى إلى مقاربتها من خلال دراسة جوانب من التراث الثقافي غير المادي بالمغرب خلال القرن العشرين، تستند في مبرراتها، كما سبق ذكره، إلى دوافع وقناعات شخصية. لكنها أيضا تكتسب جانبا مهما من مصداقيتها بمعطيات موضوعية، يمكن إجمالها في أربع معطيات رئيسية:

***أولاً:** تزامن فتح مختبر "التراث، دراسة وصيانة وإنقاذ" مع تزايد تداول مفهوم التراث الثقافي غير المادي بالمغرب، واستفحال ظاهرة المهرجانات، مع أواخر العقد الأول من القرن الحالي، والتي تمثل أحد أبرز تجليات التراث الثقافي غير المادي، وفي الوقت نفسه أحد أهم التدابير المتخذة للتعريف به وصونه وحمايته.

***ثانياً:** التراث الثقافي غير المادي تراث حي لا نزال نعيش في كنفه، وبالتالي فدراسته تعتبر مسألة ضرورية ومرتبطة بالحياة اليومية للأفراد، والنتائج المتوصل إليها لن تظل حبيسة المستوى النظري، وإنما هي بمثابة إجراءات داعمة للحاضر في علاقته بالماضي والمستقبل.

بناء عليه، البحث في جوانب من هذا التراث/الممارسة والواقع المعاش ليس ضرباً من ضروب الكماليات، أو الترف العلمي، أو التسلية، أو الانسياق في عالم من التخييلات المشبعة بالحنين والتقدير للماضي. إن التراث الثقافي غير المادي حاضر بشكل أو بآخر في كل ما نقوم به خلال دورة الحياة اليومية، ولا يمكن تجاهل تأثيراته في سلوكنا وقيمتنا وتفكيرنا وخططنا مهما كانت متناهية في محدودية التأثير.

***ثالثاً:** الميل إلى الموضوعات ذات علاقة بالذاكرة والذي تعود بعض أسبابه إلى الانطباع الجيد الذي خلفه لدينا الاشتغال على ملفات من الذاكرة الثقافية والسياسية للمفكر المغربي محمد عابد الجابري في بحث السنة النهائية من سلك الإجازة⁽¹⁾. ومن بين أبرز الإجراءات التي تشدنا إلى هذا النوع من الموضوعات، التطلع إلى فك شيفرة الذاكرة وسبر أغوارها وأسرارها الدفينة. وفضلاً عن المتعة الفكرية التي تحصل بالغوص في ثنايا الذاكرة، فإن ضعف إمكانية الحسم في النتائج التي ستسفر عنها دراسة الذاكرة يجعل منها دراسة شيقة حبلية بعناصر المفاجأة. مما يكسر الرتابة والتمطية التي تميز الموضوعات المحدودة والمغلقة التي تضع النتيجة النهائية قبل التحليل، ليظل هذا الأخير ذو طابع تبريري صرف يدور حول موضوع/مسلمة حسم الجدل في مصيرها مسبقاً. وموضوع التراث الثقافي غير المادي على صلة قوية بالذاكرة التي تعتبر أحد مناجمه الرئيسية تختزن احتياطات هائلة من التجارب والممارسات.

***رابعاً:** المرونة في استعمال الزمن والمكان بموضوعات التراث الثقافي غير المادي. على عكس الموضوعات المرتبطة بالتاريخ الحدائي التي تتميز بزمن ومكان معينين، فإن موضوعات التراث الثقافي غير المادي لا تتقيد بزمن أو مكان، فهي

¹ - السني، سناء، "ملفات من الذاكرة السياسية من خلال مواقف محمد عابد الجابري"، بحث لنيل شهادة الإجازة في التاريخ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سايس، فاس، 2004.

توجد مع الإنسان أينما ومتى وجد. وإذا نحن حددنا في موضوع البحث الزمان والمكان فذلك لضرورة منهجية أكثر منها لضوابط فكرية أو علمية.

لماذا اختيار المغرب؟ طبعاً لأنني أنتمي إليه، ومع أنه ليس شرطاً قاطعاً، لكنه منطقياً. إذ يعنيني كمواطنة مغربية أن أبحث أولاً في مكونات المجال الذي أحيي فيه، لاسيما إذا كان الأمر يخص هويته الثقافية والتاريخية.

أما عن اختيار الفترة التي تغطي القرن العشرين مع استحضار إمكانية المرونة في استعمال الزمن، حيث أحيانا نفوس في الماضي بعيدا عن القرن العشرين، أو نتسلل قليلا إلى القرن الواحد والعشرين يمكن تفسيره بمجموعة من العوامل من بينها:

- بداية الاهتمام بقضايا التراث الثقافي عامة منذ ستينيات القرن المنصرم، بيد أن التراث الثقافي غير المادي لم يشرع في تداوله بوضوح إلا مع أواخر تسعينيات القرن العشرين. مع ضرورة الأخذ بعين الاعتبار أن هذا التأطير الزمني لتداول مفهوم التراث الثقافي غير المادي بالمغرب يرتبط إلى حد كبير بالإطار الزمني الدولي.

- تميز النصف الثاني من القرن العشرين بحصول المغرب على الاستقلال وبالتالي، من المفترض، العودة إلى الحياة اليومية العادية بدون ضغط أو مراقبة أو مضايقات استعمارية، وتحرير العديد من العادات والتقاليد والطقوس والممارسات التي كانت معرضة للقمع والكبح من طرف المستعمر، والتأجيل من طرف الأهالي. من جهة أخرى، دراسة مرحلة ما بعد نظام الحماية (الاستعمار) ومقارنتها بمرحلة ما قبل، تسمح بالتقرب من إدراك بنية التراث الثقافي غير المادي، أي فهم واستيعاب المنطق الداخلي أو الآليات التي تمكن التراث الثقافي غير المادي من الحفاظ على تماسكه أو العكس.

- إن هذه الفترة الممتدة على غلاف زمني يتجاوز 100 سنة تتيح إمكانية تتبع تطورات دورة حياة متوسطة إلى طويلة الأمد تقريبا، مما يسمح بالوقوف على تغيرات هامة في علاقة الفرد بالتراث الثقافي غير المادي خاصة ونحن اعتمدنا على الذاكرة الحية لأفراد تجاوزت أعمارهم أحيانا سبعون سنة، تم اعتبارهم بمثابة كنوز حية لها ما يميزها من الذكريات والمواقف والرؤية للحياة، والتي تقترب من دورة قرنية كافية إلى حد ما لرسم حدود المتغير والثابت في الممارسات المرتبطة بهذا التراث. وفي اعتقادنا لا تقتصر الكنوز الحية على الأساء المدرجة في اللائحة الوطنية طبقا للشروط التي أقرها مشروع قانون حماية التراث الوطني، بل تشمل كل فرد سليم العقل وله القدرة على التذكر.

تجدر الإشارة إلى أنه في موضوعات التراث الثقافي غير المادي يصعب الالتزام بفترة زمنية محددة، على أساس أن معظم الطقوس والعادات والتقاليد تمتد جذورها في الماضي. وسيكون الاختصار على دراسة التراث الثقافي غير المادي بالمغرب خلال القرن العشرين نوعا شاذا من أنواع التعسف على طبيعة هذا التراث، والتزاما صوريا مادامت بعض مظاهر ممارساتنا الحالية في الحياة اليومية تعود إلى مراحل سابقة موعلة في القدم أحيانا ما قبل الميلاد مثل طقوس استعمال الحناء في مناسبات احتفالية كالزواج⁽¹⁾. أو اختتام مراسيم الاحتفال في الأعراس المغربية بإيصال العروس إلى حيث يقيم زوجها، في موكب صاخب، وهو على الأرجح تقليد أندلسي دخل المغرب عن طريقهم، والذي يعود إلى القرن السادس عشر الميلادي على أقرب تقدير، وهو تاريخ بداية النزوح الأندلسي، نحو المغرب بعد سقوط مملكة بنو الأحمر بيد الإسبان أواخر القرن الخامس عشر للميلاد⁽²⁾.

إن الفترة المعنية تعتبر بالنسبة للبحث قاعدة أو إطارا زمنيا مرجعيا يلجم انزلاقنا أحيانا في أزمنة بعيدة أو آنية.

• الأسس المنهجية:

مبدئيا، يعتبر التراث الثقافي غير المادي أحد موضوعات التاريخ الأساسية التي تتميز بالتجذر في الماضي البعيد والتجدد المستمر في الحاضر والمستقبل، كما أنه ينفتح بشكل كبير على موضوعات الثقافة. مما يفرض اعتماد مقارنة متعددة المداخل ومتكاملة المنهجيات تهل من مناهج التاريخ وعلوم الاجتماع وعلوم الإحصاء والمعالجة الرقمية للمعطيات.

- مناهج التاريخ:

من أبرز مناهج التاريخ المعتمدة في البحث، المنهج التحليلي، وهو منهج يتركب بدوره من مجموعة من العمليات الفكرية أبرزها التعريف بالظاهرة المدروسة من خلال تحديد سياقها التاريخي أو بصيغة أخرى يمكن القول "وصف الظاهرة، عناصر التراث الثقافي غير المادي"، والعملية الثانية تتمثل في تفسير الظاهرة من خلال اقتفاء أثر العوامل المسؤولة عن حدوثها واتجاهات تطورها، وبناء شبكة من العلاقات التي تربط بين هذه الأسباب. ثم عملية التركيب، وتعني إعادة إنتاج الظاهرة موضوع الدراسة وفق طرح متجدد. وليس ضروريا إخضاع كل ظاهرة من التراث الثقافي غير

¹ - بنعبد الله، عبد العزيز، "الفن المغربي تعبير رائع عن مدارك الأجيال"، مجلة اللسان العربي، المجلد 9، الجزء الأول، يناير 1972، ص233.

² - المنتفع، محمد، "المغرب والمجال المتوسطي، الوحدة والتفاعلات المحلية خلال القرنين 16-17م"، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في التاريخ الحديث، كلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس، فاس، 2017، ص:105.

المادي إلى العمليات الرئيسية الثلاث، لكن حرصنا على تطبيق المنهج التحليلي في دراسة موضوع البحث سواء على المستوى العام، أو أحيانا على مستوى بعض الفصول أو أجزاء منها.

وضمن هذا المنهج تم اعتماد المنهجية الارتدادية⁽¹⁾ (retrogressive method) أو المنهجية الارتجاعية⁽²⁾ (regressive method) التي تتقاطع إلى حد كبير مع مناهج علوم الاجتماع وعلوم الإنسان على مستوى جمع ومعالجة المادة المصدرية، واستعملت كثيرا في التاريخ الإفريقي بعد تصفية الاستعمار في النصف الثاني من القرن العشرين⁽³⁾.

وتقوم هذه المنهجية على توظيف الذاكرة الحية والمأثورات المتداولة في الحاضر لاستدراك جوانب من الماضي⁽⁴⁾. واعتمد هذا البحث في العديد من الأحيان على استعمال الذاكرة الحية لإتمام دراسة إحدى ظاهرات التراث الثقافي غير المادي، إما من خلال تعويض نقص أو فراغ، أو تفكيك غموض أو التباس، أو دعم معطى معين. ومن بين الأسس الرئيسية التي تقوم عليها المنهجية الارتدادية أو الارتجاعية في التاريخ الاجتماعي؛ محاورة الذاكرة الحية على مستوى التذكر، وإعطاء الأولوية للأفراد/ الذكريات المرتبطة بالظاهرة المدروسة زمنيا ومكانيا، ومقاربتها بذكريات خارج سياقها أحيانا. مع شرط الانطلاق من الذاكرة الفردية للوصول إلى الذاكرة الجماعية وبالتالي إعادة إنتاج الظاهرة المعنية.

وقد حاولنا في الشق الميداني المرتبط بحفريات الذاكرة الحية الالتزام إلى أقصى الحدود الممكنة، بهذه الضوابط التي تم استثمار نتائجها على الخصوص في الباب الثاني من هذا البحث، على أن النموذج المقترح لمحاورة الذاكرة الحية اختزلت عناصره الرئيسية في بضعة أسئلة محددة وجهت إلى الإخباريات بمجتمع البحث.

- مناهج علم الاجتماع:

الاشتغال على الذاكرة يعتبر أحد مناهج علوم الاجتماع. بالإضافة إلى ذلك تمت الاستعانة بمجموعة من الاستبيانات، طالت عينة عشوائية. تنتمي معظم عناصرها إلى المجالين الحضري والريفي بإقليم تاونات ومدينة فاس.

¹ -Tosh, John, Op.Cit, p :103.

² -Karsvall, Olof, « *Retrogressive method. An overview of approaches in historical geography and agrarian history* », historik tidskrift (Stockholm sweden, 133(3), January 2013, (411-435), p :411.

³ -Tosh, John, Op.Cit, pp : 103-104-105.

⁴ - Karsvall, olof, Op.Cit. p :416.

ويمكن تصنيف هذه الاستبيانات إلى ثلاث فئات أساسية تراعي معيار العمر دون الارتباط بالتصنيف المعتمد في الدراسات الديموغرافية، وهي:

-الفئة الأولى: تضم الأطفال الأقل من أربعة عشرة سنة، عدد أفرادها ستون فردا ذكورا وإناثا، يدرس معظمهم بالسلك الابتدائي، ويبين الشكل 1 نموذج الاستبيانة الموجهة إليهم (ينظر الملحق).

-الفئة الثانية: تتراوح أعمار أفرادها بين السادسة عشرة سنة والأربعين سنة، وبدورها قسمت إلى فئتين، فئة تضم الأفراد الأقل من ثلاثين سنة، وفئة تضم الأفراد الذين تتجاوز أعمارهم الثلاثين سنة. والواقع أن المعيار الذي احتكمنا إليه في هذا التصنيف هو معيار ضعيف نسبيا يرتبط برؤيتنا الخاصة للموضوع على اعتبار أن المرحلة العمرية أقل من ثلاثين سنة تتميز بعنفوان وتمرد الشباب على كل شيء من بينها التقاليد والعادات والطقوس مستعنيين في إصدار هذا الحكم بتجربتنا في مجال التدريس بالسلك الثانوي لفترة تقارب العشرين سنة. أما بعد الثلاثين سنة يبدأ الفرد في تقبل الواقع والميل إلى نوع من الاستقرار في العديد من الخيارات. وكشأن الفئة الأولى، شملت الفئة الثانية ستون فردا، أخضعوا لنموذج الاستبيانة في الشككين 2 و3 على التوالي (ينظر الملحق).

-الفئة الثالثة: تتألف من أفراد تتجاوز أعمارهم الأربعين سنة، بلغ عدد عناصرها عشرون عنصرا، وأخضعوا لنموذج الاستبيانة الموضح في الشكل 4 (ينظر الملحق).

-الفئة الرابعة: تكونت هي الأخرى من عشرين فردا، نصفهم من الجالية المغربية المقيمة بالخارج، والنصف الآخر ضم الأجانب المقيمين بالمغرب، أخضعتا لنموذج الاستبيانة بالشككين 5 و6 على التوالي (ينظر الملحق).

كما تمت الاستعانة أيضا بتقنيات المقابلة، ويتعلق الأمر بمقابلتين أجرينا مع مشرفين على تنظيم قاعات الأفراح بمدينة فاس، ويبين الشكل 7 أهم الأسئلة التي تضمنتها المقابلة (ينظر الملحق).

- مناهج علوم الإحصاء والمعالجة الرقمية:

من أهم مناهج علوم الإحصاء المعتمدة في البحث، تقنيات المعالجة الكمية للمعطيات التي تم الحصول عليها، والتعبير عنها في جداول ومبيانات.

• مصادر ومراجع البحث

في الواقع لم نعثر على دراسة شاملة للتراث الثقافي غير المادي، وذلك نظرا لحدثة طرح الموضوع على الساحة العلمية. ومعظم الإنتاجات العلمية التي اهتمت به ركزت على بعض عناصره وغالبا من باب الثقافة الشعبية أو من باب الفلكلور وليس من باب التراث الثقافي غير المادي. ونستثني من ذلك بعض مقالات الباحث المغربي أحمد السكتي العضو الممثل لقطاع التراث الثقافي غير المادي لدى اليونسكو. وهي مقالات غير متوفرة في المكتبات أو حتى على شبكة الأنترنت إلا فيما يخص بعض الشذرات المتناثرة هنا وهناك.

"مكنز التراث الشعبي المغربي" الذي صدر سنة 2009م، عن جمعية وادي الحجاج للثقافة والتنمية بورزازات، وذلك ضمن المشاريع العلمية للمركز المغربي للتراث الشعبي والمخطوطات بالدار البيضاء. ويعد هذا المكنز أول مبادرة لجمع التراث الشعبي المغربي بأسلوب نظام المكنز، وقد تمت الإشارة في التعريف به إلى وجود نسختين ورقية وإلكترونية لكنه تعذر علينا الوصول إلى أي منها.

-كتاب التراث المغربي الحي، عناصر اللائحة التمثيلية للتراث غير المادي لليونسكو في نسخة باللغة الفرنسية Patrimoine vivant du Maroc وذلك سنة 2017م، تحت إشراف كل من سعد الحصيني وأحمد السكتي في إدارة النشر، وفاطمة أيت امحمد في التنسيق والنشر، واهتم الكتاب على الخصوص بالتعريف بعناصر التراث الثقافي غير المادي التي تم إدراجها في اللائحة التمثيلية للتراث الثقافي غير المادي للبشرية وهي على التوالي:

الفضاء الثقافي لساحة جامع الفنا بمراكش (2008م)، وموسم طانطان (2008م)، ومهرجان الكرز بصفرو (2012م)، وشجرة الأركان بمناطق سوس (2014م). والبيزرة أو الطير الحر ويحمل الكتاب طابعا إخباريا أكثر منه تحليليا.

لكن أمام هذا النقص في الإنتاجات الأدبية والعلمية خاصة بالتراث الثقافي غير المادي، يمكن العثور على شيء يهتم هذا التراث في جميع الإنتاجات كيفما كان نوعها واهتمامها. على أن المرجع الأساسي الذي اعتمدنا عليه في هذه الدراسة هو مجلة الثقافة الشعبية التي يصدرها أرشيف الثقافة الشعبية للدراسات والبحوث والنشر بالتعاون مع المنظمة الدولية

للفن الشعبي (IOV) بالبحرين. ومجموع الأعداد التي اضطلعنا عليها هو أربعة وأربعون عددا تضمنت دراسات ومقالات مختلفة غطت مختلف عناصر التراث الثقافي غير المادي سواء بشكل مباشر أو عن طريق الثقافة الشعبية.

كما تم اللجوء في بعض الحالات القليلة إلى برامج تلفزيونية ويتعلق الأمر ببرنامج "أعراس حول العالم" الذي كان يبث على قناة الجزيرة الوثائقية ثم بعض حلقات برنامج "أمودو" الذي يبث على القناة الأولى المغربية.

هذا إضافة إلى مواقع إلكترونية على رأسها المواقع الرسمية لكل من اليونسكو، ووزارة الثقافة المغربية، والمملكة المغربية.

إلى جانب ذلك، اعتمدنا في بعض الحالات على الذاكرة الجمعية والاستبيانات والملاحظة الميدانية طالما أن هذا التراث لازال حيا ويتم تناقله شفاهيا من جيل إلى آخر.

● خطة البحث:

لمعالجة الإشكاليات التي تم طرحها في مشروع هذه الدراسة وضعنا خطة منهجية تشتمل على مقدمة وثلاثة أبواب وخاتمة، إضافة إلى مجموعة من الملاحق المتنوعة المرتبطة بمختلف عناصر الموضوع.

حددنا في المقدمة أهمية هذه الدراسة والعوامل الذاتية والموضوعية التي تحكمنا في اختيار موضوع هذا البحث، مع تحديد الإشكالية وضبط عناصرها واستعراض مختلف مراحل الموضوع وأهم المصادر والمراجع التي استعنا بها في معالجة وتحديد المنهج المعتمد في الدراسة والتطرق لمختلف المشاكل والصعوبات التي اعترضتنا أثناء عملنا.

في الباب الأول تم التطرق إلى السياق العام الذي برز فيه مفهوم التراث الثقافي غير المادي، وقد تم تقسيمه إلى فصلين؛ فصل بحث في السياق المفاهيمي والإشكالات التي يطرحها، ثم فصل بحث في السياق الدولي والوطني الذي ظهر فيه الاهتمام بموضوع التراث الثقافي غير المادي على أن الهدف الأساسي الذي كان يحركنا في هذا الباب هو اختبار حجم الخطورات أو التهديدات التي دعت إلى الاهتمام بهذا التراث.

وللتأكد أكثر من الاستنتاج الذي أسفر عنه الباب الأول والممثل في كون مفهوم التراث الثقافي غير المادي جاء نتيجة تظافر عوامل لا علاقة لها بالتهديدات التي يواجهها التراث الثقافي غير المادي، ثم تخصيص الباب الثاني لدراسة

أتمودج للممارسات أو الظاهرات الاجتماعية الكبرى، وقد وقع الاختيار على الظاهرة العرسية، مع الانطلاق من مرجعية ميدانية للدراسة والمقارنة. لذا ركزنا في الفصل الأول على التعريف بمجتمع البحث (قبائل الحياينة بإقليم تاونات) ثم وصف مختلف المراحل والطقوس وأشكال القول والآداء والعرض المرافقة لهذه الظاهرة. أما الفصل الثاني انصرف إلى تحديد الثوابت والمتغيرات في العرس البدوي.

ولاستكمال النظرة البانورامية حول التراث الثقافي غير المادي، تناول الباب الثالث تدابير صون هذا التراث. وانقسم هذا الباب بدوره إلى فصلين، فصل اهتم بإثارة الإشكاليات التي يحملها مفهوم الصون حسب وجهة نظر اليونسكو، ثم الإشارة إلى التدابير القانونية المتخذة لتفعيله سواء على المستوى الدولي أو على المستوى الوطني. أما الفصل الثاني فقد ركز على البحث في الآليات الذاتية المساهمة في صونه.

وفي الخاتمة أتاحت لنا الفرصة للتعبير عن مشاعرنا اتجاه هذا التراث، والتأكيد مرة أخرى على دور الآليات الذاتية في صونه بطرق تلقائية وأكثر فعالية من الآليات القانونية التي سيبقى دورها محدودا طالما ليست لديها القدرة على ضمان انتقاله وصونه عامة بشكل يحافظ على صيغته الشفاهية.

● بعض الصعوبات

ككل بحث أو مشروع بحث، واجهتنا عدة صعوبات، لعل أبرزها غياب دراسات سابقة يمكن بناء عليها تصور هيكلية شاملة للبحث، هذا فضلا عن الصعوبات التي يطرحها التعامل مع تراث معنوي رمزي يستحيل فهمه وإدراكه خارج سياقه المادي.

الباب الأول :

التراث الثقافي غير المادي:

السياق المفاهيمي والتاريخي



من أكبر التحديات التي تفرض نفسها بقوة في أية دراسة أكاديمية، تلك التحديات المرتبطة بضبط المفهوم/ محور الدراسة.

وبدوره، لا يشكل هذا العمل استثناء، إذ يتركز حول مفهوم التراث الثقافي غير المادي، والذي طرحت عملية تأطير مفهومه إشكالية معقدة ومتعددة الأبعاد.

في الواقع يشكل مفهوم "التراث الثقافي غير المادي" تركيباً لثلاثة إشكاليات: إشكالية مفهوم "التراث"، وإشكالية مفهوم "الثقافة" ثم إشكالية مصطلح "غير المادي". وهي إشكاليات أثارت جدلاً واسعاً عميقاً كل على حدة، وكل حسب مجال انتمائه أو تخصصه. ولأزال النقاش حولها قائماً ويطرح تحديات مستجدة، وبذلك مفهوم التراث الثقافي غير المادي"، إضافة إلى كونه يرث إشكاليات مفهومي "التراث والثقافة"، فإنه يعمقها أكثر من خلال إضفاء خاصية "غير المادي" عليهما. ونحن لا ندعي ولا نستطيع اقتحام غمار البحث في المفاهيم الكبرى المهيكلية لمفهوم "التراث الثقافي غير المادي"، لاعتبارات موضوعية مرتبطة بمجال البحث من جهة، وبالمؤهلات والقدرات الشخصية من جهة أخرى. لكن، في الوقت نفسه لا يمكننا القفز على هذه البداية الضرورية منهجياً. لذا سنحاول التقرب من المفهوم عبر عملية التفكيك ثم التجميع.

على مستوى آخر، تقترن دراسة المفهوم، محور البحث، بتحديد السياق التاريخي العام الذي يتبلور فيه كمفهوم مستقل بخصوصياته ومكوناته ومناهج دراسته رغم أن الهدف الرئيسي من هذه العملية يبدو متركزاً حول البحث في الأسباب والظروف التي كانت وراء نمو هذا المفهوم. فإنه لا يعدو اعتباره أحد الوسائل الأساسية للوصول إلى الهدف الأعمق، والمتمثل في محاولة مقارنة حجم الخطر والتهديد الذي يواجهه، فعلاً أو افتراضاً، هذا الصنف من التراث.

الفصل الأول:

موضعة مفهوم "التراث الثقافي غير المادي"

ضمن سياقه المفاهيمي

1- مفهوم "التراث"

يعتبر مفهوم "التراث" من بين المفاهيم التي أثارت إشكاليات كبرى ومعقدة، وذلك لأسباب عدة يمكن حصر أبرزها في أربع معطيات أساسية.

أولاً: ارتباط مصطلح "التراث" بمصطلح "التاريخ"، إذ أن العلاقة بين التاريخ والتراث تتميز بالتداخل والتغير والتطور الدائم⁽¹⁾، كما أنهما مرتبطان معا بتفسير أو تصور "قصة" الماضي⁽²⁾، ورغم أن العديد من الأبحاث دافعت عن أطروحة التمايز بين "التراث" و"التاريخ"، واعتبرت أن كلا منهما، على حدة، يشكل كيانا مستقلا له مناهجه الإبستمولوجية⁽³⁾ وأهدافه واستدعاءاته الخاصة⁽⁴⁾. فإنها لم تستطع مع ذلك تجاوز نقاط التقاطع المتعددة بينها خاصة على مستوى المادة المصدرية والاهتمامات وعوامل التشكل في الماضي والحاضر⁽⁵⁾، وحتى مناهج الدراسة⁽⁶⁾.

ثانياً: صعوبة الموضوعة الحقيقية في الزمن لبدائيات استعمال مصطلح "التراث" كخطاب تراث سواء في الأدبيات الغربية التي تعتبر المنتج⁽⁷⁾ الرئيسي لهذا الخطاب، أو في الأدبيات العربية التي تمثل أحد المتأثرين ب/المستهلكين لخطاب التراث الغربي.

ثالثاً: يرتبط بهذه النقطة الأخيرة، تطور مفهوم التراث عبر الزمن، والذي يتم في شبكة علاقات تأثير وتأثر متبادلين بين "التراث" كمفهوم، و"التراث" كمنتج ثقافي إنساني وكنعكاس للتطور التقني والتفاعلات مع البيئة الطبيعية، حتى أضحي مفهوما/ موضوع بحث أو مختبر تطبيق ملغوم ينطوي على مخاطر ليست هينة⁽⁸⁾.

¹ -Moeve, Marie Marmion, *"understanding heritage"*, Op.Cit, P :31.

² -Ibid, P :25.

³ -الإبستمولوجيا (Epistimology)، تعني في الفلسفة التقليدية، نظرية المعرفة، كانت تهتم بالبحث في شروط وحدود المعرفة ووسائلها. وفي النصف الثاني من القرن العشرين (تحديدا سنة 1963 م) أصبح مفهوم الإبستمولوجيا يعني بالبحث في عملية بناء المعرفة مثل تتبع مراحلها، نقد أسسها بيان مدى ترابط أجزائها....

Nicholas Abercrombie, Stephen Hill and Bryan's Turner, *"the penguin dictionary of sociology"*, Penguin bolks, third edition, 1994, P :147.

⁴ -Moeve, Maries Marmions, ...Op.Cit, P :32.

⁵ -Ibid, P :35.

⁶ -Ibid, P :31-32.

⁷ -Laurajane Smith, *"Uses of heritage"*, Routledge, London, first published 2006, P :32.

⁸ - Laurajane Smith, ...Op.Cit, P :32.

رابعاً: تعدد التعريفات المقترحة لمصطلح "التراث" واختلاف مرجعياتها وأهدافها، يعرقل إمكانية صياغة تعريف موحد أو قريب من أقرب نقطة للإجماع، بما في ذلك تعريفات الأمم المتحدة (نقصد منظمة اليونسكو) والتي ساهمت بدورها في تمديد المفهوم ومضاعفة إشكالياته وغموضه بالقدر نفسه الذي تلعبه، أو تهدف إلى لعبه، في التأسيس لمرجعية دولية ضرورية وأساسية للتأطير والتخطيط على مختلف الأبعاد المكانية والموضوعاتية⁽¹⁾.

1-1- الدلالات اللغوية والإصطلاحية:

وللتقرب أكثر من جوانب هذه الإشكاليات المرتبطة بمفهوم التراث ننطلق من محاولة تأطيره زمنياً على مستوى الخطابين العربي والغربي.

تشير العديد من الدراسات إلى أن أول استعمال لكلمة "التراث" في الخطاب العربي بالمفهوم المتداول حالياً كان مع أواخر القرن التاسع عشر⁽²⁾ على أن الكلمة المتداولة قبل هذا التاريخ كانت هي الميراث⁽³⁾.

والميراث في اللغة مرتبط بفعل ورث⁽⁴⁾ وهو يندرج في مجال الفقه ضمن شعبة الإرث⁽⁵⁾، ويعني إرث المال والحسب⁽⁶⁾. أما التراث يقصد به كل ما يخلفه الرجل لورثته⁽⁷⁾. كما يشير ابن الأعرابي إلى أن الورث والورث والإرث والإراث والتراث واحد، أي لها المعنى نفسه⁽⁸⁾.

¹ -Maeve, Marie Marmion, ...Op.Cit, P :38.

² -أوزلماط محمد، "السياق المعرفي للتراث الثقافي تصوراً وتوظيفاً"، الدورة الرابعة والعشرون للملتقى الثقافي لمدينة صفرو حول : المواسم والمهرجانات، فضاءات لتثمين الموروث الثقافي، 17-18 ماي 2013، منشورات الملتقى الثقافي لمدينة صفرو، الطبعة الأولى، ص 261.

³ - نفسه.

⁴ - يقال: ورث فلان أباه، وأورث الرجل ولده مالا، ورثت فلانا مالا إذا مات مورثك فصار ميراثه لك. أورثته الشيء أبوه، وورثه أي أدخله في حاله على ورثته. ابن منظور جال الدين محمد لسان العرب، الجزء 15 دار صادر بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 2004، صص: 189-190.

⁵ -أوزلماط، ...مرجع سابق، ص 261.

⁶ - نفسه.

-يقال الميراث في المال، والإرث في الحسب.

-ابن منظور: الجزء 1، مصدر سابق، ص 84، والجزء 15، ص 190.

⁷ -التراث: التاء فيه بدل من الواو، وبذلك فهو يطابق معنى الوراث.

ابن منظور، الجزء 15، مصدر سابق، ص: 190.

⁸ - نفسه.

غير أن بعض المفكرين يصرون على ضرورة عدم إغفال فروقات أساسية بين الدلالات العميقة لكل من "التراث" و"الإرث" و "الموروث". ففهوم التراث يختلف عن "الإرث" الذي يعكس علاقة الأبوة والبنوة⁽¹⁾، ويختلف عن "الموروث" الذي تدخل فيه الشئئية ويخلو من الشحنة الوجدانية⁽²⁾ التي نشعر بها في "التراث". فالتراث يختلف عنها لكونه تهمين فيه الذاتية، وتساهم في تميته⁽³⁾.

ويبدو أن المعنى اللغوي لكلمة التراث قريب من المعنى الغربي الذي يترجم في اللغة الفرنسية بـ "Patrimoine"⁽⁴⁾ وفي الإنجليزية بـ "Patrimony"⁽⁵⁾ ويعني الثروة الموروثة عن الأب أو الجد أو سلف ذكر⁽⁶⁾ وتحمل طابعا ماديا يمنحها قابلية تسويقية لاحتوائها معنى الرأسمال⁽⁷⁾ وفكرة القيمة المادية⁽⁸⁾.

وفي الاصطلاح تدل كلمة التراث على "كل ما وصلنا عن أجدادنا من موروث لغوي وفكري ومعرفي وفلسفي وثقافي وديني وأدبي وفني، ويحتل مكانة كبرى في تفكيرنا وسلوكنا وعلاقتنا الداخلية والخارجية. ويشمل الموروث القريب والبعيد في آن معا"⁽⁹⁾ ويعني آخر "يمثل كتلة كبيرة من الأعمال العائدة إلى الأزمنة العربية الماضية والتي كان للإسلام فيها إسهام معنوي كبير"⁽¹⁰⁾.

¹ - الجابري، محمد عابد، "شعار" تاريخية النص "ليس هو الحل!"، ملفات من الذاكرة الثقافية، سلسلة مواقف، العدد 31، دار النشر المغربية، البار البيضاء، الطبعة الأولى، أكتوبر 2004، ص: 63.

² - نفسه، ص: 65.

³ - نفسه.

⁴ - حسب المعاجم الفرنسية ظهر سنة 1160 من أصل لاتيني Patrimonium ويعني إرث الأب، ثم أصبح فيما بعد يشمل ممتلكات العائلة، والممتلكات التي تورث عن الأسلاف واتخذ ابعادا أخرى في مجال القانون والبيولوجيا أمالا المعنى الحالي يعود إلى سنة 1829م.

-Le nouveau petit Robert, dictionnaire de la langue Française, Aury imprimeur SA France, 1994, P :1610.

⁵ - مشتقة من الكلمة اللاتينية Patrimonium ومختلف القواميس الإنجليزية تعتبرها مرادفا قريبا لكلمة Heritage لكن لم تصادف استعمالها إلا بشكل نادر في الكتابات الانجليزية الواردة في بيبليوغرافيا هذا البحث.

⁶ - Oxford Advanced learner's dictionary of current English Oxford university press, eighth edition 2010, p :1076.

⁷ - معنوق، فريدريك، "سوسيولوجيا التراث"، شبكة المعارف، بيروت، الطبعة الأولى، 2010، ص: 11.

للتعرف أكثر على الآليات التي تنمو بها الرأسمال الموروث والصفات المميزة له عن رأس مال العمل يمكن الرجوع إلى:

بنيتي، توماس، "رأس المال في القرن الواحد والعشرين"، ترجمة جبال وائل وحسب سلمي، دار التنوير للطباعة والنشر ومندى البحوث الاقتصادية، الطبعة الأولى 2016، ص: 401-453.

⁸ - معنوق، فريدريك، ...مرجع سابق، ص: 11.

⁹ - أوزمات، محمد، ...مرجع سابق، ص: 261.

¹⁰ - معنوق، فريدريك، ...مرجع سابق، ص: 22.

ويظهر أن المعنى الاصطلاحي للتراث في الدراسات العربية مقتبس من المفهوم الغربي الذي يترجم في الإنجليزية بـ "Heritage"⁽¹⁾ ويقصد به "التاريخ العادات والتقاليد، والقيم والإنجازات الثقافية لمجتمع ما، التي عاشت أو وجدت لفترة طويلة والتي لها أهمية وطنية كبرى"⁽²⁾.

والواقع أن المفهوم الغربي للتراث الذي لا زالت أصوله مرتبطة بتطور الوطنية والحداثة والليبرالية خلال القرن التاسع عشر خاصة ببريطانيا وفرنسا وألمانيا، لم يستطع عند أية حلقة من حلقات الجدل بشأنه، أن يصل إلى مستوى اتفاق مقنع، على الأقل، إلى حدود ثلاثينات القرن العشرين.

كما تعرض لانتقادات من قبيل التركيز على الأسس المادية والتذكارية الضخمة للقديم، والانحياز للإنجازات الوطنية التي ظلت مشدودة إلى سياق حادثة القرن التاسع عشر⁽³⁾.

1-2- تدويل مفهوم التراث:

الأمر الذي دفع بخطاب التراث إلى البحث عن مسلك في اتجاه تدويل المفهوم، وهو ما انطلق فعليا منذ ميثاق أثينا سنة 1931⁽⁴⁾، ليحرز تدريجيا السيادة كخطاب ذو طابع عالمي ابتداء من سنة 1972م، حيث تمكنت منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (اليونسكو Unesco) من بلورة البعد العالمي لمفهوم التراث والقضايا المرتبطة به، وذلك في مؤتمرها العام بباريس "بشأن صون التراث الثقافي والطبيعي العالمي" والمشتهر بـ "مؤتمر التراث العالمي"، الذي عرف التراث الثقافي بكونه يضم:

- "الأثار: الأعمال المعمارية، وأعمال النحت والتصوير التذكاري، والعناصر أو التكوينات ذات الصفة الأثرية، والنقوش ومسكن الكهوف، ومجموعات المعالم، التي لها جميعا قيمة عالمية استثنائية من وجهة نظر التاريخ، أو الفن، أو العلم.

¹ - هي الأكثر تداولاً في الكتابات الإنجليزية التي أطلعنا عليها، ويتطابق معناها مع المعنى المجازي لكلمة "Heritage" في الفرنسية، إلا أننا لاحظنا أنه في الكتابات الفرنسية يتم استعمال كلمة Patrimoine بشكل واسع على حساب Héritage للتقرب أكثر من معاني Héritage يمكن الرجوع إلى:

Le nouveau petit Robert, Op. Cit, P :1084.

² - Oxford, Advanced..., Op.Cit, P :703.

³ -Laurajane, Smith, Op. Cit, P :32.

⁴ -Ibid, P :29.

مجموعات المباني: مجموعات المباني المنعزلة أو المتصلة، التي لها بسبب عمارتها، أو تناسقها، أو مكانها في منظر طبيعي، قيمة عالمية استثنائية من وجهة نظر التاريخ، أو الفن، أو العلم.

المواقع: أعمال الإنسان، أو الأعمال المشتركة بين الإنسان والطبيعة، وكذلك المناطق بما فيها المواقع الأثرية، التي لها قيمة استثنائية من وجهة النظر التاريخية أو الجمالية أو الإثنولوجية أو الأنتروبولوجية⁽¹⁾.

ظهر في البداية تعريف اليونسكو وكأنه أكثر دقة من حيث الصياغة، وأكثر إلتهائية على المستوى العالمي، وبالتالي الأكثر تأهيلا لتأسيس مرجعية نظرية وإجرائية لموضوع "التراث". غير أنه في الوقت نفسه، وسع دائرة النقاش حول هذا الموضوع وطرح إشكاليات مركبة كشفت عن خلافات بل وتوترات عميقة بين مختلف الأطراف المعنية⁽²⁾. إذ أن تمديد مفهوم التراث ليشمل معطيات طبيعية/ التراث الطبيعي⁽³⁾ والذي ورد تعريفه في الاتفاقية نفسها (1972)، جعل استعمال كلمة "التراث" استعمالا متنوعا ومنفتحا بشكل كبير⁽⁴⁾ لدرجة جعلت بعض المفكرين أمثال هويسون (Hwison) يصفه بالاستعمال التافه والعبثي⁽⁵⁾. واتضح أن التطورات استمرت في هذا الاتجاه خاصة مع ظهور مفاهيم فروع جديدة من التراث، أبرزها "التراث الثقافي المغمور بالمياه" حسب اتفاقية اليونسكو سنة 2001م⁽⁶⁾، و"التراث الثقافي غير المادي" سنة 2003م⁽⁷⁾.

وكانت النتيجة، على عكس المرتقب، تزايد الحاجة إلى التقريب بين وجهات النظر المتعددة التي أثارها مفهوم اليونسكو "للتراث"، ثم التصدي لبعض الإحباطات التي بدت جلية في آداب التراث نتيجة العجز عن ضبط هذا

¹ - The Unesco convention concerning the protection of the world cultural and natural heritage, Paris, 16 november 1972, P :2.

<https://whe.unesco.org/archive/convention.en.pdf>

² -Laurajane, Smith...Op.Cit, p :5.

³ -The Unesco convention , 1972, Op.Cit.

⁴ -Maeve, Marie Marmion, Op.Cit, P :39.

⁵ -Ibidem.

⁶ -The Unesco convention on the protection of the underwater cultural heritage, official text of the 2001 convention. www.unesco.org.2018-02.

⁷ -The convention for the safeguarding of the intangible cultural heritage, Paris, 17 october2003, P :4.

<https://whc.unesco.org>.1852-EN.

المفهوم⁽¹⁾. والعمل على تعديل خطاب التراث وتوجيهه نحو ما يخدم التراث لذاته ولأنه تراث بطبيعته وليس لكونه "تراثا" بحكم إخضاعه للإدارة والحماية والصيانة⁽²⁾.

بموازاة جهود اليونسكو لعولمة مفهوم التراث الذي يتأسس بدوره على المفهوم الغربي، ثم اقتراح تعريفات اعتبرت، حسب وجهة نظر مقترحيها، بديلا وتحديا لمفهوم اليونسكو ومرجعياته، من بينها تعريف لوراجان سميث ومضمونه أن التراث "يتأسس وتتطور موضوعاته بالذاكرة، الأداء، الهوية، الإحساس، التنافر والمكان"⁽³⁾، أو بتعبير آخر الجوانب المادية في التراث (موقع، بناية، بقايا...) ليست تراثا في حد ذاتها. التراث هو ما يأتي من هذه العناصر المادية في شكل عملية ثقافية ترتبط بأفعال تذكر ذلك العمل/عنصر مادي/ أداة ثقافية من أجل خلق مسالك لفهم الحاضر والارتباط به⁽⁴⁾. وبناء على هذا التعريف تطرح لورجان تساؤلات إشكالية بخصوص المعايير المعتمدة في إضفاء صفة التراث على الأشياء والقيم المادية وغير المادية، والخلفيات التي تحكم إنتاج هذه المعايير، والآليات التي تشتغل وفقها⁽⁵⁾. وهي تساؤلات ما تزال موضع جدل إلى جانب أخرى لا محدودة بشأن العوامل الفاعلة في تطور مدلول "التراث"، والخصائص المميزة لهذا المفهوم حسب منظور كل من: الخبراء⁽⁶⁾، والمهتمين أو المرتبطين⁽⁷⁾ بالتراث، ثم غير المهتمين أو المباليين به⁽⁸⁾.

كما تجدر الإشارة إلى أن العديد من التعريفات المقترحة لمصطلح "التراث" تلجأ إلى تركية المدلول عبر التأكيد على الأدوار الوظيفية للتراث. كاعتباره أحد المكونات الأساسية للهوية⁽⁹⁾، والقلب النابض للمجتمع. وصامات التنمية⁽¹⁰⁾،

¹ -Maeve, Marie Marmion, Op.Cit, p :39.

² -Laura Jane, Smith, Op.Cit, P :18.

³ - Ibid, P :2.

⁴ - Ibid, P :59.

⁵ - Ibid, P :3.

⁶ -Maeve, Marie Marmion, Op.Cit, pp :38-39-40.

⁷ -Ibid, pp :40-41-42-43-44.

⁸ -Ibid, pp :94-98.

⁹ - الجابري، محمد عابد، "مواقف"، العدد 1، مصدر سابق، ص 65.

¹⁰ - الجابري، محمد عابد، "مواقف"، العدد 1، مصدر سابق، ص 65.

أوزلماط، محمد، ...مرجع سابق، ص ص 161، 276.

ووديعة علمية⁽¹⁾، وموقف ذهني متكامل من الآخر ومن العالم⁽²⁾. ومخزون معنوي⁽³⁾ هائل يستثمر أحيانا في تحييش المشاعر والعصبية⁽⁴⁾.

3-1- استنتاج:

كخلاصة لهذه الفقرة، واقتناعا منا أن ما قمنا به لا يتجاوز في كنهه إشارات متفرقة وعرضية للتقرب من مفهوم "التراث" استجابة للتدرج المنهجي في تعريف التراث الثقافي غير المادي / محور البحث واستنادا إلى قرار بريت (Brett) المتمثل في رفضه أن يكون ضخية تعريف مصطلح شائك كمصطلح "التراث"⁽⁵⁾. فضلنا مسلك الاكتفاء بالتأكيد على بعض الخصائص التي تميز التراث وتساهم بدرجات متفاوتة في بناءات مفهومه، بدل التورط في تبني تعريف معين أو التوليف السطحي بين تعريفات متقاطبة (متباينة) ومن أبرز تلك الخصائص:

* الارتباط بالتاريخ والماضي، فالتراث جزء من التاريخ، وما وصلنا أو تبقى من الماضي في أشكال مادية وغير مادية.

* الارتباط بالحاضر، استدعاءات الحاضر هي الدافع الرئيسي وراء تعبئة عمليات البحث والتنقيب في مخلفات ورواسب الماضي، وإخضاعها للدراسة والتثمين والحماية والصيانة وغيرها من العمليات الكفيلة بوصول الغايات المرصودة خلف هذه الاستدعاءات.

* الربط بين الماضي والحاضر يتم عبر العمليات الثقافية التي تخلق وتتمي نوعا خاصا من الوعي بعناصر محددة من الماضي، وبالتالي إمكانية دمجها بمرونة في أنماط عيش الحاضر، وبأحيان كثيرة اعتمادها كأرضية لوضع خطط استشراف المستقبل.

¹ -معتوق، فريدريك،...مرجع سابق، ص:203.

² -نفسه، ص ص12، 262.

³ - الطوي، محمد، "التراث والسكان، صفرو نموذج"، الدورة الرابعة والعشرون للملتقى الثقافي لمدينة صفرو...مرجع سابق، ص: 367.

⁴ - معتوق، فريدريك،...مرجع سابق، ص:11.

⁵ -Mave, Marie, ...Op.Cit, P :39.

1-4- المفهوم الإجرائي:

يمكن أجراء مفهوم التراث باعتباره كل شيء لم نساهم نحن في نشأته، أي لا تكون لنا أية مشاركة في إنتاجه لأول مرة. فكل ما هو موجود سلفا يعتبر تراثا سواء كان في شكل مباني، قطع وأدوات، منتجات فكرية، تقاليد وعادات وغيرها. وبمجرد ما نستهلك ابتكارا أو إبداعا ما بعد المرة الأولى، يحال هو الآخر على التراث.

2- مفهوم الثقافة (Culture)⁽¹⁾

1-2- حسب بعض الدراسات الغربية والمنظور الأممي

منذ أربعينيات القرن العشرين أضحت الثقافة في قلب اهتمامات السوسيولوجيا⁽²⁾، وتمكنت تدريجيا من إحراز الأولوية في انشغالات الأنثروبولوجيا⁽³⁾. ومن بين أبرز الإشكاليات التي تطرحها "الثقافة" كموضوع بحث ودراسة سواء أمام هذين التخصصين العلميين وفروعهما أو أمام تخصصات أخرى كاللغويات، هو صعوبة وضع تعريف دقيق ومتفق عليه لكلمة "الثقافة". وذلك نظرا لتعدد التعريفات إن في نطاق السوسيولوجيا أو غيرها من العلوم. فمن جهة كل تعريف يعكس نوعا خاصا من الاهتمامات والمرجعيات الفكرية والنظرية، ومن جهة أخرى قوة التداخل بين مفهوم "الثقافة" ومفاهيم قريبة أبرزها مفهوم "الحضارة"⁽⁴⁾ تكرر صعوبات المفهمة.

هذه الإشكاليات وغيرها نجد دليلا ملموسا عليها في كتاب "الثقافة، مراجعة نقدية للدلالات والتعريفات"⁽⁵⁾ 1951م، للباحثين الأنثروبولوجيين "ألفريد كروبر" و"كلايد كلا كوهن"، حيث قاما بتجميع وتصنيف

¹ - كلمة ثقافة مشتقة من الكلمتين اللاتينيتين "Cultura" أي حرث الأرض وزراعتها، والفعل Colere أي الزراعة، ومنها Cultivation أي زراعة الأفكار والقيم.
- Kroeber A.L. and Clyde Kluckhohn, « Culture: A critical review of concepts and definitions », Cambridge, Mass achusetts, U.S.A, published by the museum 1952, P :33.

² - Sociology أي علم الاجتماع، يعنى بدراسة أسس العلاقات بين أفراد المجتمع، أو بدقة أكثر تحليل بنية العلاقات الاجتماعية التي تشكلت عنه طريق الاختلاط.
- The penguin dictionary...Op.Cit, P :395.

³ - Anthropology أي علم الإنسان، من أبرز فروع علم الإنسان البيولوجي، وعلم الإنسان الثقافي، وعلم الإنسان الاجتماعي، علم الآثار وعلوم الإنسان اللغوية.
Alan, Bernard, History and theory In Anthropology, Cambridge University Press, United Kingdom 2000, pp :2,3.

⁴ - تشتق كلمة حضارة Civilisation من الكلمة اللاتينية Civis أي المواطن في صورة سلوك معين، كانت كلمة حضارة موجهة في البداية ضد البربرية، لكن فيما بعد عرفت بكونها "الإنجازات المادية والقبلية فقط التي ينتجها مجتمع ما أثناء التفاعل بين الإنسان والبيئة والطبيعة في زمن معين".

- Kroeber and Clyde, ... Op Cit, p :36.

- The Penguin, Dictionary of Sociology..., Op Cit, P : 56.

⁵ - سبق الإشارة إلى المرجع في مناسبات مختلفة.

حوالي مائة وخمسة وستون تعريفا لكلمة "الثقافة" والتي صدرت عن مفكرين بارزين في تخصصات مختلفة⁽¹⁾. وذلك وفق مقاربة كرونولوجية – تحليلية تسمح بالوقوف على صيورات مفهوم "الثقافة" عبر سيرورة تاريخية تجاوزت القرنين من الزمن⁽²⁾. وحسب هذه الدراسة، تبلورت معالم كلمة "ثقافة" كمفهوم إشكالي مع الأنثروبولوجي البريطاني إدوارد بارت تايلور Edward Burnel Tylor (1871م) الذي قدم تعريفا تقنيا لكلمة الثقافة، ومفاده أن:

"الثقافة أو الحضارة، عبارة عن الكل المركب الذي يضم: المعرفة، المعتقد، الفن، القانون، الأخلاق، العرف، وأية قدرات، والعادات التي يكتسبها الإنسان كفرد في المجتمع"⁽³⁾.

ظل هذا التعريف يشكل مرجعية أساسية للتعريفات التي تناسلت بعده بوثيرة سريعة، والتي ظلت تحمل جينات التيلورية⁽⁴⁾، أولا، من خلال التأكيد على أن الثقافة منتوج تاريخي، بشري، فردي وجماعي، قابل للتعديل والتأقلم والتناقل بواسطة الأفراد عن طريق الاكتساب والتعلم، كما يتخذ هذا المنتوج أشكالا مادية وغير مادية⁽⁵⁾، وثانيا، من خلال استمرارها في الخلط بين مفهوم "الثقافة" ومفهوم "الحضارة"، خاصة في الكتابات الفرنسية والانجليزية⁽⁶⁾، والذي ظل حاضرا على مستوى الدراسات الأكاديمية إلى حدود أواسط أربعينيات القرن العشرين⁽⁷⁾، على الأقل، بينما لا يزال قائما على مستوى الاستعمال العام أو الشعبي⁽⁸⁾، وبالتالي أدت، على نقيض ما كان منتظرا، إلى تعقيد المفهوم بدرجة أكبر لكونها طرحت إشكاليات نظرية مستجدة⁽⁹⁾.

نظرا للحاجة الملحة للطلبة والباحثين في الدراسات الثقافية إلى تعريف مرجعي أكاديمي لمفهوم "الثقافة"، قام السوسولوجيون الأمريكيون بإدراج كلمة "ثقافة" في قاموس السوسولوجيا (1944م): "كإسم يجمع كل أنماط السلوك

¹ - معظم المفكرين المشمولين بالدراسة ينتمون إلى علوم و الأنثروبولوجيا، السوسولوجيا، علم النفس، والفلاسفة الذين اشتغلوا على المفهوم ضمن مجال علم الاجتماع، إضافة على كيميائي، اقتصادي، جغرافي وعالم سياسي.

-Krober and Clyde, ..., Op. Cit, P : 40.

Ibid, P :30.

² - تعود أبعد التعريفات إلى عصر التنوير وتحديدًا النصف الأول من القرن الثامن عشر، مثل تعريف مونتسكيو.

³ -Ibid, P :9.

⁴ -Kroeber and Clyde, ...Op.Cit, p :47.

⁵ - Kroeber and Clyde, ...Op.Cit, P :153.

⁶ -Ibid, P :145.

⁷ -Ibidem.

⁸ -Ibid, P :145,147.

⁹ -Ibid, P :154.

أشارت دراسات كروبر وكلايد إلى أن بعض التعريفات طرحت ما يفوق ستة إشكاليات.

المنقول والمكتسب اجتماعيا بواسطة الرموز، واسم لكل الإنجازات الخاصة بالجماعات البشرية التي تظم عناصر كاللغة والأدوات الموسيقية أو الحرف التقليدية، التي تتجسد عمليا في نتائج تطبيقية كالبنائات، والتجهيزات والآلات ووسائل الاتصالات ومواد الفن وغيرها".

يوجد جانبين مهمين للثقافة:

أ- الجانب المندمج في الأنماط في التقاليد الاجتماعية للجماعة، وفي المعارف والأفكار والمعتقدات والقيم والثوابت، والمشاعر السائدة.

ب- الجانب المكشوف من الثقافة يتمظهر في السلوك الحقيقي للجماعة، في استعمالاته، وأعرافه ومؤسساته.

وأي تعريف كامل يجب أن يتضمن الخصائص الذاتية والخاصة للثقافة، والخصائص الموضوعية المرتبطة بالأهداف المجردة للثقافة⁽¹⁾.

بالطبع لم يضع هذا التعريف حدا للإشكاليات التي طرحها مفهوم "الثقافة" في النصف الثاني من القرن المنصرم خاصة فيما يتعلق بالجدل حول الانتشار الثقافي، وأصالة الثقافات ونسبية الثقافة. لكنه هيا القاعدة لصياغة مفهوم مركزي وموحد في الأنثروبولوجيا الأمريكية، وهو عبارة عن توليف بين معنيين أساسيين:

- قدرة الإنسان المتطورة على تصنيف وتجسيد التجارب بواسطة رموز، والتصرف الإبداعي الخلاق.
- أساليب عيش الناس في أجزاء مختلفة من العالم، والميزة لتجارهم المصنفة والمثلة، والمنجزة بإبداع⁽²⁾.

إلا أن هذا النقاش تجاوز تدريجيا حدوده الوطنية، ليكسب صبغة عالمية تحت إدارة اليونسكو إذ تمكنت في مؤتمر السياسات الثقافية الذي انعقد بمدينة ميكسيكو سنة 1982م، من صياغة تعريف ذو مرجعية دولية لمصطلح "الثقافة" حيث تم اعتبارها "مجموعة متكاملة من السمات الروحية، المادية، الفكرية والعاطفية التي تميز مجتمعا ما أو فئة

¹ -Kroeber and clyde, ...Op.Cit, P :34.

² -Culture, Editor by wikipedians, P :3.

[http://books.google.co.ma/pdf\(05/05/2019\).](http://books.google.co.ma/pdf(05/05/2019).)

اجتماعية، والذي يشمل أيضا الفن، والأدب وأساليب الحياة، وطرق التعايش، نظم القيم، التقاليد والمعتقدات"⁽¹⁾. وتم التأكيد عليه مجددا في الإعلان العالمي حول التنوع الثقافي سنة 2001م، إلى جانب التشديد على احترام تنوع الثقافات، التسامح، الحوار والتعاون في مناخ تسوده الثقة والتفاهم المتبادلين، وهو ما يمثل أفضل الضمانات للأمن والسلام الدوليين⁽²⁾.

2-2- حسب بعض الدراسات العربية

إن هذا التطور الذي شهده مفهوم "الثقافة" في الفكر الغربي، وتعدد الصيغ التي آل إليها، بدت آثاره بقوة في الخطاب العربي خاصة مع أواخر سبعينات القرن الماضي⁽³⁾، إذ أخذت "المسألة الثقافية" تستقطب اهتمام الجميع، وتتجه نحو فرض حضورها كأبرز الأولويات أو مسألة المسائل⁽⁴⁾. وغدت موضوعا اجتماعيا ثقافيا وسياسيا يُنحَدَث عنه ويُحلَّل ويُدرس تحت عناوين من قبيل "الصحة الإسلامية" و"المراجع الروحية" في العالم العربي والإسلامي⁽⁵⁾.

والمواقع أن الإنتاجات العربية بخصوص "المسألة الثقافية" تتميز بالغزارة والكثافة لدرجة يصعب معها حتى جردها بيبليوغرافيا، بالأحرى دراستها وتحليلها. لذلك احتكنا إلى مبدأ الانتقاء مع الحرص على نوع من الموضوعية في ذلك بناء على استحضار معطين أساسيين، أولهما، أن تكون هذه المؤلفات لمفكرين عرب مع استثناء الكتب المترجمة، وثانيا أن تكون متنوعة بين باحثين من المغرب ومن المشرق العربي، مع ضرورة التأكيد على أن "العينة" المنتقاة ليست مقصودة لذاتها، ولا يهمننا منها أصحابها أو مرجعياتهم بقدر ما تهمننا طبيعة مقاربتهم لمفهوم "الثقافة" والإشكاليات التي تثيرها.

بناء على هذه العملية، يمكن تصنيف الاستنتاجات التي تم الخروج بها إلى ثلاث ملاحظات أساسية:

تجلى أولها في الاتفاق على أن التأصيل اللغوي لمصطلح "ثقافة" يحيل في القواميس العربية إلى الفعل الثلاثي "ثقف" الشيء، أي حدقه، ويعني أيضا سرعة التعلم، ويقال رجل ثقف وثقف أي ذو ذكاء وفطنة⁽⁶⁾. وبذلك يدافعون عن أصالة هذا المعنى والذي لا يمت بأي صلة مباشرة إلى موضوعات مثل الحرث والزراعة كما هو الأمر بالنسبة لمصطلح

¹ - Unesco universal declaration on cultural diversity www.unesco.org.pdf, P :1.

² - Ibid.

³ - الجابري، محمد عابد، "وجهات نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر"، المركز الثقافي العربي، البار البيضاء، الطبعة الأولى، 1992، ص 179.

⁴ - نفسه، ص 180.

⁵ - نفسه.

⁶ - ابن منظور، "المجلد 3"....مصدر سابق، ص ص: 28، 29.

« Culture » في اللغات الأوربية⁽¹⁾، ثم إن كلمة ثقافة في اللغة العربية، مهما تعددت مصادرها الفعلية، تلتقي كلها للدلالة على مركب من المعاني يشمل صفات الحذق، المهارة، الفطنة، التهذيب، التشذيب، التسوية والتقويم، والإصلاح من بعد اعوجاج⁽²⁾. جميعها قابلة لأن تدرج ضمن الغايات المستهدفة والمرجوة من التربية والتعليم، واكتساب المهارات والمعارف، ومن عملية التنشئة الاجتماعية بصفة عامة⁽³⁾. كما أن العلاقة اللغوية الاشتقاقية بين كلمة "ثقافة" وكلمة "مثقّف"، هي علاقة عضوية لا توجد في اللغات الأوربية حيث تنفصل الكلمة الدالة على "الثقافة" Culture عن الكلمة الدالة على المثقف Intellectuel انفصالاً لغوياً تاماً، أي لا يشتركان في جذر لغوي واحد⁽⁴⁾.

وتمثل الملاحظة الثانية في صعوبة التحديد الدقيق لبداية استعمال الكلمة العربية "ثقافة" لأول مرة في الخطاب العربي للتعبير عن المعاني المستحدثة⁽⁵⁾. فهناك من يقول أن المعاني الجديدة لكلمة "ثقافة" انتقلت وما تزال إلى العربية عن طريق مختلف آليات الثقافة، منها الترجمة منذ القرن الثامن عشر⁽⁶⁾، وهناك من يؤيد ظهورها على يد رواد المفكرين والأدباء العرب الذين ساهموا في وضع أسس النهضة العربية الفكرية الحديثة في القرن التاسع عشر⁽⁷⁾، وهناك من يرجح أن استعمالها يعود إلى عشرينيات القرن الماضي⁽⁸⁾ وذلك بناء على رأي شائع مرتبط بمقالة لسلامة موسى نشرت سنة 1927م، أكد فيها على كونه "أول من أفشى لفظة الثقافة في الأدب العربي الحديث"⁽⁹⁾ غير أنه بدوره يطرح تأريخاً آخر لبداية استعمال هذه الكلمة في الفكر العربي بمدلولها الحديث في الفكر الغربي بالإشارة إلى كونه "انتحل لفظة الثقافة من ابن خلدون"⁽¹⁰⁾ الذي استعملها بمعنى شبيهة بلفظة "كلتور" الشائعة في الأدب الأوربي⁽¹¹⁾.

¹ - الدواي، عبد الرزاق، "في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات"، حوار الهوايات الوطنية في زمن العولمة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2013، ص: 8.

² - الدواي، عبد الرزاق، مرجع سابق، ص: 9.

³ - نفسه.

⁴ - الجابري، محمد عابد، "وجهة نظر...."، مصدر سابق، ص: 182.

⁵ - الدواي عبد الرزاق، مرجع سابق، ص: 9.

⁶ - نفسه، ص: 10.

⁷ - نفسه.

⁸ - نفسه، ص: 7.

⁹ - نفسه، ص: 10.

¹⁰ - عبد الرحمان بن محمد ابن خلدون أبو زيد ولي الدين الحضرمي الإشبيلي، عاش ما بين 1322 و 1406م، وإذا ثبت ذلك، فهذا يعني أن استعمال الثقافة بالدلالات الحديثة في الأدب العربي يعود إلى القرن الرابع عشر ميلادي محققاً بذلك سبقاً تجاوز القرنين منة الزمن.

¹¹ - الدواي،، مرجع سابق، ص: 10.

أما الملاحظة الثالثة فتفيد أن المقاربة العربية لمفهوم الثقافة لم تخرج في عمقها عن نطاق المفهومين الغربي والأممي، إذ يمكن القول أن تعدد التعريفات المقترحة⁽¹⁾ يرتبط أكثر بالاستعمال المتدفق للمترادفات⁽²⁾ والمحسنات البديعية⁽³⁾، ولا يعكس أية ملامح بارزة/ تصور متكامل أو يطرح إشكالات خاصة لما يمكن أن نسميه "نظرية عربية" في الثقافة، في الوقت الذي تصر فيه هذه الكتابات على ضرورة بناء مفهوم "الثقافة" من داخل الوطن العربي، وأنه تتم دراسة "المسألة الثقافية" ضمن السياقات العربية والتحديات التي تواجهها الدول العربية.

3-2- استنتاج

كاستنتاج لهذه الفقرة، يمكن القول أن مفهوم الثقافة شكل ولا يزال يشكل مفهوما معقدا، والنماذج التي تم اعتمادها لمقارنته غير كافية لتحقيق شروط المقاربة، ولا كفيلا بإبداع تعريف جديد وحاسم لكلمة "ثقافة". لكن، مع ذلك، سمحت لنا بتكوين تصور / فهم معين يعتبر ضروريا وهاما بالنسبة إلينا حتى نتمكن، نسبيا، من تحديد السمات الأساسية لمفهوم التراث الثقافي غير المادي. وحسب وجهة نظرنا، يقتضي التقرب من مفهوم الثقافة دراسة حياة مجتمع ما وفق ثلاث مستويات وهي:

- مستوى الفعل، والمقصود هنا وصف الشكل الظاهر والمحسوس لهذه الحياة من خلال البحث في تجليات ومظاهر مختلف الأفعال والممارسات والسلوكيات المادية وغير المادية للأفراد.

¹ - الدواي عبد الرزاق، مرجع سابق، ص 9، 13. (اقترح أكثر من سبعة تعريفات).

الجابري، محمد عابد، "العولمة والهوية بين عالمين!" ملفات من الذاكرة الثقافية، سلسلة مواقف، العدد: 44، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، أكتوبر 2005، ص: 41.

² - على سبيل المثال، يمكن تصنيف بعض هذه المترادفات على الشكل التالي:

مجموع: مركب متجانس، كل، جميع...

أمة: بلد ما، جماعة بشرية ما، مجتمع ما، شعب معين...

حقول المعارف، الإبداعات، التصورات، التطلعات...

العادات والأنظمة الاجتماعية: القيم، الرموز، التعبيرات، نظرة الأمة للكون والحياة والموت...

الشخص الحاذق المتعلم: الإنسان ومحامه وقدراته وحدوده...

³ - مثل السجع والطباق والمقابلة، على سبيل المثال لا الحصر، نجد الجابري في أحد تعريفاته للثقافة يقول "هي المعبر الأصيل...عن الإنسان ومحامه...وما ينبغي أن يعمل وما لا ينبغي أن يأمل..." الجابري،... مواقف، العدد 44...مصدر سابق، ص: 41.

والداودي يقول "لفظ الثقافة يحيل إلى كل ما يمث إلى البشر وعالمهم بصلة، مرثيا كان أو غير مرئي، شعورا كان أو لا شعوري، مستورا كان أو عابرا..." الدواي،...مرجع سابق، ص

ص: 9، 13.

ويمكن اقتباس أمثلة أخرى عديدة، والتي تستحق أن تكون موضوع دراسة تحليلية نقدية لخطاب الثقافة في الكتابات العربية.

● مستوى بنية الفعل، ويعني البحث في الآليات والميكانيزمات والنظم التي يتم بها وعبرها بناء وتنفيذ هذا الفعل من طرف الإنسان في علاقته مع ذاته، ومع المجتمع، ومع البيئة الطبيعية، ومع تصوره لماضيه والتخطيط لحاضره واستشراف مستقبله.

● مستوى رد الفعل، أي رصد الإنجازات والمحصلات وفق مؤشرات متعددة كالأصالة، والإبداع، والتوافق والاستدامة.

2-4- المفهوم الإجرائي

يمكن اعتبار الثقافة هي مجموع ما نقوم به من المهد إلى اللحد في كل مكان وباعتماد أية وسيلة ويساهم الزمن في تحويل جزء من الثقافة إلى تراث.

3- دلالة كلمة غير المادي / الصفة أو النعت

من أولى الملاحظات التي يمكن أن نعاب عليها، كوننا استعملنا كلمة "غير المادي" دون تقديم مبرر مسبق على ذلك. فالموضوعية تقتضي التعليل منذ البداية على اختيار هذه الكلمة للتعبير عن صفة خاصة تميز بعض جوانب التراث الثقافي. إلا أن هذا التأخير وإن يبدو قد تم فعلا على مستوى الزمن، فإن تصورنا للتصميم الموضوعاتي ينفي حدوث ذلك على اعتبار أن تفكيك مفهوم "التراث الثقافي غير المادي" تم على أساس احترام بنيته الخارجية.

تمثل أقوى مبررات ترجيح استعمال كلمة "غير المادي" في كون هذه الأخيرة وردت في النسخة العربية الرسمية⁽¹⁾ لاتفاقية اليونسكو (2003) بخصوص "صون التراث الثقافي غير المادي"، والتي تحل محل كلمة « Immatériel » في النسخة الفرنسية⁽²⁾، وكلمة « Intangible » في النسخة الانجليزية⁽³⁾ للاتفاقية نفسها.

¹ نص اتفاقية صون التراث الثقافي غير المادي (2003).

<http://ich.unesco.org/ar/convention>

آخر زيارة للموقع تمت 14 شتنبر 2019.

² -Texte de la convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel (2003).

<http://ich.unesco.org/ar/convention> (la dernière visite a eu 14 septembre 2019).

³ -The Text of the convention for the safe guardiny of Intangible cultural Heritage (2003).

<http://ich.unesco.org/ar/convention>. (last access on september 14, 2019).

3-1-الدلالات اللغوية

والواقع أن هذه الكلمة تطرح صعوبات على درجة عالية من التعقيد، سواء على مستوى الإدراك أو الفهم والتصور النظري للخصائص المحددة لهذه الصفة، أو على مستوى الأجرأة والتفعيل التطبيقي لها على أرض الواقع. تتجلى أبرزها على المستوى النظري في الغموض/بعض الاختلاقات الإتمولوجية (étymology) التي تكتنف شرح هذه الكلمة في قواميس اللغات والتي يهمنها ما يتعلق باللغتين الفرنسية والانجليزية.

بالنسبة لكلمة Immatériel، وهي المتداولة في الكتابات الفرنسية التي اطلعنا عليها، تشير معاجم اللغة الفرنسية إلى أنها ظهرت حوالي 1336م من أصل لاتيني « Immatérialis ». وتحتل ثلاثة معانٍ؛ الأول في الفلسفة ويعني ما لم يصنع من المادة⁽¹⁾، روعي. كالروح والملائكة.

المعنى الثاني، يفيد الشيء الغريب عن المادة، لا يتعلق باللحم، المنطق، مثل رغبة لا مادية. ثم المعنى الثالث، وهو الشيء الذي لا يتمثل بطبيعة مادية مثل، جوي أو خفيف⁽²⁾.

بالنسبة لكلمة Intangible، والذي يظهر أنها المهيمنة في الكتابات باللغة الانجليزية، تنحدر هي الأخرى، من أصول لاتينية Intangibilis، دخلت إلى اللغة الانجليزية حوالي 1630م عن طريق اللغة الفرنسية⁽³⁾.

في الإنجليزية المعاصرة: ورد تعريف غير المادي في معجم أكسفورد (1996م) ك:

1-الشيء الذي لا يلمس أو يرى.

2-الشيء الذي لا يستطيع أن يكون معرّفاً ومحدد الشكل بدقة.

3-الشيء الغير قادر على أن يكون مدركاً عقلياً⁽⁴⁾.

¹ -يتضح أن هذا المعنى يطابق أحد معاني كلمة Immatériel في الانجليزية. كما تستعمل أيضا هذه الصفة لإضفاء عدم الأهمية على شيء ما. Oxford, ...Op.Cit, p :749.

² -Le nouveau petit Robert, ..., Op.Cit, P :1128.

³ - Le nouveau petit Robert, ..., Op.Cit, p :1190.

⁴ -Bielen, Frédéric, and sempels, Christophe, « *The Dimensionality of the concept of Intangibility : A Critical analysis* », France, 2007, p :5.

المعجم هو : The Oxford Dictionary of current English (1996)

وفي معجم كامبريدج العالمي تعني "غير المادي" الشيء الذي يستحيل أن يرى أو يلمس، لكنه حقيقي، وأيضا يصعب أن يكون مفهوما (مدركا) أو مرئيا⁽¹⁾.

وحسب أحد النسخ الأخيرة لمعجم أكسفورد (2010م) تحمل كلمة "غير مادي" معنيين:

1- معنى عام وهو شيء موجود لكن يصعب وصفه، فهمه أو قياسه.

2- معنى آخر كما هو الأمر في مجال الأعمال ومفاده "الشيء الذي لا يوجد كجسد لكنه يظل قيا بالنسبة للشركة"⁽²⁾.

كما تجدر الإشارة إلى أن هذه المعاجم لا تشدد على وجود فروقات دقيقة بين كل من : Non tangible/intangible، و non-material/immaterial والشيء نفسه بالنسبة لكلمتي Intangible و Immatériel الفرنسيتين.

لكن يمكن ملاحظة أن استعمال non-tangible أو non-material يعتبر محدودا جدا إن لم نقل نادرا في الدراسات التي تعود للنصف الثاني من القرن العشرين ومطلع القرن الحالي، مع ضرورة الإشارة إلى أن non-material حضرت بشكل لافت في الكتابات الأنثروبولوجية إلى حدود النصف الأول من القرن المنصرم⁽³⁾.

أما فيما يتعلق بأسباب شيوع كلمة Intangible في الأدب الإنجليزي وبالمعاني الإنجليزية، و Immatériel في الأدب الفرنسي، ترجع حسب فريدريك بيلن (Frédéric Bielen) وكريستوف سيمبلز (Christophe Sempels) إلى كون مصطلح Intangible ينحصر استعماله في الفرنسية العادية الشائعة، وربما الكتاب الفرنسيون لا يشعرون بالارتياح لذلك، ويفضلون استعمال Immatériel على مستوى الدراسات الأكاديمية⁽⁴⁾.

بالنسبة لمعاجم اللغة العربية المعاصرة، وهي معاجم رقمية أو إلكترونية، تعني كلمة "غير مادي" الشيء الذي بلا جسد أو جسم أو شكل أو مادة. ومن أقرب مرادفات كلمة "معنوي" وهو إسم منسوب إلى معنى، أي ما يتصل

¹ -Ibidem.

المعجم هو : The Cambridge International Dictionary of English

² -Oxford Dictionary, ... Op.Cit, p : 780.

³ -Krober and Clyde, ...Op.Cit, pp : 43, 56, 60, 61, 64, 67, 72, 97, 139.

⁴ -Bielen, Frédéric and Sempels, Christophe, ...Op.Cit, p : 5.

بالذهن والتفكير كفكرة الحق والواجب ولا يكون للسان فيه حظ⁽¹⁾. وإضافة إسم "غير" أو حرف "لا" إلى كلمة "مادي" لا يغير جوهر المعنى. ويظهر أن هذا المصطلح مقتبس من الغرب أو مصطلحا دخيلا على اللغة العربية لأننا لم نعثر، وقد نكون مخطئين في ذلك، على أي اشتقاق لغوي لكلمة غير مادي أو حتى كلمة مادي في المعاجم الكبرى المتداولة للغة العربية.

يتبين إذن، أن كلمة "غير المادي" تحمل دلالات متعددة، غير أنها تفيد في الغالب الشيء الذي يصعب تجسيده في الواقع كمادة يمكن إخضاعها للمنطق العلمي الرياضي، إنها الشيء الذي يجب تجسيده في الخيال وإخضاعه لمنطق الظواهر والانطباعات وردود الأفعال والاستجابات النفسية والذهنية التي يصعب إخضاعها للمناهج التجريدية.

3-2-الدلالات الاصطلاحية

يظهر من خلال المقاربة اللغوية لمصطلح "غير المادي" أن استعمال هذا الأخير يعود إلى مراحل تاريخية سابقة للفترة التي تؤرخ لبلورته (أي أواخر القرن العشرين ومطلع القرن الواحد والعشرين). وقد عثرنا على أثر لذلك في دراسة كروبر وكلاكوهن "الثقافة، مراجعة نقدية للمفاهيم والتعريفات" حيث صنفت بعض التعريفات، الواردة في الدراسة، عناصر الثقافة إلى عناصر مادية (material) وعناصر غير مادية (non-material). نذكر من بينها على سبيل المثال: تعريف ماريت⁽²⁾ (Marett 1928)، وبوس⁽³⁾ (Bose 1929)، وفولسوم⁽⁴⁾ (Folsom 1931) الذي استعمل كلمة Immaterial مقابل physical ثم ونستون⁽⁵⁾ (Winston)، ويونيك⁽⁶⁾ (Young 1934) وتوماس⁽⁷⁾

¹ نظرا لتعذر الحصول على نموذج مرقون لمعاجم اللغة العربية المعاصرة، تمت الاستعانة بالمعاجم الرقمية من ضمنها معجم المعاني.

<http://almaany.com-dictionary.fr.aploide.com>

آخر زيارة للموقع 18 أكتوبر 2018.

² - Krober and Clyde, ...Op.Cit, P :72.

³ - Ibid, P :43.

⁴ - Ibid, P :64.

⁵ - Ibid, P :43.

⁶ - Ibid, P :60.

⁷ - Ibid, P :43.

(Thomas 1937)، وروتر⁽¹⁾ (Reuter1939) الذي استعمل هو الآخر كلمة Immaterial، إضافة إلى تورني-هاي⁽²⁾ (Turney-High1949)، وبيكر⁽³⁾ (Beker 1950) وإنفايلد⁽⁴⁾ (Infield 1951).

كما تم أحيانا استعمال كلمة "المادي" مقابل "الروحي"⁽⁵⁾ أو غير المادي (non material) مقابل "المادي" (Tangible)⁽⁶⁾ مع تسجيل غياب تام لكلمة « Intangible ».

هذه الوضعية ستعكس مع أواخر سبعينيات القرن العشرين، من جهة لاحظنا هيمنة كاسحة لاستعمال كلمة « Intangible » بدل كلمتي « Immatériel » و « non-matériel ». ومن جهة أخرى زادت كثافة تداولها واتسع مدلولها ليتخذ أبعادا مختلفة نظرا لتباين وتشعب اختصاصات المهتمين.

من سمات المرحلة الجديدة في السيرورة التاريخية لمصطلح "غير المادي"، تعدد التعريفات المقترحة لهذا الأخير، وتزايد التحديات التي يطرحها خاصة على مستوى التفعيل الواقعي أو العملي للعناصر غير المادية.

يعتبر تشوستايك (Shostack1977) من الأوائل الذين عرفوا "غير المادي" من خلال المقارنة بينه وبين "المادي"، فالأول غير قابل للتجسيد بينما الثاني له قابلية التجسيد⁽⁷⁾. أما بيتسون (Bteson1979) ويري (Berry1980) فقد منحا معنى مزدوجا لـ "غير الماديات"، فالشيء غير المادي يتميز باستحالة تجسيده أو لمسه، ومن جهة أخرى يصعب تعريفه وتحديد شكله أو مفهومه عقليا⁽⁸⁾. حظيت هذه الفكرة باهتمام راشتن (Rushton) وكارسن (Carson 1980)⁽⁹⁾. في حين نجد كويل (Cowell1984) يحتزل تعريف غير الماديات في الأشياء التي لا يمكن إدراكها بالحواس⁽¹⁰⁾. غير أن فليبو (Flipo) انتقد هذا التعريف كما جعل كلمة Intangible مرادفة لكلمة Immaterial⁽¹¹⁾.

¹ - Ibid, P :64.

² - Ibid, P :61.

³ - Ibid, P :67.

⁴ - Ibid, P :139.

⁵ - Ibid, P :97.

⁶ - Ibid, P :56.

⁷ - Bielen, Frédéric and sempels, Christophe, ..., Op.Cit, P :4.

⁸ - Ibidem.

⁹ - Ibidem.

¹⁰ - Ibidem.

¹¹ - Ibidem.

يظهر أن هذه التعريفات لم تتعد كثيرا عن الدلالات اللغوية لمصطلح "غير المادي"، لكنها ساهمت في بناء أرضية لنقاش واسع بشأنه تميز باستقطاب مهتمين جدد ذوي مرجعيات متباينة مثل المصممين، الملاكين، المستثمرين، وكلاء التسويق، المختصين في الإعلان والإشهار، استراتيجيي الأعمال، الفنانين، إضافة إلى الباحثين. هؤلاء سواء كانوا يعملون لمصلحتهم الخاصة أو لمصلحة المنظمات والمؤسسات الدولية، استطاعوا حسب مارتين لاغاردن (Martin lagarden) نيل لقب "المخترعين الأوليين" لما ينعت بـ "غير الماديات"⁽¹⁾. إذ عملوا على إخراج المصطلح من فلك المعاني اللغوية ومجاوبته بالواقع. واقع تغييء غير الماديات وتصنيفها، ورصد منحنيات تطورها، وتحديد العوامل المؤثرة في تكوينها واستمراريتها أو توقفها، وقياس درجة تأثيرها السلبي أو الإيجابي أو المحايد. ودراسة سبل وآليات عملها. وغيرها من الموضوعات التي ما يزال معظمها عالقا بين فلسفيات التنظير وإكراهات التطبيق.

شكلت المجتمعات المتقدمة وخاصة تلك التي صنف كـمجتمعات "ما بعد التصنيع"⁽²⁾ (Postindustrial/ism)، على رأسها بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية، منشأ الطفرة لهذه النظرية وتجلياتها وما زانها من نظريات أخرى. إذ تضررتا قبل غيرهما بتصادم حركة التصنيع الأوربي والأسويي ابتداء من أواخر السبعينيات وما رافقها من ارتفاع في حدة المنافسة⁽³⁾. الأمر الذي وضع قطاع التسويق في عقدة الأزمة. ودفع هاجس الرفع من التسويق، أو على الأقل منع تراجعها، الخبراء والمعينين إلى التساؤل عن الميكانيزمات التي يمكن أن تحدث فارقا وتنعش شرايين التسويق. ومن بين ما تم التوصل إليه أن حل الأزمة لا يتعلق بالبضاعة بقدر ما يتوقف على المستهلك، ما أفكاره، ما ثقافته، احتياجاته، نقط ضعفه وقوته...؟ إن دراسة المستهلك هي السبيل إلى فك عقدة التسويق، وقاعدة البيانات الضرورية لخلق سلع خدمية وتطوير صناعة الخدمات، والتي في معظمها ذات طبيعة غير مادية، وتستهدف الجوانب غير المادية في المستهلك مثل الراحة والثقة والمتعة والفكر والفضول المعرفي والقيم والاستقرار الروحي والنفسي⁽⁴⁾.

¹ -Lagarden, Martin, "Intangibles in a Transfer Pricing context : wher Does the Road lead ?", International transfer pricing journal, September/October 2014, P :332.

² -Frank, Webster, "Theories of the Information Society", Routledge, London, Third Edition, 2006, pp : 35, 58.

ينسب ظهور هذه النظرية إلى السوسيولوجي الأمريكي Daniell Bell سنة 1973م، تمحور حول تبرير أن قوة الدولة المصنعة لم تعد مرتبطة بقوة التصنيع بل مرتبطة أيضا بقوة قطاع الخدمات الذي يعتمد على المعرفة/المعلومة والنظم التكنولوجية المرتبطة بها. وتزامنت معها نظرية "ما بعد الحداثة" Post modernity/ism.
³ -بيكيتي، توماس،...مرجع سابق، ص ص: 146-107-106-77.

⁴ -Cohen Jeffrey A, "Intangible Assets, Valution and Economic Benefit", wiley, Hoboken, New Jersey, The United states Of America, 2005, pp :23-24.

ومن قطاع التسويق انتقلت عدوى "غير الماديات" إلى المقولة، ثم باقي المجالات الأخرى. وأضحى تقنم نظريات متعددة من قبيل: السلع والخدمات، وعوامل الإنتاج، ومعايير الاستهلاك، ومستويات وآليات الاندماج، ورأس المال والأصول والملكيات الفكرية، وبنى العلاقات الاجتماعية والإنسانية وفلسفيات التنمية.

وبدا جليا أن الإشكال الذي تطرحه كلمة "غير المادي" لا يحل بإضافة إسم "غير" أو حرف "لا" إلى شيء مادي حسب مفهوم الفيزياء للمادة. إن مفهوم "غير المادية" أو "عدم الملموسية" الذي امتحن كثيرا في الأدب الأكاديمي⁽¹⁾، ظل محتفظا بكنه إشكاله وقدرته العالية على الانفلات من معايير الأجرة على مستوى تطبيقاته وصعوبات عزله عن "المادي". وهناك القليل جدا من الدراسات التي حاولت تطوير طرق قياس درجة عدم الملموسية، خاصة فيما يتعلق بالخدمات من بينها دراسة مك دوغال (Mc Dougall) وسنيتسينغر (Snetsinger) سنة 1990م، ودراسة لاروش (Laroche) وبرجرن (Bergeron) وغوتلاند (Goutaland) سنة 2001م⁽²⁾، وهي بالطبع عمليات حسائية معقدة تقوم على مجموعة من المؤشرات مثل: القابلية للتمييز أو التحديد (Identifiability) والقابلية للتفكك أو الانفصال (Separability)، ثم القابلية للتحكم أو المراقبة (Controllability)⁽³⁾.

على غرار قطاع الخدمات اصطدمت نظرية "الرأس المال البشري" (Human Capital) بصعوبات حساب قوة الإنتاج الحدية للعامل (Marginal Productivity) والمقصود هنا تحديد القيمة أو المنفعة التي تأتي من جوانب غير مادية في رأس المال البشري كالخبرة والمهارة والقدرة على الإبداع الخلاق والتي تحدث فرقا على مستوى المداخل أو الإيرادات⁽⁴⁾. كما طال هذا النقاش، بالتزامن مع ذلك، حقولا دراسية أخرى، كالدراسات المهتمة بالتربية والتعليم،

إذ أسفرت عمليات تحديث المناهج عن اعتماد نظريات التعلم⁽⁵⁾ التي تدافع عن البيداغوجيات المتمركزة حول "بناء المعرفة" من خلال اكتساب مهارات أساسية، إلا أن نظم الاختبار والتقييم ظلت عاجزة عن قياس مستوى تمكن المستهدفين

¹ - Bielen Frédéric and sempels Christopher, Op.Cit, P :6.

² - Bielen Frédéric and sempels Christopher, Op.Cit, P :6.

³ -Lagarden, Martin, ...Op.Cit, P :332.

⁴ -بدوي، أحمد زكي، "معجم المصطلحات الاقتصادية"، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الثانية، 2003، ص ص: 184، 186.

⁵ -الراجي، محمد، "بيداغوجيا الكفايات من أجل الجودة في التربية والتعليم"، شمس برانت، الرباط، الطبعة الثالثة، 2018، ص ص: 58، 59، 60.

من أشهرها نظرية بياجى أو "النظرية البنائية" (1963)، وسميت أيضا بعلم النفس التكويني، تهتم بتتبع تكوين بنية الأطر العقلية.

من هذه المهارات / أشياء ذات طبيعة غير مادية، انطلاقاً من الإنجاز / منتج ذو طبيعة مادية والذي تتحكم فيه معطيات أخرى غير المهارة⁽¹⁾.

وبالطبع لم تسلم موضوعات التراث والثقافة من جدل "المادي" و "غير المادي"، والجوانب غير المادية فيها معاً هي موضوعات التراث الثقافي غير المادي.

يمكن مقارنة الإشكاليات التي تطرحها "غير الماديات" في التراث والثقافة من مدخلين أساسيين:

-مدخل الصيانة، إذ إذا كان الأمر ممكناً تنظيراً وممارسة بالنسبة لمبنى أو بقايا أو تحف أو مؤلفات أو غيرها من الأشياء ذات الطبيعة المادية، فإن صيانة غير الماديات كالتقاليد والممارسات الشفهية أو ما تحتزنه الكنوز الحية⁽²⁾، يبدو أمراً مستحيلاً أو على الأقل شديد الصعوبة والتعقيد على المستويين النظري والتطبيقي.

- مدخل الاستثمار، في ظل استفحال حمى نظريات الاستثمار في غير الماديات على مستوى الثقافة والتراث، تلقي إشكاليات الاستثمار في غير الماديات، فيما يتعلق بالاقتصاد، بكامل ثقلها في هذين المجالين. الاستثمار في غير الماديات الثقافية والتراثية يقتضي أولاً تسعيرها أو تقيمتها، وهي عملية لا تقل استحالة وصعوبة عن سابقتها (الصيانة). نظراً لمحدودية الحسم في المعايير الكفيلة بذلك، هل يمكن الاحتكام إلى عمق التجذر في القدم، أو الانتشار المجالي، أو مدى الارتباط بالخصوصيات المحلية، أو درجة حضور بعد البساطة، أو هيمنة عنصر الغرابة والتفرد، أو الاستناد إلى المرجعية الدينية واللغوية (الهوية الوطنية)، أو حسب الأثر الذي تحدثه على الأفراد أو الدور الذي تلعبه في الحياة اليومية وأنماط العيش عامة، أو بناء على صفاء الذاكرة وقوة التذكر وطول أمد الحياة بالنسبة للكنوز الحية وغيرها من التساؤلات / المعايير المتناسلة واللا محدودة. والأكثر من ذلك، كل معطى / معيار أساسي يحيلنا إلى معايير / تساؤلات جزئية لا متناهية الانشطار؛ إذ كيف يمكن تحديد الخصوصيات المحلية، أو البساطة، أو الغرابة، وما إلى ذلك من العناصر التي قد تعتبر ضرورية في عملية تسعير مورد غير مادي في الثقافة والتراث.

ومن جهة أخرى، تعرقل غير الماديات إمكانيات تصنيف موضوعات التراث والثقافة. فالتداخل الكبير بينها يجعل عملية تمييز المكونات بدقة تبدو في غاية التعقيد. على سبيل المثال، يتعذر رسم حدود واضحة بين العادات والتقاليد

¹ - نفسه، ص: 124.

² - مذكرة تقديم مشروع قانون يتعلق بحماية التراث الثقافي والمحافظة عليه وتمثينه، وزارة الثقافة، المملكة المغربية، ص: 39.

والممارسات اليومية. يمكن الوقوف على بعض مظاهرها من خلال لحظة تأمل قصيرة في استعمالات طبق "الكسكس" كنموذج. هذا الطبق يعتبر من الأطباق المشهورة والعريقة في المطبخ المغربي، وبالنظر إلى كونه أصبح يرتبط بأيام الجمعة ومناسبات متعددة، يجعل منه في الوقت نفسه تقليدا وعادة وممارسة متواترة أو متكررة، مع ضرورة لفت الانتباه إلى أن ما يجب التركيز عليه هنا بشأن هذا الطبق هو الجانب أو البعد الرمزي، أما "الكسكس" كطبق في كنه ذاته يمثل عنصر "المادي" في أسمى وأشمل تجلياته لكونه يستنفر جميع الحواس لإدراكه.

3-3- استنتاج:

حينما نريد منح بعد إجرائي لمعنى "غير المادي" نصطدم بالمعنى النظري. والمقصود بذلك عندما يتم الانطلاق من تحديد مفهوم "غير المادي" من مفهوم "المادة" في الفيزياء، نسقط في تناقضات.

المادة في مفهوم الفيزياء لها ثلاثة حالات فيزيائية: الصلبة، والسائلة، والغازية. ويمكن التعرف على الحالتين الأولى والثانية باستعمال العين المجردة، والحالة الثالثة في الغالب تتم معاينتها باستعمال أجهزة مساعدة. وبذلك فالمادة في الفيزياء في جميع حالاتها يمكن حساب أبعادها والحدود بينها واضحة وثابتة.

لكن عندما نستعير هذا الوصف لتطبيقه على عناصر كالتراث والثقافة ورأس المال وغيرها، يتم تقويض المفهوم الفيزيائي للمادة. وإذا افترضنا جدلا، أن الاستعارة تبقى سارية المفعول، فإنها تقتصر فقط على الحالة الصلبة. وبالتالي، وتوخيا للدقة، يجب أن نقول "غير الصلب" بدل "غير المادي".

أما عندما نطلق من تعريف "غير المادي" بكونه ما لا يمكن التعرف عليه بالحواس. وبدون مشقة تفكير نفهم أن المقصود، كل ما لا يمكن إدراكه باستعمال الحواس الخمس وهي اللمس والذوق والشم والسمع والبصر. إلا أن الفكرة تبدو غير منطقية تماما. إذ إلى أي مدى نستطيع التعرف على شيء في غياب جميع الحواس؟.

قد نعترض على هذا الطرح مستنجدين بما يسمى مجازيا "الحاسة السادسة" أي الإحساس والشعور. إلا أننا لا نلبث لنفي هذا الاعتراض بمبرر كون الإحساس ما هو إلا استجابة لمثيرات خارجية تتفاعل معها الحواس. على سبيل المثال: نتساءل عن الكيفية التي يمكننا بها التعرف على مهارة موسيقية دون سماع العزف، أو على مهارة التعبير الجسدي (الرقص) المندمج مع الإيقاع دون مشاهدة ذلك.

إن ربط "غير المادي" بعجز الحواس عن إدراكه، فكرة قد تبدو مقبولة إذا اقتصرنا على حاسة اللمس، هذه الأخيرة لها قدرة الحس في مسألة التعرف على طبيعة الشيء في جميع الحالات بما في ذلك الحالات التي يمكن التعرف عليها باستعمال باقي الحواس. الشيء الذي يمكن لمسه نستطيع التعرف عليه بسهولة عكس الشيء الذي يستحيل علينا لمسه. وبالتالي نرى أن صفة "غير الملموس"، بناء على الخاصية البيولوجية لللمس، أفضل من صفة "غير المادي"، والأقرب إلى حقيقة طبيعة الخبرات والمهارات والقيم والتعابير وغيرها من العناصر التي تواجه صعوبات في الكشف عن طبيعتها.

بينما إذا انطلقنا من التعريف الذي يختصر "غير المادي" في كل ما يصعب فهمه وتفسيره ووصفه، نعتقد أننا لن نبرح نقطة انطلاقاً. إذ سنقف أمام شيء يصعب معرفته، وتصعب دراسته، بل ولا أفق لدراسة طالما لن نتكّن من فهمه. لكي نتجنب هذا المنحدر الزلق، نقترح الانفعالات النفسية كنموذج. صحيح أن هذه الانفعالات إذا تم عزلها عن العضوية لن نستطيع إخضاعها للوصف والتفسير والفهم، لكن إذا تم الحفاظ على علاقتها بالعضوية تتأق حينها إمكانية تشخيصها بدقة من خلال رصد مجموعة من المظاهر والمؤشرات التي تحدد طبيعتها. وفي حالة ربطها بالسياق الذي تشكلت فيه نصل إلى مستوى فهمها وإدراكها. من هنا نستنتج أن صفة "غير المادي" لن تتحقق خارج الإطار المادي الذي أنتجها أو ساهم في إنتاجها، وأية محاولة للفصل بينهما ستكون بالفشل أو قد لا تتجاوز مجال الاجتهاد النظري المجرد. إن "غير المادي" يمثل أحد الآثار أو الأعراض الجانبية لتفاعل الإنسان مع ما هو "مادي".

هذه الإشكاليات أو غيرها، تدفعنا إلى الاعتقاد أن المعنى الإجرائي لـ "غير المادي" "يشمل" "الشيء الذي لا يمكن لمسه باليد".

وإذا آلت لنا مسألة اختيار المصطلح المناسب لهذا النوع من التراث سنفضل استعمال "التراث الثقافي غير القابل لللمس".

3-4- المفهوم الإجرائي

نرى أن المفهوم الإجرائي لغير المادي هو كل ما لا يمكن لمسه باليد للتعرف على مادته أو ماهيته.

4- مفهوم التراث الثقافي غير المادي

4-1- المفهوم الأممي

إذا تناولنا المفهوم من زاوية كونه تركيباً لمفهومي "التراث" و"الثقافة" ومصطلح "غير المادي"، يمكننا الإقرار بأن هذا المفهوم الذي بدا وكأنه وليد الربع الأخير من القرن العشرين، لم يكن في الواقع إلا أحد النتائج المتمخضة عن السيرورات التاريخية والفكرية، أو إن صح التعبير السيرورات الإشكالاتية لكل منها على حدة، والتي تعود، على الأقل، إلى النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

مفهوم التراث الثقافي غير المادي كان حاضراً باستمرار في النقاشات الحادة والمتشعبة بخصوص مفهومي "التراث" و"الثقافة" ومصطلح "غير المادي". إذ كان يمثل ذلك الجزء أو المكون الممتنع والمستعصي فهمه والإمساك به في حقل الثقافة، والغائب الحاضر في حقل "التراث". يظهر وكأنه المولود البكر لتزاوج التراث والثقافة يحمل في جيناته خصائص كل منهما أبرزها السمة الإشكالية.

وإذا كانت تعريفات الثقافة جميعها تحتضن مفهوم التراث الثقافي غير المادي، فإن تعريفات التراث همشت الجوانب غير المادية فيه، إلا أنه، ومع ذلك، يمكن تقصي حضوره المضمّر في "أعمال الإنسان".

واستناداً إلى البعد غير المادي فيها معاً يمكن تعريف التراث الثقافي غير المادي حسب التعريف الأممي للثقافة والتراث بكونه ذلك الشق غير المادي في أعمال الإنسان والجوانب القيمة والرمزية للمباني والمواقع ومختلف الآثار، كما يشمل أيضاً مجموعة متكاملة من السمات الروحية، الفكرية والعاطفية التي تميز جماعة بشرية ما، التي تنعكس في الفن، أساليب الحياة، نظم القيم والتقاليد والمعتقدات.

أما إذا احتكنا إلى الأدبيات الرسمية العالمية، يمكن تأريخ الإرهاصات الأولى لبروز مفهوم "التراث الثقافي غير المادي"، بإعلان مؤتمر ميكسيكو سنة 1982م المشهور بمؤتمر السياسات الثقافية العالمي (Mondiacult conference)، الذي أكد، في سياق إعادة تعريف الثقافة، أن التراث يغطي كل قيم الموروث كما يعبر عنها في الحياة

اليومية، وإيلاء مزيد من الاهتمام لأنشطة دعم أساليب الحياة وأشكال التعبير التي تنقل بها هذه القيم⁽¹⁾. واستعمل مصطلح "التراث غير المادي" لأول مرة في هذا المؤتمر⁽²⁾. إلا أن استعماله ظل محدودا جدا ومتواريا عن التداول المباشر إلى غاية سنة 2003م.

اعتبرت هذه المرحلة الجينية مهمة في تشكل معالم مفهوم التراث الثقافي غير المادي وتبلور مكوناته وذلك عبر العديد من المحطات نذكر منها:

1- توصية اليونسكو بشأن صون الثقافة التقليدية والفلكلور سنة 1989م، التي قدمت تعريفا لمصطلح "الفلكلور" أو "الثقافة الشعبية والتقليدية" طبقته اليونسكو، منذ هذا التاريخ، فيما يتعلق بالتراث الثقافي غير المادي، ومضمونه أن الفلكلور يمثل مجموع إبداعات المجتمع الثقافية القائمة على التقاليد، والتي تعبر عنها مجموعة أو أفرادا ومعترف بها على أنها تعكس توقعات المجتمع بقدر ما تعكس هويته الثقافية والاجتماعية، وتنقل معايير وقيمه شفويا بالتقليد أو بوسائل أخرى. أشكاله هي، من بين أمور أخرى، اللغة، الأدب، الموسيقى، الرقص، الألعاب، الأساطير، الطقوس، الأزياء، الحرف اليدوية، الهندسة المعمارية وغيرها من الفنون⁽³⁾.

2- نظام الكنز البشري الحي سنة 1993م، عرف الكنوز الحية بكونها، الأشخاص الذين لديهم درجة عالية من المعرفة والمهارات اللازمة لأداء أو إعادة إنتاج عناصر محددة من التراث الثقافي غير المادي⁽⁴⁾. كما شجعت اليونسكو الأمم على إدارة نظام عالمي للكنوز البشرية الحية⁽⁵⁾.

¹ -Djakovic, Damir and other, « *Safeguarding Intangible Cultural Heritage in Southern Africa* », Chinhogi University of Technology and cut Acinting Press, 2015, P :17.

² -Ibidem.

³ -Intangible cultural Heritage, Working Definitions, International Round table, Piedmont, Italy, 14-17 March 2001, ANNOTATED AGENDA, P :1

⁴ - Djakovic, Damir and other, ..., Op.Cit, P : 17.

⁵ - Ibidem.

3- "إعلان روائع التراث الشفهي وغير المادي للبشرية" سنة 1998م، إذ تم خلاله التأكيد على أن أحد أكبر الأخطار التي تهدد استمرارية التراث الثقافي غير المادي، هو تراجع أعداد الممارسين للحرف اليدوية التقليدية، الموسيقى، الرقص أو المسرح، ومن هم في وضع يسمح لهم بالتعلم منهم⁽¹⁾.

وبذلك بدأ مصطلح "التراث الثقافي غير المادي" يفتح الأبواب الرسمية العالمية، كما أصبح يتبلور كمفهوم عبر تقدمه في الاستجابة للبيئات السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية، والثقافية⁽²⁾.

4- في سنة 1999م، وبإشراف اليونسكو تم تنظيم مؤتمر عالمي تحت عنوان "تقييم عالمي لتوصية 1989م بشأن صون الثقافة التقليدية والفلكلور: التمكين المحلي والتعاون الدولي"، كما يعرف أيضا "بمؤتمر واشنطن". من أهم توصيات هذا الأخير ضرورة إعادة النظر في مصطلح الفلكلور، وتعريفه، والأخذ في الاعتبار التغيرات التي طرأت على مناهج التراث الثقافي غير المادي في السنوات الأخيرة⁽³⁾.

أصبحت اليونسكو في السياق الجديد ملزمة أكثر من غيرها بالتزام الحذر والدقة بشأن أي صك دولي يتعلق بالتراث الثقافي غير المادي، في الوقت الذي تعددت وتنوعت المصطلحات المستخدمة للتعبير عن هذا المجال من التراث مثل: "المعارف التقليدية"، "الشعوب الأصلية"، "المعرفة والتراث الشفهي"، "التقاليد الشفهية"، "المجتمع الثقافي"، "نزاهة التقاليد"، "الممارسون"، "المرسلون"، "الحماة"، "حاملي المعرفة"، "الهوية الثقافية والاجتماعية"، "المبدعين والجهات الفاعلة في أشكال التعبير الثقافي التقليدي"، "الثقافة الحية"، "الفلكلور"⁽⁴⁾.

حسب نص اتفاقية اليونسكو لصون "التراث الثقافي غير المادي" سنة 2003م "يقصد بعبارة "التراث الثقافي غير المادي" 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 المتوارث جيلا عن جيل،

¹ - Ibidem

(The proclamation of Master pieces of the oral and Intangible Heritage of Humanity in 1998).

² - Djakovic, Damir and other, ..., Op.Cit, P.17.

³ -Intangible cultural Heritage-Working Definitions, International Round Table (2001), ... Op.Cit, pp :1,2.

A Global Assessment of the 1989 Recommendation on the safeguarding of the traditional culture and Folklor local Empowerment and International Coperation).

⁴ -Ibid, P :3.

تبدعه الجماعات والمجموعات من جديد بصورة مستمرة بما يتفق مع بيئتها وتفاعلاتها مع الطبيعة وتاريخها. وهو يعني لديها الإحساس بهويتها والشعور باستمراريته.

ويعزز من ثم احترام التنوع الثقافي والقدرة الإبداعية البشرية⁽¹⁾.

كما تم تحديد تجليات "التراث الثقافي غير المادي" في المجالات التالية:

أ - التقاليد وأشكال التعبير الشفهي، بما في ذلك اللغة كواسطة للتعبير عن التراث الثقافي غير المادي،

ب - فنون وتقاليد أداء العروض،

ج - الممارسات الاجتماعية والطقوس والاحتفالات،

د - المعارف والممارسات المتعلقة بالطبيعة والكون،

هـ - المهارات المرتبطة بالفنون الحرفية التقليدية⁽²⁾.

بمقارنة بسيطة بين تعريف اليونسكو لـ "الثقافة" و "التراث الثقافي غير المادي"، يتبين أن المفهومين يتقاطعان بشكل كبير إلى درجة تقارب التطابق⁽³⁾، الأمر الذي يعرقل عمليات مفهمة كل منها، وبالأخص التراث الثقافي غير المادي لكونه يلتقي أيضاً مع مفهوم "التراث" في العديد من الخصائص⁽⁴⁾.

من جهة أخرى، وبقليل من التمعن في تعريف اليونسكو، يمكن الوقوف على العديد من الإشكالات التي يثيرها المفهوم، نذكر من بينها:

● إدراج عناصر من التراث المادي وهي الآلات والقطع والمصنوعات والأماكن الثقافية، في حين كان من الأجدى التأكيد عليها باعتبارها أدوات مادية حاملة لبعض عناصر التراث الثقافي غير المادي كالقيم والرموز، أو قد تكون محفزة على توليد انطباعات وانفعالات نفسية. لنفترض مثلاً لو طلبنا من زائرين، مختلفين من حيث الاهتمامات بالتراث،

¹ - <http://ich.unesco.org/ar/convention> (last access on september 14, 2019).

² - Ibidem.

³ - يمكن الرجوع إلى تعريف اليونسكو للثقافة.

⁴ - بخصوص تعريف اليونسكو للتراث.

كتابة تقرير حول جولة لها بالمدينة العتيقة/مكان ثقافي، سننظر من الزائر المهتم بالجوانب المادية في التراث أن يركز على أشكال العمارة وهندسة الأحياء والبنىات ومنتوجات الحرف وغيرها من المعطيات المادية، بينما نتوقع من الزائر المهتم بالجوانب غير المادية تشخيصا مفعما بالمحاولات والدلالات الرمزية والمشاعر والانطباعات والمواقف التي حصلت له من خلال معاينة هذا المكان الثقافي.

وقد نستمر في سرد الأمثلة -غير أن واقع الجدلية العلائقية بين "المادي" و "غير المادي" في التراث لا يمكن مقارنتها ببعض الأمثلة. إنها أكبر التحديات المطروحة أمام الدراسات المهمة بالتراث الثقافي غير المادي، إذ تضعنا أمام اختيارين لا يقل أحدهما صعوبة عن الآخر:

- إذا افترضنا أن جميع مكونات التراث تحمل بشكل أو بآخر قima، وتثير فينا انطبعا من نوع ما، سنصبح أمام مفهوم يستحيل ضبطه، على اعتبار أن أي تراث مادي يحمل بعدا لا ماديا⁽¹⁾.

- إذا افترضنا أنه ليس ضروريا إرغام كل تراث مادي على التواصل والتفاعل معنا لا حسيا (حواسيا). فإلى أي حد سنكون قادرين على إنتاج قيم وإشباع حاجات روحية ونفسية وعقلية في غياب عناصر مادية محفزة؟

بالنسبة للملاحظة الثانية التي يمكن استيقاؤها من تعريف اليونسكو، تتمثل في كون هذا الأخير بينما يصنف مجالات التراث الثقافي غير المادي إلى خمس مجالات تتكرر فيها العناصر وتتداخل، نجد في واقع الأمر مجالين: مجال الممارسات الاجتماعية والتي تندرج ضمنها الطقوس والاحتفالات والتقاليد (أ - ب - ج). ثم مجال المعارف والمهارات المرتبطة بالفنون والحرف التقليدية وعلاقة الإنسان بالطبيعة والكون (د-هـ). كما أن هذا التصنيف يكرس بشكل واضح الاندماج والتماهي بين "المادي" و "غير المادي" في التراث. لنقترح كمثل على ذلك طقوس الاحتفال بالمغرب، سواء كانت في نطاق العائلة أو خارجه، لا يكمن أن تتم في غياب شروط الاحتفال المادية المؤثثة لمشهد هذه الطقوس، أبرزها: حضور الضيوف، إعداد الأطباق المستمدة من المطبخ المغربي العريق، إضافة إلى الزي الأصيل. وقد نتخلى عن إحدى هذه العناصر، أو قد نضيف أخرى، أو قد نحدث تعديلات. غير أن الاحتفال الممتع لنا أو الذي نأمل أن يشبع حاجتنا النفسية للاحتفال لن يتحقق في غياب جميع هذه العناصر.

¹ -Laurajane, ..., Op.Cit, pp :69,71.

على غرار الإشكاليات التي تطرحها تعريفات اليونسكو للتراث الثقافي غير المادي، لم تستطع التعريفات البديلة أو المنتقدة التخلص من غموضها. ويحاول بعض الباحثين أو المهتمين الابتعاد عن صياغة تعريفات محددة ومتناسكة، ويفضلون وضع مبادئ أساسية يمكن للمفهوم أن يتحرك ضمنها بنوع من الحرية، وأن يستند إليها في امتداداته وتقلصاته، ويمكننا التركيز ضمنها على أربعة مبادئ أساسية وهي:

- تعايش التقليدي والمعاصر، فالتراث الثقافي غير المادي ليس فقط عرض تقاليد موروثه من الماضي لكنه أيضا الممارسات المعاصرة والآنية الحضرية والريفية بمشاركة مجموعات ثقافية متنوعة⁽¹⁾.

- الشمولية، وتعني انه ينبغي الاقتناع بقابلية مشاركة الآخرين في ممارسات متشابهة، سواء كانوا من قرية مجاورة، أو مدينة على الجانب الآخر من العالم، أو تم تكييفها من قبل الشعوب التي هاجرت واستقرت في منطقة مختلفة. الكل شارك في هذا التراث الذي وصلنا عبر الانتقال من جيل إلى جيل، وساهم في منحنا الشعور بالهوية والاستمرارية، وإقامة رابط من ماضينا إلى مستقبلنا عبر حاضرننا. لا يثير التراث الثقافي غير المادي تساؤلات حول ما إذا كانت بعض الممارسات خاصة بالثقافة أم لا. المهم فيها أنها ساهمت في التماسك الاجتماعي، وتشجع الشعور بالهوية والمسؤولية، التي تساعد الأفراد على الإحساس بأنهم جزء من مجتمع أو مجتمع مختلف، والإحساس بأنهم جزء من المجتمع ككل⁽²⁾.

- التراث الثقافي غير المادي ليس مجرد منفعة ثقافية أو قيمة استثنائية، إنه مندوب أو ممثل (representative) لأولئك الذين تنتقل معرفتهم بمهارات، التقاليد، الأزياء، إلى بقية المجتمع، وعلى أساسه تزدهر المجتمعات⁽³⁾.

- التراث الثقافي غير المادي لا يمكن أن يكون تراثا إلا عندما تعترف به هذه المجتمعات، الجماعات أو الأفراد التي خلقتة، حمته ونقلته. دون الاعتراف بهم، لا يمكن لأي شخص آخر أن يقرر لهم ما إذا كان تعبيرا أو ممارسة معينة هي تراثهم⁽⁴⁾.

¹ -Djakovic, Damir and others, Op.Cit. P :11.

² -Ibid, p :12.

³ - Djakovic, Damir and others, Op.Cit, P :11.

⁴ - Ibid, p :12.

• يبدو أن هذه المبادئ/الرؤية تنزع نحو جعل التراث الثقافي غير المادي منفتحا مجاليا وزمنيا وبوثقة انصهار مساهمات الجميع كل من موقعه، وتجاربه وخياراته. وقد يكون هذا الاتجاه مفيدا في دعم ثقافة السلم والتعايش والاعتراف بالاختلاف والآخر وما إلى ذلك من فلسفات حقوق الإنسان الدولية، أو قد يكون مدفوعا بأهداف إيديولوجية⁽¹⁾، أو غيرها من التأويلات الممكنة. إلا أن الإشكال الحاد الذي يطرحه هذا المفهوم لا يكمن في أبعاده وأهدافه، وإنما في صعوبات انتقاء أو وضع المناهج الكفيلة بدراسته دراسة دقيقة من الجرد والتصنيف إلى الصيانة والاستثمار.

2-4- في الكتابات العربية

شكل تعريف اليونسكو (2003) المرجعية الأساسية للدراسات المهمة بالتراث الثقافي غير المادي بما فيها الدراسات العربية.

عندما نقول حضور مفهوم التراث الثقافي غير المادي في الكتابات العربية ومنها طبعا المغربية، لا نقصد أننا بصدد دراسة نظرية عربية في هذا التراث، بقدر ما نروم إلى إبراز بعض الملاحظات التي بدت لنا كظاهرة تمس معظم تلك الكتابات.

من بين معالم ظاهرة تفاعل الكتابات العربية مع مفهوم التراث الثقافي غير المادي، كونها تنطلق جميعها من التعريف الأممي، لكنها سرعان ما تحاول إدخال عناصر التغيير التي غالبا ما تقتصر على إعادة بناء نص التعريف الأممي على مستوى الشكل، مع الحرص على تكثيفه بالمترادفات دون تجاوز إطار وموضوعات تعريف اليونسكو، والقيام في حالات متعددة بدمج خصائص ومجالات وأبعاد التراث الوظيفية في تعريف واحد.

قد نجد في أحد التعريفات أن التراث الثقافي غير المادي "يعتبر المصدر الرئيسي للتنوع الثقافي، وهو الممارسات والتقاليد والعادات والتعابير الشفوية والمعارف الحضرية والبدوية الأصيلة أو المنقولة بالهجرة والاستيطان، وفنون الفرجة والمعاملات الاجتماعية الطقوسية منها والاحتفالية، والمهارات الضرورية في الحرف التقليدية والمهن الخدمائية"⁽²⁾.

¹ -Laurajane, Smith, Op.Cit, p : 71.

² - رايس، نور الدين، "تشجيع الحرفيات إسهام في التنمية وحفاظ على الموروث الثقافي"، أشغال الدورة الرابعة والعشرين للملتقى الثقافي لمدينة صفرو، ماي 2013، مرجع سابق، ص: 317.

وفي تعريف آخر، يقصد به "الأناشيد والفنون والطقوس وغيرها من التقاليد والرموز التي لا يكتمل الإعمار والوجود البشري إلا بها"⁽¹⁾، وهو أيضا "مكونا ثقافيا حاملا للقيم الروحية ومعطى أنتروبولوجيا مورثا لأجيال المستقبل"⁽²⁾.

ويعتبر حسب تعريف ما "مرآة عاكسة للتراث المادي المعاش والحياة الاجتماعية بجميع تنوعاتها، التي تنعكس كصورة على ثقافة وفكر المجتمع، ومن هذه العلاقة يمكن استنباط مصادره في التراث الديني والتراث الصوفي، والتراث الأدبي، والتراث الفلكلوري، والتراث الأسطوري، والتراث التاريخي"⁽³⁾.

وتمثل حسب تعريف آخر "في الخبرة والمهارة والتمثيل واللغة والتراث الشفهي، والموسيقى وفنون العزف والغناء، والأعياد والطقوس، والفرجات الشعبية، والحرف ومنتجات الصناعة التقليدية، ومختلف المنتجات الإبداعية المنبثقة من عبقریات التجمعات السكانية..."⁽⁴⁾، "يندرج ضمن المصادر الثقافية التي تعتبرها الجماعة جزءا من موروثها"⁽⁵⁾.

كما أنه يدل على "ذلك الزاد المعرفي الشاسع، الذي لا حد له، القديم والحديث، والذي بدوره لا يمكن للوجود المادي أن يحدث، أن يوجد وأن يستمر"⁽⁶⁾. هو "الذاكرة الجماعية المعرفية والعملية الحاضرة القديمة"⁽⁷⁾.

ثم يظهر في تعريف آخر أنه "يمثل المخزون الفكري والمعرفي والإبداعي للأمم والشعوب، كما انه يرتبط بأشكال النشاط الإنساني وأنماط المعيشة السائدة في كل مجتمع، ومجالاته تمتد من التقاليد إلى أشكال التعبير الشفوي إلى فنون الأداء الجسدي إلى المعارف والممارسات الاجتماعية مثل الطقوس... إلى المعارف والممارسات المرتبطة بالطبيعة والكون وغيرها والمهارات المرتبطة بالحرف التقليدية، والرقص الشعبي، الأغاني الصوفية وغيرها..."⁽⁸⁾.

¹ - الشاذلي، عبد الفتاح، "الموروث الثقافي بالمغرب، آليات الحفاظ عليه وسبل التأهيل والتنمية، حالة موسم حب الملوك بصفرو"، الدورة الرابعة للملتقى الثقافي لمدينة صفرو....

مرجع سابق، ص: 354.

² - نفسه، ص: 355.

³ - أرملط، محمد، "السياق المعرفي للتراث الثقافي..."، مرجع سابق، ص 268-269.

⁴ - الشاذلي، عبد الفتاح، ...، مرجع سابق، ص: 355.

⁵ - نفسه.

⁶ - أيوب، عبد الرحمان، "الذاكرة والتراث الثقافي اللامادي"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 43، الثقافة الشعبية للدراسات والبحوث والنشر، مرجع سابق، ص: 14.

⁷ - نفسه.

⁸ - بيطار، أحمد، "مؤتمر التراث والتنمية في حلب، توصيات للحفاظ على التراث"، جامعة حلب من 23 إلى 25 أيار 2010.

ويعرف مشروع قانون حماية التراث الثقافي بالمغرب في المادة الرابعة التراث الثقافي غير المادي بما ورد في التعريف الأممي، ويضيف إليه "المعرفة المتوارثة للحرف التقليدية والهندسة المعمارية وفن الطبخ والإنتاج، وكذا تخزين المنتوجات والطب والصيدلة التقليدية، وكذا الفضاءات والمسالك الثقافية كأماكن لتأكيد استمرارية الهوية الوطنية وللدلالة على تجذر الثقافة المغربية، والمساهمة في التعريف بها عالمياً"⁽¹⁾.

مما يثير الانتباه أيضاً، أن الكتابات العربية تستعمل بشكل واسع "الموروث الثقافي" أو "التراث الشعبي" أو "الثقافة الشعبية" بالمعنى نفسه الذي يحمله التعريف الأممي لمفهوم التراث الثقافي غير المادي. والأمثلة كثيرة ومتنوعة، نذكر من بينها على سبيل التوضيح أن "الموروث الشعبي يحمل رؤية الشعوب لأصولها، ولأحداث تاريخها وأبطال هذا التاريخ، ويحمل تفسيرات للمظاهر الطبيعية في البيئة التي كانت مسرحاً للنشاط الحضاري عبر التاريخ، ويتضمن علاقة كل شعب بغيره من الشعوب، ورؤية هذا الشعب للكون وللأشياء داخل هذا الكون"⁽²⁾. ويتضمن الموروث الشعبي "كل ما تم إنجازه عن طريق استخدام الأصوات والكلمات في أشكال غنائية شعرية أو نثرية، متضمنة الاعتقادات الشعبية أو الخرافات والعادات والتقاليد والرقصات والتمثيلات"⁽³⁾.

وللتقرب أكثر من ذلك، يمكن الإشارة إلى أن أحد المراجع الأساسية التي اعتمدنا عليها في البحث وهي أشغال الدورة الرابعة والعشرين للملتقى الثقافي لمدينة صفرو ماي 2013م، والمتحورة حول "المواسم والمهرجانات، فضاءات لتثمين الموروث الثقافي". قاربت قضايا التراث الثقافي من زوايا مختلفة وهامة، بالنسبة إلينا، غير أن معظم الدراسات استعملت الموروث الثقافي أكثر من التراث الثقافي غير المادي، باستثناء مقال لمصطفى نامي الذي استعمل المصطلح الأخير في جميع فقراته⁽⁴⁾.

أو قد نجد العكس أحياناً. من خلال نموذج مجلة "الثقافة الشعبية"، التي يوجد مقرها بدولة البحرين، إذ لم تشر في المقال الافتتاحي للعدد الأول الذي صدر بتاريخ 13 نونبر سنة 2008م، إلى أية رابطة بين مفهوم الثقافة الشعبية ومفهوم التراث الثقافي غير المادي، بل هذا المصطلح سجل غياباً تاماً طيلة المقال الافتتاحي، لصالح التركيز على أهمية

¹ - مذكرة تقديم مشروع قانون يتعلق بحماية التراث الثقافي...، مرجع سابق، ص:5.

² - قاسم، عبده، قاسم، "بين التاريخ والفلكلور"، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، دار روتا برنت للطباعة، الهرم، الطبعة 2، 2001، ص:44.

³ - نفسه.

كما يورد أيضاً تعريفات أخرى بالمعنى نفسه في ص: 10-11، 12، 45، 42، 51.

⁴ - يتعلق الأمر بمقال بالفرنسية لمصطفى نامي.

التراث والموروث الشعبيين والثقافة الشعبية. إلا أن تصفح العشرات من الدراسات أو المقالات منذ العدد الأول إلى العدد السابع والأربعين سمح بالوقوف على استعمال متكرر لمصطلح التراث الثقافي غير المادي سواء كموضوع مستقل أو كموضوع مندمج مع موضوعات أخرى تهم الثقافة الشعبية⁽¹⁾.

ونحن ما نزال بصدد الحديث عن مفهوم التراث الثقافي غير المادي في الخطاب العربي، لا نفوت الإشارة باقتضاب إلى أن عدم الالتزام باستعمال مصطلح معين طيلة دراسة أو بحث ما، هي ظاهرة عامة، وترجع في الكثير من عواملها إلى الإشكاليات التي يطرحها التقاطع الكبير بين مفهومي التراث الثقافي غير المادي والثقافة من جهة، وتعدد معاني مصطلح "غير المادي" من جهة أخرى. كما هو الشأن بالنسبة لمجالات أخرى، يتم استعمال كلمات متعددة للإشارة على خاصة "غير المادية" أو المعنوي في التراث مثل التراث اللاملموس⁽²⁾، أو التراث الحي⁽³⁾، أو التراث الروحي أو المعنوي⁽⁴⁾ أو الصوري⁽⁵⁾ أو مخزون معنوي⁽⁶⁾ أو مخزون نفسي عند الجماهير⁽⁷⁾، أو غيرها من الكلمات التي تحمل أحد أبعاد/ معاني كلمة "غير المادي".

¹ - مجلة فصلية تصدر كل ثلاثة أشهر بتعاون بين الثقافة الشعبية للدراسات والبحوث والنشر (البحرين) والمنظمة الدولية للفرن الشعبي (IOV).

² - الشاذلي...، عبد الفتاح، مرجع سابق، ص: 355.

³ - رايس...، نور الدين، مرجع سابق، ص: 319.

⁴ - أرماط...، مرجع سابق، ص: 261.

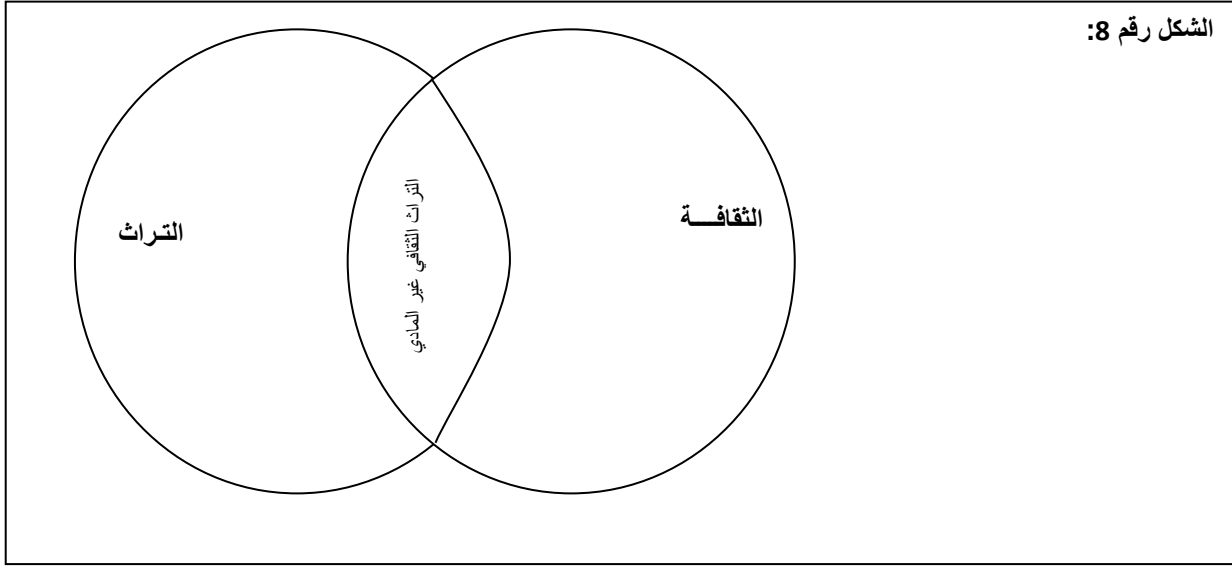
⁵ - الطوي...، مرجع سابق، ص: 369.

⁶ - معتوق...، مرجع سابق، ص: 11.

⁷ - الطوي...، مرجع سابق، ص: 367.

3-4-استنتاج

إن أبرز التحديات التي واجهتنا في التقرب بعمق من مفهوم التراث الثقافي غير المادي، تتمثل من جهة في التقاطع الكبير بين مفهوم وموضوعات الثقافة ومفهوم وموضوعات التراث الثقافي غير المادي. ورغم تعدد المحاولات ما يزال القصور يطبع إدراك الحدود بينهما، وكل الفهم الذي تم تحصيله يقف عند تصور بعض المعالم المميزة "لمنطقة" التراث الثقافي غير المادي، وهي "منطقة" التقاء التراث بالثقافة (الشكل 8).



ومن جهة أخرى، تساهم خاصية "غير المادي" في عرقلة بناء مفهوم متكامل لهذا التراث، وتضيف أبعادا متعددة للإشكالية السابقة تصعب إمكانية إحكام السيطرة عليه نظريا وإجرائيا.

مع أن صياغة تعريف حاسم يظل أمرا مستبعدا بالنسبة إلينا، فإننا نفضل عدم التسليم بصعوبات عملية المفهمة، واعتمادها كمبرر قوي لتجنب المحاولة.

نعتقد أن استيعاب معنى "التراث الثقافي غير المادي" يقتضي نوعا من المرونة التي قد تساعدنا نظريا وعمليا على التمييز بين مستويين في الإدراك.

على المستوى النظري، من المعلوم أن الشيء غير المادي هو الشيء الذي لا يمكن التعرف عليه أو على موضوعه باستعمال الحواس الخمس، وبالتالي تبقى وسائل التعرف عليه هي الفكر والروح ومختلف الانفعالات النفسية.

لكن، هذا التفسير يصطدم بالتساؤل حول إمكانية تفعيل هذه الجوانب في غياب مثيرات خارجية وعلى رأسها الحواس.

هل نستطيع تكوين انطباعات عن فلكلور دون سماع أو معاينة إيقاعاته؟

هل نستطيع بناء موقف من طبق دون تذوقه؟

إن شرط إلغاء الحواس غير كفيلاً لتحديد مفهوم التراث الثقافي غير المادي.

أما على المستوى الإجرائي، لا يمكن عزل التراث غير المادي عن باقي مكونات التراث والثقافة. فوجوده واستمراره وتطوره رهين بوجودهما واستمرارتهما وتطورهما. لكن ما يميز التراث غير المادي عن التراث المادي، هو كونه يتم تناقله عبر الأجيال بالممارسة التلقائية والتلقين الشفهي والتدريب، وبمجرد خضوعه لأي نوع من التوظيف ستنتفي عنه صفة غير المادي، وهذا يحيلنا على إشكالية كبرى تتعلق بحماية وصيانة هذا الصنف من التراث والتي سنشير إليها لاحقاً. لكن، يبدو على واضحة أخرى أنه كلما توغلنا في مجال الممارسات والتداول الشفهي كلما اقتحمنا حقل "الثقافة". فنصطدم من جديد بإشكالية الحدود بين المفهومين. بالطبع، لا فائدة من تجاهل العلاقة الديالكتيكية بينهما، كما يمكن تخطيط نوع من الحدود "الوهمية" لتوطين مجال تخصص كل منها استناداً إلى مؤشر تخصص الباحث. فالباحث المتخصص في الدراسات الثقافية سيدرس هذه الجوانب على مستوى نظم وآليات ونسق عملها كبنية فكرية وظاهرة اجتماعية مع عدم الارتباط الإجباري بالزمن. بينما الباحث في الدراسات التاريخية يكون مرغماً على مقارنتها كظاهرات بشرية ضمن سياقات زمنية معينة ومرتبطة بوضعيات تاريخية محددة.

يمكن أن نختم هذا النقاش بالتأكيد مجدداً على أن مفهوم "التراث الثقافي غير المادي" مفهوم "زبقي" لا نستطيع التحكم في الأشكال التي سيستقر عليها في تفاعلاته مع موضوعات كل من التراث والثقافة، إلا أن النسق الذي يحكم منطق تطوره يظل خالصاً، يشبه إلى حد كبير ما يعرف في الفيزياء "بالتيار المغناطيسي" الذي يجذب إليه فقط فلزات الحديد ولا يأبه لباقي المعادن مهما ارتفعت كثافتها. إن تيار التراث الثقافي غير المادي يستقطب ما توارثته الأجيال عن طريق الممارسة والتلقين الشفهي، والمشحون بالحمولات الوجدانية والرمزية التي تشبع جوانب مهمة من حاجياتنا الروحية والنفسية الضرورية لضمان نوع ما من التوازن في العيش ضمن جماعة بشرية (مجتمع).

4-4- المفهوم الإجرائي

التراث الثقافي غير المادي هو كل ما نشاهده أو نسمعه أو نشعر به أو تتداوله شفاهياً وتلقائياً بناء على خلفياتنا

الفكرية جماعية كانت أو فردية.

الفصل الثاني:

السياق التاريخي العام لبروز مفهوم

"التراث الثقافي غير المادي"

1-السياق الدولي

1-1-تطور الدراسات التاريخية

إلى حدود بدايات القرن العشرين كانت الدراسات التاريخية الحديثة تقع تحت تأثير "النزعة التاريخية"⁽¹⁾ المرتبطة "بالمدرسة الألمانية" التي قادها "ليوبولد فون رانكة"⁽²⁾. وتقوم النزعة التاريخية على مبدأ أساسي يتمركز حول دراسة حركة الإنسان في بعدها الرأسي الصاعد (الزمن) وبعدها الأفقي الممتد (المكان)⁽³⁾. بناء على شهادات جزئية/ شواهد مدونة على رأسها الأرشيفات الحكومية⁽⁴⁾، في محاولة إعادة تركيب الظاهرة التاريخية وفق منهج استردادي وسردي صارمين⁽⁵⁾. إلا أن ظروف قيام الحرب العالمية من جهة، وتراجع مسلمات القرن التاسع عشر بسبب النظرية النسبية وآراء فرويد في علم النفس من جهة أخرى⁽⁶⁾، ساهمت في إدخال عناصر التغيير إلى المنظومة الفكرية الغربية. في خضم ذلك، تعرضت الدراسات التاريخية لتحولات تدريجية عميقة على نمط "ثورة صامتة"⁽⁷⁾ والتي أسفرت عن اتساع ردود الأفعال ضد الأشكال الضيقة والرؤية الأنبوبية⁽⁸⁾ (Tunnel vision) في الدراسات التاريخية لصالح تعدد وتنوع فروع ومذاهب الفكر والبحث التاريخيين.

من بين أبرز المدارس التاريخية التي جسدت هذه التحولات الصامتة، مدرسة الحوليات⁽⁹⁾ (Annales School) وهي مدرسة فرنسية تبلورت اتجاهاتها على يد مجموعة من المفكرين أمثال: مارك بلوك (Marc Bloch) ولوسيان فيبر (Lucien Febure)، وفيرناند بروديل (Fernand Braudel). وكثيرا ما يعزى لهذا الأخير

¹ -John, Tosh, "The pursuit of history, Aims, methods and new directions in the study of modern history", Longman, third edition, 2002, p:132.

² - قاسم، عبده قاسم، مرجع سابق، ص: 4، 146.

³ - نفسه، ص: 49.

⁴ -John, Tosh, ..., Op.Cit, P :66.

⁵ -Ibid, P :146.

- قاسم، عبده قاسم، ...، مرجع سابق، ص: 50.

⁶ - John, Tosh, ..., Op.Cit, P :112.

ويعني التأييد على العقل اللاواعي.

⁷ -Ibid, p :148.

⁸ -Ibid, p :132.

⁹ - نسبة إلى مجلة تاريخية سميت "حوليات التاريخ الاجتماعي والاقتصادي".

(Annales d'histoire économique et sociale) والتي صدر عددها الأول سنة 1929م، بإشراف من مارك بلوك ولوسيان فيبر.

-John, Tosh, ..., Op.Cit, p :121.

تحقيق منهاج مدرسة الحوليات المتمثل في كتابة "التاريخ الكلي"⁽¹⁾، وبلورة معالم المضامين الشمولية لمجال التاريخ كما ظهر جليا في مؤلفه "المتوسط والعالم المتوسطي أثناء فترة "فليب الثاني" (1947م).

(La méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II)

والذي أعاد من خلاله التفكير والاعتبار لمكانة المجال والزمن بالنسبة للتاريخ، ضمن طرح موضوعات واسعة للدراسة مثل الجغرافيا الطبيعية والبشرية للمنطقة، وحياتها الاقتصادية والاجتماعية، ونظمها وتركيباتها السياسية، وسياسات فليب الثاني البحر-متوسطية وسياسات منافسة⁽²⁾.

وتتجلى أهم المقولات المنهجية التي اعتمدها مدرسة الحوليات، في المقولة المعروفة بتعددية الزمن الاجتماعي⁽³⁾ (The plurality social time) مع التأكيد على أهمية المدة الطويلة في الكشف عن الظروف الأساسية للحياة المادية، وأحوال العقل، وفوق كل شيء تأثير البيئة الطبيعية⁽⁴⁾.

ثم مقولة مفهوم "البنية"، وتتميز منظورها لهذه الأخيرة عن مفهوم البنية في علم الاجتماع، إذ تعتبرها واقعا يصعب على الزمن استهلاكه أو إتلافه، ولا يستطيع الإنسان الإعتناق منها⁽⁵⁾.

كما عملت هذه المدرسة على توسيع مفهوم المصادر، والاستعانة بفروع المعرفة الأخرى خاصة العلوم الاجتماعية -الاقتصاد وعلم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي والجغرافيا، وفضلت الاهتمام بمقاربة الحياة اليومية ودراسة الجماهير والتغيرات البنيوية التحتية أكثر من الاعتماد على دراسة الأفراد وتاريخ الشخصيات والأحداث الكبرى.

وقد نستمر في تعداد القيم المضافة لمنهج مدرسة الحوليات في الدراسات التاريخية، والتي لا يمكن بأي شكل، حصرها ليس فقط لما أحدثته حينها من قطائع إبستيمولوجية على مستوى البحث التاريخي، ولكن أيضا استنادا إلى التطورات العميقة التي شهدتها التاريخ الاجتماعي منذ ستينيات القرن الماضي، ومن بين المؤشرات الدالة على ذلك تعدد الأعمال التاريخية المصنفة ضمن مجال التاريخ الاجتماعي نذكر من بينها على سبيل المثال: مؤلفين ل جان فانسينا (Jan

¹ -Ibidem.

² Ibid,P :133.

³ -الفكرة هي أن التاريخ يتحرك في مستويات مختلفة، يمكن اختصارها لأهداف عملية إلى ثلاثة، الأمد أو الدور الطويل، الدور المتوسط، والدور القصير. -بروديل، فرنان، "المتوسط والعالم المتوسطي"، تعريب وإيجاز أي سمرا مروان، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 1903م، صص: 13،14،15،22. -John, Tosh, ...Op.Cit, P :157.

⁴ -Ibidem.

⁵ -بروديل، فرنان، "المتوسط والعالم المتوسطي"، ...مرجع سابق، صص: 14،22.

(Vansina)، أحدهما صدر سنة 1961م بعنوان "الرواية الشفهية كتاريخ" (Oral Tradition as History) ⁽¹⁾ والآخر صدر سنة 1973م بعنوان "مملكة التيو" (The Tio Kingdom) ⁽²⁾. وكتاب "موت في باريس" (1978م) لريتشارد كوب (Richard Cobb) ⁽³⁾ و "الثقافة الشعبية في أوروبا في أوائل العصور الحديثة (1978م)" (Popular Culture of early modern Europe) لبيترورك (Peter Burke) ⁽⁴⁾.

إن ما يميز هذه المؤلفات أو غيرها من إنتاجات فترة ستينيات القرن الماضي وما بعدها، كونها اقتحمت حقل العلوم الاجتماعية من باب الواسع ووظفت مناهجها حسب قواعد وأسس مناهج البحث التاريخي ⁽⁵⁾. ومن المظاهر الدالة على ذلك الاعتماد بشكل صاعد على شواهد وأدلة شفوية والتي يمكن تصنيفها إلى صنفين؛ صنف التاريخ الشفهي ويضم الذكريات الشفهية ⁽⁶⁾، والمقابلة الشفهية ⁽⁷⁾، والشهادات التي يمكن أن تجمع من الأعضاء الأحياء/الكهول في الجماعات ⁽⁸⁾، ثم صنف التراث الشفهي. الذي يشمل القصص والحكايات والأخبار وأوصاف الناس والأحداث الماضية التي انتقلت شفها من جيل إلى آخر وعبر عدة أجيال ⁽⁹⁾. كما يجب التأكيد هنا على أن استعمال المصادر الشفهية في التأريخ لم يكن الأول من نوعه ولا سابقة تاريخية ⁽¹⁰⁾.

وعلى هذا الاتجاه سار التأريخ الاجتماعي الجديد الذي برز في ثمانينيات القرن الماضي، إذ أكد بدوره على أهمية التأريخ والتراث الشفهيين لكونهما يسمحان لصوت الناس العاديين أن يسمع جنبا إلى جنب مع الترتيب المحكم للحقائق

¹ Jan Vansina مؤرخ واثروبولوجي بلجيكي تخصص في التاريخ الإفريقي ويعتبر هذا المؤلف دراسة ميدانية حول قبائل Kuba بالزاير ورواندا واستنتج أن منهجيات تقييم تراث شفهي رسمي لا تختلف من حيث المبدأ عنها في الوثائق المدونة.

-John, Tosh, ..., Op.Cit, P :103.

² مؤرخ بريطاني، درس في هذا المؤلف الجانب الأسوأ في الحياة في فرنسا الثورية.

-John, Tosh, ..., Op.Cit. p :50

³ - Ibid, P :276.

⁴ - Ibid, p :121.

⁵ - Ibid, p :295.

⁶ المناصير، حسين جدوع مظلوم، "مدى استعمال التاريخ الشفوي بوصفه مدخلا من مداخل تدريس التاريخ"، مجلة العلوم الإنسانية، كلية التربية للعلوم الإنسانية، مجلد 23، العدد 1، آذار، 2016، ص423.

⁷ - John, Tosh, ..., Op.Cit, p :299.

⁸ -Ibid, p :295.

⁹ -Ibid, p : 281.

¹⁰ - الزاوي مولاي عبد الحكيم، "جدل التاريخ والذاكرة"، في الإسطوغرافيا المغربية، حضرات في الذاكرة المغربية المتهورة بلون السياسة"، شبكة ضياء للمؤتمرات والدراسات، صص 2-4.

الاجتماعية في السجل المدون⁽¹⁾، وحشد الطموح نحو تقديم لا شيء أقل من تاريخ البناء الاجتماعي⁽²⁾ والذي عبره يمكن الاقتراب من تاريخ المجتمع بأوسع معانيه⁽³⁾.

إن ما يهمننا فعلا من هذا العرض المختصر ليس الترافع عن هذا النوع من المصادر الشفهية بخصوص مدى جدارته في التأريخ حاليا أو سابقا، والصعوبات الاستيمولوجية والمنهجية التي يطرحها استعماله، إنه جدل قائم بذاته، وليس من أهدافنا الخوض فيه، ما يهمننا هو الوقوف عند طرح أساسي مفاده أن تطور الدراسات التاريخية في القرن العشرين ساهم بقدر عال من الأهمية في بلورة مفهوم التراث الثقافي غير المادي، ويمكن إبراز ذلك عبر ثلاث معطيات أساسية.

تتمثل المعطى الأول في توسعة مفهوم المصدر الذي أصبح يشمل كل أثر أو درب⁽⁴⁾ (Trace or track) بإمكانه مساعدة المؤرخ على منح عمله تلك الصفة "الكلية الشمولية" وعلى رأسها تلك الدروب التي تلامس إيقاع الحياة اليومية، المفعم بالعادات والتقاليد والسلوكيات والقيم والمثل، والتعابير الفنية وغيرها من المظاهر التي تعكس حياة وثقافة الأفراد أو المجتمع أو جماعة بشرية ما. بناء عليه وجد الموروث الشعبي، بما فيه التراث والتاريخ الشفهيين، نفسه في وضعية نقطة الثقل التي تمنح المنتج التاريخي نوعا من التميز والفرادة والحبكة⁽⁵⁾. وإذا تساءلنا عن مفهوم الموروث الشعبي نجده في الحصيلة، كما سبقت الإشارة إلى ذلك، يعني مفهوم "التراث الثقافي غير المادي" أو أهم مكوناته إذا أردنا توخي الحذر. ولذلك يبدو ان النقاش الحاد الذي أثير في بداية القرن الحالي بخصوص مفهوم ومناهج دراسة التراث الثقافي غير المادي ما هو في واقعه إلا استمرارية للنقاش نفسه الذي أثير بخصوص الموروث الشعبي سابقا، مع الحرص على إعادة إنتاجه بحلة معدلة نسبيا تعكس مستجدات وانشغالات المرحلة الراهنة.

ضمن السياق نفسه، ننتقل إلى المعطى الثاني، المتمثل في تطور مناهج الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا، ومنه مناهج التاريخ الاجتماعي خاصة، التي مكنت بالدراسة والتحليل العلميين، الموروث خاصة الشفهي المحلي من اكتساب صبغة علم قائم بذاته كعلم الفلكلور وعلم الذاكرة وعلم اللهجات وعلم التاريخ الشفهي⁽⁶⁾، وغيرها من العلوم المتصلة بالموروث

¹ - John, Tosh, ..., Op. Cit, p :128.

² - Ibidem.

³ - Ibidem.

⁴ - John, Tosh, Op.Cit. p : 100, 101.

⁵ - Ibidem.

⁶ - Ibid, ..., Op.Cit, p :311.

الشعبي، وبالتالي بالتراث الثقافي غير المادي، كما أن استقلالية هذا الأخير على مستوى المفهوم والتخصص والخطاب تدين بالفضل لتلك المناهج.

ويتجلى المعطى الثالث في قدرة المؤرخ على التحكم في مقصديته، وتمتعه بهامش كبير من الحرية في اختيار الموضوع/ المشكل الذي يريده، والانفتاح على جوانب من حياة الإنسان ظلت مغمورة لمدة طويلة ولا زالت كالألم والجنس والمرض والخوف وطقوس الموت والجناز والاحتفالات، وهي الموضوعات نفسها التي تم إدراجها بشكل أو بآخر في التعريف الأممي للتراث الثقافي غير المادي⁽¹⁾.

نستنتج إذن أن مفهوم التراث الثقافي غير المادي، الذي صيغ سنة 2003م من طرف اليونسكو لم يكن إلا نتيجة مرحلية لتجميع مختلف النقاشات/الخلاصات على خط تجميع واحد/التراث الثقافي غير المادي، هذا الأخير الذي كان حاضرا بقوة في الدراسات التاريخية منذ عشرينات القرن المنصرم، وربما قبل ذلك بكثير على اعتبار أن جزءا هاما من التاريخ دون على أساس الموروث الشعبي⁽²⁾، واستهلكت العديد من موضوعاته قبل ميلاد مفهومه.

إلا أن "المفهوم الجديد" استطاع أن يحيط نفسه ببعض الخصوصية من خلال توجيه خطابه نحو قضايا الحماية والصيانة والإدماج في التنمية الاقتصادية وبالأخص التنمية الاقتصادية المحلية، وفي التربية على القيم وضمان التماسك الاجتماعي الذي أصبح يصنف كأحد العناصر الأساسية في الرأسمال اللامادي، هذا الأخير يعتبر بدوره من بين العوامل الرئيسية المساهمة في تزايد الاهتمام بالتراث الثقافي غير المادي.

2-1- تطور الفكر الاقتصادي والدراسات السوسيو-اقتصادية

على نمط التطورات التي طالت الدراسات التاريخية، والتي ساهمت في لفت الانتباه إلى موضوع التراث الثقافي غير المادي. شهد الفكر الاقتصادي بدوره تغيرات هامة كانت لها انعكاسات عميقة على الدراسات السوسيو-اقتصادية بصفة عامة. كما خلقت آثارا جانبية من بينها تزايد حركية تداول مفهوم "التراث الثقافي غير المادي". ولاقتفاء تجليات ذلك يمكننا التركيز على ثلاث نظريات أساسية، وهي: "نظرية الرأسمال اللامادي"⁽³⁾ (Intangible/Immatériel)

¹ - Ibid, ..., Op.Cit, p :100, 101.

² - John, Tosh, Op.Cit, p :100, 295.

³ - فضلنا استعمال كلمة "اللامادي" بالنسبة للرأسمال تميزا لها، نسبيا عن كلمة "غير المادي" التي التزمنا بها في مفهوم "التراث الثقافي غير المادي".

(capital) ونظرية "التنمية البشرية المستدامة" (Sustainable human development) ثم نظرية "التنمية المحلية" (Local development) .

بالنسبة لنظرية "الرأس المال اللامادي"، شأنها في ذلك شأن باقي النظريات والتحوليات الأخرى، ارتبط ميلادها بالظروف الصعبة التي أصبحت تعيشها الدول الرأسمالية القوية التصنيع منذ سبعينيات القرن العشرين خاصة بالنسبة للولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا نتيجة عملية اللحاق، والتجاوز في حالة بريطانيا، الأوري والياباني بها⁽¹⁾، والتي هي الأخرى دخلت نطاق "الظروف الصعبة" بسبب عملية اللحاق الآسيوي (1990-2012م)⁽²⁾. في سياق هذه المتغيرات وغيرها من التطورات المتسارعة⁽³⁾ طرح الفكر الاقتصادي مفهوما متجددا للرأس مال. والذي أصبح يصنف إلى رأس مال مادي/المفهوم التقليدي ويقصد به الموارد الطبيعية والأصول الاقتصادية والمالية⁽⁴⁾، ورأس مال لا مادي يشمل "مجموع الموارد الاجتماعية والمؤسسية والبيئية التي تمكن جماعة ما من تحقيق تماسكها وخلق بشكل مستدام الأمن والتعاون والثروة"⁽⁵⁾ أو بتعبير آخر "يكن في الجانب المعنوي والفكري"⁽⁶⁾ الغير قابل للقياس، ويدخل ضمن هذا الإطار القيمة الإجمالية للفرد من خلال مردوديته في المجتمع.

ويتكون الرأس مال اللامادي من ثلاثة عناصر أساسية وهي:

- الرأس مال الاجتماعي (Social Capital) يقصد به مجموع المؤسسات والعلاقات والسلوكات والقيم التي تتحكم في العلاقات بين الأشخاص، وتعزز التنمية الاقتصادية والاجتماعية⁽⁷⁾، يرتبط غالبا بمستوى الثقة

¹ - بيكيتي، توماس، مرجع سابق، صص: 106-146.

² - بيكيتي، توماس، مرجع سابق، صص: 77، 107، 146.

³ - نفسه، كما يشير إلى العديد من التفاصيل الأخرى في مناسبات متكررة مثل، صدمات الحريين العالميتين وأزمة الثلاثينيات، وفشل تجربة الصين (في السبعينيات) والسوفييت وانطلاقا ثورات المحافظين خاصة بالولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا.

⁴ - نفسه.

- بدوي، أحمد، زكي، معجم المصطلحات الاقتصادية...، مرجع سابق، ص 28.

⁵ -Turunen, Olli, « *The Emergence of Intangible Capital, Human, Social, and intellectual capital in nineteenth century*», British, French and German Economic thought, Jyväskylä university printing house, Jyväskylä 2016, p :55.

⁶ - Ibid, p : 54.

⁷ -الثروة الإجمالية للمغرب ما بين 1999 و 2013، تقرير الدراسة حول الرأس مال غير المادي، عامل لخلق الثروة الوطنية وتوزيعها المنصف، المجلس الاقتصادي والاجتماعي والبيئي وبنك المغرب، دجنبر 2016، ص 37.

السائدة في المجتمع وعوامل التماسك الاجتماعي كالاتناء الهيكلي إلى جمعيات وشبكات واحترام المعايير والعمل الجماعي⁽¹⁾.

● الرأسمال البشري (Human Capital)، والذي يتجسد في القيم التي لها تأثير على إنتاجية المواطن والمجتمع والتي تنعكس إيجابيا أو سلبيا في كل ما يتعلق بفاعلية الأداء الاقتصادي على المستويين الفردي والجماعي⁽²⁾، وبصيغة أخرى يمثل المخزون الخاص من المعارف والمهارات والمؤهلات المدرجة في فكر كل فرد على حدة والتي يستطيع الفرد التحكم فيها⁽³⁾. وبالتالي خلق القيمة عبر تحويل الثروات من مجرد كميات نوعية إلى طاقات تكنولوجية متنوعة، وتعبير مركز ودال يعرفه بيكيتي بعنصر العمل ضمن العملية الإنتاجية⁽⁴⁾.

● التراث الثقافي غير المادي، وكما تم تعريفه سابقا، يقصد به مجموع الممارسات والتصورات وأشكال التعبير والمعارف وما يرتبط بها من آلات وقطع ومصنوعات وأماكن ثقافية والذي يعاد إنتاجه باستمرار من طرف الأفراد أو الجماعات بما يتفق مع بيئتهم وتفاعلاتها مع الطبيعة وتاريخها.

يتبين إذن أن تطور الفكر الاقتصادي، ومن خلال مفهوم الرأسمال اللامادي برز مفهوم التراث الثقافي غير المادي باعتباره أحد مكوناته الرئيسية سواء كعنصر قائم بذاته أو مندمج مع الرأسمال الاجتماعي أو حاضر بقوة في الرأسمال البشري.

لا جدال اليوم في أن التراث الثقافي غير المادي أصبح يشكل قيمة اقتصادية ومصدرا للثروة⁽⁵⁾. فهو من جهة،

¹ - نفسه.

² - Turunen, Olli, Op. Cit. pp :59-68.

³ - Ibid, p :52.

الثروة الإجمالية للمغرب ما بين 1999 و 2013...مصدر سابق، ص:36.

⁴ - بيكيتي، توماس، ...، مرجع سابق، ص:238.

⁵ - واد ريم مصطفى، بوجروف سعيد، مرام شفاء، "مهرجان كناوة وموسيقى العالم بالصويرة، مدخل التأصيل والتميز السياحي في التنمية الترابية"، أشغال الدورة الرابعة والعشرين للملتقى الثقافي لمدينة صفرو، ماي 2013، مرجع سابق، ص:235.

يشكل مورد استثمار مباشر عبر التدبير الفعال لعمليات صون وتأهيل عناصره بواسطة مشاريع اقتصادية واجتماعية مدمجة تتمفصل حول أنشطة مدرة للدخل من أبرزها السياحة الثقافية⁽¹⁾.

تتجلى أهمية السياحة الثقافية في تداخل مجالين السياحي والثقافي، إذ يرتبط تطور مصير كل منهما بالآخر، القطاع السياحي نما بشكل كبير اعتمادا على الوظيفة التسويقية للمنتج الثقافي. كما أن المكونات التراثية والتعابير الثقافية أساس القطاع السياحي منذ بداياته خاصة على مستوى السياحة الدولية⁽²⁾ بما تخلقه من ترفيه وفرجة⁽³⁾ واغتراب للسائح⁽⁴⁾.

الأمر الذي فتح أفق المقابلة المتوسطة والصغرى على مصادر إلهام جديدة للاستثمار ترتبط بمقومات هذا التراث، في محاولة للتخفيف من هيمنة الاحتكارات الكبرى لصالح تشجيع الاقتصاد الاجتماعي والتضامني الذي يستهدف الطبقات المتوسطة والهشة، ويسعى إلى حماية التماسك الاجتماعي.

كما تتميز المكونات التراثية، كمورد اقتصادي، بالاستدامة والقابلية للتجدد وضعف خطر النفاذ والاستنزاف مقارنة بالموارد الاقتصادية الأخرى المادية كالمعادن ومصادر الطاقة الأحفورية والتنوع البيولوجي.

ومن جهة أخرى، يمثل التراث الثقافي غير المادي قاعدة المحيط الاجتماعي الذي يؤثر في المحيط الحيوي (الأرض والغلاف الجوي) وفي أنماط الإنتاج والاستهلاك. إذ أن العقائد والعادات والتشريعات تساهم إلى حد كبير في تحديد استهلاك الفرد للسلع والخدمات⁽⁵⁾. وقد تنعكس العناية بالمعتقدات والذكريات والعادات واللغات والرموز والقيم والتعبيرات الإبداعية بالإيجاب على النمو الذي يشكل عصب التنمية الاجتماعية والاقتصادية. وهناك من يؤكد بالدليل

¹ - معزوز، عبد اللطيف، "تقديم أشغال الدورة الرابعة والعشرين للملتقى الثقافي لمدينة صفرو"، ماي 2013، ... مرجع سابق، ص:1.

² - سرغيني، صباح، "المهرجانات والمواسم الثقافية بمدينة فاس، تأهيل سياحي وثمان للموروث الثقافي"، أشغال الدورة الرابعة والعشرين للملتقى الثقافي لمدينة صفرو، ماي 2013، ... مرجع سابق، ص:178.

³ - الزرهوني، محمد، "جغرافية المهرجانات، البحث الجغرافي في خدمة التنمية التراثية، مقاربة منهجية"، أشغال الدورة الرابعة والعشرين للملتقى الثقافي لمدينة صفرو، ماي 2013، ...، مرجع سابق، ص:44.

⁴ - سرغيني، صباح، ...، مرجع سابق، ص:178.

⁵ - بشنو، أحمد، "دور المهرجان الثقافي في تنمية المجتمع المدني"، أشغال الدورة الرابعة والعشرين للملتقى الثقافي لمدينة صفرو، ماي 2013، ...، مرجع سابق، ص:122.

والحجة القاطعين على أن المأثورات كاللغة والشعر والموسيقى ساعدت في توسيع حرية الاختيار للجميع وإغناء الساحة الثقافية وطنيا ودوليا⁽¹⁾ وخلق منافع وقيم إضافية تفيد الاقتصاد والسكينة⁽²⁾.

يتبين إذن، أن الاستثمار في التراث الثقافي غير المادي في علاقته بالعنصر البشري، أصبح يستقطب العديد من المهتمين الذين يراهنون على أولويته في جميع الوضعيات التنموية، وعلى حتميته في غياب موارد طبيعية أو صناعة وطنية. مع التأكيد على أن كل استراتيجية تهدف إلى تكوين وتأهيل العنصر البشري يجب عليها أن تأخذ بعين الاعتبار الوسط والظروف التي يعيش فيها الفرد، ليس كمجرد معطى طبيعي ونظم سياسية واقتصادية، ولكن أيضا كتجمع بشري حاضن لصيرورات تاريخية وحمولات ثقافية.

الاهتمامات نفسها برزت بقوة في الطرح الذي جاءت به نظرية "التنمية البشرية المستدامة"⁽³⁾ والتي شهدت تداولاً كبيراً في أواخر القرن العشرين خاصة بعد صدور تقرير التنمية البشرية العالمي سنة 1995م⁽⁴⁾.

تضع الرؤية الأمية للتنمية البشرية المستدامة الإنسان في أولوية أهدافها، أو ما عبرت عنه بـ "تنمية الناس من أجل الناس بواسطة الناس"⁽⁵⁾. وتنمية الناس معناها الاستثمار في قدرات البشر، سواء في التعليم أو الصحة أو المهارات حتى يمكنهم العمل بشكل منتج وخالق⁽⁶⁾. والتنمية من أجل الناس معناها ضمان توزيع عادل لثمار النمو الاقتصادي الذي حققوه⁽⁷⁾. وأما التنمية بواسطة الناس يقصد بها منح كل فرد حصة المشاركة فيها⁽⁸⁾.

¹ - الشاذلي، عبد الفتاح، ...، مرجع سابق، ص 361.

² - بشنو، أحمد، ...، مرجع سابق، ص: 122.

³ - ظهرت لفظة الاستدامة للمرة الأولى في الأدبيات سنة 1713، في كتاب هانس كارل كارلوفيتش-التدبير المستدام للغابات - وقد تم تعريف التنمية المستدامة بدقة في تقرير برونل تونلند سنة 1987.

"الثروة الإجمالية للمغرب ما بين 1999 و 2013، مرجع سابق، ص: 30.

⁴ - أبا محمد، إبراهيم، "الموروث الثقافي ودوره في التنمية البشرية"، أشغال البورة الرابعة والعشرين للملتقى الثقافي لمدينة صفرو ...مرجع سابق، ص: 285، 286.

⁵ - دخل السرحان، حسين أحمد، "التنمية البشرية المستدامة وبناء مجتمع المعرفة"، مجلة أهل البيت عليهم السلام، جامعة أهل البيت، العدد 16، شعبان/ 1425 (الهجرة) حزيران/ 2014 (للميلاد)، ص: 141.

⁶ - نفسه.

⁷ - نفسه.

⁸ - نفسه.

المفهوم الموسع للتنمية جعل مبدأ التنمية البشرية وأبعادها الاجتماعية العناصر المهمة⁽¹⁾ والبديل الأساس لمبدأ النمو الاقتصادي⁽²⁾، الذي تم اعتباره أحد الشروط الضرورية لتحقيق التنمية، إلى جانب باقي الطاقات المادية، المعلومات والاتصال⁽³⁾ وعوامل أخرى لا تقل أهمية كالقيم الثقافية المرتبطة بالفكر الديني والاقتصادي والقيم المحفزة للعمل والإيمان والهوية والوعي بضرورة التطوير والتجديد أداة للتقدم والتنمية⁽⁴⁾.

لقد قامت نظرية التنمية البشرية المستدامة بإعادة إنتاج فكرة والت وايتمان روستو (Walt Whitman Rostow) بخصوص دور الثقافة في التنمية التي وردت في نظريته عن مراحل النمو (1960م)، ومفادها أنه لكي يتمكن إنسان البلاد المتخلفة من أن ينتج ويستهلك، كما يفعل الأغنياء، عليه أن يغير من الخصائص الثقافية التقليدية وأن يتقدم بطريقة منتظمة لتحقيق الإقلاع إلى مرحلة التنمية المستدامة⁽⁵⁾. كما عكست مختلف التأكيدات التي أثرت في الثمانينيات حول اعتبار القيم الثقافية والاتجاهات الثقافية عوامل إما تساعد على التقدم أو أنها تعوقه⁽⁶⁾ والتي بلورها صمويل هنتنغتون (Samuel Huntington) في كتابه صدام الحضارات (1989م) مشددا على أن الصراعات الجديدة لن تكون سياسية أو اقتصادية وإنما ثقافية حضارية⁽⁷⁾.

والتنمية بواسطة الثقافة تتطلب استثمار مختلف العناصر المكونة للفعل البشري وتنمية القدرات والمهارات والمعارف وفي مقدمتها التراث الثقافي بكل أصنافه المادية وغير المادية⁽⁸⁾. ومن جملة أهداف الاستثمار في التراث الثقافي، جعل تنمية التراث الثقافي عاملا للافتتاح والابتكار والتواصل بين الثقافات والحضارات والمجتمعات⁽⁹⁾، وعميلة تتم بواسطة

¹ - أبا محمد، إبراهيم، ...، مرجع سابق، ص: 287.

² - دخيل سرحان، حسين أحمد، مرجع سابق، ص: 147.

³ - دخيل سرحان، حسين أحمد، مرجع سابق، ص: 143.

⁴ - أبا محمد، إبراهيم... مرجع سابق، ص: 286، 287.

⁵ - نفسه، ص: 290.

⁶ - نفسه.

⁷ - هنتنغتون، صمويل، "صدام الحضارات، إعادة صنع النظام العالمي"، ترجمة طلعت الشايب، الطبعة الثانية، 1999، ص: 22-23.

- الثقافة والتنمية المستدامة، تقرير منظمة الأمم المتحدة للعلوم والثقافة، الدورة التاسعة والسنتين، 2014، ص: 4-3.

⁸ - أبا محمد، إبراهيم، ...، صص: 289، 292.

⁹ - نفسه.

السكان المحلية، إضافة إلى الحفاظ على التراث الثقافي وعدم تبيده أو استنزافه أو تلويثه أو تحويله عن سياقه الأصلي⁽¹⁾.

بالرغم من الجدل الذي أثاره دور العوامل الثقافية في التنمية لاسيما بين الباحثين في العلوم الاجتماعية والاقتصادية⁽²⁾، وأن الثقافة التي تركز عليها نظرية التنمية البشرية المستدامة هي ثقافة المعرفة بنظم وتكنولوجيا المعلومات وبالتالي يصير دور البشرية ضمن "مجمع المعرفة" هو بناء القدرات لاستغلال موارد المعلومات بصورة فعالة⁽³⁾، فإن جميع خصائص "مجمع المعرفة" تدور حول توظيف المعرفة في كافة المجالات التي تميزه عن غيره من المجتمعات بما في ذلك المجالات الاجتماعية والثقافية⁽⁴⁾. كما أن نظريات بناء المعرفة تشدد بقوة على عدم إهمال جانب الثقافة المسبقة التي يكتسبها الفرد في المحيط الشعبي⁽⁵⁾.

إن التنمية البشرية المستدامة عندما تضع "توسيع خيارات الفرد" على قمة أهدافها، فإنها ترهن وصوله بتظافر مجموعة من العوامل من بينها ضمان الاستقرار الذهني والروحي⁽⁶⁾ للفرد لجعله فاعلا إيجابيا في التنمية. هذا الاستقرار يقوم على أسس علمية تختكم في بعض جوانبها إلى المعطيات البيولوجية، وفي جوانب أخرى ترتبط بنمط العيش الذي يتحدد بناء على ثقافة معينة يحتل فيها التراث الثقافي غير المادي نصيبا مهما بالقدر الذي يجعلنا نفكر في تشخيص دقيق للإنسان فاقد لذاكرته/تاريخه، عاداته، تقاليده، تجاربه وموروثاته بصفة عامة.

والذي جعل هذه النظرية ممكنة وذات جاذبية، هو التوصل إلى وضع مؤشرات متقدمة لقياس بعض الجوانب غير المادية من مكونات ونمط عيش العنصر البشري والتي تؤثر في تقدمه أو تأخره. من بينها مؤشر التنمية البشرية والذي يتركب بدوره من مجموعة مؤشرات جزئية من بينها نسبة التمدن ومتوسط أمد الحياة والدخل الفردي⁽⁷⁾ في محاولة لمقاربة

¹ - نفسه.

² - أبا محمد، إبراهيم،... مرجع سابق، ص 289.

³ - دخيل سرحان، حسين أحمد،... مرجع سابق، ص: 144.

⁴ - نفسه.

⁵ - اللحية الحسن، "الشامل في علوم التربية موسوعة المفاهيم التربوية"، سلسلة المعارف البيداغوجية، دار نشر المعرفة، الرباط، المغرب، الطبعة الأولى، 2018، صص: 200، 201، 202.

⁶ - الراحي، محمد، مرجع سابق،...، صص: 70-71.

- الشاذلي، عبد الفتاح، مرجع سابق،...، ص: 361.

⁷ - Jahan, Selim, « Human Development » Report 2016, UNDP, Washington DC.USA, 2016, P :3.

التنمية مقارنة نسقية-شمولية تراعي جميع الشروط الضرورية للنهوض. إضافة إلى مؤشرات أخرى مثل مؤشر المساواة بين الجنسين، ومؤشر الفقر المتعدد الأبعاد⁽¹⁾.

والواقع أن جميع هذه المؤشرات تعكس جانبا مهما من القيم والممارسات السائدة المتوارثة والتي اتخذت أحيانا شكل أعراف/ قوانين راسخة مثل انتشار الطب الشعبي العشوائي والعادات السيئة في الغذاء والتي تؤثر بشكل مباشر في الصحة. كما أن ضعف المدرس يرتبط في العديد من المناطق، خاصة البوادي، بالتقاليد أكثر منها بالإكراهات المادية وغيرها من الأمثلة المتنوعة الكفيلة بقياس عمق تأثير التراث الثقافي غير المادي على الخيارات التنموية الآتية والمستقبلية.

إننا لا نسعى إلى تخطيط مفهوم التراث الثقافي غير المادي ليحتوي نظرية التنمية البشرية المستدامة، ولا ندعي أن التنمية البشرية تقوم على أسس ومن أجل التراث الثقافي غير المادي. ما نريد قوله أنه من الموضوعي أن تصطدم نظرية التنمية البشرية المستدامة بمكون الموروث المندمج في العنصر البشري إلى حدود تستحيل معها حتى إمكانيات الفصل بينهما منهجيا.

فنظرية التنمية البشرية المستدامة التي تتمحور حول دور العنصر البشري في التنمية هي الأخرى تختلف عن نظرية الموارد البشرية على مستوى نوع المقاربة المعتمدة. إذا كانت النظرية الأخيرة تبحث في مؤهلات الفرد العلمية والمهنية، فإن الأولى تبحث في ظروف عيش الفرد، في العوامل التي تعرقل أو تدعم سيره نحو حياة أفضل. الأمر الذي يستلزم دراسة العنصر البشري وفق مقارنة شمولية من مداخلها، تجاوز النظر إلى التراث الثقافي غير المادي كممارسات اجتماعية مستقلة ومرتبطة بمثيرات خارجية، إلى اعتباره جهازا له ميكانيزماته واستدعاءاته ونظم اشتغاله ومخرجاته الخاصة التي لا تقل أهمية عن باقي جهازات العضوية.

يتقاطع مفهوم التنمية المحلية في نقاط عديدة مع مفهوم التنمية البشرية المستدامة سواء على مستوى سياق النشأة أو على مستوى الأهداف والاستراتيجيات. وكسائر جميع المفاهيم، يتميز مفهوم التنمية المحلية بتعدد تعريفاته ومدلولاته نظرا لاختلاف تخصصات ووجهات نظر المهتمين وتباين خصائص المناطق/المجليات⁽²⁾.

¹ -Ibidem.

² -Pike Andy, and others, *"Local and regional Development"*, Rout ledge, New York, 2006, P :23.

يعرف بير Beer et al (2003م) التنمية المحلية بكونها "مجموع الأنشطة الهادفة إلى تحسين الحالة الاقتصادية للمنطقة" مثل الأنشطة التي تظم استراتيجية التنمية الاقتصادية، البحث، المقولة وغيرها⁽¹⁾، إضافة إلى الاهتمامات السياسية والبيئية والاجتماعية⁽²⁾.

لا يختلف منطق التنمية المحلية عن منطق التنمية بشكل عام. إلا أن ما يميزها كونها تتم في مجتمع محلي أو مجال محلي ينزع غالبا إلى وحدة جغرافية واجتماعية وثقافية واقتصادية⁽³⁾. ويتميز بمحدودية موارد الإنتاج الطبيعية والبشرية⁽⁴⁾.

ومن هذين المدخلين تقوم التنمية المحلية على دعائم أساسية من بينها الحرص على الرفع من المشاركة الشعبية في المشاريع التنموية⁽⁵⁾. والسرعة في تحقيق النتائج الملموسة والتي تشكل حافزا للسكان على استدامة هذه التنمية⁽⁶⁾. ثم الانطلاق من استغلال جميع الموارد المحلية⁽⁷⁾، وبالنظر إلى فقر معظم المجتمعات المحلية إلى موارد اقتصادية مادية، تراهن التنمية المحلية بشكل أساسي على الاستثمار في التراث الثقافي غير المادي خاصة في الشق المتعلق بالطقوس والعادات والتقاليد والمهارات المرتبطة بالحرف التقليدية والتظاهرات البسيطة لنمط العيش على مستوى الحياة اليومية من خلال تنظيم تظاهرات بشأنها التي قد يصل إشعاعها إلى العالمية⁽⁸⁾.

أكدت هذا التوجه المادة 15 من اتفاقية صون التراث الثقافي غير المادي (2003)، إذ تنص على ضمان أوسع مشاركة ممكنة للجماعات، والمجموعات، وأحيانا للأفراد، الذين يبدعون هذا التراث ويحافظون عليه وينقلونه، وضمان إشراكهم بنشاط في إدارته⁽⁹⁾.

كما اشترطت على الدول أن يتم إشراك الجماعات والمجموعات في عمليات الصون المتعلقة بهذا التراث كإعداد ملفات الترشيح وإعداد قوائم الحصر. وتعتبر مشاركة المجتمع من خلال أن تقدم المجموعات طلبا ترغب فيه إدراج العنصر

¹ - Ibid, P :24.

² - Ibidem.

³ - شعباني، كمال، بودانة، "أثر الرقابة الإدارية على التنمية المحلية، دراسة ميدانية ببلدية حاسي مجيج الحلفة"، مذكرة ماستر، جامعة محمد خيضر بسكرة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، الموسم الجامعي 2013/2014، ص: 74.

⁴ - نفسه.

⁵ - حسين عبد الحميد، أحمد رشوان، "التنمية (اجتماعيا ثقافيا اقتصاديا سياسيا إداريا بشريا)"، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 2009، ص: 81.

⁶ - شعباني كمال بودانة، ...، مرجع سابق، ص: 80.

⁷ - نفسه.

⁸ - شرادي جميلة، "التراث الثقافي والتنمية المحلية، رهان التأهيل والتنمية"، أشغال الدورة الرابعة والعشرين، الملتقى الثقافي لمدينة صفرو، ...، مرجع سابق، ص: 296 - 301.

⁹ - اتفاقية صون التراث الثقافي غير المادي 2003...مصدر سابق، ص: 1.

التراثي الذي تحمله وأن تقوم بإعداد البيانات والتعاريف والمصطلحات المتعلقة بالعنصر وأن يتضمن ملف الترشيح شهادات موقعة من قبل الجمعيات غير الحكومية أو الممارسين أو المهتمين تثبت مشاركتهم في إعداد ملف الترشيح⁽¹⁾.

من بين النشاطات التي أوكلت مهمتها إلى الجماعات المحلية، الإشراف على تنظيم وإدارة المهرجانات المحلية، والتي أصبحت تصنف كأحد أنجع الآليات المعتمدة لصون التراث الثقافي غير المادي من جهة، وتحسين مستوى التنمية من جهة أخرى، بما تدره من عائدات الزوار، وإنعاش خدمات متعددة، وتنشيط الرواج التجاري، ودعم قطاع الحرف التقليدية المحلية. وتكاد لا تخلو أية مقالة أو دراسة⁽²⁾، بصفة عامة، تدور حول المهرجانات من تعزيز هذا الطرح مستدلة على ذلك بنماذج من الواقع، مع تقديم اقتراحات تعتبرها نهائية وحاسمة في الاقتناع بالدور الإيجابي الذي تلعبه المهرجانات، أو غيرها من التظاهرات الثقافية، في دعم الجماعات المحلية وتحسين ظروف عيش ساكنتها.

3-1 عوامل أخرى مواكبة

إلى جانب العوامل الفكرية وتطور الدراسات التاريخية والاقتصادية والسيكولوجية والعصبية، توجد دواعي أخرى تدفع إلى الاهتمام بالتراث الثقافي غير المادي.

تقدم اتفاقية صون التراث الثقافي غير المادي (2003) مجموعة من المبررات المفسرة لتزايد الاهتمام بهذا النوع من التراث. يمكن تصنيفها إلى:

* مبررات ذاتية (داخلية) ترتبط بالخصائص التي تميز التراث الثقافي غير المادي، إذ يعتبر بثقة التنوع الثقافي، ونظرا للترابط الحميم بينه وبين التراث الثقافي المادي والطبيعي، والدور القيم الذي يلعبه في التقارب والتبادل والتفاهم بين البشر⁽³⁾.

¹ - نفسه، ص: 2-3.

² - توجد العديد من الدراسات نذكر من بينها:

* سرغيني، صباح، "المهرجانات والمواسم الثقافية بمدينة فاس..."، مرجع سابق.

* بوبرية عبد الواحد، أعفير مصطفى، "المهرجانات والتنمية المحلية بالأطلس المتوسط الشمالي الشرقي، حالة المهرجان الثقافي لباب بوذير"، أشغال الدورة الرابعة والعشرين للملتقى صفر، ...مرجع سابق.

موساوي محمد، فراح عبد الرحيم، "الجماعات المحلية ورهانات المواسم والمهرجانات، حالة إقليم صفرو"، أشغال الدورة الرابعة والعشرين للملتقى صفرو...مرجع سابق.

- Lgnasiak, Christina, « The Importance of local Art : An Analysis of the Benefits to a local Economy from Tourism », Economic Development Potential of festivals, Arts and culture SPDC Michingan state University Fall 2015.

- Yoon, Sungjin, "Contribution of Festivals to local Economic Development", Economic Development.Op.Cit, P 74 .

³ - اتفاقية صون التراث الثقافي غير المادي (2003)، ...، مصدر سابق، ص: 1.

ومبررات خارجية، تتمثل في تزايد خطر تعرض التراث الثقافي غير المادي إلى التدهور والزوال والتدمير بسبب العولمة والتحول الاجتماعي وظواهر التعصب، خاصة في حالة الافتقار إلى المواد اللازمة لصونه، وغياب وجود صك (قبل 2003) متعدد الأطراف ذي طابع ملزم يستهدف صون التراث الثقافي غير المادي. إضافة إلى الرغبة في إثراء واستكمال الاتفاقات والتوصيات والقرارات الدولية القائمة بشأن التراث الثقافي المادي، مع ضرورة تعزيز الوعي، وخاصة بين الأجيال الناشئة بأهمية التراث الثقافي غير المادي وبأهمية حمايته، بوصفه عاملاً يضمن التنمية المستدامة⁽¹⁾.

موازة مع هذه السياقات، تكشف معظم الكتابات والأبحاث التي اطلعنا عليها عن حضور البعد الإيديولوجي في الاهتمام بالتراث الثقافي غير المادي وتوظيفاته كإيديولوجية العولمة⁽²⁾ والاختراق الثقافي وغزو قيم الغرب لبلدان المحيط وما يرافق ذلك من تهديدات للثقافات الوطنية والمحلية⁽³⁾.

وهناك من يؤكد أن الاهتمام بالتراث الثقافي غير المادي هو ظاهرة نفسية لا إرادية وبيولوجية ترتبط بحاجات البشر الطبيعية إلى البحث في الماضي والجذور الذي يصل عند البعض إلى درجة الهوس⁽⁴⁾. علماً بأن عامة الناس يميلون إلى معرفة تاريخهم ويزداد إقبالهم عليه كلما ارتدى ثوب الرواية والقصة والسيرة والحكاية والخيال والبطولات والشعر والصور الوجدانية والعاطفية الزاخرة بالدلالات الاجتماعية⁽⁵⁾.

من مدخل هذا الارتباط القوي بين الإنسان وتراثه، ثم اعتبار الثقافة أكثر إقناعية من المنطق وأكثر جماهيرية من علم النفس كما قال آدم كروبر⁽⁶⁾. مما دفع الدول، ولا يزال يدفعها، إلى الاعتماد عليها كآلية ناجعة في مواجهة الأزمات الاجتماعية مثل الفقر والجريمة والتفكك الأسري، والمشكلات السيكلوجية كالإحباط والانفصام والانتحار⁽⁷⁾، والتي اجتاحت، ولا تزال، مختلف دول العالم من حين لآخر، وعانت منها، بشكل خاص، الدول الصناعية؛ رأسالية كانت أو

¹ - اتفاقية صون التراث الثقافي غير المادي (2003)....، مصدر سابق، ص: 1.

² - الجابري، محمد عابد، "قضية التعلم في مسار متعدد الأوجه"، الجزء الثاني، سلسلة مواقف، العدد 14، دار النشر المغربية، الطبعة الأولى، أبريل 2003، ص: 77.

- الشاذلي، عبد الفتاح، مرجع سابق، ص: 357.

³ - نباري، النباري، "كتابات التأهيل المهني للمدرس والمدرسة بين المرجعيات النظرية والتطبيق"، الدار العالمية للكتاب، الدار البيضاء، المغرب، طبعة 2018، ص: 106.

⁴ - الجابري، محمد عابد، "سلسلة مواقف"، العدد 14، مرجع سابق، ص: 77.

⁵ - عبده، قاسم، مصدر سابق، ص: 92، 49، 94.

⁶ - الشاذلي، عبد الفتاح، مرجع سابق، ص: 357.

⁷ - نفسه، ص: 357.

اشتراكية، خلال الثمانينيات من القرن المنصرم⁽¹⁾. نتيجة فقدان الثقة بالمعارف الفلسفية والمذاهب الأخلاقية وحتى العلمية التي لم يؤد تطورها إلا إلى تهديد الإنسان والكون بالدمار⁽²⁾. وسيطرة القيم المادية على حساب تراجع القيم الإنسانية نظرا لسرعة التطور والتغير التي أصبحت تعرفها مختلف المجتمعات الصناعية⁽³⁾، واهتزاز القنوات الإيديولوجية⁽⁴⁾ التي تجعل المجتمع متماسكا وتبرر التصرفات الاجتماعية إزاء الآخر وإزاء الذات⁽⁵⁾، وهو ما أشار إليه بتفصيل كل من الفرنسيين بيير بورديو (Pierre Bourdieu) وجين كلود باسرون (Jean Claude Passeron) في معرض نقدهما للمدرسة الحديثة الرأسمالية⁽⁶⁾، والراهب الأمريكي إيفان إيليتش (Ivan Illich) في نقده للمدرسة الحديثة الرأسمالية والإشتركية⁽⁷⁾. إذ اعتبروا أن المدرسة تساهم بنصيب وافر في استفحال الاضطرابات النفسية والاجتماعية وتدهور القيم، نظرا لعزلها عن المحيط الخارجي وعن الحقيقة اليومية للثقافة الغربية⁽⁸⁾.

ولا تفوتنا الإشارة إلى أن بعض المهتمين بالتراث عامة، بما فيه التراث الثقافي غير المادي، يرون أن نشأة فكرة الحفاظ على التراث ونضجها جاء كرد فعل تلقائي إزاء الخراب المروع الذي لحق الآثار والمواقع التاريخية، خاصة بأوروبا، وما تحتضنه من رموز وقيم ودلالات نتيجة الحربين العالميتين⁽⁹⁾، وغيرها من الحروب الأهلية التي ميزت النصف الثاني من القرن العشرين. كما أن هذه الحروب تعيد الاعتبار للذاكرة التي تتحمل ثقل مسؤولية تذليل الخسائر والتفاؤل بالمستقبل المشرق القريب.

4-1- استنتاج

يتضح من خلال هذا العرض الوجيز، أن الإشعاع الذي اكتسبه مفهوم التراث الثقافي غير المادي منذ أواخر ثمانينيات القرن العشرين كان نتاجا لتضافر مجموعة من التطورات طالت مختلف المجالات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية. إذ ساهمت في تناسل نظريات متجددة أعادت النظر بشكل مباشر أو غير مباشر، بقصد أو عن

¹ - الراحي، محمد، مرجع سابق، ...، ص: 17.

² - نفسه.

³ - الراحي، محمد، مرجع سابق، ...، ص: 17.

⁴ - نفسه.

⁵ - قاسم، عبده قاسم، مرجع سابق، ص: 24.

⁶ - الراحي، محمد، مرجع سابق، صص: 18، 19.

⁷ - نفسه، ص ص: 19، 20.

⁸ - نفسه، ص: 20.

⁹ - الشاذلي، عبد الفتاح، مرجع سابق، ص ص: 355، 356.

غير قصد، في الجوانب غير المادية من التراث الثقافي الإنساني، وأخضعتها لمقاربات متعددة أسفرت عن موضوعة التراث في شبكة من الوظائف (الشكل 11).

فالتراث الثقافي غير المادي هو أولاً وقبل كل شيء جزء من تاريخ الإنسان، وشاهد على صيرورات تطور الحياة البشرية، ولا يمكن أن تستقيم أي دراسة دون الرجوع إليه وسبر أغواره.

وهو مورد استثمار ورأس مال لا مادي حسب المنظور الاقتصادي، يمكن من تنمية استثمارات قائمة، أو خلق أخرى جديدة وما يرافقها من فرص شغل ونشاطات مدرة للدخل.

وهو مكون أساسي من مكونات العنصر البشري الذي يشكل حجر الزاوية في نظريات التنمية البشرية، خاصة بعد المستجدات التي حصلت في علم النفس المعرفي وعلوم الأعصاب، والتي أكدت على أن الدماغ البشري يتوفر على طاقات هائلة لم تكتشف أو تستثمر بعد.

وهو اللُّحمة أو البلازما التي تحفظ تماسك المجتمعات المحلية، وتشكل إطارها المرجعي في مختلف نشاطاتها، وتحملها على الاعتراف بخصوصيتها ومقاومة التهميش والإقصاء.

هو الحُضن الدافئ، والصدر الرحب، والملاذ الآمن لمن أرهقه ظلام الحاضر وأرقه فجر المستقبل... هو لا شيء خارج الإنسان، والإنسان لا شيء بدونه.

المجال	وظيفة التراث الثقافي غير المادي	بعض مظاهر الاستعمال الوظيفي
الدراسات التاريخية	وثيقة أو مصدر	-الشواهد الحية. -الذاكرة. -المأثورات الشفهية. -العادات والتقاليد والطقوس.
الاقتصاد	-رأس المال. -خلق فرص الشغل. -تشجيع الاستهلاك.	-استثمار مباشر في التراث (مثل الموسيقى، برامج إعلامية...). -بناء صورة فريدة وجذابة للمجال. -تنظيم ملتقيات ومعارض ومهرجانات ومناسبات مختلفة مدرة للمداخيل. -إنعاش الاقتصادات المحلية. -خلق آفاق جديدة للاستثمار والشغل. -الاستجابة للقيم والعادات السائدة. -خلق قيم وعادات إضافية بناء على الموجودة.
الاجتماعي	-التماسك الاجتماعي	-قيم التكافل والتضامن والتعاون. -الاحتفالات والمآتم. -الأعياد الدينية. -عادات صلة الرحم، التجمعات العائلية... -تقاليد الضيافة. -القيم المنظمة للعلاقات بين أفراد الأسرة والعائلة. -الوقاية من التهديدات الخارجية.
السايكولوجي والنفسي	-الاستقرار الروحي	-الترفيه. -التعويض عن النقص في الإشباع المادي. -الإحساس بالمساواة في استعمال هذا التراث كملكية جماعية. -التمتع بهامش كبير من الحرية في استعماله. -الاطمئنان لما هو سائد. -منح معنى للحياة.
السياسي والإيديولوجي	-ثبت الهوية. -التعبئة السياسية.	-الشعور بالانتماء إلى جماعة لها تاريخ ومصير مشتركين. -تنمية الشعور بالتفرد والتميز. -تجيش المشاعر. -نبذ أو إدكاء التعصب. -الاستقطاب. -التمويه السياسي. -بناء اتجاه إيديولوجي بخصوص قضايا أو أطراف معينة.

الجدول رقم 1 : بعض استعمالات التراث الثقافي غير المادي

2- السياق الوطني

في الواقع، يمكن إسقاط مجموع السياقات الدولية لبلورة مفهوم التراث الثقافي غير المادي على السياق الوطني، على اعتبار أن المغرب تأثر بشكل أو بآخر بمختلف التغيرات العالمية شأنه في ذلك شأن باقي الدول. غير أن هذه العملية قد تدفع بنا إلى بعض المغالطات.

يطرح تأريخ بداية الاهتمام الوطني بالتراث الثقافي غير المادي عدة احتمالات، وهي، طبعا، ظاهرة عامة، إذ سبق وان واجهنا صعوبات في تأريخ نشأة مفهومي الثقافة والتراث أو غيرهما من الموضوعات خاصة تلك التي تحمل طابعا فكريا.

وعموما يمكننا التمييز بين ثلاثة مستويات من الاهتمام الوطني بهذا التراث: المستوى الرسمي والمستوى العمومي والمستوى الفكري الأكاديمي.

2-1- على المستوى الرسمي

على المستوى الرسمي، يمكن القول أن المغرب واکب الاهتمامات الدولية بالتراث الثقافي غير المادي منذ بدايات تبلورها في أواخر ثمانينيات القرن الماضي، على أساس أن المملكة المغربية تعهدت منذ دستور 1962م بالترام ما تقتضيه مواثيق المنظمات الدولية، التي يعتبر عضوا عاملا نشيطا فيها، من مبادئ وحقوق وواجبات⁽¹⁾.

استمر التأكيد على هذا الاتجاه في دستوري 1970م و 1972م، إلا أن دستور 1992م أضاف إلى ذلك التثبث بحقوق الإنسان كما هو متعارف عليها عالميا بما فيها طبعا الحقوق الثقافية والاجتماعية⁽²⁾.

وظل الأمر نفسه بالنسبة لدستور 1996م⁽³⁾.

أما دستور 2011م، وهو الدستور الحالي للمملكة، علاوة على ترسيخ الالتزامات السابقة، منح الاتفاقيات الدولية، التي صادق عليها المغرب، امتياز سرعة التنفيذ والسمو على التشريعات الوطنية. كما أولى الثقافة أهمية خاصة

¹ - تصدير دستور المملكة المغربية، سنة 1962.

² - تصدير دستور المملكة المغربية، سنة 1992.

³ - تصدير دستور المملكة المغربية، سنة 1996.

عبرت عنها الصيغ المختلفة التي ترددت بها في العديد من فصوله، نذكر من بينها؛ الفصل (5) الذي أكد على تنوع الهوية الثقافية المغربية الموحدة، وحماية اللهجات والتعبيرات الثقافية المستعملة في المغرب، والسهر على انسجام السياسة اللغوية والثقافية الوطنية، والانفتاح على مختلف الثقافات. والفصل (6) حول جميع المواطنين والمواطنات حق المشاركة في الحياة الثقافية والاجتماعية إلى جانب السياسة الاقتصادية. والفصل (26) يدعو السلطات العمومية إلى العمل بكل الوسائل الملائمة والمتاحة إلى تنمية الإبداع الثقافي والفني، ودمقرطة الحياة الفنية كافة وفي عموميتها. والفصل (31) يدعم الثقافة المحلية ويشير إلى أهمية التربية عليها. أما الفصل (33) يدعو إلى توسيع وتعميم دائرة الفعل الثقافي⁽¹⁾.

من مدخل الوفاء بهذه التعهدات صادق المغرب على مختلف الاتفاقيات المتعلقة بالتراث، على رأسها اتفاقية حماية التراث العالمي الثقافي والطبيعي والذي تم سنة 1975م⁽²⁾. ورافق ذلك إصدار مشروع ميثاق يتعلق بحماية التراث الثقافي المختلط والمحافظة عليه وتثمينه والمعروف بقانون رقم 22-80⁽³⁾. وانتخب عضوا في لجنة التراث العالمي لسنة 1995م، وعضوا بمكتب التراث العالمي في السنة الموالية⁽⁴⁾. ثم صادق على اتفاقية صون التراث الثقافي غير المادي سنة 2007م⁽⁵⁾، وأرفقتها أيضا بتقديم مشروع قانون يتعلق بحماية التراث الثقافي والمحافظة عليه وتثمينه، يراجع القانون السابق، (22-80) المتعلق بالمحافظة على المباني التاريخية والمناظر والكتابات المنقوشة والتحف الفنية والعاديات، ويلائم الإطار القانوني الوطني في هذا المجال مع المعايير الدولية، ويدمج المفاهيم الجديدة ومن أهمها التراث الثقافي غير المادي، وقد خص هذا الأخير بحيز هام من فقراته أو موضوعاته⁽⁶⁾.

وكان التراث الثقافي غير المادي حاضرا دائما في مجموعة ممتلكات المغرب المسجلة في لائحة التراث العالمي. إما بشكل غير مباشر ضمن الممتلكات المادية وهي: المدينة العتيقة لفاس (1981م)، والمدينة العتيقة لمراكش (1985م)، وقصر أيت حدو (1987)، والمدينة التاريخية لمكناس (1997م)، والمدينة العتيقة لتطوان (1997م)، والمدينة العتيقة للصويرة (2001م)، والمدينة البرتغالية مازاكان (الجديدة) سنة (2004م). أو حضر بشكل مباشر في الممتلكات غير

¹ - دستور المملكة المغربية سنة 2011م.

² - البسكري، منير، "الاستراتيجية الوطنية للمواسم والمهرجانات بالمغرب مدينة صفرو نموذجا"، أشغال الدورة الرابعة والعشرين للنتقى صفرو، مرجع سابق، ص: 51.

³ - قاسو، عبد الرحمان، "المغرب ترسانة قانونية في تطور دائم"، البار البيضاء، أكتوبر 2013، ص: 13.

⁴ - البسكري، منير، مرجع سابق، ص: 51.

⁵ - أبا محمد، إبراهيم، مرجع سابق، ص: 285.

⁶ - مذكرة تقديم مشروع قانون يتعلق بحماية التراث الثقافي والمحافظة عليه وتثمينه، مصدر سابق.

المادية المسجلة وهي الفضاء الثقافي لساحة جامع الفنا بمراكش (2001م)⁽¹⁾ وموسم طانطان (2008م)، والصقارة، تراث إنساني حي (2012م)، وموسم حب الملوك بصفرو (2012م)⁽²⁾، والطباخة المتوسطة (2013م)، والأركان، ممارسات ومهارات مرتبطة بشجرة الأركان (2014م)⁽³⁾.

بموازاة ذلك، يمكن القول أن التراث الثقافي غير المادي حظي باهتمام وتداول مستمرين في التوجيهات الملكية السامية عبر خطب ورسائل بمناسبات متعددة، نذكر من بينها: الرسالة الموجهة للمشاركين في الدورة الثالثة والعشرين للجنة التراث العالمي المنعقدة بمراكش ما بين 29 نونبر و 4 دجنبر سنة 1999م، أكد فيها أن المحافظة على التراث وصيانتها إنما هما محافظة على إرث إنساني يلتقي عنده باعتراف متبادل جميع أبناء البشرية، كما أشار من خلالها إلى الحاجة لنهج مقارنة ديناميكية تهدف إلى "دمج تراثنا في مشاريع التنمية لدينا وليس فقط الاكتفاء بتحنيطه في منظور تقديسي للماضي"⁽⁴⁾.

وفي الخطاب الموجه للمشاركين في المناظرة الوطنية حول السياحة في العاشر من شهر يناير سنة 2001م، تم التأكيد على أن غنى التراث الثقافي والتقاليد الحضارية الراسخة والعريقة والمتنوعة في مجالات العمران والطبخ والأزياء والصناعة التقليدية والفنون الشعبية، تعتبر من المؤهلات التي تستجيب للانتظارات الجديدة للسياح الراغبين في الانتجاع والباحثين عن سياحة ذات حمولة ثقافية أصيلة وبعد إيكولوجي متميز والهادفين لإقامة روابط إنسانية مع السكان المحليين⁽⁵⁾.

¹ - البسكري، منير، مرجع سابق، ص: 51.

² - نفسه.

³ - كلمة وزير الثقافة السيد محمد الأعرج أمام مجلس المستشارين بتاريخ فاتح فبراير 2018.

⁴ - خطب ورسائل وندوات الملك محمد السادس، البوابة الإلكترونية للمملكة المغربية.

www.maroc.ma/ar

آخر زيارة للموقع، اليوم الثامن من شهر غشت 2018 على الساعة الثامنة صباحا.

⁵ - خطب ورسائل وندوات الملك محمد السادس، البوابة الإلكترونية للمملكة المغربية.

www.maroc.ma/ar

آخر زيارة للموقع، اليوم الثامن من شهر غشت 2018 على الساعة الثامنة صباحا.

وفي اليوم العاشر من شهر دجنبر من السنة نفسها، أشاد الخطاب الذي ألقى بمناسبة تأسيس المعهد الملكي للأمازيغية بتنوع وغنى الثقافة الوطنية التي تهل من مصادر متنوعة من بينها الأمازيغية/ التراث الزاخر وأحد مقومات تاريخنا الجماعي الذي لا يمكن لأي ثقافة وطنية الاستغناء عنه⁽¹⁾.

في خطاب الذكرى الخامسة للعرش (في العشرين من شهر يوليوز سنة 2004م) دعا الملك إلى إيلاء الثقافة، بمفهومها الحضاري، المكانة اللائقة بها، لكونها ركنا أساسيا في التوجه الاستراتيجي الرامي إلى تمكين المغرب من مشروع ثقافي هادف يقوم على التفاعل الثقافي في أبعاده الجهوية والوطنية والكونية، ويؤهله للانخراط الإيجابي في العولمة⁽²⁾.

بالذكرى الرابعة عشرة للعرش (2013م)، نبه الخطاب إلى وضع اليد على البنية العميقة الرابطة بين التنمية في بعدها المادي، وبين التنمية في بعدها الثقافي حيث قال: "اعتبارا لما تقتضيه التنمية البشرية من تكامل بين مقوماتها المادية والمعنوية، فإننا حريصون على إعطاء الثقافة ما تستحقه من عناية واهتمام إيمانا بأنها قوام التلاحم بين أبناء

الأمة، ومرآة هويتها وأصالتها"⁽³⁾، ويتعين على القطاع الثقافي أن يجسد التنوع المغربي بهويته المتعددة الروافد اللغوية والإثنية⁽⁴⁾.

أما خطاب الذكرى الخامسة عشر لعيد العرش (2014م)، فتحور حول وضعية الأسس اللامادي بالمغرب، مشيرا إلى أن معيار احتسابه يركز على عدة مؤهلات من ضمنها الرصيد التاريخي والإبداع الثقافي والفني⁽⁵⁾.

وفي خطاب الذكرى الثانية والأربعين للمسيرة الخضراء (2017م)، سيطر موضوع الحفاظ على التراث والموروث الثقافي المحلي على مجمل فقراته سواء تعلق الأمر بالتراث الحساني الصحراوي أو غيره من أصناف التراث الثقافي بالمغرب⁽⁶⁾.

¹ - نفسه.

² - نفسه.

³ - خطاب ورسائل وندوات الملك محمد السادس، البوابة الإلكترونية للمملكة المغربية، مصدر سابق.

⁴ - نفسه.

⁵ - نفسه.

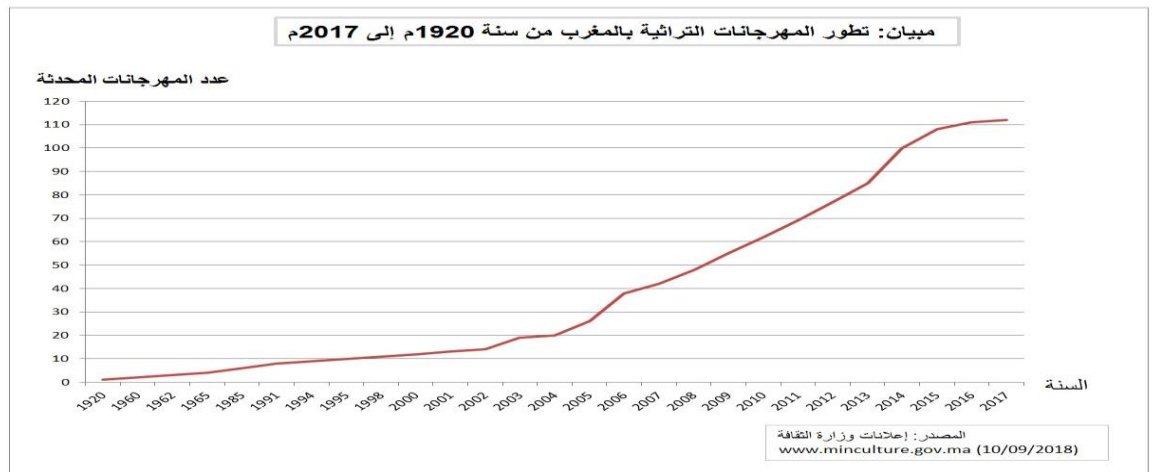
⁶ - نفسه.

الملاحظ أن هذه الخطب والرسائل قلما استعملت مصطلح التراث الثقافي غير المادي بشكل مستقل ومباشر كمفهوم قائم بذاته. إذ غالبا ما يرد مدججا في التراث أو الموروث الثقافي أو الثقافة بصفة عامة، وهذا يؤكد من جهة عمق التداخل بين المفهومين، الثقافة والتراث الثقافي غير المادي. ومن جهة أخرى يرتبط بالصعوبات التي تحيط، عادة، بتبئية مفهوم مستجد على مستوى طرحه، حتى وإن كان موضوعه معروفا ومتداولاً ومستهلكا من قبل.

2-2- على مستوى النقاش العمومي

للتقرب من حضور موضوع التراث الثقافي غير المادي في التداول العمومي، اعتمدنا على دراستين، الأولى تعود للأستاذ محمد الزرهوني حول "المواسم والمهرجانات بالمغرب في مسرح النقاش العمومي"، من خلال الصحافة الالكترونية الرقمية فيما بين 2000م و 2013⁽¹⁾. والدراسة الثانية تتعلق بالجهد الذي قمنا به لمختلف المهرجانات التراثية والمكتبات ذات الصلة بموضوعات التراث الثقافي غير المادي عن طريق الإعلانات الواردة بالبوابة الالكترونية لوزارة الثقافة في الفترة ما بين 2013م و 2019م. أما عن سبب اختيار المهرجانات كنموذج للدراسة لأنها تعتبر من أكثر التظاهرات ارتباطا بالتراث الثقافي غير المادي من جهة، ولكونها شكلت، منذ اوائل القرن الحالي، بؤرة جدل حاد بين أطراف مختلفة من جهة أخرى.

بالنسبة لعملية الجرد التي قمنا بها، أسفرت عن تحديد حوالي 112 مهرجانا⁽²⁾ (المبيان رقم 1).



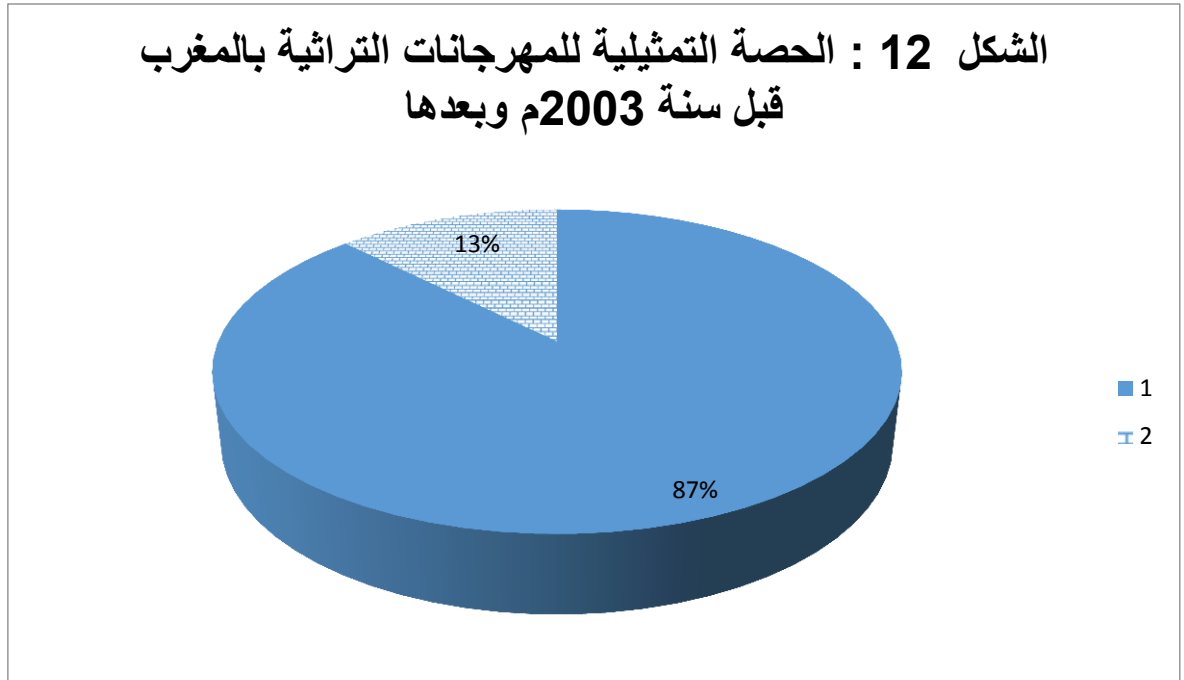
¹ - الزرهوني، محمد، "المواسم والمهرجانات بالمغرب في مسرح النقاش العمومي"، 13 ورقة، أشغال الدورة الرابعة والعشرين للملتقى الثقافي لمدينة صفرو، مرجع سابق، من صص 11-

35.

² - انظر الملحق رقم 2.

لتتبع التطور والتوزيع الزمني للمهرجانات، تم التمييز بين مرحلتين، مرحلة ما قبل سنة 2003م، ومرحلة ما بعد سنة 2003م إلى غاية 2017م. واعتبار سنة 2003م كسنة فاصلة يستند إلى مبرر أساسي وهو الإعلان العالمي عن اتفاقية صون التراث الثقافي غير المادي.

كشفت المعالجة الأولية للمعطيات نتائج هامة أبرزها أن ظاهرة المهرجانات المرتبطة بالثقافة الشعبية والفلكلور والتقاليد كانت قائمة قبل مصادقة المغرب على الاتفاقيات الدولية بخصوص التراث الثقافي غير المادي. إذ نجد من بين 112 مهرجانا، 11 مهرجانا يعود إلى القرن العشرين و 3 مهرجانات أحدثت فيما بين سنتي 2000م و2002م. وبالتالي تمثل نسبة المهرجانات المحدثّة قبل اتفاقية 2003م حوالي 12.5% من مجموع المهرجانات المعنية بالدراسة (المبيان رقم 2).

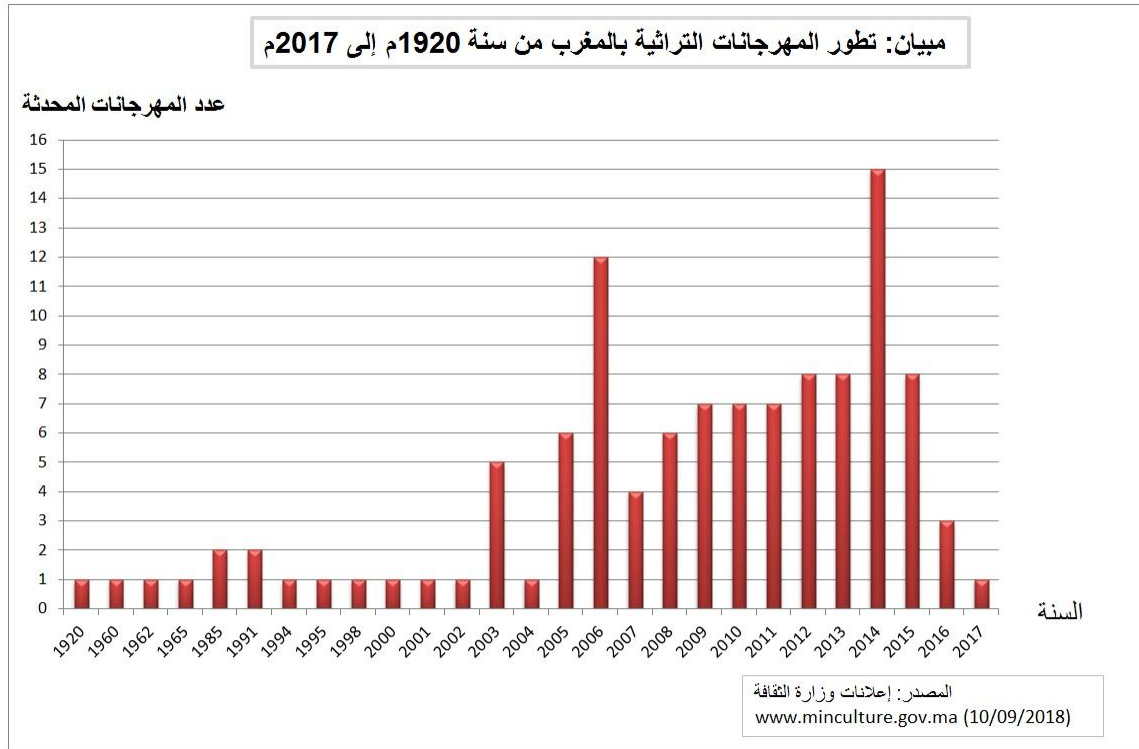


1: المهرجانات المحدثّة قبل سنة 2003م.

2: المهرجانات المحدثّة بعد سنة 2003م إلى سنة 2017م

المصدر: إعلانات وزارة الثقافة على موقع: www.minculture.gov.ma (10/09/2018)

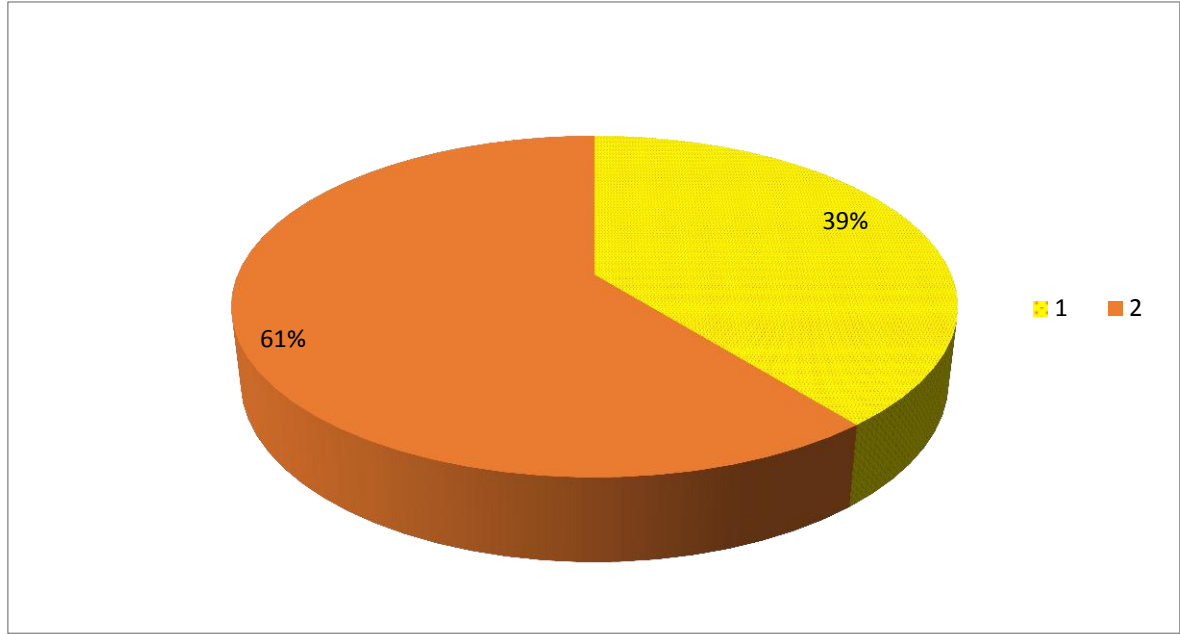
ابتداء من سنة 2003م، نلاحظ نمو حركة نشيطة بخصوص إحداث المهرجانات خاصة في الفترة الممتدة بين سنة 2003م وسنة 2015م، إذ لم ينزل عدد المهرجانات المحدثّة كل سنة عن أربع مهرجانات كأقل عدد سجل سنة 2007م، ولم يزد عن خمسة عشرة مهرجانا كأعلى عدد سجل سنة 2014م (المبيان رقم 3).



من الملاحظات الهامة أيضا، كون العديد من هذه المهرجانات أحدثت بمبادرات جمعية (الشكل 14) بنسبة 39.2% من مجموع المهرجانات المحدثّة فيما بين 2013م و 2017م. وهي غالبا جمعيات ذات إشعاع محلي أو إقليمي حظيت بمساندة ودعم المجالس البلدية والجماعات المحلية والمقاطعات الحضرية أو فعاليات سياسية أخرى⁽¹⁾.

¹ - هناك جدول تفصيلي بالملحق.

المبيان رقم 4: الجهات المسؤولة عن تنظيم المهرجانات التراثية بالمغرب بين 2013م و 2017م.



1: المهرجانات المحدثّة بمبادرات جمعيّة.

2: المهرجانات المحدثّة بمبادرات حكوميّة.

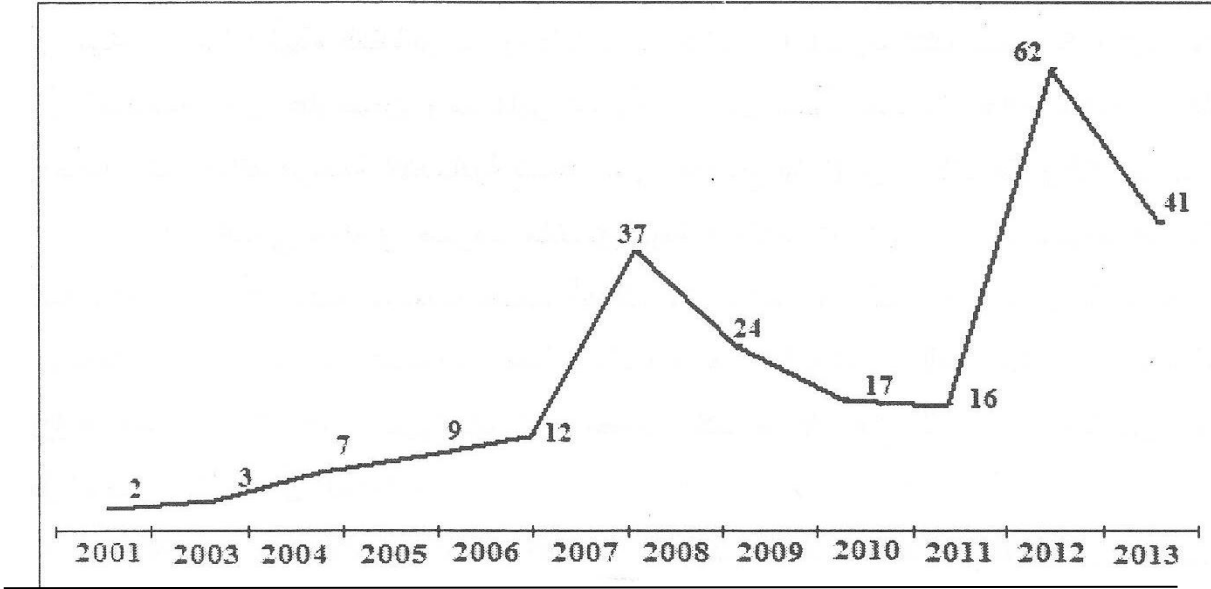
المصدر: إعلانات وزارة الثقافة على موقع: www.minculture.gov.ma (10/09/2018)

مما ينبغي التأكيد عليه كذلك، أن هذه المهرجانات أو الملتقيات أو أية تظاهرة، ترافقها العديد من اللقاءات والمشاورات، والأهم من ذلك التغطية الإعلامية قبل وأثناء وبعد التظاهرة من أجل استقطاب الزوار آتيا ومستقبليا، والذين لهم سلطة الحسم في تقرير مصيرها.

دعما لهذه الرؤية، تبرز دراسة الأستاذ محمد الزرهوني أن النقاش العمومي بخصوص المواسم والمهرجانات عرف اتساعا وتشعبا كبيرين مع مطلع القرن الحالي، وأصبح يستقطب محتمين ذوي مرجعيات وأهداف مختلفة ومتنافرة أحيانا، بدليل أن التطور الكمي للمادة الإعلامية المرتبطة بالمهرجانات والمواسم شهد تزايدا متواصلا على المستوى العام، لكنه

متباين في سيرورته، إذ ظل بطيئاً إلى حدود سنة 2006م، ثم عرف قفزة مهمة سنة 2007م، ليتراجع تدريجياً إلى غاية سنة 2010م، حيث استأنف بعد ذلك تصاعده من جديد⁽¹⁾

المبيان رقم 5: التوزيع الزمني لمقالات عينة البحث



المصدر: الزرهوني محمد، مرجع سابق، ص 14.

يربط الأستاذ الزرهوني هذا التطور الكمي، اشتداد دينامية المواسم والمهرجانات على مستوى التأسيس والتنظيم والإنتشار الجغرافي، بالفترة السياسية المتحولة والتي سنعتمد أبرز معالمها في انتقال العرش وما تلاه من انفتاح سياسي نسبي، وحركة الربيع العربي، والتعديل الدستوري ودخول الحركة الإسلامية المعتدلة للسلطة، والتي كانت قبل ذلك جد نشيطة في المعارضة، ومن بين المواضيع التي أثارها بقوة وكثافة هي ظاهرة المهرجانات⁽²⁾.

كما تشير هذه الدراسة إلا أن المقالة الصحفية والمادة الإخبارية هما اللتان سيطرتا على المادة الصحفية بنسبتي 47% و 39.1% على التوالي، وبلغتا ذروتها في سنة 2012م بالنسبة للأولى وبين 2012م و 2013م بالنسبة للثانية⁽³⁾ (الشكل 6). مع التأكيد على غزارة وغنى المادة المعرفية، وتنوع مصادرها ومقاربتها⁽⁴⁾.

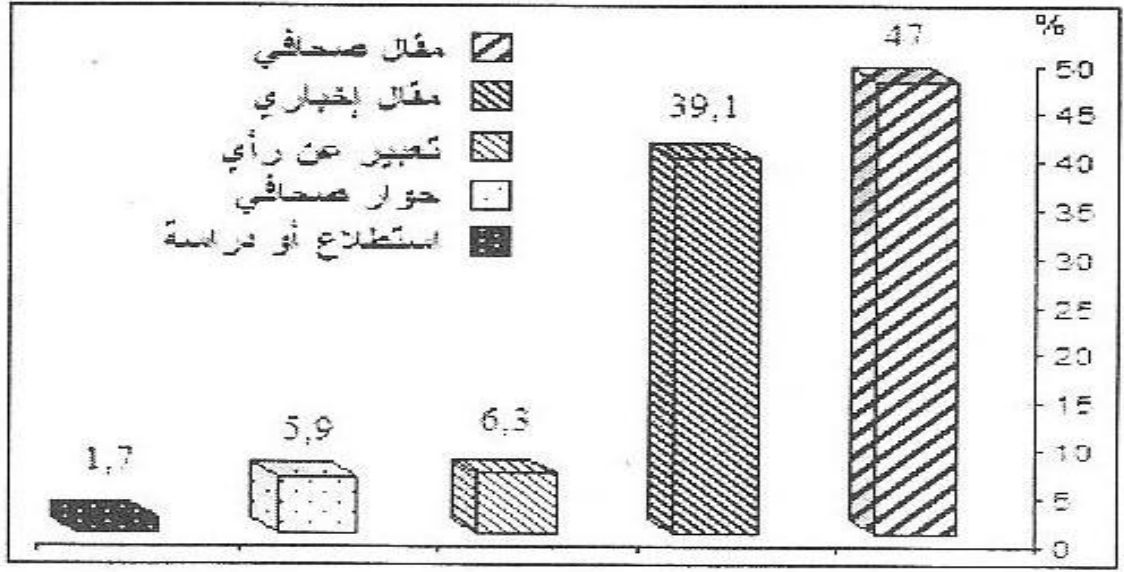
¹ - الزرهوني، محمد، مرجع سابق، ص 14.

² - نفسه.

³ - الزرهوني، محمد، مرجع سابق، ص 15.

⁴ - نفسه، ص ص: 15، 16. تمت الإشارة إليها في الملحق.

المبيان رقم 6: توزيع مقالات العينة حسب موضوعاتها



المصدر: بحث ميداني، سنة 2013م.

من بين الإشكاليات التي استأثرت بالنقاش تلك المنصبة على صيغ تدير المواسم والمهرجانات وأفق تحسين وظائفها وقضية تمييز التراث في سياق تنظيم هذه التظاهرات نفسها دعماً للتنمية المحلية⁽¹⁾.

شارك في إثراء هذا الحوار العمومي عدد من مكونات المجتمع الذين يتباينون حسب الخلفيات الفكرية والعقائدية والمهنية من بينهم؛ الصحفي، السياسي والتقائي، المهني والباحث⁽²⁾.

أسفر تنوع المتدخلين على اختلاف اتجاهات الرأي والتي يمكن تصنيفها إلى اتجاهات أساسية تتمثل في الموقف الرسمي للسلطات العمومية على رأسها وزارة الثقافة، والذي يصنف بدوره إلى أربع اتجاهات:

إثنان منها لهما طابعا سياسيا، يركزان على الجانبين الوظيفي والتدبير للمواسم والمهرجانات، والمتبقيان أحدهما مهني يتخذ طابعا مطلبيا من قبل المهنيين المعنيين بهذه الظاهرة، والآخر علمي أكاديمي يمثل الباحث⁽³⁾، ثم الموقف المعارض، يتبناه تيارين: تيار تنشطه حركات مشكلة من معارضين ومعتلين ومهمشين، تناهض منهجية تدبير المواسم

¹ - نفسه، ص: 17.

² - نفسه، ص: 19.

³ - الزرهوني، محمد، مرجع سابق، صص: 20، 21.

والمهرجانات كرد فعل سياسي يعكس التذمر من الواقع المعيش، وتيار تقوده حركات جمعية ذات مرجعية دينية تركز بالدرجة الأولى على الجانب القيمي⁽¹⁾.

إضافة إلى الموقف التوفيقي، الذي ينتقد الموقفين السابقين، فاسحا المجال لطرح بديل يقر بأهمية المهرجانات وفي الوقت نفسه بسوء تديرها⁽²⁾. ويهدف إلى اقتراح صيغة متكاملة ومتوازنة تقطف ثمار المهرجانات والمواسم عبر تدير محكم وناجع.

بغض النظر عن التحري الدقيق في مضمون الخطاب الذي أنتجه النقاش العمومي حول المهرجانات أو حول موضوعات المهرجانات التراثية التي تنهل من حقل التراث الثقافي غير المادي الخصب. إن فتح هذا النقاش يعكس عموما مدى الاهتمام الذي حضي به هذا التراث، في ظل التساؤل عن أبعد إمكانيات استثماره اقتصاديا واجتماعيا وثقافيا وسياسيا، مقارنة بالتكلفة المادية التي تستلزمها إعادة إنتاج بعض مكوناته. كما أن هاجس الربح المادي دفع العديد من المتطلعين إلى الاستثمار في هذا المجال، إلى التنقيب عن العادات والتقاليد وأشكال التعبير وفنون العرض والأداء الأكثر تجذرا في المجتمع والتاريخ خاصة في بعدهما المحلي كجسر عبور إلى مجال الهوية والوطنية ثم العالمية، إذ أن الحصول على مكان بلائحة اليونسكو للتراث الثقافي غير المادي أصبح مكسبا هاما على العديد من الأصعدة. غير أننا نرى أن هذه الغاية وإن كانت تحكمها أهداف مادية صرفة، فإن آثارها الجانبية والإيجابية على التراث الثقافي غير المادي كثيرة لعل أبرزها تزايد تداوله واستعماله وإدماجه في حياة الحاضر وفق صيغ معدلة.

2-3- على المستوى الفكري الأكاديمي

النقاش العمومي القائم حاليا حول المهرجانات والمواسم، أو حول بعض مكونات التراث الثقافي غير المادي بصفة عامة، لا يمكنه القفز على التراكمات المعرفية التي تعود إلى فترات سابقة لتاريخ مصادقة المغرب على اتفاقية اليونسكو (2003م). امتثالا للموضوعية، يفترض أن يعترف خطاب التراث بما فيه التراث الثقافي غير المادي، أنه لم ينطلق من وضعية الصفر مع مطلع القرن الواحد والعشرين، إنه مدين، وبشكل كبير، في ديناميته الراهنة إلى الحركة النسبية وبعض الخصوصية التي شهدتها المغرب بعد الاستقلال.

¹ - نفسه، صص: 22، 23، 24.

² - نفسه، ص: 25.

ترتبط بعض مظاهر هذه الحركة بحصيلة ردود الفعل الطبيعية ضد أي صنف استعماري، والمتمثلة في رفض ثقافة هذا الأخير خاصة فيما يتعلق ببعض التقاليد الراسخة والتي غالبا ما تكون ذات مرجعية دينية أو محلية صرفة. وبالقدر الذي يجعل الاحتلال السكان المحليين عاجزين عن ممارسة طقوسهم وحياتهم اليومية بشكل عادي، إما بسبب سياسة وتوجهات الإدارة الاستعمارية الترهيبية منها والترغيبية/ القمعية والإقناعية، أو بسبب الضغوط النفسية والمادية التي يعيشها الأهالي⁽¹⁾، يجعل الاستقلال السكان المحليين مقبلين على تقاليدهم وعاداتهم بشغف وتعطش كبيرين وربما بحينية أكثر مما كانت عليه فعلا قبل الاحتلال، وذلك كنوع من التعويض على الحصار الأجنبي والانكسار الذاتي والإحباط⁽²⁾، أو كآلية لإثبات هويتها وتعزيز شعورها بالانتماء إلى مرجعياتها التاريخية والمكانية وإعادة الاعتبار لكرامتها⁽³⁾.

ولعل ارتفاع معدل النمو الديمغرافي ابتداء من الستينيات⁽⁴⁾ يفسر في بعض جوانبه بتزايد الإقبال على الزواج، والزواج يعتبر بدون شك أحد أبرز الممارسات الحافلة بالطقوس والتقاليد المغربية.

كما تميزت مرحلة ما بعد الاستقلال وخاصة مع أواخر السبعينيات بانتعاش الفكر الفلسفي⁽⁵⁾ على يد العديد من المفكرين نذكر من بينهم على سبيل المثال لا الحصر؛ محمد عزيز الحباي، وطه عبد الرحمان، وعبد الله العروي، ومحمد عابد الجابري، ومحمد وقيدي، ونور الدين أفاية، وكمال عبد اللطيف، وسالم يفوت، وعبد السلام بن عبد العالي، وبنسالم حميش، ومحمد سبيلا، وعبد الكبير الخطيبي، والطيب بوعزة، ويوسف بن عدي وغيرهم من المفكرين الذين شجعوا الحراك الفكري، ويرجع لهم الفضل في تشعب النقاش حول مجموعة من القضايا المتعلقة بالتراث والتجديد والحداثة والتقليد والحرية والعقل والفكر العربيين⁽⁶⁾.

¹ - الجابري، محمد عابد، "مواقف"، العدد 14، مصدر سابق، ص: 83.

² - نفسه.

³ - شرادي جميلة، مرجع سابق، ص: 297.

⁴ - يمكن الرجوع إلى المغرب الممكن، تقرير اللجنة المديرية، مطبعة دار النشر المغربية، الدار البيضاء المغرب، 2006م، صص: 27، 31.

⁵ - نفسه، ص: 55.

- عبد اللطيف فتح الدين: "الفلسفة العربية: التاريخ وضرورة التفاعل"، مركز الدراسات والأبحاث الإنسانية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بنمسك، الدار البيضاء، توزيع سيريس.

⁶ - نفسه، ص: 43، 44.

يمكن تصنيف تلك القضايا الفكرية المتنوعة إلى إشكاليتين كبيرتين حسب كمال عبد اللطيف، إشكالية الحداثة، وإشكالية المواقف من التراث⁽¹⁾. أسفرت محاولات التفكير فيها عن بروز اتجاهات مستقطبة أبرزها: الاتجاه الذي يدعو إلى القطيعة مع التراث والأخذ بأسباب الحداثة الغربية (خاصة الأوربية) ومن بين ممثليه عبد الله العروي، ثم الاتجاه التوفيقى الذي ينادى بالتوفيق بين التراث الإسلامى والعربى وبين الحداثة الغربية، أو بصيغة أخرى يدعو إلى تأصيل الحداثة وتحديث التراث مع الحرص على عدم تغليب أي منهما على الآخر، ويعتبر محمد عابد الجابري من بين أقطابه الرئيسية.

بالنسبة لإشكالية الحداثة، أخذت حيزاً نظرياً هاماً من طرف المفكر العروى الذي يرى أن تجاوز التأخر التاريخى الشامل، الذى يشكل سمة بارزة فى الوطن العربى، ممكناً من خلال التفكير فى سبل الثورة الثقافية⁽²⁾ وضرورة مباشرة الجدل الإيديولوجى والدفاع عن التاريخانية والعقلانية باعتبارها "الزعة التى تنفى أى تدخل خارجى فى تسبب الأحداث"⁽³⁾. أى يجب التفكير فى عوائق الحداثة فى تاريخنا وفى مجتمعا، لمواجهة الأساطير القديمة والجديدة⁽⁴⁾ و"إنجاز ثورة كوبرنيكية فى الوطن العربى، وذلك بالمعنى الذى يجعل العرب يتجاوزن محيطهم المسحور نحو العالم"⁽⁵⁾، ولا أحد يستطيع أن يدعى أنه يدرس التراث دراسة علمية، موضوعية، إذا بقى هو فى مستوى ذلك التراث⁽⁶⁾.

ويدافع باستماتة عن دعوته المتمثلة فى ضرورة تمثل مكتسبات الحداثة الغربية فى الفكر والعمل⁽⁷⁾، والتخلص من أوزار الماضى العقائدية والفكرية⁽⁸⁾، ولا خلاص من التأخر إلا بإعلان القطيعة والتسليم بها⁽⁹⁾، لأن عقلانية الأزمنة الحديثة تتطلب القطع مع كل ما سبق، من أجل التمكن من استيعاب ما هو متاح اليوم للبشرية جمعاء⁽¹⁰⁾.

¹ - عبد اللطيف، كمال، درس العروى، "فى الدفاع عن الحداثة والتاريخ"، سلسلة الكتاب الجامعى، رقم 2، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، الطبعة الأولى، 2014، ص: 93.

² - عبد اللطيف، كمال، "درس العروى"، مرجع سابق، ص: 24.

³ - نفسه.

⁴ - نفسه، ص: 8.

⁵ - نفسه، ص: 27.

⁶ - العروى، عبد الله، "مفهوم العقل"، المركز الثقافى العربى، 1996، ص: 11.

⁷ - عبد اللطيف، كمال، مرجع سابق، ص: 90.

⁸ - العروى، عبد الله، "العرب والفكر التاريخى"، المركز الثقافى العربى، الطبعة الرابعة، 1998، ص: 21.

⁹ - عبد اللطيف كمال، مرجع سابق، ص: 73.

¹⁰ - نفسه، ص: 74.

أما بالنسبة لإشكالية الموقف من التراث، يرى الجابري أن السبيل الوحيد للتجديد والتحديث لن يتم إلا عن طريق العقل ومن داخل التراث نفسه⁽¹⁾. وينتقد الرؤية الراديكالية القائمة على الاعتماد على مكتسبات الحضارة الغربية بقوله "ما أسهل الهروب إلى الأمام"⁽²⁾.

يقترح الجابري قراءة جديدة للتراث تجعله معاصرا لنفسه ومعاصرا لنا في ذات الوقت. معاصرا لنفسه، أي فهمه في حدوده التاريخية، وفي محيطه الاجتماعي الاقتصادي المعرفي الإيديولوجي، وعدم إعطائه من المضامين أكثر مما يحتمل، ومعاصرا لنا، أي فهمه فهما يقبله عصرنا، يكون المعنى الذي نمنحه لتراثنا مستمدا من الرؤى المعاصرة، ومن الفهم العصري للتاريخ وقوانين تطوره، وأيضا مشاغلنا الراهنة. إن هذا "المنهج المزدوج" يقوم على خطوتين: فصل التراث عنا، ثم إعادته إلينا⁽³⁾.

يرفض الجابري التعامل مع التراث كصندوق عجائب، كل ما به أصيل، يشكل مصدر القوة، ويرر الدفاع عنه، ويؤكد على أن التعامل معه يجب أن يمر في آن واحد بلحظتين متلازمتين، لحظة الفصل، ثم لحظة الوصل⁽⁴⁾ وهو ما سيؤدي حتما إلى بناء مرجعية متينة تؤطر الاتفاق والاختلاف والاعتباس والإبداع⁽⁵⁾.

إن عدم الحسم في العلاقة مع التراث أو بصيغة أخرى علاقة المستقبل والحاضر بالماضي، يجعل هذا الأخير أحد الأسباب الرئيسية التي تضخم الشعور بفارق كبير ومخيف يفصل العرب عن العصر الذي يعيشون فيه، والذي يمتاز بسرعة التقدم في كافة الميادين⁽⁶⁾.

واتخذ الموقف من التراث مظهرات أخرى متعددة، تمثلت بعضها في الصراع بين القديم والجديد، والصراع بين الأصالة والمعاصرة، أو بين القوى المحافظة وقوى التجديد.

¹ - الجابري، محمد عابد، "بنية العقل العربي"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1986، ص: 586.

² - نفسه.

³ - الجابري، محمد عابد، "سلسلة مواقف"، العدد 15، مصدر سابق، ص: 43-53-54.

⁴ - الجابري، محمد عابد، "سلسلة مواقف"، العدد 16، مصدر سابق، ص: 20.

⁵ - الجابري، محمد عابد، "مواقف"، العدد 15، مصدر سابق، ص: 100-101.

⁶ - الجابري، محمد عابد، "مواقف"، العدد 17، مصدر سابق، ص: 43.

⁶ - نفسه، ص: 60.

هذا الصراع، وإن كان لم يتخذ مكونات التراث الثقافي غير المادي كموضوع محوري، فإنه كان حاضرا ضمن التراث بشكل عام. وما يسري على هذا الأخير ككل يسري على الأجزاء طبعا بدرجات متفاوتة. وبالنظر حاليا إلى النقاش الدائر بخصوص قضايا حماية وصيانة واستثمار التراث الثقافي غير المادي نجده لا يخرج عن نطاق الجدل الواسع الذي أثير حول التراث.

فالمنهج الذي تخضع له دراسة تراث فكري أو تراث معماري مثلا، يمكن تطبيقه على تراث ثقافي غير مادي من حيث تحديد نوع المعايير الكيفية باتخاذ قرار معين بخصوص قضايا التراث. قرار التجميد أو الاستمرارية وفق تعديلات من حين لآخر. وعندما نتساءل عن المنافع، كيفما كانت طبيعتها، المحتمل تحصيلها من مؤلف أو تحفة أو معمار ما، والكيفيات الممكنة لاستخلاص ذلك، كأنما نتساءل عن المنافع المرجوة من تقاليد وعادات وقيم سائدة والجدوى من بقائها أو من عدمها.

4-2- مستجدات حساب "الثروة الإجمالية"

إلى جانب المعطيات السابقة، يمكن الإشارة إلى عوامل أخرى ساهمت في تعزيز الاهتمام بالتراث الثقافي غير المادي، تتجلى أبرزها في التطورات التي أحدثها تقرير البنك الدولي حول الثروة الإجمالية الصادر سنة 2006م، والمتمثلة أساسا في تجديد مفهوم "الثروة الإجمالية للدول"⁽¹⁾، وما يرافقه من عدة قياسات وأبعاد استراتيجية تنموية. ولعل أهم هذه التجديدات تبلورت في إضافة المكونات غير المادية للثروة مثل، الشعور الوطني، والتعلق بالوحدة والسلامة الوطنية، والرأس المال الثقافي والتاريخي أو الروحي، والخصوصيات المؤسساتية، والاستقرار السياسي والأمن⁽²⁾، واعتبرها أهم مكونات الثروة الإجمالية العالمية بحصة بلغت 77 في المائة سنة 2005م⁽³⁾.

¹ - الثروة الإجمالية للمغرب ما بين 1999م و 2013م، مرجع سابق، ص: 60.

² - نفسه، ص: 20.

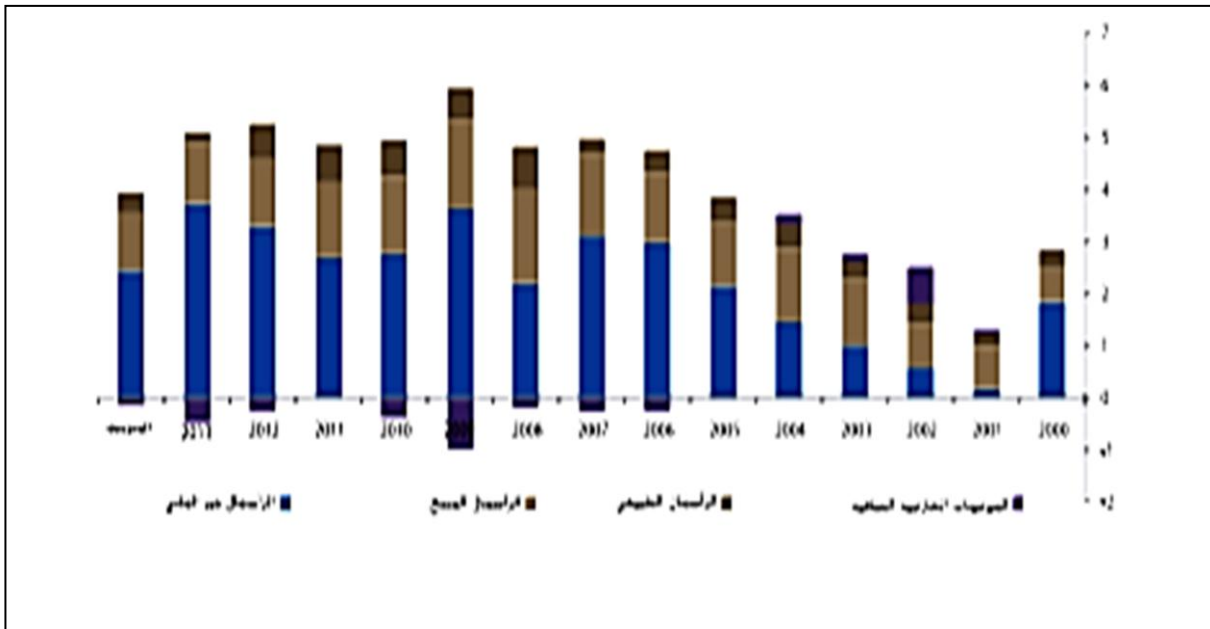
³ - نفسه، ص: 38.

وأشار التقرير نفسه إلى أن الثروة الإجمالية المدجة للرأس المال غير المادي في المغرب سنة 2000م هي أكبر سبع مرات من الناتج الداخلي الخام الذي قدره الحساب الوطني، كما اعتبر أن حصة الرأس المال اللامادي في الثروة الإجمالية للمغرب قريبة من الحصة التي تسجلها الدول المتقدمة⁽¹⁾.

بناء على هذا التقرير، أنجزت دراسات حول الرأس المال اللامادي بالمغرب، من بينها الدراسة التي قام بها المجلس الاقتصادي والاجتماعي بالتعاون مع بنك المغرب حول تطور الثروة الإجمالية للمغرب في الفترة الممتدة من سنة 1999م إلى سنة 2013م. والتي أسفرت عن مجموعة من النتائج سارت في اتجاه تأكيد حصيلة وتوصيات تقرير البنك الدولي السابق ذكره.

أعلنت هذه الدراسة أن الرأس المال اللامادي يساهم في الثروة الإجمالية بحوالي 72 في المائة في المتوسط خلال الفترة نفسها⁽²⁾. وأن النمو السنوي للثروة الإجمالية، الذي يستقر تقريبا في 4 في المائة، يرجع بنسبة 60 في المائة إلى تطور الرأس المال اللامادي⁽³⁾.

المبيان رقم 7: بنية الثروة الإجمالية للمغرب



المصدر: الثروة الإجمالية للمغرب، مصدر سابق، ص: 44.

¹ - الثروة الإجمالية للمغرب...مرجع سابق، ص: 20.

² - نفسه، ص: 13، 44.

³ - نفسه، ص: 45، 48.

الباب الثاني :

التراث الثقافي غير المادي بين الثابت والمتغير

الانطلاق من أنموذج الظاهرة العرسية



يثبت التاريخ أن ارتباط الإنسان بالتراث الثقافي غير المادي ارتباط أبادي، يتأرجح فيه بين مركزية الثوابت ونابذية التغيرات، وتعد التقاليد والعادات والطقوس من أبرز عناصر التراث الثقافي غير المادي التي تهيكل حياة الأفراد، على رأسها تقاليد وعادات وطقوس الاحتفالات، أهمها احتفالات الأعراس باعتبارها أرضية تتأسس عليها احتفالات أخرى عائلية كالعقيقة والحتان وغيرهما. وبالنظر إلى التطورات المتسارعة التي يشهدها مجال الأعراس كممارسات اجتماعية وصناعة فنية وجمالية. يظهر أن الطقوس والعادات والتقاليد المرتبطة بها تتعرض بين الحين والآخر لموجات من التجديد والتعديل تجعلها مهددة بخطر التفكك والتجاوز الذي تزداد حدته بتناسب اضطرادي مع التقدم الهائل في تكنولوجيات الاتصال والمعلومات وانتشار ظاهرة العولمة. إلا أن الانسياق وراء هذا الرأي يعد استلاباً في حد ذاته. وقبل اتخاذ هذا القرار يلزم التقرب أكثر من طقوس وعادات وتقاليد الأعراس، وتمييز المادي وغير المادي فيها، وإخضاع هذا الأخير لمقاربة الثابت والمتغير في أبعاده الزمنية والمجالية. حتى يتسنى للأطراف المعنية به رصد أساليب واستراتيجيات حماية وصون وإعادة إنتاج هذا التراث وفق تصورات وخطط تجمع بين الأصيل والمعاصر أو القديم والجديد في مجتمع تطبعه خاصية التغير المتواتر السريع.

الفصل الأول:

جوانب من تقاليد وعادات وطقوس الأعراس:
قبائل الحياينة أنموذجا. مقارنة أنتروبولوجية

1- مراحل العرس التقليدي بقبائل الحياينة وتحديد دوار اتريفة

1-1 توطئة مفاهيمية

قبل التطرق إلى أبرز محطات وسائط العرس التقليدي بقبائل الحياينة باعتباره مرجعية ميدانية مساعدة على اختبار الثابت والمتغير في التراث الثقافي غير المادي، لابد من المرور بتوطئة مفاهيمية سريعة نوضح من خلالها الجوانب التي ستشملها هذه المناولة الوصفية، وذلك عبر التذكير بدلالات كل من العادات، والتقاليد، والمعتقدات والطقوس، ثم قبائل الحياينة مع محاولة تجنب الغوص في الإشكاليات التي يطرحها تعريف كل منها شأنها في ذلك شأن جل المفاهيم المنتمة إلى حقل السوسيولوجيا والعلوم الإنسانية⁽¹⁾.

عموما تعتبر العادات والتقاليد والمعتقدات والطقوس ممارسات اجتماعية مكنسة⁽²⁾، لا تقوم بالضرورة على أساس عقلائي مما يجعلها أحيانا تبدو متناقضة⁽³⁾، إذ يكفي أن تقوم على أساس ذهني وشعوري يثير الأفكار التي تهتدي إلى تحليل ما للظواهر الكونية وطريقة تكيف الإنسان معها لصالحه⁽⁴⁾. كما تتصف، بشكل عام، بالرسوخ والثبات⁽⁵⁾. لكن مع ذلك ينفرد كل مصطلح بمجموعة من الخصوصيات يمكن استجلاء بعضها من خلال المقارنة بين التعريفات التالية:

- **العادات:** يقصد بها حسب سيد حامد حريز "ما اعتاده الناس من سلوك يأتي لا شعوريا وبطريقة فطرية ويتم تداوله وقبوله بصورة لا شعورية، وهو سلوك يجد القبول الجماعي وتتطلبه الجماعة دون سواء في سياقه الاجتماعي"⁽⁶⁾. كما تتميز العادات بخصيصة الإلزامية⁽⁷⁾، إلا أنها أكثر مرونة من التقليد⁽⁸⁾.

¹ - إيفانز، بريتشارد، "الأثروبولوجيا الاجتماعية"، ترجمة د. أحمد أبو زيد، منشأة المعارف بالإسكندرية، الطبعة الأولى، 1958م، ص: 18.

² - سرحان، هيثم، "العرس البدوي الأردني، مدخل إلى قراءة العلامات والرموز"، مجلة الثقافة الشعبية، مرجع سابق، العدد 3، خريف 2008م، ص: 34.

³ - عزيزي، سعيدة، "المقدس بين العادة والمعتقد"، مجلة الثقافة الشعبية، مرجع سابق، العدد 3، خريف 2008م، ص: 34.

⁴ - قائد البناء، انتصار، "حكاية المجنعة نموذجاً، قراءة في الدلالات السردية في الحكايات الخرافية"، نفسه، ص: 66.

⁵ - سرحان هيثم، مرجع سابق، ص: 105.

⁶ - حريز سيد حامد، "تصنيف العادات والتقاليد الشعبية"، المأثورات الشعبية، العدد 12، قطر، مركز التراث الشعبي لدول الخليج العربي، أكتوبر 1988م، ص: 42.

⁷ - جرادات إدريس محمد صقر، "عادات وتقاليد المسرات والأحزان في القدس"، مجلة الثقافة الشعبية، مرجع سابق، العدد 22، صيف 2013م، ص: 82.

ويدعم ذلك بأمثلة شعبية مثل: أكرس عظم ولا تكسر عادة

كل شيء عادة حتى العبادة

⁸ - عطية، عاطف، "المجتمع البدوي والتقاليد"، جروس برس، طرابلس-لبنان، 1992م، صص: 24، 30.

- التقاليد: يعرفها إيكه هولتكرانتز (Akc Hultkrantz) في قاموس "مصطلحات الأنثروبولوجيا والفلكلور" بكونها "نمط سلوكي يتميز عن العادة بأن المجتمع يقبله عموماً دون دوافع أخرى عدا التمسك بسنن الأسلاف، والتقليدية هنا هي الاقتصاد على التراث أو الاستعداد البشري للولاء له"⁽¹⁾.

-المعتقدات: يقصد بها مجموع الأفكار والتصورات والمفاهيم التي يصوغها الخيال ويتم التعبير عنها في أنواع مختلفة من السلوك الفردي والجماعي⁽²⁾. ويؤكد محمد جودات على أهمية خصيصة التلقائية في تشكل المعتقد الذي يؤدي إلى نمو الشعور الجمعي من خلال عملية التنشئة الاجتماعية⁽³⁾. وللمعتقد تأثير قوي على العادات والتقاليد لا يضاهيه تأثيرها عليه.

-الطقوس: تعني حسب الأنثروبولوجيا الاجتماعية "مجموعة حركات سلوكية متكررة يتفق عليها أبناء المجتمع وتكون على أنواع وأشكال مختلفة تتناسب والغاية التي دفعت الفاعل الاجتماعي أو الجماعة للقيام بها"⁽⁴⁾، وهي دوافع قد تكون دينية أو اجتماعية أو سيكولوجية⁽⁵⁾. وبناء على هذه الأخيرة جعلت جلين ويلسون (Jillian wilson)، الطقوس في منزلة "مستقط رأس" الإبداع على تعدد فنونه وممارساته الشعائرية، فالطقس يتكون من التكرار النمطي المغلق، لنشاط ما، استجلاء لأثر سعري، ولا يتكرر النمط السلوكي نتيجة للعادة فحسب، ولكن أيضاً لأنه اكتسب دلالة باطنية عميقة⁽⁶⁾. والتي عبرها يتفادى الإنسان القلق اليومي أو الوجودي إزاء تقلبات العالم، وإزاء القواعد الاجتماعية التي تحاصره ليعيد التوازن والهدوء لقواه الغريزية المتصارعة⁽⁷⁾.

- الحيانية، يقصد بها جغرافيا وإداريا كونفدرالية مكونة من ثلاث قبائل وهي قبيلة أولاد عمران في الشمال، وقبيلة أولاد رباب في الجنوب، وقبيلة أولاد عليان في الوسط (الخريطة رقم 1).

¹ - هولتكرانتز، إيكه، "قاموس مصطلحات الأنثروبولوجيا والفلكلور"، ترجمة محمد الجوهري وحسن الشامي، الهيئة العامة لقصور الثقافة، الطبعة الثانية، 1970م، ص: 125.

² - عطية، عاطف، "الثقافة الشعبية بين المادي واللامادي"، مجلة الثقافة الشعبية، مرجع سابق، العدد 33، ربيع 2016م، ص: 119.

³ - جودات، محمد، "الواقعي والأسطوري في الثقافة الشعبية"، مجلة الثقافة الشعبية، مرجع سابق، العدد 31، ص: 47.

⁴ - الفردان، أمينة، "الزواج البحريني" القروي" والموروثات الثقافية المتأصلة"، مجلة الثقافة الشعبية، مرجع سابق، العدد 31، خريف 2015م، ص: 73.

⁵ - عبد الحافظ، محمد حسن، "سردية الطقوس في سيرة بني هلال" رحلة خضراء الشريعة إلى بلاد العلامات""، مجلة الثقافة الشعبية، مرجع سابق، العدد 33، ربيع 2016م، ص: 87.

⁶ - ويلسون، جلين، "سيكولوجية فنون الأداء"، ترجمة شاكراً عبد الحميد، مراجعة محمد عناني، عالم المعرفة، العدد 258، الكويت، يونيو 2000م، ص: 59.

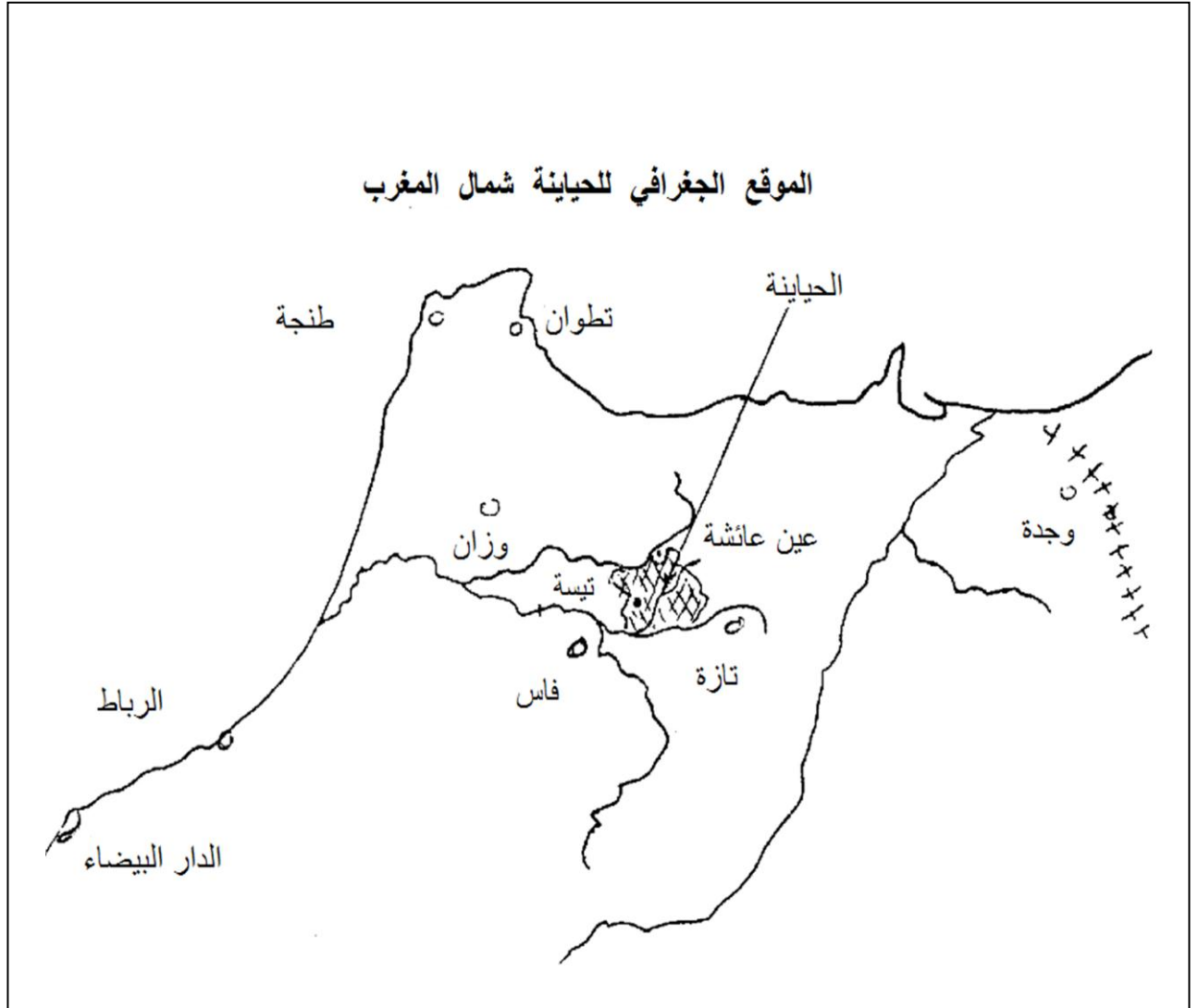
⁷ - عبد الحافظ، محمد حسن، مرجع سابق، ص: 87.

الخريطة رقم 1: قبائل الحيانية



المصدر: موقع إلكتروني: www.pinterest.com

تنتمي إلى المنطقة المحددة عموما باسم Prérif أي ما قبل / أو مقدمة جبال الريف، التي تمتد شمال شرق مدينة فاس (الخريطة 2).



المصدر:

-El Moubarki, Mohamed, Marocains du nord entre la mémoire et le projet, C.T.E.M.I et l'Harmattan, 1989, p :19.

ويستند تأصيل الحيانية إثنوغرافيا إلى ثلاث روايات⁽¹⁾، إحداها تلك التي أشار إليها محمد مزين في "فاس وباديتها" مفادها أن الحيانية اشتقاق من تحريف "أولاد حيان" أو "أولاد احيي" أو "أولاد يحيي"⁽²⁾. والروايتين الباقيتين وردتا في كتاب "دراسات حول جبالة -المغرب-البنيات الزراعية بمقدمة الريف - نموذج الحيانية" للسوسيولوجي الفرنسي غريغوري لازاريف (Grigori Lazarev)، وعليها اعتمدت العديد من الدراسات مثل دراسة محمد المباركي "مغاربة الشمال بين الذاكرة والمشروع" ودراسة عبد الرحمن المودن "البوادي المغربية قبل الاستعمار". تحليل إحدى الروايتين على منشأ محلي سلالي لقبيلة الحيانية⁽³⁾⁽⁴⁾، في حين تقترب الرواية الثانية من الاحتمال التاريخي الذي يختزل السيرورة التاريخية في حركتين أساسيتين، إقامة صنهاجية سابقة، ووفود عربي محدد⁽⁵⁾⁽⁶⁾. إلى جانب هاته الروايات يطرح عبد الرحمن المودن إمكانية ربط إسم الحيانية بمثل دارج في المنطقة "الحيانية أحيونا وأحيوا أولا أولادنا"⁽⁷⁾.

¹ - الملاحظ أن المودن يستعمل كلمة أسطورة لنتع الروايات المتداولة في تأصيل الحيانية -إلا أن طبيعة هاته الروايات بعيدة عن مفهوم الأسطورة أو الميث myth التي تشير إلى ما لا يمكن تصديقه، إلى ما هو خيال وغير واقعي إلى أبعد الحدود حيث يتم اللجوء في الأسطورة إلى الآلهة وأنصاف الآلهة أو أصحاب الخوارق. في حين يستعمل لازاريف كلمة "التقاليد المتعلقة بأصل الحيانية..."، ويتجنب المباركي استعمال أي وصف ويعنون هذا المدخل ب "لحة تاريخية حول تشكل الحيانية...". ويبدو هذا صائبا لأن الروايات خالية من أي بعد ميثي ولا تختلف تماما عن ما هو مألوف ومتداول.

² - "أولاد حيان" ربما يكون أصلهم من الخلط، كانوا يسيطرون على جوانب واد سبو. "أولاد احيي" ينحدرون من ذوي حسان المعلقين استوطنوا نواحي ملوية ثم أقاموا بالسوس تلبية لاستصراخ علي بن بدر الإسكندري.

"أولاد يحيي" المعلقين المنتهين إلى عوف بهتة بن سليم، كانوا يسكنون بجنوب تونس ومنهم أولاد جامع الذين دخلوا ناحية فاس في القرن 11هـ/17م. مزين، محمد، فاس وباديتها مساهمة في تاريخ المغرب السعدي 1549م-1637م، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة رسائل وأطروحات رقم 12، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1986م، الجزء الأول، ص: 113.

³ - المودن، عبد الرحمان، "البوادي المغربية قبل الاستعمار، قبائل إيناون والحزن بين القرن السادس عشر والتاسع عشر"، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة رسائل وأطروحات رقم 25، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1995م، ص: 162.

⁴ - تقول الرواية أنه كان هناك رجلا له ثلاثة أولاد، رباب وعمران من زوجته الأولى، وعلبان من زوجته الثانية. بعد وفاته تم اقتسام الأرض بينهم مع الحرص على وضع عليان الأخ غير الشقيق في الوسط بين ممتلكاتها لمنع من الهرب وتغطية ضعفه القتالي.

-Lazarev, Grigori, « *Etudes sur les Jbala, Maroc. Structure Agraires du pré-If-L'exemple de Hayaina* », Mémoire présenté à la Faculté des lettres de Bordeaux-Rabat, 1965, p :28.

-El Moubaraki, Mohamed, « *Marocains du nord entre la mémoire et le projet* », C.T.E.M.I et l'Harmattan, 1989, p :28.

- المودن عبد الرحمان، مرجع سابق، ص: 161.

⁵ - نفسه، ص: 162.

⁶ - الرواية تفيد أن أهم أولياء الحيانية المسمى محمد بن الحسن الجناتي، لما توجه إلى الشرق التقى بشخص يدعى (حيون)، أكرم متواه، فدعاه إلى القدوم معه إلى المغرب رفقة أبنائه الثلاثة، وتشابه بقية فصول هذه الرواية مع الرواية السابقة.

-Lazarev, G.Op.Cit, pp : 50,51.

-El Moubaraki, M.Op.Cit, pp :28,29.

- المودن عبد الرحمان، مرجع سابق، ص: 161.

⁷ - نفسه، ص: 168.

وعموما يظهر أن الرواية ما قبل الأخيرة هي التي نالت نوعا من القبول سواء من طرف الباحثين المهتمين على رأسهم الباحثين السابق ذكرهم، أو من لدن فعاليات مدنية⁽¹⁾ أو جهات رسمية بالمنطقة⁽²⁾. وهو قبول يستند إلى عدة مؤشرات من بينها غياب تداول هذا الاسم، الذي يحيل على قبائل عربية (بنو هلال)، بكتابات ما قبل القرن السادس عشر الميلادي⁽³⁾، ومن جهة أخرى يلاحظ تشارك أسماء أماكن عديدة بين الحيانية ومناطق أخرى في المغرب⁽⁴⁾. مما يوحي بأنهم ارتادوا مجموعة من المناطق قبل الاستقرار بما يعرف حاليا بالحيانية. وكانت النتيجة تنوع مرجعيات تراث قبائل الحيانية وغنى موروثها الثقافي غير المادي كما سنعالين من خلال الفقرات القادمة.

2-1- التعرف بمجتمع البحث:

ينتمي مجتمع البحث/دوار اتريفة إلى قبائل الحيانية التابعة إداريا للجماعة القروية بوعروس، دائرة تيسة، إقليم تاونات، ويتألف من مجموعة من دواوير متجاورة أبرزها دوار اتريفة ودوار سيدي سعيد ودوار الخربة ودوار القنطرة ودوار باب الحجر ثم دوار غربية. (الخريطة رقم 3).

¹ المقصود هنا "جمعية مربي الخيول بتيسة" التي وزعت كراسة في المهرجان الثاني للفروسية بتيسة سنة 1981م، اعتمدت فيها الرواية المعنية.

² المقصود هنا الجماعة القروية بوعروس، أشارت في تصدير الميثاق الجماعي لسنة 2014م، إلى انتماء قبائل الحيانية إلى عرب بنو هلال.

³ أشار المودن إلى غياب ذكر الحيانية في مختلف المصادر قبل النصف الثاني من القرن السادس عشر الميلادي، وأخص بالذكر الحسن الوزان في "وصف إفريقيا" ومارمور كرنخال في "إفريقيا"، إذ اقتصر الحديث على قبائل بني ومود التي اختفت بعد ذلك عن المصادر والكتابات التاريخية حول المنطقة المعنية.

المودن، عبد الرحمان، مرجع سابق، صص: 75.

⁴ من بينها: أولاد عمران فرقة من الحيانية، ومن ذكالة ومن هواره جنوب تارودانت. هواره توجد بالحيانية، وبالشرافة، وفي سوس وجرسيف، سدراتة فرقة في أولاد عليان وقبيلة في تادلة ودوار في عين مديونة. والأمثلة كثيرة مفصلة في جدول ص 166 من المرجع نفسه.

المداخل، الأمر الذي يدفع العديد من الشباب إلى الهجرة نحو المدن طمعا في ظروف عيش أفضل⁽¹⁾، مما ساهم في افتتاح الثقافة المحلية على ثقافات دخيلة سواء بسبب ظاهرة هجرة الشباب أو نتيجة وسائل الاتصال الرقمية التي بدأت تكسر حواجز المجتمع المحلي منذ الشروع في عملية الكهربية الشاملة للعالم القروي، ومنها المنطقة المعنية مع مطلع القرن الحالي⁽²⁾. تأتي على رأس هذه الوسائل التلفاز والصحون الفضائية والهواتف الذكية التي وضعت المجتمع المحلي ضمن خليط متنوع مختلف ومتشابه من الثقافات البشرية.

استنادا لهذه الأسباب وغيرها⁽³⁾، لم يكن اختيار مجتمع البحث اختيارا اعتباطيا، بل اختيارا ناتجا عن قناعة راسخة بتعرض المجتمع لموجات من التغير/التحديث، التي من المنتظر والمفروض أن تدخل تعديلات على الخصوصيات المحلية تتفاوت من حيث الكثافة والقابلية للتأقلم أو الاندماج. وفي الآن نفسه، تظهر المعاينة الميدانية أن مجتمع البحث ما يزال يحتفظ بكثير من سمات المحلية نظرا لبعده عن مراكز حضرية أو مدن كبرى، وتوطنه على هامش المحاور (الطرق) الرئيسية التي تحفز سرعة التغير.

إن توفر مجتمع البحث على خاصية "الانفتاح المغلق" و "الانغلاق المنفتح" يجعل منه نموذجا ملائما لمقاربة آليات الثبات والتغير في الثقافات المحلية أو الممارسات المجتمعية السائدة في مختلف تفاصيل الحياة اليومية من بينها ظاهرة الاحتفالات. وهو ما يعبر عنه الباحث محمد السموري بقوله أن "البيئة الريفية تعد الحامل الموضوعي للتراث الثقافي غير المادي، بما تزخر به من تقاليد ضاربة في الأصالة والعراقة، وغنية بالتفاصيل من: أمثلة شعبية، وعادات، وطقوس، وتراث غنائي وفنون الأداء والتعبير..."⁽⁴⁾

¹ - في الواقع هذه الهجرة لها انعكاسات سلبية عميقة تتمثل في نقص اليد العاملة الضرورية للفلاحة، وأصبحت الظاهرة تشكل تهديدا حقيقيا للجماعة الترابية بوعروس ككل أبرزها تراجع عدد السكان حسب إحصاء 2014 بمسبة 16.02 - مقارنة مع إحصاء سنة 2004م.

المخطط الجماعي للتنمية من التشخيص إلى تقييم المنجزات، جماعة بوعروس، 2015م، ص: 11.

² - المغرب الممكن، مصدر سابق، ص: 99.

وصلت نسبة المستفيدين من الكهرباء حسب إحصاء 2014م حوالي 77.3%.

³ - المخطط الجماعي للتنمية، مصدر سابق، ص: 17.

⁴ - السموري، محمد، "تقاليد الزواج في الجزيرة السورية (القبائل العربية أنموذجا)"، مجلة الثقافة الشعبية، مرجع سابق، العدد 16، شتاء 2012م، ص: 90.

2-1- التعريف بموضوع البحث الميداني بمجتمع البحث:

الفرح والحزن ظاهرتان متلازمتان للحياة البشرية، تستقطبان معظم اهتمامات الأفراد. وعلى عكس الحزن الذي يقتحم البيوت دون استئذان، ويكره الذات والمشاعر على الانصياع لجبروته. فإن الفرح يقام له أفضل استقبال، وتفتح النفس أبوابها على مصراعها لاحتضانه والتغني بقدمه، والاستعداد لضيافته التي يرجى إطالتها إلى أقصى مدة ممكنة.

إن هاتين الظاهرتين، من وجهة نظر شخصية، من أفضل الظاهرات الحياتية التي يمكن رصد منحنيات تفاعل الإنسان معها عبر الزمان والمكان، وبحكم الطبيعة المنبوذة للحزن، وإحلاله المفاجئ غير المرغوب فيه غالباً. فإن التغييرات التي تشهدها عاداته وتقاليده وطقوسه تتم بوتيرة بطيئة جداً على اعتبار أن الاستعداد للحزن مادياً وروحياً لا يحسم فيه مسبقاً، وبذلك تظل منجذبة إلى مركزية أحادية القطب. بخلاف الفرح الذي تسهم خاصيته المنفتحة المتعددة الأقطاب في ارتفاع قابلية الممارسات المرتبطة به، فردية كانت أو جماعية، إلى استيعاب المستجدات وإدماجها ضمن بنيتها، بهدف الوصول إلى نقطة الإشباع النفسي (الروحي) من الفرح والتميز والسبق إلى التميز و"الاحتفالات تجدد الزمن وتجدد الشعور به، تقطع الزمن العادي الراكد وتنشئ زمناً مختلفاً وتبث الشعور الديني"⁽¹⁾. بناء عليه، تمثل الاحتفالات ذلك المختبر الذي يتيح إمكانيات تجريب مختلف الاقتراحات والنظريات التي يتوقع منها رفع مؤشرات الارتياح والتفرد ولو من زاوية التصور والتخيل الشخصي الخاص بكل فرد على حدة.

والحديث عن الأفراح يتسع بتنوع وتعدد مناسبات الاحتفال، منها ما يرتبط بالأشغال الفلاحية (بداية أو نهاية الموسم الفلاحي، نزول الغيث...)، وما يرتبط بأحداث دينية (عيد الأضحى، عيد الفطر، عيد المولد النبوي، المغادرة إلى أو العودة من الديار المقدسة/الحج، مواسم بعض الأضرحة...). ثم الاحتفالات المرتبطة بأحداث وطنية (عيد المسيرة الخضراء، عيد العرش...). إضافة إلى الاحتفالات العائلية مثل الأعراس والعقيقة والختان.

ضمن هذا النسيج المتشابه من الاحتفالات وقع الاختيار على الأعراس استناداً إلى معطيات أساسية تميزها عن باقي الاحتفالات والمتمثلة في المكانة التي تحتلها الأعراس سواء في مجتمع البحث أو باقي المجتمعات البشرية، ومن أقوى المؤشرات الدالة على ذلك إطلاق صفة العرس على كل حدث بلغ غاية في التميز وحجم الاستعدادات والمشاركة سواء

¹ - جنوف، عبد الله، "الاحتفالات الشعبية في الجنوب التونسي"، مجلة الثقافة الشعبية، مرجع سابق، العدد 24، شتاء 2014م، ص: 85.

كان حدثا رياضيا أو ثقافيا أو سياسيا أو اجتماعيا أو حتى موكبا جنائزيا⁽¹⁾، ولعل اكتسابها لهذه المكانة له ما يسنده من مرجعيات بيولوجية ودينية واجتماعية.

فالزواج من الناحية البيولوجية غريزة طبيعية تقود إلى التناسل وضمان استمرارية النوع البشري، والمحافظة على التوازن الهرموني للجسم⁽²⁾. ووقاية من بعض الأمراض المميتة التي تنتشر نتيجة تعدد العلاقات الجنسية مثل "الزهري" وداء "السيلان" و"التعقبة" وغيرها من الأمراض الخطيرة المعدية التي توهن الجسم، وتنشر الوباء، وتفتك بالصحة⁽³⁾.

ومن الناحية الدينية يعتبر الإسلام من الديانات المساوية التي أحاطت الزواج بهالة من القدسية واعتبرته جزءا مكملا للإسلام إذ قال الرسول (صلى الله عليه وسلم) "إذا تزوج العبد استكمل نصف دينه، فليتيق الله في النصف الباقي"⁽⁴⁾. وذلك نظرا للأدوار الهامة التي يلعبها في تحقيق الاستقرار والسكن الجسدي والنفسي والوقاية من الانحراف وما ينتج عنه من مضاعفات وخيمة كاختلاط الأنساب وتفشي الأمراض المعدية، ومثال على ذلك قوله تعالى: "ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون"⁽⁵⁾. و"هن

¹ - خاصة في جنازات الشهداء حيث ترفع الأعلام وتزغرد النسوة.

جرادات إدريس محمد صقر، مرجع سابق، ص 77.

-مواكب أو حفلات الصوفية، وقد عبر عن ذلك الأندلسي أحمد بن الصباغ الجذابي بيت شعري:

فكل له عرس يذكر حبيبته

ونحن بذكر الهاشمي لنا عرس.

ركوك، علال، المولد النبوي بالمغرب طقوس واحتفال، مجلة الثقافة الشعبية، مرجع سابق، العدد 20، شتاء 2013م، ص : 100.

-يطلق أيضا على العديد من الأشغال الفلاحية من أشغال جز صوف الغنم، "عرس الغنم"

سمحون، بوعزيز، الغناء البدوي "للمهاذبة" بمنطقة المزونة، مجلة الثقافة الشعبية، مرجع سابق، العدد 31، خريف 2015م، ص: 119.

-وكذلك الشأن بالنسبة لطقوس الاستسقاء.

النوايسة حكمت، من حكايات الماء وطقوس: حكاية قران العجائز وطقس أم الغيث، مجلة الثقافة الشعبية، مرجع سابق، العدد 21، ربيع 2013م، ص: 40.

-وفي تقاليد الحياة كان يطلق "عرس اللبن" على حفل إطعام جماعي مرتبط بارتفاع إنتاج اللبن حيث يقدم رفقة الكسكس بالزبدة.

Westmart, « *Edward, Ritual and Belief in Morocco.vol 1 Mamillan and co.London* », 1926, p:246.

وتظل الأمثلة كثيرة ومتنوعة لا يمكن حصرها.

² - جاء في تقرير الأمم المتحدة أن الحفاظ على التوازن الهرموني يحفظ صحة الجسم ويطيل العمر. جار الله بن إبراهيم الجار الله، عبد الله، الزواج وفوائده وآثاره النافعة، مكتبة نور،

1408هـ، ص 27.

³ - أبو عمار، محمود المصري، "الزواج الإسلامي السعيد"، مكتبة الصفا، دار البيان الحديثة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2006م، ص: 18.

⁴ - نفسه، صص 25، 26.

⁵ -سورة الروم، الآية: 21.

لباس لكم وأتم لباس لهن"⁽¹⁾. وقول الرسول (صلى الله عليه وسلم) "يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء"⁽²⁾.

كما يعتبر الإسلام النكاح سببا للغنى وكثرة الرزق، جعله الله كذلك حتى لا يظن الإنسان أن الزواج سيكون عبئا عليه يتكلف من جرائه مالا يطيق إذ قال تعالى: (وانكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وإمائكم إن يكونوا فقراء يغنهم الله من فضله والله واسع عليم)⁽³⁾، وقوله (صلى الله عليه وسلم) أن ثلاثة حق على الله تعالى عونهم -وذكر منهم - "النكاح الذي يريد العفاف"⁽⁴⁾.

أما من الناحية الاجتماعية، يساهم الزواج في ترابط الأسر وتقوية أواصر المحبة بين العائلات وتؤكد الصلات الاجتماعية⁽⁵⁾، ومن جهة أخرى يمثل أحد الوسائل الضرورية للتخلص من التبعية لأولياء الأمور وخلق نواة أسرية جديدة في ظل استقلالية الرأي واتخاذ القرار.

لذلك استأثرت حفلات الزواج أو الأعراس أو الزفاف أو عقد القران أو غيرها من الأسامي التي تدل على الحدث نفسه باهتمام بالغ يعكسه حجم الاستعدادات والإفناق الذي يتطلبه هذا الصنف من الاحتفالات⁽⁶⁾، وكثافة الطقوس التي يتداخل فيها الديني والمقدس والاجتماعي والسياسي وأكثر أبعاد الحياة.

وعلى غرار مختلف المظاهر الاجتماعية، تعرف احتفالات الزواج (الأعراس) تعديلات مستمرة، لأن تدفق الانشراح يشنت التركيز وحضور هاجس التميز يجعل الأعراس حلبة للتنافس أو التباهي الاجتماعي والذي يتوقف مداه على مدى المستجدات التي يشهدها العرس. لهذا يمكن اعتبار احتفالات الزواج من أكثر الاحتفالات أو المظاهر الاجتماعية عرضة للتغيير. الأمر الذي يجعل منها مادة مؤهلة لاختبار نظرية الثابت والمتغير في التراث الثقافي غير المادي.

اقتضت هذه العملية الانطلاق من داخل مجتمع البحث لتتبع مراحل الزواج مع رصد ما تحفل به من عادات وطقوس وتقاليد، بالاعتماد على خمس إخباريات:

¹ - سورة البقرة، الآية: 187.

² - أبو عمار، مرجع سابق، ص22.

³ - سورة النور، الآية: 32.

⁴ - أبو عمار، مرجع سابق، ص:24.

⁵ - نفسه، ص25.

⁶ - ينعكس ذلك بوضوح في الأمثال الشعبية مثل "زواج ليلة تديره عام"، "العرس هرس"، "اللي قال العرس ساهل، يستقيلو غير المال الماء".

- السيدة منانة بنت احساين قيقش، تجاوزت المائة سنة بقليل.
- السيد أحمد امبروش (ابن السيدة منانة) البالغ من العمر تقريبا سبعة وستون سنة.
- السيدة فاطمة بنت عبد السلام الحياي الهراز (زوجة السيد أحمد) بعمر الخامسة والستين تقريبا.
- السيدة مينة بن الجيلالي بعمر الستين سنة تقريبا.
- السيدة مربة لمسيح في سن الخمسينيات، نشأت وترعرعت بمجتمع البحث وما زالت تتردد عليه حاليا رغم أنها تقطن بمدينة فاس.

1-4-الأعراس وفصل الصيف:

اتفقت الإخباريات على أن احتفالات الزواج لا يمكن أن تتم خارج فصل الصيف، وتحديدًا بعد الانتهاء من جمع المحصول، إلا في حالات قليلة جدا. وارتباط هذا الحدث بفصل الصيف يعود لأسباب وجيهة على رأسها.

عامل المناخ، الصيف يتيح إمكانية استغلال الفضاء بشكل جيد سواء داخل المنزل أو خارجه، حيث يمكن استيعاب الضيوف والفرق الفلكلورية إذ لا يكلف تحضير أماكن الجلوس أكثر من حصر وقد يستغنى عنه أحيانا. كما أن النهار الطويل يساعد على إنجاز الأشغال الكبرى كجلب الماء، والطبخ وإعداد الخبز وغيرها من المهام التي تتطلب وقتا كافيا وضوء النهار خاصة في ظل محدودية استعمال الإنارة الاصطناعية سواء بالنسبة للكهرباء أو المصابيح التقليدية نظرا لعدم كفايتها وارتفاع تكلفتها⁽¹⁾. والليل المعتدل يغري بالسهر خارج الغرف لإتمام طقوس الاحتفالات لذلك كانوا يحرسون على أن تتزامن الأيام الثلاثة الأخيرة من الاحتفالات مع الليالي القمرية⁽²⁾، حيث يغني ضوء القمر الطبيعي عن أزمة الإضاءة الاصطناعية. ومن جهة أخرى، يسمح الصيف بتوفر مادة الحطب⁽³⁾ التي تعتبر أساس مختلف عمليات الطبخ، ويتميز حطب فصل الصيف، إضافة إلى الوفرة بسرعة الاشتعال والجودة.

¹ - نظام الدفع بدل الانتفاع بالكهرباء يختلف في القرى عن نظيره بالمدن، حيث يتم تعبئة بطاقة خاصة بسعر الكيلوواط يفوق سعره بالمدن. هذا إضافة إلى بعد مراكز الشحن عن الدواوير. كما أن التغطية تظل غير كافية بالقياس إلى شساعة مساحات المنازل وأما اعتماد المصابيح اليدوية (اللامية) يسير في اتجاه الانقراض ولم تكن حتى في أوج استعمالها ذات كفاءة مرضية نظرا لمحدودية التقنية وارتفاع تكلفة الغاز (البزين) لدرجة جعلت السكان يدرجونه ضمن هدية الزواج التي يقدمها العريس للعروس (الدفع).

² - علاقة القمر بالأفراح أو الإنسان عامة تتخذ أبعادا رمزية أكثر أهمية من وظيفة الإضاءة ستطرق إلى بعضها في الفصل الثاني من هذا الباب.

³ - رغم انتشار أفران الطبخ الغازية، لا يزال الحطب يحتل الأولوية في الحفلات الكبرى خاصة. والحطب عدة أنواع يمكن تصنيفها إلى حطب ذو مصدر نباتي (أوراق وأغصان الأشجار، أصناف من الأعشاب الجافة...)، وحطب ذو مصدر حيواني كمجفف روث الماشية والدواب ينعث محليا باسم "لوكيد".

-عامل اقتصادي يتجلى في كون فصل الصيف يمثل فترة جمع المحصول أو نهاية السنة الفلاحية، سواء على مستوى المنتوجات الزراعية خاصة القمح الذي يعد عماد التغذية بالمغرب خاصة والمجال المتوسطي عامة⁽¹⁾. أو على مستوى المنتوجات الحيوانية كاللواجن والأغنام والأبقار إذ تكون ما تزال تحتفظ بسمتها التي بلغت الذروة مع أواخر فصل الربيع، ولا جدال في أن اللحوم تعتبر أساس مائدة الأفراح، فضلا عن تميز الصيف بتنوع الفواكه والخضر.

-عوامل اجتماعية، منها ما يرتبط باعتبارات جمالية تتمثل حسب الإخباريات في توفر إمكانية ترميم المنزل وتجميله من خلال دعم الأسقف، طلاء الجدران⁽²⁾، والأرضيات⁽³⁾، أو بناء غرفة جديدة أو تجهيز مساحات إضافية خاصة بالنسبة لأسرة الشاب المقبل على الزواج. ومنها ما يرتبط باعتبارات نفسية، إذ أكدت جميع الإخباريات أن العرس بالنسبة لسكان البادية يشكل أكبر مناسبة احتفالية لا تضاهيها أية مناسبة أخرى دينية كانت أو غير دينية، ينتظرونها بفارغ الصبر، ويستعدون لها أيما استعداد مادي ومعنوي⁽⁴⁾. وفصل الصيف هو الكفيل بإنجاح هذه الاستعدادات، مما يطلق العنان للنفوس والأبدان بالفرح وهي مكافأة مستحقة بالنظر إلى الظروف القاسية والمشاق التي مروا بها طيلة الموسم الفلاحي. ويحسمون مسبقا استحالة الشعور بالفرح والاندماج الكلي في الاحتفال، طالما محاصيلهم لازالت تنتظر في الحقول والضيعات والبيادر، والخوف عليها من التلف لا يبارحهم برهة. وما يجري على الأسر المعنية بالحفل يجري على باقي السكان الذين يشاركون في مختلف مراحلها. ومن جهة أخرى، يصرون "على أن الراحة

¹ - العديد من الكتابات تشير إلى أن حضارات البحر الأبيض المتوسط اعتمدت في أنشطتها الزراعية وأنظمتها الغذائية على مادة حبوب القمح.

فرنان، بروديل، المتوسط والعام المتوسطي، مرجع سابق، ص: 93.

² - إلى حدود مطلع القرن الحالي كان شائعا استعمال منقوع تراب أبيض يسمى في اللهجة المحلية بـ "بياضة" تكتنف عمليات استخراجها من باطن الأرض خطوات قد تؤدي إلى الوفاة كما حصل مع أحد أخوة السيد أحمد. بدأت مادة الجير تحل معها خاصة وأنها أقل تكلفة وأكثر جودة من حيث شدة البياض والقدرة على مقاومة الأمطار. بأسفل الجدران الخارجية للغرف، يتم استعمال "الحزامة" وشرط يتأرجح ارتفاعه بين نصف متر إلى متر، غالبا ما يكون رماديا (منقوع الصلصال) أو أحمر (منقوع تراب أحمر)، ولرفع درجة تركيز اللون يخلط بمادة سوداء تستخرج من البطاريات بعد انتهاء صلاحيتها. إضافة إلى خاصيته الجمالية له خاصيات وقائية واقتصادية. بدأ يعوض حاليا بالصباغة الكيماوية.

³ - تستعمل في طلاء الأرضيات مادة تعرف محليا بـ "الحناكة"، نوع خاص من روث البقر يتميز بشدة الاخضرار واللزوجة بسبب العشب الأخضر الذي يتغذى عليه الأبقار في فصل الربيع، يجمع في آليات فخارية أو أكياس بلاستيكية، عند الحاجة يخلط مع قليل من الماء وتطلى به الأرضيات وأسفل الجدران الداخلية للغرف ما يزال يحافظ على أهميته بجمع البحث.

⁴ - العجاني، تهايا بنت ناصر، "الحلي وأدوات الزينة التقليدية في بادية نجد من المملكة العربية السعودية"، مجلة الثقافة الشعبية، مرجع سابق، العدد 20، شتاء 2013م، ص: 135.

- جاد، مصطفى، "فلكلور واحدة سيوة والهوية الثقافية"، مجلة الثقافة الشعبية، مرجع سابق، العدد 17، ربيع 2012م، ص: 58.

النفسية أو الداخلية تنعكس إيجابيا على محياهم الذي يكتسب نورا طبيعيا يصرفهم عن اللجوء إلى مواد الزينة. وبالتالي فقابلية الاحتفال متوقفة على إنهاء الموسم الفلاحي وتخزين المحصول الزراعي⁽¹⁾ والتبن⁽²⁾.

كما تضيف الإخباريات أن فصل الصيف يسهل عملية التنقل، ويرضى بما قل من اللباس وما هش أو نذر من الأحذية.

1-5-1 مراحل العرس/احتفالات الزواج:

تشكل بداية الاحتفال المرحلة الأخيرة من الاستعدادات التي تعود انطلاقتها إلى شهر على الأقل، ومع تعدد المراحل ودقة تفاصيل كل مرحلة وشدة تباينها، يمكن تصنيفها إلى ثلاثة مراحل أساسية:

- مرحلة ما قبل العرس، من أبرز أحداثها، الاختيار والخطبة، وعقد القران.
- مرحلة العرس، من أهم أحداثها، الحناء، والجلوة البرزة والتحاق العروس ببيت الزوجية (الرواح).
- مرحلة ما بعد العرس، أبرز أحداثها "الصبحي"⁽³⁾ و"الحزام"⁽⁴⁾.

1-5-1 مرحلة ما قبل العرس:

تنطلق هذه المرحلة بعملية الاختيار، وكما ورد على لسان الإخباريات أن الاختيار كان في الواقع مقتصرًا على أهل الشاب وتحديدًا والده الذي يقر نظره على فتاة ما إما بناء على علاقاته المباشرة مع والد الفتاة في نطاق قرابة العائلة أو الجوار، أو بمساعدة أصدقائه المقربين خاصة إذا كانت الفتاة تنتمي إلى أسرة حديثة العهد بالاستقرار في الدوار المعني أو إذا كانت من دواوير أخرى. إذ يتم إخبار والد الفتاة برغبتهم في زيارته وعرض الموضوع عليه، والذي غالبًا ما يلتقى ترحيبًا كبيرًا من والد الفتاة، وتكون موافقته شبه تامة رغم طلبه مهلة للتشاور، وهو تشاور شكلي يقف عند مستوى الإخبار

¹ - كانت تستعمل لهذا الغرض قديما مخازن تحت أرضية تنعت محليا باسم "المطمورة"، عوضت فيما بعد بمخازن على أشكال مختلفة، يضاوية "الطنة"، مخروطة "القبوسة" أو النواله"، مربعة أو مستطيلة "خزين". وحاليا تخصص غرفة أو أجزاء من غرف معينة لتخزين المحصول في أكياس من حجم القنطار.

² - يتم تخزين التبن وفق احتفال بهيج ينعت محليا بـ "بنيان التبن". تعطي فيه الأولوية لسكان الدوار، مع إمكانية إشراك أفراد من دواوير مجاورة، يتم إخبارهم سلفا بتاريخ الحدث والتشديد بلباقة على ضرورة حضورهم. بالوقت معلوم يتردد المتطوعون رجالا ونساء وأطفالا على مكان الحدث في الصباح الباكر. الرجال يشرفون على بناء التبن في شكل موشور ثلاثي ذو قاعدة عريضة وقمة حادة. يغطي بمشائش جافة أو نبتة (حاليا يستعمل غطاء بلاستيكي قبلها)، يثبت بحبال مشدودة نحو القاعدة. ثم يغطي الكل بطبقة من إسمنت طيني. أما النساء يكلفن بإعداد الوجبات التي يتضاعف عددها خلال هذا الاحتفال. كما يتم إشراك بعض الأطفال في أعمال السخرة. وبالرغم من التغيرات الكبرى التي شهدتها أطباق هذا الحفل. ما تزال المنطقة تحرص على حضور طبقين تقليديين عريقين هما الكسكس بالحليب والحبز المالح (القراشل أو الكحاح).

³ - مجموعة من الطقوس التي تتم صباح عشية انتقال الزوجة إلى بيت زوجها.

⁴ - طقوس تتم في اليوم السابع من انتقال الزوجة إلى بيت الزوجية، تضع النهاية الرسمية لاحتفالات العرس. سيتم التطرق إليها فيما بعد.

(إخبار أم الفتاة خاصة). وأكّد النساء في إخبارياتهن عدم علمهن بهذه الخطوة/ الاختيار إلا فيما بعد. ويبدو أن هذه الظاهرة كانت شائعة بجميع قبائل الحياينة⁽¹⁾ والعديد من المناطق بالمغرب وبالمدول العربية⁽²⁾. إلا أن جميع الدراسات التي تم الاطلاع عليها اتفقت على الانحسار الكبير لهذه الظاهرة.

بعد الحسم في موضوع الاختيار، يتم الانتقال إلى مرحلة الخطبة، إذ يقصد أهل الشاب أهل الفتاة، بناء على اتفاق قبلي، حاملين معهم هدية تتكون من مقدار من الدقيق الأبيض، والسكر وكبش، ورغم أن الخطبة تقتضي إشهار حدث الزواج، فإن أهل الفتاة غالبا ما يتجنبون ذلك خوفا من إمكانية تراجع أهل الشاب مما سيلحق الفضيحة بالفتاة وأهلها. لأنه في الخطبة يتم التعرف عن قرب إلى الفتاة. وإصدار القرار الفاصل بخصوص التقدم أو التراجع في مشروع الزواج. ومن بين أبرز أسباب التراجع عدم اقتناع أم الشاب بالفتاة بعد المعاينة المباشرة، أو فشل التفاوض حول قيمة الصداق (مبلغ مادي) بين وليا أمر الشاب والفتاة. أما إذا سارت الأمور بشكل جيد، تحدد مواعيد الخطوات القادمة، ويختتم الحدث بقراءة سورة الفاتحة.

إثر انتهاء مرحلة الخطبة وحالما يتوصل والد الفتاة بالصداق يشرع في تجهيز ابنته استعدادا للعرس. أما أهل الشاب ينصرفون إلى التهييء لحدث "الدفع" أو عقد القران الذي غالبا ما يتقدم العرس بأسبوعين على أبعد تقدير. ويتكون "الدفع" من شقين، الشق المتعلق بالحصول على الإذن بالزواج من شيخ الناحية/ ممثل السلطة الزمنية ويتم الإشهاد على الزواج بحضور الفقيه/ممثل السلطة الدينية، وسبعة أفراد من الدوار (الجماعة) يشهد لهم برجاجة العقل والسلوك. ثم تقرأ الفاتحة (للمرة الثانية)، ويعتبر ذلك بمثابة عقد شرعي شفاهي في منزلة العقد المحرر كتابيا. وإلى حدود مطلع ثمانينيات القرن العشرين كان العقد الشفاهي سائدا بمجتمع البحث⁽³⁾.

¹ - حلقة عرس البادية (الحياينة) ضمن أعراس المغرب، برنامج أعراس حول العالم، إخراج عمر كاميني بن حمو، إنتاج قناة الجزيرة الوثائقية، 2013م. <http://doc.aljazeera.net>

² - على سبيل المثال يمكن الاطلاع على مقالات:

- مقبوق ادريس، "نظام الأعراس في المغرب، نموذج قبائل بني وراين الأمازيغية"، مجلة الثقافة الشعبية، مرجع سابق، العدد 9، ربيع 2010م، ص: 72.

- الفردان أمينة، مرجع سابق، ص: 69.

- سرحان، هيم، مرجع سابق، ص: 107.

- قرقوي، حنان، "العادات والتقاليد في بروت"، مجلة الثقافة الشعبية، مرجع سابق، العدد 27، خريف 2014م، ص: 69.

³ - من بين الأسباب المسؤولة عن هذه الظاهرة آنذاك، النقص الكبير في عدد المدول، واستقرارهم بالمدن (علما أن أقرب مدينة لمجمع البحث هي فاس والتي تبعد عنه بحوالي 83 كلم)، إضافة إلى ندرة وسائل النقل الحديثة وارتفاع أسعارها. والافتقار السائد بأن المبدأ الأساسي في الزواج هو الإشهار والإشهاد والالتزام بالوعد (الكلمة). الظاهرة لا زالت منتشرة بمجتمع البحث أو باقي المغرب، بسبب التحايل القانوني على المادة 16 من مدونة الأسرة التي فتحت نافذة لثبوت الزوجية، فارتفعت دعاوى هذه الأخيرة من 6918 حكم سجل سنة 2004م إلى 23057 حكم سجل سنة 2013م حسب إحصائيات تم الحصول عليها من محكمة قضاء الأسرة بمدينة سلا.

أما الشق الثاني يتكون من هدية الزواج وهي آخر هدية⁽¹⁾ تقدم لوالد العروس، تتألف كحد أدنى، من خروفين، مقدار من القمح يقارب القنطار ثم الزيت (5 لترات) والسكر (قالبين). تحمل الهدية على الدواب قاصدة منزل أهل الفتاة في موكب صغير وسط أجواء حماسية مفعمة بالفرح والصلاة على النبي والزغاريد والأغاني الشعبية، والتلويح عاليا براية بيضاء⁽²⁾ ترافق الموكب ذهابا وإيابا. تتم استضافتهم لوجبة الغذاء، وقبل اختتام طقس الدفوع يحسم في يوم الزفاف (العرس).

1-5-2 مرحلة العرس:

سابقا (إلى حدود بدايات القرن الواحد والعشرين) كان العرس يستغرق سبعة أيام. تخصص الأربعة الأولى منها لحشد الاستعدادات بمشاركة الأقارب وساكنة الدوار التي لا تبخل عن تقديم المساعدة غير المشروطة لأهل العروسين. الرجال مثلا يتكفون بالتسوق وجلب الماء وطحن الحبوب والتنسيق مع الفرق الفلكلورية ونصب خيمة الاستقبال. والنساء يقمن بالأشغال المنزلية كتهيء القمح لعملية الطحن، وغرلة الدقيق⁽³⁾. وطلاء أرضية الغرف ومجالس الضيوف مع إضافة اللمسات الأخيرة على جمالية المنزل، وإصلاح الفرن وجلب الحطب وإعداد أواني الطبخ والحلويات. ويحتل العروسين موقعا متميزا ضمن هذه الاستعدادات، ولضمان حقهما في الرعاية الخاصة، يتم تفويض مهمة ذلك إلى أفراد ينعتون محليا بـ "الوزايرية"⁽⁴⁾ تحت إشراف امرأة بالنسبة للعروس ورجل بالنسبة للعريس. يشترط فيها الاتصاف بالحكمة والرزانة والثقة والسمعة الطيبة والاستقرار في زواجهما الأول ولديهما أبناء من صلبها. فالطلاق أو العقم يعتبران من أعتى المخاوف التي تنتاب المقبلين على الزواج أو حتى المتزوجين. والعروسين لا ينبغي وضع شؤونهما تحت مسؤولية من جرب إحدى هاتين الوضعيتين تفاديا لجلب الحظ السيء لهما. تتركز وظيفتهما في تنوير العروسين

¹ - الهدية لم يكن أفتها محددا، إذ يرتبط بالحالة الاجتماعية لأهل الشاب والفتاة معا. إذا كانت حالتها ميسورة لا يتم غالبا التفاوض بينها. وأشارت الإخباريات أنه في بعض الحالات كان والد الفتاة يطلب إدراج مقدار من البزير المستعمل في الإضاءة ضمن الهدية، نظرا لارتفاع أسعاره.

² - بعد عودة أهل الشاب إلى مقر سكنهم، يتم تثبيت الراية البيضاء بسقف أحد الغرف للإعلان رسميا عن انطلاق تحضيرات العرس من جهة، ومن جهة أخرى لتوطين مكان الحدث.

³ - سابقا، إلى حدود مطلع القرن العشرين، تقول السيدة منانة أن طحن القمح كان مهمة نسائية يعتمدن فيها على مطاحن يدوية حجرية. ثم مع الاستعمار ظهرت مطاحن الوقود الأحفوري إلا أنها كانت قليلة جدا وقد يضطر العديد إلى قطع مسافات طويلة للوصول إلى الطاحونة "تسمى حاليا "المطور". إذا انتقلت هذه المهمة إلى الرجال، إلا أن هذه الرعي لم تكن تعزل مكونات الدقيق عن بعضها البعض. لذا كانت هذه العملية عبئا ثقيلا على النساء. أما حاليا توجد بمجمع البحث مطحنتين عصريتين للحبوب تقوم بغرلة الدقيق.

⁴ - نسبة إلى الوزراء، والوزراء أهم عناصر السلطان التي يمثلها العريس، مما يدل على حضور البعد السياسي في احتفالات الزواج، ستعود إلى هذه النقطة في الفصل الموالي، يمكن الرجوع إلى:

الحسين، الهاشمي، "نظام العرسة ببلاد الحواليا (بني خداش) تراث نجح أم تاريخ مرحلة؟" مجلة الثقافة الشعبية، مرجع سابق، العدد 21، ربيع 2013م، صص: 80-81.

بمسؤوليات الزواج سيما المسؤوليات الجنسية، والحرص على احترام طقوس الحناء واللباس والأكل والزينة ومراقبة مجلسي العروسين درءا لمخاطر الشعوذة أو السحر.

الأيام الثلاثة الأخيرة من أسبوع العرس تتميز بكثافة الطقوس الخاصة بالعروسين، ويمكن التمييز ضمنها بين أربعة طقوس رئيسية: الحناء، جلوة العروس، جولة العريس، "الرواح" أي انتقال الزوجة إلى بيت الزوجية. بالنسبة لطقس الحناء يعتبر طقسا مشتركا بينهم كلا من العروس والعريس، ورغم أن هذا الطقس يتمحور حول مادة الحناء، إلا أن اسم الحناء يستعمل أيضا للدلالة على أحداث أخرى لا علاقة لها بمادة الحناء.

أ- الحناء:

بمنزل العروس، في اليوم الأول من الأيام الثلاثة الأخيرة، يتم تحضير الحناء، وذلك بتقسيم المقدار المعني إلى جزئين، جزء يخضع للغرلة يستعمل للشعر والجسم، وجزء يحتفظ به دون غرلة يخصص لتخضيب أيدي وأرجل العروس. في اليوم نفسه، يستهلك الجزء المخصص للشعر وأثناء الاستحمام يستعمل ما تبقى منه لسنفرة الجسم. وفي اليوم الموالي بعد الغذاء، ترتدي العروس ملابس نظيفة بيضاء وتجلس بمكان معد لها سلفا وعلى جانبها المرأة الوزايرية وفتاة، وأمامها صحن (إناء) به قالب سكر وشمعة مشتعلة، وفي آنية فخارية مجوفة تخلط الحناء بالماء وتغرس بيضتين، يتم ربط خيط من الصوف حول المعصمين والرسغين، ثم تخضب الأيدي والأرجل بالحناء، وبعد فترة قصيرة تمسح بمنديل أبيض. وبشترط في حناء العروس أن تظل باهتة اللون لأن احمرارها يجلب الحظ السيئ للعروس حسب الاعتقاد السائد. بالنسبة لقالب السكر، يكسر⁽¹⁾ جزؤه العلوي يربط في إزار العروس الرئيسي وسيظل كذلك إلى اليوم السابع بعد نهاية العرس. أما البيضتان يحتفظ بهما ليوم الغد، تسلقان وتأخذهما معا العروس ليلة الدخلة لتشارك زوجها في أكلها. وبعد إتمام طقس حناء العروس تغسل الأواني المستعملة فيه جيدا مع الحرص على عدم ترك أي أثر تفاديا لاستغلاله في السحر.

بمنزل العريس، تجري أحداث متشابهة، إلا أن اليوم الأول يسمى بيوم الحناء الصغرى أو "الحلاوة" لا يشهد أية طقوس مرتبطة بمادة الحناء، إذ يخصص لاستضافة أهل الدوار أو "الجماعة" على وجبة الغذاء وينحر كبش لهذا الغرض. في الغد يلتحق بمنزل العريس جميع المدعوين، مما يقتضي ذبح ثور. في الليل، بعد وجبة العشاء، تنطلق طقوس حناء

¹ - أكدت الإخباريات أن الكسر يجب أن يحدث من الضربة الأولى، وإذا تعذر ذلك، يخشى تعرض العروس إلى مكروه أو مواجهة صعوبات من نوع ما. وتطبق القاعدة في العديد من الممارسات التي لها علاقة بعلاج بعض الأمراض أو قتل بعض الحيوانات كالشعبان والعظاية

العريس أو ما يسمى ليلة الحناء الكبرى. يرتدي العريس جلباباً أبيضاً، يتم إسدال القب على الوجه وتعصيب الجبين بخيط أحمر طويل من الحرير أو الصوف⁽¹⁾. ومن الصنف نفسه يوضع خيط على الكتف. ويبتلع "بلغة" صفراء أو بيضاء كما يضع قليلاً من الكحل، ينطلق موكب العريس من مقر إقامته المؤقت أثناء العرس. ينعت محلياً بـ "يسلان"⁽²⁾. ينتظم الرجال في شكل قوس يقومون بـ "تزياد العريس". يتقدمون بخطى بطيئة نحو المنزل، حيث تستعد النساء لاستقبالهم. يجلس العريس بمكان خاص محاطاً بأصدقائه والرجل -الوزير، وقبلته طبق كسكس بالدجاج مزين بالبيض المسلوق يسمى "كصعة العزري". تتقدم باتجاهه أخته وسيدة متزوجة ذات مهارات غنائية مقبولة، حاملة إناء الحناء، كما هو الشأن بالنسبة للعروس، تضع كؤيرة حناء وسط راحة كلا من يدي العريس، ثم تمسح بعد برهة، ويشاركه في ذلك أصدقاؤه العزاب المقربين. على سبيل المرح تنطلق عملية المزاد العلني على طبق الكسكس والفائز له حرية التصرف فيه. يختتم هذا الطقس بأن تضع السيدة المتزوجة آتية الحناء فوق رأسها، وترقص في شكل دائري مع قول غنائي محدد. ثم يغادر العريس مسرعاً هارباً إلى مخدعه رفقة أصدقائه.

ب - جلوة⁽³⁾ (البرزة) العروس وجولة العريس:

في اليوم الثالث (اليوم السابع والأخير)، والذي يسمى يوم العرس. تقام طقوس ما قبل اختتام الاحتفالات من بينها، جلوة العروس وجولة العريس.

بالنسبة لجلوة العروس، تنطلق قبيل وجبة الغذاء، إذ يتم تزيين العروس مع الحرص على احترام جمالها الطبيعي البريء، كما جاء في الإخباريات. تجلس على مرمى الجميع بمستوى مرتفع نسبياً مقارنة بمستوى جلوس الحضور، إلى جانبها صديقاتها والمقربات إليها من الفتيات. وتظل تحت مراقبة المرأة-الوزيرة التي تتردد عليها بين الحين والآخر من أجل

¹ - هذا الخيط هو ما يعرف بـ "المجدول"، إذ يشترط فيه التوفر في نهايته على حزمة من الخيوط تسمى "الشوشة".

² - يسلان أو خيمة العريس، تعد خصيصاً للعريس وأصدقائه المقربين، يستقر بها طيلة الأيام الثلاثة الأخيرة من العرس، وقد تستمر إلى اليوم السابع بعد العرس لكن خلال النهار فقط. وتقول الإخباريات أن الهدف من ذلك إبعاد العريس عن الجميع لضمان سلامته من عيون وأعمال الشر، وصيانة هيئته، وتشويق الحضور لمشاهدته والتي تتخذ شكل لقطات خاطفة لا تشفي الغليل، مما يمنحه المزيد من السرية والقبول والجمال. والظاهر أن الكلمة ذات أصل أمازيغي.

³ - يقول أبو عبيدة: البرزة من النساء الجلييلة التي تظهر للناس ويجلس إليها القوم. وكذلك موثوق برأيها وعفافها، وعموماً البرزة مشتقة من فعل برز، أي ظهر أو تكشف أو خرج.

لسان العرب، مصدر سابق، الجزء 2، صص: 61-62.

الجلوة مشتقة من جلى الشيء أي أظهره، وجلوت العروس جلاء وجلوة واجتلبتها بمعنى إذا نظرت إليها مجلوة.

نفسه، الجزء 3، ص: 190.

تعديل شيء ماء، أو الهمس بملاحظة أو نصيحة وسط جو صاخب من الأغاني والرقص. وتنتهي الجلوة عند تقديم وجبة الغذاء، حيث تنتقل العروس إلى غرفتها الخاصة استعداداً لطقس "الروح".

يقابل هذا الطقس جولة العريس أو ما يسمى محلياً بـ "لوطية"⁽¹⁾، التي تقام بعد الغذاء، وتعني أخذ العريس في جولة بإحدى معالم الدوار (مقبرة، مسجد، ضريح، سد...)، رفقة أصدقائه وأقربائه ومن رغب، مرتدياً لباسه المعتاد وممتطياً فرساً⁽²⁾. ولا يخلو هذا الطقس بدوره من الغناء والرقص والألعاب، من بين هذه الأخيرة لعبة سرقة نعل أو "بلغة" العريس من طرف أحد المترشحين اللذين ينعنون محلياً بعبارة "الكواشش". لا يبتاز الرجل-الوزاير، ولا يمكن إرجاعها لصاحبها إلا مقابل مبلغ مادي وكلما تأطل زاد السعر. ثم يعود الجميع إلى المنزل استعداداً لاستخدام العروس.

ج - "الروح"، أي انتقال العروس إلى حيث يستقر زوجها

يشرع في تجهيز العروس بعد الإفراغ من وجبة الغذاء، ويشترط في وجبتها أن تكون خفيفة جداً ومن بين مكوناتها الرئيسية بيضة مسلوقة مفندة في مادة الشب⁽³⁾ لأنها تحبس السوائل وتسبب نوعاً من الإمساك المرغوب فيه⁽⁴⁾. ثم تأتي عملية تعرف محلياً بـ "التزلام"⁽⁵⁾ وتعني تجهيز العروس للقاء زوجها من لباس⁽⁶⁾ وزينة⁽⁷⁾. بعد الإفراغ من ذلك، تجلس وسط الحضور منتظرة لحظة الرحيل.

¹ - لم نعثر لها على جذر لغوي، لكن يظهر أنها تحريف لكلمة الواطنة، والأراضي الواطنة يقصد بها الأراضي السهلية أو المنبسطة (لوطى باللهجة المحلية). ومضمون الطقس يستجيب لهذا المعنى.

² - استحضار الخيل في احتفالات الأعراس يعتبر من الأمور التي ترفع من قيمتها الجمالية الروحية ورفاهيتها وتميزها، وتشير الإخباريات أنه سابقاً كانت الأسر المسورة في مجتمع البحث تحرس على تربية الخيول، وتضعها رهن إشارة احتفالات الأعراس مجاناً، إلا أن الأوضاع تغيرت، إذ تراجعت حالياً تربية الخيول لأسباب اقتصادية، ونظراً لتعذر الحصول عليها في غالب الأحيان، ثم تعويضها بالأحصنة.

³ - حجر الشب أو كبريتات الألومنيوم المائية والبوتاسيوم، تكون على شكل بلورات صلبة شفافاً وديمة اللون. أشهر أنواعها شبة البوتاسيوم، لها استعمالات متعددة غذائية وعلاجية وصناعية وروحانية. تتميز بكونها مادة قابضة، تقضي على البكتيريا وتمنع نموها.

⁴ - كان ذلك ضرورياً سابقاً نظراً لغياب المراض، حالياً تم تجاوز الأمر في العديد من الحالات.

⁵ - ربما الكلمة مشتقة من فعل زلم وزلم الشيء أي سواه ولينة وأحسن صنعته وأجاد قده.

لسان العرب، مصدر سابق، الجزء 7، صص: 53، 54.

⁶ - من الضروري أن تكون ملابس جديدة بيضاء، قميص أو ثوبته أو ما شابه بالنسبة للسيدة منانة تقول أنه في زمنها لم يكن شائعاً استعمال السروال والملابس الداخلية، ولذلك كانت ملابس العروس محدودة جداً، يضاف إزاراً أبيض طويل من ثوب النيلون، يغطي الرأس بمنديل أبيض، وتسدل على الوجه قطعة حمراء حريرية تسمى "السبينة". وفي الأخير تلف كاملة في إزار أبيض مما يجعلها غير قادرة على الرؤية والتنقل، إضافة إلى الحذاء (شريل).

⁷ - بالنسبة للشعر، يقسم إلى نصفين ويربط كل قسم بخيط أحمر، وقد تضع في بعض الأحيان قليلاً من الكحل والسواك على أساس أن التبرج لا يسمح به إلا للزوجة إذ يصبح ذلك من حقها وله معنى إذا اجتازت مرحلة الدخلة بسلام. كما تندرج ضمن الزينة أيضاً مختلف الحلي والمجوهرات.

عندما يصل وفد العريس⁽¹⁾ تلف في إزار أبيض (الحايك)، وترمي بيضة باتجاه فناء المنزل ثم يقوم أحد الأقرباء (أخ، عم أو خال) بحملها على كتفه، وإنزالها على ظهر الحصان أو الخيل مع القيام بإسنادها من الخلف⁽²⁾. وينطلق موكب الرجوع يشع احتفالا وبهجة. وتشير الإخباريات إلى أن العروس ينبغي أن تصل إلى منزل أهل زوجها مع غروب الشمس الذي ينعت محليا بـ "الرواح"⁽³⁾، وهو الأصل في تسمية هذا الطقس بالرواح، ويقصد به وقت عودة الماشية من الحقول حتى يتزامن دخول العروس مع دخول الرزق. على عتبة منزل الوصول يقدم لها طبق به دقيق تمر فيه يديها ثم ترميه خلف ظهرها. ويتولى الشخص نفسه حملها من جديد إلى الغرفة المخصصة لها. بعد فترة قصيرة يغادر جميع مرافقها لا سيما الأقرباء، باستثناء المرأة الوزايرية.

بعد منتصف الليل، يتسلل العريس إلى عروسه، وإذا مرت الدخلة في ظروف سالمة، يختفي بسرعة فاسحا المجال لوالدته التي تقدم التهانى إلى زوجة ابنها وتقوم رفقة المرأة الوزايرية بتنظيم الغرفة ومساعدة الزوجة على تغيير ملابسها استعدادا لطقس "الصباحي". أما المرأة المرافقة تعود بأقصى سرعة إلى منزل أهل الزوجة لتزف الخبر السعيد إليهم. وأجمعن السيدات في إخباريتهن أن أصعب اللحظات التي اختبرنها في أعراس بناتهن هي تلك التي ينتظرن فيها عودة المرأة المرافقة وأجمشن بالبكاء من شدة الفرح بعد وصول الخبر السعيد الذي يفيد أن بناتهن شريفات عفيفات عذارى وما إلى ذلك.

1-5-3 طقوس ما بعد انتهاء العرس

رغم أن العرس ينتهي عمليا في ليلة الدخلة. فإنه يظل مرتبطا بأحداث كانت تستمر إلى أسبوع بعدها. ومن أبرز الطقوس التي تشهدها: طقس "الصباحي" وطقس "الحزام".

¹ - بمجتمع البحث، كان سابقا العريس لا يرافق موكب العروس، إذ يظل متواريا عن الأنظار بمخبئه الخاص "يسلان". وتقول الإخباريات أنه حاليا بدأ بعض الشباب سيما العاملين بالمدن، يخترقون هذه التقاليد والعادات ويشرفون مباشرة على استقدام زوجاتهم جريا على عادات، أهل المدن، إلا أن هذه الحالات ما تزال تشكل استثناء.

² - يرتبط ذلك بأسباب موضوعية تتجلى أبرزها في عجز العروس عن الرؤية أو الحركة من جهة، وعدم قدرة بعض الفتيات على ركوب الخيل أو الأحصنة من جهة أخرى، كما أن عملية القيادة تسند لرجل رزين له خبرة بالدواب والأرض.

³ - من فعل روح فلان، أي عاد إلى بيته، والرواح يعني الراحة وأيضا إسم للوقت من زوال الشمس إلى الليل ويقابله الصباح.

لسان العرب، مصدر سابق، الجزء 6، ص: 258.

أ- الصبحي: (بسكون الصاد)

نسبة إلى صباح اليوم الأول بعد انتهاء العرس، أو كما أكدت الإخباريات له دلالة أخرى وهي النتيجة "أصبح الحال" التي آل إليها هذا الزواج وكأنه ليل طويل انجلى أخيرا ووصل إلى نقطة نهايته.

وإلى حدود أوائل القرن الحالي كان إشهار الدم⁽¹⁾ يعتبر ضروريا للحسم في أخلاق الزوجة بمجتمع البحث، إلا أن ما يميز هذا الأخير كون الأمر يتم في سرية ويخص النساء، إذ لا حق للرجال والأطفال في مشاركتهم لهذا الطقس أو معرفة مجرياته. ويسمح للزوجة ابتداء من هذا اليوم تكثيف التبرج والتزين وعرض "جهازها" أمام الزائرات من أقارب وأصدقاء وجيران اللواتي يتوافدن عليها للتهنئة طيلة ستة أيام رفقة ما تيسر من أطباق على وجبتي الفطور والغداء.

ب- الحزام: (بسكون الحاء)

في اليوم السابع، ينظم حفل صغير يتمحور حول الزوجة يسمى "الحزام". والحزام مشتق من فعل حزم، والحزم في أمر ما يعني ضبطه والاستعداد له والأخذ فيه بالثقة. ثم من فعل تحزم الرجل واحترم أي شد وسطه بجبل⁽²⁾. والمعنيين معا يلتقيان في هذا الطقس. إذ يدل عمليا على وضع حزام⁽³⁾ للزوجة وفق طقوس معينة تتمثل خطوطها العريضة في تزين الزوجة وارتداء الإزار الذي قدمت به إلى بيت الزوجية يوم "الروح" والذي سبق وأن ثبتت به قطعة السكر المعلومة أثناء ليلة الحناء. تقف الزوجة وسط الحضور، ويتولى طفل صغير، لم يختن بعد، شد الحزام على خصرها بعد ستة محاولات فاشلة عن قصد مقابل حصوله على قطعة السكر تلك⁽⁴⁾. ثم تحمل آنية فوق رأسها بها خليط من الفواكه

¹ - تعتبر عملية فض بكرة الشابة/ العروس تحت ضغط الزمن والمكان ووفق طقوس خاصة. من بين القضايا التي أثارت وما تزال تثير نقاشا وتضاربات في وجهات الرأي. ولفتت انتباه الأجانب نذكر من بينهم على سبيل "إرمان جولي" (ERCKMANN, Jules) الذي زار المغرب في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، ومن بين ما أشار إليه مسألة العذرية في القبائل المغربية. إذ قد تؤدي أحيانا إلى وضع حد لحياة العروس إذا أثبتت أنها ليست عذراء، وفي سوس مثلا يعبر الزوج عن عذرية زوجته بطلقة بندقية تظل مخفورة في الجدار طيلة الحياة الزوجية.

Erckmann, Jules, « *Le Maroc moderne* », Dar Al Aman, 2012, pp :134-135

² - لسان العرب، مصدر سابق، الجزء

³ - من التقاليد الموروثة بمجتمع البحث أن العروس/الزوجة لا تضع الحزام منذ انطلاق طقوس الحناء. وهو من أقصى مستويات الدلع والدلال الذي يجعلها في وضع أسرة محاطة بالأدم، ولذلك كانت العروس تعضى من جميع الأشغال المنزلية إلى حدود اليوم السابع بعد انتقالها إلى بيت الزوجية. وبمجرد وض الحزام على خصرها يتغير الوضع وتتقلد حصة من الأشغال المنزلية الداخلية، لتمتد تدريجيا إلى خارج المنزل.

⁴ - كان السكر أعز شيء بالنسبة للأطفال في غياب الحلويات أو قلتها، وتشير الإخباريات إلى الآباء كانوا حريصين على إخفاء السكر عن أبنائهم بدفنه في مطامر الحبوب لمنع الصغار من الوصول إليه.

الجافة والسكريات⁽¹⁾ وفطائر التريد، وتنحني أمام الحاضرات بين الحين والآخر لتسمح لهن بالغرف منه. بعد ذلك تغمر رجلها بالماء في وعاء، ويرش به الجميع تيمنا ببركته في إحلال الرحمة والغيث وكما يقال "الماء أمان". ويختتم طقس الحزام بتقديم وجبة الغذاء. ليسدل عقبها الستار على الفصل الأخير من احتفالات العرس، وينصرف الزوجين إلى تدبير حياتهما. وهنا يظهر البعد المعنوي للحزام مفاده أن مظاهر الدلال خلصت (انتهت)، ولا بد للزوجين أن يشمرا على سواعدهما و "يتحزما" لقضاء أمورهما.

ويتقاطع هذا الرأي مع ما أشار إليه الباحث التونسي عبد الكريم براهمي الذي أكد أن الحزام بالنسبة للمرأة البدوية يعتبر ضروريا نظرا لتعدد أدواره الوظيفية التي يمكن تصنيفها إلى وظائف تقنية كتسهيل إمكانية التحرك وحفظ بعض الأشياء كملفاتح والنقود والتأتم والأحبة والمنديل وغيرها. ووظيفة جمالية كتحديد قوام المرأة وإظهار رشاقته⁽²⁾. وأخلاقية تتمثل في جعل عدم ارتدائه خاصة من قبل المرأة المتزوجة يعتبر عيبا وخروجا عن الأعراف والعادات والتقاليد. إضافة إلى الوظيفة الصحية، إذ يسود الاعتقاد أنه يجنب المرأة مضاعفات برد الشتاء ومرض الكلي وصيانة منطقة الوسط لأنه يسند العمود الفقري فيبقى سليما مستقيما. ويشد الظهر ويقويه خاصة عند القيام ببعض الأشغال الشاقة التي لا مناص للمرأة البدوية منها⁽³⁾. ويتخذ الحزام عدة أشكال تتقاطع في كونها تأليفا من مجموعة خيوط من الصوف أو القطن أو الحرير غالبا⁽⁴⁾. كما عرف مجتمع البحث انتشار نوع من الأحزمة ذات الخيوط المختلفة الألوان المزينة بأقراص معدنية رقيقة تسمى "الموزون". فضلا عن أشكال أخرى تتباين استعمالها حسب صنف اللباس أو طبيعة الحدث⁽⁵⁾.

¹ - الفواكه الجافة والمسكرات أو السكريات أو الفانيد، يتكلف بشرائها الزوج في أول تسوق/اختبار بعد الزواج، وتسمى محليا ب "سبع نفاق" أي اقتناء سبعة أنواع من الفواكه الجافة والمسكرات، وهو بمثابة منطلق لبداية تحمل المسؤولية.

² - براهمي عبد الكريم، "الأزياء التقليدية للمرأة التونسية: علامات ورموز" بر الهامة "نموذجاً مقارناتاً أثريولوجياً"، مجلة الثقافة الشعبية، مرجع سابق، العدد 32، 2016، ص: 161.

³ - براهمي، عبد الكريم، مرجع سابق، ص: 161.

⁴ - نفسه، ص: 159.

⁵ - مجتمع البحث يتخذ الحزام أساء أخرى مثل:

- المجدول: غالبا ما يكون مصنوعا من خيوط الحرير أو الصوف المفتولة في شكل حبل، ينتهي عند طرفية بشوشة.
- السمطة: تكون عريضة نسبيا، مصنوعة من الجلد أو الخيط، أو المعدن، وتتميز السمطة بتوفرها على مشد معدني قابل للتقلص أو التمدد حسب محيط الخصر.
- المضمة، خاصة بأزياء الحفلات، تتميز بصنعة خاصة دقيقة، قد تكون من المعدن خاصة الفضة أو خيط الصقلي (الصم) أو غيرها.

2- نماذج من أشكال التنشيط وفنون الأداء المرافقة لهذه الاحتفالات:

يعد التنشيط أحد السمات المميزة للأفراح. وتبلغ أشكاله ذروتها في احتفالات الأعراس، حيث لا يدخر أي فرد أدنى جهد في المشاركة والاستمتاع بمختلف عروض الغناء والرقص والألعاب وغيرها من فقرات الترفيه. فالعرس يشكل الفرصة الثمينة لتحرير طاقات ومهارات الأداء الموسيقي من عقل اللا عادي واللا مألوف في سائر الأيام العادية. وحسب الإخباريات يتشكل العرس بناء على الغناء والرقص والفرجة والمأكولات، والتي تظل مبنية معظم المشاركين في الحفل. أما باقي الطقوس ما هي إلا وسائل ضرورية لتحقيق الإشباع الروحي والشبع البدني بأنواع من الغذاء يقل أو ينذر أحيانا وجودها وتداولها فيما عدا هذه المناسبات السامية. ويكاد لا يخلو بحث أو دراسة فيما اطلعنا عليه حول الموسيقى والرقص والغناء من التأكيد على أهمية هذه الأشكال التعبيرية باعتبارها أقدم الأشكال التعبيرية التي لازمت الإنسان منذ ظهوره، مما أهلها لتقلد عدة وظائف اجتماعية واقتصادية وسياسية وعسكرية وسيكولوجية⁽¹⁾ لا نرى ضرورة لاجترارها.

وكسائر مختلف المجتمعات والشعوب، تتعدد أشكال التنشيط والأداء بالأعراس خاصة وأن العرس يمثل ملتقى لمهارات متباينة وجمهور متعطش للمشاركة والتعلم والاكتساب. كما ينفرد أيضا بتنوع الطقوس وتعدد المراحل مما يجعل أشكال التنشيط والأداء تسعى إلى مجازاة ذلك لمنح كل طقس وكل مرحلة حدا أدنى من الخصوصية والتميز. مع ضرورة الإشارة إلى أن التغيير يستند على معيارين أساسيين، معيار الجنس حيث تطل الاختلافات بعض أشكال التنشيط والأداء بين الرجال والنساء، ثم معيار متن القول الغنائي، إذ يظهر المتن في بعض الطقوس وكأنه يتميز بالثبات الكبير الذي يكسبه مناعة قوية ضد أي تحديث/ تحريف محتمل. وبناء على هذين المعيارين يمكن تصنيف ذلك الأشكال المتداولة بمجتمع البحث إلى أنماط: العروبي، الهيتي، الفروسية أو "التبوريدة" والعيطة الجبلية.

¹ - من بينها على سبيل المثال:

- حسين عبد الحميد أحمد، رشوان، مرجع سابق، ص: 114، 115.

- ويلسون، جلين، مرجع سابق، ص: 57.

- عبد الحميد شاكر، "التفضيل الجمالي"، سلسلة عالم المعرفة، العدد 267، الكويت، 2001م، ص: 287.

- العزالي، الجيلالي، "في الرقص الشعبي المغربي"، مجلة الثقافة الشعبية، مرجع سابق، العدد 24، شتاء 2014م، ص: 122.

- الشويكي، وليد، "رؤية الموسيقى في المنح، العربي العلمي"، العدد 7، وزارة الإعلام، الكويت، ص: 20.

2-1-العروبي

نمط غنائي يكتسي صبغة أنثوية أكثر منها ذكورية. يجمع بين القول والإيقاع. بالنسبة للقول يتخذ شكل ثنائيات أو رباعيات تعتمد على وحدة القافية في الغالب. يؤدي في وضعية جلوس أو وقوف. تسيطر عليه النساء الحافظات للقول وأحيانا تتميز إحداهن بتأليف قول جديد ولید اللحظة. تكرر النازمة البيت مرتين ليتسنى للأخريات التمكن منه، ثم يقتسمن تأديته بشكل تلقائي، مجموعة تردد الشطر الأول ومجموعة تردد الشطر الثاني. أو في بعض الأحيان تنفرد النازمة بالغناء (العد) وباقي المشاركات ترددن اللازمة. يرافق ذلك إيقاع يعتمد على الدف⁽¹⁾ (البندير) الذي يعتبر الآلة الموسيقية الرئيسية بمجتمع البحث إلى جانب آلات مكملة بسيطة هي الأخرى مثل "التعريجة"، والتي يظل حضورها ثانويا.

تصاحب هذا النمط الغنائي رقصة فردية تتألف من وثبات وحركات للكنتين والرأس تسير الإيقاع السريع. تتم على شكل دائري تبعا للهيئة التي ينتظم وفقها الحضور سواء في وضعية الوقوف أو الجلوس. وعندما تهم الراقصة بالجلوس أو الانسحاب من الحلبة تلقي بمندليها على إحداهن لتحل محلها في إتمام الرقصة وهكذا دواليك. وقد تلجأ الراقصة أحيانا إلى إثارة الانتباه بابتكار حركات غير مألوفة إما بغرض إبهار الحضور أو بغرض الترفيه عنه. إلا أنه يحدث في حالات، ما فتئت تتكاثر، أن تتحول الرقصة إلى فوضى خصوصا بعدما فتح المجال، دون حرج، لمشاركة الفتيات والأطفال. ومن بين أشهر "العروبيات" التي تخص احتفالات الأعراس،

في الخطبة يقال:

احنا طالين ضيف الله

ألا تكولو لوا

الزين ديماء محبوب

بلا سحور بلا مكتوب

¹ - الدف من الآلات القديمة، يتكون من إطار خشبي دائري، يوجد به ثقب لثبيت الإبهام يغلف من الجلد (الماعز أو الأغنام أو البقر) من إحدى الجهات. غير أن التطور الصناعي سمح بالظهور دفوف ذات أغلفة بلاستيكية وأشكال وأنواع متعددة. لكن لا تزال ساكنة مجتمع البحث تفضل استعمال الدف الجلدي، وحتى عندما يتم اقتناء دف عصري يحول بعد ضياعه إلى دف جلدي. والغريب في الأمر أنه إلى وقت قريب جدا كان امتلاك البندير أو الدف يقتصر على أقلية قليلة من السكان ويعتبر من مظاهر الترف والتميز.

الزين حبو ربي

واللي ما يملكو زغبى⁽¹⁾

ومن بين العرويات التي تقال في جلوة العروس:

فرحي يالالة فرحي يالالة

والفرحة كباله عليا

نزوج بنيتي نزوج وليدي

ونحيد اللومة عليا

فرحي يالالة فرحي يالالة

وارخي السباني الحمرا

نزوج بنيتي نزوج وليدي

والحساد تكويهم جمرا⁽²⁾

وفي أخرى يقال:

آ الحمية دوري يالالة

آلسي الخضوري يالالة

¹ - احنا: نحن / طالبين: نطلب ونرغب / ضيف الله: استضافتنا.

آلا: لا/تقولون/ تقولون/ لولاه: لا.

الزين: حسن الخلق والأخلاق / دما: دائما/محبوب: موضع محبة.

بلا: بدون / محور: السحر / مكتوب: التائم والتعويذات.

حبو: أحبه / ربي: الله.

اللي: الذي / يملكو: يحصل عليه / زغبى: مغفل.

² - فرحي: افرحي / كباله: مقبلة.

نزوج: أزوج/بنيتي: بنتي أو ابنتي/وليدي: ولدي (الذكر)/ نحيد: أبعد وأزحج / اللومة: اللوم والعتاب.

السباني: ج سبينة: غطاء الرأس/الحمرا: ذات اللون الأحمر.

تكويهم: تحرقهم/جمرة: مادة ملتهبة.

آ الحمية زيدي يالالة

آلبي الفينيدي يالالة⁽¹⁾

وفي قول آخر:

هنية على لالة وهنية لها

هاذ الساعة لي كنت كانتمني لها⁽²⁾

وفي طقس "الروح" أثناء خروج العروس من بيت أهلها يقال:

ادعيو لينا بالريح

تا نخرجو من المرح

عطيونا ديالنا

نمشيو بحالنا⁽³⁾

وعندما تصل إلى منزل العريس يقال:

جنبناها وجينا

طاح السر علينا

والله ما نخطوها

غير يلا جا خوها

راحت لالة رايحة

¹ - الحمية: تصغير الحمامة/دوري: تحركي ودوري في مشيتك/البي: ارتدي/الحضوري: ملابس باللون الأخضر.
زيدي: امشي/الفيدي: ملابس ذات اللون الزهري أو الوردي.

² - هنية : هنيئا/هاد:هذه/ الساعة : اللحظة المناسبة.

³ - ادعيو: ادعوا وتمنوا /لينا: لنا/الريح: الخير والبركة/تا: حتى /نخرجو: نخرج، نرح/المرح: فناء المنزل الداخلي.
عطيونا: امنحونا/ديالنا: ما يخصنا وهي العروس/نمشيو: نذهب نغادر / بحالنا : إلى حال سبيلنا.

راح الخير معاها

نزلها يا حماها

جاك الخير معاها⁽¹⁾

وفي الشطر الأخير من طقس "حناء العريس"، تتخلل رقصة "الزلافة"⁽²⁾، عروبيات مثل:

آيلا هرستها مال باها كثير

آيلا هرستها صدائك فيها⁽³⁾

وأیضا:

يا وليدي ضايفوه عمامو يا لالة

يا وليدي ضايفوه عمامو يا لالة

وطاوه الفلوس ف كاموا يا لالة

وطاوه الفلوس ف كاموا يا لالة

يا وليدي ضايفوه الحيران يا لالة

يا وليدي ضايفوه الحيران يا لالة

¹ - جنبهاها: أحضرناها (العروس)/جينا: أتينا/طاح: نزل أو طلع/ السر: الجمال الخفي/ نخطوها: نزلها عن الفرس/ غير يلا: إلا إذا/جا: جاء، حضر/خوها: أخ العروس/ راحت: ذهبت في العشي/معاها: معها. نزلها/أنزلها/ حماها: والد العريس/ جاك: أذاك.

² - تسمى رقصة "الزلافة" لأنها ترتبط بالزلافة وهي الآنية المقعرة التي توضع بها الحناء، حيث تقوم المرأة التي تقلدت مهمة الحناء، بوضع الصينية فوق رأسها ثم أداء رقصة ممتعة مع الحرص على عدم سقوط الزلافة الموجودة بالصينية.

³ - آيلا: إذا/هرستها: كسرتها/ مال: أموال/ باها: أبوها.

ذبحو الحولي كملو بالثيران يا لالة

ذبحو الحولي كملو بالثيران يا لالة⁽¹⁾

وفي بعض الطقوس تؤدي عروبيات على شكل مواويل بدون آلات موسيقية، من بينها على سبيل المثال:

يقال في طقس حناء العروس:

وباسم الله باش نعلوا الشيطان

وباسم الله باش نعلوا الشيطان

ويا بنيتي ويا المشطبة حالي

ويا بنيتي ويا عمارة خيمي

ومد يديك نحنيا ويا خيتي

وبالحناني ترديها ويا خيتي⁽²⁾

وفي طقس "التزلام" أي تحضير العروس قبيل رحيلها إلى منزل زوجها، يقال:

وراو المشطبة وراو الخيوط

وراو المشطبة وراو الخيوط

ودموعك العروسة كيرشو الخيوط

¹ - وليدي: ولدي، ابني/ضايقوه: عزموه/عمامو: أعمامه.

طاوه: أعطوه، منحوه/الفلوس: النقود/كامو: أكمام الملابس.

الحولي: الكبش الناضج/كملو: أتموا/الثيران: جمع ثور.

² - باش: لكي/نعلوا: نلن.

بنيتي: إبنتي/المشطبة: التي تقوم بتنظيف الأرض/حالي: منزلي.

عمارة: أهم فرد/خيمي: منزلي.

مد: هات، أطلق/نحنيا: أخضها بالحناء.

الحناني: الحناء/ترديها: ترجعها إليك.

ودموعك العروسة كيرشو الحيوط

وراو المشطة وراو اللجام

وراو المشطة وراو اللجام

وختك يا محمد عاباوها الرجال

وختك يا محمد عاباوها الرجال⁽¹⁾

والقصائد طويلة تم الاختصار على مقتطفات منها، ويهدف هذا الصنف من القول إلى بث حزن مرغوب فيه قادر على إبكاء العروس وأكبر عدد ممكن من الحضور سواء الأقارب أو الجيران أو الأصدقاء.

ومن بين هذه العرويات التي تؤدى بدون موسيقى الآلات، ما يقال أيضا في طقس حناء العريس:

أو باسم الله وابدينا ياخي

أو باسم الله وابدينا ياخي

ما الشيطان اخزيناه يا خيي

ما الشيطان اخزيناه يا خيي

وما على النبي صلينا ويا خيي

وما على النبي صلينا ويا خيي⁽²⁾

وما الحنة جات من فاس ويا خيي

وما الحنة جات من فاس ويا خيي

¹ -أراو: هاتو/المشطة: مشط الشعر

كيرشو: تقوم برش/الحيوط: الحيطان، جمع حائط.

ختك: أختك/عاباوها: أخذوها إلى منزل زوجها

² -وابدينا: بدأنا / خيي: أخي.

اخزيناه: أخزيناه. من الحزي.

وجابوها جواد الناس ويا خيي

وجابوها جواد الناس ويا خيي

ومد يدي على كمامك ويا خيي

ومد يدي على كمامك ويا خيي

ومد يدي على كمامك ويا خيي

وتأخذ بنت عمامك ويا خيي

وتأخذ بنت عمامك ويا خيي⁽¹⁾

وفي حالات قليلة جدا تشتركن النساء مع الرجال في أداء بعض العروبيات، منها طقس "تزياد العريس" أي استخدامه إلى المكان المخصص لإتمام طقس الحناء، حيث تقمن النساء بعد المضمون، رفقة آلات أو بدونها، بينما يكتفي الرجال بترديد اللازمة.

النساء:

زيد أبا خيي

زيد الله ينجيك الله

زيد أعبد الرحان

زيد أقطيب الريحان⁽²⁾

الرجال:

¹ - الحنة: الحناء/جات: أتت، قدمت

جواد: أفضل وأخير. كمامك: جمع كم

تأخذ: تأخذ، تتزوج/عمامك، أعمامك

² - زيد تحرك، إمش/قطيب: قضيب، غصن.

زايدوه على

دين الصلاة

زايدوه على

دين الصلاة⁽¹⁾

النساء:

آلة العريس ولد الدوار

آلة ديه ولا نديه

آلة العريس ولد الدوار

آلة الخيل ترعى نوار⁽²⁾

ثم يردد الرجال اللازمة، والقصيدة طويلة

وبالطبع، فالعروبيات متعددة ومتنوعة، وتعرف اقتباسات وتعديلات لا محدودة، ولا يمكن بأي حال حصرها، والأمثلة المدرجة لا تعدو كونها نقطة من بحر، غير أنها تكتسي أهمية خاصة تتمثل في ارتباطها بطقوس العرس دون سواء من المناسبات الاحتفالية.

¹ - زايدوه: قوموا بالمشي معه

دين الصلاة: دين الإسلام.

² - ولد: ينحدر من أو ينتمي إلى../ديه ولا نديه: المقصود هنا تزوجه أو أنزوجه.

نزعى: الرعي/نوار : زهور.

2-2-الهيئة أو الهيته⁽¹⁾:

شكل غنائي جماعي يبرع فيه الرجال غالبا. والهيئة الرجالي يتميز بضوابط معينة كقبيلة يجعله متميزا عن هيئة النساء من جهة، وعن باقي أنواع الهيئة المنتشرة في مناطق مختلفة من المغرب من جهة أخرى. الهيئة الحياني، بما فيه هيئة مجتمع البحث، يتميز بإيقاع بطيء نسبيا، يعتمد في بنائه على الدفوف. والمتون الطويلة التي تدور حول مواضيع مختلفة تعكس منظور الساكنة لفهم الثنائيات المتضادة؛ الشهامة والجبن، الكرم والبخل، الجمال والقبح، الحب والكراهية، الخير والشر، الحصب والجذب، الوطنية والخيانة. المرأة والرجل، المدينة والقرية، وغيرها من الموضوعات التي توظف معطيات تتجاوز البيئة المحلية في كثير من الأحيان. مما يسمح بإنتاج صور شعرية حافلة بالانفعالات والمكونات النفسية التي أخذت شكل أطراف تتأرجح بين المدح والسخرية، الامتنان والسخط، التفاؤل والتشاؤم، وما إلى ذلك من قوالب الشخصية البشرية.

ويعتبر الهيته شكلا غنائيا عاما، لا يقتصر على فرد أو أفراد معينين. إلا أن درجة الولع تتحكم إلى حد كبير في مستوى الإتيان. ويمكن تصنيف عشاق الهيته الممارسين إلى فئتين: فئة الهواة التي تتألف غالبا من أفراد محليين أو أقرباء يعيشون هذا النمط الغنائي، يتقدمون بشكل تلقائي إلى المشاركة في فرقة الأداء حيث ينتظمون في صف يتراوح عدد عناصره بين العشرة والخمسة عشر فردا. تكون فرقة الهواة أقل التزاما بنوع اللباس والإكسسوارات والتنظيم وعدد الدفوف، أو الآلات عموما، كما أنها تقتصر غالبا، في أدائها على الإيقاع والرقص ونادرا ما تهتم بالمتون. أما الفرقة الفلكلورية المحترفة فهي اعتبارات كبرى للزي ومكملاته والقول وفنون الأداء والاستعراض والفرجة. وكما هو الشأن بالنسبة للناظمة في العرويات تتميز الناظم في الهيته بقدرته الكبيرة على التذكر والإبداع في الوقت ذاته. لذلك فالمحتوى يظل عرضة للتعديل باستمرار مع الحرص على إدراج خصوصيات العرس ضمن منظومة التغيير⁽²⁾. ويحظى كل فرد في

¹ هيئة في اللغة، سواء بفتح أو كسر الهاء أو ضم أو فتح التاء، تعني، هلم وتعال، أسرع، أو المناداة على شخص بصوت مرتفع، أو تغيد أيضا "ياه ياه" وهو نداء الراعي لصاحبه من بعيد. ولها دلالات أخرى كالهوة من الأرض (الهوة)، وبناء عليه نعت موضع على شاطئ الفرات بإسم هيئة.

لسان العرب،...مصدر سابق، الجزء 15، ص: 119.

² نظرا لطول وكثافة القول الغنائي أو الأشعار في فن الهيته، ارتأينا عدم إدراج بعضها في المتن، على أساس الإشارة على نموذجين منها في الملحق خاصة وأنها تقدم صورة شبه متكاملة لمنظور جماعات بشرية معينة لما يدور حولها وفي خالها.

الفرقة الاحترافية بآلته الخاصة، وهي الدف في الغالب، إلا أنه في بعض الأحيان يتم تكسير إيقاع الدفوف بإيقاعات "التعريجة"⁽¹⁾ و "الغيطة"⁽²⁾ والطبل والمقص.

كان ولا زال فن الهييتي أسلوب التنشيط الأساسي لا سيما بالنسبة للرجال. واستطاع إلى حدود الآن الحفاظ على خصائصه الرئيسية الموروثة منذ زمن بعيد. وهي ميزات راسخة لا تتضايق ولا تشتكي من بعض المستجدات الحاصلة بين الفينة والأخرى. لعل أبرزها دعم مشهد الأداء العام بوصلات إيقاعية سريعة على شاكلة "هيت غرابوة"⁽³⁾ أو يمكن نعتة ب "العروبي الرجالي"، أو إيقاعات جبلية أهمها "الغيطة والطبل". هذا إضافة إلى تخلي الفرقة الفلكلورية الاحترافية عن التنشيط المجاني أو إن صح القول شبه المجاني لصالح التنشيط المؤدى عنه نقدا.

3-2-الغيطة والطبل أو العيطة⁽⁴⁾ الجبلية

شكل أداء جبلي اكتسح السهول المجاورة من ضمنها قبائل الحيائية، تتكون الفرقة من فردين أو أكثر، أحدهما يعزف على آلة الغيطة والآخر على آلة الطبل. يركز هذا النمط على تنوع الإيقاعات التي قليلا ما ترفق بالغناء. وهذه الفرقة يقتصر حضورها على الأعراس فقط وتعتبر ضرورية في طقس "الروح". وعلى عكس فرقة الهييتي الاحترافية فإن فرقة الغيطة والطبل لم يسبق لها، على الأقل خلال القرن العشرين وبمجمع البحث، أن أدت عروضاً مجانية، إذ كانت تحصل دائماً على مقابل عيني والذي تحول إلى أجر نقدي فيما بعد.

وعلى العموم لم يشهد هذا النمط تغيرات تستحق الوقوف عندها، ورغم أن بعض شباب قبائل الحيائية حاولوا تقليد الفرق الفلكلورية الجبلية، إلا أن ساكنة مجتمع البحث، حسب شهادة الإخباريات، تفضل هذه الأخيرة معللة موقفها بكون الفرق الجبلية تمتلك مهارات عالية فيما يتعلق بضبط الإيقاع وتنوع المقطوعات الموسيقية.

¹ - أو "الطعريجة"، آلة موسيقية تصنع من خار وجلد، ذات أحجام مختلفة، لا جذر لهذا المصطلح في معاجم اللغة، والراجح أن إسمها مرتبط بالتعرج أو الإنحاء المهم في شكلها.

² - آلة موسيقية من صنف المزمار والأبواق، يعتمد إيقاعها على عملية النفخ.

³ - نسبة إلى مناطق الغرب خاصة بين القنيطرة وسيدي سليمان، وعلى عكس هيت الحيائية يتخذ هيت غرابوة آلة التعريجة كآلة رئيسية.

⁴ - لا يتداول الناس مصطلح "العيطة" بل يستعملون "الغيطة" كما هو الشأن بقبائل الحيائية، أو "الغيطة" في اللهجات الجبلية. وعموما يظهر أن الاختلافات مرتبطة بتطويع الكلمات حسب اللهجات المحلية أكثر من ارتباطها بالتنظيم ونمط الإيقاع. وهناك من يخلط بين العيطة والطقوقة الجبليتين، إلا أن هذه الأخيرة تعتبر نمطا غنائيا معدلا (عصريا) وتدمج في إيقاعاتها آلات مختلفة كالكان والدربوكة والبيانو.

2-4 فن "التبوريدة" أو "البواردية"

التبوريدة شكل أداء استعراضي، يتمحور حول عملية إطلاق البارود من المكاحل. وهو من الأشكال التي لا زالت متداولة بمناطق مختلفة من المغرب. وفرقة التبوريدة بمجتمع البحث لم تكن فرقة احترافية، بل تتشكل في الغالب من رجال لهم خبرة أو تجربة في استعمال سلاح البندقية أو المكحلة. ويمتلكون ترخيص استعماله لأغراض الصيد أو الحماية، مما يفيد أن هذا السلاح/ وسيلة التنشيط كانت تقتصر تملكا وتنشيطا على الأعيان وكبار القوم والميسورين، وهم يشكلون معظم الفئة التي تهتم أيضا بتربية الخيول.

كان فن التبوريدة⁽¹⁾ يأخذ شكلين، الشكل البسيط يتميز بالاستغناء عن الخيل، حيث تقوم عناصر الفرقة، التي لا يتجاوز عدد أفرادها كحد أقصى بما فيه قائد الفريق (العلام أو الرايس)، بالانتظام في صف أو هلال أو دائرة. وتحت توجيهات المشرف تتم تأدية بعض الحركات وترديد عبارات أشهرها "الحفيظ الله" التي تلعب، من جهة، دور محددات توحد بين أداءات عناصر الفرقة، ومن جهة أخرى تعتبر تضرعا إلى الله من أجل طلب الحفظ وسلامة العاقبة لأن الأمر يتعلق باستعمال سلاح قد تنتج عنه عواقب وخيمة. ثم في الأخير يتم إطلاق البارود دفعة واحدة في اتجاه الأعلى بعيدا في الخلاء أو نحو الأسفل، وغالبا ما تعقبها زغاريد مكثفة.

أما الشكل الثاني، يتميز باستعمال الخيل مع احترام طرق التنظيم والاستعراض نفسها. وتحظى فرقة الخيالة بأفضلية مقارنة بفرقة الراجلين أو المشاة، خاصة وأن الخيل تضيف رونقا بهيأتها وسروجها (الأسنحة) والمكانة العالية التي تحتلها لدى ساكنة مجتمع البحث أو الإنسان بصفة عامة.

وبخلاف أشكال التنشيط السابقة الذكر، لم يكن فن التبوريدة في أية مرحلة سالفة متاحا للجميع أو على الأقل للأغلبية. ومع محدودية حضوره في الأعراس شهد تدريجيا تراجعا كبيرا، إلى درجة أضحت فيها الاستعانة بهذا الشكل من التنشيط في الأعراس أمرا نادر الحدوث. وترتبط الإخباريات هذا التطور بعوامل اقتصادية تتمثل في ضعف تربية الخيول

¹ أشارت الإخباريات إلى أن التبوريدة لم تكن ترتبط بطقس معين من طقوس احتفالات العرس، لكن غالبا ما يتم القيام بعروض التبوريدة في الصباح أو المساء ويراعى في ذلك معطين أحدها يرتبط بوضعية درجة الحرارة، والتي تكون معتدلة في الصباح والمساء، وتوفر الظل، والآخر يتعلق بمعنويات الخيل التي تكون مرتفعة ومناسبة للعروض في الأوقات المعنية.

يمكن الرجوع إلى مقال مفصل ل:

ركوك، غلال، أصالة الفروسية بالمغرب، مجلة الثقافة الشعبية، مرجع سابق، العدد 10، صيف 2010م، من ص 50 إلى ص 57.

محليا، إضافة إلى تعقيدات الحصول على ترخيص لاستعمال السلاح حتى من طرف الأعيان، في حين أصبحت تكاليف استخدام فرقة احترافية مرتفعة جدا.

إلى جانب هذه الأشكال التنشيطية، عرف مجتمع البحث سبلا أخرى للتنشيط كالمسجلات التي بدأت تتسلل إلى المنطقة منذ أواخر القرن العشرين.

ومع مطلع القرن الحالي تزايد استعمال الأقراص المدججة والوسائط الرقمية في دعم مجال التنشيط والفرجة، وكذلك الاستعانة بخدمات بعض الفرق الموسيقية العصرية (الأركسترا أو الجوق) أو منسقي الأغاني. إلا أن هذه المستجدات لا زالت تعد مستجدات ولم تتمكن بعد من تجريد الأشكال التقليدية من أفضليتها وأولويتها عند الساكنة.

3- استنتاجات

يتضح من خلال هذا الفصل أن التراث الثقافي بمجتمع البحث شهد تطورات متواترة خلال القرن المنصرم إن على مستوى جوانبه المادية أو غير المادية، وانطلاقا من ظاهرة العرس يمكن تقسيم مسار مجمل تلك التطورات إلى مرحلتين أساسيتين:

المرحلة الأولى تغطي تقريبا النصف الأول من القرن العشرين، تميزت عموما بشبه استقرار في التراث الثقافي نظرا لاحتفاظه بمعظم خصائصه السابقة التي هيكلت وضعيته عند مطلع القرن نفسه على أقرب تقدير.

المرحلة الثانية، تشمل النصف الثاني من القرن نفسه، حيث شرع التراث الثقافي بمجتمع البحث في الانفتاح على أنماط دخيلة خاصة تلك الإضافات أو التعديلات القادمة من المدينة. إلا أن هذا التغيير طبعته سمات خاصة في جوانب مختلفة، يمكن التركيز ضمنها على ما يهم الوثيرة والحدة والانتشار المجالي والموضوعات.

يمكن القول أن وثيرة التغيير ظلت بطيئة جدا على امتداد العقود الأربعة الأولى من النصف الثاني من القرن العشرين سواء على مستوى الامتداد المجالي أو على صعيد درجة استعداد وقابلية الأطراف المستقبلية والمتفاعلة مع تلك التطورات، إذ اقتصر التجديدات المحدودة طبعا، على بعض الأسر الميسورة والتي لها إمكانية التردد على المدن الكبرى أولها صلات بعائلات أو أفراد مستقرين بالوسط الحضري، والأجدي من ذلك، كونها تتمتع بالقدرة المادية اللازمة لاقتناء المنتج الحضري / التغيير. إلا أنه كلما تم الاقتراب من نهاية القرن، إلا وارتفعت سرعة التغيير باضطراد مع انتشار الكهرباء

وتنمية، ولو أنها لا زالت ضعيفة، بعض محاور المواصلات في إطار الرؤية الشاملة التي جاءت بها السياسات الوطنية فيما يتعلق بالعالم القروي. الأمر الذي سمح بتعدد وتسهيل قنوات التأثير والتأثر بين الثقافات المختلفة التي لم تعد تتحرك في مجال الجهوية والوطنية، بل تجاوزته إلى مجال العالمية، بفضل القنوات التلفزية الفضائية أولاً، ثم مواقع التواصل الاجتماعي وشبكة الإنترنت فيما بعد.

ومن الطبيعي أن تدفعنا الملاحظة الأخيرة في هذه النظرة البانورامية إلى الاعتقاد أن مجتمع البحث ومن خلال ظاهرة الاحتفال العرسية، قد شهد تغيرات جذرية عصفت بالتراث الثقافي تسير في اتجاه اجتثاثه من بيئته المحلية وفصله عن جذوره التاريخية الموعلة في غياهب الزمن. وبالتالي طمس معالم خصوصيته وفرادته. ولاختبار هذا الاعتقاد يلزم إعادة مقارنة ظاهرة الأعراس بمجتمع البحث من زاوية محاولة جرد أبرز الثوابت والمتغيرات التي طالت الظاهرة المدروسة بناء على مؤشرات مادية أو غير مادية الطقوس والتقاليد والعادات المؤثرة لها.

تمت الإشارة في معرض وصف حدث العرس بقبائل الحياينة، إلى بعض الثوابت والمتغيرات التي مست الظاهرة المعنية مع تحليل جوانب منها بين الحين والآخر. وللتقرب أكثر من وضعية التراث الثقافي غير المادي يجدر الوقوف بتمعن عند ختام هذا الفصل على جرد أقصى ما يمكن من معطيات الظاهرة وتصنيفها قصد عزل القضايا التي تهم التراث الثقافي غير المادي وربما اتخاذ موقف بشأن الاعتقاد السائد المعلن عنه سلفاً.

لاشك أن الإخباريات والمعاينة الميدانية تسير في منحى تأكيد أن تغيرات كثيرة لحقت طقوس وتقاليد وعادات الزواج أو الاحتفال بالزواج بمجتمع البحث معتمدة في ذلك على المقارنة بين روايات الأجداد والآباء والأمهات، وبين ما اختبروه في زيجاتهم، وبين ما مارسوه في زيجات أبنائهم وبناتهم من جهة، وبين ما يعيشونه ويتوقعونه من مستجدات متسارعة أضحت تتدفق بقوة إلى الأرياف من جهة أخرى.

من أبرز التغيرات التي تبدو جلية وجوهية التقليل من الغلاف الزمني المخصص للاحتفال، إذ تقلص من سبعة أيام إلى ثلاثة أيام. كما تم استقدام طقس "الحزام" لليوم الثالث بدل السابع من تاريخ انتقال الزوجة إلى بيت الزوجية.

كما طال التعديل أيضا بشكل ملفت الأزياء والحلي. واقتحمت موائد الأعراس مأكولات وأطباق ومشروبات متنوعة لا تخضع لحدود قصوى، وما يرتبط بذلك من أواني التحضير والتقديم التي عرفت هي الأخرى انقلابات جذرية في خاماتها ونماذجها وتخصصاتها.

أما على مستوى التنشيط، تجلت أهم التغيرات في التخلي عن فرق التبوريدة، والاعتماد في أحيان كثيرة على فلكلور الهيتي و فرق العيطة الجبلية. كما ظهر نوع جديد من التنشيط كالمسجلات العادية أو الرقمية ومكبرات الصوت وفي أحيان قليلة جدا يتم استخدام فرقة عصرية (الأوركسترا أو الجوق) أو منسق الأغاني.

هذا إضافة إلى مستجدات أخرى كاستعمال آلة التصوير الخاصة أو المدججة في الهواتف الذكية قصد حفظ الذكريات واللحظات الاحتفالية بعدما تقاعست الذاكرة البشرية عن ذلك. وكذلك الحرص على نقل العروس إلى منزل الزوجية (طقس الرواح) في سيارة ولو كانت المسافة قريبة بين المنزلين، على حساب استبعاد البغال من هذا الطقس التي أضحت محط نفور لما تجلبه من دونية وتحقير للعروس.

والواقع أن معظم الجوانب التي تم تصنيفها كجوانب شهدت تغيرات كبرى هي جوانب مادية من التراث الثقافي، وهي ناتجة عن عوامل مادية أكثر منها اجتماعية أو نفسية. فارتفاع التكاليف وأسعار الحلي والأزياء والفرق الفلكلورية الاحترافية والكهرباء والنقل واللحوم الحمراء وغيرها من متطلبات العرس كان وراء تقليص مدة الاحتفالات وعدد قطع حلي المعدن النفيس والأزياء التقليدية الرسمية، والاستعانة بالتنشيط المجاني أو المنخفض التكلفة، وإتحاف الموائد بالدجاج الأبيض، وغيرها كثير من التعديلات والتجديدات التي مست بدرجة أكبر الشق المادي من طقوس وتقاليد وعادات الاحتفال.

وإذا كان التغير يمكن معاينته وتقييمه إجرائيا في المعطيات المادية من التراث الثقافي، فإن الأمر يبدو مستعصيا في معطياته غير المادية. وحسب ما تم استقراؤه من الإخباريات، يظهر أن العرس فقد معظم الأبعاد القيمة الرمزية والدلالات النفسية والروحية التي كانت تغمر مختلف طقوسه وتقاليده وعاداته. إذ لم يخل حديثهم في جل موضوعاته من الحسرة والندم والأسف والتذمر على أفول "الزمن الجميل" زمن الأمس (شحال هذي)، الذي لا زال مبهما، لا أفق له في الماضي، قد يكون سنة أو عقدا أو بضع عقود أو قرنا أو عدة قرون أو عصرا أو زمنا أزليا. ويركزون كل هذا الأسى في

عبارة جعلتها وظيفتها اللغوية غامضة وهي عبارة "السر والملحة". ويمكن بجلاء اقتفاء أثر هاتين العبارتين في قواميس اللغة، ليتبين أن كلمة "الملحة" مشتقة من كلمة الملح⁽¹⁾ وهي مادة معروفة بأهميتها في تعديل وتحسين نكهة الطعام أكثر من باقي استعمالاتها الطبية أو الكيماوية. فوضع الملح باعتدال في الطعام يجعله شهياً أو على الأقل مستساغاً أكله، ومن هنا تمت استعارة هذه الدلالة وتطبيقها في حقول أخرى من بينها ما يتعلق بتقييم هيئة أو طبع أو سلوك البشر، فيقال فلان "ملح أو مليح" يعني مقبول، يدخل الخاطر وترتاح له النفس ولو أن ملامحه أو هيأته غير متناسقة والشئ نفسه بالنسبة للأثنى "ملحة أو مليحة".

أما كلمة "السر" فهي تعني "السّر" في اللغة وهو كل ما يتم إخفاؤه أو كتمان، كما أنها تفيد الضدين؛ الكتمان والإظهار⁽²⁾. وتقريباً تستعمل كلمة السر في اللهجات العامية بالمعنيين معاً. فالشخص "المسرار أو المسرارة" هو الشخص الذي يملك قوة تأثير وجذب خفية غير قابلة للتجسيد، إلا أنه تظهر آثارها في الاستحسان الذي تخلفه لدى المتلقي أو المستقبل المتفاعل. وهذا المعنى شبه متطابق مع معنى كلمة "كاريزما" (Charisma) التي يقصد بها الجاذبية المقنعة أو السحر الذي يمكن أن يلهم التفاني في الآخرين⁽³⁾.

هذه الجاذبية / السر والملحة، في نظر الإخباريات، ترتبط بالأشخاص وبالتالي تنعكس على الاحتفال ككل. تأتي العروس على قائمة هؤلاء الأشخاص الذين يؤثرون بقوة في درجة "السر والملحة"، حيث فقدت هيبتها وقداستها المسؤولين عن شحن الطقوس والتقاليد والعادات بتوتر رمزي عال. وذلك لأسباب متعددة من بينها على سبيل المثال، أن العروس لم تعد تلك الفتاة البريئة التي لا تعرف شيئاً عن الزواج أو العريس قبل العرس عدا ما استرقه سمعها أو نظرها.

وعلى نقيض ذلك معظم زيجات اليوم تنتج عن اتفاق مسبق بين الطرفين وبالتالي ما يحدث في العرس يدور في فلك التمثيل ومحاكاة ما تقتضيه خصوصيات كل طقس. الأمر الذي أفرغ عدة طقوس من محتواها على رأسها طقس

¹ - ملح في لسان العرب ما يطيب به الطعام، يؤث ويذكر، وله معاني أخرى من بينها أنه يفيد نقيض العذب، ويدل على التشيب من الشعر، ويعني أيضاً الرضاع. المlij من الرجال والمليحة من النساء ما حسن أو حسنت طباعه.

لسان العرب، مصدر سابق، الجزء 14، ص: 117-118-119-120.

² - السر من الأسرار التي تكتم، والسر ما أخفيت. أسر الشئ، كتمه وأظهره. ويقال فلا سرقومه أي في أفضلهم. وسر النسب: محضه وأفضله. والسر من كل شئ الخالص. وسرارة كل شئ أي محضه ووسطه.

نفسه، الجزء 7، ص: 167، 168، 169.

³ - Oxford Dictionary, ...Op.Cit, p :235.

"الصباحي". كما أن تعاطي الفتاة للزينة والتجميل والتبرج قبل الزواج يذهب بجمالها الطبيعي ويجعل منها فتاة مألوفة لا تثير فضولا مستحسننا أو إعجابا أو اندهاشا لدى الحضور من النساء أثناء الحفل.

والعروس/الفتاة هي المسؤولة أيضا عن كسر حاجز الحشمة والحياء اللذان يعتبران من أمتن أسس "السر والملحة"، عندما أصبحت تشارك وتفرض رأيها في مختلف مراحل الزواج من الخطبة إلى "الحزام"، بل وتقتحم أحيانا حتى مفاوضات الصداق مع والديها خاصة الأب الذي ظل لمدة طويلة يحتكر هذا الحق، لكن ما لبث أن أذعن للخضوع رويدا رويدا درءا لردود الفعل المتطرفة (الهرب أو الانتحار) التي قد تصدر عنها إذا تم إكراهها على شيء.

ولا تكل الإخباريات في صب جام غضبها على العروس محملة إياها النصيب الأوفر من المسؤولية في إتلاف نكهة العرس. ولو بدت حججهم غريبة أحيانا من وجهة نظر موضوعية، إذ ينتقدون بشدة عزوف العروس، بعدم أو بغير عمد، عن البكاء⁽¹⁾ أو الاكتفاء بإراقة نزر يسير من الدموع خاصة في بعض الطقوس مثل "الحناء" و "التزلام" و "الروح". فحجم الدموع وما يرافقه من احمرار وانتفاخ في ملامح الوجه كان مؤشرا حاسما على علو درجة الفتاة من البراءة والحشمة والحنان والارتباط بالأسرة والمكان الذي نشأت به من جهة، ومن جهة أخرى يكشف مدى خوفها من الزواج وتحديدًا من الرجل والعلاقة الجنسية التي لا تعرف أو من المفترض أن لا تعرف عنها شيئا قبل الزواج، حتى يتسنى "للداية" أو "الوزايرية" ممارسة سلطتها المعرفية في تنوير العروس.

كما أُلقت الإخباريات بجانب من اللوم على الحضور من السيدات اللواتي لم يعد يحركهن في العرس الشغف إلى المتعة والفرجة والمرح وسط أجواء مفعمة بالبساطة والوضوح والنية الحسنة والتسابق إلى التعاون والتكافل، بقدر ما أصبحن محووسات بالنميمة والتفاخر وتدبير المكائد والدسائس والانغماس في الانتقادات العرضية التي تستهدف في الغالب التنقيص من حجم الاستعدادات والتنظيم وغيرها من حيثيات الاحتفال.

قد تبدو هذه الأسباب غير مقنعة ولا كافية في تفسير الرؤية الدرامية التي بلورتها الإخباريات بناء على نظرة جنسانية (Human sexuality) تعكس بنية ذهنية خاصة تضع المرأة/الأنثى موضع اتهام بينما تنزه الرجل / الذكر في قضايا متعددة، منها كمنوذج تحميل العروس والمرأة عموما مسؤولية فقدان العرس لمغزاه الروحي الذي يتم تجسيده في

¹ كما يربطون الدموع أيضا بالخصب، ويقال أن عزوف العروس عن البكاء من أسباب قلة الخصب والجفاف.

المقولة الشعبية الشهيرة "السر والمحنة". والواقع أن الأمر لا يخص مجتمع البحث بقدر ما يعتبر ظاهرة اجتماعية/ نفسانية كما اتضح من خلال الاستمارات، إذ أن 99% تقريبا من المشاركين أعربوا عن أسفهم اتجاه طغيان الماديات على غير الماديات في الأعراس. إذ رغم أنهم لم يغفلوا الإشادة بالتطورات التي شهدتها الأعراس على مستوى التنظيم واصفين إياها بالتطورات الإيجابية والمهيرة، فإنهم مع ذلك يشكون من عجز الأعراس عن تحقيق ذلك الإشباع الروحي لديهم، وهو عكس ما كان يحصل في أعراس الأمس إذ يسمو طابعها الروحي والدلالي على كل ما يتعلق بالماديات. ولا يهمننا ولن نجدنا نفعا الخوض في هذا الموقف أو الإحساس، طالما أن الأمر يرتبط بموقف نفسي لا يخضع لضوابط علمية محددة، كما أنه يقوم على مبدأ التغير المستمر والشديد ليس بين الأفراد فقط بل وبالنسبة للفرد الواحد ذاته في غياب شبه مطلق للمعرفة بالكيفيات التي يتم بها والعوامل التي تكمن وراءه. ويمكن القول، أن الناس حصل لديهم إشباع من نوع ما من كل شيء (مأكولات، أزياء تنشيط...) الأمر الذي جعل الأعراس/حاضنة وحاشدة هذه الحاجات حدثا عاديا لا يشبع حاجة مادية كانت أو غير مادية، ملحة ودفينة أو ثانوية وكالية بقدر ما يعتبر فرصة لإعادة تدوير هاته الحاجات المشبعة التي وصلت حدود ما يشبه التخممة.

وباستثناء ظاهرة، أو إن جاز نعتها بالظاهرة، فقدان "السر والملحة" التي لا يمكن بأي حال اعتبارها جانبا مهما من غير ماديات التراث الثقافي عامة والأعراس خاصة، فإن هذه الأخيرة لا زالت بمجتمع البحث تنوء بثقل المحولات الرمزية والميتافيزيقيات والروحانيات الراسخة التي تميز حدث العرس عن غيره من الحوادث، وتجعل منه ظاهرة اجتماعية ذات أبعاد ثقافية، إثنية وتاريخية تمنحه كينونته المستقلة عن باقي الاحتفالات التي لها ما يميزها أيضا، بغض النظر عن طبيعة التأثير والتأثر الذي يقع فعلا بين هذه الثوابت والراسخات وبين الذوات أو النفوس أو الدواخل البشرية، نذكر من بينها على سبيل المثال:

١- احترام جميع الطقوس والحفاظ على تسلسلها الزمني والموضوعاتي، إذ يمنع (أو الأصح بدون مبالغة يحرم) تقديم طقس على آخر وحتى داخل الطقس الواحد نفسه توجد طقسيات أو تفاصيل دقيقة تخضع لمنهج ممارسة صارم حسب ما تقتضيه العادات والتقاليد السائدة. فتقليص مدة احتفالات العرس إلى ثلاثة أيام، أو يوم أحيانا، لم يؤثر بأي شكل على الطقوس التي كانت تمارس في سبعة أيام أو أكثر.

-حماية العروسين من العين والحسد وأعمال الشر من خلال تشديد الحراسة عليها ومراقبة كل ما يخصها من جهاز العرس (ملابس، أحذية...) وكذلك المواد المستعملة في بعض الطقوس خاصة طقس الحناء وهي البيض والحناء والسكر والشمع، إذ تعتبر حسب الإخباريات، أكثر المواد المطلوبة في السحر، ولتفعيل الحماية تتم الاستعانة ببعض التأمم والبخور الطيبة.

-الحرص على إحاطة العروسين بكل ما يجلب الحظ الحسن أو فأل الخير مثل التفاؤل باللون الأبيض والألوان الفاتحة. وباستقرار الحياة الزوجية بالنسبة للوزيرية (مرافقة العروس ومرافق العريس الرسميين)، وعدم إثارة موضوعات الحزن بحضورهما أو أي شيء يحملهما على النحيب أو قد يكدر صفو سعادتهما.

-الإكثار من الصلاة على الرسول (ص) سواء ضمن التنشيط الخاص بالطقوس أو خارجه.

-اعتماد التنشيط بشكل رئيسي على الفلكلور والغناء الشعبي الذي يتخذ أنماطا متنوعة تقوم على أساس التلقين والتوارث الشفاهيين.

-استمرار جميع أشكال وقيم التضامن والتآزر والتعاون بين ساكنة الجماعة أو الدوار، إذ لا يمكن أن يتم العرس في غياب ذلك.

الفصل الثاني:

مقاربة بعض ثوابت التراث الثقافي غير المادي
دراسة تحليلية مقارنة

قبل مقارنة الثوابت في التراث الثقافي غير المادي لا بد من توضيح المقصود بالثابت، فحسب علماء الأنثروبولوجيا، الثابت في الفعل الإنساني أو الظاهرات الاجتماعية لا يعني تكرار الفعل بالطريقة نفسها، فهذا غير ممكن. وحتى وإن تم فإن حتمية تغير عنصر الزمن، على الأقل، تحول دون نسخ فعل طبق الأصل (السابق). فكل شخص يعيد الفعل بأسلوبه الخاص ويضيف عليه تأثيره الخاص، ويعدل بعضاً من جوانبه بقصد أو بغير قصد. وهذا الرأي يتقاطع إلى حد كبير مع أطروحات رواد الفكر التاريخي التي تؤكد أن الحدث التاريخي عندما يوصف بأنه "يعيد إنتاج نفسه"، ففي الواقع لا يعني ذلك أن الحدث جرد من خصوصياته الظرفية والزمنية والمكانية وتحول إلى حدث جاهز معزول، يتكرر اعتباطياً بين الحين والآخر. إنه يعني إعادة إنتاج حدث شبيه، وليس مطابق، للسابق على مستوى الشكل وفق المنطق الداخلي نفسه للتطور الذي يحصل عندما تصل أسباب مادية ومعنوية ما إلى درجة معينة من النضج والتفاعل. وفي هذا الصدد يقول محمد العبدية "الحقيقة أن التاريخ لا يعيد نفسه حذو المثال بالمثل زماناً ومكاناً، فإن هذا ليس من طبيعة الأمور وسنن الكون. فالصور لا تتطابق ولكن تتشابه، والواقع لا يتكرر ولكن طبيعة العقل البشري وتركيبية الإنسان تتشابه كثيراً، مما يجعله يتصرف التصرفات نفسها أحياناً مع اختلاف الزمان والمكان ويفكر بالطريقة نفسها"⁽¹⁾.

بناء عليه نحن نتفق منذ البداية على أن التغير من طبيعة الظاهرات البشرية ولا نسعى قسراً إلى إضفاء صفة الثبات عليها طالما أن "السعي إلى بناء حضارة وتشكيل ثقافة على شيء من التقليد يعد أمراً طبيعياً... واندثار بعض الظواهر بشكل طبيعي لاستغناء الشعوب عنها بفعل حركة التطور والمثاقفة لا يمثل إشكالاً في حد ذاته فهذا أيضاً يعد انتقاءً طبيعياً يساعده على سيورة هذه الحركة"⁽²⁾. ما نقصده هو أن آليات إنتاج هذه الممارسات والسلوكات الاجتماعية لمرات متعددة ووفق حمولات مكثفة من العادات والتقاليد والطقوس، تتم حسب بناء ما، منطق ما، أو منظومات مرجعية شبه ثابتة، يمكن أن نميز فيها استناداً إلى وضعيتنا الاختبارية هذه (احتفالات الزواج) بين ثلاث مرجعيات أساسية: المرجعية التاريخية، ثم المرجعية الميثولوجية والرمزية، والمرجعية السيميائية.

¹ - العبدية، محمد، "أعيد التاريخ نفسه؟ دراسة لأحوال العالم الإسلامي قبل صلاح الدين، مقارنة مع تاريخنا المعاصر"، كتاب المنتدى، سلسلة تصدر عن المنتدى الإسلامي، الطبعة الثالثة، 1419هـ/1999م. ص. 6.

² - باديس، نرجس، "الثقافة العشبية بين الإقصاء والموضوعية"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 7، مرجع سابق، ص: 16-17.

1- المرجعية التاريخية

1-1-أفضلية الصيف

مقاربة احتفالات الزواج من وجهة نظر تاريخية تكشف بوضوح أن هذه الظاهرة/الحدث لها امتدادات زمنية ومكانية ومغزى من استمرارية إنتاجها. وهو مغزى يلعب وظائف متنوعة إخبارية وتأكيذية واستشرافية. فمثلا أفضلية فصل الصيف في تنظيم هذا الصنف من الاحتفالات سواء بقرى وحواضر المغرب⁽¹⁾ أو شيوع هذه الظاهرة بدول أخرى من بينها دول مجال البحر الأبيض المتوسط ومنذ وقت بعيد غير معروف⁽²⁾. يتبين أن الأمر أكثر من مجرد اختيار، فهو يخضع لقوانين تفرضها طبيعة مناخ المنطقة وتوزيع العمل السنوي في المجتمعات الزراعية. حيث يوفر الصيف الوسائل المادية وغير المادية للاحتفال. ورغم أن هذه الوسائل أصبحت الآن متوفرة طيلة السنة وخاصة المدن، فإن هذه الأخيرة لازالت تستجيب لأفضلية الصيف ليس للأسباب القديمة ذاتها والمتمثلة في قوة العلاقة بين المدينة والريف، وإنما لأسباب جديدة مرتبطة بنظام العطل على وجه الخصوص، ويمكن معاينة ذلك بجلاء في حياتنا اليومية كما أكدت عليه الإخباريات وشهادات المشرفين على صناعة الحفلات⁽³⁾. ولعل هذا الارتباط بين الصيف والأفراح له علاقة بدوافع سيكولوجية قوية أشار إليها ابن خلدون في المقدمة "أن طبيعة الفرح والسرور هي انتشار الروح الحيواني وتفشيته، وطبيعة الحزن بالعكس، وهو انقباضه وتكاثفه. تقرر أن الحرارة مفضية للهواء والبخار مخلخلة له زائدة في كميته ولهذا يجد المنتشي في الفرح والسرور ما لا يعبر عنه وذلك بما يداخل بخار الروح في القلب من الحرارة الغريزية التي تبعثها سورة الخمر في الروح من مزاجه فيتنفش الروح وتجيء طبيعة الفرح"⁽⁴⁾.

¹ - يمكن الوقوف على ذلك بوضوح في العديد من الدراسات الأنثروبولوجية التي اهتمت بهذا الموضوع نذكر من بينها على سبيل المثال:

- مقبوب ادريس، مرجع سابق، ص 73.

- فقير موسى، "جدلية المقدس والمدنس في الأشكال الفرجوية بالمغرب (منطقة الغرب نموذجاً)"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 21، مرجع سابق، ص 47.

- علوة، أحمد، العرس التقليدي في المغرب "التبلاج" أقدم عمليات تسمين الأنثى في الصحراء، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 28، مرجع سابق، ص 109.

² - من بين الدراسات التي أشارت إلى ذلك:

- عطية أمال، "عادات وتقاليد الزواج في الجزائر على طريقة عرف سيدي معمر بمنطقة الشلف "نموذجاً""، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 16، مرجع سابق، ص 96.

- عبد الله، سوسن إساعيل، "عادات وتقاليد الزواج في قرى البحرين"، مرجع سابق، ص 44.

- بوقوي، الزاوية، "النجمة" ظاهرة ثقافية فنية طقوسية واحتفالية"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 13، مرجع سابق، ص 73.

- جاد، مصطفى، "فلكلور واحدة سيوة والهوية الثقافية"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 17، مرجع سابق، ص 54.

- الحسين، الهاشمي، مرجع سابق، ص 77.

- جرادات، ادريس، مرجع سابق، ص 72.

³ - منها شهادتين لمشرفين على تنظيم قاعات الأفراح بفاس، واللذان تمت إجراء مقابلة معها وفق النموذج المشار إليه في الملحق.

⁴ - المقدمة، مصدر سابق، ص 71.

1-2-كروولوجية مراحل الاحتفال

ومن المؤشرات القوية أيضا التي تعكس هذا البعد التاريخي نجد الكروولوجية الدقيقة لمراحل الاحتفال وما يرتبط بها من طقوس. فعند المقارنة بين مناطق داخل المغرب⁽¹⁾ أو بينها وبين أخرى خارجه كالجزائر⁽²⁾، وتونس⁽³⁾، والسودان⁽⁴⁾، ومصر⁽⁵⁾، وشبه الجزيرة العربية⁽⁶⁾ وتركيا⁽⁷⁾. اتضح أن الاختلافات التي تطال المدة الزمنية المخصصة للاحتفال والتي تتراوح عموما بين أسبوعين كحد أقصى⁽⁸⁾ وثلاثة أيام كحد أدنى⁽⁹⁾. وكذلك التغيرات التي تلحق بعض الطقوس على مستوى طبيعة المواد المستعملة بها، وأنماط ممارستها. كل هذه التغيرات والاختلافات لا تؤثر بأي شكل من الأشكال على تسلسل المراحل الأساسية للاحتفال، والتي يمكن حصرها في مرحلة الخطبة التي تأتي كنتيجة للاختيار والإخبار والمشاورات وتبادل الموافقات. ثم مرحلة عقد القران والتي تتمحور حول إثبات شرعية الزواج أمام الأسرتين المعنيتين وكذلك المجتمع بحضور عناصر إظهار تمثل الطرفين المحتفى بها. وقد يكون العقد نصا كتابيا محررا أو تعهدا منطوقا شفاهيا. وفي الواقع تعد هذه المرحلة هي المرحلة الحاسمة في الزواج أو هي ما يقصد به الزواج حقيقة، كما يقال في الأمثال الشعبية "الزواج هو الكاغيط"⁽¹⁰⁾. ثم المرحلة الأخيرة والتي تتميز بتنظيم حفل الزواج أو العرس أو الزفاف. وتتألف هي الأخرى كسابقاتها من مجموعة مراحل / طقوس أبرزها طقس الحناء وطقس الزفة.

ويلاحظ أنه من النادر أو المستحيل أن يتم تقديم مرحلة على الأخرى بناء على مقارنة النماذج التي توفرت لدينا. إذ أكدت احترامها وخضوعها الكامل لهذه الكروولوجية مع استثناء وحيد منعزل برز في دراسة حول "عادات وتقاليد

¹ - تمت المقارنة بين أربعة مناطق: مجتمع البحث، وقبائل بني وراين، ومنطقة الغرب، ومنطقة شفشاون ثم القبائل الحسانية. والمراجع المعتمدة مرتبة على التوالي:

- مقبوب، ادريس، مرجع سابق، صص: 68-84.

- فقير، موسى، مرجع سابق، صص: 44-57.

- علوة، أحمد، مرجع سابق، صص: 109-115.

² - عطية، آمال، مرجع سابق، صص: 120-124.

³ - برقوقي، الزاوية، مرجع سابق، ص: 109.

- الهاشمي، الحسين، مرجع سابق، صص: 74-87.

⁴ - الضو، علي إبراهيم، "المرأة السودانية والثقافة الموسيقية: قصتي الزار والعروس، موسيقى فيزيائية"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 12، مرجع سابق، صص: 114، 115، 116.

⁵ - محسب، حسام، "قصة الزجالة (واحة سيوة)"، مرجع سابق، صص: 146-149.

⁶ - "التحطيط دراسة ميدانية تحليلية"، مرجع سابق، صص: 92-97.

⁷ - عبد الله، سوسن إسماعيل، مرجع سابق، صص: 25-43.

- سليمان، إيمان، الأدب الشعبي الفلسطيني، مرجع سابق، صص: 50-57.

- السموري، محمد، مرجع سابق، صص: 91-100.

⁸ - برنامج أعراس حول العالم، إنتاج الجزيرة الوثائقية، مرجع سابق.

⁹ - سجل باحتفالات "النجمة" بقبائل الهامة بتونس، برقوقي، الزاوية، مرجع سابق، ص: 99.

¹⁰ - مختلف الدراسات المعنية تحدثت عن تقلص الاحتفالات من سبعة أيام إلى ثلاثة أيام.

- كاغيظ، ورق الكتانية، دوزي، تكلمة المعاجم، الجزء 9، مرجع سابق، صص: 27، 106.

المسرات والأحزان بالقدس" حيث لوحظ تقديم عقد القران على تحديد يوم الخطبة⁽¹⁾. والافتناع بصرامة الضبط التاريخي أو الكرونولوجي لمراحل الزواج لا يحتاج إلى مرجعية دينية أو ثقافية لدعمه بقدر ما يستجيب تلقائيا لمنطق التسلسل الزمني والموضوعاتي للأحداث، منطق السبب والنتيجة الذي يحكم مختلف الظواهر التاريخية⁽²⁾.

أما على مستوى كل مرحلة، يمكن تسجيل العديد من التباينات وهي تباينات تمس بالأساس الجانب اللغوي، وكثافة أو حجم الطقوس، وكذلك المواد المستعملة فيها، وذلك دون خرق الكرونولوجية السابقة أو خلخلة الأهداف المحلية. فمثلا في الدول المغاربية الثلاث (المغرب والجزائر وتونس) ينعت عقد القران بـ "الكاغيط، أو "الملاك" أو "ضرب الصداق"، بينما في المشرق نجد العبارة الشائعة هي "كتب الكتاب"، والشيء نفسه بالنسبة "للعرس" في مقابل "الزفاف"، و "الحنة" في مقابل "الحضاب"، و "التبريزة في مقابل "الجلوة" أو "التجلية". والأمثلة كثيرة لا نرى ضرورة للتوسع فيها طالما أن الاختلاف اللغوي ظاهرة بشرية طبيعية.

1-3-الأصول التاريخية لنظام العرس

من الصور الهامة التي تثير الانتباه في احتفالات الأعراس بمجتمع البحث، هي تلك الهالة أو المكانة الرفيعة شبه المقدسة التي يحظى بها العريس. من تجلياتها نعتة بـ "مولاي السلطان"، وانتداب أفراد ثقات يطلق عليهم إسم "الوزايرية" أي الوزراء تناط بهم مهام مرافقته وتنويره⁽³⁾ والتفاني في خدمته طيلة مدة الاحتفال. كما أن العريس/السلطان يربط على مدار أيام العرس خارج المنزل بمكان خاص يسمى "يسلان" حيث تنصب في الغالب خيمة لايوائه مع حاشيته (خدامه)، واستقبال بعض الضيوف كالفقيه ووجهاء ساكنة الدوار أو أقرب الأقرباء، وكذلك الهدايا في بعض الأحيان. وكلما توارى العريس عن الأنظار وقلص من محادثاته إلا وزادت هيئته وعلت قدسيته. وبجانب الخيمة يوضع فرس رهن إشارته يستعمله في خرجاته الرسمية/ بعض الطقوس التي تتخذ شكل موكب صاحب حيث تتنافس فرقة "الغيطة والطبل" وزغاريد النساء على إيصال إيقاعاتها إلى أبعد مدى. والأعلام البيضاء أو الحمراء تتمايل يمنة ويسرة، الخرق الحريرية تقبل وتدبر في تناغم مع نسيم المساء مداعبة محي العريس/السلطان.

¹ - جرادات، ادريس، مرجع سابق، ص: 72.

² - John Tosh,...Op Cit, p : 82.

³ - التنوير يتعلق بالأمور الجنسية. يمكن الرجوع إلى : الحسين، الهاشمي، "نظام العراسة ببلاد الحوايا"، مرجع سابق، ص: 92.

وقد تتخلل هذا الطقس أو غيره من الطقوس طلقات نارية تلهب الحماس للمشاركة في هذه اللحظات الخالدة كل من موقعه القريب أو البعيد. ويحظى العريس/السلطان في جميع الطقوس بحراسة مشددة من لدن الخدام (الوزايرية) قصد التصدي لكل مترص أو حاسد أو ناقم خولت له نفسه التطاول على ممتلكات العريس طمعا في اقتدائها بقدر من المال.

ألا يبدو جليا من خلال هذه الصورة البانورامية المبسطة للعرس أنها تحمل رموزا مكثفة تتجاوز الوظيفة الاحتفالية للطقوس، إلى اختبار قدرات أكثر عمقا في التخيل والتمثل؟

ألا يحاكي هذا النموذج المطيع برونق وجمالية وبراءة الاحتفال جمّاز الحكم المفعم بالمخاطر والدسائس والغياهب؟ وإذا ثبت الأمر، أي جمّاز تتم إعادة إنتاجه في الخيال الذهني للمجتمع؟ وهل يعني ذلك أن الظاهرة الاحتفالية العرسية مرتبطة بمرجعية معينة في تاريخ المغرب؟

بالنظر إلى مختلف المشاهد والممارسات والمعدات الموظفة في احتفالات الأعراس بمجتمع البحث، يتبين أن الأمر أكثر من مجرد مصادقة أو اختيار عشوائي لقالب احتفالي ما. وعليه، يضحي العمل بنصيحة كليفورد غورتز أمر لا مفر منه والتي "تؤكد على ضرورة التوصيف الكثيف للفعل أو السلوك حسب السياق الذي يجري فيه بدل الاكتفاء بما يظهر منه"⁽¹⁾. مما يسمح بترجيح فرضية أن نظام العرس شكل بنيته وهيكلته انطلاقا من محاكاة جمّاز السلطة، لكن مسألة الحسم في طبيعة النظام المحاكى وأصوله التاريخية تنطوي على صعوبات حمة ناشئة عن ثلاث معطيات أساسية؛ يرتبط أولها بتعدد نقاط التشابه أو التقاطع بين أنظمة الحكم خاصة في الدول الإسلامية لكونها تستند إلى خلفية دينية وثقافية مشتركة يمثلها الدين الإسلامي والتاريخ المشترك وعموما كما يقول رضوان ياتو، "توجد قواسم مشتركة على مستوى ممارسة السياسة بشكل عام، بغض النظر عن طبيعة الفوارق الموضوعاتية والسياقاتية التي يتم فيها كل نظام"⁽²⁾. والمعطى الثاني يتجلى في خضوع معظم أنظمة الحكم لمبدأ التراكمية إذ تحتفظ الأنظمة السياسية البديلة بملامح عن الأنظمة

¹ - كليفورد، غورتز، "تأويل الثقافات، ترجمة محمد بدوي، مراجعة الأب بولس وهبة"، المنظمة العربية للترجمة، 2009م، ص 59.
² - ياتو، رضوان، "مؤسسة المخزن في تاريخ المغرب، قراءة لكتاب محمد جادور"، مجلة عمران، العدد 2/5، صيف 2013م، ص 205.

السياسية السابقة مهما كانت عرضية أو ثانوية وبالتالي يعسر تأصيل بعض الممارسات السياسية أو تقاليد الحكم. "فأهل الدول أبداً يقلدون في طور الحضارة وأحوالها للدولة السابقة قبلهم"⁽¹⁾.

أما المعطى الثالث يرتبط بعدم استقرار المجموعات البشرية في المجال. فقبائل الحياينة مثلاً، إذا كانت تنحدر من أصول عرب بنو هلال. حسب ما هو متداول، فإنها شقت مسيرة طويلة ما بين مغادرتها لموطنها الأصلي بشبه الجزيرة العربية وبين وصولها إلى المغرب عبر شمال إفريقيا، ومن البديهي أنها اختبرت في رحلتها هاته أنظمة حكم متنوعة.

وتزامن دخول هذه القبائل إلى المغرب خلال القرن الرابع عشر الميلادي⁽²⁾ مع حكم الدولة المرينية (1269م-1465م)، حيث كانت مؤسسة المخزن تسير في اتجاه التبلور بشكل أوضح علماً أن لبنتها الأولى وضعت منذ حكم الدولة المرابطية (1056-1149م)، ثم ما لبثت المؤسسة المخزنية أن اتخذت تطوراً أكثر تشعباً مع السعديين (1554-1664م) خاصة في عهد أحمد المنصور (1572-1603م) إذ أخذ المخزن شكله النهائي، الذي يعبر عن مجمل التنظيم الدولاني للسلطنة الشريفة⁽³⁾، ولم يتغير مع العلويين إلا قليلاً حتى بداية القرن العشرين⁽⁴⁾. الأمر الذي يضعنا أمام عدة احتمالات ممكنة بخصوص الخلفية السياسية التي أثرت بنظام العرس بالحياينة. ترى هل هي مرينية؟ أم سعدية؟ أم علوية؟ أم استقت معالمها تدريجياً بالتفاعل مع كل هذه الخلفيات السياسية؟

يبدو أن نظرية البناء عبر مراحل هي الأكثر مصداقية لمقاربة نظام العرس. لكن في حالتنا هذه يمكن ربط نضج تمثل نظام العرس بمؤسسة المخزن السعدي استناداً إلى مجموعة من القرائن التاريخية نميز فيها بين ثلاثة قرائن أساسية:

- أولاً: وكما سبق ذكره في مستهل هذا الباب، لا توجد إشارات عن قبائل الحياينة قبل منتصف القرن السادس عشر الميلادي⁽⁵⁾. وحتى وإن كانت بعض الدراسات لا تستبعد إمكانية اعتماد المرينيين على قبائل عرب بنو

¹ - المودن، عبد الرحمان، "البوادي المغربية قبل الاستعمار"، ص. 165.

² - ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص. 190.

³ - ملين، محمد نبيل، "السلطان الشريف الحذور الدينية والسياسية للدولة المخزنية في المغرب"، منشورات المعهد الجامعي للبحث العلمي، الرباط، 2013م، ص. 191.

⁴ - نفسه، ص. 56.

الريخاني، أمين، "المغرب الأقصى 1939م/1358هـ"، لبنان، مؤسسة هندواي، المملكة المتحدة، 2018م، ص. 141.

⁵ - Lazarev, ...Op.Cit, p.37.

معقل الهلالين في الجيش، وخاصة قبيلة أولاد عمران⁽¹⁾، أكبر قبائل الحيانية⁽²⁾، فإنها تظل افتراضات ضعيفة تفتقر إلى حجج إثباتها أو نفيها.

- **ثانياً:** في مقابل هذا الفراغ، تتعدد الدراسات التي أكدت على التقارب والاحتكاك الكبيرين بين قبائل الحيانية والسعديين نتيجة نمو علاقات تبادل المصالح بين الطرفين، فقبائل الحيانية قدمت خدمات عسكرية⁽³⁾ لسلطين سعديين مقابل مكافآت وإقطاعات واسعة وإعفاءات ضريبية أحياناً⁽⁴⁾. شكلت هذه الامتيازات القاعدة الصلبة لانتقالهم من نمط الترحال إلى نمط الاستقرار في إطار نظام الملكية الخاص⁽⁵⁾ وما يرتبط بذلك من تغيير وتعديل في منظومة العادات والتقاليد والطقوس وغيرها من الممارسات الاجتماعية. ومن أبرز تلك الخدمات العسكرية، مساندة الجيش السعدي ضد الجيش التركي في معركة الركن Errokn التي دارت رحاها بوادي اللبن سنة 1558م⁽⁶⁾، ومعاودة السلطان عبد المالك في صراعه مع ابن أخيه المتوكل سنة 1576م الذي تمت أطواره بحوض إيناون⁽⁷⁾، وكذلك دعم ثورة الناصر ضد السلطان أحمد المنصور سنتي 1595م⁽⁸⁾ و 1596م⁽⁹⁾.

وبغض النظر عن طابع المد والجزر الذي كان يحكم علاقات الود/ دعم السلطة المركزية ونيل كرمها⁽¹⁰⁾، أو التوتر/دعم حركات التمرد وتحمل تبعات فشلها⁽¹¹⁾، يمكن القول أن الخدمة العسكرية أتاحت لهذه القبائل التقرب بعمق

¹ - المودن، عبد الرحمان، مرجع سابق، ص. 165.

² - نفسه، ص. 164.

-Lazarev, ...Op.Cit, p.54.

³ - الإفرائي، محمد الصغير، "نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي"، تحقيق عبد اللطيف الشاذلي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1419هـ/1998م، ص. 177.

⁴ - نفسه.

- الرحباني، أمين، مصدر سابق، ص. 141.

⁵ -El moubaraki, ...Op.Cit, p.33.

⁶ -Lazarev, ...Op.Cit, p.54.

- ملين، مرجع سابق، ص. 165.

⁷ - الإفرائي، مصدر سابق، ص. 62.

⁸ - الفشتالي، عبد العزيز، "مناهل الصفا، في مآثر موالينا الشرفا"، تحقيق الدكتور عبد الكريم، مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية والثقافة، 1986، ص. 176.

- المودن، مرجع سابق، ص. 163.

-Lazarev, ...Op.Cit, p.54.

⁹ - الفشتالي، مصدر سابق، ص. 175-177.

¹⁰ - الفشتالي، مصدر سابق، أغدق عليهم المنصور نفقة كاملة.

¹¹ - الأفرائي، مصدر سابق، ص. 177. مثلاً قبائل الخلط جردت من الأراضي والخيول سنة 1589م.

من جهاز المخزن وأساليب ممارسته للسلطة، الأمر الذي ساهم بدون شك في التشعب به ودعجه في المنظومة الثقافية القبلية.

- **ثالثاً:** إذا كانت علاقة الحيانية مع السعديين عرفت انفراجات هامة، فإن التوتر والعداية شكلت السمة البارزة لعلاقتهم مع العلويين منذ البداية⁽¹⁾. من أقوى محطات الوقوف إلى جانب الديلايين ضد العلويين سنة 1662م⁽²⁾، وإلى جانب سكان فاس ضد السلطان المولى عبد الله سنة 1750م، والانحياز إلى الداعية مسلامة ضد السلطان المولى سليمان سنة 1792م، والتحالف المؤقت مع ترمذ الجيلالي الزرهوني المعروف بـ "بوحارة" سنة 1902م، والذي سينقلب بعد سنتين إلى صالح السلطان مولاي عبد العزيز، ثم التحالف مع مختلف القبائل لحصار فاس سنة 1911م⁽³⁾. وطبعاً، لا يمكن اعتبار التوتر عائقاً أمام عملية التثاقف ما دامت الحرب نفسها تعتبر وسيلة اتصال وتواصل وتأثير وتأثر. إلا أنه نستطيع القول أن الظروف التاريخية التي ميزت علاقة الحيانية بالسعديين كانت غنية بالمحفزات التي ربما قد دفعتهم إلى الانبهار بجهاز المخزن السعدي خاصة بعد الانتصار في معركة وادي المخازن سنة 1587م. في مقابل الانتكاسات التي بدأت تلاحق المخزن العلوي منذ هزيمة معركة إيسلي أمام الفرنسيين سنة 1844م، وما ترتب عليها من توغل إمبريالي في الأراضي والشؤون المغربية⁽⁴⁾.

وللتقرب أكثر من مدى تجذر الأبعاد السياسية في بنية نظام العرس الاحتفالية لابد من الوقوف عند بعض المحددات الرئيسية التي تؤطر الحكم في ظل مؤسسة المخزن، والطقوس والممارسات التي تحاكيها في نظام العرس على مستويات السلطة الزمنية والسلطة الروحية وميكانيزمات التوليف بينهما.

بالنسبة للسلطة الزمنية، تتم ممارستها في نظام العرس عبر اختيار شخص كفاء لتولي منصب الوزير الذي يعد اليد اليمنى للسلطان / العريس يلزمه أينما حل وارتحل، ويتتبع محام باقي الخدام داخل وخارج الخيمة التي تنصب في مكان منزو نسبياً عن حركة السكان الكثيفة. والخيمة هنا يمكن أن ترمز في الواقع إلى الدولة، أو مقر الإدارة المركزية التي يرأسها

¹ - المودن، مرجع سابق، ص. 193.

² - قام محمد الشريف بتخريب زرع الحيانية وكان ذلك من الأسباب التي أدت إلى مجاعة كبرى بفاس.

-Lazarev, ...Op.Cit, p.56.

³ -Ibidem.

⁴ - بولحية، يحيى، "المخزن في مغرب القرن التاسع عشر ناظراً ومنظوراً إليه"، مجلة عمران، العدد 5، ديسمبر 2013م، ص. 178.

السلطان. وما يزيكي هذا التصور التشبيه الذي قدمه الحاجب الوزير با حماد (تولى الوزارة بين 1890م و 1900م) موجها خطابه إلى القواد "فلتسمعونني أيها القواد، ماذا نقصد بالخبز؟ إنه خيمة كبيرة تشبه هذه التي نجمع داخلها اليوم، وتحتاج لبقائها قائمة ومقاومة للعواصف، لكل دعائمها الرئيسية: فالسلطان هو السارية المركزية،...الذي يرفع هذه الخيمة عاليا..."⁽¹⁾، كما اعتمد نظام العرس قاعدة محدودة عناصر الخدام/مؤسسات الإدارة المركزية اقتداء بهيكله المخزن البسيطة التي ظلت تتشكل من وزير وحاجب وبعض المستشارين والكتاب إلى غاية الإصلاحات التي شهدتها خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي والتي تميزت بإحداث عدة وزارات وخلق مناصب جديدة⁽²⁾. وبالطبع، في نظام العرس يتم تطويع المؤسسات حسب الحاجيات ومستوى استيعاب تخصصاتها وهدف أجراءاتها والكيفية التي تتم بها. لذلك كان يطلق إسم "الوزيرية" تجاوزا على كل الأفراد المرافقين للعريس/السلطان، علما أن هذا الأخير يمنح الأفضلية والامتياز لفرد واحد ويجعله صلة الوصل بينه وبين باقي أفراد الطاقم أو الناس عموما، مع ضرورة الأخذ في الحسبان سمة الارتجالية والمرونة التي تطبع عملية المحاكاة.

وإذا كانت السلطة الزمنية لا تكتمل إلا "بسلطة رمزية ترتبط بمدى خضوع المحكومين لها، وبدرجة تسليمهم بمشروعيتها"⁽³⁾، وإدراكا منها بأهمية السلطة الروحية، ونظرا لتعذر تملكها عبر الآليات المعروفة بالنسب الشريف أو كرامات التصوف وزيارة الديار المقدسة. تلجأ الذهنية الجماعية إلى بديل محايد صالح لكل فرد وزمان ومكان. يتمثل هذا البديل في القدسية التي يتم إسباغها على العريس مسبقا من خلال نعتة ب "المولى" الذي يسبق إسم كل شخص يدعي الانحدار من سلالة النبي (ص)⁽⁴⁾. وكذلك بناء على الروحانيات العالية التي خصت بها الذهنية الجماعية، منذ القديم طقوس العبور ويقصد بها حسب عالم الاجتماع الفرنسي أرنولد فان فنيب A. Van Gennep، "تلك الممارسات الطقوسية المكثفة غير المفهومة التي ترافق انتقال الفرد من وضعية أو مرحلة إلى أخرى في دورة الحياة مثل الولادة

¹ - بولحية، يحي،...، مرجع سابق، ص. 179.

هناك العديد من الكتابات التي أكدت على اهتمام سلاطين المغرب بالحجة والفسطاط من بينها:

- ابن خلدون، "المقدمة"، مصدر سابق، ص. 209.

- المنوني، محمد، "ورقات عن حضارة المرينيين"، الرباط، 1996م، صص. 155، 156.

- الوزان، "وصف إفريقيا"، الجزء 1، مصدر سابق، صص. 290-291.

- الفشتالي، مصدر سابق، صص. 178، 67.

² - الرجائي، مصدر سابق، ص. 141.

ملين، مرجع سابق، ص. 57.

³ - بوردو، بيير، "الرمز والسلطة"، ترجمة عبد السلام بن عبد العالي، الدار البيضاء، دار توفيق للنشر، الطبعة الثانية، 1990م، صص. 52، 55، 60، 67.

⁴ - ملين، مرجع سابق، ص. 172.

والختان (طقوس هامشية)، والزواج (طقوس التجميع) وطقوس الانفصال (الموت)⁽¹⁾. وما يهمنا في طقس العبور هو ان الذهنية الجماعية وخوفا من الأخطار التي قد تكتنف هذه المرحلة الانتقالية الدقيقة التي تتميز باللاعودة إلى المرحلة السابقة، تقوم بتسليح المعني بالأمر بأسلحة سحرية بإمكانها أن تضمن له انتقالا سلسا⁽²⁾. لذلك فالعريس يتحول في طقس الزواج من شخص عادي إلى شخص مقدس. ولدعم هذه القدسية يتم اللجوء إلى الخيال⁽³⁾ وذلك باستدعاء العجائبية عبر أفعال خارقة لعادة البشرية⁽⁴⁾ كادعاء كرامات أو تفردات ناتجة عن أحداث معينة اختبرها المعني في حياته. من بين هذه الأفعال الخارقة على سبيل المثال صفة "البركة" التي يتمتع بها العريس/السلطان بحكم براءته وغفران ذنوبه وروحانيته العالية⁽⁵⁾. ويعرفها كولان (G.Colin) في دائرة المعارف الإسلامية "هي القوة المباركة ذات الأصل الإلهي. تلك القوة التي تحدث الوفرة في المجال الفيزيائي والرخاء والسعادة في النظام النفسي..."⁽⁶⁾ وهي الفكرة نفسها لدى ويستر مارك إدوارد (Westmark Edward) إذ يعتبرها "دفقا روحيا إلهيا قادرا على التجلي في العالم المخلوق وملئه بالنعم والقداسة"⁽⁷⁾، كما يرى أن هذا المفهوم يشكل محور نظرة المغاربة إلى الكون، وبالتالي لابد أن يكون له شأن كبير في نسج العلاقات الاجتماعية بين الأفراد وتحديد نظرة بعضهم لبعض، وأساسا لأبرز المبادئ التي تحدد الفعل الاجتماعي. ولذلك فالبركة كانت معرضة للسرقة⁽⁸⁾، ولعل هذا ما يعكس ويفسر في الآن نفسه جانبا من الحماية المبالغ فيها لكل الأغراض الشخصية للعريس/السلطان من ملابس ومأكل ومشرب ومفرش وما إلى ذلك.

دائما، وفي سبيل رفع درجة فاعلية السلطة الرمزية يتوسل العريس، شأنه في ذلك شأن السلطان، بشارات الملك⁽⁹⁾ التي تتميز بالتعدد والتنوع من أشهرها وأكثرها تداولاً ارتداء الملابس البيضاء على اعتبار أن البياض في الثقافة الإسلامية يشير إلى النقاء والطهارة وهو شعار السلطان المغربي⁽¹⁰⁾ الذي اقتبسه من الخلافة الأموية⁽¹¹⁾. كما ميز هذا

¹ -Van Gennep-, Arnold, « *the Rites of passage* », translated by Monica B. Vizedom and Gabrielle L.Caffe, The University of Chicago Press.1960, p.9.

² - إبراهيم، نبيلة، "فن القص في النظرية والتطبيق"، سلسلة الدراسات النقدية، العدد 1، دار غريب للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1995م، ص.148.

³ -Balandier, Georges, « *Anthropologie politique* », P.U.F, Quadrige Presses, universitaires de France, 1967, p.46.

⁴ - ملين، مرجع سابق، ص.107.

⁵ - نفسه.

⁶ -Westermarck, Edward, « *Ritual and Belief in Morocc* ». Vol1, Macmillan and co.London, 1926, p.24.

⁷ -Ibid, p.41.

⁸ -Westermarck, Edward, Op.Cit, p.41.

⁹ - ابن خلدون، "المقدمة"، مصدر سابق، ص.201.

¹⁰ - الأفراني، مصدر سابق، ص.183.

¹¹ - الفشتالي، مصدر سابق، ص.236.

اللون شارة أخرى وهي الرايات⁽¹⁾ التي ترافق الاحتفالات منذ البداية، وطالما جسدت ركنا من أركان المنظومة الرمزية التي انبنت عليها المواكب السلطانية⁽²⁾. ثم استعمال الطبول والأبواق والمزامير⁽³⁾، وحمل الأسلحة أو تكليف عناصر من الحاشية بحملها في المواكب/الطقوس الخاصة بالسلطان العريس، واعتبرها الفشتالي من أقوى الشارات التي تحمل دلالة رمزية عالية لأنها تذكر بالسيرة النبوية من جهة وتستعرض القوة من جهة أخرى⁽⁴⁾. إضافة إلى امتطاء الفرس حيث يحظى السلطان/العريس لوحده بهذا الامتياز أثناء الطقوس⁽⁵⁾. وعلاوة على وظيفتها المادية الملموسة فإن الخيل تعد من أجلى الحيوانات وأكثرها بركة حيث يعادل الفرس الواحد بركة أربعين حاملا للقرآن في المسجد وحيثما وجد تنفر الشياطين والأرواح، وصهيلها يعني "الخير لي ولمولاي"⁽⁶⁾. وفي المأثورات الشعبية هناك اعتقاد سائد بأن ممتطي الخيل لا يصاب بأي أذى في حالة السقوط، ويفسر ذلك بكون إيقاعات حركة سير أقدامها تترجم بعبارة "السلامة، السلامة، السلامة..." على عكس البغال والحميز التي تترجم حركة سير أقدامها بعبارة "الهرس، الهرس، الهرس..." أي "الكسر".

يؤكد أيضا ماكس فيبر MaxViber أن التحكم في السلطة يفرض على السلطان امتلاك ما أسماه "الإلهام"⁽⁷⁾ الذي يضفي الطابع الأسطوري على شخصيته⁽⁸⁾، ومن بين أبرز مصادره التظاهر بالورع والكرم والتسامح والاختلاء والتوازي عن الأنظار قصد "إنتاج حدود ضبابية وغامضة لسلطته المادية والرمزية اتجاه الرعايا

وحتى المقربين"⁽⁹⁾ لأن الهيبة والورع هما أداة الوصل بين العالم الأرضي والعالم الغيبي، وبالتالي جعل شخصية السلطان/العريس شخصية مقدسة. ولم تغفل الذهنية الجماعية ذلك، فالعريس ملزم بالاختلاء⁽¹⁰⁾ في خيمته طيلة مدة الاحتفال،

¹ - نفسه، ص. 99.

² - نفسه، صص. 98-99، 202-203.

³ - جادور، مرجع سابق، ص. 189.

⁴ - الفشتالي، مصدر سابق، ص. 203.

⁵ - نفسه.

⁶ - Westermark, ...Op.Cit, pp.96-97.

⁷ - مرسيا إلياد، "مظاهر الأسطورة"، ترجمة نهاد خياطة، دار كنعان للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 1991م، ص. 19.

⁸ - نفسه، ص. 37.

⁹ - بورديو بيير، مرجع سابق، ص. 60.

¹⁰ - ظاهرة اختلاء العريس أو اختفائه عن الأنظار حضرت في معظم النماذج التي اطلعنا عليها مع تسجيل بعض التباينات حول مدتها والكيفية التي تتم بها. ومن بين النماذج التي أثارنا مثلا في الجنوب التونسي يختفي العريس قبل بداية الاحتفال بعشرة أيام أو أكثر. ينظر جنوف عبد الله، مرجع سابق، ص. 79، ويمرتفعات بني خداس بالجهة نفسها يختفي العريس عن الأنظار منذ يوم "الحطابة" (جمع الحطب)، ويمضي على عقد قرانه خارج القرية ولا يظهر فجأة إلا عندما يشارف العرس على النهاية، وذلك رقة زمرة من أصدقائه/حراس لا يفارقونه أبدا، ينظر، الهاشمي، الحسين، مرجع سابق، صص. 78، 81، ومنطقة تيشيت بموريطانيا يتم تحديد المكان الذي يربط فيه العريس من طرف هيئة خاصة، يقيم فيه طيلة مدة الحفل وعدد أيام الربط. ينظر، المصطفى السالك، فلكلور تيشيت، الاحتفالات نموذجاً. مجلة الثقافة الشعبية، العدد 18، مرجع سابق، ص. 68.

وكلما هم بالخروج منها لأداء طقس أو قضاء غرض ما يسدل البرنس على وجهه⁽¹⁾. ومطالب أيضا بانتقاء ما قل ودل من حديث الجد والمسامرة المتأسس على الأخلاقيات والمثاليات التي تحيل على حسن السلوك والنية. وفي الوقت نفسه تحجب الصورة الصارمة عن الرعية (الناس والحضور)، كما يجب عليه التحلي بالتسامح والكرم، وعن أهمية هذه الأخيرة يقول الفشتالي "تغنوا لها الوجوه وتذل لها الرقاب، وتخض الجبابرة، وتسترق بها الأحوال، ويستمال بها الأعداء، ويستكثر بها الأولياء، وتحقن بها الدماء، ويحسن بها الشئاء، وتملك بها القرباء والبعداء، ويسود بها في غير عشائهم الغرباء"⁽²⁾، والكتابات الإخبارية أضفت على سلوك الكرم طابعا سماويا، عبر توظيف شعارات شبه فيها بـ "الغمامة الوظائف" أي المطر الذي يرمز إلى الخير⁽³⁾. لذلك فالعريس السلطان كان على استعداد دائم لصرف مكافآت مالية بين الحين والآخر إلى كل أفراد حاشيته، أو إلى أعضاء فرق التنشيط أو الفقيه أو المرأة التي تخدم عروسه أو الأطفال أو غيرهم من الأشخاص الذين أعربوا عن رغبتهم في نيل كرمه على أساس أن المبدأ في الكرم يقوم على الكيف أكثر منه على الكم، لأن العطاء يظهر التفوق والمكانة الرفيعة⁽⁴⁾.

وللجمع بين السلطتين الزمنية والروحية وتجسيدهما ظاهريا وإجرائيا على أرض الواقع، يتم تنظيم طقوس خاصة تحرص على تقديم صورة متكاملة للعريس / السلطان من بينها على سبيل المثال طقسي "التزياد" (مستهل طقس الحناء) ثم طقس "لوطية" أو جولة العريس التي تسبق طقس "الرواح". ويتخذ الطقسين معا شكل موكب سلطاني: حيث يتزين العريس بأفضل الثياب ويحجب وجهه بالبرنس، ثم يمتطي فرسا خاصة في طقس "لوطية" وتصطف حاشيته حاملين الشارات السلطانية أبرزها اللواء الأبيض وسلاح البندقية. أما فرقة "الغيطه والطبل" غالبا ما تأخذ موقعها خلف السلطان حتى لا تشوش على الموكب.

وتكاد تكون هذه الصورة منقولة عن تشكيلة الموكب السلطاني السعودي أثناء الخرجات الرسمية إما في مناسبات احتفالية كاحتفالات أعياد الفطر والأضحى والمولد النبوي، أو الخرجات المرتبطة بالحركات التي ينظمها السلطان

¹ - قد يكون هذا تعويضا للمظلة السلطانية التي اعتبرت هي الأخرى من شارات الملك، استعملت في كامل أرجاء المشرق الإسلامي وفي الغرب الأوربي، ينظر، ملين، مرجع سابق، ص. 147.

وفي سياق آخر وضع الباحث المغربي إدريس كون أن استعمال المظلة الشريفة يعود إلى الملوك الأشوريين والإيرانيين وخلفاء بغداد، فشيرف مكة وسلطان المغرب، والهدف الأساسي من وراء ذلك حيازة بركة السلطان التي قد تضعف نتيجة تعرضه للشمس. ينظر كون، إدريس، مفهوم البركة في الثقافة الشعبية، مرجع سابق، ص. 169.

² - الفشتالي، مصدر سابق، ص. 233.

³ - كمال، عبد اللطيف، مرجع سابق، ص. 144.

⁴ - ملين، مرجع سابق، ص. 122.

في القبائل لأسباب عسكرية وجبائية في الغالب. ولتقريب هذه الصورة نستعين بأحد الأوصاف التي قدمها مؤرخ الدولة السعدية عبد العزيز الفشتالي قائلا "في الموكب السلطاني يرف اللواء المنصور الأبيض العظيم متبوعا بالعديد من الأعلام أغلبها أحمر اللون، والعديد من آلات الموسيقى أمام الموكب طبال يحمل الطبل الكبير، وخلف السلطان عازفوا الغيطات والمزامير...وتسير يمين الموكب فرقة العلوج التي حظيت بهذا الامتياز نظرا لقوة ولائها للسلطان..."⁽¹⁾.

ويشترط في الجولة (لوطية) زيارة بعض الأماكن المقدسة كالمسجد أو الضريح لكسب المزيد من القدسية ينضاف إلى الرصيد الرمزي العالي للعريس، خاصة وأن طقس "لوطية" يعني النزول من مرتفع إلى سهل (لوطان) ومن المعروف أن "الجبل في الذاكرة المغربية محاط بهالة من التقدير والتقدير، لأنه ارتبط في الأذهان بركبان المتصوفة والزهاد الذين باعوا الدنيا بالدين..."⁽²⁾. كما يمكن أن يعكس ذلك أيضا جانبا من الخصال الحميدة للسلطان/العريس وهي التواضع.

ولاختبار كفاءة خدام السلطان/العريس وتخويله فرصة ممارسة التحكيم الذي يعد من أبرز وظائفه، يتم تنفيذ لعبة⁽³⁾ في طقس "لوطية" غالبا. إذ يقوم أحد المترشحين (الكواشيش) بسرقة حذاء (بلغة) العريس ثم يلوذ بالفرار حيث يخفي الحذاء في مكان آمن. ويترتب على ذلك أزمة مفتعلة "يتحمل الوزير فيها كامل المسؤولية وتجبره على حشد كل طاقاته لحلها في أقرب وقت ممكن لأن العريس يضطر، تجنباً للإحراج، ملازمة الخيمة حيث لا يمكنه الخروج على الناس بفردة واحدة أو قدمين حافيتين، كما لا يوجد أي بديل لحذاء العريس الذي يكتسي رمزية خاصة. على أن الإحراج الأكبر يتمثل في كون طقس "لوطية" يتم قبيل طقس "الرواح" وهو الطقس الذي يمنح نظام العرس هويته ويبرر وجوده، ويتوج العريس/السلطان على عرش سلطنته. حساسية الظرفية لا تترك للوزير خيارا غير بذل كل المساعي لاسترجاع الحذاء وإلا ستنزله به أشد العقوبات. وحتى وإن كان الأمر يبدو مسرحية أو لعبة لا أقل ولا أكثر يطغى عليها البعد الترفيهي، فإنها في بعض الأحيان تأخذ اتجاهات ذات طابع جدي خاصة إذا خرج الأمر عن سيطرة اللاعبين الأول.

¹ - الفشتالي، مصدر سابق، صص. 99، 202، 203، 204.

² - الجارري، حميد، "البيئة ودورها في بناء الشكل الفني للقصص الشعبي بالمغرب"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 30، مرجع سابق، ص. 93.

³ - ظاهرة اللعب تكرر في مختلف نماذج احتفالات الأعراس التي شملتها الدراسة وهي عموما ألعاب تتمركز حول العروسين:

* إما اختطاف العريس في تقاليد العرس الأردني، ينظر، الساريسي، عمر بن عبد الرحمن، التنوع في التراث الشعبي الأردني (الأكراد)، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 8، مرجع سابق، ص. 43.

* إما التعرض لموكب العروس أثناء زفتها إلى بيت زوجها مثل ما يحدث مثلا في العرس التقليدي بشفشاون، ينظر، علوة بأحمد، مرجع سابق، ص. 110.

* في قبائل الشلك بالسودان تجري مباراة بين حاشية العريس وفرقة متطوعة، باستعمال العصي والحرا، وهي رقصة في الأصل تتم على إيقاع الطبول وتأخذ شكلا دراميا.

ينظر؛ سلجان علي فضل الله، نصر الدين، دراسات في الفلكلور السوداني، دار غرة للنشر والتوزيع، الخرطوم - السودان، 2006م، ص. 178.

يتبين إذن أن احتفالات العرس في قبائل الحياينة ليست ظاهرة اجتماعية مدنية صرفة، إنها تتمركز حول تمثل خاص من الفهم للنظام السياسي. وتشكل هذه الاحتفالات فرصة واحدة في عمر الفرد للتأهي فيه من خلال التفاني في تقمص شخصية السلطان، والانتشاء بإحساس العظمة والسمو الذي يولده التربع على قمة السلطنة في الدولة. وهو الإحساس الذي قد تبخل به حتى أحلام اللاوعي أو يصادره وعي الأحلام، إحساس لا يتكرر - حسب الإخباريات - حتى لو تمت زيجات أخرى للفرد نفسه، ولربما هذا الفعل مقصود يتوخى منه حماية ذلك الشعور الأول وترسيخه في ذاكرة ووجدان المحتفى به "كحدث حقيقي" لا يقبل المحاكاة.

من جهة أخرى يمكن إدراج هذا التملك الرمزي المؤقت لسلطة السلطان ضمن سياق تصفية حسابات قديمة بين المدينة و القرية، والتي تسعى فيه هذه الأخيرة إلى التفوق على غريمتها عبر الطقوس الاحتفالية التي لا حدود ولا رقابة لحرية التخيل فيها. فالمدينة، ومن خلال القصص الشعبي، مثلت دائما فضاء السلطة (السلطان) الذي يستغرق فضاء القرية ويحكمه سياسيا، فهي المركز المجهن بالمعنى القانوني. في حين مثلت القرية موطن البطل الذي يتسم بجذرية الأنا في جماعته⁽¹⁾. ويظهر أن هذا الطرح يتوافق إلى حد ما مع ما أشار إليه ابن خلدون من أن "التمدن غاية البدوي يجري إليها وينتهي بسعيه إلى مقترحه منها"⁽²⁾.

وما لا يجوز إغفاله بخصوص هذا الربط بين الاحتفال والسلطة/الحكم، أنه ظاهرة منتشرة في مجتمعات عديدة كما كشفت عنه صيغ احتفالاتها، حيث تم الوقوف عليها، على سبيل التمثيل، بقبائل بني وراين التي تكاد تطابق في خطوطها العامة نظيرتها بقبائل الحياينة مستشهدين على ذلك بالإشارات القوية التي وردت في دراسة الباحث إدريس مقبوب بخصوص أعراس بني وراين والمتمثلة في كون العريس يجسد رمزية السلطان في ملبسه (البياض)، ويصدر الأوامر، وتسمو كلمته، ويعين الخادم (الوزير) الذي يرافقه في كل خطواته، كما يستعمل نفوذه المعنوي والمادي لحماية أغراض عروسه⁽³⁾⁽⁴⁾. وفي الاتجاه نفسه يرى الباحث الهاشمي الحسين أن ظاهرة محاكاة السلطة في نظام العرس حاضرة بثقل وازن في مناطق مختلفة كطاطا بالمغرب وجبل نفوسة بليبيا وبلاد نفزاوة⁽⁵⁾ والتي تتقاطع بشكل ملفت للانتباه مع ما

¹ - دريدي مبروك، "التمثيل الاجتماعي في القصة الشعبية، النظام الاجتماعي وانتظام السرد"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 28، مرجع سابق، صص. 84، 85.

² - ابن خلدون، "المقدمة"، مصدر سابق، ص. 135.

³ - في قبائل بني وراين تقتضي اللعبة سرقة فردة من حذاء العروس، والعريس يقدم مبلغا ماليا مقابل استرجاعها.

⁴ - مقبوب، إدريس،، مرجع سابق، صص. 75، 78، 79.

⁵ - الحسين، الهاشمي،، مرجع سابق، ص. 89.

يحدث بقبائل تونسسية كقبائل بني خداش (مرتفعات الجنوب) حيث يعكس نظام عرسها بجلاء محاكاة صارخة لجهاز السلطة التنفيذية عبر عدة وحدات سلوكية كطرق تصرف السلطان في شأن الجماعة، وعقد حلقة التعلم، والتعود على الانضباط الجماعي هذا إضافة إلى تعيين الوزيرين الأيمن والأيسر واتخاذ لقب السلطان إضافة إلى هيئة اللباس. كلها وحدات تؤثر إلى خلفية سياسية تعود إلى القرن الثاني هجري/الثامن ميلادي. تلك الخلفية الإباضية⁽¹⁾ في صورة إمام المذهب وأتباعه، وخاصة نظام العزابة المبتدع من قبل إباضية جبل دمر (اختفاء مثير فيه تفرغ علمي وتدريب عسكري وتنشيط اقتصادي، ثم ظهور ذي اختفاء مخوف بالبركة والمهابة...). ويؤكد أن هذا القالب الاحتفالي لازال معمولاً به إلى اليوم⁽²⁾.

وفي السودان، خاصة بالمناطق الوسطى التي تعتبر قلب الممالك السودانية النوبية، تطلق لفظة الجرتق (Qotig, Iartig) على مجموعة من طقوس الزواج تتم فيها عملية محاكاة تنصيب الملوك على أساس أن العريس يعتبر ملكاً متوجاً له كل مظاهر الملك في محيطه العائلي، ويتم تسخير العديد من الوسائل المادية كمحايل لتجسيد الممارسة السياسية المتخيلة (مثل، الضريبة، التاج، والحريرة: قطعة حرير أحمر، وعقد الذهب والخرز والسيف واللباس، البرنس والملابس الجديدة...) والتي كانت تستعمل في حفل التنصيب عند الملوك والحكام في الحضارات المتعاقبة في السودان. كما يدعم العريس/الملك سلطته الرمزية بـ "السيرة" أي مسيرة طويلة لزيارة المعابد والأضرحة والأولياء وكذلك النهر لإرضاء الأرواح، هذا إضافة إلى المعركة الصورية التي ينتصر فيها الملك/العريس⁽³⁾.

وكخلاصة يمكن القول أن نظام العرس ليس فقط عادة اجتماعية تواكب الاحتفالية الشعبية للأعراس وتتهل من مرجعيات ثقافية موهلة في التاريخ قديماً. وإنما هو نظام يجلي مؤسسة ظرفية ذات وظائف اجتماعية تخدم انتماء الفرد إلى المجموعة القبلية، وتعود البدوي على النظام والضوابط كما قال الأنثروبولوجي الفرنسي "Georges Balandier" جورج بالندي⁽⁴⁾. كما يلعب أيضاً دوراً هاماً في تأهيل الشباب تأهيلاً فعلياً لتحمل مسؤولية اجتماعية قادمة⁽⁵⁾.

¹ - معظم العناصر الإباضية توجد بسلطنة عان التي تتخذ المذهب الإباضي مذهباً رسمياً، وينتشر في دول أو مناطق مختلفة بإفريقيا الشرقية والشمالية (جبل نفوسة وزوارة من طرابلس وحزيرة جربة من تونس ووادي ميزاب بالجزائر والقوقاز).

الباروني، سليمان، مختصر تاريخ الإباضية، مكتبة الضامري للنشر والتوزيع، سلطنة عان، الطبعة الخامسة، 1416هـ/1995م، ص. 31.

² - الحسين، الهاشمي، ...، مرجع سابق، ص. 89.

³ - سليمان علي فضل الله، ...، مرجع سابق، ص. 13-21، 22-25، 178.

⁴ - مقبوع، إدريس، "النسيج التقليدي المغربي، فكرة ثقافية بصيغة الأنثى"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 29، مرجع سابق، ص. 141.

⁵ - الحسين، الهاشمي، ...، مرجع سابق، ص. 90.

وأما تشبيه العريس بالسلطان أو الملك أو الإمام أو غيرها من الألقاب السياسية التي تأخذ حيزاً كبيراً من طقوس الاحتفال، يمكن اعتباره واحداً من طقوس الحماية حيث أن هؤلاء الحكام يعتبرون أشخاصاً مقدسين يحضون برعاية وحماية سماوية (الإله، الملائكة) لذلك يؤمل أن تنسحب هذه الحماية التي يجدونها على العريس التي يتشبه به، وهو اقتباس معروف في ممارسات السحر بالسحر التشاكلي أو التشابهي الذي يقوم على المحاكاة⁽¹⁾ وهنا محاكاة الحماية. كما يمكن تفسير شيوع هذه الظاهرة بالعجز عن الوصول إلى هذه المراتب في الواقع بسبب انغلاق الأنظمة السياسية على ذاتها ورهن انتقال السلطة بمبدأ الوراثة في الأنظمة السلطانية أو الملكية وبقانون "مدى الحياة" إن جاز لنا التعبير، في باقي الأنظمة.

2-4- الأبعاد الميثية⁽²⁾ والرمزية

إذا كان الذكر هو الذي ينال الأولوية في طقوس الترسيم نظراً لارتباط شؤون الحكم في الذهنية الجماعية بالذكر، فإن الأنثى تلقي هي الأخرى تقديساً مماثلاً في هذه الطقوس، وهو تقديس يتمركز حول مفهوم الخصوبة⁽³⁾.

وما لا شك فيه أن الأدبيات الاجتماعية والأنثروبولوجية تشير إلى أن اهتمام الإنسان بمسألة الإنجاب والتكاثر قد برز منذ بواكير البشرية⁽⁴⁾ لاعتبارات ودوافع مختلفة تنصدها دوافع فطرية وغريزية لإشباع عاطفة الأمومة والأبوة، واستمرارية الجنس البشري وتجديد عناصره، ولدوافع نفسية واجتماعية واقتصادية وثقافية مختلفة تتعلق بضمان شيخوخة الأبوين ولما يحققه الأطفال من عوائد ومنافع مادية، ولدوافع الاعتزاز والتفاخر والشعور بالزهو بوجودهم⁽⁵⁾. وبالمقابل شكل العقم ظاهرة مقبحة واعتبر من أكبر المصائب التي تحل بالإنسان. وتذهب بعض الأدبيات بهذا الخصوص إلى التأكيد

¹ - فريزر، جيمس، "العصن الذهبي"، ترجمة د. أحمد أبو زيد، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، 1971م، ص. 139.

² - الأسطورية، ترجع هذه الكلمة إلى الجذر Mutus الذي يعني أبكم وصامت، وترتبط فكرة الصمت بالأشياء التي لا يمكن التعبير عنها إلا بواسطة الرموز، وهي مقتبسة من الكلمة اليونانية أستوريا Historia وتعني مكانة وقصة غير حقيقية أو على العكس، بينما كلمة Historia تعني التاريخ كما يقول مالبينوسكي الذي يرى بأنها ركن أساسي من أركان الحضارة، تنظم المعتقدات وتعززها وتصور المبادئ الأخلاقية، وتقوّمها، وتنطوي على قوانين لحماية الإنسان، بن عرفة، إبراهيم، العواشر، الفأل، والعولة، دراسة ميدانية في دلالة الأنشطة الفلاحية في منطقة تبسة الجزائر، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 40، مرجع سابق، صص، 116، 117.

³ - الخصب في اللغة قبض الجذب، وهو كثرة العشب ورفاعة العيش. والرجل كثير الخيل يقال له خصب.

لسان العرب... مصدر سابق، الجزء 5، صص: 77-78.

الخصوبة في علم السكان، يقصد بها التناسل، ومعدل الخصوبة حسب الفئة العمرية للنساء وهو حاصل على قسمة عدد الولادات المسجلة على مجموع الساكنة النسائية في هذه الفئة. أما المؤشر التركيبي للخصوبة هو مجموع المواليد الذين قد تضعهم المرأة خلال حياتها تحت شروط خصوبة سلفياتها. المميزات الديموغرافية والسوسيواقتصادية لسكان إقليم خبيج، الإحصاء العام للسكان والسكنى 2014م، المديرية الجهوية لجهة الشرق، أكتوبر 2017م، ص. 21.

⁴ - معوض، أشرف أيوب، "طقوس الخصوبة في المجتمع المصري"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 28، ...، مرجع سابق، صص. 91-92.

⁵ - كرادشة منير والمحروقية رحمة، "الآثار النفسية والصحية لتأخر الأمومة البيولوجية في المجتمع العماني"، دراسات، العلوم الإنسانية والاجتماعية، الجامعة الأردنية، المجلد 43، ملحق 5، 2016م، صص. 2049.

على أن مكانة المرأة الاجتماعية كثيرا ما كانت ولا زالت ترهن بإنجازها الإنجابي وقدرتها البيولوجية على الحصب والإنجاب، خاصة في مجتمعاتنا الشرقية. التي تتميز بخصوصية بناءاتها الاجتماعية والثقافية ولما تتضمنه من مواقف وممارسات أحادية النظرة للمرأة تحصرها بأدوارها التقليدية (زوجة، أم، ربة بيت، قناة لإنجاب الأطفال)، وبشرطها الأنتوي ومقدرتها على الحصب والإنجاب⁽¹⁾.

وكلما انتقلنا من مجتمعات متقدمة إلى مجتمعات نامية وضمنها مجتمعات زراعية وقبائلية إلا وتتخذ ظاهرة الخصوبة أبعادا أكثر مأساوية⁽²⁾ كما كشفت عن ذلك العديد من الدراسات الإكلينيكية والسوسيولوجية والديموغرافية والمسوحات الميدانية تحت إشراف باحثين عرب وأجانب⁽³⁾. والتي خلصت إلى نتيجة هامة مفادها أن مشكلة العقم تساهم في تزايد حدة الاكتئاب وتطور النظرة للحياة والتطلعات المستقبلية والرغبة في العزلة الاجتماعية، وفرط الحساسية اتجاه الآخرين، وبالأخص عند التطرق لمشكلة العقم ومواضيع ذات علاقة بقضايا الحمل والإنجاب⁽⁴⁾.

¹ - نفسه، ص. 2054.

² - نفسه.

³ - من بينها على سبيل التمثيل:

- الأذغم، إبراهيم، "الرجل والعقم والإنجاب: دراسة حديثة الأسباب وطرق معالجتها"، دار القلم، دمشق، سوريا، 2003م.
- القشعان، حمود، "الآثار النفسية والاجتماعية للعقم على تقدير الذات والتوافق الزوجي"، مجلة كلية التربية، العدد 42، جامعة المنصورة، مصر، 2000م، صص 183-218.
- خليفة، إبراهيم، "غياب الطفل عن حياة الأسرة: النتائج والبدايل"، مجلة جامعة الملك سعود، كلية الآداب، مجلد 3، عدد 2، السعودية، 1991م، صص 603-621.
- شحاتة منال، "أمر الحرمان من الإنجاب على مفهوم الذات لدى المرأة العاقر"، رسالة ماجستير، قسم علم النفس بكلية الآداب، جامعة عين شمس، مصر، 1989م.
- المختار لهراس، ادريس بنسعيد، "الثقافة والخصوبة في المغرب"، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1996م.

- Coldwell, J., « *Theory of fertility decline* », Academic Press, New York, 1982.

- El Tigani, E., "Chilbearing in five countries", 32 (1), studies in family planning, 2001. Pp.17-24.

⁴ - كرادشة والمحروقية، ...مرجع سابق، صص. 2053-2054.

ويبدو أن لتجذر القيم والموروثات الثقافية والاجتماعية المحبذة لظاهرة الخصوبة في النسيج القيمي للمجتمعات بصفة عامة والمجتمعات الإسلامية والمجتمع المغربي بصفة خاصة، دورا هاما في دعم هذا الموقف وتكثيف المشاعر النفسية السلبية، لا سيما لدى الإناث، المترتبة عن عدم الإنجاب اللا إرادي. وينعكس ذلك بقوة في النصوص الدينية⁽¹⁾ والأقوال الشعبية المأثورة التي تمجد الإنجاب بطرق مختلفة مباشرة⁽²⁾، وغير مباشرة كرفض عملية التبني⁽³⁾ وإعلاء شأن الأطفال الذين تم إنجابهم بعد مشقة ومعاناة كبيرين⁽⁴⁾. مع التأكيد على أفضلية إنجاب الذكور⁽⁵⁾ التي كانت وما تزال ظاهرة متفشية في أوساط اجتماعية متعددة من بينها مجتمع البحث، من أبرز معالمها إسباغ احتفاء خاص على ولادة الذكر كإطلاق الزغاريد ونصب الراية وتنظيم الولائم⁽⁶⁾. ويمكن تفسير هذا التفضيل باعتبارات شتى أجملها الباحثين اشتيوي موسى وكرادشة منير في "دور الذكور في المحافظة على إسم العائلة واستمرارها، والدفاع عنها، وهم الورثة الشرعيون للثروة وعزوة العائلة، ومصدر الفخر والتباهي داخل نطاق الأسرة، وضمان للأبوين في حالة عجزهم وشيخوختهم، كما أنهم يمثلون

¹ - يروى أن رجلا أتى النبي (ص) فقال: "إنه عم لي ذات ميسم وجال، وهي عاقر، أفأتزوجها؟ فنهاه ثلاث مرات ثم قال: لامرأة سوداء ولود أحب إلي منها، أما علمت أنني مكاثركم الأمم" الترمذاني، عبد السلام، الزواج عند العرب في الجاهلية والإسلام (دراسة مقارنة)، سلسلة عالم المعرفة، العدد 80، الكويت، 1984م، ص 161. وفي حديث آخر، جاء رجل إلى النبي (ص) فقال: "يا رسول الله إني أحببت امرأة ذات حسب ومنصب، وقال إنها لا تلد أفأتزوجها؟ فنهاه ثم أتاه الثانية، فقال له مثل ذلك، ثم أتاه الثالثة فقال له النبي (ص) تزوجو الولود الودود، فإني مكاثركم الأمم".
الإستانبولي، محمود مهدي، تحفة العروس أو الزواج الإسلامي السعيد، دت، صص. 198-199.

² - من بينها:

- المرأة بلا أولاد، بحال الخيمة بلا وتاد.
- المرأة التي ما يتخلفش، زي الشجرة اللي ما بتطرحش دواها قلعتها.
- الله يعز البيت اللي يخرج منه بيت.
- اللي ما بتحبش في ليلتها يا وكستها.
- حبلى ومرضعة وقدما أربعة، وطالعا للجبل تجيب دواء للجبل وتقول يا قلة الزرية.

معوض، ... كرجع سابق، ص. 91.

³ - من بينها:

* مثل رقم 483. "اللي يربي أولاد الناس بحال اللي تيدق الماء في المهراس".

* مثل رقم 2077. "ولد الناس لا تربيه، راه يكبر ويرجع لناسه".

* دادون، ادريس، الأمثال الشعبية المغربية، مكتبة السلام الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2000، صص. 259، 356.

⁴ - مثل رقم 2087. "ها الولد جا على تاتة والفكرون وسيدي قاسم بن رحمون"

مثل رقم 2137 "هذا غير لقيمة مسعية"

نفسه، صص. 359، 367.

⁵ - من بينها أم الغلام تستاهل الإكرام.

- اللي ما لوش ولد، عديم الظهر والسند.

- الولد ظهر أبوه.

- أعز الولد، ولد الولد.

- حطت عجلاها، ومدت رجلها.

* معوض، ...، مرجع سابق، صص. 91، 94.

- الترمذاني، مرجع سابق، صص. 162-163.

⁶ - ظاهرة قديمة لها امتدادات في الجاهلية، الترمذاني، ... مرجع سابق، ص. 163.

في المناطق الريفية مصدر دخل إضافي لقوة العمل"⁽¹⁾ خاصة في الدول النامية التي لا تتوفر فيها وسائل الحماية المادية والاجتماعية⁽²⁾. بل واعتبرت كثير من الدراسات أن تفضيل إنجاب الذكور على الإناث أحد أهم الأسباب المفسرة لبقاء مستويات الخصوبة مرتفعة في الدول النامية و بالأخص الإسلامية⁽³⁾.

بناء على هذه الخلفية التي تجمد الإنجاب، يتبين بجلاء أن جميع الأفعال والأقوال والممارسات المؤتنة لاحتفالات الأعراس تدور حول مفهوم الخصوبة/ الجنس⁽⁴⁾ من أجل الإنجاب حيث يشكل كنه الزواج وغايته السامية. ولبلوغها يتم حشد كل الإمكانيات الميثية (myth) والروحية وذلك وفق نسق من شيفرات للرموز والدلالات والقيم تقتضي إعادة إنتاجها وإنجاحها التوسل بكل ما من شأنه أن يحفز فاعليتها سواء كانت وسائل مادية أو وسائل غير مادية. لذلك يمكن القول أن احتفالات الزواج، أو غيرها من المظاهر الاجتماعية، لها قدرة هائلة على إضعاف الوظيفة العملية الميكانيكية للوسيلة المادية وتحويلها إلى وسيط لخدمة أغراض ومقاصد روحية. وكثيرة هي الأمثلة والدلائل التي تتيح معاضدة هذا الطرح. مما يجعل حظوظ حضور الصدف والعشوائيات قليلة جدا في طقوس وعادات وتقاليد الاحتفال والتي تشبه قانون لعبة البازل (Puzzle) حيث كل قطعة /ممارسة لها وظيفتها في بناء الشكل/الهدف العام المحسوم فيه سلفا من خلال تنشيط الذاكرة وتركيز التذكر والتشكيل.

ضمن الأمثلة الغنية والمتداخلة التي تثبت مركزية مفهوم الخصوبة في هذه الاحتفالات وتدفع بها نحو القداسة تقتصر على ثلاثة نماذج /مجموعات يتشابه فيها المادي مع غير المادي، مع ضرورة التركيز على تجليات هذا الأخير الذي يهيمن بدون منازع على مختلف الممارسات الاجتماعية. إن هذه النماذج تنصرف إلى تحديد دلالات بعض الأرقام من خلال البحث في دوافع الاستعمال المكثف للرقمين (3) و (7) وبدرجة أقل منها رقم (5). وكذلك التوظيف الرمزي التقديسي للعديد من المواد التي تغيب خاصيتها المادية لصالح أبعادها الروحية كالماء والشمع والبيض والحناء. أما المجموعة الثالثة تتكون من مختلفات كدلالات تفضيل استعمال بعض الألوان مثل الأبيض والأخضر والأحمر، والاستعانة بطاقة "التفاؤل" الذي يتم إسباغه على معطيات معينة بشرية أو طبيعية كالتفاؤل بالشرفاء أو الأزواج المستقرين في زواجهم

¹ - شتيوي موسى، كراشة منير، "مسألة الخصوبة السكانية، رؤية تحليلية في ضوء نتائج الدراسات السابقة"، سلسلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، أبحاث اليرموك، يناير 2011م، ص. 1152.

² - El Tigani, ...Op.Cit, p.19.

³ - شتيوي، وكراشة، مرجع سابق، ص. 1151.

⁴ - جنوف، عبد الله، ...، مرجع سابق، ص. 86.

وانتخابهم لتولي إدارة الطقوس الحساسة في المرحلة الهامشية الوسطية والأكثر "خطورة" في طقوس العبور وخاصة طقوس "الحناء" وطقس "التزلام" وطقس "الروح". حيث تنفتح جميع أبواب الشر، وأي خطأ أو سهو مهما كان حجمه ضئيلا قد يعرقل الخصوبة (مثل ما يعرف بالتفاف والكبسة...) وينسف الحياة الزوجية⁽¹⁾.

1-4-2- دلالات استعمال الأرقام (3) و (5) و (7):

يميز الرقمين (3) و (7) على مختلف الطقوس المرتبطة بالممارسات الاجتماعية لفظيا وحركيا وكما وزمنا وغيرها من أوجه الاستعمال⁽²⁾. ويكتسح حضورهما مختلف مجالات الأدب الشعبي من روايات وأساطير وحكايات⁽³⁾ وأمثال⁽⁴⁾ وفنون قول ورقص⁽⁵⁾، كما تعكس كتب الروحانيات والتنجيم والألغاز⁽⁶⁾.

¹ - Gennepe, ..., Op. Cit, p: 59.

² - يصعب حصر الأمثلة، لكن نذكر من بينها :

- حصر مدة الاحتفالات غالبا بين ثلاثة أيام وسبعة أيام، بما في ذلك احتفالات الزواج كما رأينا سابقا، ثم المهرجانات والمواسم (حب الملوك بصفرو، والورود بإملشيل، الفروسية بتبسة، الزيتون بتاونات،... احتفالات الصوفية في عيد المولد النبوي...).

- إتمام العديد من الطقوس على ثلاثة أو سبعة مراحل، مثل ما رأينا في طقس "الحزام" إذ يتم وضعه على خصر العروس في المحاولة السابعة، وفي طقس "التزلام" يتم إلباس العروس في المحاولة الثالثة.

- في حياتنا اليومية، العديد من الممارسات تتحدد بناء على هذين الرقمين خاصة الرقم (3) بما في ذلك قوانين منظمة الشغل أو الحالة المدنية أو غيرها (مثلا معظم الإدارات تطلب ثلاث نسخ من وثيقة ما، تعبئة طلبات الانتقال والتوجيه، تحديد نهاية صلاحية العديد من الوثائق بثلاث أشهر ...).

³ - يقول يسري شاكور "قانون العدد ثلاثة يحكم معظم الحكايات التي تنتهي بتكرار الموضوع ثلاث مرات، وهو أحد القواعد الملحمية لأغلب أنواع الأدب الشعبي، الشخص الثالث في الحكاية هو الذي يصل غالبا إلى الهدف، وينجح في المحاولة الثالثة...".

يسري، شاكور، "حكايات في الفكر المغربي"، الجزء الأول، تقديم عباس الجباري، دار النشر المغربية، دت، ص. 48.

* قانون العدد (3) يطغى أيضا على كشف الحقائق واتخاذ القرارات. مثلا في الحكاية المغربية "من النهار الأول كايوت المش (القط)" الرجل المتضايق من سلوك زوجته لم يقرر ردعها إلا بعد مرور ثلاث سنوات من الزواج، وفشل في مهمته لأنه ربما تجاوز الزمن الحاسم (نفسه، صص. 59-60). وفي حكاية "زوجة من الريف" لم تحبب العجوز على سؤال الفقيه إلا عند تكراره للمرة الثالثة (نفسه، ص. 84).

وتظهر سيطرة تامة لهذا الرقم في حكاية "مغامرة الذئب والقويع" (نفسه، صص. 113-116).

* أما الرقم (7) فهو ميزة غرف القصور والغرفة السابعة / الغرفة المحرمة / غرفة السر الأكبر . ويكون الذكاء والفتنة من نصيب الأخ الأصغر ضمن الأخوة السبعة كما هو الأمر، مثلا، في حكاية "حديان الحرامي" و حكاية "سبع بنات" المغربيتين (نفسه، ص. 43)، أو في حكاية "العنقود الذهبي" العراقية و "عصفور الهوى" الجزائرية (حمادي، صبري مسلم، موازنة بين حكايتين خرافيتين في ضوء منهج بروب، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 24، مرجع سابق، صص. 40-41).

⁴ - مثل: "الأولى عفو، والثانية عفو، والثالثة عليها تتناقض"، "الثالثة ثابتة، قط بسبع أرواح"، "سبع صنابير والرزق ضائع".

⁵ - في الأغاني الشعبية، يتم في كثير من الأحيان تغيير الإيقاع بناء على العدد إلى ثلاثة، كما يفعل هذا الرقم في بعض المقاطع.

- في التبوريدة أو الفروسية، يطلق البارود في المرحلة الثالثة من التأهب، ويتم الإعلان عن انطلاق الاحتفالات أو الإخبار بحدث هام بثلاث طلقات نارية.

- عند الصلاة على النبي (ص) في إطار الاحتفالات، يتم تكرار الصلاة ثلاث مرات.

- في رقصة العلاوي، يجب أن يكون عدد الركلات أو الدقات على الأرض فرديا، قد يكون خمس أو سبع ركلات، أو ثلاث ركلات في رقصة العرايشية.

محمدا، الزبير، رقصة العلاوي (الدبكة المغاربية)، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 26، مرجع سابق، ص. 124.

⁶ - من أشهر الألغاز/الأمثال التي تثير إعجابي تلك المتداولة بخصوص الرقم (3) وهي:

- ثلاثة ينتصو من ثلاثة: المغرب ينتقص من البرمة، والكيل ينتقص من العرمة، الضحك ينتقص من الحرمة.

- ثلاثة يزيدو في ثلاثة: الحنة تزيد في العروس، والصوف يزيد في البركوس، والصدر يزيد في البرنوس.

- ثلاثة يطيحو ثلاثة: الثلج يطيح الجبال، والحرب يطيح الجبال، والفقر يطيح الرجال.

- ثلاثة ما يشبعوش من ثلاثة: العيش ما تشبع من النظر، والأرض ما تشبع من المطر، والمرأة ما تشبع من الذكر.

- ثلاثة اللي خسارة في ثلاثة: خسارة القمح في الدواب، وخسارة العسل في الكلاب، وخسارة الوجاب في اللي ما يعرف يرد الجواب.

- ثلاثة اللي يغيبو ملح ثلاثة: الجحفة بلا غلاق، البيت بلا رواق، المرأة رقيقة الساق.

- ثلاثة اللي يضحكو على ثلاثة: الموت يضحك على الذليل، والقسمه تضحك على البخیل، والقدر يضحك على الحذر.

والسحر استعمالهما المكثف في "قراءة" التوقعات وإعداد وتنفيذ الوصفات السحرية/ الطلاسم والتعويذات والتأائم وما إلى ذلك من مكونات هذا الضرب من ضروب المعرفة⁽¹⁾ الذي يخترق الثقافة البشرية طولا وعرضا. ومن جهة أخرى يظهر أنه توجد علاقة قوية ووطيدة بين الرقمين تتمثل في الاستخدام المتلازم لهما في كثير من الأحيان من ناحية، ثم إمكانية تعويض أحدهما الآخر من ناحية أخرى، فالرقم (3) يحتمل التمديد إلى الرقم (7) والرقم (7) يحتمل التقليل إلى الرقم (3)⁽²⁾.

أما الرقم (5) فله توظيف خاص يطغى عليه البعد الوقائي، غالبا ما يرتبط استعماله بالاستعمال اللفظي الذي أخذ منزلة "التابو، حيث لا يتلفظ باسمه إلا ويرد بصيغة لغوية وقائية مثل: حاشا عينيك"⁽³⁾ ويكون مصحوبا بإشهار حركة اليد المفتوحة في وجه مصدر الشر المزعوم، ثم تجسيد مادي يتمثل في رسم أو نقش اليد المفتوحة الخمسة أو الخمسة أو يد فاطمة أو يد مريم⁽⁴⁾، في خامات مختلفة (ثوب، معادن، خشب، حناء، ...) كما تستخدم كحلي أو تآئم مساعدة على صد الشر. وشأنه في ذلك شأن الرقمين السابقين يحتل هو الآخر مكانة متميزة في مختلف الطقوس والعادات والتقاليد على مقدمتها طقوس العبور.

ورغم ان العديد من الكتابات تشير إلى المكانة الرمزية لهذه الأرقام، لكنها تظل إشارات متكررة بسيطة وغير مقنعة على نمط تلك الأجوبة أو التفسيرات المستقاة من الإخباريات والمشاركين في الاستمارة والتي ظلت تتراوح بين

¹ - يعسر حصر الأمثلة والنماذج التي تؤكد أهمية الرقمين (3) و (7) في الوصفات السحرية أو الرق الشرعية أو العلاجات الروحية أو مما كانت تسميها، ويكفي الإطلاع على أي كتاب من هذا النوع لتجد مئات الوصفات تذكر منها على سبيل التمثيل. انطلاقا من مؤلفين للإمام أبي العباس أحمد بن علي البوني، وهما شمس المعارف الكبرى ومخطوطات الدر النفيس في جلب العريس.

- من بين ما ورد في مخطوطة الدر النفيس: استعمال الرقمين (3) و (7) في جلب العريس (صص. 4، 9) وفي طلسم الطلاق (صص. 12، 27)، وفي طلسم المحبة وتهيب (صص. 13، 17، 20).

- أما في كتاب شمس المعارف الكبرى يمكن الاختصار على ثلاثة أمثلة خاصة بعدما تبين لنا أن جل الوصفات له علاقة بالرقمين المعنيين:

* في قمع شخص جبار (ظالم) تكتب تعويذة وتدفن قرب موقد نار، تصحب بدعاء خاص يردد سبع مرات كل مرة، وعندما يصل مجموع عدد مرات الدعاء إلى سبعمائة مرة فإن الظالم يرجع عن ظلمه (ص. 40).

* لتسخير الجن: يقال دعاء (من أساء الله الحسن)، فيظهر لك سبعة أشخاص من أشرافهم يمشون لأمرك، وقبل قراءة الأسماء عليهم تعلق عليك سبع بروات في خيط يوضع على الرأس، وتتم الصلاة بوجود شع و (ص. 46).

* لرفع الغشاوة، تقرأ أحد أساء الله الحسن مع شرط الاختلاء وعدم محادثة الناس سبعة أيام وكلما أضيفت سبعة أيام أخرى إلا وتضاعفت النتيجة (ص. 47).

البوني، أحمد بن علي، "شمس المعارف الكبرى"، الجزء الأول، المكتبة الشعبية، بيروت، د.ت، صص. 46، 47.

² - مثلا عندما تم تقليص مدة الاحتفالات في كثير من المجتمعات، قلصت من سبعة أيام على ثلاثة أيام. وطقم الذهب المعروف باسم "الشرنلة" تم هو الآخر تقليص عدد وحداته من سبعة دمالج (أساور) إلى ثلاثة أساور.

³ - أي بعدت عينك عن أداة وسلمت منه وهناك أمثلة أخرى تتقاطع معها مثل:

"خمسة وخميس، عين الحسود فيها عود"، وأمثلة مغربية مثل "خمسة على عينيك والسادسة تعميك" و خمسة وخميس والحرمل في الكأيس (أكياس).

بن صولة، عماد، "العلاقات والرموز في القرى الجبلية بالجنوب التونسي"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 27، مرجع سابق، صص. 163، 164.

⁴ - نفسه.

قطبين؛ فالبعض اعتبرها من البدييات الموروثة عن القدامى و "لحكمة ما" صمدت كل هذه المدة الطويلة، لذا يجب الاكتفاء بتقبلها كما هي. في حين لجأ البعض إلى ربط رمزيها بالدين الإسلامي مستشهدا ببعض الآيات القرآنية أو ما يفيد معناها بخصوص بعض الفرائض والعبادات. إلا أن الاعتقاد بعلاقة هذه الأرقام بحسن الطالع يعود إلى عهود أقدم بكثير من الإسلام كما يقول ويستر مارك. لذلك كان لا مناص من الاستعانة بالدراسات المتخصصة في علم الأرقام (Numerology) قصد محاولة كشف سر العلاقة بين الرقمين (3) و (7). ثم التقرب أكثر من الخصائص الرمزية الميثية للأرقام الثلاثة (5، 3، 7) بغية فهم كنه حضورهما القوي في مختلف الممارسات الاجتماعية على رأسها طقوس الخصوبة سواء في المرحلة التمهيدية، أو المرحلة الهامشية أي الفترة الواقعة على عتبة العبور، أو مرحلة الانتقال النهائي عند قبول الوضع الجديد⁽¹⁾.

تعود جذور النيمولوجيا إلى أزمنة غير معروفة تتجاوز آلاف السنين على أساس أن تصور الإنسان الأول (ما قبل التاريخ) للأرقام وكيفية استعمالها لا يزال موضع فرضيات يلغها الغموض وتطغى عليها الأسطورة كما هو الشأن بالنسبة لمختلف الموضوعات المرتبطة بتاريخ الإنسان قبل اكتشاف الكتابة. إلا أن بدايات استعمال الأرقام كعلم لتفسير الحياة والكون والربانيات برزت، حسب الباحثة شيرلي بلاكويل لورنس⁽²⁾ (Shirly Blackweel Lawrence). في التراث اليهودي الشفاهي (يعود إلى الألفية الثالثة قبل الميلاد)، الذي سيعرف فيما بعد تحت إسم القبالة أو القبلانية⁽³⁾ (Kalah). (Kalah).

تقول الباحثة شيرلي أنه في القبلانية يقابل الرقم (3) حرف (G) وهو ثالث حروف الأبجدية العبرية نظرا لعدم وجود حرف (C) فيها. ويأخذ هذا الحرف معنى (Gimel) أي (Camel) وهو الجمل والذي يمثّل تأثيره المسيطر في الغنى والخصب والوفرة⁽⁴⁾. سار على الاتجاه نفسه البابليون والفينيقيون والإغريق وغيرهم. لكن عندما استعار الرومان الرمز استعملوه في البداية للصوتين معا (G) و (K). ثم بعد ذلك طوروا صوتا ثانيا وهو (C) من أجل صوت (K)

¹ - Gennepe ...Op.Cit, p.43.

² - Lawrence, Shirly Blackweel, « *The secret science of Numerology : The Hidden reaning of numbers and letters*». Coreer ress. USA, 2001, p :47.

³ - يقول علي محمد عبد الله أن لا أحد يدري على التحقيق كيف ومتى ظهرت "كابالا" لكن التنقيب عن أصلها بين أن هذه التعاليم تستند إلى فلسفة وثنية كانت موجودة قبل التوراة ثم تسللت إلى الدين اليهودي. وأول من كتب عقائد القبالة هو الكاهن شجون الرباني فيما بين 150م و 230م تحت إسم "الزوهار" الذي أعيد نشره في صورة جديدة باللغة الإسبانية خلال القرن 13 م من طرف الحاخام موسى دي ليون، ومع نهاية القرن 16م تأسست مدرستين في الفكر القبالي.

عبد الله، علي محمد، اليهود في عهد داوود إلى دولة إسرائيل، وكالة الصحافة العربية، مصر، 2017، ص:186.

⁴ -Lawrence,..., Op.Cit, p :95.

لتمييز الإثنين، وأصبح الحرف (C) ثالث حروف الأبجدية الرومانية، التي تشكل مرجعية باقي اللغات الأوربية، لكنه ظل يعني "الجمل"⁽¹⁾. وبذلك احتفظ بخصائص الرقم (3) نفسها كما وردت في القبلانية. وبما أن الحرف (G) يقابله الرقم (7) في الأبجدية الرومانية، فإن الرقم (7) أخذ خصائص وأبعاد الرقم (3) نفسها. ولعل هذا ما يفسر تلك العلاقة السرية والوطيدة بين الرقمين، فتمديد الرقم (3) يتوقف عند الرقم (7)، وتقليص الرقم (7) يتوقف عند الرقم (3).

اتخذوا الرقمين محولات روحية عميقة مع الفيثاغورية (Pythagoreans) نسبة إلى مؤسسها فيثاغورس (Pythagoras) والتي تعود إلى القرن السادس قبل الميلاد. وبغض النظر عن الأساطير التي حيكت حول الفيثاغورية أو تحديدا حول فيثاغورس وأتباعه. فإن الفتاغورية ميزت نفسها ببناء فلسفة خاصة لدراسة طبيعة الكون تتمحور حول فكرة أساسية مفادها أنه "هناك سمة كونية أساسية مشتركة بين كل الأشياء في الكون، وهي أن جميعها قابلة للعد والإحصاء"⁽²⁾ إذ "من الممكن أن نتصور الكون بلا رائحة أو طعم لكن فكرة الاستغناء عن الأرقام في العالم الافتراضي مستحيلة للغاية"⁽³⁾. إلا أن الأرقام لم تكن بمكانة واحدة فبعضها كان أكثر قداسة من غيرها.

كان أول تقسيم للأعداد حسب الفيثاغورية هو إلى فردية وزوجية⁽⁴⁾، والفردية أرقام ذكورية مقدسة ولها الأفضلية على الأرقام الزوجية⁽⁵⁾ الأنتوية، وطبعاً، فالرقمين (3) و(7) يصنفان ضمن الأرقام الفردية، الذكورية المقدسة.

ومن أبرز خصائص الرقمين المعنيين حسب الفيثاغورية، والتي وردت العديد منها في القباله أو في التلمود (The talmud)⁽⁶⁾. أن الرقم (3) مرتبط بالمثلثات (Tripods)، والأجسام (Bodies). إذ أن أي شكل في الطبيعة مقسم إلى ثلاثة أجزاء، وأن جميع الأشياء تتألف من ثلاثة بما فيها مشاكلنا، ويتحدد أول شكل بثلاثة خطوط⁽⁷⁾.

¹ -Lawrence, Op.Cit, p :95.

² -أمين أحمد ونجيب محمود زكي، "قصة الفلسفة اليونانية"، مؤسسة هندواي، سي أي سي، المملكة المتحدة، 2018، صص: 28,30.

³ -نفسه.

⁴ -ماكليش جون، "كتاب العدد من الحضارات القديمة حتى عصر الكمبيوتر"، ترجمة الأحمـد خـضر ودعـبول موفـق، مراجعة عاشور عطية، عالم المعرفة، العدد 251، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، نونبر 1999، ص: 116.

⁵ -نفسه.

⁶ -Lawrence, Op.Cit, p :144.

⁷ -Ibidem.

الإنسان مخلوق ثلاثي الأبعاد له روح وعقل وجسم، وبالمثل يحتوي كل نظام على الجزء الأول والمتوسط والأخير، لذلك اعتبر العدد (3)، أول عدد مثالي تسميه الفيتاغورية "الواحد والكثير"، لأن (3) هي المبدأ الإبداعي في الآلهة وعدد التعبير عن الذات والفن⁽¹⁾.

أما بالنسبة للرقم (7) والذي يسمى (Heptad) أطلق عليه فيتاغورس نعت "مركبة الحياة" لأنه يحتوي على الجسد والروح. فالرقم (6) يمثل الأبعاد المادية: الارتفاع والعمق، الأمام والخلف، اليمين واليسار، ويتم تحريك الجسد بالبعد السابع، الحي الحيوي الجوهر الذي فيه الروح الخالدة. إذ تقول الفيتاغورية أن الرجل الروحي لديه سبعة حواس، خمس منها جسدية معروفة (البصر، اللمس، الشم، الذوق والسمع)، بالإضافة إلى حاسة الإدراك العقلي والسابعة هي الفهم الروحي⁽²⁾.

كان الرقم (7) مقدسا لأنه احتوى على (3) و (4)، فالرقم (4) يمثل المادة والرقم (3) يمثل الروح التي تنشطها. وعند الموت تتحول المادة إلى الغبار، بينما يستمر الجسم الروحي، وبذلك فالرقم (3) يشير إلى الخلود، وبما أنه يدخل في تشكيل الرقم (7) فإنه ينقل خاصية الخلود له أيضا⁽³⁾. وهذا التفسير لا شك أنه يساهم في تعزيز تلك العلاقة المتينة بين الرقمين.

كانت أيضا (7) مقدسة في الحياة لأن الأطفال الذين يولدون في الشهر السابع يعيشون بشكل عام عكس الذين يولدون في الشهر الثامن، وذلك لأن (7) مكونة من قوى ذكورية وأثوية عكس الرقم (8) الذي يتكون من قوى أنثوية بحتة وغير قادر على توفير القوة اللازمة للبقاء على قيد الحياة⁽⁴⁾.

¹ - Lawrence, ..., Op.Cit, p :170.

² - هوك، صموئيل هنري، "منعطف الخيلة البشرية، بحث في الأساطير"، ترجمة صبحي حديدي، دار الحوار، دمشق، 1983، ص.193.

- القمني، سيد، "رب الزمان: الكتاب وملف القضية"، مؤسسة هندواي، سي آي سي، المملكة المتحدة، 2017، ص.336.

³ -Lawrence, Op.Cit, p :151.

⁴ -Ibidem.

تضيف الفيتاغورية أن كل ثقافة لديها سبع قوى بدائية أدواتها هي الألوان الأساسية السبعة، والنغمات السبعة من الموسيقى التي توفر الاهتزاز لكل شيء حي، وهناك أيضا سبعة معادن، وسبعة أحرف في الأبجدية اليونانية، والفيتاغورية ربطت كل واحد بأحد الكواكب السبعة⁽¹⁾.

أما بالنسبة للرقم (5) يقابل في القبالة حرف H الذي يعرف بحرف الإنجاب، ويمثل الفعل العبري Awbab أو abb بمعنى "تحمل الثمار". ويكتسب قوته التدميرية من وضعه في شجرة الحياة عند القبالة (Spehera). إذ يسمى Geburah التي تعني القوة في مقابل Chesed التي تعني البناء وهي خاصية يحملها الرقم (6). وعمليتي البناء والتدمير ضروريتين للخلق المستمر، ولعل وضعه في "سفيرا" كأطراف هو الذي يفسر ارتباطه في الواقع باليد. نعتته الفيتاغورية بـ "الجوهر" لأنه يمثل الوسط / التوازن في الأعداد من (1) إلى (10)، وما دام هذا الأخير يمثل الألوهية فإن الرقم (5) يحظى بنصف الألوهية (القداسة)⁽²⁾.

هذه الإطالة المختصرة على "قدسية" الرقمين تتأهلي إلى حد كبير مع قدسية الزواج والهدف الأسمى من ورائه والمتمثل في ضمان استمرار النسل الذي يعنى في كنهه اتحاد ذكر وأنثى لخلق روح جديدة.

والواقع أن هذه الرمزية تكرست أكثر عن طريق الديانات السماوية، ونخص بالذكر هنا الإسلام، إذ يتبين حسب بحث لأبي إسلام أحمد بن علي أن العددين (3) و(7) تصدرا بعد العدد (1) قائمة الأعداد التي ورد ذكرها في القرآن، حيث ذكر العدد (7) خمسة وعشرون مرة⁽³⁾ والعدد (3) ثمانية عشرة مرة⁽⁴⁾، كما ظهرت رمزية الأرقام ودلالاتها لدى الصوفية أيضا منذ القرن السادس للهجرة منذ ظهور مؤلفات نجم الدين كبرى (توفي 540هـ/1241م) وعبد القادر الجيلالي (ت سنة 561هـ/1166م) وابن عربي (ت سنة 638هـ/1241م) وغيرهم⁽⁵⁾. إلا أن الصوفية اهتمت أكثر بالرقم (7) خاصة لدى الغلاة منهم، حيث اعتبرته جزء أساسي في نظام فكرها الباطني السري وتكوين مراتب الولاية لديهم⁽⁶⁾.

¹ -Lawrence,...Op.Cit, p :151.

² -Ibid, pp.79, 145, 156.

³ - في النساء (3 و 171)، مريم (10)، النور (58)، فاطر (1)، الزمر (6)، المرسلات (30)، البقرة (196 و 228)، آل عمران (41)، المائدة (73 و 79)، التوبة (118)، الكهف (22)، الواقعة (7)، المجادلة (7)، الطلاق (4).

أحمد بن علي، أبو إسلام، "الأعداد والنسب في القرآن"، مكتبة نور، دون تاريخ، صص: 17، 18، 19، 20.

⁴ - البقرة (29 و 196 و 261)، يوسف (43 و 46 و 47 و 48)، الإسراء (44)، المؤمنون (17 و 86)، فصلت (12)، الملك (3)، الحاقة (7)، نوح (15)، الحجر (44 و 87)،

الكهف (22)، لقان (27)، النبا (12) نفسه، صص: 23، 24، 25.

⁵ - علي عباس، خالد، "دلالات الأرقام أموجها رمزيا في المصطلح الصوفي"، مجلة جامعة طيبة للآداب والعلوم الإنسانية، السنة الخامسة، العدد 8، 21437، ص: 351.

⁶ - علي عباس، خالد، مرجع سابق....، ص351..

خلاصة الكلام، كما يقول الباحثين شفيق جحا وجورج شهلا "أن العصور القديمة والوسطى بذلت جهوداً كبيرة في سبيل البحث عن خصائص الأعداد والاهتداء إلى أعماق معانيها ومغازيها"⁽¹⁾ وفي الاتجاه نفسه يؤكد جون ماكليش "أن جميع الحضارات تعاملت مع الأعداد في فترة ما، وكأنها كائنات شبه مقدسة تكمن في أساس عملية الخلق نفسها"⁽²⁾. فكانت النتيجة إبعاد الأعداد عن المعاملات والتحليلات اليومية وإحاطتها بهالة من الدين والفلسفة⁽³⁾، ولعل انصراف العلماء إلى هذه الناحية النظرية من علم الحساب كان من الأمور التي عملت على تأخره من الناحية العملية⁽⁴⁾.

وفي رحلتها من التعبير الرمزي إلى الألفبائي ثم المجرد، ظلت الأعداد تتأرجح بين المنظورين الروحي/المقدس، والديني/المدنس. ورغم أن الحضارات تباينت في كيفية تقديسها للأرقام وتفضيل بعضها عن بعض، فإنها تقاطعت في فكرة التقديس وإصباح الدلالات الرمزية على المنتقاة منها. والعرب لم يشكلوا استثناء، فقد تأثروا في تعاملاتهم السابقة مع الأعداد بالشامانية العلمية. واستخدموا في البدء، كباقي الأمم السامية، حروف أبجديتهم كأعداد⁽⁵⁾. وانطلاقاً من الأرقام الهندية تمكنوا من إضفاء درجة عالية من التجرد والموضوعية والبساطة على الأرقام خاصة مع الخوارزمي خلال القرن السابع ميلادي⁽⁶⁾. إلا أن الواقع يثبت، إلى حدود الآن، أن العديد من الأعداد لازالت تحتفظ بأفضليتها وتحضر بقوة في استخدامات مرتبطة بسياقات مختلفة كالمستقبلات والغيبيات والروحانيات التي تخاطب الجانب الهش واللا عقلي في الذات البشرية.

¹ - جحا شفيق، شهلا جورج، "قصة الأرقام"، سلسلة "أمس واليوم" الجامعة الأمريكية في بيروت-لبنان، العدد 2، 1948، ص: 92.

² - ماكليش جون، مرجع سابق...، ص: 15.

³ - نفسه.

⁴ - جحا شفيق، شهلا جورج، مرجع سابق، ص: 92.

⁵ - يعرف بحساب الجمل: أ ب ج د هـ و ز ح ط ي ك ل م ن
50 40 30 20 10 9 8 7 6 5 4 3 2 1
س ع ف ص ق ر ش ت ث خ ذ ض ظ ع
1000 900 800 700 600 500 400 300 200 100 90 80 70 60

نفسه، صص: 62، 63.

ويشير المسعودي إلى أن هذه التشكيلات الألفبائية كانت أساء للملك بشبه الجزيرة العربية.

المسعودي أي الحسن علي بن الحسين بن علي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، مراجعة كمال حسن مرعلي، الجزء الثاني، المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الأولى، 2005م، صص: 115، 116.

⁶ - ماكليش جون، مرجع سابق...، ص: 161.

2-4-2-دلالات الألوان والفأل:

كما هو الشأن بالنسبة للأرقام، يخضع انتقاء الألوان لمعايير اجتماعية صارمة تستجيب لسلطة التمثلات الجمعية. فاللون كما أثبتت دراسات حديثة يعكس على حد كبير من الأمانة والصدق، مختلف التصورات التي تشكلت ونمت ونضجت لدى الجماعة⁽¹⁾ بفعل تراكمات التفاعل المستمر مع البيئة الطبيعية والتطورات المستجدة في عالم الألوان وما قد تحدثه من تأثيرات على الاختيارات. وعلى عكس الأرقام التي يظهر أنها متجذرة في الممارسات بشكل يصعب معه استبدالها أو التحكم في قدسيته، فإن الألوان تتميز بهامش كبير من المرونة في استخدامها ضمن نسق من التوجهات العامة التي تؤطره. أبرزها السير نحو شبه اتفاق جمعي على صياغة رمزية لمنظومة الألوان تستند في تشكيلها إلى نوعية الحدث، والفئة المستهدفة فيه، ودرجات الاعتقاد/التساهل في التعامل مع سلطة الاختيارات الجمعية.

إن لغة اللون لا تقتبس قاموسها من قطاع الأقمشة والأزياء فقط، بل تتجاوزه لتنهل من مصادر متنوعة تشمل مواد أو عناصر أخرى ترتبط بمحيط عيش الإنسان عامة. ولعل هذا ما دفع العديد من الباحثين إلى اعتبارها لغة قائمة بذاتها تنزع نحو أبعاد عالمية مشتركة⁽²⁾.

بالنسبة للنموذج الذي انطلقنا منه (احتفالات الأعراس) تبين أن التعامل مع الألوان كان، على الأقل خلال القرن العشرين، ولا زال يخضع لضوابط معينة شبه ثابتة تتجلى في منح الأولوية لبعض الألوان على حساب أخرى ويتعلق الأمر باللون الأبيض واللون الأخضر ثم اللون الأحمر أو الألوان الفاتحة بصفة عامة مع الإشارة إلى أن الفئة المعنية بهذا الضبط أو الاهتمام تتألف من العروسين والمشرفين على خدمتها المباشرة. وتكاد تتخذ هذه الأولوية "المحلية" أو كما نعتقد، طابعا أكثر افتحا، إذ لم نصادف في النماذج التي اطلعنا عليها إلا حالة استثنائية واحدة تخص إحدى قرى اليمن حيث تسمح أو الأصح تفرض، العادات والتقاليد بارتداء الأسود في إنجاز بعض الطقوس⁽³⁾. أما الاستثناء الثاني يخص العرس بالمدن حيث يمكن للعريس خاصة ارتداء أي لون، وهذا يتوافق إلى حد كبير مع مبدأ التركيز على المرأة فيما يخص طقوس الخصوبة. ونظرا لما تتمتع به الألوان من مرونة في التطبيق تبعا لتباين الخلفيات الحضارية للمجموعات البشرية

¹ - بلاي، هرمان، "الألوان شيطانية ومقدسة اللون والمعنى في العصور الوسطى وما بعدها"، ترجمة د. صديق محمد جوهري، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة)، الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى، 1431هـ/2010م، ص. 13.

² - بروناتين، مانليو، "قصة الألوان"، ترجمة السنوسي استييه، مراجع نجم بوفاضل، هيئة البحرين للثقافة والآثار (مكتبة 359)، المنامة، الطبعة الأولى، 2018م، ص. 10.

³ - عبد الله، سوسن إسماعيل، "عادات وتقاليد الزواج في..."، مرجع سابق، ص. 54.

وإمكانية تعرض رموزها للتعديل من ثقافة إلى أخرى ومن مكان إلى آخر⁽¹⁾. نرى أنه من الصعب البحث عن "المخترع الأول" لهذه الأفضليات، وكذلك تتبع تطورها الدقيق كرونولوجيا. ونكتفي بدل ذلك بالإشارة إلى بعض دلالاتها الرمزية التي لا زالت تبرر وتشعرن أفضليتها في وضعيات معينة مع تقصي نسبي في المرجعية التاريخية أو الظروف السابقة التي انبثقت فيها هاته الرمزيات، ودورها في دعم مفهوم الخصوبة استنادا على مقولة أنثروبولوجية مفادها أن "ربط اللون، أو الرمزيات عامة، بالأسطورة يعتبر ظاهرة عالمية"⁽²⁾.

اللون الأبيض⁽³⁾:

بعد الأسود، يعتبر الأبيض أكثر الألوان المستخدمة في الحياة اليومية والفن، يمثل الضوء في مقابل الظلام. يستعمل عادة للتعبير عن الصفاء، الطهارة والبراءة، وللدلالة أيضا على ما هو خارق للطبيعة أو غير طبيعي، وهو من أول لونين يتم الإشارة إليهما في اللغة (الأبيض والأسود)⁽⁴⁾. والأبيض هو اللون المطلق للضوء⁽⁵⁾.

تحفل الكتابات التاريخية والأنثروبولوجية بالقصص التي تؤثر على تجذر الممارسات المرتبطة بهذا اللون في الحضارات المختلفة، لا سيما القديمة منها، تقتصر ضمنها على أسطورتين يونانيتين وأخرى رومانية معبرة بوضوح على الربط القوي بين اللون الأبيض والخصوبة والنقاء. ويتعلق الأمر بأسطورة ولادة الإلهة أفروديت (Aphrodite) إلهة الحب والشهوة والجمال والإنجاب عند اليونان، ثم أسطورة إلهة أرتيمس (Artemis) إلهة الصيد، والبرية، والليل والقمر، والعذارى لدى اليونان. وكذلك أسطورة الإلهة فيستا (Vesta) الرومانية، إلهة العذارى والموقد والبيت والعائلة.

تقول أسطورة أفروديت، أنه عندما قام الإله كرونوس بإخصاء والده ساتورن، سقطت في البحر الأعضاء التناسلية لهذا الأخير، فولدت أفروديت من السائل المنوي ورغوة البحر البيضاء، والعنصرين معا أبيضين، لذلك تم ربط

¹ - بلاي، هرمان،...مصدر سابق، ص:12-13.

² - Hui-Chilhyu, "Across-Cultural Analysis of symbolic Meanings of color", Chang Gung Journal of humanities and social sciences 7:1, 2014, p.55.

³ - يشر قاموس Merriam Webster أن كلمة أبيض white تطورت من الإنجليزية القديمة « hwit » الشبيهة بالألمانية القديمة « huiz » وربما السلافية « svetu » التي تعني (الضوء). وفي السنسكريتية « sveta » تعني أبيض أو ساطع. مرور الوقت أصبحت الكلمة « hwit » التي تبدو أقرب كثيرا إلى اللون الأبيض الذي نستخدمه اليوم، كانت تعني صبغة لون الحليب أو الثلج بسبب انعكاس أشعة الضوء المرئية.

-Ibid, p.62.

⁴ - Mckinley, May, "continuity in color. The persistence of symbolic. Meaning in Myths, Tales, and Tropes", University Honors Program Theses.170, Georgia southern university, April 2016, p.18.

⁵ - Hui-Chih yu, ...Op.Cit, p.64.

هذا اللون بالإلهة أفروديت وبالذين تحميمهم من مثل العرائس والعشاق (الأيروسيون)⁽¹⁾. إضافة إلى ذلك دعمت الإلهة قدسية اللون من خلال ربطه بشجرة الآس⁽²⁾. حيث كانت العرائس اللواتي تحت حمايتها تستحمّن في ماء معطر بزهور الآس البيضاء قبل الاحتفالات، وترتدين أكاليل من الآس في يوم زفافهن⁽³⁾.

وارتبط الأبيض أيضا بالإلهة العذراء أرتيمس حامية الفتيات الصغيرات حتى الزواج، والتي كانت تجسد على هيئة مخروط أو هرم أبيض يعزز العلاقة بين الطهر الجنسي ونقاء اللون⁽⁴⁾.

وظهر أيضا في أسطورة الإلهة العذراء فيستا التي كانت محاطة برعاية وخدمة طاقم من الكاهنات اللواتي ينعن بعذارى فيستال (Vestal virgins) ترتدين الملابس البيضاء مع عقال على شكل تاج، كن عذراوات ونقيات جنسيا، تتعهدن بالحفاظ على عذريتهن طيلة مدة الخدمة التي تصل إلى الثلاثين سنة⁽⁵⁾.

من خلال هذه النماذج يظهر التجسيد الواضح بين اللون الأبيض والخصوبة من جهة (نموذج أفروديت)، وبينه وبين النقاء والعذرية من جهة ثانية (نموذج أرتيمس وفيستا). الأمر الذي خلف تأثيره على الإدراك الثقافي المعاصر للون. كما يرتبط الأبيض أيضا في ثقافات عديدة بالروح وبالعالم الروحي ككل، وبالأخر الخارق للطبيعة كالأشباح والأرواح والملائكة التي غالبا ما تأخذ هيئة البياض، وهو اعتقاد لا زال مستمرا إلى الآن⁽⁶⁾.

يبدو إذن، حسب ما كينلي، أن اللون الأبيض احتفظ بالعديد من دلالاته، إذ لا يزال يشير إلى النقاء والخصوبة، وبناء عليه اتخذ هذا الترميز اللوني بعد التقليد بالنسبة للعروس يوم زفافها. لكن على الرغم من أن اللون مرتبط بشكل صريح بالنقاء والخصوبة، لم يطبق على العرائس حتى قامت باختياره الملكة فكتوريا (Victoria) كلون لها في فستان الزفاف سنة 1840م. حينها أصبح هذا الاتجاه هو الموضة ولكن لأسباب لم تكن وافية تماما للحمولات الرمزية التي راكمها هذا اللون عبر سيرورته الدلالية⁽⁷⁾.

¹ -Mckinly, ...Op.Cit, p.19.

² -إسمها العلمي هو Myrtus communis، ومن أسائها الشائعة الأخرى: الحمبلاس، القمام، المرسين أو الریحان ذات أزهار بيضاء ناصعة طيبة الرائحة.

³ -Cotterell, Arthur, « Aphrodite », The Encyclopedia of Mythology. London, Hermes House, Publishing, 2006, p.19.

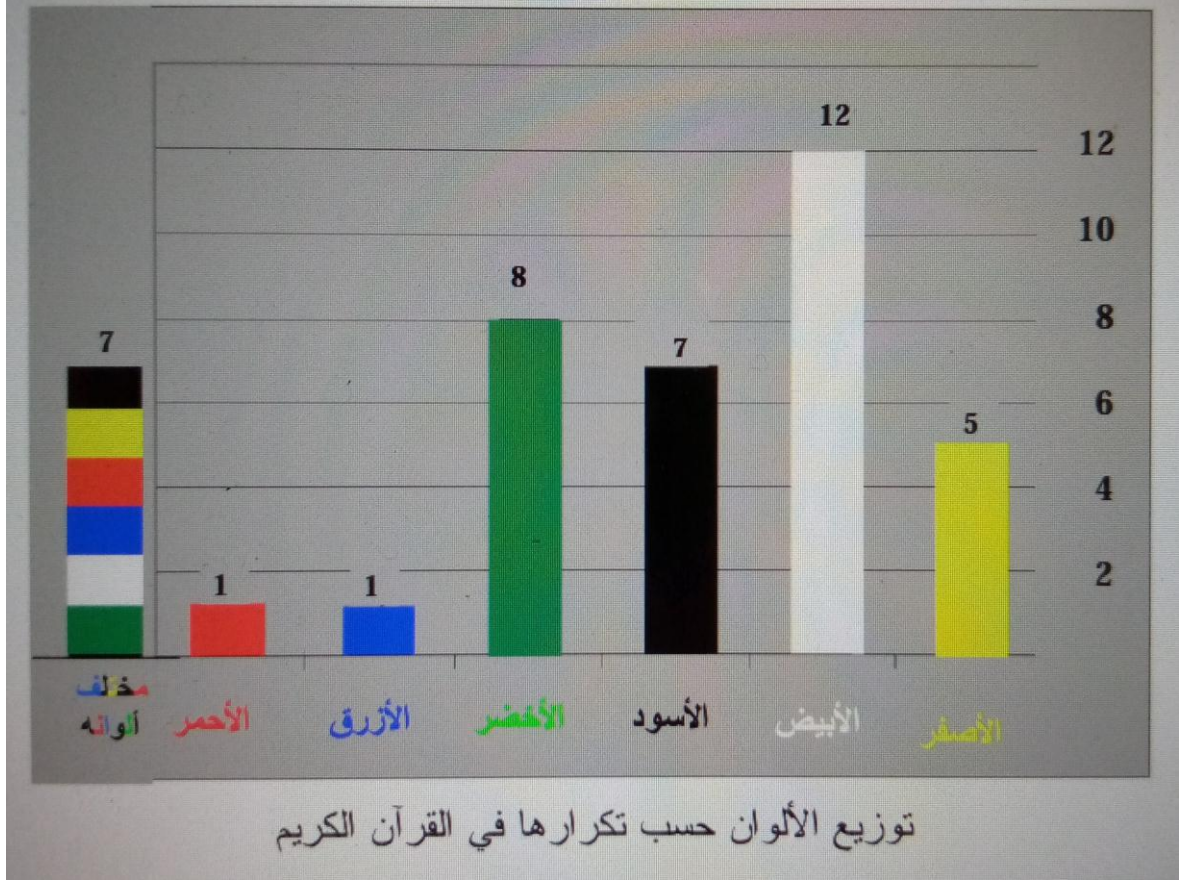
⁴ -Mckinley, ...Op.Cit, p.20.

⁵ -Ibidem.

⁶ -Ibid, p.22.

⁷ -Ibid, pp.26-27.

أما عن حضوره في الدين الإسلامي، يتبين من خلال ورود تكراره في القرآن والسنة أنه يحتل الأولوية حيث ذكر إثنا عشرة مرة في إثنتي عشرة آية⁽¹⁾ (المبيان رقم 8).



المصدر: المرافقة، نجاح عبد الرحمان، اللون ودلالته في القرآن الكريم، رسالة مقدمة إلى عمادة الدراسات العليا استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في الأدب قسم اللغة العربية وآدابها تحت إشراف الدكتور حسن محمد الرابعة، جامعة مؤتة، 2010م، ص. 38.

يعادل فيها؛ تجديد وقت الفجر الحقيقي من الوقت الوهمي إذا كان في وقت الفجر⁽²⁾، ويعادل وجوه أهل السعادة يوم القيامة⁽³⁾، وبعض الأمراض مثل ذهاب سواد العين عند الحزن الشديد⁽⁴⁾، وبه معجزة موسى عليه السلام

¹ - المرافقة، نجاح عبد الرحمان، "اللون ودلالته في القرآن الكريم"، رسالة مقدمة إلى عمادة الدراسات العليا استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في الأدب قسم اللغة العربية وآدابها تحت إشراف الدكتور حسن محمد الرابعة، جامعة مؤتة، 2010م، ص. 38. ولمزيد من التوضيح يمكن الرجوع إلى الملحق.

² - سورة البقرة، الآية 187.

³ - سورة آل عمران، الآيتان: 160-107.

⁴ - سورة البقرة، الآية 107. سورة يوسف، الآية 84.

بإبيضاض يده من غير سوء⁽¹⁾. كما يعادل لون مشروبات أهل الجنة⁽²⁾ وبعض الجبال⁽³⁾. وهي موضوعات بعيدة عن الخصوبة والنقاء تتأرجح فيها دلالات اللون الأبيض بين السعادة والحزن والإبهار والإعجاز ضمن وظيفة إخبارية تحفيزية وتنويرية. والاستثناء الوحيد هنا يتعلق بالآية (49) من سورة الصافات قوله تعالى: (وعندهم قاصرات الطرف عين، كأنهن بيض مكنون)⁽⁴⁾ والتي تصف نساء الجنة بشدة بياض البشرة، وهناك من يفسره بأنه بياض كبياض بيض النعام إذ هو أبيض مشرب بصفرة وهو من أحسن أنواع الجمال في النساء⁽⁵⁾. أو هناك من يقول أن البياض المكنون يقصد به بياض البيض النقي والصافي بعد إزالة القشرة الخارجية لأن قوله "مكنون"، كما يرى ابن جرير، يمنع أن يكون لون البيضة ذاتها، لأن القشرة العليا يمسها جناح الطائر والعش وتناولها الأيدي بخلاف داخلها⁽⁶⁾. وبين التفسيرين قد ينبثق تفسير ثالث هو الذي يهمننا ومفاده أن هذا التشبيه يقرن بين المرأة والبيض اللذان يشكلان معا رمز الخصوبة والإخصاب والتوالد.

والى جانب هذه الدلالة الرمزية القدسية المرتبطة بدور الأساطير والديانات السماوية في تكريسها، لا يمكن إغفال أن اللون الأبيض كان لونا شائعا ومعروفا لأنه يشكل اللون الطبيعي للخامات الأساسية التي قامت عليها أعمال الحياكة وصناعة النسيج كالكتان والصوف والقطن⁽⁷⁾ وكان يفضل على سببته اللونية نظرا لمحدودية جودة مواد الصبغات المستعملة لزرركشته أو تلوينه وهي في معظمها مستخلصات نباتية أبرزها صبغة "الفوة" * الصبغة الحمراء الأساسية لكنها سريعة التلف⁽⁸⁾، أما الصبغات المقاومة كالقرمزي والأحمر القاني كانت تحضر من مستخلصات من الديدان والطحالب

¹ - سورة الأعراف 108، طه 22، النمل 12، القصص 32، الشعراء 33.

² - سورة الصافات 46.

³ - سورة فاطر 27.

⁴ - هناك آية أخرى قريبة في المعنى قوله تعالى في سورة الرحان، الآية 58، "كأنهن الياقوت والمرجان"، قال مجاهد والحسن، أي هن (الخور العين) في صفاء الياقوت وبياض المرجان فجعلوا المرجان هو اللؤلؤ، وعن عبد الله بن مسعود عن النبي (ص) أنه قال: "إن المرأة من نساء الجنة ليرى بياض ساقها من وراء سبعين حلة من حرير" وذلك في قوله تعالى السابق ذكره. ولقد روى عن الرسول (ص) قوله "أنا أول الناس خروجاً إذا بعثوا، وأنا خطيبهم إذا وفدوا، وأنا مبشرهم إذا حزنوا، وأنا شفيعهم إذا حبسوا، لواء الحمد يومئذ بيدي، وأنا أكرم ولد آدم على الله عز وجل ولا فخر. يطوف علي ألف خادم كأنهن البيض المكنون أو اللؤلؤ المكنون".

جعفر محمد كمال، رمزية الألوان بين الأديان اليهودية والإسلام، مكتبة المهتدين الإسلامية لمقارنة الأديان، ديت، صص: 293-294.

⁵ - المرافقة، موه، مرجع سابق، ص 43.

⁶ - جعفر، محمد كمال، ...، مرجع سابق، ص 294.

⁷ - Pendergast sara and Tom, « *Fashion costume, and culture : clothing, Headwear, Body decorations, and footwear through the ages, modern world* ». Part II, volume 5, Thomson gale, 2004, p.135.

* - القوة الصبغية، إسمها العلمي Rubia tinctorum نوع نبات من جنس الفوة، ذي أزهار صفراء، يعطي جذرها صباغ أحمر. ينبت في الأحرار والآجام.

⁸ - بلاي هرمان، ...، مصدر سابق، صص 30، 31، 32.

والحلزونيّات إلا أنها مكلفة وقليلة التداول⁽¹⁾. ومن جهة أخرى لم يتأثر اللون الأبيض كثيرا بتعاظم الأسباب المادية للتطور من بينها ثورة التصنيع التي ميزت العصر الحديث الأوربي ومنها ثورة كيمياء الألوان، حيث ووجهت هذه الأخيرة برودود فعل عنيفة من طرف حركات الإصلاح الديني (مثل حركة اللاهوتي الفرنسي البروتستانتي كالفن calvin)⁽²⁾، مما جعل الأبيض إلى جانب الأسود، يحتفظ بشعبيته، وشهد العالم الإسلامي بدوره ما يشبه هذه التحولات من مظاهرها شعار السواد والبياض الذي اتخذته الدولة الفاطمية، وشعار البياض / التزهّد الذي دعمته حركات التصوف⁽³⁾. ومع انتشار الألوان على نطاق واسع في القرنين التاسع عشر، والقرن العشرين خاصة تنامت معه عوامل كبح خفية تجلت في سيطرة الأبيض والأسود على قطاعات التصوير والسينما والصحافة، ومطالب العودة إلى الطبيعة والبساطة لا سيما في المجتمعات التي أشبعت بالحدّثة⁽⁴⁾. وطبقا لمبدأ الانتشار الثقافي لا شيء يبقى منعزلا، طبعا، لم يحدث التطور بهذا الاختزال وهذه البساطة، لكن ما نقصد قوله أن اللون الأبيض من الألوان التي استطاعت دائما الحفاظ على أولويتها لعلل موضوعية أو دينية أو سياسية أو موضوعية أو غيرها.

نستخلص إذن أن الأبيض بسبب الطبيعة النقية للون وحقيقة سهولة تشويبه، ارتبط منذ فترة طويلة بالنقاء والبراءة والخوارق ينقل الإحساس بالحيوية، خاصة جنسيا⁽⁵⁾. وهو عبارة عن مزيج نقي من كل ألوان الطيف المرئي ينعكس على العين، ويوفر تباينا صارخا مع كل لون آخر يقترن به تقريبا. ولا يبدو أن رمزيته تهتز في شيء إذا ما تم استبدال خالص بياضه بأبيض مكسر بألوان فاتحة جدا كالأصفر أو الأخضر أو الأزرق أو الوردي أو البني. كما يمكن لمواد بيضاء أن تدعم رمزيته أو تحمل دلالاته كالبيض والسكر واللؤلؤ والدقيق واللبن والملح والشب وغيرها من المواد التي يمكن اعتبارها كمحامل لرمزية اللون الأبيض، ولعل هذا من بين أسباب أخرى يجعلها تحظى بأهمية خاصة في العديد من الممارسات الاجتماعية

¹ - نفسه، ص. 30، 31.

² - بلاي هرمان، ...، مصدر سابق، ص. 16.

³ - السواد في المناسبات الرسمية، والبياض في باقي المناسبات، كما اعتمد الفاطميون، وقبلهم العباسيون، على اللون في تغيي المجتمع.

ستيلمان، يديدا كالنون، "تاريخ الأزياء العربية منذ فجر الإسلام إلى العصر الحديث"، ترجمة صديق محمد جوهري، الطبعة 2، ص. 62، 89.

⁴ - التصوف الإسلامي يعود ظهوره على الأقل إلى القرن الثالث الهجري/التاسع الميلادي، إلا أنه بلغ مرحلة محممة من النضج والتشكل والتنظيم ابتداء من القرن السابع الهجري/الثالث عشر الميلادي. أما عن ارتباطهم باللون الأبيض فهناك من يقرن إسم الصوفية بالملايس الصوفية البيضاء.

ما سينيون، وعبد الرزاق مصطفى، "التصوف"، ترجمة إبراهيم خورشيد، د. عبد الحميد بونس، حسن عثمان، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، الطبعة الأولى، 1984م، ص. 40، 41، 57.

⁵ - Mc Kinley, ..., Op.Cit, p.28.

اللون الأخضر⁽¹⁾:

يتداول اللون الأخضر في الكثير من الحكايات والقصص والأمثال مما يعني أنه يثير ردود فعل واضحة وعلنية لدى الناس. وتتفق دلالاته الإيجابية عالميا، إذ يمثل الحياة النباتية، الاستيقاظ والبدایات الجديدة والنمو⁽²⁾، والخصب والعطاء من الذرية الصالحة⁽³⁾ والخير⁽⁴⁾. يتفاءلون به⁽⁵⁾. ويتخذ رمزية أكثر أهمية في العالم الإسلامي من خلال ربطه بالنبي (ص) والعناية الإلهية⁽⁶⁾، حيث يظهر في لون الأضرحة، وغلاف للأعلام والطوائف الصوفية وفي قباب المساجد وعمائم الأشراف من آل البيت النبوي وغيرها⁽⁷⁾.

وتبرز هذه المكانة عبر احتلاله المرتبة الثانية (الشكل)، من حيث ذكره. إذ ورد في سبع سور ثماني مرات⁽⁸⁾، شملت النبات⁽⁹⁾ والأرض⁽¹⁰⁾ والحيوان ثم اللباس⁽¹¹⁾، وعلى عكس اللون الأبيض لم يحضر اللون الأخضر بأية صورة سلبية في القرآن والسنة.

ورغم أن اللون الأخضر لا ينافس اللون الأبيض في طقوس الخصوبة، إلا أن حضوره يعد ضروريا متخذا في ذلك صورا مختلفة كقطعة أزياء (شال، قميص، حذاء...) ⁽¹²⁾. أو في شكل أغصان طرية من شجر طيب الرائحة وشديد الاخضرار مثل الريحان، حيث مثلا في مناطق بدول عربية لابد من إدماج المشموم أو باقات الورود أو أكاليل

¹ - ترتبط كلمة أخضر « Green » ارتباطا وثيقا باللغة الإنجليزية الوسطى « Green » والتي تشبه الإنجليزية القديمة « Growan » (To grow تنمو). يتم استخدامه لوصف النباتات والمحيطات.

-Hui-Chila yu, ..., Op.Cit, p.61.

² -Ibidem.

³ - خليفة، خالد عبد الله، "فنون الفرق النسائية الشعبية في البحرين"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 21، مرجع سابق، ص.119.

⁴ - قرانيا، "ظاهرة اللون في القرآن الكريم"، ص.28.

⁵ - سرحان، هيثم، ...، مرجع سابق، ص.109.

⁶ - صديقي، محمد الناصر، "المعتقدات الشعبية في مناطق السباسب التونسية"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 22، مرجع سابق، ص.87.

⁷ -Hui-Chih Yu, Op.Cit, p.61.

⁸ - الماطي، محمد، "عادات الختان وتقاليد منطقة سيدي إسماعيل بإقليم الجديدة"، المجتمع والأسرة، جريدة العلم، الثلاثاء 6 جادى الثانية 1432 الموافق 10 ماي 2011م، عدد 1970م 2، ص.7.

⁹ - المرازقية، مرجع سابق، ...، ص.45. وللمزيد من التفاصيل يمكن الاطلاع على الملحق.

¹⁰ - الأنعام.99. يوسف:43 و 46.

¹¹ - الكهف: 31، الحج: 63، يس: 80، الرحان: 76.

¹² - يستعمل الشال أو القميص الأخضر المطرز بخيوط الصقلي الذهبية أو الفضية في العديد من الطقوس خاصة طقس الحناء وطقس الجلوة سواء بالمغرب أو غيره من دول البحر الأبيض المتوسط، وهي ممارسات لا زالت قائمة لحد الآن.

الأغصان في بعض الطقوس⁽¹⁾. أو جعل الأشجار فضاءات مقدسة لممارسة طقوس الزواج أو الحتان أو جز الغنم أو غيرها مثل شجرة الأركان بالمغرب، وعراعات حيدرة بتونس، ونخلة عرب نجران باليمن، وسدر ذات أنواط لدى أهل قريش⁽²⁾ وكل أشجار "الصلح والسمر والعشر" عند الأمازيغ والعرب⁽³⁾، وقد عبر عن ذلك فريزر بقوله "ما توصلنا إليه حتى الآن هو أن روح الشجرة أو روح النبات بشكل عام تمثل إما بالحضرة فقط أو بالشجرة، الغصن، الورد، أو باقتران الخضار مع الشكل البشري في آن معا مثل استخدام الشجرة، الغصن أو الورد مرتبطة بدمية أو بشخص حي..."⁽⁴⁾. على أن ظاهرة تقديس الأشجار ظاهرة قديمة تتم بناء على معايير اختيار جمعية تبرز التعلق بأشجار دون أخرى نذكر من بينها، شدة الاخضرار ودوامه، ضخامة الشجرة وطول مدة تعمرها، أو تفرد مورفولوجيتها (هيئة ما، اعوجاج...)، أو وجودها في بيئة جافة منافية لضرورات العيش، أو انحسار نموها بمناطق محددة مثل الأركان بمنطقة ماسة بالمغرب، أو انتمائها إلى فضاء أماكن مقدسة (مقابر، مساجد، أضرحة، كنائس...) أو ارتباطها بأحداث تاريخية بطولية أو أسطورية خارقة للمألوف. إذ ارتبط هذا التقديس بتوالي "شجرة الحياة" في الميثولوجيات القديمة والتي جسدها الأم الكبرى أو الإلهة البابلية "عشتار" التي كانت مجسمة في جذع شجرة، وتميزت بتعدد أسائها أو تمثيلات⁽⁵⁾.

إلا أنه أثارت انتباهنا بقوة إحدى الممارسات المتداولة بمجموعة من المناطق بما فيها مجتمع البحث، تتمثل في ربط وتد أو غصن جاف من الشجر الخام عند أسفل ظهر العروس أثناء طقس "الحزام". وذلك في سبيل الحث على الإنجاب والتفاؤل بحصوله في المدى القريب. لكن الإخباريات لا تجود بغير هاته الإشارة والتي لم تستطع الرواية المحلية فض غموضها ورمزيتها مكتفية في أفضل الحالات بالقول أن هذه الممارسة هي محاكاة لحمل الأم لمولودها أو طفلها على ظهرها. ولكن إذا كان الأمر كذلك، فلماذا إذن لا تحمل شيئاً آخر كوسادة مثلاً أو حجر أو طفل حقيقي؟ لماذا تحديداً يتم استعمال قطعة من الشجر الجاف الخام؟

¹ - مثلاً بوصول العروس إلى عتبة باب منزل الزوجية تمشي على أغصان المشموم (الريحان) الأخضر أو أغصان البرسم الخضراء. كما كانت ولا زالت تزين فرشة أو غرفة العروسين بأغصان من شجر أخضر ما وكذلك باقات الورد.

خليفة، عبد الله، "فنون الفرق النسائية الشعبية في البحرين"، مرجع سابق، ص. 119.

² - السواح، فراس، "لفز عشتار الآلهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة"، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، سورية، الطبعة الأولى، 1985م، ص. 150.

³ - صديقي، محمد الناصر، مرجع سابق، ص. 90.

⁴ - فريزر، جيمس، مرجع سابق، ص. 176.

⁵ - صديقي، محمد الناصر، مرجع سابق، ص. 89.

في غياب نص محلي يفسر مضمون هذا الطقس، يتم اللجوء إلى الميث في محاولة لتقليص مساحة الفراغ في الذاكرة الجمعية بين مدلول الطقس والمصدر الدال عليه. وطبعاً في هذه الحالة يسهل على الخيلة استدعاء آلهة الحصب على أمل إدراك بعض عقائد الروح الأخضر وتجذ ذاتك مرة أخرى بين أحضان الإلهة عشتار التي جسدت بحق قيمة المرأة وشيدت الكون على قيم الأنوثة ومكانة الأم⁽¹⁾. هذه الإلهة المتعددة الأسماء والهيئات، العابرة للأزمنة والأمكنة بذرت رموزها في مختلف الأرجاء؛ في أقاصي شمال أوربا عبر مضيق جبل طارق، وفي الجنوب على طول الشواطئ الإفريقية⁽²⁾. وكان لا مناص للمغرب من أخذ نصيبه من عملية البذر الكونية العشتارية التي تقاذفته من جميع الجهات. مثلت عشتار إلهة الطبيعة في صورها البدائية والمنظمة⁽³⁾. منحت رمزية الخصوبة لكل ما ارتبطت به كالأرض والقمر والشجر؛ ولعله هنا يقبع مسقط رأس طقوس الخصوبة المتداولة حالياً. حيث يعتقد أن روحها تستوطن شجرة الحياة/الرحم الذي خرجت منه في شكلها الإنساني الجميل، لذلك حفرّت على الجذع وصارت تعبد شجرة وشكلاً إنسانياً مصوراً، لتغادرها فيما بعد نحو التماثيل الرخامية. لكن ظلت الشجرة لصيقة بها في الكثير من الأعمال الفنية "إذ تظهر الشجرة مراراً خلف عشتار بشكل يوحي للناظر بالوحدة بين الشكّلين وإشارتهما تبادلياً للقدرة الإلهية الواحدة"⁽⁴⁾.

¹ -Briffault, Robert, « *The Mothers, Atheneum* », New York 1977, pp27-28.

² -السواح، فراس،...، مرجع سابق، ص.47.

³ -Briffault, Op...Cit, p.49.

⁴ -السواح، فراس،...، مرجع سابق، ص.110.

وفي الصورتين (2-1) مثال على ذلك.



عشتار والشجرة وابنها تموز ختم بابلي .



الأم الكبرى والشجرة ، نقش من ميسينا

المصدر: السواح، فراس، ... مرجع سابق، صص. 111-112.

"إذ نرى في الرسم عشتار جالسة وعلى رأسها تاج على هيئة قرنين، من خلفها تنتصب شجرة، وفي حضنها تموز الوليد الذي يبدو منطلقاً من حجرها إلى الأمام، وكأنه قد انبثق من جذع الشجرة ومن رحم الأم الكبرى في آن معا"⁽¹⁾.

هذه الصورة؛ الشجرة المنتصبة خلف عشتار تكاد تطابق الوتد اللصيق بظهر العروس. مما يفسح المجال للربط بين هذا الطقس وأسطورة عشتار، حيث تتم بجلاء عملية إعادة إنتاج الاعتقاد القديم بتجسيد الشجرة لروح الخصوبة. إن تثبيت غصن أو وتد في ظهر العروس ما هو في كنهه إلا محاكاة للشجرة التي وجدت دائماً خلف عشتار والجذع الذي يكاد يتحد مع موضع الخصوبة فيها. كما أنه لا تفوتنا الإشارة مرة أخرى إلى أن استعمال الوتد/صفة المذكر يقصد من ورائه التأكيد على أفضلية الذكر وبالتالي تكريس هيمنة ثقافة إنجاب المولود الذكر على الذهنية الجماعية.

يمكن القول، إذن، أن الوضع العام للون الأخضر في طقوس الخصوبة يجد ضالته في الأسطورة ويستقي خصوصياته من الميثولوجيا. أما الدين الإسلامي لم يصف شيئاً غير تبني ما هو موجود مع إصباح نوع من التشريف عليه، بدليل أن إيماءات الشرف المرتبطة بارتداء الملابس والثياب ذات اللون الأخضر لم تشرع في الاستقرار بالوجدان العربي الإسلامي حتى نهايات العصور الوسطى⁽²⁾. وليس من باب العبث إذا ساورنا الظن حول كون هذه الدلالات المستحدثة للون ربما مثلت أحد أوجه الصراع التقليدي الإسلامي المسيحي في حوض البحر الأبيض المتوسط. خاصة وأن تزايد الاهتمام باللون الأخضر في العالم الإسلامي تزامن مع تنامي شعبية اللون الأزرق في العالم المسيحي كانعكاس إجرائي لحركة معاداة الألوان التي اجتاحت الأوساط الأوربية واستمرت، على أقرب تقدير، إلى القرن السادس عشر الميلادي، مبررة هذا الصعود بكون اللون الأزرق لون السماء والربانية وتسعى البشرية إلى التفاخر به⁽³⁾. في مقابل استناد البديل الإسلامي إلى الدلالة السلبية التي حضي بها هذا اللون في القرآن الكريم التي جعلته لون وجه الكافرين عند الحشر من شدة أهوال ذلك اليوم، ولون الخوف والرهبة والوجل⁽⁴⁾ مصداقاً لقوله تعالى في سورة طه "يوم ينفخ في الصور ونحشر المجرمين يومئذ زرقاً"⁽⁵⁾.

¹ - السواح، فراس،...، مرجع سابق، ص. 112.

² - ستيلمان،...، مرجع سابق، ص. 21، 60.

³ - هرمان،...، مصدر سابق، ص. 16.

⁴ - المرافقة،...، مرجع سابق، ص. 59.

⁵ - سورة طه، الآية 102.

كما أنه عموماً كان قليل الاستعمال عند العرب⁽¹⁾.

اللون الأحمر⁽²⁾

اللون الأحمر أحد أكثر الألوان حيوية في الطيف المرئي، يقول مورتون (Morton) بشأنه "أن تاريخ اللغة يكشف قدم اللون الأحمر، إذ يعد الأول بعد الأسود والأبيض في تكوين اللغة"⁽³⁾. يرتبط عالمياً بلون الدم الذي يعتبر الرمز الأساسي لمبدأ الحياة⁽⁴⁾. عرف منذ ما قبل التاريخ حيث كان يرمز للمبدأ الأنثوي، ويعتقد في قدرته على الحماية ضد الشر⁽⁵⁾.

اقترن اللون الأحمر في الحضارات القديمة بآلهة الغضب والعنف والمخاطر، مثل الإله ست (Set) إله الصحراء والعواصف والفوضى والعنف والأجانب. وهو الإله نفسه الذي مثل أيضاً إله النصر لكونه هزم الإله آب (Apep) العدو اللدود للإله رع. كما مثل "الشیطان" لأنه اغتصب عرش شقيقه أوروريس⁽⁶⁾.

وجاء الاستخدام الإغريقي للون الأحمر مشابهاً للاستخدام المصري، إذ تم ربطه بآلهة الحرب (آريس وأبنائه). إلا أن الإغريق ميزوا بين الأحمر المرتبط بمبدأ الذكر وهو الأحمر الساطع والأحمر الذي يرمز للمؤنث وهو الأحمر الغامق⁽⁷⁾. أما الرومان فقد ربطوه بالحب والخصوبة حيث كانت العرائس تلف في حجاب أحمر ناري وهي عادة لازالت منتشرة في عدة مناطق كإرمينيا واليونان⁽⁸⁾. ولربما بسبب رمزية الحب الأيروسي والعشق الكبير الذي عكسه العرب في أشعارهم بهذا اللون⁽⁹⁾، صرف الإسلام اهتمامه عنه مكتفياً بذكره في آية واحدة اتخذ فيها طابعا حسيا جاليا كما يظهر من قوله

¹ - مطاوع، حنان، "الألوان ودلالاتها في الحضارة الإسلامية مع تطبيق على نماذج من المخطوطات العربية"، مجلة الاتحاد العام للآثار بين العرب، العدد 18، القاهرة، نوفمبر 2017م، ص.435.

- القاضي، علي، "مفهوم اللون بين الحضارة الإسلامية والحضارات الأخرى"، دار الهداية للطباعة والنشر، الطبعة الأولى 2002م، ص.50.

² - كلمة أحمر "red" جاءت من الإنجليزية القديمة "reod" يمكن أن يعزى إلى بروتو - هند الأوربية. جذر reudh في السنسكريتية. تعني كلمة "rudhira" الأحمر أو الدم.

-Hui-chih yu, ...Op.Cit, p.58.

³ -Mckinley, ..., Op.Cit. p.58.

⁴ - Hui-Chih yu, Op.Cit, pp.50, 58.

⁵ -Ibid, p.58.

⁶ -Mckinley, ...Op.Cit, p.16.

⁷ -Ibid, p.32.

⁸ -Hui-Chih Yu, Op.Cit, p.59.

⁹ - العمري، زينب عبد العزيز، "اللون في الشعر العربي القديم"، مكتبة الأنجلو المصرية. 1989م، ص.19.

تعالى: "ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فأخرجنا به ثمرات مختلف ألوانها ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف ألوانها وغرايب سود"⁽¹⁾.

وشأنه في ذلك شأن اللون الأخضر ، يحضر في الاحتفالات بصيغ مختلفة معظمها على شكل إكسسوارات/عناصر مكملة ضرورية لتفعيل مرامي الطقوس، من بينها طقوس الخصوبة، متاهية في ذلك تماما مع الرموز القوية التي يحملها بخصوص الحب والخصوبة والخطر، ولكل منها مرجعيتها الأسطورية التي تؤكد على عمق تجذر رمزية اللون الأحمر في الذهنية البشرية.

يستقي اللون الأحمر رمزية الحب من أساطير شتى متباينة الشكل ومتحدة المضمون، لعل أقواها تلك الأسطورة المرتبطة بالإلهة أفروديت، التي رشت وأخضبت بدما المقدس الورود والأرض عندما مزق الشوك لحم أقدامها الغض وهي في طريقها ماهرة إلى حبيبها الإله أدونيس الذي فتك به خنزير الغابة. فتحوّلت الورود البيضاء إلى شقائق النعمان التي تعني شقائق الحبيب⁽²⁾. وتكاد لا تخلو أسطورة من أساطير الغصن الذهبي من ممارسات عجائبية في عالم الآلهة تتمحور حول الخصوبة من بينها تلك الممارسة المربعة المرتبطة ببتّر الرجال لأعضائهم الذكورية في احتفالات صاخبة مهيمية مفعمة بالروحانية، وتقدم قرابين لإلهات الخصب، أو يتم دفنها حتى تنبت فوقها أشجار مقدسة تستعمل بكثافة في كل ما يتعلق بالخصوبة من زواج وإنجاب وعقم، على أن المشهد المقدس هنا الذي يشد الأنفاس إليه ويتوقف الزمن المادي عنده هو حفل الدم الأحمر الفوار الذي يتصاعد في السماء ويسقي الأرض بعد عملية القطع، وفي بعض الطقوس يختتم المشهد بذبح ثور وجمع دمه ثم نزول المخصيين إلى حفرة حيث يسكب عليهم وتلطخ كامل أجسامهم، فيخرجون متثاقلين من الحفرة محاكين خروج الجنين من رحم أمه، إنها الولادة الجديدة، وبذلك يكتمل مشهد طقس الخصوبة⁽³⁾.

ويظهر أن العقل البشري اهتدى مع مرور السنين إلى خفض حدة درامية هذه الطقوس بدرجة كبيرة وأصبحت في العديد من المناطق (منها مجتمع البحث) تقتصر على إشهار دم فض البكارة، والتي يمكن اعتبارها من جهة إحدى

¹ - سورة فاطر، الآية 27.

- المراجعة،....، مرجع سابق، صص 59-60، كما توجد تفاصيل بالملحق.

- مطاوع، حنان،....، مرجع سابق، صص 425-426.

² - فريزر،، مصدر سابق، ص 438.

Mckinley, ...Op.Cit, p.33.

³ - ورد في العديد من الصفحات/الأساطير نذكر من بينها:

فريزر،، مصدر سابق، صص 164، 449، 455، 458.

Briffault, ...Op.Cit, pp.276-277.

صيرورات سيرورة التحول البنيوي من المجتمع الأنثوي إلى المجتمع الذكوري حيث حلت المرأة محل الرجل في تَجَرُّع مرارة بعض الطقوس وأُضحت موضوع/المفعول به بدل الذات/الفاعل فيها⁽¹⁾. أما من جهة ثانية، وهي التي تعنينا أكثر، فافتضاض البكارة يشكل، بديها، الخطوة الأولى نحو الخصوبة، وكثير من الثقافات ابتكرت خارطة مشفرة لتوقع مستقبل الخصوبة ورسم مسارها بناء على الكيفية التي تم بها تجاوز هاته العتبة⁽²⁾ المخيفة والحاسمة في طقوس العبور⁽³⁾.

ويتجسد منطق التكامل الوظيفي في اللون الأحمر من خلال رمزية الخطر. وتوقع الخطر في هذه الممارسات أمرا مرغوبا فيه وخاصة ذلك الذي يكون هو أحد مصادره بناء على ما هو شائع في ثقافات مختلفة من أن الدم يجلب الجان⁽⁴⁾، ولإبعاده أو إرضاءه يتم اللجوء إلى السحر التعاطفي الذي يقتضي محاكاة المصدر في درء المخاطر وجلب المنافع⁽⁵⁾. ولعل هذا ما يفسر الاستعمال المكثف للعقيق الأحمر أو الحلي المطعمة بفصوص (أحجار كريمة) حمراء، أو شرائط صوفية وحريرية حمراء تثبت في أعضاء بارزة كالرأس (الجبهة) واليدين⁽⁶⁾. أو تستعمل مواد صبغية حمراء كما هو الأمر لدى عديد من الشعوب الهندية والتي لا زالت قائمة إلى الآن⁽⁷⁾.

لم يتضاءل الوزن الرمزي للون الأحمر بمرور الوقت حيث يتم استخدامه في الثقافة الحديثة والمعاصرة أيضا محتفظا بالعديد من ارتباطاته منذ العصور القديمة⁽⁸⁾.

ويمكن تمديد هذه الملاحظة نفسها لتشمل اللون الأخضر الأكثر استقرارا في دلالاته⁽⁹⁾، وكذلك الأمر ذاته بالنسبة للون الأبيض، بل ويبقى الوصف ساري الصلاحية حتى بالنسبة لألوان أخرى كالأسود والأصفر⁽¹⁰⁾.

¹ - السواح، فراس، ...، مرجع سابق، ص. 260.

² - معوض، أشرف أيوب، ...، مرجع سابق، ص. 90.

³ - عكود، فؤاد محمد، "ملائكة النيل بعض العادات والمعتقدات عند النوبيين"، الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة دراسات شعبية، يوليو 2004م، ص. 132.

⁴ - معوض أشرف أيوب، "طقوس الخصوبة في المجتمع المصري"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 28، مرجع سابق، ص. 98.

⁵ - هرهار، عبد الله، "سلطة السحر بين التمثيل والممارسة (قبيلة أيت وراين)"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 5، مرجع سابق، ص. 28.

⁶ - نفسه، صص. 35، 36، 47، 72، 155، 294، 317، 573...

⁷ - يتضح ذلك من خلال الميديا، التي تستحضر هذه الطقوس في الأفلام والبرامج وغيرها.

⁸ - Mckinley, ... Op.Cit, p.40.

⁹ - الأسود عموما ارتبط بالموت والحزن مع العلم أنه أكثر وأقدم الألوان استعمالا، يمكن الرجوع إلى :

Mckinley, Op.Cit, pp : 5-18.

بالنسبة للأصفر يرتبط إيجابيا بالشمس وقدراتها المولدة للحياة. ومن سلبياته الإندار بالشيخوخة والاقتراب من الموت، يمكن الرجوع إلى:

-Hui-Chih Yu, Op.Cit, pp.60-61.

¹⁰ - مختار عمر أحمد، اللغة واللون، "عالم الكتب للنشر والتوزيع"، القاهرة، الطبعة الثانية، 1997م، ص. 79.

كخلاصة يتبين أن معظم الممارسات المجتمعية تستند برمزية الألوان، إيجابية كانت أو سلبية⁽¹⁾، في حبك أهدافها ومراميها التي تحتل الخصوبة نصيب الأسد فيها. وإذا قبلنا حدود السياقات التاريخية والتكيف الثقافي الخاص بكل موقف، يمكننا القول أن رمزية اللون، ومنها هذه الألوان، الثلاثة، ظلت دون تغير نسبيا لوقت طويل. صحيح أن هناك بعض الاختلافات في الأداء الرمزي لكل لون من ثقافة إلى أخرى ومن مكان إلى آخر ومن حقبة إلى أخرى. لكن منذ العصور القديمة وحتى الآن كان اللون الأبيض يعني النقاء أو الخصوبة أو الاختلاف، والأخضر يعني النمو أو التكاثر أو التجدد، والأحمر يعني الحب أو الجنس أو الخطر. لقد تم بناء كل معنى رمزي ونقله اجتماعيا وتعليمه وترسيخه بعمق في وعي الثقافات المتعددة. وبالتالي إصدار وتعزيز الرسائل المميزة التي ينتجها كل لون، وهي رسائل أو ارتباطات تصبح أكثر دقة في سياقات معينة قد تجعل استعمال اللون غير المناسب في اللحظة غير المناسبة والطقس غير المناسب وبالكيفية غير المناسبة ينطوي على مخاطر كبرى كنعطيل أو عرقلة الخصوبة على سبيل التمثيل. لكن مع ذلك، لا يحول هذا دون مواصلة ترسيخ تلك الارتباطات والتحسين من قوتها باستمرار عبر الطيف الزمني. ولدعم هذه الرمزيات تضع الذهنية الجماعية خططا بديلة ومكملة لضمان عدم نزول طقوس الخصوبة عن عتبة مقبولة من القدسية وبالتالي تجنب مآلات انهيار أحد أهم أسس البناء الاجتماعي والإعمار البشري. ترى ما أبرز تلك الاحتياطات الرمزية التي تلجأ إليها الذهنية الجماعية لإنجاح طقوس العبور المتمركزة حول الخصوبة؟

3-3-2 محامل مادية لرموز طقوس الخصوبة

تمت الإشارة سابقا إلى أن معظم الماديات تتحول في الممارسات الاجتماعية إلى محامل للرموز يتوسل بها الخدمة أغراض لا مادية روحية أو وجدانية أو رغبات باطنية دفينية. ومع أن كل عنصر مادي يمكن أن يرضخ لسلطة الرمز يصعب علينا ترك الموضوع مفتوحا، لذا كنا مضطرين إلى انتقاء أربعة مواد أساسية بناء على مؤشر تكرار/ثبات حضورها في جميع نماذج الاحتفالات التي تم الاستئناس بها في مقارنة الظاهرة العرسية. ويتعلق الأمر بمواد الحناء والبيض والماء والحبوب.

¹ - من بينها مثلا: الأخضر يدل على المرض والضعف والكسل (الحلم بدون عمل). والأبيض يدل على الأنانية والفراغ والسطحية، والأحمر يدل على العنف، والجشع وهي واردة ضمن المعاني السابقة الذكر. يمكن الرجوع إلى :

Haibing, Zhang, « *Symbolic Meaning of colors in the Great Gatsby* », studies in literature and language, Vol.10.N°6, 2015, pp.41, 42, 43.

الحناء:

تعد الحناء من الطقوس الراسخة رسوخ الطود في الصحراء سواء في المغرب أو الدول الإسلامية، على أضعف توطين، وتكتسي عملية الخضاب بها قدسية خاصة تطال كل شيء يستعمل فيها أو يرتبط بها من أواني وقول وحتى النساء المشرفات على هذه العملية لاسيما في طقوس العبور. وتشهد الحناء تنوعا كبيرا في ألوانها وزخارفها⁽¹⁾ وما تحيل عليه من دلالات روحية، لكنها مهما تناذت تنجذب إلى مركزية الأهداف المرجوة منها أو المسؤوليات الملقاة على عاتقها والتي تجمع بين ما هو جمالي، وما هو علاجي، وما هو وقائي. إلا أن تباين الأولويات ضمن هذه الأهداف أمر وارد ومرهون بالظرف أو الحدث الذي استدعى استعمال مادة الحناء.

بالنسبة لطقوس العبور، يطغى الطابع الوقائي على استعمال الحناء فيها، رغم أن العديد من الدراسات تصر على اجترار تلك القائمة الطويلة من خصائصها الجمالية والعلاجية. ويمكن بكل بساطة التعليل على ذلك من خلال ملاحظتين أساسيتين؛ الأولى تتعلق بعدم إيلاء أية أهمية لنوع الحناء كمادة خام أو مصنعة من حيث المصدر والمكونات ومدة الصلاحية وما إلى ذلك من الشروط الضروري استحضارها لو كان الهدف يتمحور حول الوظيفة العلاجية. والمعيار الوحيد للتمييز في أنواعها يرتبط بدرجة تصبغها. أما الملاحظة الثانية تتعلق بعملية الخضاب نفسها والتي تتم تحت مراقبة شديدة خوفا من السحر الذي قد يستغل أي شيء مرتبط بهذه العملية مهما بدا صغيرا أو ثانويا، ولعل هذا ما يفسر السرعة الكبيرة التي يتم بها تخضيب يدا أو رجلا المعنية بالأمر (العروس) ويذا العريس، إذ يسمح المعجون مباشرة بعد عملية التخضيب على أساس أنه كلما كان التصبغ ضعيفا كلما جلب الحظ/الفال الحسن⁽²⁾. وحتى في المدن يظهر أن اتجاه التحولات الذي يسير نحوه هذا الطقس يدعم تهميش الوظيفة الجمالية (الحرص على تخضيب ظاهر الكف دون الأظافر، إلغاء حفل الحناء والاقتصار على مغزى الطقس فقط، إدماج طقس الحناء في احتفالات ليلة الزفاف...).

تنشطر الوظيفة الوقائية بدورها إلى مجموعة من الوظائف الجزئية، منها ما يتعلق بتقوية الانجذاب بين الطرفين وتخفيف الخصوبة عموما، ومنها ما يتعلق بالتصدي للشر قبل حدوثه أو إبطال مفعوله الذي يستهدف الخصوبة قبل كل

¹ - الاطلاع على نماذج متنوعة من الزخارف والنقوش ينظر:

Cartwright-Jones, Catherine, « The Henna page « How to » North African Henna : Patterns », USA, 2008.

² - حول الاستعمالات الطبية، المزايا والسلبيات، يمكن الرجوع إلى:

R.Galla, Francesco et al , « Henna Through the centuries : A quick HPLTG analysis Prepasal to check Henna Identity, Revista Brasileira de Farmacognosia », Vol24, Issue2, March, April 2014.pp.133-140.

شيء، مع الاتفاق مسبقاً على أنه لا يمكن لمادة أن تقوم بهذا الدور إلا إذا "اقتربت من الطوطم واكتست خصائص العناصر المقدسة"⁽¹⁾. وهو ما ينطبق على الحناء حيث يعتقد، بالمجتمعات الإسلامية على الأقل، انتماءها إلى فضاء "الجنة" المقدس واعتبارها سنة من سنن الرسول إذ ذكرت في أحاديث نبوية شريفة من بينها قوله (ص) "اختضبوا بالحناء فإنه يزيد في شبابكم وجمالكم ونكاحكم"⁽²⁾ وقوله "اختضبوا بالحناء فإن الملائكة تستبشر بخضاب المؤمن"⁽³⁾. وليسر أغوار هذه القداسة لأبد من العودة إلى الميث حيث الملاذ الربح للذهن المنهك بمتناقضات الواقعية.

تقول إحدى الأساطير الإسلامية أن شجرة "الحناء نبتت بفضل أول دمعة سالت من عيون حواء على الأرض عندما نزلت من الجنة ولم تجد آدم"⁽⁴⁾ ودموع حواء قد تفسر على أنها دموع حب واشتياق لملاقاة زوجها على الأرض، كما قد تكون أيضاً دموع حسرة وندم على فقدان نعيم الجنة. إلا أن التفسيرين معا يقودان إلى استنتاج قابل للتعميم مفاده أن الحناء ارتبطت بالأنثى منذ القديم وبظرفية الانتقال من مرحلة إلى مرحلة أخرى تختلف كثيراً عن سابقتها ويكتنفها الغموض والخوف والترقب على نمط ما يحدث في مراحل العبور. إضافة إلى ملاحظة ثلاثة تخص النبتة والمثمنة في تمتعها بقدرة عالية على الخصب والنماء ضمن بيئة جافة حيث يقال أن حواء نزلت بمنطقة نجد⁽⁵⁾.

تلتقي مع هذه الأسطورة، في بعض الجوانب، الأسطورة المصرية الفرعونية في زمن الإلهة "إيزيس" والإله "أوزوريس"، حيث عمد إله الشر "ست" إلى قتل أوزوريس طمعا في الملك وغيرة منه. فلم تستسلم إيزيس وتمكنت من جمع أشلاء زوجها بعد أن مزقها "ست" إلى إثنين وأربعين قطعة (وفي رواية أخرى 14 قطعة)، ووزعها على أقاليم مصر. وكانت كلما جمعت قطعة من جسده امتلأت يدها بالدماء حتى اصطبغت يداها تماماً باللون الأحمر. فاعتبر ذلك رمزاً لوفاء الزوجة وحبا الأبدي، وحرصت الفتيات المصريات حتى يومنا هذا على تخضيب الأيدي قبل الزفاف في ليلة الحناء..⁽⁶⁾

¹ - الزيات، علا عبد المنعم، والسيد عبد المؤمن السيد، "رموز الحناء بين التقليدية والمعاصرة"، دراسة إثنوجرافية لإحدى المدن الليبية، مجلة كلية الآداب، جامعة بنها، ليبيا، عدد يوليو 2008م، ص. 54.

² - العزالي، الحيلالي، "شجيرة حناء وقمر"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 18، مرجع سابق، ص. 52.

³ - نفسه.

⁴ - عجينة، محمد، "موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها"، الجزء الأول، دار الفرائي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1994م، ص. 97.

⁵ - لم نعثر على مصدر أو مرجع موثوق منه لتأكيد أو نفي ذلك.

⁶ - "ليلة الحناء، موروثة العادات وحي الأساطير"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 26، مرجع سابق، ص. 10.

في حين ركزت الأسطورة المغربية على دور الحناء في مواجهة الجن وصد شروره عن طريق اللجوء إلى استراتيجية الإرضاء والمهادنة⁽¹⁾ ويتعلق الأمر بمحاولة نيل رضا مكلة الجن "لالة رقية بنت الملك الأحمر" حارسة الحمامات العمومية التي ترتادها النسوة باستمرار من أجل الاغتسال، ويقتضي كسب رضاها أن تضع المرأة الحناء، على أطراف جسمها قبل الذهاب إلى الحمام، وتوقد البخور الطيب أثناء دخول قاعة الاغتسال...⁽²⁾ . وتجدر هذه الأسطورة قبولا بتماثل من جهة في استنساخ نماذج مشابهة أو متممة لها في أساطير وروايات أخرى مثل رواية "شجرة حناء وقمر" التي تذهب إلى جعل الأصل في نقش الحناء كان يتم على اليد اليسرى اتقاء للعين والجن وغيرها من الشرور، وعندما عظم الشر أصبح نقش الحناء وحده غير كاف لدرء البلاء، فأشار الصالحون برسم القمر وسط الراحة ونقش اليد اليمنى كذلك⁽³⁾ . ومن جهة أخرى يتجسد في ممارسات اجتماعية متنوعة على شاكلتها تلك التي أشار إليها إيلي مالكا (Illy Malka) من أن النساء اليهوديات المغربيات كن ينثرن أوراقها أو مستخلصها في زوايا غرفة العروس لحماية من أذى الجن والأرواح الشريرة، مرددات "نسألکم الله ألا تمسوا العروسة بسوء وليعط الحاضر منكم الغائب قليلا من هذه الحناء"⁽⁴⁾ .

يبدو إذن أن أساطير الحناء والجن هي الأكثر هيمنة على اعتبار أن أكبر خطر يمكن أن يلحقه السحر بالعروسين أو بالناس عامة هو تعطيل عملية الخصوبة والذي يتخذ أشكالا ودرجات مختلفة ربما أكثرها شيوعا هو العجز الجنسي الذي يشتهر به المغرب باسم "الربط أو التقاف أو العكس"⁽⁵⁾ . و"التقاف، حسب ما يعتقد، هو نوع من السحر قد يتم عن بعد، أو عن قرب باستعمال أغراض خاصة بالشخص المستهدف/الضحية، من بينها الحناء. وأحيانا قد يحدث نتيجة "خطأ" يرتكبه الإنسان عن غير قصد يؤدي إلى إثارة الجن الذي يمارس عدوانيته بالمس أو بالاحتلال والتملك⁽⁶⁾ .

¹ - الحجازي، عبد القهار، "السفر العجيب في الحكاية الشعبية بواحة فجيج"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 22، مرجع سابق، ص. 32.

² - ليلة الحناء، ...، مرجع سابق، ص. 10.

- القاضي، محمد، ...، مرجع سابق، ص. 121.

- الحشاش، عبد الكريم، "ظاهرة الحسد"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 26، مرجع سابق، ص. 97.

³ - التوفيق، أحمد، "شجرة حناء وقمر"، مكتبة نوميديا 61، دار القبة الزرقاء للنشر والخدمات الثقافية، مراكش، المغرب، الطبعة الثانية، 1422هـ/2001م، ص. 172.

⁴ - مالكا، إيلي، "العوائد العتيقة اليهودية بالمغرب من المهد إلى اللحد"، نشر الملتقى، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، 2003م، ص. 36.

⁵ - من بين هذه الممارسات التي لها علاقة بالحناء، ومعروفة بمجتمع البحث ومناطق أخرى بالمغرب يتم وضع سحر الحناء، وتؤمر العروس بوضع أصابعها في الإناء الذي يحتوي هذه الحناء، والنتيجة لن تلبث لمدة خمس سنوات (لأن أصابعها خمسة)، وإن وضعت أصابع اليمين مع سيعطل الإنجاب عشر سنوات وهكذا.

هرهار، عبد الله، "سلطة السحر بين التمثيل والممارسة (قبيلة أيت وراين)"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 5، مرجع سابق، ص. 23.

⁶ - من بين هذه الأخطاء الشائعة لدى الغالبية: صب الماء الساخن في المواشير والمجاري أو في مكان مظلم، ضرب الحيوانات كالكلاب والقطط والضفادع، الوقوف ليلا على الينابيع والمجاري والأحواض، السير في الحلاء والنزول إلى غابة النخيل في الظهيرة...

الحجازي، عبد القهار، "السفر العجيب في الحكاية الشعبية بواحة فجيج"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 22، مرجع سابق، ص. 30.

ومما يزيد من القيمة الرمزية لمادة الحناء كونها سلاح ذو حدين، قد يستعمل لجلب السحر وكذلك لدرئه⁽¹⁾ في الوقت نفسه. وفي الواقع لا تهمنا طبيعة هذه المعتقدات ولا موقف الدين أو العقل منها، ولا الخلفيات الفكرية التي تعكسها، بقدر ما يهمنا التأكيد على نشأتها الأسطورية ومدى عمق تجذرها في الممارسات الاجتماعية الذي يكاد يفقدها خاصيتها الفيزيائية أثناء دمجها في الطقوس لصالح انتصار أبعادها الروحانية لدرجة يصير معها التخلي عن هذه العادة، أو مجرد التفكير في عدم استحضار هذه المادة، في حفل عرس مثلاً، أو استبدالها بمواد زينة أخرى سيكون نذير شؤم وفأل سيء تكتنفه تبعات مأساوية دون شك، وهذا المصير لا يقتصر على مادة الحناء بل يشمل معظم الأساطير أو المعتقدات الشعبية عامة ويعتبر أحد موتيفات⁽²⁾ (Motives) الأدب الشعبي، ولنا في رواية حناء وقمر أقوى دليل على ذلك حيث أدى إفشاء سر أسطورة نقش الحناء والقمر والاستخفاف بأبعادها الرمزية إلى توالي الإجهاض/تعطيل الخصوبة ثم الإصابة بالصرع فالموت الأليم⁽³⁾.

البيضاء:

يعتبر البيض من المواد التي لا تقل رمزية في طقوس الخصوبة وغالباً ما يحضر إلى جانب الحناء في العديد من الطقوس. وشأنه في ذلك شأن معظم باقي المواد لا يحتفظ البيض بأية ميزات غذائية في استعماله الطقوسي التي تختفي كلية فاسحة المجال على مصراعيه للروحانيات، التي ترتبط، من جهة، لكن بقدر ضئيل من الأهمية، بلونه الأبيض (ليس المقصود القشرة) وما يحيل عليه من نقاء وخصوبة كما سبقت الإشارة إلى ذلك. ومن جهة أخرى، وهي الأهم يرتبط البيض بعلاقة مباشرة وقوية بالخصب/حامل الروح والحياة والخلق والنشأة⁽⁴⁾. ويمكن التأكد من قوة هذه الرابطة الرمزية بينه وبين الإنجاب أو الخصوبة عامة عبر مجموعة من المصادر، من بينها: الدلالة شبه المستقرة التي يحظى بها تفسير رؤيته في المنام. يقول محمد بن سيرين أن رؤية البيض يدل على الجواني، وعلى الولادة، وعدد البيض الذي فقس يرمز لعدد

¹ - القاضي، محمد،... مرجع سابق، ص 121. يقدم نماذج من هذه الصفات في علاج العنوسة والصرع وضعف خصوبة الأرض وغيرها.

² - كلمة شائعة الاستخدام في الأدب الشعبي والتصوير والموسيقى، ويقصد بها الخلية الأولى التي يتألف منها كيان أدبي أو فني ما. ويظهر الموثيق المركزي من خلال عملية التكرار. وستنطرق إلى ذلك لاحقاً. ينظر.

الطار، سليمان عبد العظيم، "الموثيق في الأدب الشعبي والفردى"، الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة، 2012م.

³ - التوفيق، أحمد، "شجرة حناء وقمر..."، مرجع سابق، ص 199 وما بعدها.

⁴ - Omran, Walid, « The Egg and its symbolism in the Graeco-Roman Period », Journal of Faculty of tourism and Hotels. Fayoum University volume (9), Issue (1) March 2015, p.176.

الأولاد، لقوله تعالى "يخرج الحي من الميت"⁽¹⁾. أما كسر بيضة يعني افتضاض بكر أو موت ولد. والبيض في حلم العازب امرأة، وللمتزوج أولاد، والكبير منه ذكورا والصغير إناثا⁽²⁾.

ولا شك أن هذه الدلالات نفسها تنحدر من ميثولوجيات وأساطير الحضارات القديمة، حيث يحضر فيها البيض كعلامة للحياة والبعث⁽³⁾، والجنس والقوة التوليدية⁽⁴⁾، خاصة بيض النعام، والمرجح أن اختيار هذا الأخير كرمز للخصوبة والخلق لا يستند إلى خصوصيات حاسمة بشأن مكونات البيض ذاتها أو قيمته الروحية العالية بقدر ما يستند إلى معطيات شكلية ككبر حجم بيض النعام وشدة صلابته⁽⁵⁾. ومهما يكن من أمر، فإن القيمة الرمزية للبيض لا تتوقف على الحجم أو النوع أو الشكل أو المصدر، وإنما تنبني على أبعاده الروحية، فكل البيوض تنطبق عليها العلامة نفسها⁽⁶⁾. من بين الأمثلة التي تقدمها الحضارات القديمة، أن البيضة كانت مرتبطة بعدة آلهة مصريين مثل حورس "إله الشمس الذي خرج من "الإيتن" (Itn) الإلهي أي "البيضة الذهبية" وأوزوريس الذي قال "أنا آخر أبناء كرونوس وخرجت من البيضة الجميلة والنبيلة"، وكذلك الإله تحوت (Thot) كإله خلق اعتقد أنه فقس البيضة كرمز لخلق كل البشر، والإله أمون الذي نهض من البيضة الكونية (Cosmic egg)⁽⁷⁾.

¹ - سورة الروم، الآية: 19.

² - بن سيرين محد، والناقلي عبد الغني، "معجم تفسير الأحلام"، رتبته معجميا وأعدته باسل البريدي الجامعة للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق-بيروت، الطبعة الأولى 2008م، صص. 170-171.

³ - kitat, Sara El sayed, « *Ostrish Egg art its symbolic Meaning in the ancien Egyptian Monastery Churches* ».

مجلة الاتحاد العام للأقارب العرب، العدد 15، فبراير 2014م، ص 25.

⁴ - Omran, Wahid, ..., Op.Cit, p.173.

⁵ - يضرب به المثل في الصلابة.

النيسابوري، أبو الفضل أحمد بن محمد، "معجم الأمثال"، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، الجزء الأول، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د.ت، ص 414.

وكذلك يضرب به المثل بصحة وسلامة العذارى من الفتيات.

النعالي، أي منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل، "ثمنا القلوب في المضاف والمنسوب"، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، الطبعة الأولى 1434هـ-2003م، ص 495.

⁶ - Kitat, ..., Op.Cit, p.29.

⁷ - Omran, Op.Cit, pp.173-174.

الصورة 3:



المصدر: <http://wikipedia.com>

وظل رمز الحياة الأبدية والبعث يميز البيض في العالم الإغريقي والروماني، كما ارتبط في الكتاب المقدس برحم الأنثى والأمومة، وفي المسيحية بإعادة البعث وهناك نص يقول أنه عندما سأل بونتوس بيلات (Pontus Pilate) القديسة مريم المجدلية حول كيف سينبعث يوسف من الموت كسرت بيضة ببساطة وقالت له "قل لي كيف يظهر كتنكوت صغير من هذه البيضة عندما يولد"⁽¹⁾. وحظي بالاهتمام نفسه لدى اليهود والحضارة الهندية القديمة⁽²⁾، وحضارة شمال إفريقيا⁽³⁾ وكذلك الحضارة العربية قبل وبعد مجيء الإسلام⁽⁴⁾.

بخصوص النقطة الأخيرة، أشار الأزرق وغيره إلى أن تعليق بيض النعام على الأصنام كان من عادة العرب في الجاهلية بهدف التقرب إلى الله، معتبرين أن كثرة بيض النعام يدل على الخصب ويجلبه⁽⁵⁾. وقد دعم الإسلام هذا الاتجاه

¹ -Kitat, Op.Cit, p.28.

² - شاهين، علاء الدين عبد المحسن، "طائر النعام في بعض حضارات الشرق الأدنى القديم"، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، العدد التاسع والستون، السنة الثامنة عشر، شتاء 2000م، ص.36.

³ - نفسه، صص.21-22.

⁴ - نفسه، صص.30-31.

⁵ - الأزرق، محمد بن عبد الله بن أحمد، "أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار"، تحقيق عبد الملك بن عبد الله بن دهب، مكتبة الأسد، المجلد الأول، الطبعة الأولى 1424هـ/2004م، ص.124.

من خلال تشبيه النساء بالبيض سيرا على ما كان شائعاً عند العرب، "ويشبهن به من ثلاثة أوجه أحدها بالصحة والسلامة عن الطمث...، والثاني في الصيانة والشر لأن الطائر يصون بيضه ويحصنه، والثالث في صفاء اللون ونقاؤه لأن البيض يكون صافي اللون نقياً إذا كان تحت الطائر"⁽¹⁾، كما ارتبط أيضاً بمعجزة من معجزات الرسول (ص) التي تصب في اتجاه تعزيز رمزية الخصوبة والوفرة⁽²⁾.

عموماً يمكن القول أن البيض ارتبط بالنقاء والقدرة على درء الشر في مختلف أنحاء العالم على رأسها أنحاء البحر الأبيض المتوسط، ولا زال يلعب دوراً هاماً في الطب الشعبي والسحر وطقوس العبور خاصة في احتفالات الزواج والولادة⁽³⁾. وحتى الانحرافات الدلالية التي طالته في الثقافة الشعبية لم تستطع التحرر من الرمزية القوية التي يمتلكها البيض في شؤون الخصوبة⁽⁴⁾.

الماء:

لا حياة بدون ماء⁽⁵⁾، ونعتقد أننا لن نضيف شيئاً إلى هذا المعطى الثابت خاصة أنه يحظى بدراسات معمقة متخصصة شملت مختلف وظائفه البيولوجية والدينية والرمزية، إلا أن ما يثير تساؤلاتنا بخصوص هذا الحامل (الماء) هو ضرورة الحرص على إبرازه كعنصر ضروري في العديد من الطقوس منها طقوس العبور⁽⁶⁾، وإحاطته بهالة من القدسية

¹ - السمرقندي، أبي الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم، "تفسير السمرقندي المسمى بحر العلوم"، تحقيق وتعليق الشيخ علي محمد معوض، والشيخ عادل أحمد عبد الموجود والدكتور زكرياء عبد المجيد النوني، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الجزء الثالث، الطبعة الأولى 1413هـ/1993م، ص 114. أشار محي الدين إلى أن القرآن الكريم شبه النساء بالبيض وخاصة ببيض النعام نسبة إلى لونه الأبيض المشرب بالصفرة وهو ما يطلق عليه اليوم باللون الكافوري. وأول من شبه المرأة بالبيضة هو الشاعر امرؤ القيس بقوله: وبيضة خدر لا يرام خباؤها تمتعت من لهوها غير معجل البرويش، محي الدين، إعراب القرآن الكريم وبيانه، دار ابن كثير، دار الإرشاد - اليمامة، المجلد الثامن، الطبعة الثالثة 1412هـ/1992م، ص 269.

² - أوردها صاحب السيرة الحلبية، يروى أنه "جاء للنبي ثلاث بيضات من بيض النعام، فقال لجابر دونك يا جابر فاعمل هذه البيضات. فقال جابر رضي الله عنه فعملتهن، ثم جئت بهن في قصعة، فجعلنا نطلب خبزاً فلم نجد، فجعل الرسول (ص) وأصحابه يأكلون من ذلك البيض بغير خبز حتى انتهى كل إلى حاجته، أي إلى الشبع، بقي البيض في القصعة كما هو".

الحلبي، علي بن إبراهيم بن أحمد، "السيرة الحلبية"، دار الكتب العلمية، بيروت، الجزء الثاني، الطبعة الثانية، 1427هـ، ص 372.

³ - Green, Nile, « Ostrich Eggs and Peacock Feathers : Sacred objects as cultural Exchange between Christianity and Islam », Journal of the Medieval Mediterranean, volume 18, Issue 1, 2006, pp.48-49.

⁴ - من هذه الدلالات القدسية أو التهكمية التي منحت لمشهد البيضتين وقالب السكر والآنية المقعرة (الترلافة) التي تتكون منها صينية الحناء. حيث تشير البيضتان وقالب السكر إلى العضو التناسلي الذكري، بينما تشير الترلافة للعضو التناسلي الأنثوي، ورغم سذاجة هذا التفسير ونعته بالانحراف فإنه يخدم بشكل أو بآخر مركزية مفهوم الخصوبة في طقوس احتفالات الزواج.

⁵ - نسبة إلى قوله تعالى: "وجعلنا من الماء كل شيء حي"، سورة الأنبياء، الآية: 30. والاكتشاف الذي أصبح محط اهتمام لا يقف عند كون الماء يروي الكائنات الحية ويزودها بما تحتاجه من معادن وأملاح للفو، وإنما يوفر أيضاً حاجياتها الأساسية من الأكسجين.

⁶ - خاصة في طقوس الولادة والختان والزواج، قد يتم الاكتفاء بزيارة النهر أو المنبع المائي المقدس أو قد يقتضي الأمر الاستحمام فيه، من بين المنابع التي تلعب دوراً هاماً في تفسير الخصوبة والإنجاب حسب معتقدات سائدة بالمغرب، عين تيفكرا بجنوب جبل العياشي بالأطلس المتوسط، وعين إمي ن تالات بمجهة كدميوة بالأطلس الكبير، مول الكيفان بسيدي سلجان، وللا عيشة البحرية قرب أزمو، وسيدي اليابوري (الرباط) وعين الحادام بالحاجب، وعين سيدي اقرش بالقرب من مجتمع البحث وغيرها من المنابع المتفرقة بمختلف جهات المغرب، والأمر نفسه ينطبق على باقي دول العالم.

رغم أن الطبيعة حسمت مسبقا في أدواره الحيوية الوجودية. أو بتعبير آخر ، ما القيمة المضافة التي تسعى الطقوس إلى استخلاصها من الماء من خلال تقويض كفاءات استعماله عبر ممارسات تبدو عادية جدا خارج نطاق الطقوس ؟

في البداية يجب التمييز بين ثلاثة درجات من قداسة المياه، فهناك المياه الدائمة القدسية، مثل ماء زمزم⁽¹⁾، والتي تحمل هذه الصفة لأسباب متعددة كاتماؤها لفضاءات مقدسة (أضرحة، مزارات، كنائس، منابع ذات ميزة خاصة مثل منابع المياه الحارة الساخنة أو بعض العيون بالصحاري...) وهذا الصنف من المياه يطمأن كثيرا لحضوره في الطقوس، ثم هناك المياه التي تكتسب قدسية مؤقتة مثل المياه المرقاة⁽²⁾، والتي توظف غالبا في درء الشر. أما النوع الثالث من المياه يكتسب قدسية آتية لحظة أداء الطقوس وهي مياه "عادية" تستعمل في الحياة اليومية. وعموما يظهر أن الممارسة الطقوسية تعزز قدسية المقدس سلفا، وترتقي بجميع المياه المستعملة فيها إلى مرتبة القداسة بغض النظر عن مصدرها أو وضعيتها التي تكون عليها في الممارسات غير الطقوسية.

من بين الممارسات التي تكررت في نماذج مختلفة من طقوس العبور وخاصة احتفالات الزواج، رش العروس بالماء أو سكب القليل منه عند عتبة المنزل⁽³⁾ التي ستخطو فوقها سواء أثناء خروجها من منزل الأبوة أو أثناء وصولها إلى منزل الزوجية في طقس الرواح (الزفة). وأحيانا يتم تعويض قطرات الماء بمواد أخرى كالقواكه الجافة والحبوب كالقمح والأرز خاصة وأن المادتين الأخيرتين تتخذان هما الأخيرتين كعلامة على الخصوبة وإنجاب الذكور⁽⁴⁾، وهذا ما أشار إليه ويستر مارك قائلا أن "نثر الحبوب والنقود فوق رأس العروس تقليد شاع عند قدماء الهنود وفي جنوب شرق آسيا وفي الصين: الأرز أو الشعير أو الدقيق أو الفاكهة. ثم سرت هذه العادة إلى قدماء اليونان والرومان (الأرز) وانتقلت إلى أوروبا وأمريكا لتصبح شائعة...وعند بربر الجزائر يقدم للعروس لبن وماء. ثم تعطى قبضة من القمح والشعير والملح فتنتثرها حول كتفها يمنة ويسرة. وفي المغرب العربي تستقبل والدة العريس العروس، وعند قدومها تنثر الحبوب والدقيق والخبز والكسكسي فوق رأسها. وترفع أمانها منخلا، وتنثر عليها الفاكهة المجففة من تين وزبيب ولوز وتمر وجوز..."⁽⁵⁾ ويفسر

¹ - زمزم يثر يقع في الحرم المكي، يعتبر مأوى من الأمور المباركة والمقدسة عند المسلمين، يعود تاريخه إلى النبي إبراهيم وابنه إسمايل، كما يطلق أيضا إسم ماء زمزم على أول ما ينزل من الصنبور بعد صلاة الفجر، وكذلك على الماء المستعمل في طقوس عاشوراء.

² - تقرأ عليها آيات قرآنية، وتظل سارية المفعول لفترة معينة شرط عدم تعرضها لأي تنجيس يتم تحديده من طرف القائم برقية المياه.

³ - الماء رمز الأمان عند الناس، إضافة إلى استعماله في الزواج، له مظاهر أخرى متعددة مثلا إذا خرج أحد في سفر يسكب الماء في أثره مع الدعوة له بالسلامة، النائم يوضع عند رأسه الماء لا سيما إذا كان طفلا صغيرا، صب الماء في أبواب المنازل صباحا وغيرها من الممارسات، ينظر جنوف، عبد الله...، مرجع سابق، ص. 86.

⁴ - شبة، بذاك...، مرجع سابق، ص. 32.

⁵ - الترماني، عبد السلام، ...، مرجع سابق، ص. 159.

علماء الاجتماع هذه الظاهرة بشعور التيقن بكثرة النسل⁽¹⁾. وتحمل دموع العروس الدلالات نفسها والتي تتمركز حول الخصوبة⁽²⁾. ويمكن استنتاج أن جميع هذه الممارسات تختمل تفسيرين يتمحوران حول المرأة بالذات؛ أحدهما يرتبط بالتفاؤل يجلب الحظ الحسن من خلال اعتبار أن الماء هو تمثيل رمزي لماء الرجل (السائل المنوي) الضروري للإنجاب والخصوبة⁽³⁾. أما التفسير الثاني يربط بين الخصوبة والمطر، حيث يتم توظيف العروس لاستجلاب المطر، وذلك لكونها، من جهة، وبحكم صفة "العروس" تتمتع كما يعتقد، بالطهارة والبراءة والبركة، ثم من جهة أخرى تجسد أسطورة "عروس المطر". فكل عروس في الخيال الجمعي، تحيي هذا الميث الذي يرمز إلى الاتحاد بين الأرض/العروس وبين السماء/إله المطر.

تتفق الدراسات على أن أسطورة عروس المطر التي تمثل طقوس استجلاب المطر، هي أسطورة عالمية ثابتة البنية وإن كانت تعرف اختلافات في كفاءات أدائها⁽⁴⁾ (الوسائل، الرموز، الأقوال، ...). يتلخص مضمون الطقوس سواء بمجتمع البحث أو غيره من المجتمعات في كون "غانجا"⁽⁵⁾ (تاغنج أو تيسلت...) عروس المطر (أداة أو فتاة)⁽⁶⁾ تلبس زيا نسائيا على هيئة عروس، وتزف في موكب يمر عبر المنازل لينتهي عند ضريح أو نهر أو مكان له حظوة خاصة لدى الساكنة، كما تتخلل هذا الطقوس ممارسات متعددة يستهدف منها استجلاب الغيث كالبكاء والابتهاال والرش بالماء وغيرها⁽⁷⁾.

هذه الممارسات لا زالت مستمرة إلى يومنا هذا تولدت من رحم الأسطورة التي تفيد أن إله المطر (كائن سماوي غير بشري) عشق فتاة أرضية بشرية جميلة، نقية طاهرة وعذراء، ولما هام بحبها عرض عليها الزواج، فرفضت وكانت النتيجة انحباس المطر وانتشار الجذب والقحط والتهديد بالموت، الأمر الذي دفعها إلى تغيير رأيها ومناجاة إله المطر

¹ - نفسه.

² - في كثير من الحكايات يقترن الدمع بالمطر والماء والعيون، مثل حكاية وريقة الحناء، ينظر، عثمان، أروى عبده، فلكلور المطر في الذاكرة الجمية، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 11، مرجع سابق، ص. 111.

³ - بن عرفة إبراهيم، معتوق جبال، "الماء بين المقدس والطقوس الممارسة، دراسة مونوغرافية في منطقة بئر الذهب بتيبة"، أنثروبولوجيا المجلة العربية للدراسات الأنثروبولوجية المعاصرة، العدد الخامس، مركز فاعلون، الجزائر، مارس 2017م، ص. 13.

⁴ - بن عرفة إبراهيم، معتوق جبال، "الماء بين المقدس والطقوس الممارسة"، مرجع سابق، ص. 13.

⁵ - "عنجة" أو "غانجا" كلمة بربرية تعني "ملعقة كبيرة تستخدم لصب المرق"

آيت أومغار، سمير، "طقوس الاستمطار إيان الجفاف في الجزائر، نماذج من مطلع القرن العشرين"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 41، مرجع سابق، ص. 89.

⁶ - قد تكون الأداة المستعملة لتجسيد العروس، مغرفة أو قصبه أو طراح الحيز، أو قد تكون فتاة وغالبا ما يتم اختيار فتاة يتيمة تقيد اليدين خلف ظهرها وتعمل النساء على إيكائها كما بكت العروس في الميث لاستثارة المطر.

أوسوس، محمد، "طقوس الاستمطار الأمازيغية وأساطيرها بشمال إفريقيا"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 14، ...مرجع سابق، ص. 89.

⁷ - كما يميز الموكب يقول معين (ثنائيات)، وجمع تبرعات لحفل الطعام الجماعي التي تقام عند نهاية الطقوس وغالبا ما تكون عبارة عن كسكس بالحضر.

بمساحتها والصفحة عنها وإتمام الزواج، وبمجرد حدوث ذلك سقطت الأمطار ودبت الحياة من جديد على الأرض⁽¹⁾. وقد اتخذت الأسطورة أبعادا مختلفة من حضارة إلى أخرى. ربما أكثرها درامية هي التضحية بفتاة عذراء لألهة الخصب كما كان يحدث في بابل ومصر القديمتين⁽²⁾. وإضافة إلى عملية المحاكاة الواضحة بين الزواج وطقس استجلاب المطر، استحضار نواة الميث يمكن تأويله من زوايا أخرى من بينها أن الزواج في المجتمعات القروية الزراعية يتم قصدا في المرحلة الانتقالية بين موسم فلاحي منته وموسم فلاحي قادم متوقف على الأمطار، لذا تستغل ظرفية العرس لتجديد هذا التعهد بين الإنسان والإله وإن كان العديد من الناس يمارسون هذه الطقوس بناء على مبدأ التوارث وليس وفاء لروح الأسطورة التي ما فتئت تتشظى عبر الأجيال⁽³⁾. كما أن تكرار محاكاة الأمطار تبعا لكثرة الأعراس قد يعد حسب المعتقدات السائدة بمجتمع البحث على الأقل، بموسم مطير خصب والعكس صحيح⁽⁴⁾، لأن الزواج يرضي أهل المكان ويفرح الملائكة وينال ترقية ومباركة الله وبالتالي تتم مكافأة السكان بأعظم متمنياتهم والمتمثلة في انتظار غيث وافر لا ضر فيه ولا ضرار. ومن جهة أخرى يتبين أن هناك علاقة بين اضطراب المرأة للتضحية بمبادئها وحياتها الخاصة مقابل إنقاذ أهلها أو عشيرتها أو قبيلتها أو حتى ذاتها أحيانا. فغالبا ما يتم الزواج ضدا على رغبتها حتى لو تم بموافقتها، فقد تكون مجبرة على القبول به خوفا من ظاهرة العنوسة وما تثيره من استفزازات.

وتجدر الإشارة أيضا إلى أن التبرك بالماء أو اتخاذه رمزا للخصوبة يطال حتى الكائنات المائية أو البرمائية على رأسها الأسماك والسلاحف والضفادع والأفاعي⁽⁵⁾، والتي اشتهرت هي الأخرى برمزيتها في الخصوبة حيث يعتبر "استدعاؤها بوصفها ملحقا زخرفيا أو مجسما أو تعويذة أو... هو استدعاء للطاقة الرمزية المزدوجة التي يعتقد أنها تكرسها.

¹ - هناك عدة صيغ لهذه الأسطورة يمكن الاطلاع على بعضها من خلال الإحالات التالية:

- التوايس، حكمت، "من حكايات الماء الشعبية وطقوسه، حكاية قران العجائز وطقس أم الغيث"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 21، ... مرجع سابق، ص.32.

- أوسوس، محمد، ... مرجع سابق، صص.85-92.

- بن عرفة إبراهيم، معتوق جبال، ... مرجع سابق، صص.16-18.

- أيت أومغار، سمير، ... مرجع سابق، صص.110-111.

- فريزر، ...، مصدر سابق، ص.268.

² - نفسه.

³ - بن عرفة إبراهيم، معتوق جبال، ...، مرجع سابق، ص.16.

⁴ - نفسه، ص.20.

⁵ - معوض أشرف أيوب، "طقوس الخصوبة في المجتمع المصري..."، مرجع سابق، ص.92.

- الجزراوي، محمد، "النسيج التقليدي بالجنوب التونسي"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 33، مرجع سابق، صص.179-180.

- بن صولة، عباد، "العلاقات والرموز في القرى الجبلية بالجنوب التونسي"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 27، مرجع سابق، ص.165.

فيما يتعلق بالسماك يشير المرجع الأخير إلى أنه في اليوم السابع للزواج تحضر سمكة كبيرة لتجر وتقفز عليها العروس وسط زغاريد النساء قبل طهيها.

وفي فاس يشير الوزاني إلى أن اختبار العروس في اليوم السابع بعد الزواج كان يتم بتفقيع وتحضير السمك، ولا يستبعد استعماله للغرض نفسه (الخصوبة).

الوزاني، السيدة الرائعة... مصدر سابق، ص.90.

فهني من جهة عنصر سحري مدمر يوظف كطلسم وقائي من كل أذى وشر ، ومن جهة أخرى ، وبحكم طبيعتها المائية أو البرمائية فإنها تجسد الخصب والحياة⁽¹⁾ بما يفسر أهميتها الشعائرية في احتفالات الزفاف أو طقوس العبور بصفة عامة.

يتبين إذن انطلاقاً من هذه النماذج التي لا تشكل إلا نقطا من فيض ، أن العادات والتقاليد المهيكلية للممارسات الطقوسية تتألف من شبكة مترابطة ومتداخلة من الرموز والدلالات التي تجرد العديد من الوسائط أو المحامل المستعملة من خواصها المادية وتسمو بها إلى عالم روحاني غيبي. كما تعمل الطقوس على ترسيخ هذه الرمزيات المكثفة من خلال إحاطتها بهالة من القداسة التي يخشى عواقب تدنيسها ولو عن طريق الشك في مصداقيتها أحيانا. ومعظم الماديات تستسيغ استعمالات رمزية متناقضة بناء على ظرفية وغاية توظيفاتها. إلا أن هذا الأساس الرمزي التي تبنى عليه الطقوس يظهر أنه يتميز بدرجة عالية من الرسوخ سواء تلك التي اكتسبها عبر التجذر في الزمن ، أو عبر الانتشار الجغرافي الواسع ، أو عبر التقاطعات الكبيرة التي تشهدها ممارسات ثقافية متباينة. ولعل السبب الرئيسي في ذلك يعود إلى انطلاقها من مصدر واحد هو الإنسان الذي يفكر بنحو متقارب في تفسير الكون والظواهر التي يعيشها⁽²⁾ استنادا إلى المنطق أحيانا وإلى الأسطورة غالبا خاصة فيما يتعلق بالغيبيات والفوطبيعات والتي تتمتع بقدرة هائلة على الصمود والثبات في ظل تاريخ/ عالم متغير لا يمس تغيره المستمر عمق عناصره غير المادية. وهذا ما يبدو جليا في دراسة مكونات أخرى من التراث الثقافي غير المادي كفنون القول وأشكال الأداء.

4-2-البعد السيميائي⁽³⁾: فنون الأداء القولية والحركية:

4-2-1-البناء النصي

تعد فنون الأداء القولية والحركية المجال الأرحب لمقاربة الخصائص السيميائية للأدب الشعبي الذي يعتبر أحد أبرز مكونات التراث الثقافي غير المادي. والواقع أن دراسة السيميائيات تتطلب تقنيات ومهارات منهجية خاصة يصعب علينا تطبيقها أو حتى الإلمام بها ، لذلك كنا منحايزين أكثر إلى اعتماد مقارنة وصفية مقارنة تهتم بالجوانب الشكلية في فنون الأداء والقول مع العلم أن دراسة البناء الداخلي قد يفضي إلى نتائج حاسمة في تحديد درجة ثبات عناصر الثقافة أو التراث غير المادية.

¹ - بن صولة ، عباد ،...مرجع سابق ، ص.164.

² - الديلمي ، فاطمة ، "الوحدة والتعدد في الشعر الشفوي النسوي" ، مجلة الثقافة الشعبية ، العدد 31 ، ...مرجع سابق ، ص.28.

³ - يقصد بها المنهج النقدي الأدبي ، طبق في المجال الموسيقي مع مجلة (Musique en jeu) سنتي 1970 و 1971م.

قبل الاطلاع على نماذج مختلفة من أشكال القول والأداء داخل مجتمع البحث ومقارنتها بأنماط أخرى خارجه، كان الاعتقاد بوجود اختلافات جوهرية بين الثقافات يكاد يمثل وجهة النظر الموضوعية. إلا أن المناولة الوصفية المقارنة كانت كفيلاً بزعة أركان هذا الاعتقاد، من خلال الكشف عن وجود بني غنائية ورقصانية متقاربة، متماثلة وأحياناً متطابقة تتمحور حول أفكار رئيسية واحدة. ويمكن تفكيك تلك البنى إلى وحدات أساسية أو موتيفات تسمح بالتقرب عن كثب من آليات إعادة إنتاج هذه الأنماط الثقافية غير المادية.

بالنسبة لأشكال القول، والتي يقصد بها الغناء الشعبي المرتجل، التلقائي الشفهي المتعدد المصادر والمجهول المؤلف، يمكن حصر أبرز موتيفاته في موتيفة الاستهلال بالبسملة والصلاة على النبي؛ وموتيفة إدماج الترانيم لضبط الإيقاع اللحني، ثم موتيفة عرض البطولات واستغلال البيئة المحلية والأحداث الوطنية أو القومية.

*الاستهلال بالبسملة أو الصلاة على النبي وآله

تعتبر البسملة أو ذكر الله من القواعد الهامة في افتتاح الخطاب الإسلامي بما فيه خطاب الأدب الشعبي من بينه الحكاية والقول وهو ما أسماه فردريش فون ديرلاين بـ "قانون البداية" وهو عبارة عن جملة/ جمل نمطية تتموقع في بداية الغناء ذات مسافة قولية محدودة جداً تحولت إلى تقليد فني⁽¹⁾ التزم به معظم الغناء خاصة الغناء الذي يعتمد على الصوت مستغنياً عن موسيقى الآلات أو مكثفياً بالقليل منها كالإنشاد والمواويل⁽²⁾ والموشحات والمدح والذكر، وهو ما يعرف محلياً بـ "اللغى" أو "العد" أو "السرار" أو "العياع". يتميز بوحدة موضوع المقطع القولى أو الوصلة الغنائية يؤدي في شكل فردي أو ثنائي أي الحوار الأنتيفوني التبادلي⁽³⁾ (Antiphony)، أو جماعي، وقد رأينا نماذج

¹ - الجارري، حميد، "البيئة ودورها في بناء الشكل الفني للتصنع الشعبي بالمغرب"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 30، ...، مرجع سابق، ص. 82.

² - من بين أنواع المنتشرة في مناطق عربية مختلفة: النابل، والسويعلي، والميجنا، والمعنى والقرادي وغيرها، ينظر.

سلوم، سلوم درغام، "المواويل في بلاد الشام والعراق"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 13، ...، مرجع سابق، ص. 54، 57، 58.

³ - يشترك المؤدي الفرد والمجموعة بالتساوي في أداء الجملة الموسيقية الواحدة، بحيث يبدأ الفرد وتكمل المجموعة أو العكس، بينما قد يتلاقيان سوياً في أداء الجملة الوسطى. أو تقوم المجموعة بتريديد نفس الجملة التي يقدمها المؤدي المنفرد إن وجد.

مراد، بركات محمد، "الموسيقى العربية: رؤية تراثية فلسفية"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 8، ...، مرجع سابق، ص. 142.

منه في طقس الحناء⁽¹⁾ وطقس تهيئ العروس للزواج، كما يحضر ذلك في رقصة الهيت. هذا إضافة إلى استحضاره في ممارسات أخرى على رأسها "التوزيع". وتطبع هذه السمة أيضاً أصنافاً من القول بمجتمعات متوسطة عديدة كفن "الجلوة"، و "الردحة" و "المرادة" و "الصوت" و "الصيغة" و "المتورب"⁽²⁾ و "إمديازن"⁽³⁾. وفي كثير من الأحيان ترافق هذه البسملة الصلاة على النبي⁽⁴⁾ وآله، والثناء على كرامات بعض الأولياء الصالحين أو الاستنجاد بهم⁽⁵⁾. ومن البديهي ربط هذا الطابع الاستهلاكي أو جملة الطقس بمبادئ الدين الإسلامي، فالبسملة والصلاة على النبي من الأساسيات التي يتوسل بها المسلم لنيل مباركة مختلف المقاصد والأفعال. إلا أن هذه السمة أو الظاهرة المنتشرة في المجتمعات الإسلامية، وربما هناك ما يقابلها في مجتمعات غير إسلامية، تبين أن الغناء أو القول مدفوع بمؤثرات دينية واجتماعية وثقافية عديدة⁽⁶⁾

¹ - من بينها على سبيل المثال:

+ في مجتمع البحث: باسم الله باش بدينا ويا خبي.

وعلى النبي صلينا ويا خبي

مد يدك نخبنا ويا خبيتي

وبالحناي تردينا ويا خبيتي

+ بتونس: على بركة الله والرسول بدينا

وهاد المجمع وهاد الليلة الزينة

مد يدك وللحنة نخبنا

واممتمك فرحانة بيا

مدي يدك للحنة والتضريف

ويخدمك شوشان وصيف

زكري، فاطمة، "اللهجة الموسيقية في الأغنية الشعبية: دراسة تحليلية لنمط "الصوت" أنموذجاً"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 26،، مرجع سابق، ص. 134.

+ في قبائل بني وراين بالمغرب يقال:

باسم الله وبالله بنديسش أرب (باسم الله بدأنا بك يا رب)

آس بدان الطلبة (ما يبدأ به الطلبة)

إزلاخ النبي موئتد الحباب نع (قوموا يا حبابي لترديد أناشيد حول النبي)

مد يدك ياخت مد يدك نخني ليك (أطلق يدك أختاه أطلق يدك لأختي لك)

واس احنان إلا لاوس حنان (من حنى لسيدتي منحني لها؟)

لالة فاطمة الزهراء آيس حنان (لالة فاطمة الزهراء هي التي حنت لها)

لمزيد من الأشعار يمكن الرجوع إلى الملحق.

مقبوب، ادريس، نظام الأعراس في المغرب،، مرجع سابق، ص. 74.

² - خليفة، خالد عبد الله، "فنون فرق النسائية الشعبية في البحرين"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 21، ...، مرجع سابق، ص. 124، 125، 126.

- ادريس، سمير، جذور، "الصوت" والغناء الشعبي لدى بني يزيد الحامة"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 20، ...، مرجع سابق، ص. 110-115.

³ - الإدريسي، الحسين، "الشعر الغنائي الريفي بالمغرب"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 4،، مرجع سابق، ص. 94.

⁴ - من السائد في المغرب والدول الإسلامية استعمال لازمة خاصة للصلاة على النبي بشكل مستقل ومصحوبة بزغاريد، واللازمة المشهورة في المغرب هي الصلاة والسلام على رسول الله، لا جاه إلا جاه سيدنا محمد، الله مع الجاه العلي. وتتعرض إلى بعض التعديلات اللفظية حسب اللهجات.

⁵ - ظاهرة عامة في الغناء الشعبي المغربي والإسلامي، ومن أشهر الأولياء المستنجد بهم في المغرب، مولاي عبد الله الوالي (أمغار). مولاي بوشعيب الرداد، مولاي ابراهيم، الهادي بنعيسى، الشيخ الكامل، مولاي ادريس...، وبتونس مثلاً، سيدي محرز (بلحسن الشاذلي)، والسيدة المنوية... ومصر المرسى أبو العباس... وغيرهم من الأولياء. وأما مجتمع البحث من أشهر الأولياء المتداول أسأؤهم بعض الأغاني: سيدي سعود، وسيدي قريش ومولاي بوشتي. ولمزيد من التوضيحات يمكن الرجوع إلى نماذج من أغاني العيطة والتي تتداول بعض مقاطعها في نماذج أخرى كالغروي والهيث.

- نجبي، حسن، "غناء العيطة الشعر الشفوي والموسيقى التقليدية في المغرب (الجزء الثاني)"، دار توفيق للنشر، الدار البيضاء-المغرب، الطبعة الأولى 2007م، ص. 192 وما بعدها.

⁶ - الجراي، حميد، مرجع سابق، ص. 84.

وأن اصطناع جملة افتتاح واقع قولي لا مناص منه في الغناء الشعبي خاصة في الأغاني المرتبطة بطقس رئيسي⁽¹⁾. كما تكشف من جهة أخرى عن قدرة الفنون القولية على التكيف مع أشد الوضعيات انغلاقاً ومحلية أو أكثرها انفتاحاً وعالمية. الأمر الذي يجعل مضمون القول وغايته وبنيته في مأمن من التغيير الراديكالي الطارئ.

*إدماج الترانيم لضبط الإيقاع اللحني

من مظاهر ثوابت فنون القول أيضاً الحرص على إدماج الترانيم وهي عبارة عن مقاطع صوتية لا تحمل أي معنى لغوي محدد توظف فقط لضبط الإيقاع اللحني⁽²⁾.

*استغلال البيئة المحلية وعرض البطولات والأحداث الوطنية أو القومية:

رغم التجددات المستمرة التي تلحق فنون القول، فإن موضوعات هذه الأخيرة تظل لصيقة بالبيئة المحلية والبطولات والأحداث الوطنية أو القومية إضافة إلى التغني بالقمر⁽³⁾ والمعدن النفيس والجواهر⁽⁴⁾. ويظهر أن استعمال الحيوانات أمراً شائعاً في الغناء الشعبي على رأسها الخيل والجمال والظبي والغزال والطيور كالليام والحمام والخطاف⁽⁵⁾ والشيء نفسه بالنسبة للمنتجات الزراعية ومن أكثرها تردداً في الغناء الشعبي، التفاح والموز والرمان واللوز والتمور وأعشاب طبية ونباتات عطرية كالورود والأزهار والريحان. ومهما تعددت الأسباب الكامنة وراء عملية انتقاء مواد دون غيرها، فالثابت أنها لم تفقد مكانتها الهامة في المجتمع التي ما فتئت تزداد ولربما نتيجة التوظيف الغنائي نفسه الذي سمي

¹ - نفسه، ص 82.

² - فايد محمد محمود، "الفلانمكو، الفنائيات والعزف والرقصات"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 20، مرجع سابق، ص 124. نذكر منها على سبيل المثال "هاي، هاي، آهي، هيا...""أمان، مالي، أمالي..."، "ليلي، لالي، لا لا..." حروف نداء ممددة ...

³ - القمر أو الهلال أو ما يعرف باللغة العامية "الكمر"، تفخم الكاف، يحضر بقوة في مختلف أصناف الأدب الشعبي، فجميع الدراسات التي تناولت الأدب الشعبي ومنه الغناء، التي اطلعتنا عليها، عكست أهمية هذا العنصر الكوني في حياة وثقافة المجتمعات البشرية. ومن أشهر الأنشودات المغربية التي تتغنى بالقمر ولا تخلو مناسبة غنائية منه نجد:

الكمره علي علي وديري حوته

لالة (فلانة) يا الباقوته

الكمره علي علي وديري دارة

لالة العروسة يا النورة

- عل عل: أي ارتفعني في العلالي (الساء)/ديري: شكلي هيئة ما/لالة: سيدتي /

⁴ - أشهر المعادن المستعملة في الغناء: الذهب، الفضة، (النقرة)، البلار (زجاج نقي).

أما الجواهر والأحجار الكريمة أبرزها الياقوت والمرجان. والوضاح أن توظيفها يرتبط بارتفاع قيمتها المادية نظراً لانفرادها بخصائص فيزيائية كقاومة الصدا، والصلابة. ولمزيد من التفاصيل خاصة فيما يتعلق بالذهب، يمكن الرجوع إلى:

برنشتاين، بيتردل، "سطوة الذهب، قصة استبداده بالقلوب والعقول"، تعريب محاسن: بحوح، مكتبة العبيكان، الرياض-المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى 1423هـ/2002م، ص 19-20.

⁵ - من خلال النماذج التي تم الاطلاع عليها تبين أن الخيل يحضر بقوة في أغاني السهول مثل العيطة أو فنون التبوريدة بجهة الغرب المغربي، أما الجمال والظبي يظهر بقوة في أغاني المناطق الصحراوية ومنها شبه الجزيرة العربية، والطيور تردد كثيراً بأغاني الجبال إلا أن الانتشار الثقافي يلغي جوانب مهمة من هذه الخصوصيات المحلية.

برميتها ومرتبها إلى مراقي عليا في الذهنية الجمعية، وعلى عكس الاستجابة الفورية للأغنية الشعبية لما يحدث في قطاعات خدمتية من تطورات، فإن القطاع الفلاحي يتغير بوثيرة بطيئة تساهم بنصيب ما في تثبيت الأنظمة الغذائية والحياتية التقليدية أو السائدة وهذا كفيل بتفسير جوانب من الطرح النظري بخصوص شبه الاستقرار الذي يعرفه التراث الثقافي غير المادي بالمجتمعات الزراعية وتحديد القروية. فمجمع البحث على سبيل المثال شهد تدفقات ملحوظة لمنتجات غذائية جديدة منذ أواخر القرن الماضي، لكن لم يتم بعد برصدها داخل ذهنيته الجمعية.

أما شعر البطولات غالبا ما يختص به الرجال وقد تميز خلال القرن العشرين بالتركيز على قضايا الاستعمار والتحرر. وما رافق ذلك من أزمات عمقت معاناة الأهالي. وبغض النظر عن المواقف التي اتخذوها ضد المحتل، يتبين أن الغناء الشعبي استفاد من هذه المرحلة في إغناء قاموسه اللفظي والرمزي عن طريق تطويع مجموعة من الكلمات والعبارات الأجنبية، والتي يمكن اعتبارها مرجعية تاريخية وقرينة شاهدة على تمثلات الأهالي للدخيل الحضاري-الثقافي، نذكر من بينها على سبيل المثال: "التريسنتي" تحريف للكلمة الفرنسية « Electricité » التي تعني الكهرباء⁽¹⁾. و "الكرانطي" وهي ترجمة للكلمة الفرنسية « Garantie » التي يقصد بها الضمان⁽²⁾. وغيرها من الكلمات⁽³⁾ التي وجدت حيزا لها بأشعار الأغاني الشعبية دون إلحاق أدنى ضرر ببنيته العامة. ولعل هذا ما يجعل الأغاني شاهدا قويا على مسألة التوليف الثقافي⁽⁴⁾ نظرا لما يحمله المصطلح الموسيقي السائد إلى يومنا هذا، من حفريات اصطلاحية تؤكد اختلاط الروافد وتعدد المصادر وتباين فترات ومجالات تأليف الغناء والرقص الشعبيين⁽⁵⁾. كما يعد هذا التوليف أو تعددية المصادر من أبرز الميكانيزمات الذاتية التي تضمن صياغة متجددة باستمرار لأشكال القول دون مس قوي بثوابته البنيوية.

¹ - من الشدراة الشهيرة يقال: آهيا العريس ضوي بالشمع البلدي

ويلا جيك الزين ضوي بالتريسنتي

² - من الثنائيات المشهورة في الحفلات: آهيا العريس شباكو شياكو

ويلا بغيث الزين بالكرانطي هاكو

³ - هناك جدول بالملحق لمزيد من التوضيحات.

⁴ - عدني، يوسف حسن، "الثقافة الشعبية مخزون التوليف الثقافي والسلام بين الشعوب"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 27، ...، مرجع سابق، ص.20.

⁵ - ولد أحضانا، محمد، "الموسيقى الحسانية"، مرجع سابق، ص.136.

*النمط الشعري:

عموما تصنف أشعار الغناء الشعبي بمنطقة البحث ضمن نمط العروبي والذي يتفرع بدوره إلى عدة أشكال تختلف حسب البناء الشعري وعدد الأَشطر وطبيعة القوافي وغيرها من المعطيات الكفيلة بتحديد نوع من التمايزات ضمن هذا القول. ومن أشهر العروبيات المتداولة بالمنطقة المعنية أو العديد من مناطق البحر الأبيض المتوسط، نجد الثنائيات والرباعيات. فالثنائيات عبارة عن بيت يتكون من شطرين يخضعان لوحدة القافية، قد يكون البيت مستقلا بموضوعه أو مرتبطا بأبيات أخرى ضمن موضوع ما. أما الرباعيات⁽¹⁾ عبارة عن أربعة أشطر أو مصاريع قد تأخذ فيها القافية أوضاعا متباينة؛ إما وحدة القافية في الأَشطر الأربعة (أ١أ٢أ٣أ٤)، أو حدة القافية في الشطرين الأول والثالث ثم في الشطرين الثاني والرابع (أب-أب)، أو تكون القافية موحدة في ثلاثة أشطر. وكما هو الشأن بالنسبة للثنائيات فالرباعيات "مطالبة بالتعبير في هذه المصارع الأربعة عن فكرة كاملة"⁽²⁾. معنى هذا أن كل رباعية هي وحدة عضوية مستقلة عن الرباعيات التي تسبقها أو التي تأتي بعدها، فالرباعيات لم تكن تقال متتالية ومتشابكة المعنى، حتى وإن وجدت في بعض الكتب على شكل قصيدة فهي مجرد "محاولة المترجمين جمع الرباعيات المتحدة المعاني وترتيبها ترتيبا خاصا، حتى تبدو وكأنها تكمل الواحدة منها الأخرى، وتحدث كل مجموعة عن فكرة كبيرة مقسمة إلى أفكار جزئية، كما هو الحال في الفنون الشعرية الأخرى"⁽³⁾ ولربما سر نجاح هذه الثنائيات أو الرباعيات يكمن في "قصرها وتنوع أغراضها ورقة ألفاظها مما ساعد على سهولة حفظها وترديد العامة لها"⁽⁴⁾. ويمكن أن تضاف إلى هذه الميزات خصيصة الانفتاح والقابلية لاستيعاب المستجدات وتطويع الاختلافات اللفظية، أما مجهولية المؤلف والمنشأ تشجع بدون شك عملية تملكها، فكل من يؤديها يضيف إليها طابعه الخاص الذي يجعله مالكا لها في لحظات معينة.

¹ - "الرباعي هو فن من الفنون الشعرية الفارسية النشأة يسمى أيضا ب (دوبيت)، ...يقال أن أول شاعر عربي ورد هذا الفن في شعره كان عمر الفارض المتوفى عام 631هـ" جمعة، بدیع محمد، "من روائع الآداب الفارسي"، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1980م. صص. 215-216.

- بشري، محمد المهدي، "مصادر البحر وموالات الصحرار"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 29...مرجع سابق، ص. 54.

² - جمعة، بدیع محمد، ...مرجع سابق، ص. 216.

³ - نفسه.

⁴ - نفسه، ص. 217.

لكن الباحث عثماني بولرباح يشير إلى صعوبة نظمه في حالة الالتزام بقافية الشطر الرابع

$$\left\{ \begin{array}{l} \text{ة-ة} \\ \text{يا} \\ \text{ة-ة} \end{array} \right\}$$

عثماني، بولرباح، "البناء الشكلي للتصبيد الشعبية الجزائرية"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 28، ...مرجع سابق، ص. 60.

من الواضح ان هذا الشعر لا يخضع للبحور الشعرية المعروفة في علم العروض كما هو الأمر بالشعر الفصيح، لأنه (الشعر العروبي) يؤدي غالبا مصاحبا للإيقاع اللحني، لذا يصعب تحديد هويته النصية، "ويواجه مشاكل تجنيسية، سواء باعتباره نصا شعريا أو بوصفه نصا موسيقيا غنائيا ينحدر من أصول معينة"⁽¹⁾. هذا إضافة إلى معاناته من الخلط والالتباس على مستوى بنائه وحقله الدلالي نظرا للطابع الشفاهي الذي يجعل النص افتراضيا غير مستقر، اشتغلت عليه سيرورة زمنية وسياقات سوسيو ثقافية مختلفة⁽²⁾. وبالتالي من العسير البحث عن متن شعري حقيقي يمكن أن يعطي لفن العروبي كيانا مستقلا.

إلا أن الباحث عبد العزيز بن عبد الجليل أشار في كتابه "مدخل إلى تاريخ الموسيقى المغربية" إلى أن ما يسمى اليوم بالعيطة والعروبي مرتبط بالأنماط الغنائية التي حملها أعراب بني هلال منذ بداية دخولهم إلى المغرب في القرن الثاني عشر الميلادي⁽³⁾. والتي تبلورت عن تلك المرددات والأهازيج الشفوية المحلية التي كانت "أثرا طبيعيا من آثار استعراب المغاربة وانسجامهم مع اللغة الجديدة وتطويعهم وتذوقهم لها في قالبها العامي، حيث عجزوا عن ذلك في قالبها المعرب، وهي بذلك نتيجة الازدواج في اللغة تعاطاها العوام فيما بينهم"⁽⁴⁾. وساهمت ظروف التسامح السياسي والديني على عهد أوائل المرينيين في ازدهار شعر العروبي خاصة الشعر الشفاهي باللسان الدارج عامة⁽⁵⁾.

ولعل هذه الرحلة الطويلة التي قطعها القبائل العربية من شبه الجزيرة العربية إلى المغرب كان لها كبير الأثر في ترك بصمات فنونها الغنائية والموسيقية أينما حلت، وإغناء رصيدها التراثي في الوقت عينه، الأمر الذي يفسر من جهة قوة التشابه بين الغناء الشعبي الشفاهي في العديد من مناطق المجال المتوسطي، ومن جهة أخرى كان الترحال مسؤولا عن جانب مهم من تكاثر التمايزات الشعرية في فن العروبي، وهي تمايزات تظل حسب الباحث حسن نجحي، تمايزات جزئية لا تمس وحدة النوع (العروبي)، طالما أنها حافظت ولا تزال تحافظ على وحدة الفضاءات التي تنشأ وتنتشر فيها الأنماط المفترضة؛ فأمكنة الأداء هي نفسها (موسم، عرس، قصارة، مهرجان،...)، والإحساس الفرجوي و "الكرفالي" هو نفسه،

¹ - نجحي، حسن، "غناء العيطة...". الجزء الثاني، مرجع سابق، ص. 112.

² - نفسه.

³ - عبد الجليل عبد العزيز، "مدخل إلى تاريخ الموسيقى المغربية...". مرجع سابق، ص. 95.

- ادريس، سمير، "جنود الصوت والغناء الشعبي...". مرجع سابق، ص. 111.

⁴ - الجارري، عباس بن عبد الله، "الزجل في المغرب. القصيدة"، مطبعة الأمنية، الرباط، 1970م، ص. 558.

⁵ - ابن خلدون، "المقدمة...". مصدر سابق، صص. 394-395.

- نجحي، حسن، "غناء العيطة...". الجزء الأول، مرجع سابق، ص. 113.

- عبد الجليل، عبد العزيز، ...، مرجع سابق، ص. 59.

والمصادر التاريخية والإثنية هي نفسها تقريبا لكل هذه الأساليب، والجغرافيا الاجتماعية للعادات والأعراف والذائقة هي نفسها، والفضاء العقائدي والثقافي والرمزي والأخلاقي هو نفسه⁽¹⁾.

2-4-2- البناء الإيقاعي اللحني

العروبيات تؤلف لتغنى، لا يمكن تجزئ النص الشعري والموسيقى "فهني نسق واحد لا يقبل الفصل...الكلام والموسيقى والحركات الجسدية تشكل كلا متجانسا، ولا نستطيع أن نحكم على قيمتها (الجمالية) كاملة إذا عزلنا بعضها عن بعض"⁽²⁾. يعد الإيقاع واحدا من أبرز عناصر اللغة الموسيقية عامة والشعبية خاصة، وهو أسبقها على الوجود⁽³⁾ كما أكد ذلك تطور البحث الموزيكولوجي⁽⁴⁾. يمكن تعريفه بكونه "حركات متساوية الأدوار تضبطها نسب زمانية محدودة المقادير على أصوات مترادفة في أزمنة تتوالى متساوية كل واحدة منها تسمى "دورا" وهو مجموعة نقرات تتخللها أزمنة محددة المقادير على نسب وأوضاع مخصوصة بأدوار متساوية"⁽⁵⁾.

إيقاع الغناء الشعبي عامة بما فيه العروبيات وفن الهيت والعيطة الجبلية هو إيقاع مركب أي ذو صبغة بوليريتمية⁽⁶⁾، يقوم على أسلوب الأداء غير المنقطع في العزف، وتكرار اللحن الأساسي مرات عدة، دون أي اختلافات تذكر⁽⁷⁾. أو عبارة أخرى هو عبارة عن ألحان دائرية يمكن أن تعزف إلى مالا نهاية⁽⁸⁾ وذلك باستعمال الآلات الإيقاعية التي تصدر الصوت بواسطة النقر أو الضرب أو الطرق، على رأسها الدف (البندير) الذي يمثل الآلة الإيقاعية الرئيسية، ثم الطبل، والدربوكة (التعريجة)، حيث تصدر الضربات القوية "دم" الغليظة والصماء، والضربات

¹ - نجحي، حسن، "غناء العيطة..."، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص. 112.

² - نفسه، صص. 119-120.

³ - فايد، محمد محمود، "الدفوف عصب الإيقاعات الشعبية"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 26،... مرجع سابق، صص. 146، 147.

⁴ - العموص، حاتم، "الخصائص المميزة للإيقاعات الشعبية التونسية"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 28،... مرجع سابق، ص. 121.

⁵ - عبد الجليل عبد العزيز، "الموسيقى الأندلسية المغربية (فنون الأداء)"، عالم المعرفة، العدد 129، الكويت، 1988م، ص. 196.

⁶ - العموص، حاتم، مرجع سابق، ص. 123.

⁷ - خليفة، خالد عبد الله، "من الفنون الشعبية البحرينية (آلة الحجرة)"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 15،... مرجع سابق، صص. 137، 138.

⁸ - فايد، محمد محمود، "الفلامنكو..."، مرجع سابق، ص. 123.

الخفيفة الحادة والرنانة "تاك"⁽¹⁾. ثم آلات النفخ الهوائية أبرزها الصرناي (الغيطة)⁽²⁾. كما يدعم الإيقاع أحيانا بالصنوج أو المقص إضافة إلى التصنيف بالأيدي.

وبخصوص الآثار المترتبة عن هذا الإيقاع المتكرر تقول جيلين ولسون "أنه يحدث حالات تشبه الخدر أو الغشية، تصل أحيانا إلى درجة النشوة أو الابتهاج الغامر ، وقد يعزى هذا إلى الدوائر العصبية التي تعمل على ترديد أو ترجيع أصداء الأصوات بطريقة تجعلها قادرة على إنتاج التغيرات في كيمياء المخ، أو إحداث حالات كهربائية مماثلة فيزول اللبس بذلك"⁽³⁾ والملاحظة نفسها أوردتها وليد الشبوكي في مقاله "رؤية الموسيقى في المخ" إذ أبان أن بعض الباحثين الأمريكيين قد أشاروا إلى أن النشوة التي تستحث في الدماغ بفعل الموسيقى الخلابة، تماثل تلك التي تتخلق عندما يتناول الفرد الكوكايين أو يمارس الجنس⁽⁴⁾. وهذا ما أكده أيضا ش.م جاسانوف Gasanov بقوله أن إيقاعات الدفوف والطبول تؤدي إلى النشاط⁽⁵⁾، وعلى سبيل الدعم يقال أن نابليون عزا هزيمته أمام الروس إلى قوة تأثير الإيقاع للجنود الروس أثناء المعركة⁽⁶⁾. وبالنظر إلى قوة هذا التأثير الذي يتغلغل في أغوار النفوس البشرية ويمدها بما تحتاجه على نمط إدمان من نوع ما، يؤكد الباحث محمد الدريدي أن اللحن الفلكلوري "لا يستجيب عامة للتطور ببساطة، فهو يميل إلى الثبات ويجمد عند مقامات معينة لا يتعدها، وحين يلجأ البعض إلى تطويره كما يحصل حاليا يصبح عندئذ لحننا عاطلا عن الأداء مفرغا من دلالاته الفنية السيمولوجية"⁽⁷⁾. ومعنى ذلك أن الإيقاع هو الذي يصون هوية الغناء الشعبي ويحدد سماته الأساسية. فتغيير الأبيات الشعرية لا يمس جوهره في شيء، وإدماج آلات جديدة لا يمكن أن يتعارض مع التراكيب اللحنية الثابتة إذا تم تطويعها بالتدرج وبعض من المهارة. وبالتالي فالإيقاع هو عصب العملية/شكل الأداء الغنائي الشعبي.

¹ - سلطاني، يونس، "في تنوع الآلات الموسيقية"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 19، ...مرجع سابق، ص. 146.

- فايد، محمد محمود، ...مرجع سابق، ص. 151.

² - خليفة، خالد عبد الله، "آلة الصرناي وفن اللبوة"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 17، ...مرجع سابق، ص. 120.

- سلطاني، يونس، ...مرجع سابق، ص. 149.

- بوكراي، سعيد، "الجهجوة موسيقى الأصول المغربية"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 22، ...مرجع سابق، ص. 126.

- فقير موسى، مرجع سابق، ص. 53.

³ - ويلسون، جيلين، "سيكولوجية فنون الأداء"، ترجمة شاكر عبد الحميد، الكويت، 2000م، صص. 57، 276.

⁴ - الشوكي، وليد، "رؤية الموسيقى في المخ"، مرجع سابق، ص. 20.

⁵ - فايد، محمد محمود، "الدفوف عصب الإيقاعات الشعبية..."، مرجع سابق، ص. 156.

⁶ - نفسه، ص. 155.

⁷ - الدريدي، محمد، "المطربة "صليحة" بحث في أسرار الخلود"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 32، ...مرجع سابق، ص. 173.

2-4-3 الأداء الحركي (الرقص)

لا معنى للفضاء الاحتفالي بدون رقص⁽¹⁾، إذ لا يكتمل الغناء الشعبي التقليدي أو مشهد الأداء إلا بالرقص. وهذه إحدى الملاحظات الهامة التي خرج بها بولز بولز بخصوص الموسيقى الشعبية في منطقة الريف وجباله حيث وصفها بـ "موسيقى متوامة" يشترك فيها الغناء بالرقص⁽²⁾. وبالطبع فقد أجريت العديد من الدراسات حول الرقص اتفقت على أهميته باعتباره ظاهرة تاريخية موهلة في القدم⁽³⁾، وأنه من اللبنة الأولى في بناء صرح الفنون⁽⁴⁾، كما فصلت في وظائفه المتعددة الترفيهية والنفسية والتعليمية⁽⁵⁾ والدينية والتعبدية⁽⁶⁾ وكذلك العلاجية⁽⁷⁾. ولا داعي لتكرار هذه المعطيات التي أضحت بمثابة مسلمة لن نضيف شيئاً لها بإعادة اجتارها. إن ما يعيننا من الرقص كتراث غير مادي هو دراسته كلغة صامتة تنطق بالعلامات والرموز كما قال الباحث المغربي الجيلالي الغراي "الرقص لغة بلا كلام، ولغة دون الكلام، ولغة ما بعد الكلام"⁽⁸⁾. ومعالجته كنص حركي إثنولوجي له بنية ذات ملامح بعضها تتميز بشبه استقرار طالما يتم الحرص على إعادة إنتاجها بالشكل نفسه تقريباً.

ومن خلال تصفح ومعاينة نماذج مختلفة من الرقص الإثنولوجي (الشعبي) المنتشرة بالمغرب والعديد من دول حوض البحر الأبيض المتوسط يتبين أن الأداء الحركي المصاحب للموسيقى والغناء الشعبيين أو ما يعرف بموسيقى الشعوب (الإثنوموزيكولوجيا)، له سمات مشتركة يمكن اعتبارها بمثابة نظام أو قانون ضابط لهذا الأداء الذي يلقي شفاهياً ويمارس تلقائياً استجابة لإرادة الفرد ومراعاة لمعايير / متطلبات أو تطلعات الجماعة (الجماهير)، على أساس أن مفهوم الأداء (Performance)، بالمعنى الأنجلوساكسوني الشائع اليوم والمتداول في الدراسات العلمية الإثنوموزيكولوجية،

¹ - نجحي حسن، "غناء العيطة..."، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص. 87.

² - بوكراي، سعيد، "المهجوكة موسيقى الأصول المغربية"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 22، مرجع سابق، ص. 126.

³ - يوسف، عبد الباقي، "سيكولوجية الرقص"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 28، مرجع سابق، ص. 133.

⁴ - تهاى، محمود عبد الوهاب، "الحضرة الصوفية لدى أتباع الطريقة الخلوئية الجودية، "قرية نزلة المشارقة" نموذجاً"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 31، مرجع سابق، ص. 105.

⁵ - شبانة، محمد، "الأغنية الشعبية كنص ثقافي"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 3، مرجع سابق، ص. 120.

⁶ - فايد، محمد محمود، "الدقوف عصب الإقطاعات الشعبية..."، مرجع سابق، ص. 154.

⁷ - نفسه، صص. 154، 155، 156.

- يعقوب علي عبد الله، "في حضرة الزرار"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 19، ...مرجع سابق، ص. 181.

- علوة، أحمد-أحيدوس...مرجع سابق، صص. 154، 155.

- تهاى، محمد عبد الوهاب...مرجع سابق، ص. 107.

- الضو، علي إبراهيم، ...مرجع سابق، ص. 117.

⁸ - الجيلالي، الغراي، ...، مرجع سابق، ص. 123.

يقصد به الفعل المركب الذي يتم بواسطته نقل رسالة شعرية وتلقيها في الآن نفسه⁽¹⁾، أي حدث في وجمالي واجتماعي، لأنه ينجز أمام جمهور حقيقي ومشاركته⁽²⁾ ومعنى ذلك أن الأداء لا يفصل عن سياقه الموسيقي والشعري والغنائي وكذا المكاني ودور المتلقي هو التجلي الوحيد الذي يعطي للفن الشعبي قيمته الحقيقية شعرا وغناء وموسيقى⁽³⁾. ومن أبرز الخصائص التي تضبط الأداء الحركي في الغناء والموسيقى الشعبيين؛

*الارتجالية في الأداء

إذ على الرغم من كون بعض الفرق تحترف الأداء وما يعنيه ذلك من خضوع لتدريبات مكثفة، فإن العرض الحي المباشر يشكل لحظة إبداع وتحيين للتراث تستند إلى الاحترافية كمرجعية ضرورية، لكن تضطر في أحيان كثيرة إلى تفويض منطق الارتجالية المترجمة للإحساس وإملاءاته⁽⁴⁾ خاصة وأن الأداء لا يمكن حمايته من تأثيرات بعض المتغيرات أهمها المكان (سهل، جبل، قرية، مدينة، فسيح، ضيق...) والزمان (يومي، شهري، مرتبط بأيام مقدسة...)، وكذلك نوع الاحتفال (أسري، جماعي، فردي، مغلق، مفتوح...) وطبيعة الجمهور أو المتلقي أو الطرف الثاني والأساسي هو الآخر في عملية الأداء والذي لا يقل تأثيره أهمية عن ذلك الذي يمارسه الطرف المرسل. فالمتلقي، وهذه حقيقة بديهية، فاعل قوي في حسم نتيجة العملية التواصلية لصالح الفشل أو النجاح⁽⁵⁾.

*سيادة نمط الممارسة الجماعية⁽⁶⁾

وليس المقصود هنا فقد أن الفرقة من شروط تسميتها بالفرقة هو توفرها على عضو ين فأكثر لتشكيل الجماعة. لكن المقصود أن الأداء الحركي لا يقتصر على الرقص الذي يعني أن يتقدم فرد أو أكثر (رجالا أو نساء) إلى الحلقة لرسم لوحة ما عبر حركات متنوعة يفترض فيها أن تكون متناسقة ومتماهية مع النص اللحني الإيقاعي⁽⁷⁾. بل الأداء الجماعي يقصد به في الواقع مشاركة الجميع في إخراج هذا المشهد الحي: كل من موقعه، ومن تمثله للحظة، ومن كيفية استهلاكه للمنتج الفني الفرجوي الذي ينطلق منه وإليه يعود. فالبعض يلوح بالهومات والأيدي، والبعض يصيح ويتأوه ويزغرد،

¹ - نجحي حسن، "غناء العيطة..."، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص. 74.

² - نفسه، ص. 73.

³ - نفسه، ص. 74.

⁴ - فايد محمد محمود، "الفلامنكو..."، مرجع سابق، ص. 126.

⁵ - خريف محيي الدين، "بلاغة التوصل في التعبير الشعبي"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 20، ...مرجع سابق، ص. 49.

⁶ - حسام، محب، "نماذج من أهم أشكال الرقص الشعبي العربي"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 1...مرجع سابق، ص. 66.

⁷ - فقير موسى...مرجع سابق، ص. 53.

والبعض يهتز ويتأيل في مكانه حيث يجلس أو يقف⁽¹⁾. فكل الحركات تحمل معنى و رسالة مشفرة، وكل فعل هو رد للفعل في الوقت ذاته، وكل استجابة هي مثير في الآن نفسه. إن هذا المشهد الجماعي الذي يصهر شخصية الفرد في بوتقة غليان وجداني-روحاني جماعي هو المعطى الأكثر ثباتا في الغناء الشعبي أو التقليدي أو الفلكلوري أو الإثنولوجي أو غيرها من الأوصاف والنوعت والمفاهيم التي تلتقي عند معنى واحد يتعلق بغناء شفاهي. تلقائي، ارتجالي، إيقاعي، مجهول المصدر والمؤلف، ويتم باللسان الدارج.

*عنف أو بدائية الرقصات/الحركات

إن القراءة البطيئة المتأنية لهذا الأداء، لنسقه التقني كرقصات، كحركة، كإيماءات، كفعل جسدي متعدد ومركب تكشف عن روحيته ورمزيته البدائية و "حيوته" Animlisation حيث عبر عن ذلك الباحث حسن نجمي بقوله أن "الرقص هو الحالة الأكثر تشنجا والأكثر "حيوانية" في الفعل الفني"⁽²⁾. فالفرجة تفرض "منطقها" ضد كل منطق، و "الفرجوي تقيض المعرفي أو العقلاني، فهو ليس لحظة تأمل لأن أثره يجمد الوعي والفكر، ولا يسمح في لحظة التنفيس بوقت التفكير"⁽³⁾. ويفقد المرء وعيه "المتزن" وحكمته وتفاعله المتوازن الخلاق في فضاءات الأداء وذلك لعدة أسباب نذكر من بينها على سبيل المثال أن الفرجة تنعقد "بين حدود الفن والحياة. وفي الواقع، إنها الحياة ذاتها وقد تم تقديمها بالملامح المميزة للعب"⁽⁴⁾. واللعب من الوضعيات التي تساعد الإنسان على التحرر من رقابة الضمير والعودة إلى السجية البشرية الأولى حيث كل شيء مباح مادام الأمر لا يتجاوز نطاق اللعب. ومن جهة ثانية، تمنح لحظات الأداء الكرنفالية للجميع إمكانية الانفلات المؤقت من ثقل ورتابة الحياة اليومية، مما يجعله شبيها ب "نازلة اجتماعية" حقيقية حتى ليصح أن نصف الحالة، كما يقول حسن نجمي، بالحدث الموسيقي المنفجر (musical riot/émute musicale) والذي غالبا ما تستتبعه بالفعل أحداث قد تكون دامية أحيانا. خاصة في الأمكنة القروية حيث يتم التعامل مع الحدث الموسيقي بما أسماه باختين (Bakhtine) "فطرية خشنة"⁽⁵⁾. وعلى صعيد ثالث، ينتج اللاتوازن أحيانا عن الربط الآلي بين أداء أو استهلاك الموسيقى والغناء والرقص، وبين المجون والجنس وإن كان يتم ذلك غالبا على مستوى التخيل والاستيهام،

¹ - نجمي، حسن، "غناء العيلة..."، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص. 91.

² - نفسه، ص. 87.

³ - يوسف، حسن، "الفرجوي" بين الحلقة والمسرح، مقال ضمن كتاب جماعي "الفرجة بين المسرح والأنثروبولوجيا"، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تطوان، سلسلة أعمال الندوات 6، 2002م، ص. 67.

⁴ - نجمي، حسن، "غناء العيلة..."، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص. 84.

⁵ - نفسه، ص. 85.

لكون الشعرية الإيروتيكية والحركات الكوريغرافية (الجسدية) لم تفهم بعد بعمق في الحياة الإبداعية العربية أو الإسلامية، ولعل هذه الضبابية والانشقاقية في تدبير الإيروتيكيات نظريا وواقعا هي التي كانت وراء "تحریم" الموسيقى في الإسلام بناء على تحریم الغناء والرقص⁽¹⁾، وتفسير تعاطيها في الأحلام بالمصيبة والمرض والفضيحة في الیقظة خاصة إذا تمت في محفل أو في مكان عام بحضور جمهور من المتفرجين⁽²⁾.

*الموتيفات الحركية

يظهر من خلال المعاينة الميدانية عن قرب وعن بعد، وعبر استقراء بعض الدراسات المونوغرافية والأبحاث الأنثروبولوجية أن الرقص، سواء بمنطقة البحث أو المجال المتوسطي على أضيق توطین، ممّا بدا تلقائيا وعشوائيا فإنه يخضع لوحداث أو موتيفات حركية تبلورت نتيجة عملية التكرار (أعادة الإنتاج) على المستويين؛ الأفقي/النوعي- الجغرافي، والعمودي/الزمني-التراخي، ومنحت بالتالي كل آداء صبغة أو طرازا خاصا يميزه عن غيره من أشكال العرض والأداء. ومن بين أبرز هذه الموتيفات الحركية التي وقفنا عليها:

+موتيف الحركة الدائرية (أو الدوران):

فالرقصات بما فيها رقصة الهيت أو العروبي، غالبا ما تأخذ شكل حلقة أو دائرة مغلقة أو شبه مغلقة حيث يتم الانطلاق من نقطة ما ثم تنتهي الجولة الأولى عندها لتستأنف الثانية وهكذا، وتتسع الدائرة أو تضيق حسب عدة متغيرات كالخيز المكاني والمهارة والأرصدة التراثية وغيرها. مع العلم أن المقصود هنا ليست دائرة الهندسة في الرياضيات التي تستلزم قياسات دقيقة للمحيط والشعاع، ولكن الدائرة هنا مرتبطة أكثر بحركة دوران الجسم حول نفسه أو حول نقطة ما وفق مسار مغلق. والحركات الدائرية في الرقص، تنبع من الحس الإسلامي الصوفي ذي أساس فلسفي ويرى مؤدوها أن الحركة في الكون تبدأ من نقطة وتنتهي عند النقطة ذاتها كما يحدث أيضا في رقصات الدراويش أو التنورة أو الزار أو غيرها⁽³⁾.

¹ - أبو عمار، محمود المصري، "الزواج الإسلامي السعيد..."، مرجع سابق، صص. 419- 421.

² - ابن سيرين والنابلسي، "موسوعة تفسير الأحلام..."، مصدر سابق، صص. 212، 331، 627.

³ - حسام، محسب، "الأداء الحركي في رقصة الزار..."، مرجع سابق، ص. 168.

موتيف القفز أو الوثب:

يقوم القفز أو الوثب على حركة الأرجل التي تأخذ أشكالاً مختلفة تقوم على مبدأ التناوب بين حركتي رفع الأقدام قليلاً ثم إرجاعها نحو الأسفل في تناسب اضطرادي مع مستوى سرعة الإيقاع. وأحياناً تتخذ أشكال وثبات حرة (البونت) أي النقطة وهي دقة واحدة سريعة، ثم (الصقلة) أي الصفحة وهي ضربة مفخمة بالقدم على الأرض⁽¹⁾، وقد تحمل أبعاد استعراضية مهارتية أو ربما تعكس حالة ما من الروحانية والانسجام المطلق مع الإيقاع أو فعل الأداء ككل نعتها الباحث حسن نجبي بـ "حالة التوبة" أو "فيضان الطاقة"⁽²⁾. وهذا ما نستشفه من الصورة البانورامية للروائي ادريس الصغير كما وردت في رواية "الزمن المقيت" "كنا نهيت، ليس لي من رقصة الهيت. هذه الرقصة المجنونة التي يرقصها الفلاحون عندنا في موسم الحصاد، فيجذبون في الحلبة حتى تنهار أجسادهم بعد موسم شاق مليء بالأثواب. كنا نوقع على الأرض بأقدامنا بطريقة هستيرية، توقع بقدميك وترقص كنتيك وتصيح دون انقطاع هاو هاو هاو. فتعرق وترتخي عضلات جسمك، ثم تصعد إلى عالم تتوحد فيه بالآخرين. لا تعود الأجساد في ملك أصحابها"⁽³⁾. وتصدق هذه الصورة على العديد من الرقصات الانفعالية مثل الحجالة المنتشرة بمناطق مختلفة بالشرق العربي وهي شبيهة جداً برقصات الهيت، ثم رقصات الزار الشبيهة بفن كناوة، والحضرة وغيرها من الرقصات الجماعية⁽⁴⁾.

موتيف حركة الكتفين:

يعتبر من الوحدات الحركية الثابتة في الرقص الشعبي في العديد من دول المجال المتوسطي، وكما هو الشأن بالنسبة لحركة الأرجل والقفز، فإن الاختلاف بين حركة الكتفين ترتبط بسرعة واتجاه الحركة⁽⁵⁾.

¹ - محمّد، الزبير، "رقصة العلاوي (الشبكة المغاربية)"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 26...مرجع سابق، ص.123.

² - نجبي، حسن، "غناء العيلة..."، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص.78.

³ - الصغير، ادريس، "الزمن المقيت"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى 1983م، ص.58.

⁴ - خليفة، خالد عبد الله، "الطنبورة..."، مرجع سابق، ص.140.

- حسام، محب، "رقصة الحجالة عند بدو الفيوم"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 25...مرجع سابق، ص.129.

- بوكراي، سعيد، "الهيجوكة..."، مرجع سابق، ص.127.

- علوة، أحمد، "رقصة أحيديوس"، مرجع سابق، صص.154، 155.

⁵ - محمّد الزبير...مرجع سابق، ص.125.

*تيمة الفروسية:

بتجميع هذه الموتيفات يمكن استخلاص أن التيمة التي تطبع أشكال الأداء بالجمال المعني، هي تيمة الفروسية. حضور البعد الحربي في الرقصات معطى قائم بالرقصات الإثنولوجية بالجمال المتوسطي مثل رقصة الهيت والعلاوي والصيداء بالمغرب، ورقصات التحطيب بمصر⁽¹⁾، والدبكات بسوريا ولبنان وتركيا واليونان وغيرها⁽²⁾، ثم فنون العرضة بالخليج العربي. ومن بين أقوى المؤشرات الدالة على ذلك أن الرقصات تجسد في بنائها العام مبارزة تقوم على الكر والفر، والإقبال والإدبار، والمراوغة والمناورة. وهي حركات تجمع بين روح اللعب ومتعة الرقص وحماس الحرب الرمزية. وفي كثير من الأحيان تعلن الرقصة صراحة عن مركزية موضوع القتال فيها متوسلة قرائن/أسلحة تدعم هذا البعد كالعصا والحالة وجراب المسدس والخنجر، والبندقية وإطلاق البارود⁽³⁾.

وكان السيناريست المغربي عبد الرحيم بقلول بليغا في كشف هذه التيمة من خلال اعتباره أن الهيت، على سبيل المثال، "مظهرا من مظاهر الفرحة بانتصار الفرسان العائدين من معركة أو حركة"⁽⁴⁾، ويضيف أنه في الماضي "كانت تنصب القدور ليلا ويترجل الفرسان بعدما أغمدوا سيوفهم ليخرجوا عدة الزهو، أي البندير (البق) حيث يجسدون على ضوء القمر ما قاموا به من بلاء نهارا في لوحات فلكلورية بديعة كالكر والفر وتقليد حركات الجواد الجامح في حركات متناسقة وأنيقة محسوبة بنظرية الفطرة والطبع"⁽⁵⁾. وفي الاتجاه نفسه يصور الباحث الزير محمد رقصة العلاوي كمعركة تمر بعدة مراحل من البداية إلى النهاية تتمركز حول مفهوم "الشيبانية" ويقصد بها مجموع حركات مرتبطة بعدد من دقائق الأرجل التي تبلغ ممتها/نهاية المعركة/الرقصة بتسجيل الدقة الثمانين⁽⁶⁾. وفي فن العرضة بالبحرين أو الرزفة باليمن لا مجال للتفكير في مشهد خارج الحرب بينما الراقصون ينتظمون في صف من حملة البنادق القديمة والعراضة (حملة السيوف)، يحملون علم العرضة ويطلقون البارود⁽⁷⁾. والباقي من الأمثلة كثير لا حاجة لسوقه طالما تبين أن تيمة الفروسية مؤطر شبه هيكلي للرقص الإثنولوجي بالجمال المتوسطي.

¹ - حسام، محسب، "التحطيب دراسة ميدانية تحليلية"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 9، مرجع سابق، ص.100.

² - محمد، الزير، ...مرجع سابق، ص.119.

³ - نفسه، ص.125.

⁴ - الأبيض، حميد، "(الهيت)...رقصة مغربية بإيقاع حربي"، المجلة العربية، العدد 453، الرياض، شوال 1435هـ/أغسطس 2014م، ص.93.

⁵ - نفسه.

⁶ - محمد، الزير، مرجع سابق، صص.125.

⁷ - خليفة، خالد عبد الله، "فن العرضة من الفنون الاحتفالية في البحرين"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 27، ...مرجع سابق، صص.110-114.

يمكن القول إذن أن الأداء المفعم بالشموخ البطولي المتولد عن الروح القتالية الضاربة خصيصة ميزت دوما شعوب المتوسط حيث تمثل الحرب جزءا لا يتجزأ من نمط العيش بحكم قساوة الظروف الطبيعية التي فرضت القتال المستمر ضد وعورة التضاريس ومزاجية المناخ، وبحكم عدم الاستقرار السياسي الذي جعل القتال ضد الاستعمار ظاهرة تاريخية ممتدة في الزمان والمكان. هذا إضافة إلى تأجج العصبية القبلية والحروب الدينية التي ظلت جمرتها متقدة على أهبة دائمة التوهج والاشتعال والتلهب في ظل الصراع التقليدي بين الإسلام وبين المسيحية من جهة، ثم الصراعات المذهبية والطائفية داخل كل كتلة دينية من جهة أخرى.

كخلاصة، يمكن القول أن أشكال الأداء والعرض ليست مجرد نص شعري أو مجرد موسيقى، وإلا اكتفى الناس بالاستماع إليها عبر آليات وتقنيات التسجيل دون عناء الاستجابة لدعوات الاحتفالات. إن المهم في الأداء حركة وصوتا هو عيش اللحظة والتماهي في المشهد الحي الذي يعطي للفرد تذكرة سفر إلى عالم الأحلام والتخيل حيث يعم الصفاء والمثالية والبساطة والروح الفطرية التي تحرر النفس من ضغوط الحياة اليومية. لذلك فالجماعة غير قادرة على تدمير جسر العبور إلى تلك العوالم العجيبة وإلى الملاذ الروحي الآمن الذي يتساوى الجميع في حق ولوجه وملكيته، في مقابل الانعتاق المؤقت من ربة التمايزات والفوارق المحففة التي تعمل الماديات على تكريسها. ولعل من أبرز المؤشرات الدالة على مدى تشبث الإنسان بعوالمه الرمزية الحاضرة للتراث الثقافي غير المادي هو ذلك التنوع الكبير في الأداء وأشكال العرض، محليا ودوليا، والحرص على دفعه نحو حدوده القصوى في الانشطار أو التوالد لزيادة فرص النجاة الروحي، لدرجة تجعل الفرد الذي يعجز عن وصول مستويات عليا من التحرر، يحمل كامل المسؤولية إلى فرقة الأداء متها إياها بالقصور، ومتوسلا في إصدار حكمة أو اتهامه معايير تراثية/ أداء السلف. لأن الأداء يتم ضمن سيورة تراثية، فالتراث يستوعب العملية الإبداعية مثلما ينحت أفق انتظار المتلقي. "داخل نسق التراث الغنائي والموسيقى، أي داخل نسق التقليد، تتم عملية التعاقد بين أطراف الأداء (مرسلين ومتلقين)، بل يتجذر هذا التعاقد ويتجدد... وتتحدد على ضوئه "الحساسية الأسلوبية"⁽¹⁾ وبالتالي فإن هذا النسق التقليدي هو الذي يحكم عملية الأداء بمختلف أطرافها، وخلال جميع مراحلها، وبكل التجديدات التي تشهدها. وبصيغة أخرى التراث يظل المرجعية الأساسية للأداء، والرحم الحاضن لكل فعل فيه (شعري، غنائي، موسيقي، راقص...). وفي النهاية "يغدو النسق التراثي معيارا محددا لاشتغال الأداء كنص

¹ - نجحي، حسن، "غناء العبيطة"، الجزء الثاني، ...مرجع سابق، ص. 76.

شعري ومكتن فرجوي (نص كلامي/ نص بصري) ولتلقيه في الآن نفسه"⁽¹⁾. الأداء إذن فضاء تكويني في الإبداع والتلقي مورط في مرجعه ومعياره التراثي، ويحدد مختلف أشكال التمثل المرتبطة به. وما يقال عن الأداء يصدق تعميمه على معظم مكونات التراث الثقافي غير المادي الأخرى كالعادات والتقاليد والطقوس، الأمر الذي يدفعنا إلى إعادة النظر بعمق وجدية أكبر في تقييم الأبعاد الحقيقية لوزن تأثيرنا في التراث الثقافي غير المادي، في مقابل وزن تأثيرنا به؟ وبالتالي التساؤل عن جدوى وفعالية صون عناصره؟

لذلك شددت الدراسة على ضرورة جعل واعتبار الرأس المال اللامادي قاعدة رئيسية في مختلف السياسات التنموية الآتية والمستقبلية⁽²⁾، والحرص على استحضار أبعاده الإنسانية والمؤسسية والاجتماعية⁽³⁾، ضمن هذه الأخيرة نال الرأس مال الثقافي قسطا مهما من الأولوية والذي يدرج فيه القيم، خاصة القيم الثقافية والثروات المعمارية والتراث الثقافي والإبداع الفني⁽⁴⁾، وجعله أحد رافعات التنمية الأساسية من خلال الاستثمار الأمثل لثراء الثقافة المغربية عبر تدابير ورؤى متعددة ضمن مقاربة شمولية ومهنية من بين عناصرها، تشجيع ودعم تصاعد الإبداع المغربي في مجالات الموسيقى والسينما والفنون التشكيلية والمسرح واللباس والطبخ والمعمار⁽⁵⁾. خلق منصات تعبيرية جديدة على غرار المهرجانات⁽⁶⁾، تثمين الرأس مال القيمي من خلال دعم نسق القيم الإيجابية وتجاوز ما يعتريه من قيم سلبية مع الأخذ بعين الاعتبار السياق المجتمعي الجديد⁽⁷⁾، تثمين "تمغريت" التي من شأنها تعميق الانتماء إلى المغرب⁽⁸⁾.

بذلك، تم جعل التراث الثقافي غير المادي أحد ركائز إرساء المشروع المجتمعي، والوسائل والآليات الممكنة والناجعة لتنمية الثروة الوطنية⁽⁹⁾.

إن تقرير البنك الدولي حول الثروة الإجمالية سنة 2006م، لعب دور المحفز الكيميائي إلى جانب عناصر/متفاعلات أخرى شاركت بنسب متفاوتة في بلورة الاهتمام بالتراث الثقافي غير المادي.

¹ - نجحي، حسن، "غناء العيلة"، الجزء الثاني، ...مرجع سابق، ص: 76.

² - الثروة الإجمالية للمغرب...مرجع سابق، ص: 16.

³ - نفسه، ص: 38.

⁴ - اقتصاديات الثقافة، تقرير المجلس الاقتصادي والاجتماعي والبيئي، مطبعة سبها، المملكة المغربية، 2016، صص: 12-18.

⁵ - الثروة الإجمالية للمغرب...مرجع سابق، ص: 62.

⁶ - اقتصاديات الثقافة، ص: 13.

⁷ - الثروة الإجمالية للمغرب...مصدر سابق، ص: 131.

⁸ - نفسه، ص: 132.

⁹ - نفسه، ص: 63.

3-استنتاج عام

بالنظر إلى السياق المفاهيمي الذي تبلور عبره مفهوم التراث الثقافي غير المادي، يتضح أن هذا الأخير كضمنون كان حاضرا دائما ضمن مفهوم التراث ومفهوم الثقافة، بل وحتى ضمن مفهوم الحضارة ومفهوم التاريخ. وبالتالي محتوى التراث الثقافي غير المادي لم يحدث إبان أواخر القرن العشرين، إن ما تم فعلا، هو إعادة استحداث أو إنتاج هذا المحتوى حاملا معه الإشكاليات نفسها والقضايا ذاتها التي تطرحها المفاهيم الأساس المهيكله له (التراث والثقافة)، والمفاهيم العرضانية التي يتقاطع معها في أكثر من نقطة وهما مفهومي التاريخ والحضارة، ونظرا لكونه أحد الموضوعات الرئيسية من موضوعات التاريخ والحضارة، فإن مفهومه ينطبق عليه ما ينطبق على جميع المفاهيم السابق ذكرها. من بين أبرز هذه الإسقاطات أو التقاطعات/السمات المشتركة، صعوبة عزل مكوناته والتعريف بها وتمييزها ومقارنتها بشكل علمي مجرد سواء على مستوى المفهوم نفسه، أو في إطار علاقته بمفاهيم أخرى. كمثال على ذلك، إذا كان نمط أو أسلوب العيش أحد أسس التراث الثقافي غير المادي، فإنه كذلك بالنسبة لباقي المفاهيم الأخرى، ويبقى الاختلاف قائما بناء على منهجية الدراسة المرتبطة بكل تخصص على حدة. نمط العيش لا يتغير من حيث مكوناته كموضوع، إن المتغير فيه هو أهداف وأسس مقارنته.

وبالنظر إلى السياق التاريخي الذي برز فيه مفهوم التراث الثقافي غير المادي، يتبين أن هذا المفهوم لم يرتبط في نشأته بأحداث حاسمة وخاصة به كمفهوم حديث مستقل. إنه اكتسب نوعا من الأهمية التي أهلته لنيل صفة المفهوم القائم بذاته، من خلال تجميع الاهتمامات الثانوية التي حظيت بها بعض مكوناته في دراسات علمية أخرى غير متخصصة في التراث الثقافي غير المادي، والتي لم تكن قد تبلورت بعد، على رأسها الدراسات الاقتصادية والتاريخية.

بالنسبة للدراسات الاقتصادية، اهتمت ببعض جوانب هذا التراث من باب كونها أحد الشروط المحفزة لتوسيع آفاق الاستثمار سواء بشكل مباشر من خلال الاستثمار فيها (التقاليد، العادات، الحرف...) وبشكل غير مباشر من خلال دمجها كمكون في المنتجات والسلع بما يلائم أذواق المستهلكين، أو عبر أخذها بعين الاعتبار في عمليات تأهيل العنصر البشري الذي لا يمكن ضمان جودة وفعالية تأهيله إذا تم عزله عن ذاكرته ومحيطه وتاريخه.

أما بالنسبة للدراسات التاريخية، كشفت عن اهتمامها بعناصر معينة من التراث الثقافي غير المادي كالمأثورات الشفاهية والذاكرة الحية والطقوس وغيرها، من زاوية اعتبارها "وثيقة" تساهم بقوة في إعادة كتابة تاريخ منطقة أو فترة أو

مجموعة بشرية ما، بشكل يسمح بولوج أقرب مجالات "الحقيقة التاريخية" اعتمادا على منهجية التاريخ الارتجاعي التي استعملت على نطاق واسع في كتابة تاريخ الشعوب المحدودة التدوين مثل ما حدث مع بعض شعوب إفريقيا خاصة في النصف الثاني من القرن العشرين⁽¹⁾.

إن جدة مفهوم التراث الثقافي غير المادي لا تكمن في مضمونه. كما أن سياق نشأته يضعه في هامش اهتمامات غير تراثية بطبيعتها. وحتى وإن كان قد نال الاعتراف به كمفهوم حديث مستقل في اتفاقية اليونسكو سنة 2003م بخصوص صون التراث الثقافي غير المادي، فإنه ما يزال في بداية طريق البحث عن الخصوصية والاستقلالية والهوية لا سيما عن مفهوم الثقافة الذي يكاد يتطابق مع مفهومه، والذي يستأثر باستعمالات متنوعة وعلى نطاق واسع تفوق نظيرتها بالنسبة لمفهوم التراث الثقافي غير المادي.

ما قيل عن السياق الدولي لبروز مفهوم التراث الثقافي غير المادي، يجوز العمل به على مستوى السياق الوطني. إذ يتبين من خلال مقارنة نمو الاهتمام به وبعض مكوناته أنه لم يكن ناتجا عن تبلور وعي وطني مرتبط بتطور ظروف وأوضاع داخلية خاصة بالمغرب، ونابعة من حاجاته إلى التفكير في تاريخه وتراثه بغرض الدراسة العلمية المتعمقة وما يمكن أن تحدثه من تأثير على مجالات أخرى، بقدر ما كان استجابة لمتغيرات دولية ذات علاقة بدراسات المؤسسات والأجهزة الأمية أو العالمية بصفة عامة.

¹ -John, Tosh, OP.Cit, p :157.

الباب الثالث:



صون التراث الثقافي غير المادي



إذا كان التراث الثقافي غير المادي كموضوع وممارسة يطرح إشكاليات كبرى على مستوى المفهمة والتصنيف والأجراً كما جاء في الباب الأول من مشروع البحث هذا، ومن خلال مقارنة بعض جوانبه وفق معيار الثابت والمتغير في الباب الثاني، والتي أسفرت عن نتائج أولية أبرزها أن غير الماديات في التراث الثقافي شبه مستقرة خاصة على مستوى تقاليد وعادات وطقوس الأعراس كنموذج، أو بتعبير آخر تتميز بنوع من الثبات والتغير الجزئي والبطيء مقارنة بالجوانب المادية في التراث الثقافي.

انطلاقاً من هذين المعطين يتبلور انطباع قبلي حول مدى الصعوبات التي يطرحها موضوع صيانة التراث الثقافي غير المادي، يمكن استشعار قوتها عبر التفكير في تحليل مقنع لتساؤلات من قبيل؛ إذا كان من المتعذر عزل عناصر التراث الثقافي غير المادي على المستوى الفكري (المجرد)، ومن ثم استحالة وصف تجسيدها على مستوى الممارسة والتطبيق، فإلى أي حد قد يكون النقاش ممكناً ومجدياً حول آليات صون هذه العناصر؟

من جهة أخرى يطرح مصطلح "الصون" نفسه العديد من الإشكاليات، فالصون (Safeguarding) كما ورد في اتفاقية 2003م يقصد به "التدابير الرامية إلى ضمان استدامة التراث الثقافي غير المادي، بما في ذلك تحديد هذا التراث وتوثيقه وإجراء البحوث بشأنه والمحافظة عليه وحمايته وتعزيزه وإبرازه ونقله، لا سيما عن طريق التعليم النظامي وغير النظامي، وإحياء مختلف جوانب هذا التراث"⁽¹⁾. من هنا ينبثق التساؤل التالي؛ هل الآليات القانونية في مجملها، التي تم اقتراحها كآليات فعالة في صون التراث هي التي ضمنت استمرار تداوله إلى الآن؟ أم أن التراث الثقافي غير المادي استطاع الحفاظ على العديد من خصوصياته بناء على آليات أخرى لا تشريعية مرتبطة بمنطق "تطور وتوارث" داخل نسق متكامل ينتج ويبعد إنتاج عناصره (معطياته) بشكل تلقائي؟ وهل يعني صون التراث تجريده من خاصية التطور؟ أو فقط توجيه هذا التطور إزاء مسارات معينة؟

أما التساؤل الذي يظل أكثر تشعباً ومفتوحاً على كل الاحتمالات يهم الفرق أو القيمة المضافة الذي قد يحدثه صون هذا التراث من عدمه؟ أو بصيغة أخرى، كيف يمكن تقدير إيجابيات أو سلبيات تماسك أو تفكك عناصره على المدى القريب والمتوسط والبعيد؟

¹ - الفقرة 3، المادة 2 من اتفاقية صون التراث الثقافي غير المادي، 2003.

هذه التساؤلات وغيرها تقتضي دراستها بحثاً أكثر تعمقاً وتخصصاً. أما مشروع البحث فيتمحور هدفه حول تقديم صورة شبه متكاملة عن بعض الإشكاليات التي يثيرها موضوع التراث الثقافي غير المادي بدءاً من المفهوم وانتهاء بالصون والحماية، بغض النظر عن الأهمية البالغة التي قد يثيرها التفكير فيما إذا كان هذا التراث يحتاج فعلاً إلى صون وحماية وفق ترسانة من التشريعات والقوانين تحت إشراف إدارات رسمية أو معنية بذلك.

الفصل الأول:

دواعي الصون والإشكاليات التي يطرحها

1- مفهوم الصون والإشكاليات التي يطرحها

من أولى الملاحظات التي تشد الانتباه إليها فيما يتعلق بحماية التراث الثقافي غير المادي هو استعمال عبارة "الصون" في اتفاقية 2003م كترجمة عربية أو مقابل للكلمة الإنجليزية « Safeguarding » المعتمدة في النسخة الأصل لهذه الاتفاقية. مع العلم أن هذا المصطلح قد سبق استعماله في التوصية المتعلقة بحماية الثقافة التقليدية والفلكلور (1989)⁽¹⁾ (The 1989 Recommendation on the safe guarding of traditional culture and) (Folklore)، في حين تم استعمال كلمة "الحماية" كمقابل لكلمة « Protection » في باقي الاتفاقيات الألفية المهمة بالثقافة، سواء تلك التي سبقت اتفاقية 2003م أو التي أتت بعدها، وعلى رأسها اتفاقية حماية التراث العالمي الثقافي والطبيعي (1972م)⁽²⁾ (Convention Concerning the protection of the world Cultural and) (Natural Heritage adopted in 1972) واتفاقية حماية وتعزيز تنوع أشكال التعبير الثقافي (2005م)⁽³⁾؛ ((UNESCO convention on the protection and Promotion of the Diveristy of cultural Expression (2005)). هذه الملاحظات وإن بدت بسيطة، فإنها تدفعنا بقوة إلى التساؤل عن ماهية هذا الضبط اللغوي من لدن المنظور الأممي. فهل فعلا يتعلق الأمر باختلاف عميق في الدلالات بين كلمة "الصون"/"Safeguarding" وبين كلمة "الحماية"/"Protection"؟ أم أن الأمر لا يعدو كونه محاولة لتمييز التراث الثقافي غير المادي والإصرار على فرض جدته كمفهوم وموضوع دراسة؟

¹ - يوجد نص الاتفاقية في الملحق، كما يمكن الاطلاع على جميع التوصيات والاتفاقيات في موقع اليونسكو الإلكتروني: <http://whcunesco.org>

² - Basic Texts of the 1972 world heritage convention, UNESCO world Heritage center, october 2017 Edition, pp.1-16.

³ - <http://ichc.unesco.org>

1-1- معنى "الصون" في معاجم اللغة العربية:

الصون مصدر صان، ويقصد به أن تقي شيئاً أو ثوباً، وصان الشيء صونا وصيانة وصياناً واصطانه، وقاه من ضياع، ويقال صنت الشيء أصونه، ولا يقال أصنته فهو مصون، ولا يقال مصان. كما استعملت الكلمة في مثال يشير إلى صون العرض⁽¹⁾.

أما الحماية فهي مصدر حمى، وحمى الشيء يحميه حماية بالكسر أي منعه، وحمى المريض ما يضره؛ منعه إياه، واحتى هو من ذلك وتحى، امتنع، والحمى: المريض الممنوع من الطعام والشراب، ويقال "حميت القوم حماية" أي نصرتهم، ويقال حميت المكان؛ منعته أن يقرب، واحتى الرجل من كذا؛ أي اتقاه. ويقال هذا الشيء حمى، أي؛ محصور لا يقرب⁽²⁾.

ورغم أن الكلمتين لا تردان كمرادفات في متن شروحات كل منهما، فإنهما تتقاطعان عند دلالات كلمات مثل الوقاية والاتقاء. وبالتالي فأصل معنى "الصون" أو "الحماية" لا يختلف في نفسه، وإنما يختلف نوع "الصون" أو "الحماية" بحسب ما يضاف إليه. فالمعنى اللغوي لا يتعارض مع المعنى الاصطلاحي الذي اقترحت المنظمة الأممية. لكن بإمعان النظر قليلاً في استعمالات الكلمتين في تعبيرات مختلفة تبين أن كلمة "الصون" استعملت في العرض وهو نموذج حي لمعطى غير مادي، فالعرض أو الشرف أو السمعة يستعصى أجرأته حسياً كما يصعب تمثله ذهنياً بوضوح أو تجسيده عملياً. في حين تم تقديم "الحماية" ضمن أمثلة مادية ملموسة، منع أو دفع مضرة معروفة قابلة للمعانة الحسية عن شيء قابل للتجسيد هو الآخر؛ مريض، مكان، كتاب... وقد تكون هذه الملاحظة أحد الأسباب التي جعلت التراث الثقافي غير المادي ينفرد بعبارة "الصون"، مع العلم أن الاتفاقية نفسها، اتفاقية 2003م، لا تكاد تفصل بين استعمالات الكلمتين كما يظهر من خلال فقرات وبنود الاتفاقية، حيث توظف "الحماية" للدلالة على الصون والعكس صحيح⁽³⁾.

¹ - لسان العرب، الجزء 8...مصدر سابق، ص310، 311.

² - نفسه، الجزء 14، ص198.

³ - مثلاً يمكن معانة ذلك بوضوح في المادة 3 من الاتفاقية، وهي المادة التي تعكس المنظور الأممي لمفهوم الصون.

2-1- دلالة « Safeguarding » في المعاجم الإنجليزية

حسب قاموس أكسفورد يتبين أن كلمة Safeguarding مركبة من كلمتين « Safe-guard »، بالنسبة لدلالاتها كـ "فعل" تعني حماية شيء/شخص من الضياع أو الأذى أو التلف. وجعل شيء/شخص آمناً، حماية مصالحه الشخصية، وحماية الوظائف ضد/من شيء (خطر). وتعني كـ "إسم" أي شيء مصمم لحماية الناس أو الأشياء من الأذى أو الخطر⁽¹⁾. وما يثير الملاحظة هنا في هذه الدلالات هو استعمال كلمة « protect » لشرح معنى « safeguard »، في حين لم ترد قطعاً كلمة « safeguard » في معرض توضيح معاني الفعل « Protect » أو الإسم « Protection »⁽²⁾. ومن بين أبرز التأويلات التي قد تحيل عليها هذه الملاحظة كون كلمة « safeguard » أكثر شمولية وامتدادية من كلمة « protect » على اعتبار أن هذه الأخيرة تمثل أحد مظاهر أو تجليات « safeguarding » / "الصون" الرئيسية كما يعكس ذلك المفهوم الأممي. أي بمعنى آخر يتبين وكأنه كلمة Protect هي جزء من كل / كلمة Safeguard.

3-1- "الصون" حسب قواميس التراث

بناء على أحد قواميس التراث، يتبين أن الصياغة اللغوية والأبعاد الدلالية لكلمة "الصون" « Safeguarding » يكتنفها غموض وخط كبيرين، مثلاً في معجم المصطلحات الآثارية المصور، لم تتم الإشارة إلى كلمة « protection » كمقابل لكلمة "الحماية". غير أن هذه الأخيرة وردت كأحد دلالات الكلمتين Safeguard⁽³⁾ و Prevention⁽⁴⁾، في حين استعملت كل من "الصيانة" و "الحفظ" و "الوقاية" للدلالة على كلمتي Conservation و Preservation⁽⁵⁾.

يمكن الاستنتاج إذن أن هذه المرجعيات اللغوية تطغى عليها الضبابية والتشتت في ضبط دلالات مفهوم "الصون". الأمر الذي يقود، من جهة، إلى ترجيح اعتماد المفهوم الأممي الاصطلاحي لـ "الصون"، ويؤكد من جهة أخرى على الخاصية الإشكالية التي تكتنفه.

¹ -Oxford Dictionary, ...Op.Cit, p.1303.

² -Ibid, p.1179.

³ -السلامين، زياد، "معجم المصطلحات الآثارية المصور (إنجليزي-عربي)"، دار ناشري للنشر الإلكتروني، مارس، 2012م، ص.206.

⁴ - نفسه، ص.193.

⁵ - نفسه، صص 77، 193.

1-4- المفهوم الأممي لـ "صون التراث الثقافي غير المادي":

كما سبقت الإشارة في مستهل هذا الباب، يقصد بكلمة "الصون" التدابير الرامية إلى ضمان استدامة التراث الثقافي غير المادي، بما في ذلك تحديد هذا التراث، وتوثيقه، وإجراء البحوث بشأنه والمحافظة عليه وحمايته وتعزيزه وإبرازه ونقله، لاسيما عن طريق التعليم النظامي وغير النظامي وإحياء مختلف جوانب هذا التراث⁽¹⁾. إن مفهومي المحافظة والحماية، إذن، ليس وفق المعنى الذي خصصته الاتفاقية المذكورة لهما، سوى مراحل بسيطة من صيرورة تشمل مهام شتى تقع تحت عنوان "الصون" وبالتالي فإن التدابير الرامية لصون التراث الثقافي غير المادي ينبغي أن تشمل بالضرورة عدة جوانب قبل التطرق إليها بالتفصيل ينبغي أولاً فهم المعنى النصي لـ "الصون" الذي اعتمدته اتفاقية 2003م. والذي يستدعي مراجعة وثيقة توصية عام 1989م (صون الثقافات التقليدية والفلكلور). وسجلات المناقشات التي جرت حول موضوع الصون - ومفهوم التراث الثقافي غير المادي المقابل له - والتي يمكن مقارنتها في وثيقتين:

+ النص الذي كان بمثابة نقطة مرجعية للاجتماع، مسودة المسرد.

+ النص الناتج عن هذا الاجتماع: المسرد.

+ ثم النسخة النهائية⁽²⁾.

ورد في مسودة المسرد أن "الغالبية العظمى من الخبراء جادلت باستمرار أن إحدى السمات المميزة لهذا النوع من التراث هي طبيعته الديناميكية في جوهرها، نظراً لحقيقة أنه جزء لا يتجزأ من التنظيم الاجتماعي وتاريخ المجتمعات المعنية. كما تم الاتفاق على أن السياسات المستقبلية لا ينبغي أن تأخذ في الحسبان فحسب، بل يجب أن تعترف أيضاً بحق المجتمعات الثقافية وقدرتها على اتخاذ خياراتها الخاصة فيما يتعلق بإعطاء استمرارية لجوانب من ثقافتها الخاصة أم لا. لذلك أصبح من الواضح أن الكلمة التي تصف بشكل كاف وواسع النوع الخاص من التدخل الذي سيكون مناسباً لطبيعة هذا التراث هو الصون، وبالتالي يجب اختيار هذا على أنه المفهوم الأساسي المتضمن في هذا السياق، وبناء على ذلك، أيد الاجتماع العام الصياغة التي استخدمتها اللجان الأخرى في صياغة الصيغ الأولية للاتفاقية. أنواع الإجراءات

¹ - الفقرة 3 من المادة 2، اتفاقية صون التراث الثقافي غير المادي (2003م).

² - تروغلر باربارا، بليك: جانب وآخرون، "تقييم الأنشطة التقنية لتطاع الثقافة في اليونسكو، الجزء الأول: اتفاقية عام 2003 لصون التراث الثقافي غير المادي"، التقرير النهائي، اليونسكو، أكتوبر 2013م، صص 12-19.

المشار إليها في تعريف الصون أي "التحديد (Identification) والترويج (Promotion) والتنشيط (revitalisation) والإرسال (Transmission) هي تلك التي شعر الخبراء أنها مناسبة لهذه السياسة الجديدة (الصون) والتي تعتبر متوافقة مع التعريف الصادر عن هذا الاجتماع".

وكرد على سؤال "ما الذي يجب ان تخدمه إجراءات الصون تقول المسودة أنه "حماية ممارسات وأفكار ثقافية معينة". مع الأخذ في الاعتبار أن الإجراءات مثل الحفظ (Conservation)، والوقاية Preservation و الحماية Protection، الراسخة بالفعل في ممارسات الحفظ، "قد لا تنطبق على جميع جوانب التراث الثقافي غير المادي" يؤكد المسرد "الغرض الاتفاقية المستقبلية، تم اعتماد الموافقة على مصطلح "الصون" ". ويمضي إلى التوصية بأنه لا ينبغي تطبيق كل من هذه الإجراءات إلا عند الاقتضاء⁽¹⁾.

مفهوم الصون في اتفاقية 2003م، مرتبط باقتراح أساليب مختلفة للحماية الملائمة للأشياء ذات الطبيعة غير الملموسة والتي تمنح مفهوم "الحماية" معنى مختلفا تماما عن ذلك المنسوب إلى مفهوم "الحفظ" Pré-servation أو Conservation المعتمد على نطاق واسع في مجال التراث، إلا أنه مع ذلك، يجب ملاحظة أنه، من الناحية العملية، انتهى المطاف بمصطلح "الحماية" إلى أن يصبح مصطلحا شاملا يغطي مجالا دلاليا شاسعا حيث تتحدد درجات وأنماط التدخل في جوانب مختلفة من هذا التراث ضمن "الحفظ" و "الحماية" التي تتخذها كل دولة طرف وكل مدير محلي وكل استشاري وحتى كل مجتمع ثقافي عند وضع إجراءات صون ملموسة.

كخلاصة، يمكن القول أن تمييز التراث الثقافي غير المادي بعبارة "الصون" المقابل ل Safeguarding لا يجد سنداً لغوياً قوياً، وبالتالي فحضور المرجعية اللغوية يظل ضعيفا في بلورة مفهوم الصون، مما يفسح المجال لترجيح فرضية أن اختيار الصون / Safeguarding كان يقصد به بناء "فلسفة جديدة" من طرف المنظمة الأممية، في حماية الجانب غير المادي في التراث، وهي فلسفة تقوم على الجمع بين الآليات القانونية التي تقود غالبا إلى تجميد عناصر من التراث الحي، ثم آليات ذاتية مرتبطة بالجماعات التي تمارس وتعيش هذا التراث وتحيي باستمرار جوانب فيه.

¹ -Arantes Antonio, « The governance of safe guarding comments on article 2.3 of UNESCO'S convention for the safe guarding of intangible cultural Heritage », Vibrant, Virtual Braz. Another.vol.16 Brasilia may09 2019, p.8.

1-5-الإشكاليات التي يطرحها "الصون" إجرائيا

طرح موضوع صون التراث الثقافي غير المادي مجموعة من الإشكاليات على غرار تلك التي أفرزتها عمليات مفهمته وتصنيف عناصره. ويمكن بلورة بعض أبرز تلك الإشكاليات من خلال ثلاث تساؤلات مركبة هي الأخرى. أحدها متعلق بكيفية الحسم في أولوية الصون التي تحظى بها عناصر معينة من التراث الثقافي غير المادي، إذ كيف يتم الانتقاء، ومن يقوم أو يجب أن يقوم بذلك؟ ثم التساؤل بخصوص الإجراءات والتدابير الممكن اختبار فعاليتها والتي ينبغي أن لا تتعارض مع الطبيعة الديناميكية للتراث الثقافي غير المادي، ومع مفهوم "الصون". أما التساؤل الثالث، يخص الآفاق المنتظر وصولها من خلال عمليات صون التراث الثقافي غير المادي، هذا إذا ثبت فعلا أن هذه الآفاق/المنافع مرهونة بصونه.

في الواقع، ما يزال موضوع "الصون" أو التراث الثقافي غير المادي بصفة عامة حديث الطرح والدراسة على المستوى الأكاديمي، وإن كان على مستوى الممارسة يقترن وجوده بوجود الإنسان. لذلك واجهتنا صعوبات جمة في معالجة الموضوع من وجهة نظر تاريخية، وكذلك في مجارة ما ينبج حوله بغزارة.

لعل من أبرز التحديات التي واجهت الخبراء في مجال التراث الثقافي غير المادي تتمثل في التحديد الدقيق للكيفيات أو العمليات التي يتم بها الإقرار بضرورة صون عنصر ما مدمج هو الآخر في شبكة عناصر يصعب فك ارتباطها ببعضها، والتحكم في التأثيرات المتبادلة بينها. بناء عليه، حاولت اتفاقية 2003م إلغاء عبارة "الاستثناء" من نظامها لما له من انعكاسات إقصائية وتهميشية قد تتخذ أبعادا عنصرية أحيانا⁽¹⁾. ثم سحب سلطة الانتقاء والصون من الجهات الحكومية الرسمية، وإسنادها بدلا عنها إلى المجتمعات والجماعات والأفراد الذين يشكلون الفاعلين الاجتماعيين الذين يتم تضمين العناصر الثقافية المحمية (أي التراث الثقافي غير المادي)، في أساليب حياتهم، ودون مشاركتهم النشطة لن تجدي نفعا أية تدابير صون مهما بلغت في التميز والجدة والإبداع⁽²⁾. الأمر الذي ألزم الدول الأطراف بإعادة هيكلة فهمها لهؤلاء الفاعلين النشيطين طالما أن عمليات الصون هي، أولا وأخيرا، سياسات تنفذ بناء على خطط استراتيجية

¹ -ADELL, Nicolas, BENDIX, Regina ; BOR TOLOTTO, Chiara, TAUSCHEK, Martus. « *Between imagined communities and communities of practice, Gottingen Studies in cultural Property* ».vol.8 Gottingen : Gottingen University Press, 2015, p.115.

² -Arantes, Antonio, « *The Governance...* », Op.Cit, pp3,8.

محددة⁽¹⁾. تأخذ في الاعتبار دعمهم أو رضاهم الذي لا يسلم هو الآخر من التأثيرات الممنهجة لأطراف مهمة كوسائل الإعلام المحلية والدراسات الأكاديمية المنجزة قبل الصون على أمل تحصيل بعض الفوائد المستمدة من هذه المؤسسات، مما يقود في حركة دائرية مغلقة إلى نقطة البداية/تأثير الاستثناء الذي يتم إنتاجه بشكل غير مباشر، من خلال الحماية⁽²⁾. وبالرغم من النقاشات المستفيضة التي نالها هذا الجانب ظل اختلاف وجهات النظر هو المآل الذي تستكين إليه⁽³⁾.

من المآزق الأخرى المستعصية التي واجهتها أنظمة الصون، تلك المتعلقة بطبيعة التراث الثقافي غير المادي. من جهة، كونه تجليات غير ملموسة (ممارسات أو معارف) لأشياء مادية في الغالب، يجعل حضور حماية هذه الأخيرة شرطاً مسبقاً لضمان استمرار غير الماديات كما هو الشأن للغة التي اعتبرتها اتفاقية 2003م وسيلة ضرورية للتراث الثقافي غير المادي⁽⁴⁾. و بالتالي فصون هذا الأخير يقتضي حماية وسائل إعادة إنتاجه. من جهة أخرى، تتميز عناصر التراث الثقافي غير المادي بالمرونة والقدرة على استيعاب المتغيرات. ومنه فإن الصون هنا يعني "رعاية الإجراءات المتغيرة وليس جمع المستندات"⁽⁵⁾ حيث ترفض اليونسكو فهم الصون كتجميد لعناصر التراث الثقافي غير المادي في أرشيفات ومتاحف بل يجب أن يتغير بالطريقة نفسها التي تتغير بها الممارسات الاجتماعية والتي توفر سياقها وتغذيها وتعطيها سبباً لوجودها⁽⁶⁾.

من الخصائص الأخرى التي تميز التراث الثقافي غير المادي، خاصية الإقليمية المرنة (Flexible territoriality) عكس التراث المبني أو الطبيعي الذي يمكن التعرف على توطينه المكاني والذي يمكن التنبؤ باستمراريته في المكان نفسه، لكونه أصولاً ثابتة، فإن التراث الثقافي غير المادي هو تراث متحرك، علماً أنه يطلب ظروف اجتماعية بيئية وموارد معينة لتحقيقه ويعبر كثيراً عن الإقليمية/المحلية والشعور بالمكان⁽⁷⁾، لكنه لا يرتبط بالضرورة "بالمنشأ" وبالمساحة الجغرافية التي يحدث فيها، وقد رأينا ذلك بوضوح في الباب الثاني بخصوص العديد من الطقوس مثل طقوس الخصوبة. فالإنسان هو المنتج والحامل والناقل لهذا التراث ويحمل معه عدته وذخيرته الرمزية والمعرفية أينما وطئت قدماه⁽⁸⁾، ومن الوارد جداً أن

¹ -BENDIX, Regina, EGGERT, Aditya ; PESELMAN, Arnika, « *Heritage regimes and the state* », Goltingen University Press, 2013, pp18-19.

² -Arantes..., Op.Cit, p.7.

³ -Ibidem.

⁴ -اتفاقية 2003م، المادة 1، 2 المادة 3، 2 المادة 14. ج.

⁵ -Safe guarding without freezing. <http://ich.Unesco.org>.

⁶ -Arantes...Op.Cit, p.7.

⁷ -Adell, Nicolas..and others, Op.Cit, p.116.

⁸ -Arantes...Op.Cit, p.7.

تزدهر هذه الذخيرة وتؤتي ثمارها في مواقع جديدة غير التي نشأت فيها. وبالتالي قد تسعى البيئة المجتمعية المستقبلية إلى المطالبة بتملك هذا التراث والتي لا يمكن، على كل حال، تجاهل دورها في تعديله وتعزيزه وترسيخه. ويعتبر مجال البحر الأبيض المتوسط نموذجاً معبراً بقوة على مستوى الاندماج الكبير الذي تعرفه أنماط العيش به، لدرجة جعلت اليونسكو تدرج بعض عناصر التراث الثقافي غير المادي بشعوب المتوسط كتراث مشترك بين عدد من الدول ويتعلق الأمر بجوانب مختلفة من الممارسات من بينها الطبخ ونظام التغذية، أو ما يعرف بثقافة الغذاء. إذ أعلنت اليونسكو، على سبيل المثال، في سنة 2010م عن "حمية البحر الأبيض المتوسط" (Mediterranean diet) كتراث ثقافي غير مادي مشترك بين إيطاليا واليونان وإسبانيا والمغرب، ثم سرعان ما انضمت إليهم سنة 2013م دولاً أخرى وهي كرواتيا والبرتغال وقبص واللائحة مازالت مرشحة للتوسع أكثر⁽¹⁾.

وعلى مستوى عمليات الصون نفسها، يظهر هناك تعارض بين فكرة تفرد الممارسات وواقع عالمية الأجهزة. ففي الوقت الذي تؤكد فيه اتفاقية 2003م على الدور الحاسم للممارسين في اختيار الغرض المراد صونه، تطالب من جهة أخرى بعملية الجرد جاعلة إياه إجراء إلزامياً⁽²⁾. وحتى وإن تم هذا الجرد، فهل يعني ذلك أن الجماعة ملزمة بإعادة إنتاج ما تم جرده وتوثيقه؟ وهو شيء مستبعد التحقق سواء كان قسرياً أو تلقائياً⁽³⁾.

كما واجهت الاتفاقية صعوبات جمة في تنفيذ طرائق الصون، والتي يمكن تصنيفها إلى مدخلين أساسيين، مدخل يتجلى في تمكين الجماعات، من خلال تدابير معينة، من مواصلة ممارسة ونقل العنصر الثقافي غير المادي بناء على مبدأ "أوسع مشاركة واشتراك ممكن لها"⁽⁴⁾. ثم مدخل يتمثل في الحث على تكثيف عمليات الأرشفة والتدوين والتوثيق⁽⁵⁾.

¹ -Bortolotto, Chiara ; Ubertazzi, Benedetta, « *Edittoial : Food ways as Intangible cultural heritage* », International journal of cultural property (2018) 25 ; pp.411, 412.

-Mediterranean diet.http://ich.unesco.org

-Lagana, Pasqualina ; Conoglio, Maria Anna ; Corso, Cesare, fo Tourco, Vincenzo ; Pattilo, Giuseppe ; Delia, Santi, Miditerranean diet, sport and health, progress in nutrition, 2020 ; vol22, N3, pp.1-8.

-La terre, Giuseppe ; Saule, Rosella, « *The Mediterranean Diet, recognized by UNESCO as a cultural heritage of humanity* », Italian Journal of Public Health (IJPH) year 8, vol7, Number 4, 2010, pp414, 415, 416.

² - المادة 11، المادة 12، من اتفاقية 2003م.

³ -Foster, Michael Dylan ; Gilman, Lisa, « *UNESCO on the ground. Explorations in Folklore and ethnomusicology* ».

A Journal of Folklore Research Book vol 52 (2) Bloomington : Indiana University Press, 2015, pp.143-156.

⁴ - المادة 15 من اتفاقية 2003م.

⁵ - الفقرة 3 -د من المادة 13 ، اتفاقية 2003م.

أثارت تدابير وإجراءات التدوين نقاشات حادة ذات سمة إشكالية مفتوحة، نذكر من بينها على سبيل المثال أن التدوين الذي يطل، أو سيطال، عناصر مهمة من التراث الثقافي غير المادي على رأسها الأدب الشعبي كالقصص والحكايات والأساطير والأمثال، وكذا فنون القول الغنائي، لا يمكن أن يعكس بحق رؤية مستقبلية لمصير هذه العناصر المدونة ضمن نسيج التراث الثقافي غير المادي الذي يتميز بالحركة والتعديل المستمرين. هذا علاوة على أن التدوين هو عملية تتخذ شكل استئصال لعناصر من بيئتها الطبيعية، أو تخوير أحداث عن سياقها التاريخي الذي من المفترض أن تعيد فيه إنتاج أشكالها وفق خصوصياته الزمنية والمكانية والموضوعاتية. ولعل هذا ما جعل بعض المهتمين والباحثين في هذا الصنف من التراث يصفون عملية التدوين بجرمة ترتكب في حقها لأنها تسلبه روحه الحية⁽¹⁾ وتحوله إلى جثة تحال وظيفتها على الدراسات المخبرية والتشريح العلمي بوصفها دليلاً أو بقايا أو وثيقة أو غيرها من الاستعمالات التي تختلف تبعاً لاختلاف مرجعيات الباحثين وأهداف أبحاثهم. لهذا السبب تم التفكير من طرف بعض المهتمين في تأصيل صيغ جديدة للتوثيق أو التدوين على شاكلة منهجية التوثيق الحي التي تستند إلى الدراسات الأمريكية والكندية لا سيما المدرسة السياقية التي يمثلها كل من العالمين شارل جونز في أمريكا وجون دي بيرجي بكندا⁽²⁾.

ويرى نفر آخر من الباحثين أن التدوين أو التوثيق إذا كان ضرورياً فمن الأفضل أن يتم عبر خيارات المحامل والوسائط الإلكترونية والأقراص المدمجة. ربما التسجيل بالصوت والصورة أخف الأضرار، لأنه هناك صعوبة في تطويع الكتابة القائمة على قواعد النحو وحركات الإعراب (بالنسبة إلى اللغة العربية الفصحى كنموذج) إلى كتابة اللهجة العامية بأصواتها المحلية ونحوها الخاص ولحنها⁽³⁾. هذا مع سبق الاعتراف بأن إشكالية التدوين هي إشكالية اتصالية وتعبيرية، وتعني المرور من نسق تعبير محدد إلى نسق تعبير مغاير تماماً، من الشفوية إلى الكتابة في مستوى البث، ومن السماع والملاحظة إلى القراءة في مستوى التلقي⁽⁴⁾. فإلى أي حد يمكن إذن للتدوين أو التوثيق بصفة عامة أن يصون خصيصة الديناميكية وإعادة الإنتاج المستمرة لعناصر التراث الثقافي غير المادي؟

¹ - مالكي طارق، "تجديد المنهج في توثيق التراث غير المادي"، مجلة الثقافة الشعبية... مرجع سابق، العدد 32، ص 15.

² - نفسه.

³ - البقلوطي، ناصر، ... مرجع سابق، صص 21-22.

⁴ - نفسه، ص 22.

- الصون وقانون الملكية الفكرية:

من القضايا الأخرى الهامة التي يطرحها مفهوم صون التراث الثقافي غير المادي هو ان مفهوم هذا الأخير يرتبط ارتباطا وثيقا بنطاق الإبداع غير المادي الذي تشكل الملكية الفكرية جزءا منه⁽¹⁾، وحيث ان ابتكارات التراث الثقافي غير المادي هي ابتكارات غير مادية فهي أقرب ما يمكن إلى مفهوم الملكية الفكرية لكون الغرض موضوع الحماية يتماثل من حيث الطبيعة في كلا الحالتين⁽²⁾ (التراث الثقافي غير المادي والملكية الفكرية). ولعل هذه التقاطعات أو التماثلات هي التي تفسر التعاون الوثيق بين منظمتي اليونسكو و الوايو⁽³⁾ (Wipo) في مجال صون التراث الثقافي غير المادي. وتقتصر اليونسكو معالجة مسألة التراث الثقافي غير المادي عن طريق قانون الملكية الأدبية والفنية، لكن تطرح قضايا بشأن أوجه الاختلاف من أبرزها؛

- أن التعابير التقليدية أو الفلكلورية أو عناصر التراث الثقافي غير المادي بصفة عامة، لا تعود لشخص/مؤلف محدد كما يشترط في حماية الملكية الفكرية، صحيح أنه يمكن نسبها إلى مجتمع محدد أو مجموعة أو هيئة إثنية أو ثقافية معينة حيث يمكنها أن تعكس بصمة أو سمات خاصة بما نسبت إليه⁽⁴⁾؛

- حقوق المؤلف حقوق محدودة زمنيا، والتي تمثل مدة حياته إضافة إلى مدة زمنية بعد وفاته تختلف حسب الدول⁽⁵⁾. هذا غير متاح في التعابير التقليدية/عناصر التراث الثقافي غير المادي، لأن حصر الحماية في وقت زمني محدد لا يتكيف مع طبيعتها. ومن الناحية العملية تاريخ ابتكار المصنف غير معروف وبالتالي لا يمكن احتساب تاريخ ابتداء وتاريخ انتهاء الحماية.

- حماية الملكية بواسطة حقوق المؤلف يقتزن بشرط أساسي وكاف هو شرط الأصالة، والأصالة هنا لا ترتبط بمعيار القدم، بل يقصد بها كل ما يعكس بصمة شخصية مبتكر المصنف. إذ يمكن أن يكون المصنف أصيلا من دون أن يكون قديما. ويضرب كولومبيه مثلا على ذلك بقوله "إن نسخة على لوحة أو منحوتة على يد تلميذ في ورشة عمل

¹ -Lucas et H-J Lucas, « **Traité de la propriété littéraire et Artistique** », Litec, 2^{ème} édition, 2001, p :18.

² -نصار، شريل، "التراث الثقافي غير المادي في لبنان على ضوء التجربة العالمية"، سبتمبر 2013، ص.2.

³ -الوايو: المنظمة العالمية للملكية الفكرية

World Intellectual Property Organisation (WIPO)

⁴ -نصار، شريل، مرجع سابق، ص.7.

⁵ -في المغرب تحمي الحقوق المادية لمؤلف مصنف ما طيلة حياته وخلال خمسين سنة بعد وفاته، أما الحقوق المعنوية غير محددة في الزمان وغير قابلة للتقادم أو الإلغاء وتنقل بعد وفاة المؤلف إلى ذوي حقوقه. المادة 25 من حقوق المؤلف والحقوق المجاورة صيغة مخرجة بتاريخ 9 يونيو 2014م، المملكة المغربية.

الأستاذ لا تنتفي عنها صفة الأصالة لأن شخصية الناسخ لا تذوب بالكامل خلال عملية التنفيذ"⁽¹⁾. وبما أن التراث الثقافي غير المادي هو تراث متجدد باستمرار وكل ممارس له يضيف عليه لمسة خاصة، تصبح إذن مسألة الأصالة من المتعذر التحكم فيها. ومن جهة أخرى، ومادامت التعابير والمعارف التقليدية أو التقاليد أو العادات أو غيرها من عناصر التراث الثقافي غير المادي لا يمكن أن تعود لمبتكر معروف، يصعب إذن تحقق شرط الأصالة الذي تقوم عليه حماية حقوق الملكية.

على صعيد آخر من المشاكل التي يطرحها الاختلاف بين الملكية الفكرية والتراث الثقافي غير المادي كون هذا الأخير يشهد اختلافا في تحديد عناصره، لأنها من جهة، لا تندرج في لأحة محددة وثابتة نظرا لكونها عناصر ذات طبيعة متغيرة وتختلف باختلاف الدول وترتبط بخصوصيات كل دولة. ومن جهة أخرى، تتباين الأولويات والأهمية التي توليها الدول لهذه المسألة تبعا لتباين معايير عديدة سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية وغيرها⁽²⁾. الأمر الذي يفرض بالضرورة قبل التفكير في أي تدخل من أجل صون عناصر التراث الثقافي غير المادي تحديد المعايير التي ينبغي الارتكاز إليها لتمكين المؤسسات المعنية من ضم عنصر ما إلى قائمة عناصر التراث الثقافي غير المادي. مثل معيار المجهورية، والقدم، والامتداد على معظم المجموعة الاجتماعية وصلتها بتاريخ المجموعة وأهميتها على الصعيد الاجتماعي، ومساهمتها في التشجيع على الحوار وعلى احترام مختلف الطوائف⁽³⁾.

- الصون والتقييس أو المغيرة:

تحيلنا الفكرة الأخيرة في الفقرة السابقة على إشكاليات معقدة تواجه فلسفة وتدابير صون التراث الثقافي غير المادي. يتعلق الأمر بمسألة التقييس (Standardization) أو المعيرة والتي تتقاطع في بعض جوانبها مع الإشكاليات التي يثيرها التدوين، والمعالجة عبر قانون الملكية الفكرية. إذ يطرح تحديد المعايير في الممارسة التراثية مجموعة من التساؤلات من قبيل حدود إمكانيات إخضاع ممارسات إنسانية من حجم التراث الثقافي غير المادي إلى التقييس؟ والفوائد الممكنة تحصيلها من ذلك؟ والآثار الإيجابية المحتملة لهذه العملية على تدابير صون التراث الثقافي غير المادي؟

¹ -Lucas, ... Op.Cit, p.79.

² - الجوهري، محمد، "النهج في دراسة المعتقدات والعادات والتقاليد"، مجلة الثقافة الشعبية، ... العدد 4، مرجع سابق، ص.44.

³ - نصار، شريل، ... مرجع سابق، ص.28.

يقصد بالتقييس "نشاط مؤسسي تقوم به هيئة متخصصة ومعترف بها دوليا (مثل منظمة إيزو)، أو إقليميا (مثل الاتحاد الأوروبي)، أو وطنيا (مثل الهيئة المغربية للتقييس)، يسعى التقييس إلى تحقيق تفاهم وتوافق مشترك في إحدى المجالات الفكرية، والعلمية، والتقنية، والاقتصادية، من خلال صياغة مواصفات قياسية تتضمن تعاريف، وشروط، أو خصائص، أو مقاييس، أو أساليب معيارية لمادة أو شيء، أو عملية، أو وسيلة بهدف تحقيق درجة مثلى من التنظيم في مجال معين"⁽¹⁾. ويقوم التقييس على خصائص أساسية وهي، الإجماع والتوافق، والتحيين، ومرجعية الموصفة القياسية، والإتاحة⁽²⁾. وأبرز الخصائص التي تتعارض مع طبيعة التراث الثقافي غير المادي خاصية الإجماع والتوافق ثم خاصية التحيين. بالنسبة للخاصية الأولى، يكاد يجمع الباحثون أنه من الصعب جدا تحقيق إجماع حول مجال إنساني مثل التراث الثقافي غير المادي الذي يعتبر موضوعه عرضة للظن وتباين وجهات النظر. أما بخصوص التحيين، فالمقصود هنا تحيين التوافق الذي ينجم عن ظروف خاصة مرتبطة بزمن إصدار الموصفة، "وبما أن لكل زمن مستجداته وظروفه فإنه يتعين تحديث الموصفة القياسية بطريقة دورية أو حسب الظروف لضمان مواكبتها للوضع الحاضر والتطورات التكنولوجية والاجتماعية"⁽³⁾. وهنا تكمن العوائق بسبب التعديل المتواتر لعناصر التراث الثقافي غير المادي التي لن تستطيع عمليات التحيين مواكبتها بأي شكل من الأشكال.

وعلى غرار مختلف الإشكاليات التي يطرحها موضوع التراث الثقافي غير المادي كمفهوم عالمي مستحدث، ما يزال إخضاع عناصره للتقييس بحكم القانون محط دراسة وجدال. على أن تقييس التراث الثقافي بحكم الواقع سبق وجوده طرح المفهوم الأممي بحوالي نصف قرن. ومن الأمثلة الأكثر دلالة هو شيوع استعمال تصنيف الجوهري⁽⁴⁾ للتراث الشعبي الذي ظهر منذ ستينيات القرن المنصرم في سياق لا رابط له بالمفهوم الأممي للتراث الثقافي غير المادي، وقام هذا التصنيف على أقسام رئيسية وهي:

-المعتقدات الشعبية،

-الأدب الشعبي،

¹ - المالكي، طارق، "المواصفات القياسية في التراث الثقافي غير المادي"، مجلة الثقافة الشعبية، ...، العدد 38، مرجع سابق، ص.13.

² - نفسه، ص.14.

³ - المالكي، طارق، "المواصفات القياسية..."، مرجع سابق، ص.14.

⁴ - تتألف موسوعة التراث الشعبي العربي للمؤلف محمد الجوهري من ستة أجزاء وهي، على التوالي، علم الفلكلور : المفاهيم والنظريات والمناهج -العادات والتقاليد الشعبية- الفنون الشعبية-الأدب الشعبي-المعتقدات والمعارف الشعبية-الثقافة المادية- تم إصدار الطبعة الأولى منها في ستينيات القرن المنصرم، وأعيد طبعها مرة ثانية مع تنقيح، سنة 2012م.

-الفنون الشعبية،

-الثقافة المادية.

ومعظم المهتمين بالتراث لا يزالون يعتمدون هذا التقييس، خاصة في الدول العربية بما فيها المغرب⁽¹⁾، حيث يصنف من المقاييس التقليدية التي ترتبط بشكل كبير بعلم المكتبيات والتوثيق. في حين تتجه الدول المتقدمة إلى اعتماد مقاييس حديثة استفادت من تقنيات متطورة لا سيما لغات الويب الدلالي⁽²⁾ (Semantic Web) إذ تقوم فلسفة التوثيق على محور "الحفظ - الوثيقة". ثم شبكة الممارسات الثقافية للعالم الإثنولوجي الكندي جون دي بيرجي (D.Berg) التي حاولت منح اهتمام نوعي للجانب الحي من التراث الشعبي غير المادي يقوم على محور طرفاه "الصون-الفعل" على اعتبار أن دراسة أساليب الحياة والأشكال التي تأخذها يفرض ملاحظة الممارسات الثقافية للفاعلين الاجتماعيين، والثقافة تتمظهر في نسق الأداءات⁽³⁾.

إن الهدف وراء إثارة بعض الإشكاليات التي يطرحها موضوع صون التراث الثقافي غير المادي، يكمن من جهة، في محاولة إدراك صعوبة تفعيل تدابير الصون نظريا وميدانيا خاصة وأنها مازالت قيد النقاش والتجريب، ومن جهة أخرى، انتظار نتائج هذه التدابير وتصنيفها ثم تبني الفعال منها سيسغرق وقتا ليس بالهين ويتطلب جهودا متواصلة وإمكانات مادية معتبرة... كل هذا يتم على حساب تفاقم المخاطر المحدقة بالتراث الثقافي غير المادي التي استدعت، حسب منظمة اليونسكو-التدخل العاجل. الأمر الذي يدفعنا بقوة إلى التساؤل حول التهديدات التي تحيط بهذا التراث أو بعناصر منه. وفي الآن نفسه تعطيل الصون أو تأخره من شأنه -حسب الرؤية الأمية- هدر العديد من الفرص بخصوص إمكانيات استثماره في التنمية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

¹ - من أبرز التجارب العربية في هذا المجال، مكنز الفلكلور المصري عن مركز توثيق التراث الحضاري والطبيعي سنة 2005، ومكنز التراث الشعبي المغربي الذي صدر عن المركز المغربي للتراث الشعبي والمخطوطات سنة 2009م، ثم مشروع المكنز الوطني الأردني للتراث الشعبي.

² - يقصد به شبكة من البيانات التي يمكن معالجتها مئة قبل الآلات بشكل مباشر أو غير مباشر.

³ -Tim, Berners-Lee. « *The semantic web.scientific* » American Magazine.2001.p.7.

³ - المالكي، طارق، "المواصفات القياسية..."، مرجع سابق، ص15.

2-دواعي صون التراث الثقافي غير المادي:

يأتي الصون أو الحماية استجابة لمعطين أساسيين قد يحضرا مجتمعين أو منفردين. يرتبط أحدهما بالمنافع أو الإيجابيات المزمع اكتسابها عبر تفعيل عمليات الصون، والآخر يفرض ضرورته درءا للمخاطر التي قد تحدث أو تتفاقم نتيجة غياب عمليات الصون أو عدم الأخذ بها على محمل الجد. والتراث الثقافي غير المادي يجمع بين المعطين معا في تبرير استراتيجيات الصون.

2-1-الصون من أجل كسب المنافع:

قدمت اتفاقية 2003م في مختلف فصولها العديد من الحجج للتأكيد على أهمية خيار صون التراث الثقافي غير المادي، يمكن تصنيفها إلى ثلاث مجموعات؛

☒ مجموعة تدور حول اعتبار ممارسة هذا التراث والمساهمة في إبداعه من جديد يعتبر حقا من حقوق الإنسان، ويدعم الصكوك الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان، لا سيما الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948م، والعهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لعام 1966م، والعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية لعام 1966م⁽¹⁾.

☒ مجموعة مبررات أو حجج تنصرف إلى التعريف بالأدوار الإيجابية والحيوية التي يلعبها هذا التراث في تنمية العلاقات الاجتماعية والأوضاع الاقتصادية بوصفه بوثقة للتنوع الثقافي⁽²⁾ وعاملا يضمن التنمية المستدامة⁽³⁾، ومحفزا للتقارب والتبادل والتفاهم بين البشر⁽⁴⁾. وقد تمت الإشارة في الفصل الأول من الباب الأول إلى مظاهر استثمار هذا التراث باعتباره أحد مكونات الرأس مال غير المادي⁽⁵⁾ الذي يمكن

¹ - الفقرة 2 من تصدير اتفاقية اليونسكو 2003م لصون التراث الثقافي غير المادي.

² - الفقرة 3 من تصدير الاتفاقية نفسها.

³ - الفقرة د.2 المادة 13 من الاتفاقية نفسها.

⁴ - الفقرة 3 من تصدير الاتفاقية نفسها.

⁵ - الفقرة 14 من تصدير الاتفاقية نفسها.

⁵ - واد ريم، مصطفى، وآخرون، ...، مرجع سابق، ص.235.

اعتماده لخلق مشاريع استثمارية متنوعة سواء في إطار التنمية المحلية⁽¹⁾، أو التنمية البشرية المستدامة⁽²⁾، أو في ظل مشاريع مرتبطة بالاقتصاد الاجتماعي والتضامني⁽³⁾.

✕ أما المجموعة الثالثة من المبررات تتمحور حول محاولة تدارك الفراغ القانوني والتشريعي الذي يحيط بهذا التراث، والتأكيد على الترابط الحميم بينه وبين التراث المادي الثقافي والطبيعي⁽⁴⁾.

2-2- الصون من أجل درء المخاطر:

موازة مع التشديد من طرف الاتفاقية المعنية على القيمة المضافة التي تجنيها الشعوب من تراثها الثقافي غير المادي، أكدت منبهة على التهديدات التي تحدق به والمتمثلة في عمليتي العولمة والتحول الاجتماعي، وظواهر التعصب وما تنطوي عليه من خطورات تتجلى في تعريض التراث الثقافي غير المادي للتدهور والذوال والتدمير، خاصة في غياب الموارد اللازمة لصونه⁽⁵⁾.

2-2-1- التراث الثقافي غير المادي في ظل نظام الحماية:

لكن قبل التطرق إلى التفاعلات الكائنة أو الممكنة بين العولمة والتحول الاجتماعي من جهة، والتراث الثقافي غير المادي من جهة أخرى، لابد من الإشارة إلى أن اتفاقية الصون ما هي في الواقع إلا مظهرا من مظاهر الأمن الثقافي⁽⁶⁾ الذي بدأ مفهومه في التوسع منذ النصف الثاني من القرن العشرين كرد فعل على الإمبريالية الثقافية خاصة والحركات الاستعمارية عامة، وما رافقتها من حروب وصدامات عنيت معظم دول العالم سواء باعتبارها مستعمرة أو منتصرة، أو باعتبارها مستعمرة أو منهزمة، والتي أثارت مواقف متباينة لا يزال بعضها متقدرا لا سيما بالنسبة للدول التي تجرعت الاستعمار. والمغرب ينتمي إلى هذه المجموعة والذي لا يزال بدوره يحمل السياسة الاستعمارية، خاصة نظام الحماية الفرنسية، مسؤوليات جسيمة في عرقلة مسار تطوره والتدخل في خصوصياته ومحاولة تفكيك بناء الاجتماعية والثقافية.

¹ - شرادي، جميلة...مرجع سابق، صص. 296-301.

² - الفصل الأول، الباب الأول، من هذه الدراسة ص ص: 54-57.

³ - الفصل الثاني، الباب الأول من هذه الدراسة.

⁴ - الفقرات: 4، 7، 8، 9، 10 من تصدير اتفاقية اليونسكو 2003م.

⁵ - الفقرة 5 من تصدير اتفاقية 2003م.

⁶ - يتأسس مفهوم الأمن على وجهين، من وجه أول يكتسب المفهوم معنى بنائيا، تراكيبا على اعتبار أن الأمن مرادفا في الدلالة لتحقيق الإشباع الذاتي من الحاجات الثقافية ومن جهة ثانية يتصل بمعنى دفاعي صرف على نحو ما يكونه أي أمن استراتيجي آخر يدخل في نطاق الأمن القومي. بلقرين، عبد الإله، "في مفهوم الأمن الثقافي"، جريدة الوطن، الإمارات، العدد 1530، 2009/6/3م.

ونظرا لعدم التزام فرنسا بتطبيق بنود معاهدة الحماية التي تم توقيعها مع المغرب في 30 مارس سنة 1912م. في مقابل الرضوخ إلى الفلسفة الاستعمارية التي تقوم على مبدأ استغلال موارد المستعمرات المادية وغير المادية لخدمة مصالح الدولة المستعمرة. اختبر المغرب صنوفا من التدخلات الاستعمارية التي استهدفت استنزاف احتياطاته من الثروات الملموسة وغير الملموسة، وعلى قائمة هذه الأخيرة يتربع التراث الثقافي غير المادي لكونه يعكس الهوية والشخصية المغربية، وهي إحدى القواعد الأساسية التي قام عليها المشروع الاستعماري، من المظاهر الدالة على ذلك تشجيع إدارة الحماية الأبحاث السوسيولوجية حول المجتمع المغربي والتي قادت إلى بلورة إنتاجات هامة على يد مفكرين فرنسيين أو أجانب⁽¹⁾ حظوا بشهرة خاصة في الدراسات الأنثروبولوجية بالمغرب غداة الاستقلال سواء من جانب كونها سمحت بالتقرب من العقلية الاستعمارية أو من مقارنة نظرة الآخر، وفي الوقت نفسه تحديد وضعنا بالنسبة إليه وبالنسبة لأنفسنا. ثم من جانب كونها زودت الباحثين المغاربة أو المهتمين بصفة عامة بمنهجيات البحث السوسيولوجي وإغناء الأرشيف والمكتبات المغربية بمادة وثائقية خام، وكذلك الكشف عن مجموعة من المعلومات والحقائق عن المجتمع والأفراد داخل المجتمع المستقاة من الحياة اليومية وما تحفل به من ممارسات روتينية أو طارئة تزيج الستار عن ثروة غزيرة من المعتقدات والمعارف المؤنثة لتقاليد وعادات وطقوس مكثفة ومتنوعة ربما لم تكن تعتبرها الجماعة موضوعات فكرية بقدر ما كانت تعتبرها ممارسات عادية تكتسب بطرق تلقائية نتيجة التعلم والتوارث الشفهي. ولا تفوتنا الإشارة هنا إلى أن ما قام به هؤلاء الباحثين الأجانب يعتبر أحد أبرز آليات الصون التي ركزت عليها اتفاقية 2003م بعد مرور قرن تقريبا.

لكن هذه النتيجة تدخل في صميم الأعراض أو المضاعفات الجانبية للسياسة الاستعمارية التي تتمحور حول مصلحة الدولة المستعمرة. ومادام المغرب عاش رسميا حوالي نصف قرن من الاستعمار (1912م-1956م) ومن البديهي التفكير في درجة وطبيعة السلبات التي خلفها نظام الحماية على شتى الأصعدة بما فيها التراث الثقافي غير المادي، أو حتى نكون أكثر موضوعية من الأفضل نعت التراث الثقافي غير المادي بما كان متداولاً آنذاك وهو مجموع التقاليد والعادات والطقوس والمعتقدات والفنون الشعبية وغيرها، أو بمصطلح "الفلكلور" الذي يعد من الأدبيات الاستعمارية. كما أن التفكير في هذه السلبات يحفزنا على طرح عدة تساؤلات بخصوص السياسة الثقافية الاستعمارية بالمغرب؛ أهدافها، آلياتها، ردود الفعل

¹ - زكاغ، بشرى، "تدبير الشأن الثقافي في المغرب خلال مرحلة الاستعمار"، مجلة عمران، العدد 5/17، صيف 2016م، ص. 57.

التي أثارها خاصة من الجانب المغربي، وكذا النتائج التي أسفرت عنها مع التركيز ضمنها على تقييم حجم الخطر/التفكك الذي طال هذه العناصر المكونة للتراث الثقافي غير المادي.

مما لا شك فيه أن السياسة الثقافية الاستعمارية بالمغرب حظيت بدراسات معمقة ومفصلة غطت مختلف الجوانب الثقافية على رأسها الجوانب المادية كاللغة والتعليم والمنشآت التراثية وما تقتضيه من مخططات ومؤسسات لتنفيذها. إلا أن الجوانب غير المادية ظلت مغمورة بعض الشيء، ويتم اختزال التأثيرات التي لحقتها في جمل عامة فضفاضة من قبيل أن هذه السياسة استهدفت ضرب العادات والتقاليد المغربية وتهميش الثقافة الشعبية⁽¹⁾ ومسرحتها، مع الاستناد إلى حدث/أو مرجعية تكاد تجمل تلك الآثار السلبية، يتمثل هذا الحدث في "الظهير البربري" الذي أصدرته سلطات الحماية في 16 ماي سنة 1930م، الذي سعى، حسب الحركة الوطنية أو وجهة النظر المغربية، إلى بث التفرقة والعداء بين مكونات الشعب المغربي نظرا لمحاولته الفصل بين البربر والعرب.

لكن إلى جانب الظهير البربري توجد مؤشرات أخرى، وإن كانت أحيانا عبارة عن ملاحظات ثانوية بسيطة، تساعد في بلورة تصور أوسع نسبيا عن وضعية عناصر التراث الثقافي غير المادي في ظل الفترة الاستعمارية. تبين لنا تصنيفها إلى مجموعتين أساسيتين،

- نتائج سياسة التعليم الاستعمارية وتوطين المعمرين، والتي تسمح بمقاربة حجم التأثير عبر مدخل اجتماعي.
- نتائج السياسة الاقتصادية الاستعمارية والتي تمكن من مقارنة حجم التأثير الذي لحق عناصر التراث الثقافي غير المادي، من مدخل اقتصادي.

نتائج السياسة الاستعمارية في مجالي التعليم والتوطين وآثارها على التراث الثقافي غير المادي

يتضح من خلال الدراسات المتخصصة في هذا المجال أن السياسة الاستعمارية التعليمية بالمغرب استندت إلى المبادئ -الأسس التي وضعها المارشال اليوطي وهو أول مقيم عام بالمغرب (1912م-1925م). وتهمنا ضمنها أربعة معطيات أساسية والتي اتضح لنا أنها تكشف عن جوانب من الوضعية الحقيقية لعناصر التراث الثقافي غير المادي بالمغرب، وتتجلى هذه المعطيات في،

¹ - زكاغ، بشري، مرجع سابق...، صص. 54، 56.

الحرص على إخضاع النظام التعليمي إلى الترتيب الاجتماعي المغربي، والسهر على أن يظل كل واحد في وسطه⁽¹⁾. وقد وضع ذلك المارشال اليوطي في تصريح له بمدينة فاس سنة 1916م، أمام أعيان المدينة الذين قدموا للسلام على السلطان يوسف حيث قال: "سأبقى مرتبطاً دائماً، ومعى مساعدي، بنظام الترتيب (La Hiérarchie) وسأعمل ليعتبر الناس والأشياء حسب الوضع القديم بحيث يظل الحكماء حكماً والآخرين تابعين مطيعين"⁽²⁾. وبناء عليه فالمدارس "الأهلية" التي أنشأها تميزت بمطابقتها للبنية التراتبية للمجتمع المغربي "فالأعيان أهل الشرف والمال، موظفين وتجار، خصصت لهم مدارس أبناء الأعيان، وبروليتاريا المدن والحرفيين وأصحاب الدكاكين وصغار الموظفين والتجار أعدت لهم المدارس الحضرية، أما المجموعات القروية المشتغلة بالزراعة فأسست لها المدارس القروية"⁽³⁾. هذا التوجه لدى الإقامة العامة تناوله بالشرح بول ماري عند حديثه عن الأبعاد السياسية والاجتماعية للسياسة التعليمية الفرنسية في المغرب بقوله "إنه من واجبنا من أجل مصلحتنا معاً عندما نوجه مجهوداتنا لإدخال إصلاحات ثقافية في المجتمع المغربي أن لا نعمل على زعزعة هذا المجتمع، وأن لا ننسى تقاليده وعاداته... إن عملنا العظيم الذي نقوم به من أجل التجديد الثقافي، يجب أن ينحصر فقط ضمن الأطر التقليدية لهذا المجتمع..."⁽⁴⁾ هذا مع الحرص على عزل الجالية الأوربية وإخضاعها للتعليم الأوربي، إلى جانب التعليم الفرنسي الإسرائيلي في مدارس الرابطة الإسرائيلية⁽⁵⁾. والظاهر أن هذه الأمثلة تكفي لتبين أن سلطات الحماية لم تسعى إلى إحداث تحولات اجتماعية حقيقية بالمجتمع المغربي، فالحفاظ على تراتبيته، بغض النظر عن موقف الحركة الوطنية من ذلك، من الطبيعي أن يقود إلى الحفاظ على البنى الاجتماعية نفسها، وبالتالي عدم المس بقوة بالبنى الثقافية التي يشكل التراث الثقافي غير المادي أحدها.

تحت مبرر احترام الخصوصيات الدينية واللهجات والتمايزات الاجتماعية كما جاء في معاهدة الحماية⁽⁶⁾، قامت السياسة الاستعمارية في مجال التعليم بخلق أشكال متنوعة من المدارس اعتماداً على معايير عرقية ودينية واجتماعية، وقد تم ذلك على مرحلتين؛ في مرحلة أولى تم تقسيم التعليم إلى نوعين، تعليم موجه للنخبة وتعليم موجه لعموم الشعب، كما أوضح ذلك السيد هاردي مدير التعليم العمومي في كلمة ألقاها أمام حكام المحافظات سنة 1920م. "وهكذا فنحن

¹ - بنعدادة، آسية، "الفكر الإصلاحى في عهد الحماية، محمد الحجوي نموذجاً"، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء، 2009م، ص 49.

² - بلكير، محمد، "المنهاج التربوي بالمدرسة المغربية زمن الحماية، الأسس والوظائف"، دار نشر المعرفة، الدار البيضاء، 2003م، ص 118.

³ - ديمس، جون جيمس، "حركة المدارس الحرة بالمغرب 1919-1970"، ترجمة السيد المعتصم، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1991م، ص 23.

⁴ - الجابري، محمد عابد، "التعليم في المغرب العربى، دراسة تحليلية لسياسة التعليم في المغرب وتونس والجزائر"، دار النشر المغربية، 1989م، ص 20.

⁵ - بنعدادة، آسية، "الفكر الإصلاحى في عهد الحماية"، مرجع سابق، صص 49، 50.

⁶ - الفصل الأول من معاهدة الحماية، في الواقع يعكس تعهد فرنسا باحترام الخصوصيات الدينية الإسلامية.

ملزمون بالفصل بين تعليم خاص بالنخبة الاجتماعية وتعليم لعموم الشعب، الأول يفتح في وجه أرسقراطية مثقفة في الحكم...يهدف إلى تكوينها تكويناً منظماً في ميادين الإدارة والتجارة، أما الثاني وهو التعليم الشعبي الخاص بالجمهير الفقيرة والجاهلة جملًا عميقاً"⁽¹⁾. وفي مرحلة ثانية تم تقسيم هذين النوعين من التعليم إلى فروع عديدة بلغت الثانية فروع⁽²⁾ وهي؛

*المدرسة الفرنسية العربية.

*المدرسة البربرية؛

*مدرسة أبناء الأعيان؛

*المدرسة الصناعية؛

*المدرسة القروية للمناطق العربية؛

*المدرسة القروية للمناطق البربرية؛

*المدرسة الإسلامية للبنات؛

*المدرسة الإسلامية لبنات الأعيان.

لاشك في أن هذه السياسة تخدم مصالح الحماية والمعمرين⁽³⁾، وبغض النظر عن كونها تهدف أيضا إلى إثارة "النعرات الجنسية والدينية"⁽⁴⁾، فإنها مع ذلك احترمت جوانب مهمة من الثقافة المغربية المرتبطة بالدين واللهجات والفروقات الاجتماعية وغيرها من المجالات التي يمتنع منها التراث الثقافي غير المادي عناصره.

أما بالنسبة لطبيعة البرامج التعليمية، يبدو أنها همشت الثقافة المغربية خاصة فيما يتعلق بمراجعيتها العربية والدينية الإسلامية. من مظاهر ذلك أن عدد ساعات اللغة العربية كان صغيرا بالمقارنة مع استعمال اللغة الفرنسية التي كانت لغة

¹ - دررور، عبد الباسط، "المغرب العربي وتحديات الغزو الثقافي الغربي"، دراسة وصفية تحليلية، منشورات الدعوة الإسلامية، طرابلس، 2002م، ص.150.
² - أمطاط، محمد، "الجزائريون في المغرب ما بين 1830-1962، المساهمة في تاريخ المغرب الكبير المعاصر"، دكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، السنة الجامعية 2004-2005م، ص.254.
³ - زريف، محمد، "الأحزاب السياسية المغربية 1934-1975"، منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، الرباط، 1993م، ص.77.
⁴ - بن عداة، آسية، "الفكر الإصلاحى..."، مرجع سابق، ص.51.
⁵ - الفاسي، علل، "حالة التعلم بالمغرب العربي..."، مصدر سابق، صص 5-7.

التدريس الأساسية لاسيا بالنسبة للمواد العلمية. فمثلا، حددت ساعات اللغة العربية في ثلاث ساعات أسبوعية سواء بالمدارس الأهلية بالمدن التي كانت مختصة في إعداد أعوان ووسطاء ويد عاملة صناعية (مدارس مهنية)، أو المدارس القروية التي كان الغرض منها تكوين يد عاملة فلاحية قادرة على التواصل مع المعمرين. أما تعليم النخبة (مدارس الأعيان وهو تعليم مؤدى عنه) كان يخصص خمس ساعات للغة العربية في الأسبوع يتوج بشهادة الدروس الابتدائية التي تخول متابعة الدراسة في التعليم الثانوي الإسلامي⁽¹⁾. وما خضعت له اللغة العربية في المدارس العربية، طبق على اللهجة البربرية بالمدارس البربرية⁽²⁾. لكن يصعب تبرير أثر هذا "التقليص" لمساحة اللغة العربية في التدريس على التراث الثقافي غير المادي. وذلك لعدة اعتبارات منها، أن لغة التواصل اليومية/ لغة هذا التراث ليست هي اللغة العربية وإنما هي اللهجة العامية أو اللغة الدارجة المغربية وشتان الفرق بينهما. من جهة أخرى البرامج التعليمية التي أقرتها سلطات الحماية بالمدارس الأهلية كانت، بشهادة مغاربة وأجانب، برامج هزيلة سطحية غير كفيلة بإحداث ثورة كوبرنيكية في رصيد المعارف والمعتقدات السائدة والمتجذرة بالمغرب. زيادة على اعتماد وثيرة بطيئة جدا في تطوير التعليم أو إصلاحه، كما ورد في معاهدة الحماية، وهذا يفهم بسهولة من منظري السياسة الاستعمارية نذكر من بين أقوالهم على سبيل المثال، قول القبطان أدينو "إن الخطر لاحق بنا سواء في حالة ترقية علومنا أو علومهم لأنه إذا ما تعلموا أو تنورت أفكارهم تيقنوا بأنهم غير متوقفين على وجودنا ببلادهم، ومجرد ثلاثين سنة كافية لهضة هذا القطر، الفائق أهله حذقا ونشاطا، حتى يصير كاليابان فيقع لفرنسا بأرض المغرب مثلاً وقع لأنجلترا وأمريكا بطوكيو..."⁽³⁾. حتى أنه حدد مقدار العلم المسموح به بالنسبة للمغاربة فيقول⁽⁴⁾ "ولا تعطهم من العلم والمعارف إلا ما يكون لهم كفايا ليعرفوا بمقامنا جانبهم"⁽⁵⁾. الشيء نفسه ذهب إليه بواي دلاتور الذي حذر من تقديم تعليم حقيقي وفق ما هو متعارف عليه إذ قال "ينبغي للمعلم أن يشعر الأطفال أنهم فرنسيون ولكن حذاري أن يعلمهم أكثر مما ينبغي"⁽⁶⁾. "إنه تعليم من نوع خاص يحقن بجرع قليلة"⁽⁷⁾.

أسفرت السياسة التعليمية بالمغرب في مجال التعليم عن حصيلة هزيلة من مظاهرها ضعف عدد التلاميذ المغاربة في المدارس الفرنسية (الأهلية) الخاصة بالمغاربة بحيث لم يتجاوز عددهم 10.000 تلميذ سنة 1930م، وإلى حدود سنة

¹ - بن ععادة، آسية، "الفكر الإصلاحي..."، مرجع سابق، صص 49-50.

² - الجابري، محمد عابد، "التعليم بالمغرب العربي..."، مرجع سابق، ص 18.

³ - الجابري، محمد عابد، "التعليم بالمغرب العربي..."، مرجع سابق، ص 18.

⁴ - زيادي، أحمد، "اتجاهات الوطنية في النثر المغربي الحديث في عهد الحماية، 1912-1956م"، أطروحة الدكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1999م، ص 83.

⁵ - زيادي، أحمد... مرجع سابق، ص 83.

⁶ - سي ناصر، محمد علال، "أولوية الثقافة والتعليم في استراتيجية الحركة الوطنية"، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، الرباط، 2003م، ص 66.

⁷ - المروني، المكي، "الإصلاح التعليمي بالمغرب 1956-1994"، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1996م، ص 15.

1936م لم تزد نسبة التلاميذ المسلمين المتدربين في المدارس العمومية عن 6% من مجموع التلاميذ في سن المدرس مقابل 100% بالنسبة لأبناء الأوربيين علما أن عددهم لم يكن يتجاوز 3% من مجموع عدد سكان المغرب، وأبناء اليهود بنسبة 76%⁽¹⁾. وفي تقرير يجمع بين الحصيلة العددية والتنوعية لسياسة نظام الحماية في ميدان التعليم قدمه علال الفاسي بمناسبة انعقاد مؤتمر اليونسكو ببيروت سنة 1948م ورد "من نتائج هذه السياسة أننا لا نملك في مراكش الآن غير ثلاثة أطباء مسلمين وستة محامين "أربعة منهم متمرنون، وستة مهندسين زراعيين..."⁽²⁾. وإلى غاية 1952م، أربع سنوات تفصل المغرب عن الاستقلال، وصل عدد التلاميذ المغاربة في المدارس 163170⁽³⁾.

ترتبط هذه الحصيلة بمجموعة من العوامل منها ما له علاقة بالإدارة الاستعمارية أبرزها النقص في البنية التحتية وأطر التدريس المؤهلة⁽⁴⁾. ومنها ما يتعلق بالجانب المغربي، حيث رفض المغاربة في البداية المدارس الفرنسية لكونها تعتبر وسيلة لتجنيد أبنائهم في صفوف الجيش الفرنسي⁽⁵⁾، وأيضا لأنها تلحق الضرر بالتقاليد والعادات الإسلامية كتقويض مهام الأب ونسف سلطته المطلقة على الأسرة...⁽⁶⁾. مما خلق أزمة حقيقية لإدارة الحماية اضطرت معها لنهج أساليب ترغيبية⁽⁷⁾ وتهيئية⁽⁸⁾ لدفع أرباب الأسر على إرسال أبنائهم للمدارس الفرنسية.

من النتائج الأخرى، ربما غير المرغوب فيها من طرف الإدارة الاستعمارية، لنظام الحماية في قطاع التعليم، تحول المدارس الفرنسية إلى منطلق للحركة الوطنية. بدليل أنه فيما بين سنتي 1921م و 1944م من بين أربعين قادة للحركة الوطنية، هناك ستة عشر ينتمون لجامعة القرويين والباقي إلى مدارس نظام الحماية خاصة مدارس أبناء الأعيان⁽⁹⁾.

¹ -Kartan, Yvette, Bensamoun et autres , « *le Maghreb de l'empire Ottoman à la fin de la colonisation Française* ». Brin, Paris, 2007, p.262.

² -الفاقي، علال، "الشاذلي المكي وآخرون، حالة التعليم بالمغرب العربي، تونس والجزائر ومراكش في ظل الاستعمار العلمي الفرنسي"، تقرير حول التعليم في بلدان المغرب العربي قدمته الحركات الوطنية الثلاث في اجتماع منظمة اليونسكو، بيروت، 1948م، منشورات مؤسسة علال الفاسي، الرباط، دت، ص.10.

³ -المكي، أحمد، "الحركات الوطنية والاستعمار في المغرب العربي" ... مرجع سابق، ص.151.

⁴ -Rivet, Daniel, « *Le Maroc de Lyautey à Mohammed V, le double visage du protectorat* », Denoel, Paris, 1999, p.284.

⁵ -المروني، المكي، ...مرجع سابق، ص.18.

⁶ -ديمس، جون جيمس، "حركة المدارس الحرة بالمغرب 1919-1970"، مرجع سابق، ص.42.

⁷ -من بينها مثلا اللجوء إلى إغراءات، كمنح منح للتلاميذ، ومجانبة المطعم المدرسي وتقديم الأتواب والألبسة لهم، ونح امتيازات وترقيات للموظفين في سلك الخزني وفي إدارة الحماية لحثهم على تسجيل أبنائهم في المدارس العمومية.

-Kartan, Uvette...Op.Cit, p.262.

-Rivet, Daneil, ...Op.Cit, p.217.

⁸ -مثل مساومة المغاربة بقوتهم اليومي مقابل التحاق أبنائهم بالمدارس الفرنسية، كما جاء في المذكرة رقم 20 الصادرة عن المراقب العام المدني بتاريخ 20 نونبر 1946م، إذ ربط فيها بين حصول السكان على حصصهم من التكوين وإرسال أبنائهم إلى المدارس النظامية، هذا إضافة إلى اللجوء بين الحين والآخر إلى غلق المساجد والكتاتيب القرآنية.

ديمس، جون جيمي، ...مرجع سابق، ص.57.

⁹ -القبلي، محمد، "تاريخ المغرب، تحيين وتركيب..."، مرجع سابق، ص.569.

على صعيد آخر، إذا كانت السياسة الثقافية الاستعمارية بالمغرب لم تشكل خطرا كبيرا على عناصر التراث الثقافي غير المادي، سواء عن قصد أو عن غيره، فإن المقاومة المغربية لعبت من جانبها دورا هاما ساهم في كبح هذه المخاطر قبل نضجها، وذلك من خلال عدة تدخلات من بينها تأسيس المدارس الحرة⁽¹⁾ كرد فعل على العمليات المتكررة لإغلاق المساجد والكتاتيب القرآنية من طرف سلطات الحماية⁽²⁾، وكذلك اعتماد الفلكلور من أدب وفنون وغيرها لمقاومة الوجود الاستعماري⁽³⁾. والمثير في هذه النقطة الأخيرة أنه عندما كانت جهات فرنسية تستدعي تنظيم مهرجان أو احتفال ما، ولها الأسبقية في إحداث المهرجانات بالمغرب، أو فرجات لأغراض معينة، هناك من يختزلها في رغبة الفرنسيين إذلال وإهانة المغاربة خاصة سكان القبائل من خلال مسرحة نرائهم الفني كعقاب لهم على المتاعب التي سببتها المقاومة المسلحة لإدارة الحماية⁽⁴⁾.

كخلاصة، يمكن القول، واستنادا إلى معطيات موضوعية أن السياسة الاستعمارية الثقافية لم تشكل تهديدا حقيقيا للتراث الثقافي غير المادي، وإن كانت محط انتقاد بسبب انعكاساتها السلبية على قطاعات أخرى، وذلك لعدة اعتبارات منها؛

*أنها حافظت على البنية الاجتماعية المغربية وامتثلت للخصوصيات الإثنية واللغوية والمجالية وغيرها.

*لم تقدم معرفة تثويرية قادرة على استئصال المعارف التقليدية والتي لا تقوم على أساس علمي.

*لم تستطع إغراء الأسر المغربية وفي الآن نفسه لم تقم بتغطية الطلب خاصة بعد تزايد الإقبال على المدارس الأهلية.

وعلى العكس من ذلك، ساهمت بشكل كبير في صون التراث الثقافي غير المادي من خلال اكتشاف وجمع وتدوين تقاليد وعادات وطقوس ومعتقدات ومعارف متنوعة ودقيقة في المجتمع المغربي وسنتطرق إلى بعض هذه الإنجازات في فقرات قادمة.

¹ - القادري، أبو بكر، "مذكراتي في الحركة الوطنية المغربية من سنة 1941 إلى سنة 1945م"، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الجزء الثاني، الطبعة الأولى، دون تاريخ، ص536.

- ديمس جون جيمس، "حركة المدارس الحرة بالمغرب"، مجلة أبحاث، العدد 17، 1988م، ص61. إذ يقول تم إنشاء حوالي 40 مدرسة في ظرف سنة واحدة، إضافة على فتح معظم المدارس التي أقفلت سنة 1937م. وإحداث مدارس جديدة في بعض المداشر، ومتابعة التعليم في المدارس العتيقة والمساجد والزوايا.

² - زكاغ، بشرى، ...، مرجع سابق، ص56.

³ - روك، علال، "أدب المقاومة المغربية في بعض المصادر الأجنبية"، مجلة البحث العلمي، العدد 47، الرباط، 2001، ص117.

⁴ - فقير، موسى، "جدلية المقدس والمدنس"، ...، مرجع سابق، ص46.

إلى جانب هذه المعطيات يوجد مؤشر آخر يسير في اتجاه تأكيد محدودية تأثير الاستعمار على عناصر التراث الثقافي غير المادي، ويتمثل في ضعف الاحتكاك بين المغاربة والجالية الأوربية خاصة على مستوى الفضاءات غير المهنية، وذلك برغبة من الطرفين. فالجالية الأوربية أحاطت نفسها بسياج من العزلة سواء في المدن أو في القرى، إذ أنها كانت تعيش في مجتمع مغلق، حي خاص ومحلات تجارية خاصة ودور سينما وأندية ثقافية ورياضية واحتفالات خاصة⁽¹⁾. وذلك كي تحافظ على سيطرتها وتفوقها الحضاري⁽²⁾، "لقد كانت تنفرد بنمط خاص وتقطع قدر الإمكان خيوط التواصل مع الغير في الوقت الذي كانت تقدم فيه نفسها كنموذج للحياة العصرية دون أن تعطي لغيرها الوسائل لبلوغ هذا النموذج"⁽³⁾. ويتضح أن هذا الموقف يمثل أحد الأهداف الأساسية التي انبنت عليها السياسة الثقافية الاستعمارية. وحضر بقوة حتى على مستوى الممارسات المرتبطة بالأنشطة الاقتصادية كما سنرى لاحقا. مما يدل على أن هذا السلوك ليس سلوكا تلقائيا وفرديا يمكن تبريره بحالات معزولة مرتبطة باختلاف الطبائع البشرية. وإنما هو سلوك ممنهج واستراتيجية محكمة قامت عليها السياسة الاستعمارية بما فيها السياسة الاستعمارية الفرنسية.

على صعيد آخر، لم تكن الساكنة المغربية أقل تعنتا، أو أكثر تساهلا في موقفها من الجالية الأوربية وخاصة التي لها علاقة بالاستعمار، ولها ما يكفي ويقنع من المبررات، من أبرزها، بديها النظر إلى المستعمر كطرف معتد، ظالم، اغتصب أرضا وشعبا بدون وجه حق، وبالتالي لن يحظى إلا بالكراهية. ومما يعمق هذا الشعور كون هذا الأجنبي /المستعمر لا يعتنق الديانة الإسلامية. وغير المسلم ينعت ب "الكافر" حسب الفهم المتداول على نطاق واسع، وهو فهم يندرج طبعا ضمن المعارف أو المعتقدات التي يجب أن تصحح، وبالتالي فالتقرب من الكافر والتعامل معه محرم في الإسلام. لذا فتبادل الكراهية والحذر والنفور كان عامل توازن في العلاقات بين الطرفين⁽⁴⁾. ومن الأمثلة المساعدة على تشكيل صورة عن هذه العلاقة، ما أورده الوزاني في مقتطفات من ذاكرته التي أباحت عن ثروة مهمة من رصيد الحياة اليومية في مدينة فاس خلال الأربعينات من القرن العشرين، والتي عكست بالطبع جوانب متعددة من التراث الثقافي غير المادي. وما شد انتباهنا إلى هذه الذكريات كونها حفرت في قضايا مختلفة تمزج بحرفية وحبكة أدبية بين موضوعات

¹ - فانون، فرانز، "معدن الأرض"، ترجمة سامي الدروبي، جال الأتاسي، مدارات الأبحاث والنشر، مصر، الطبعة الثانية، يناير 2015م، ص. 41.
- هويسنطن، وليام، "الحماية الفرنسية بالمغرب بين الأوج والأفول تحت قيادة الجنرال نوكيس 1936-1943"، تعريب إبراهيم بوطالب، سلسلة نصوص وأعمال مترجمة، رقم 10، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، الطبعة الأولى، 2001-2002م، ص. 152.
- زكاغ، بشري، ...، مرجع سابق، ص. 51.
² - المرجع الأخير نفسه.
³ - محلة، ناجم، "الحاليات الأجنبية بوجدة تحت الحماية، مجلة كلية الآداب"، العدد 3، 1992، ص. 176.
⁴ - هويسنطن وليام... مرجع سابق، صص 152-153.

يصعب حصرها أو تصنيفها. موضوعات إن كبرت أو صغرت حضر فيها المستعمر بشكل موضوعي وهادئ، ولعل المؤلف قصد ذلك حتى يترك كامل الحرية للقارئ في اتخاذ الموقف الذي يناسبه. لكنه أشعرنا أن فاس المدينة (المدينة القديمة) لم تكن تأبه إلا قليلا للعساكر الفرنسية المراقبة في أزقتها ودروبها. وهذه المدينة المكتظة المزدحمة لم تحتضن من الجالية الأوربية/المستعمر إلا النزر اليسير جدا. كالطبيب والعجوز الفرنسية التي كانت تقطن بالحي نفسه حيث يقطن الوزاني، علاقاتها وتحركاتها كانت محدودة جدا. ونادرا ما كانت تزور أسرته، في إطار علاقات الجوار، وإذا حدث فبمناسبة عيد الفطر حيث تستهويها أجواء هذه المناسبة⁽¹⁾. وكما هو الشأن بالنسبة لقلة الوجود الأوربي بالمدينة القديمة المغربية، فإن المدينة الأوربية وهي فاس الجديد لم تستقطب إلا عددا ضعيفا من المغاربة.

وكما أن "العجوز" الفرنسية كانت تعيش في المدينة القديمة وفق عاداتها وتقاليدها ونمط حياتها الذي تختلف العديد من مظاهره عن نمط عيش السكان المحليين وكانت تثير نظرهم أحيانا كاللباس مثلا وأثاث المنزل وكيفية التعامل مع الحيوانات الأليفة كالكلاب والقطط⁽²⁾. كانت العناصر المغربية التي تقطن بالأحياء الأوربية تفشل هي الأخرى في الانسلاخ من ثقافتها خاصة عندما يتعلق الأمر بمناسبات احتفالية أو مآتم، أو زيارات عائلية لاسيا إذا كان هؤلاء الأقارب من كبار السن (الوالدان، الجدان، الأعمام...) أو غير المتعلمين، أو المتخرجين من المدارس الإسلامية (التقليدية)، حيث يتعاملون حسب ما تمليه عليهم طبائعهم، وأحيانا قد يقومون، عن قصد وسبق إصرار، بالمبالغة في تأكيد بعض الممارسات التي يعتقدون أنها ستستفز الأجانب أو ستعكس تميزهم و "تفوقهم" عليهم ونسوق هنا مثلا لأب أحد المغاربة الذي تمكن بفعل تعليمه العصري من الحصول على وظيفة محترمة واختيار زوجته المتعلمة تعليما عصريا والموظفة هي الأخرى، ثم الاستقرار بالمدينة الأوربية (فاس الجديد)، كان الأب (القاطن بالمدينة القديمة) عندما يزور ابنه يصر على الصلاة، وطبعا جمرا بحديقة المنزل حتى يثير انتباه الجيران الأوربيين تاركا ممارسته مفتوحة التأويل⁽³⁾.

وما كان يحدث في فاس يحدث بالمدن الأخرى، إذ لم نقل في دول أخرى لأنه كما يقول فرانز "المنطقة التي يسكنها المستعمرون لا تكمل المنطقة التي يسكنها المستعمرون. إن هاتين المنطقتين تتعارضان، ولكن لا في سبيل وحدة أعلى. إنها تخضعان لمنطق أرسطي صرف، إنها تخضعان لمبدأ التنافي المتبادل، فلا سبيل إلى مصالحة: إن أحد الطرفين زائد

¹ - الوزاني، السيدة الراحلة... مصدر سابق، صص. 140-147.

² - نفسه، ص. 146.

³ - الوزاني، جنان السبيل، ... مصدر سابق، صص. 91-102.

يجب أن يزول"⁽¹⁾. ويستمر في تعداد مظاهر هذا التنافي بأسلوب فني مؤثر "إن مدينة المستعمر (المستوطن) مدينة صلبة مبنية بالحجر والحديد، مدينة أنوارها ساطعة، وشوارعها معبدة بالأسفلت، وصناديق القمامة فيها لا تنفك تبلع نفايات ما عرفها الآخرون، ولا رأوها يوماً، ولا حلموا بها يوماً. والمستعمر لا ترى قدماء عاريتين قط، اللهم إلا على شواطئ البحر، ولكن الآخرين لا يمكن أن يقتربوا منها اقترباً كافياً. قدما تحميها أحذية متينة، مع أن شوارع مدينتها نظيفة، ملساء، لا ثقوب فيها ولا حص.

أما مدينة المستعمر، أو مدينة السكان الأصليين، أما القرية الزنجية، أما بلدة الأهالي، أما الحي الذي يحظر على الأوربيين أن يتجولوا فيه، فهو مكان سيء السمعة يسكنه أناس سيئو السمعة. فيه يولد المرء أين كان، وكيف كان. وفيه يموت المرء أياً كان، وبأي شيء كان... إن مدينة المستعمر مدينة جائعة إلى الخبز، وإلى اللحم، وإلى الأحذية، وإلى الفحم، وإلى النور... مدينة جائعة... متدحرجة في الوحل... "وبذلك" فالنظرة التي يلقيها المستعمر على مدينة المستعمر هي نظرة شهوة، هي نظرة حسد... ما من مستعمر إلا ويجلم مرة في اليوم على الأقل، أن يأخذ مكان المستعمر..."⁽²⁾

لاشك في أن المعنى قد وصل، فالعداء وتوخي الحيطة والحذر والحرص على عدم الانسجام خصائص طبعت العلاقات بين المستعمر والمستعمر. وبذلك، فتبادل التأثيرات في التقاليد والعادات وغيرها من عناصر التراث الثقافي غير المادي كان محدوداً وليس منعزلاً، فهو بوثيرة بطيئة لكنه ليس جامداً. مع ضرورة الأخذ في الاعتبار أن بعض مظاهر نمط العيش الأوربي التي حظيت باهتمام وإثارة المغاربة قد تم إدراجها في نظم حياتهم دون إلغاء أو إزاحة أي منها وهو ما عبر عنه بالازدواجية أو ثنائية الأصالة والمعاصرة.

التراث الثقافي غير المادي ونتائج السياسة الاقتصادية الاستعمارية

يمكن فحص آثار السياسة الاقتصادية الاستعمارية على التراث الثقافي غير المادي عبر ثلاث معطيات أساسية وهي: سياسة الاستيطان الزراعي وانعكاساتها على بنية الفلاحة المغربية ونظم العيش بالقرية، ثم تشكل طبقة اجتماعية

¹ - قانون، فرائز،...مصدر سابق، ص.41.

² - قانون، فرائز،...مصدر سابق، ص.41-42.

عريضة بالمدن المغربية، أطلق عليها لفظ "البروليتاريا"⁽¹⁾ إضافة إلى مصير قطاع الحرف التقليدية الذي كان أساس الاقتصاد الحضري.

بالنسبة للمعطي الأول، تتفق العديد من الدراسات على أن الفلاحة المغربية تضررت كثيرا من جراء السياسة الاستعمارية⁽²⁾، وذلك نتيجة تحويل ملكية العديد من الأراضي الخصبة إلى المعمرين عن طريق الاستعمار الرسمي والاستعمار الخاص والذي غالبا ما كان يتم على حساب مصلحة الفلاحين المحليين أو الأهالي؛ إما من خلال دفعهم إلى بيع أراضيهم عبر تضيق الخناق عليهم أو إغرائهم بأسعار لم تكن في توقعاتهم، أو تجريدتهم منها قسرا⁽³⁾. وهذه العملية ترتب عنها عدة متغيرات من بينها تزايد عدد الفلاحين الأجراء والذين يعملون خاصة في ضيعات الأعوان والمعمرين⁽⁴⁾، وما سيرافق ذلك من تعديلات لأن تملك الأرض بالنسبة للفلاح في القرية هو مصدر الاستقرار والأمن والاعتزاز والهوية، كما أنه بؤرة النفوذ للمعمرين⁽⁵⁾ ثم تزايد تدهور الفلاحة المعيشية التقليدية أمام الفلاحة الكولونيالية الرأسمالية التي أدخلت أساليب وتقنيات ووسائل إنتاج عصرية⁽⁶⁾. لكن، إلى أي حد ساهمت هذه التطورات في إحداث تغيرات جذرية كفيلة بالقطع مع الهياكل الفلاحية التقليدية ونمط العيش المتمحور حولها؟

بالطبع تظل التأثيرات التي لحقت الفلاحة المغربية محدودة لتطافر مجموعة من العوامل من بينها حرص المزارعين المعمرين، على غرار باقي المعمرين في قطاعات أخرى كما حصل في التعليم، على عدم نقل خبراتهم ومعارفهم للفلاحين المغاربة والاكتفاء بتزويدهم ببعض المعارف البسيطة التي تضمن التواصل معهم لا غير⁽⁷⁾، الأمر الذي أقام حاجزا بين نمطي الفلاحة؛ فلاحة المعمرين وهي فلاحة عصرية رأسمالية، ثم فلاحة الأهالي وهي فلاحة معيشية تقليدية ضعيفة غير قادرة على المنافسة، وظلت هي الفلاحة السائدة خاصة أمام فشل محاولة سلطات الحماية تنظيم الفلاحين المغاربة في ظل

¹ - فارس محمد خير، "تنظيم الحماية الفرنسية في المغرب"، دمشق، 1972م، صص 416-417.

² - زين العابدين، جلال، "الاستيطان الأوربي في المغرب على عهد الحماية الفرنسية وانعكاساته الاجتماعية"، مجلة دراسات استشرافية، العدد السادس عشر، خريف 2018م، ص. 97.

³ - عياش، البير، "المغرب والاستعمار، حصيلة السيطرة الفرنسية"، منشورات دار الخطابي للطباعة والنشر، البار البيضاء، الطبعة الأولى، 1985م، صص 173-174.

⁴ - زين العابدين، جلال...مرجع سابق، ص. 97.

⁵ - فارس، محمد خير، ...مرجع سابق، ص. 378.

⁶ - زين العابدين، ...مرجع سابق، ص. 97.

⁷ - نفسه، ص: 98.

- عياش، البير...مرجع سابق، صص 101-102.

تعاونيات فلاحية⁽¹⁾. غير أن هذه العراقيل لم تمنع من تسرب بعض التجديدات إلى الفلاحين المحليين معتمدين في سبيل ذلك على بعض الوسائل كالتجسس على المعمرين⁽²⁾.

إلا أن محدودية الطاقة الاستيعابية في امتصاص بطالة الفلاحين المغاربة⁽³⁾، وكذا صعوبة التزام الفلاحين الصغار بالضرائب وتقبل الأفضليات التي تمنحها إدارة الحماية لجالياتها وأعوانها⁽⁴⁾. وعدم استقرار الإنتاج بسبب شدة التقلبات المناخية وتوالي سنوات الجفاف، دفع العديد من الفلاحين إلى مغادرة قراهم في اتجاه المدن التي لم تكن هي الأخرى أفضل حالا نتيجة تضرر قطاع الحرف التقليدية بسبب منافسة البضائع الأجنبية⁽⁵⁾. وفي مقابل ذلك تأسست وحدات صناعية أجنبية خاصة في صناعة النسيج والصناعات الغذائية ثم الصناعات الاستخراجية.

إن هذه النظرة البانورامية على الاقتصاد المغربي خلال فترة الحماية فيها جوانب من الصحة، لكنها في الوقت نفسه تبدو مضللة؛ وذلك؛

-لأن الاقتصاد المغربي كان اقتصادا تابعا قبل الحماية، مادام الاقتصاد التابع معناه اقتصاد يقوم على تصدير المواد الأولية واستيراد مواد مصنعة، وظل كذلك بعد الحماية.

-ولأن الفلاحة المعيشية التقليدية شكلت القطاع الاقتصادي الرئيسي من حيث تشغيل اليد العاملة والمساهمة في الناتج الداخلي الإجمالي. وهذه الوضعية لا تزال قائمة.

ومادام أن القطاع الاقتصادي السائد هو الذي يفرض تقاليده، إذن لو نظرنا إلى الموضوع بشكل عام ومحيد، سيتضح أن البنية الاقتصادية المغربية لم تعرف انقلابا جذريا، وبالتالي لا يمكن أن ننظر من مجتمع يقوم على زراعة القمح أن يشيد ويرعى طقوس وتقاليد وعادات ومعارف منتوج الأرز، أو حول صناعات عالية التكنولوجيا. ففي مجتمع مصنع للتكنولوجيا العالية يمكن تنظيم حفل زفاف في الفضاء، وهو أمر غير مفكر فيه في مجتمع لم يتم بعد ربط مدنه وقراه

¹ - زين العابدين، جلال...مرجع سابق، ص. 101-102.

- هويستطن، وليام...مرجع سابق، ص. 131.

² - زين العابدين، جلال...مرجع سابق، ص. 98.

³ - زين العابدين، جلال...مرجع سابق، ص. 106.

⁴ - نفسه، صص. 106-107.

- عياش، ألبير...مرجع سابق، صص. 300-305.

⁵ - زكاغ،...مرجع سابق، ص. 54.

هويستطن، ... مرجع سابق، صص. 133-134.

بشبكة طرق معبدة، وما زال يعتمد على الدواب كوسائل نقل واستغلال ضرورية لا غنى عنها بالبوادي. والأدهى من ذلك أن المغرب من الدول التي تعاني من تنامي ظاهرة تريف المدين، فتمط العيش الريفي ضاق بأريافه وانتقل إل اكتساح الحواضر نتيجة تنامي الهجرة.

من الملاحظات الأخرى التي نراها مهمة، أن الحديث عن تدهور شامل لقطاع الحرف التقليدية خلال الحماية هو أمر ينطوي على شيء من المبالغة، ونكتفي بدليل معبر على ذلك استقيناه من ذاكرة الوزاني التي عكست تلك الحركة الدؤوبة والصخب الذي كانت تعيشه فاس في الأربعينات من طرف الحرفيين.

نستنتج إذن أن السياسة الاستعمارية قد أحدثت تغييرات على نمط عيش المغاربة، مست جوانب مختلفة ومتعددة من تقاليده وعاداته وطقوسه ومعتقداته وأعرافه ومعارفه التقليدية، لكن لم تحل محلها كبديل ولم تنفذ إلى أعماقها وتدمر نوياتها. فالثقافة الفرنسية أو الأوربية التي رافقت الاستعمار ساهمت على العكس مما يتداول، في إغناء التراث الثقافي غير المادي، وإحيائه لكونه يستعمل كمحفز وجبهة في المقاومة الوطنية، هذا إلى جانب رفع مناعته وقابليته للتأقلم دون المساس بجوهره. فضلا عن الدور الهام الذي لعبه في صونه من خلال اكتشاف العديد من عناصره وتدوينها.

ولا يفوتنا التأكيد في كل مرة نتحدث فيها عن التراث أن دراسة أثر الاستعمار أو العولمة أو التحول الاجتماعي على ثقافة أو تراث شعب ما يجب التمييز فيه بين الجوانب المادية والجوانب غير المادية، فالأولى لا تنفك تعرف تغييرات متسارعة وعميقة أحيانا، في حين الثانية، تظل التجديدات التي تلحقها جزئية وبطيئة، لا ينكر أحد أن آثار الاستعمار تتجلى بوضوح في الأزياء، والسكن، واللغة... لكن ألا يبدو أن التساؤل حول مدى قدرة الاستعمار على إبادة المعتقدات الخاصة بزيارة الأضرحة والأولياء الصالحين والاعتكاف بها وبالزوايا والاعتقاد في كراماتهم، وبركة الشرفاء والمجانين وقدرات السحر والشعوذة والجذبة والإقبال على الطب الشعبي، والتوجس من العين والقال والجن... ألا يبدو إذن هذا التساؤل اللامحدود لا يكلف عناء صياغة جوابه أكثر من عناء الوقت الذي يستغرقه النطق ب أو كتابة عبارات حاسمة تنفي بالقطع قدرة الاستعمار على تفكيك أو طمس هذا التراث.

2-2-2- أثر العولمة والتحول الاجتماعي على التراث الثقافي غير المادي

تعتبر ظاهرة العولمة من أبرز المبررات التي تركز عليها اتفاقية اليونسكو سنة 2003م بشأن المخاطر التي تهدد التراث الثقافي غير المادي. وذلك لأمرين أساسيين:

أ- ظاهرة العولمة تقوم بضغط المسافة والمكان بين الدول والثقافات حسب ديفيد هارفي (Harvey). ويقول رونالد روبرتسون أنها "اتجاه تاريخي نحو انكماش العالم وزيادة وعي الأفراد والمجتمعات بهذا الانكماش والتقليص والتقارب"⁽¹⁾. وينتج عن هذا الانضغاط اختفاء متزايد للخصوصيات المحلية للجاعات البشرية وذوبانها في قوالب عالمية. كما يتم نقل المحليات إلى العالمية يتم نقل العالمية إلى المحليات. ويعلق جون توملينسون قائلا "بات من الممكن اليوم الوصول إلى جميع الثقافات، مما كانت بعيدة زمنيًا وجغرافيًا، في صورة علامات و/أو سلع. وإذا لم نختَر التوجه لزيارة الثقافات الأخرى فسنأتي هي إلينا كصور ومعلومات... ولا يحتاج أي شخص إلى أن يكون متعلمًا أو ميسور الحال، أو مغامرًا ليكون مسافرًا عالميًا عند هذا المستوى..."⁽²⁾.

- أن ظاهرة العولمة تقوم بضغط الزمان، حيث تتم عمليات انكماش العالم وتمطط المجال المحلي بسرعة كبيرة، إذ يشهد الوقت المستغرق لاجتياز المسافات انخفاضًا دراماتيكيًا، إما بصورة مادية أي استعمال وسائل مواصلات كالنقل الجوي مثلاً، أو بصورة تمثيلية أي استعمال النقل المتواسط إلكترونيًا للمعلومات والصور⁽³⁾.

إلا أن ضبط الآثار السلبية التي تلحقها العولمة بالتراث الثقافي غير المادي، ورفع درجة خطورتها وتهديداتها على عناصره يعتبر محط جدال حيث يعتبره البعض مبالغة وتهويلات منحت ظاهرة العولمة أكثر من حجم تأثيرها الحقيقي. ويدعم أصحاب هذا الاتجاه وجهة نظرهم بمجموعة من المبررات أو القرائن من بينها أن العولمة تعبير عن عملية ليست جديدة، بل قديمة جدًا⁽⁴⁾، تمثل استمرارية للتطورات التي تتابعت لفترة طويلة من الزمن⁽⁵⁾. باستقراء التاريخ، يتبين أنها (العولمة) ظاهرة رافقت الإمبراطوريات خلال القرون الماضية، إذ حاولت الإمبراطوريات دائماً صهر الشعوب التي سيطرت عليها

¹ - توملينسون، جون، "العولمة والثقافة تجربتنا الاجتماعية عبر الزمان والمكان"، ترجمة دايهاب عبد الرحيم محمد، مجلة عالم المعرفة، العدد 354، الكويت، غشت 2008م، ص.3.

² - روبرتسون، رونالد، "العولمة النظرية الاجتماعية والثقافية الكويتية"، ترجمة أحمد محمود ونور الأمين، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1998م، ص.61.

³ - توملينسون، جون، ...مرجع سابق، ص.133.

⁴ - Chaterji, S.K India and Ethiopia from the 7 th century B.C Asiatic Society Kalcutta, 1968.p.12.

علي، عقلة عرسان، "العولمة والثقافة، الفكر السياسي"، العددان، 4 و 5، شتاء 1998-1999م، ص.19.

⁵ - غراهام، طومسون، "مقدمة تحديد موقع العولمة"، المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية، تصدر عن اليونسكو، العدد 160، جوان 1990م، ص.10.

بثقافتها، كما عملت على توجيه قيم الشعوب وتقاليدها وعاداتها إلى حيث تريد. وما سيطرة الحضارة المصرية أو اليونانية أو الرومانية وغيرها من الحضارات القديمة على أجزاء من العالم القديم ما هي إلا تجسيدا لنظام العولمة⁽¹⁾.

وبالنظر إلى العناصر الأساسية في العولمة والمتمثلة في تزايد العلاقات المتبادلة بين الأمم سواء المتجلية في تبادل السلع، الخدمات، انتقال رؤوس الأموال، أو انتشار المعلومات والأفكار، تأثر أمة بقيم وعادات غيرها من الأمم، كل هذه العناصر قد عرفها العالم منذ قرون، وعلى الأخص منذ الاكتشافات الجغرافية الكبرى التي انطلقت حركتها من أوروبا الغربية أواخر القرن الخامس عشر الميلادي⁽²⁾.

وهناك من يرى أن مفهومها لا ينفصم عن التطور العام للنظام الرأسمالي، وبذلك فهي تعد حلقة من حلقات تطوره التي بدأت مع ظهور الدولة القومية في القرن الثامن عشر. وفي القرنين المواليين اتسع مداها وتعمقت مدلولاتها. وجعل بعض القوى الاستعمارية تعمل على صياغة نظام عالمي لاقتسام السيطرة والنفوذ والاستغلال والمواقع على المستوى العالمي، صياغة تعود جذورها إلى ما قبل الحربين العالميتين، في حين يرى رأي آخر أن العولمة تعد من أبرز ملامح عالم ما بعد الحرب الباردة، وبذلك فالعولمة برزت في الثمانينيات⁽³⁾. ويعتبرها أنتوني جيدنز "مرحلة جديدة من مراحل وتطور الحداثة"⁽⁴⁾.

عموما يظهر أنه يوجد اختلاف حول التأريخ للعولمة، وبناء على عناصرها وأهدافها وبعض الآليات التي تتم بها، يبدو أنها ظاهرة تاريخية اكتست في كل مرحلة من مراحل تطورها سمات خاصة وعولمة أواخر القرن العشرين تميزت بتعقيد أكبر في الروابط والعلاقات بين الدول⁽⁵⁾. وما دامت هي كذلك، فلماذا إذن اتخذت أبعادا تهويلية خلال المرحلة الآتية. ألم تمارس سابقا تهديدا على التراث الثقافي غير المادي على شاكلة وفي حجم التهديد الذي تشكله حاليا؟ وكيف سمحت بوصول هذا التراث إلينا؟

من ناحية أخرى يرى دعاة "النزعة المحلية" البيئية والثقافية أن العولمة لا يمكن أن تلحق أضرارا جسيمة بالتراث الثقافي غير المادي من خلال ربط المجالات المحلية بالجال العالمي. وذلك لكون المجالات المحلية لديها آليات ذاتية دفاعية

¹ - الجريغ، محمد عبد الإله، "وسائل الإعلام العربي والعولمة الثقافية"، الدراسات الإعلامية، العدد 100، أيلول 2000م، ص.70.

² - الحديثي، مؤيد عبد الجبار، "العولمة الإعلامية والأمن القومي العربي"، دار الأهلية للنشر، عمان، الطبعة الأولى، 2002م، ص.33.

³ - بن عنتر، عبد النور، "الدولة والعولمة وظهور مجتمع مدني عالمي"، شؤون الأوسط، العدد 107، صيف 2002م، ص.71.

⁴ - عبد الخالق، عبد الله، "العولمة جنودها وفروعها وكيفية التعامل معها"، عالم الفكر، العدد 2، ديسمبر 1999م، ص.53.

⁵ - توملينسون، جون، مرجع سابق، ص.44.

تمكنها من الحفاظ على جانب مهم من خصوصياتها. فالثقافة المحلية مزودة بما يشبه جهاز المناعة الذي لدى الكائنات الحية، والذي يقيها ضد صدمات واختراقات الثقافات الوافدة. وهذا ما أشار إليه توملينسون Tomlinson بقوله أن "الثقافة المستقبلية تقوم بجلب مصادرها الثقافية الخاصة لمهاجمة الواردات الثقافية واكتساب الخصائص الثقافية للسكان الأصليين ويطبق ذلك على أي شكل سلعي، حيث لا يوجد منتج مستورد محصن تماما ضد اكتساب الصفة المحلية « creolization »⁽¹⁾. والمعطى ذاته يؤكد دافيد هويس (Howes) بقوله "غالبا ما يتم الربط بين منتج مستورد وبين معان واستخدامات تنتمي لثقافات معينة تختلف عن تلك التي تخيلها المصنع"⁽²⁾.

في الاتجاه نفسه، ينفي أوري Urry وجود ثمة منطق مسلع تمكن من احتلال الممارسات والسياقات "المحلية" التي ترتبط بها تجارب الأشخاص وعلاقاتهم واتمائمهم السياسية والدينية، وميولاتهم الجنسية وإحساسهم بالهوية الوطنية وغيرها. لأن هذه الجوانب من الثقافات المعاشة كما يتم تفعيلها واختبارها ضمن سياقات وتقاليد محلية مختلفة تقود إلى "تعقيد" الثقافات والذي يؤدي، بطرق متنوعة، إلى الحفاظ على التباينات والاحتكاكات الثقافية ضد التقدم السلس لما يمكن نعتة بثقافة عالمية متجانسة رأسمالية. فالناس يظهرون القوة الثقافية الموازنة للموقف المحلي من خلال الرصيد الهائل من العادات والميول المميزة، بدءا من التقاليد الدينية إلى الارتباط بالأنواع المحلية الأكثر خصوصية⁽³⁾. ليخلص أوري إلى أنه لسنا في النهاية بحاجة إلى إدراك وجود مقاومة دياكتيكية "موطنة" Localizing للحظة "العولمة" Globalizing ومن الحماسة والسخافة افتراض أنه من المرجح يوما ما انييار جميع صور التنوع الثقافي الذي يتغذى من ثقافات محلية⁽⁴⁾.

ويدعم مارشال بيرمان (Berman) طرح أوري باعتماد حجتين، حيث يرى أولا أن هناك العديد من الطرق الروتينية الصغيرة التي يحاول الأفراد من خلالها إشعار أنفسهم كما لو كانوا "في المنزل" في ظل عالم الحداثة العالمية. وأن يتعايشوا مع تحولاتها، وأن يقوموا بتوليد هويات وروايات جديدة حول المغزى الشخصي منها. وثانيا، يشير الانتباه إلى حقيقة بسيطة وبديهية لكنها غاية في الأهمية، في نظره، وهي أن الناحية المحلية تستمر في ممارسة مزاعمها علينا باعتبارها

¹ - توملينسون، جون، ...مرجع سابق، ص.79.

² -Howes, David, « *Cross-Cultural Consumption, Global Markets, Local Realities*», Routledge , 1st Edition, 1996.p.6.

³ -Urry, John, « *Consuming Places* », Routledge, London, 1st Edition, 1995, p.123.

⁴ -Ibidem.

الموقف المادي لعالمنا الحياتي. ومنه فإن العولمة أو اللاتوطين لا تعني جوهريا نهاية الناحية المحلية، ولكن تعني تحويلها إلى حيز ثقافي أكثر تعقيدا⁽¹⁾.

إضافة إلى المعطين السابقين، هناك من يعتبر أن خطر العولمة على الثقافات المحلية بما فيها التراث الثقافي غير المادي، غير متكافئ ولا يتم بالدرجة والطرق نفسها سواء على مستوى الدول، بين دول العالم الأول/المتقدم ودول العالم الثالث/النامي، أو على مستوى كل منها على حدة⁽²⁾. كما أن حجم الخطر له علاقة بمعطيات أخرى غير الارتباط بشبكات الاتصال والتواصل العالمية على رأسها الأنترنت، إذ يتأثر أيضا بمستويات التنمية الاقتصادية والاجتماعية وطبيعة الأنظمة السياسية والاستقرار، والموقع بالنسبة لبؤر التأثير والتأثر النشطة وغيرها من العوامل التي لا ينبغي إهمالها أو تجاهلها محما بدت ثانوية.

في الواقع يرجع الاهتمام بالتراث الثقافي غير المادي تحت إسم روائع التراث الشفهي والفلكلور إلى أواخر القرن الماضي وبرغبة واقترح ومبادرة وإشراف من الدول المتقدمة/الغربية التي أرادت الحفاظ على ثقافتها المميزة⁽³⁾. وفي نظر جيدز جاء هذا الاهتمام بالتراث الثقافي غير المادي أو بقضايا الثقافة عامة، من الغرب كمحاولة لتعويض خسارة "أفضليته" الاجتماعية-الثقافية والتي كان سببها الرئيسي "النجاح" الذي حققه في نشر أشكاله المؤسساتية⁽⁴⁾.

أما بالنسبة لدول العالم الثالث أو الدول النامية غير الصاعدة لا زالت العديد منها مستبعدة من التجربة الواسعة الخاصة بعملية العولمة رغم أنها غير منعزلة. ولديها من المشاكل والتحديات ما يصرف اهتمامها عن مسألة التراث الثقافي غير المادي وإشكاليات صونه وما إلى ذلك. وكل ما تقوم به على هذا المستوى هو مجارة السياسة العالمية، خاصة وأنها على العكس من ذلك تعاني وتشكو من التخلف الفكري -الاجتماعي" الذي يتمثل في ويرجع إلى سيادة الأفكار والمعتقدات الشعبية والارتباط الشديد بالتقاليد والعادات على نحو ما عبر عنه محمد عابد الجابري ب "الغرق في التراث".

كما تثير العولمة إشكالية أخرى تتعلق بالنموذج الثقافي "المتجانس" الذي يخشى من اختراقه للثقافات المحلية، هل هو نموذج "ثقافة غربي"، أم "نموذج ثقافة عالمي". ويظهر أن كلا النموذجين لا يشكلان إغراء أو تهديدا حقيقيا لنماذج محلية.

¹ - توملينسون، جون، مرجع سابق، ص.149.

² - نفسه، ص.131.

³ - عطية، عاطف، "الثقافة الشعبية بين المادي واللامادي..."، مجلة الثقافة الشعبية...مرجع سابق، العدد 31، ص.21.

⁴ - توملينسون، جون، مرجع سابق، ص.95.

إذ يقول توملينسون بخصوص النموذج الغربي أنه "يوجد فقط مستوى متدن للغاية من التوافق بين التفاعل الروتيني بين الناس وبين "صناعة الثقافة" العالمية المعاصرة. وشعورهم بأنهم يمتلكون هوية ثقافية غربية مميزة، ناهيك عن الشعور بالفخر تجاهها أو بامتلاكها. ويبدو من الأقرب احتمالاً الآن أن تتم معايشة أشياء مثل مطاعم "ماكدونالدز..." ببساطة على أنها "هناك" في بيئاتنا الثقافية، أشياء نستخدمها والتي أصبحت مألوفة، ولكننا لا "نملكها" سواء حرفياً أو ثقافياً"⁽¹⁾.

وكذلك الأمر بالنسبة للثقافة العالمية المزعومة أو المحتملة إذ وصفها عالم الاجتماع أنتوني سميث (Smith) بكونها ثقافة مفككة منفصلة، جامدة ومجردة من أية عاطفة أو حنينية. "مجموع عناصر منفصلة تحليلياً، والتي تتمثل في سلع يتم إنتاجها على نطاق واسع ويتم الإعلان عنها بشكل فعال، ومزيج من الأنماط العرقية أو الشعبية وموضوعات *motifs* مجردة من سياقها وبعض الخطابات الأيديولوجية العامة المعنية "بالحقوق والقيم الإنسانية"، ولغة كمية و "علمية" مقيسة للتواصل والتقدير، تدعمها جميعاً أنظمة الاتصالات اللاسلكية ونظم المعلومات الجديدة وتقنياتها المحسوبة..." مصطنعة جوهرياً، وأنها "ضحلة"، وأنها "نزوية وتهكمية"، وأنها "مائعة ولا شكل لها"، وأنها تفتقر إلى أية التزامات عاطفية تجاه ما ترمز إليه، ثقافة مشيدة *Constructed* وهذا يعني أنها غير تاريخية وسردية، و"لا ذاكرة لها..."⁽²⁾.

ومن النقاط التي لا تقل أهمية هي الأخرى، المواقف المتعارضة حول تأثير العولمة على التراث الثقافي غير المادي أو على التنوع الثقافي ككل، وهي كون العولمة سلاح ذو حدين، فمن جهة لها تأثيرات إيجابية بما تلعبه في التعريف بالتراثات المحلية وانتشار بعضها من وضعها المغمور ودفعها إلى التجدد وبالتالي دعم الاختلاف والتنوع الثقافي. ومن جهة أخرى لها سلبيات تتمثل في اختراق الخصوصيات المحلية والدفع بها إلى التشكل وفق قوالب أو أنماط ثقافية معينة وهذا يتم على حساب التنوع الثقافي⁽³⁾.

¹ - توملينسون، جون، مرجع سابق، ص. 95.

² - صنف إبراهيم بوطالب الدراسات حول المغرب من طرف المستكشفين والاستعمار إلى:

- ما قبل سنة 1830م، كان المستكشفون عبارة عن قناصل اضطلعوا بمهام تحسيسية أو أسرى أو تجاراً سجلوا مظاهر الحياة التي عاينوها.

- بعد سنة 1830م، كان المستكشفون ضباطاً عسكريين متطلعين إلى أحوال المغرب الجغرافية.

- بعد سنة 1880م، كان معظم المستكشفين عبارة عن علماء في العلوم الطبيعية أو الاجتماعية جاؤوا إلى المغرب بقصد الكشف عن أسرار.

- مع مطلع القرن العشرين، حل المتخصصون محل الهواة، واتخذ البحث حول المغرب بعداً أساسياً.

بوطالب، إبراهيم، "البحث الكولونيالي حول المجتمع المغربي في الفترة الاستعمارية"، ضمن أعمال ندوة: البحث في تاريخ المغرب. حصيلة وتقويم، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1989م، ص. 108.

³ - الفقرة 5 من تصدير اتفاقية 2003م.

يتبين إذن من خلال المعطيات السابقة الذكر أن للعولمة تأثيرات إيجابية وسلبية على جميع الممارسات الاجتماعية والظواهر الإنسانية. كما يختلف حجم تأثيرها من منطقة لأخرى ومن ثقافة إلى أخرى. وبالتالي، فصيانة التراث الثقافي غير المادي من "مخاطرها" المحتملة والمبالغ، ربما في تقدير مداها تتوقف إلى حد كبير على الكيفية التي يتم بها النظر إلى هذه الظاهرة وإلى التراث الثقافي غير المادي على حد سواء.

الفصل الثاني:

آليات صون التراث الثقافي غير المادي

1-الآليات الرسمية والقانونية

1-1-قبل اتفاقية اليونسكو لسنة 2003م

تشكل اليونسكو المرجعية الأساسية في العمل من أجل صون التراث الثقافي غير المادي. وبالرغم من صعوبات صون التراث لابد من التعرف على بعض التدابير التي اتخذها المغرب للغرض ذاته. وبما أن الاتفاقية صدرت في القرن الحالي. فإنه موضوعيا لا يمكن الحديث عن مفهوم الصون إلى حدود سنة 2003م، علما أن مفهوم الصون ظهر في الأدبيات الأمية منذ الإعلان عن اتفاقية اليونسكو سنة 1989م بخصوص صون الثقافة التقليدية والفلكلور.

إلا أن العديد من الإجراءات والتدابير التي جاءت بها هذه الاتفاقيات، فقد سبق تجريبها وإن كان لأغراض، وبمنهجيات بعيدة عن مضامين الاتفاقيات الأمية سيما اتفاقية سنة 2003م.

من أبرز التدابير التي اتخذت قبل اتفاقية اليونسكو سنة 2003م، وتحديدًا خلال القرن العشرين، تلك المرتبطة بإدارة الحماية، والمتجلية في الأبحاث السوسولوجية والأنثروبولوجية والإثنوغرافية التي أشرفت عليها رسميا الإدارة الاستعمارية منذ سنة 1903م، بتأسيس البعثة العلمية الفرنسية من طرف ألفريد لوشاتليي (Alfred le chatelier) ومساعدته جورج سالمون (George Salmon) تمثل هدفها الرئيسي في إنجاز دراسات إثنوغرافية وسوسولوجية حول المغرب وتنظيم البحث العلمي حول قضاياها المجهرية.

مع توسع أشغال البعثة العلمية الفرنسية ونقل مقرها إلى مدينة الرباط، تمكنت من تخرج العديد من ضباط الشؤون الأهلية والذين ساهموا بدورهم في إغناء البحث السوسولوجي⁽¹⁾ الكولونيالي حول المغرب أسفر عن إنتاج علمي غزير تتقاسمه الأرشيفات الفرنسية والخزانة الوطنية.

تعددت المشاريع التي وصفت بالضخمة نظرا لحجم ودقة وفعالية المادة المعرفية التي قدمتها للسلطات الاستعمارية والبحث العلمي وكذلك الدور البالغ الأهمية الذي لعبته في التعريف بالتراث الثقافي غير المادي وصونه نتيجة عملية التدوين والأرشفة.

¹ - مزيان، محمد، "المغرب في الأدبيات الكولونيالية الفرنسية ومشروعية الغزو والإلحاق"، مجلة عمران، العدد 5/17، صيف 2016م، ص.122.

وبالطبع كل مشروع يتطلب أكثر من دراسة، ولا يمكن بأي حال الإحاطة بها، لذا سنقتصر على الإشارة إلى نماذج منها على سبيل التمثيل؛

+أطروحة الطقوس والأداة⁽¹⁾ لشارل لوكور (Charles Loukhor) الذي أبرز فيها التناقض الكبير للطريقة التي يرى فيها الناس أنفسهم، وبين تلك التي يظهرون فيها للغير، كما عكست ملاحظاته العميقة. حيث قال: "أن الملاحظة الخارجية للسائح أعمق من ملاحظة الأهالي، إذا كانت منظمة بطريقة منهجية"⁽²⁾ ونظرته للسوسيولوجية المغربية حيث اختزلها بقوله "تهتم بصفة خاصة بما لا يفهمه الأجانب في المجتمع الذي تدرسه، وأن هدف السوسيولوجيا المغربية هو إفهام الأجانب ما لا يفهمه إلا المغاربة وهذا علم لا مثيل له من حيث التناقض والإثارة"⁽³⁾.

+أطروحة "البربر والمخزن بجنوب المغرب"⁽⁴⁾ للسوسيولوجي روبرت مونتاني Robert Montagne ، وهو بحث شامل وجماعي استغرق ثلاث سنوات تقريبا (1948م-1950م) شارك فيه باحثون وموظفون وسلطات لمعرفة الأسباب التي أدت إلى الهجرة من القرية نحو المدينة⁽⁵⁾.

+أطروحة "البنيات الاجتماعية في الأطلس الكبير"⁽⁶⁾ للسوسيولوجي جاك بيرك Jacque Bereque من أبرز الإشكالات التي عالجتها هذه الدراسة العميقة، تطرقها لعلاقة العرف بالشرع عبر البحث في تاريخ قبائل سكساوة⁽⁷⁾.

+أطروحة الروح المغربية⁽⁸⁾ للمنظر الاستعماري جورج هاردي (Georges Hardy) والهدف من الكتاب حسب هاردي، هو تحرير الروح المغربية من ركام الصورة الجاهزة والكلشيميات، ومن الهوس والخوف. وفهم واستيعاب الذهنية المغربية وميكانيزمات اشتغالها من خلال معرفة البلاد والأخلاق معرفة عميقة، والربط بشكل قوي بين تميز عادات الإنسان المغربي ومظاهره السايكولوجية وخصوصية هذه العادات والمظاهر. والاهتمام بجالية الزراي والخزف

¹ -Loukhor, Charles, Le rite et l'outil, Paris.1939.

² -الخطيبي، عبد الكبير، "مراحل السوسيولوجيا بالمغرب 1912-1967"، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة محمد الخامس-السويسي، المعهد الجامعي للبحث العلمي، العدد 48، 2004، ص.15.

³ - نفسه.

⁴ -Montagne, Robert, « Les Berbers et le Makhzen dans le sud du Maroc », Paris, 1930.

⁵ - الخطيبي...مرجع سابق، ص.18.

⁶ -Bereque, Jacque, Structures sociales du Haut-Atlas, Paris, PUF, 1955.

⁷ - الزكاري، أسامة، "الأقاصي في الأرشيف الكولونيالي الفرنسي، نموذج المنطقة الشرقية"، مجلة رباط الكتب، عدد 9 ماي 2019م.

شريف، مصطفى، جاك بيرك، المركز الثقافي للكتاب، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 2019م.

⁸ -Georges, Hardy, « l'Âme marocaine d'après la littérature française », Paris, E. Larose, 1926.

ومظاهر الحياة في شكل شعر وموسيقى ورقص. والروح الاستقلالية، والتركيبية البشرية التي اعتبرها رصيصة من القبائل المختلفة⁽¹⁾. كما أشار إلى أن "المغربي كسول بطبعه، ذلك الحب الرفيع للكسل وكره العمل الذي يطبع الشرق"⁽²⁾.

+أطروحة "العالم المغربي"⁽³⁾ لبول أودينو (Paul Odinet) يتحدث فيه عن التركيبة البشرية المعقدة لنسيج المجتمع المغربي خلال فترة الحماية إذ يقول أنه "خليط أجناس وتلاحق دماء بربرية وعربية ويهودية وأحيانا تركية، لكن العرقين المؤثرين في هذه التركيبة هما العرق العربي والعرق البربري، فالمشكل المطروح هو أن في المغرب أناسا يتكلمون العربية وآخرين يتحدثون البربرية، لكن هذه التفرقة الظاهرة لا تسمح بتاتا بإقامة تفرقة بين العرقين"⁽⁴⁾. هذا إضافة إلى تمييز بعض الطباع في العنصر المغربي كحب القتال والميل للكسل، كما تطرق إلى دراسة بنية القبيلة وعلاقتها بالقبائل الأخرى وبالسلطة (المخزن)، وقضية الطقوس الدينية فيما إذا كان يمكن اعتبارها تعبير عن الإسلام الرسمي المخزني (إسلام السهول والحوضر)، أم إسلام بلاد السبئية أي الإسلام البربري؟⁽⁵⁾ وغيرها من القضايا التي وإن بدت تبالغ في تقدير الفوضى والتناقض بالمغرب، فإنها مكنت من النفاذ بعمق إلى الذهنية المغربية وإثارة الانتباه إلى موضوعات لم تكن من الموضوعات المفكر فيها أو المفكر فيها بصمت.

+كتاب "القصر الكبير 1920: تقاليد وتوهجات" للكاتب الإسباني فرانثيسكو صوريضا بلانيس الذي اهتم بالتوثيق بظواهر تشتغل على التراث الرمزي وعلى قضايا الهامش وعلى المحكيات الشفاهية وعلى المعتقدات المحلية والطقوس الاجتماعية الجماعية⁽⁶⁾. هذا إضافة إلى إنتاجات إنجليزية وغيرها من النماذج التي لا يمكن تصور حصرها، خاصة إذا أضيفت إلى إنتاجات انكبت مباشرة على عناصر محددة من التراث الثقافي غير المادي نذكر من بينها مجموعة حكايات فاسية الذي صدر باللغة الفرنسية سنة 1926م لكل من محمد الفاسي وإميل دير مينغيم

¹ - مزيان، محمد، "المغرب في الأدبيات الكولونالية الفرنسية ومشروعية الغزو والإلحاق"، مجلة عمران، العدد 5/17 صيف 2016م، صص. 123-124.

² - نفسه، ص. 125.

³ - Odinet, Paul, « *Le monde marocain* », collection sociologique, Paris, M.Rivière.1926.

⁴ - مزيان، محمد، ...، مرجع سابق، صص 126-127.

⁵ - نفسه، ص. 127.

⁶ - بلانيس، فرانثيسكو صوريضا، "القصر الكبير 1920: تقاليد وتوهجات"، ترجمة عبد الرحمان الشاوش، منشورات جمعية البحث التاريخي والاجتماعي، القصر الكبير، 2018.

(Emile Dermenyhem)⁽¹⁾ . وكتاب "نصوص بربرية في عامية سوس"⁽²⁾ ل إدmond ديستانغ (Edmond

(Destaing) الذي نشر سنة 1940م، والذي اهتم "بلون خاص من الحكاية الشعبية المغربية، ويتعلق الأمر بالحكاية الخرافية بمظاهرها المختلفة من حيوانية ونباتية وجادية"⁽³⁾ . وبشكل عام تقول الباحثة بشرى زكاغ أنه في فترة الحماية توالى فيض الحكايات وجمعها وتدوينها ونشرها ونقلها من إطارها الشفوي المحض إلى النص المكتوب. وحتى الفلكلور المغربي المعاصر، ارتبط هو الآخر بفترات المقاومة، حيث اقترنت الموسيقى المحلية والرقص والغناء الشعبي بتحدي المستعمر، الأمر الذي مكن من الحفاظ على/صون العناصر الأساسية للفلكلور الوطني، والتجديد فيه ليلائم الفترة، ومن ثم ترسيخ تأثيره في سلوكات المغاربة المختلفة، أيا كانت عناصره: الشعر الشعبي والزجل والنثر، الأغاز والنوادر والأمثال والأغاني، الملامح والرقصات وشعائر الاحتفالات، والفنون والحرف وطرق الكلام الشعبية، اللهجات والأقوال السائدة بين أفراد المجتمع والطب الشعبي، التشبيهات الشعبية والصيغ الساخرة والإيماءات والرموز، طقوس حفلات الميلاد والزواج والختان، مواسم الحرث والجني وغيرها⁽⁴⁾ .

كما يعتبر المسرح والفن التشكيلي وليد مرحلة الاستعمار⁽⁵⁾ . ولا ينبغي أيضا إغفال أن إدارة الحماية كانت أول من نظم ما يعرف بالمهرجان احتفاء بموسم حب الملوك الذي كان ينظم بمدينة صفرو سنة 1919م، إذ جعلت منه مناسبة سنوية راسخة وتظاهرة ذات أبعاد مختلفة ثقافية واقتصادية وسياسية⁽⁶⁾ . وعلى شاكلته ستظهر مهرجانات أخرى خاصة بعد الحصول على الاستقلال. هذا دون إغفال أهمية حرص الضباط الفرنسيين بتنسيق مع القواد المغاربة على استحضار الفلكلور المغربي في مناسبات متعددة بغض النظر عن أهدافهم الحقيقية من وراء ذلك⁽⁷⁾ .

بموازاة هذه التدخلات التي سعت إلى خدمة مصالح الاستعمار، لكنها ساهمت من جهة أخرى في صون التراث الثقافي غير المادي. يمكن القول أن هذا الأخير استفاد أيضا بصورة غير مباشرة من التدابير المتخذة من طرف الإدارة

¹ -El Fasi Mohammed et Dermenghem Emile, Contes Fasis : Recueillis d'après la tradition orale, traduits de l'arabe et publiés par Mohammed El Fasi et Emile Dermenghem, avec une introduction par Emile Dermenghem, Les introuvables, Paris, Editions d'Aujourd'hui, 1976.

² - Destainy, Edmond, « *Textes Berbères en parler des chleuhs du sous (Maroc) : transcription avec note et index* », Bibliothèque de l'école des langues orientales vivantes ; Paris : P.Geuthner, 1940.

³ - زكاغ، بشرى، ...مرجع سابق، ص.59.

⁴ - نفسه.

⁵ - نفسه، ص.60.

⁶ - موساوي، و فراح، "المجاعات المحلية..."، مرجع سابق، ص.63.

⁷ - فقير موسى، "جدلية المقدس..."، مرجع سابق، ص.46.

الاستعمارية في مجال التراث الثقافي المادي والتي تميزت بالتنوع الكبير وشملت عناصر مختلفة من مباني ومتاحف وفضاءات باعتبارها فضاءات تحتضن التراث الثقافي غير المادي حسب تعريف اتفاقية 2003م.

2-1- بعد اتفاقية 2003م

1-2-1- الحماية القانونية:

من المعلوم أن التراث الثقافي غير المادي جزء لا يتجزأ من المفهوم العام لكل من الثقافة والتراث، وبالتالي فإن أي مقتضى ذو طبيعة حائية يهم الثقافة والتراث، يكون بالضرورة متصلاً بجميع حلقات هذا الورش وعلى رأسها التراث الثقافي غير المادي. وبناء عليه يمكن التمييز بين مستويين من الحماية القانونية التي يحظى بها هذا الأخير، حماية غير مباشرة مدمجة ضمنياً في النصوص العامة لحماية الثقافة والتراث، وحماية مباشرة تجسدها النصوص الخاصة بالتراث الثقافي غير المادي.

حضر التراث الثقافي غير المادي بصورة غير مباشرة في العديد من النصوص القانونية التي عنيت بحماية الثقافة والتراث تقتصر ضمنها على مرسومين أساسيين يعتبران من النصوص القانونية التي تشكل أرضية صلبة لحماية المجال الثقافي بما فيه التراث الثقافي غير المادي وهما المرسوم رقم 288-94-2 الصادر في الثامن عشر من شهر شعبان سنة 1415هـ (20 يناير 1995م) الخاص بإحداث المجلس الأعلى، ثم المرسوم رقم 328-06-2 الصادر في الثامن عشر من شهر شوال سنة 1427هـ (10 نونبر 2006) المتعلق بتحديد اختصاصات وتنظيم وزارة الثقافة، إضافة إلى دستور فاتح يوليوز 2011م⁽¹⁾.

بالنسبة للمرسوم الأول، ينص في المادة الثالثة منه على أن:

"المجلس الأعلى للثقافة هيئة استشارية تهدف إلى مناقشة السياسة الثقافية ومحتواها واقتراح التوجهات والمواضيع ذات الأولوية المترتبة بالعمل الثقافي.

وتنشط بالمجلس كذلك مهمة تحديد الوسائل التي يتعين تسخيرها من أجل تيسير الحياة الثقافية ولا سيما في الوسط القروي، وتوطيد الروابط بين الإدارة المكلفة بالشؤون الثقافية ومختلف شركائها.

¹ - صدر في 27 شعبان 1432هـ (29 يوليوز 2011م)، الجريدة الرسمية عدد 5964 مكرر، بتاريخ 28 شعبان 1432هـ (30 يوليوز 2011م).

ولهذه الغاية، يعهد إليه بما يلي:

- تقديم اقتراحات من شأنها تنمية الثقافة الوطنية وأشكال التعبير التي تقوي هويتها وتدعم أصالتها الخاصة؛
- المساهمة باقتراحات دقيقة وملائمة في إعداد اختيارات ذات أولوية في مجال السياسة الثقافية هادفة على تقوية البنيات وتنشيط الإنتاج الثقافي".

أما بالنسبة للمرسوم الثاني، نص في المادة الأولى منه على أنه:

"تتأط بالسلطة الحكومية المكلفة بالثقافة مهمة إعداد وتنفيذ سياسة الحكومة المتعلقة بالتراث والتنمية الثقافية والفنية.

وتتولى لهذه الغاية مع مراعاة الاختصاصات المسندة إلى الوزارات الأخرى بموجب النصوص التشريعية والتنظيمية الجاري بها العمل القيام بما يلي:

- توحيد التوجهات وتنسيق الأعمال الهادفة إلى تقوية النسيج الثقافي الوطني؛
- المساهمة باتصال مع الوزارات والمصالح المعنية بالنهوض بالثقافة الوطنية والحفاظ على خاصياتها؛
- استخدام الوسائل الكفيلة بضمان ازدهارها؛
- استخدام الوسائل الملائمة لمتابعة ودعم كل عمل أو مبادرة ترمي إلى الحفاظ على التراث الثقافي الوطني وصيانتة وإبراز قيمته؛
- وضع استراتيجية مندمجة للتنمية الثقافية على المستوى الجهوي والمحلي قصد الرفع من المستوى الثقافي الوطني؛
- المساهمة في تنشيط العمل الثقافي والنهوض به.

- إحداث وتسيير المؤسسات الثقافية للتأهيل والتعليم الفني والثقافي؛

- تنشيط وتشجيع أعمال الإبداع والبحث في المجالات الثقافية والفنية؛

- إعداد النصوص التشريعية والتنظيمية المرتبطة بقطاع الثقافة والسهر على تطبيقها؛

- إقامة علاقات تعاون مع الهيئات والمؤسسات والجمعيات الثقافية والفنية داخل المغرب وخارجه؛
- القيام بالدراسات الاستطلاعية والتعريفية في الميدانين الثقافي والفني على المستويين المحلي والجهوي؛
- توجيه وقيادة المصالح اللامركزية التابعة للقطاع".

وينص هذا المرسوم أيضا في المادة السادسة على أن مديرية التراث الثقافي مكلفة بمهمة السهر على حماية التراث المعماري والأثري والإثنوغرافي والمتحفي ومختلف الثروات الفنية الوطنية والحفاظ عليها وترميمها والتعريف بها، ومن المهام الرئيسية التي تضطلع بها لوصول هذه الغاية:

- × القيام بأعمال التنشيط المتعلقة بالتراث الثقافي؛
- × جمع الوثائق اللازمة للقيام بجرد التراث الثقافي المادي وغير المادي؛
- × تنظيم معارض ومناظرات وتظاهرات أخرى للتعريف بالثروات الأثرية والإثنوغرافية وكذا الثروات المتصلة بالمعالم التاريخية للبلاد؛
- × صيانة وإنقاذ التراث الوطني الشفهي، والأعراف والعادات والفنون والحرف الأصيلة والمحفوظات الصوتية والتعريف بطابعها الأصيل؛
- وبدوره، أكد دستور فاتح يوليوز 2011م على أهمية وألوية الثقافة في العديد من فقراته وفصوله، تقتصر ضمنها على المواد المتعلقة باللغة، التي اعتبرتها اتفاقية اليونسكو 2003م واسطة للتعبير عن التراث الثقافي غير المادي وأدرجتها مع التقاليد وأشكال التعبير الشفهي، إذ ورد في الفصل الخامس أن الدولة المغربية تعمل على "صيانة الحسانية باعتبارها جزءا لا يتجزأ من الهوية الثقافية المغربية الموحدة، وعلى حماية اللهجات والتعبيرات الثقافية المستعملة في المغرب، وتسهر على انسجام السياسة اللغوية والثقافية الوطنية، وعلى تعلم وإتقان اللغات الأجنبية الأكثر تداولاً في العالم، باعتبارها وسائل للتواصل، والانخراط والتفاعل مع مجتمع المعرفة، والانفتاح على مختلف الثقافات، وعلى حضارة العصر.

وفي الفصل نفسه أشار إلى إحداث مجلس وطني للغات والثقافة المغربية، مهمته؛ على وجه الخصوص، حماية وتنمية اللغتين العربية والأمازيغية، ومختلف التعبيرات الثقافية المغربية باعتبارها تراثاً أصيلاً وإبداعاً معاصراً. ويضم كل المؤسسات المعنية بهذه المجالات، ويحدد قانون تنظيمي صلاحياته وتركيبته وكيفية سيره.

بالنسبة للحماية القانونية للتراث الثقافي غير المادي في إطار النصوص التشريعية الخاصة أو ما صنفناه بالحماية المباشرة؛ يمكن تحديد خطوطها العريضة انطلاقاً من أربعة مصادر أساسية وهي؛ اتفاقية اليونسكو لحماية التراث الثقافي غير المادي. ثم القانون رقم 2000 المتعلق بحقوق المؤلف والحقوق المجاورة، إضافة إلى بعض القرارات الوزارية المعنية بحماية أنواع محددة من التراث الثقافي غير المادي. وكذلك مشروع القانون رقم 13. 52 المتعلق بحماية التراث الثقافي والمحافظة عليه وتمثينه، والذي ينص على مقتضيات خاصة بالتراث الثقافي غير المادي.

تعد اتفاقية صون التراث الثقافي غير المادي 2003م، الإطار القانوني المرجعي لمختلف العمليات التي تهم الصون. والتي صادق عليها المغرب بموجب الظهير الشريف رقم 113. 06. 1 صادر في الثاني والعشرين من صفر 1430هـ (18 فبراير 2009)⁽¹⁾. درست الاتفاقية مجموعة من القضايا المتعلقة بصون التراث الثقافي غير المادي ذات طابع عام أو دولي أو وطني. وعلى صعيد هذا الأخير ألزمت الاتفاقية في المادة الحادية عشرة كل الدول الأطراف باتخاذ التدابير اللازمة لضمان صون التراث الثقافي غير المادي الموجود في أراضيها، بمشاركة الجماعات والمجموعات والمنظمات غير الحكومية ذات الصلة. مع التنصيص في المادة الثانية عشرة على ما يسمى بقوائم الحصر، حيث يفرض على كل دولة طرف وضع قائمة أو أكثر لحصر التراث الثقافي غير المادي الموجود في أراضيها إذ يجري استفتاء هذه القوائم بانتظام. كما أقرت المادة الثالثة عشر تدابير أخرى يتعين على الدول الأعضاء الأخذ بها من بينها على سبيل المثال:

أ - اعتماد سياسة عامة تستهدف إبراز الدور الذي يؤديه التراث الثقافي غير المادي في المجتمع وإدماج صون هذا التراث في البرامج التخطيطية؛

ب - تعيين أو إنشاء جهاز أو أكثر مختص بصون التراث الثقافي غير المادي الموجود في أراضيها؛

¹ - منشور بالجريدة الرسمية عدد 5755 بتاريخ 4 شعبان 1430هـ (27 يوليو 2009م).

ج - تشجيع إجراء دراسات علمية وتقنية وفنية، وكذلك منهجيات البحث من أجل الصون الفعال للتراث الثقافي غير المادي، ولا سيما التراث الثقافي غير المادي المعرض للخطر؛

د- اعتماد التدابير القانونية والتقنية والإدارية والمالية المناسبة من أجل تيسير إنشاء أو تعزيز مؤسسات التدريب على إدارة التراث الثقافي غير المادي، وتيسير نقل هذا التراث من خلال المنتديات والأماكن المعدة لعرضه أو للتعبير عنه، وضمان الانتفاع بالتراث الثقافي غير المادي مع احترام الممارسات العرفية التي تحكم الانتفاع بجوانب محددة من هذا التراث، وإنشاء مؤسسات مختصة بتوثيق التراث الثقافي غير المادي وتسهيل الاستفادة منها.

كما ألزمت الاتفاقية الدول الأطراف على اعتماد كل وسائل التثقيف والتوعية وتعزيز القدرات في مجال صون التراث الثقافي غير المادي وذلك من خلال برامج تثقيفية للتوعية ونشر المعلومات موجهة للجمهور، وخاصة للشباب، وبرامج تعليمية وتدريبية محددة في إطار الجماعات والمجموعات المعنية؛ إضافة إلى أنشطة لتعزيز القدرات في مجال صون التراث الثقافي غير المادي، لا سيما في مجال الإدارة والبحث العلمي⁽¹⁾.

وعلى الصعيد الدولي، تنص الاتفاقية على إحداث القائمة التمثيلية للتراث الثقافي غير المادي للبشرية⁽²⁾، ثم قائمة التراث الثقافي غير المادي الذي يحتاج إلى صون عاجل⁽³⁾، طبعاً مع وضع مقتضيات قانونية توضح آليات التعاون الدولي والمساعدة الدولية في مجال صون التراث الثقافي غير المادي⁽⁴⁾.

ولم تغفل الاتفاقية تحديد الاعتمادات المادية من خلال إنشاء "صندوق صون التراث الثقافي غير المادي" حيث يعتمد كصندوق لأموال الودائع، يتم إخضاعه لأحكام النظام المالي لليونسكو وتتألف موارده من ؛ مساهمات الدول الأطراف، والاعتمادات التي يخصصها المؤتمر العام لليونسكو لهذا الغرض؛ والمساهمات والهبات والوصايا التي يمكن أن تقدمها دول أخرى، ومنظمات وبرامج منظومة الأمم المتحدة؛ خاصة برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، ومنظمات دولية أخرى ؛

¹ - المادة 14 من اتفاقية اليونسكو 2003م.

² - المادة 16 من الاتفاقية نفسها.

³ - المادة 17 من الاتفاقية نفسها.

⁴ - المواد من 19 إلى 24 من الاتفاقية نفسها.

والهيئات العامة والخاصة والأفراد... والمساهمات الطوعية الإضافية⁽¹⁾، وكل الموارد الأخرى التي يميزها نظام الصندوق الذي تضعه اللجنة المعنية⁽²⁾.

ويمكن تلمس عدة مقتضيات تؤسس لوجود حماية قانونية تشمل التراث الثقافي غير المادي في القانون رقم 2.00 المتعلق بحقوق المؤلف.

فقد نصت المادة السابعة منه على أنه:

"تحمي تعابير الفلكلور للاستعمالات التالية حينما تكون هذه الاستعمالات لأهداف تجارية أو خارج إطارها التقليدي أو العرفي:

أ - الاستنساخ

ب - التبليغ للجمهور عن طريق العرض أو الأداء أو البث الإذاعي أو التوزيع عن طريق الكابل أو أي وسيلة أخرى؛

ج - الاقتباس والترجمة أو أي تعديل آخر؛

د - تثبيت تعابير الفلكلور.

2- والحقوق المحولة في المقطع الأول لا تطبق إذا كانت الأعمال المشار إليها في هذا المقطع تهم.

أ - الاستعمالات التي يقوم بها شخص طبيعي لأغراض شخصية فقط؛

ب - استعمال مقاطع مختصرة للأحداث اليومية إذا كان هذا الاستعمال يبرره موضوع الملخص؛

ج - الاستعمال فقط لأغراض التعليم المباشر أو البحث العلمي؛

د - الحالات التي يمكن فيها بمقتضى الباب الرابع من الجزء الأول استعمال مصنف دون ترخيص المؤلف أو ذوي

الحقوق.

¹ - المادة 27 من اتفاقية 2003م.

² - المادة 26 من الاتفاقية نفسها.

3- يجب الإشارة في كل النشرات المطبوعة وموازة مع كل تبليغ للجمهور إلى مصدر تعابير الفولكلور بطريقة مناسبة ومطابقة للاستعمالات الحسنة وذلك بذكر الجماعة أو المنطقة الجغرافية المستوحى منها تعبير الفولكلور.

4- إن حق الترخيص بالأعمال المشار إليها في المقطع الأول من هذه المادة تعود إلى المكتب المغربي لحقوق المؤلفين.

5- تخصص المبالغ المحصلة بناء على هذه المادة لأغراض مهنية ولتنمية الثقافة".

ونص هذا القانون أيضا على عقوبات مدنية في حق كل من ألحق ضررا بتعابير الفولكلور، وحيث أن أي استعمال غير مرخص من المكتب المغربي لحقوق المؤلفين لتعبير الفولكلور بطريقة غير مسموح بها يعد مخالفة تعرض صاحبها لأداء تعويضات عن الضرر وإنذارات أو أي تعويض تراه المحكمة مناسبة في ذلك⁽¹⁾.

وهي عقوبات تتراوح بالحبس من شهرين إلى ستة أشهر وبغرامة تتراوح بين عشرة آلاف ومائة ألف درهم أو بإحدى هاتين العقوبتين فقط⁽²⁾.

يضاف إلى ذلك مجموعة من القرارات الوزارية أبرزها قراري وزير الثقافة الصادرين اليوم الثامن من جمادى الأولى سنة 1427هـ/5 يونيو 2006م، أحدهما متعلق بإحداث وتنظيم "مركز الدراسات والأبحاث الحسانية"⁽³⁾. والثاني مكلف بإحداث وتنظيم "مركز الدراسات والأبحاث حول تراث الملحون"⁽⁴⁾.

على أن أبرز إطار قانوني أفرد رؤية خاصة لصون التراث الثقافي غير المادي هو مشروع القانون 13. 52 المتعلق بحماية التراث الثقافي والمحافظة عليه وتثمينه. وقد تم تخصيص الباب السادس⁽⁵⁾ لكل ما يتعلق بإحداث حماية للتراث الثقافي غير المادي والحفاظ عليه وتثمينه وذلك من خلال ثلاثة أقسام رئيسية:

*القسم الأول: بشأن إحداث عناصر التراث الثقافي غير المادي.

¹ - المادة 63 من القانون رقم 00. 2 المتعلق بحقوق المؤلف والحقوق المجاورة.

² - المادة 64 من القانون نفسه.

³ - قرار رقم 1003-06 الذي غير قرار وزير الشؤون الثقافية رقم 96-1321 الصادر في 14 من صفر 1417هـ/فاتح يوليوز 1996م. مقر المركز بالعيون.

⁴ - قرار رقم 1006-06 الذي غير قرار وزير الشؤون الثقافية اصادر في 28 شعبان 1415هـ/30 يناير 1995. مقر المركز بالرشيدية.

القراران منشوران بالجريدة الرسمية رقم 5440 الصادرة يوم الخميس 20 يوليوز 2006م.

⁵ - من المادة 139 إلى المادة 147 مخصصة للتراث الثقافي غير المادي، وقد تم وضعها رهن الإشارة في الملحق حتى لا يتم إقتال المتن بالنصوص القانونية.

*القسم الثاني: بشأن المحافظة على التراث الثقافي غير المادي.

*القسم الثالث: بشأن ترميم التراث الثقافي غير المادي.

ففي القسم الأول تم تحديد عناصر التراث الثقافي غير المادي التي يجب الحفاظ عليها وتأمينها، والتي يتم الاعتراف بها طبقا للاتفاقيات الدولية المنظمة لها التي وقع عليها المغرب، وتتطابق هذه العناصر مع تلك المشار إليها في اتفاقية اليونسكو 2003م⁽¹⁾. وقد جعل المشرع المغربي سلطة المبادرة لتحديد عناصر التراث الثقافي غير المادي في يد السلطة الحكومية المكلفة بالثقافة أو السلطة الحكومية الوصية على الجماعات المحلية، ويمكن كذلك للجمعيات والهيئات والمؤسسات المتخصصة أو أي شخص آخر مؤهل أن يقوم بهذه المبادرة⁽²⁾.

وفي القسم الثاني تم التنصيص على إحداث قانون "منظومة" الكنوز الإنسانية الحية"، وتوضيح تجليات الحماية المقررة للممتلكات الثقافية غير المادية، ومن بين تدابير المحافظة التي تم إقرارها⁽³⁾:

- التقييد في السجل الوطني للجرد؛
- إعداد مخطط قطاعي سنوي أو متعدد السنوات من أجل ترميم التراث الثقافي غير المادي؛
- خلق أو دعم مصالح غير مرمزة ولا مركزية مخصصة للمحافظة على التراث الثقافي غير المادي، وخصوصا الذي تكتسي حمايته طابع الأولوية؛
- إشراك وتحسيس الجماعات والمجموعات والأفراد المعنيين بالتراث الثقافي غير المادي -إحداث بنيات التكوين والتعليم الملائمة ونقل المعارف المتعلقة بالتراث غير المادي؛
- إدماج التكوين المتعلق بمجالات التراث غير المادي بمؤسسات التعليم العالي.

وبخصوص ترميم هذا التراث أحدث المشرع المغربي جائزة تسمى "جائزة التراث الثقافي غير المادي" تنظمها السلطة الحكومية المكلفة بالثقافة كل سنتين وتمنح للأشخاص المعنوية أو الطبيعية التي قامت بعمل متميز لتكريس

¹ - المادة 139 من مشروع القانون 52.13.

² - المادة 141 من مشروع القانون نفسه.

³ - المادة 143 من مشروع القانون نفسه.

وحماية وتثمين الإبداعات المحددة في مجال التراث الثقافي غير المادي⁽¹⁾. كما تم إحداث "صندوق تثمين التراث الثقافي غير المادي"⁽²⁾. هذا إضافة إلى الحماية الجنائية⁽³⁾.

1-3 تدابير أخرى موازية:

● إعداد قوائم الحصر

من بين التدابير الموازية للترسانة القانونية والمفعلة لها على أرض الواقع فيما يتعلق بصون التراث الثقافي غير المادي؛ إعداد قوائم الحصر لعناصر التراث على المستوى الوطني، ثم تجهيز ملفات حول بعض الممارسات وأشكال التعبير الثقافية (الموجودة طبعاً ضمن قوائم الحصر الوطنية) لتقديم الترشيحات قصد الدخول إلى لوائح قوائم اليونسكو للتراث الثقافي غير المادي والاعتراف به كتراث عالمي للبشرية.

إلى حدود سنة 2020م، تمكن المغرب من إقناع لجنة اليونسكو⁽⁴⁾، التي تجتمع كل سنة لتقييم الترشيحات والبت فيها، بإدراج تسعة عناصر ضمن القائمة التمثيلية للتراث الثقافي غير المادي للبشرية، أربعة منها تهم الترشيحات المتعددة الجنسية، إضافة إلى عنصر تم إدراجه ضمن قائمة التراث الثقافي غير المادي الذي يحتاج إلى صون عاجل. فيما يتعلق بالممارسات وأشكال التعبير الثقافية المدرجة ضمن القائمة التمثيلية للتراث الثقافي غير المادي عبر الترشيحات الفردية:

+الفضاء الثقافي لساحة جامع الفنا بمراكش الذي أعيد إدراجه سنة 2008م، على أن هذا الفضاء قد سبق تسجيله سنة 2001م ضمن لائحة "روائع التراث الشفهي غير المادي للإنسانية"⁽⁵⁾؛
+موسم طانطان، أدرج هو الآخر في القائمة التمثيلية لسنة 2008م، علماً أن هذه القائمة كانت قد أعلنت أصلاً سنة 2005م⁽⁶⁾؛

¹ - المادة 145 من مشروع القانون نفسه.

² - المادة 146 من مشروع القانون نفسه.

³ - المادة 166 وما بعدها من مشروع القانون نفسه.

⁴ - لمزيد من التفاصيل حول كيفية تشكل وعمل هذه اللجنة يمكن الرجوع إلى اتفاقية اليونسكو 2003م، بالملحق من المادة 5 إلى المادة 9.

⁵ - صفحة الفضاء الثقافي لساحة جامع الفنا بمراكش، الموقع الرسمي لليونسكو <http://ich.unesco.org>

⁶ - صفحة موسم طانطان، المصدر نفسه.

-الموقع الرسمي لموسم طانطان

<http://www.moussemdetantan.org>

-موقع وزارة الثقافة المغربية:

<http://www.minculture.gov.ma>

+مهرجان الكرز (حب الملوك) بصفرو الذي سجل سنة 2012م⁽¹⁾؛

+شجرة الأركان: الممارسات والدراسات المتعلقة بشجر الأركان بمناطق سوس، والذي تم إدراجه في القائمة التمثيلية

لسنة 2014م⁽²⁾؛

+فن كناوة أدرج ضمن لائحة اليونسكو لسنة 2019م⁽³⁾؛

فيما سجلت رقصة تاسكيوين بقائمة التراث الثقافي غير المادي الذي يحتاج إلى صون عاجل سنة 2017م، وهي

رقصة عسكرية تمارس في جبال الأطلس الكبير الغربي⁽⁴⁾.

أما بالنسبة للممارسات المتعددة الجنسية، فقد حضر المغرب في أربعة وهي؛

+عادات الأكل في منطقة البحر الأبيض المتوسط الذي تم تسجيله كتراث ثقافي غير مادي مشترك بين سبعة

دول تنتمي إلى مجال البحر الأبيض المتوسط وهي إلى جانب المغرب، قبرص، كرواتيا، إسبانيا، اليونان وإيطاليا

والبرتغال⁽⁵⁾.

+ "البيزرة: تراث إنساني حي" أو يسمى "الصقارة" أو "الطير الحر"، أدرج كتراث مشترك ضمن القائمة

التمثيلية للتراث الثقافي غير المادي للبشرية وذلك سنة 2016م. ويتشارك المغرب هذا التراث مع كل من: ألمانيا، المملكة

العربية السعودية، النمسا، بلجيكا، الإمارات العربية المتحدة، إسبانيا، فرنسا، هنغاريا، إيطاليا، كزاخستان، منغوليا،

باكستان، البرتغال، قطر، سوريا، جمهورية كوريا، جمهورية التشيك⁽⁶⁾.

+ "نخيل التمر، المعارف والمهارات والتقاليد والممارسات"، تم تسجيله في القائمة التمثيلية سنة 2019م. ويتشارك

المغرب هذا التراث مع دول أخرى وهي؛ فرنسا، إيطاليا، سويسرا، قبرص، اليونان، البحرين، مصر، العراق، الأردن،

الكويت، موريتانيا، سلطنة عمان، فلسطين، المملكة العربية السعودية، السودان، تونس، الإمارات العربية المتحدة

والبحرين⁽⁷⁾.

¹ - صفحة مهرجان الكرز (حب الملوك) بصفرو، الموقع الرسمي لليونسكو.

² - صفحة الشجرة الأركان، الممارسات والدراسات المتعلقة بشجر الأركان، المصدر نفسه.

³ - صفحة كناوة، المصدر نفسه.

⁴ - صفحة قوائم التراث الثقافي غير المادي وسجل ممارسات الصون الجيدة، الموقع الرسمي لليونسكو.

⁵ - صفحة عادات الأكل في منطقة البحر الأبيض المتوسط، المصدر نفسه.

⁶ - صفحة "البيزرة: تراث إنساني حي" المصدر نفسه.

⁷ - صفحة "نخيل التمر، المعارف والمهارات والتقاليد والممارسات"، المصدر نفسه.

+ "المهارات والخبرة والممارسات المتعلقة بإنتاج واستهلاك الكسكس"؛ اقتحمت هي الأخرى لأتحة التراث الثقافي غير المادي للبشرية سنة 2020م، ويتقاسم المغرب هذا العنصر التراثي مع كل من الجزائر وموريتانيا وتونس⁽¹⁾. وما هذه إلا البداية إذ هناك العديد من مشاريع إدراج التراث في قوائم اليونسكو لا زالت تنتظر فرصتها سواء فيما يخص الطلبات الأحادية أو المتعددة الجنسية.

● التوثيق:

ولتقريب المهتمين والمتابعين من طبيعة هذه التدابير والإجراءات، صدر سنة 2017م كتاب « Patrimoine vivant du Maroc » (التراث المغربي الحي، عناصر الاتحة التمثيلية للتراث غير المادي لليونسكو) تحت إشراف كل من سعد الحصري وأحمد السكنتي في إدارة النشر، وفاطمة أيت امحد في التنسيق والنشر، والذي يتضمن نصوصا لكل من الكتاب الآتي الذكر إضافة إلى رحمة ميري ومحمد الريفي العلمي ومصطفى نامي، ألقى الضوء على عناصر التراث المسجلة في قوائم الاتحة التمثيلية لليونسكو.

وأعد مقدمة الكتاب وزير الثقافة محمد أمين الصبيحي. فالكتاب الذي يقع في 238 صفحة يحمل صفة دليل ذو طابع إخباري وصفي للعناصر المعنية⁽²⁾.

وكان قد صدر قبله كتاب "مكنز التراث الشعبي المغربي" سنة 2009م، عن جمعية وادي الحجاج الثقافية والتنمية بورزازات، وذلك ضمن المشاريع العلمية للمركز المغربي للتراث الشعبي والمخطوطات بالدار البيضاء. يعد المكنز أول مبادرة لجمع التراث الشعبي المغربي بأسلوب حديث يتوسل بنظام المكنز⁽³⁾ في ترتيب الحقل الدلالي التراثي وفق المنهج التصنيفي المعمول به عالميا، تحت إشراف السعدية عزيزي والباحثين سعيد أيت زهرة وطارق المالكلي. وهو عبارة عن قاعدة بيانات إلكترونية منظمة في خمسة حقول وهي : الأدب الشعبي، والعادات والتقاليد، والمعارف والمعتقدات الشعبية، والفنون الشعبية والثقافة المادية⁽⁴⁾.

¹ - صفحة "المهارات والخبرة والممارسات المتعلقة بإنتاج واستهلاك الكسكس"، المصدر نفسه.

² - تم صدور طبعتين للكتاب بالعربية والإنجليزية.

³ - المكنز: نظام توثيق يقوم على تخزين وتكشيف واسترجاع لعدد من الأشياء والأغاط.

⁴ - رغم أنه تم وضع عدة روابط الولوج إلى المكنز إلكترونيا إلا أنها لا تعمل مجانيا،

● الملتقيات الميدانية: المهرجانات كنموذج

تعتبر المهرجانات من أبرز التدابير الموازية التي نهجتها الدولة المغربية قصد المساهمة في حماية التراث الثقافي غير المادي سواء على المستوى الوطني أو على المستوى الدولي باعتباره تراثا إنسانيا مشتركا. وقد سبقت الإشارة في الفصل الثاني من الباب الأول إلى الحركة التطورية التي شهدتها ظاهرة المهرجانات، وتم التوصل إلى استنتاجات أساسية تتجلى أهمها في كون وثيرة إحداث المهرجانات تسارعت بشكل كبير فيما بين سنتي 2010م و 2014م⁽¹⁾. وحتى الملاحظ العادي جدا والبسيط اللامبالي لا يحتاج إلى أدنى مجهود تحليلي ليدرك أن المهرجانات شهدت طفرة غير مسبقة منذ مطلع العقد الثاني من القرن الحالي. إذ تتوالد وتتكاثر بدرجة يصعب معها إمكانية جردها أو تتبعها⁽²⁾. خاصة بعدما اتخذت بعدا أكثر محلية.

وما لا شك فيه أن اتفاقية اليونسكو لصون التراث الثقافي غير المادي (2003م) لعبت دورا رئيسيا في تنامي ظاهرة المهرجانات بالمغرب، على أساس أن تنظيم هذه التظاهرات يدخل ضمن تدابير الصون سواء بالنظر إليها كمارسات لإحياء هذا التراث، أو كوسائل غير نظامية لتلقيه ونقله للأجيال اللاحقة، أو كفضاء يسمح بتذكره وممارسته⁽³⁾. ولبلوغ هذا الهدف الأممي، التزم المغرب كما هو الحال بالنسبة لباقي الدول الأطراف بالقيام بتعديلات قانونية وتشريعات منها ما خص تنظيم المهرجانات بشكل مباشر، ومنها ما شجع على ذلك بشكل غير مباشر كتسهيل مساطر تنظيمها وتأسيس الجمعيات التي تستأثر بنسبة مهمة على مستوى خلق وتنظيم المهرجانات التراثية المحلية والإقليمية، وتخويلها دعما ماليا⁽⁴⁾. وكذلك إسناد سلطة الإشراف عليها للسلطات المحلية كالجماعات القروية والمقاطعات الحضرية والمجالس البلدية⁽⁵⁾، هذا دون إغفال المستجدات التي جاء بها دستور سنة 2011م والتي ساهمت بنصيب وافر في دعم كل السبل المحفزة لتصاعد تنظيم التظاهرات ذات الطابع الثقافي.

¹ - توجد توضيحات أكثر بالفصل الثاني الباب الأول.

² - توجد نماذج من المهرجانات التراثية بالملحق ولزيد من التفاصيل يمكن زيارة المواقع التالية: <http://www.bladi.net/festivals-maroc.html> - <http://www.maghrebarts.ma/festival.html>

إضافة إلى موقع وزارة الثقافة.

³ - المواد: 11، 12، 13، 14، من اتفاقية اليونسكو 2003م.

⁴ - موساوي، فراح، "الجماعات المحلية..."، مرجع سابق، ص. 64، 67.

⁵ - نفسه، ص. 64.

-الميثاق الجماعي الجديد. القانون رقم 00. 78 المتعلق بالميثاق الجماعي وفق ما تم تغييره وتتميمه بالقانون رقم 08. 17 الصادر بتنفيذه الظهير الشريف رقم 135. 08. 1 بتاريخ 22 صفر 1430هـ/ 18 فبراير 2009م. سلسلة المعرفة القانونية للجميع، دار الإنماء الثقافي، المادتان 35 و 41، ص. 32.

إلا أن هذه الظاهرة تعود بجذورها إلى فترات أبعد من اتفاقية 2003م. فإذا اعتمدنا على مصطلح مهرجان/Festival يجوز القول أن نشأتها ترتبط بالاستعمار الفرنسي وتحديدًا بسنة 1919م، حيث قامت إدارة الحماية بتنظيم احتفال موسم حب الملوك بصفرو تحت إسم مهرجان. ويقصد بالمهرجان في اللغة الفرنسية "سلسلة من التظاهرات الخاصة بصنف فني معين، والمنعقد بصفة دورية في مكان معين، اشتق المصطلح من كلمة Fête بمعنى الحفلة أو العيد، أي الاحتفال الذي يعد سلوكًا جماعيًا متناسلًا في مكان وزمان معينين، يتعارف عليه الجمهور ويتردد فعله فيترسخ ليدل في النهاية على معنى المهرجان"⁽¹⁾.

أما إذا اعتبرنا أن المهرجان ما هو في الحقيقة إلا إسمًا آخر لما يعرف بـ "الموسم" (سكون السين) أو أن هذا الأخير ما هو إلا "مهرجان تقليدي ذو صبغة دينية". فإن الظاهرة متجذرة في القدم لأن "الموسم" مفهوم متأصل في الثقافة العربية ومن صميم الحياة العامة أخذت شكل حفلات دورية بعدد من الأضرحة والأماكن العمومية المحيطة بها استمرت في ظل الحماية بصيغة عصرية تحت إسم المهرجان⁽²⁾. ويدل مفهوم "الموسم" بصفة عامة على "مكان للالتقاء الناس عند معلم معين والتجمهر به، كما يدل أيضًا على التفاعل والتواصل والتردد على هذا المكان من أجل إقامة الأعياد والاحتفال"⁽³⁾.

إن ما كان يميز "الموسم" على المهرجان كونه غالبًا ما ارتبط بالمجال القروي نظرًا للثقل الديمغرافي والخضوع لسلطة القبيلة المفعلة للمواسم الدينية، وكذلك أفضلية الاستقرار بهذا المجال من طرف الأولياء وزواياهم، مما خلق ارتباطًا قويًا للدواوير بالأضرحة التي شكلت إلى جانب المسجد هيكل ترمز بكيفية ملموسة إلى مظهر من مظاهر التنظيم الاجتماعي والهوية الجماعية للدوار. وأسندت أمور تديرها (المواسم) إلى الزعامة الدينية المحلية خاصة الأفراد المنحدرين من الولي/"السيد" (بتشديد وسكون السين والياء) أو حفدته وخدام الضريح والقيمين على الزوايا الذين يعملون على ترسيخ الاعتقاد في القدرات الخارقة للأولياء خدمة لأغراضهم الشخصية والمتمثلة، بطبيعة الحال، في ضمان تأمين خزينة الضريح ودر المداخل بما يقدمه الزوار من هدايا وأعطيات وهبات على طول السنة بما فيها احتفالات الموسم⁽⁴⁾.

¹ - الزروني، "جغرافية المهرجانات..."، مرجع سابق، ص. 41.

² - نفسه، صص. 35-41.

³ - نفسه، ص. 41.

⁴ - موساوي، فراح،... مرجع سابق، ص. 61.

وعلى الرغم من احتفاظ الموسم ببعض مظاهره القديمة، فإنه اكتسب خاصيات جديدة على نمط تلك التي تميز المهرجان/Festival كالاتداد بالمدن خاصة مع بداية تحول الثقل الديمغرافي إلى المجال الحضري، والانفتاح على موضوعات متنوعة دينية وثقافية واجتماعية واقتصادية وبيئية تستمد مرجعيتها من مصادر متعددة (ممارسات وطقوس دينية، منتجات فلاحية متميزة، حيوانات ذات بعد رمزي قوي، عناصر الفضاء الطبيعي، إبداعات فكرية وفنية، فضاءات عامة...) ⁽¹⁾. كما طالت دينامية التطور أشكال التسيير حيث حدث تحول في هوية وأدوار وخلفيات الأطراف المتدخلة أو المشرفة على التنظيم. إذ تم سحب السلطة الفعلية من الزعامات المحلية إلى صالح المجالس البلدية والفاعلين الثقافيين والمجتمع المدني، إضافة إلى الانتقال من الرهانات الظرفية والترفيه إلى الرهان على التنمية المستدامة ⁽²⁾.

والواقع أن المعطى الأخير أي علاقة المهرجانات والمواسم بالتنمية عامة والتنمية المستدامة خاصة، هو الهدف المحوري الذي قامت عليه اتفاقية صون التراث الثقافي غير المادي لسنة 2003م. على اعتبار أن هذه التظاهرات هي الوعاء الأنسب و الأمثل لاحتضان عناصر التراث الثقافي غير المادي، وإعادة إنتاجها، واستثمارها على نحو يجمع بين القيمة الرمزية الروحية. وبين الممارسة التي لا ينبغي أن يغيب فيها طابع "الأصالة"، وبين المنفعة المادية /الاقتصادية. وقد قيل الكثير في هذا المجال لدرجة جعلتنا أحيانا نظن أن التنمية والتقدم رهينين بمدى توسع وقوة تنظيم وتأطير هذه التظاهرات. ومن المؤكد أنه لدينا وجهة نظر فيما قيل وما يقال بخصوص التراث الثقافي غير المادي ودوره في التنمية والتقدم، أو بتعبير أدق دوره في تحسين مستوى عيش ساكنة منطقة ما بغض النظر عن مجال امتدادها جغرافيا. لنا وجهة نظر لكن ليس المقام هنا ملائما للخوض فيها. لذلك فضلنا عدم اجترار ما عدد من إيجابيات وتطلعات لا أفق لحصرها لصالح الالتزام بهدف مشروع البحث والممثل في اختبار فرضية أن التراث الثقافي غير المادي ليس في خطر وله من الآليات الذاتية ما يمكنه من صون جوانب مهمة من عناصره. إن ما يعيننا في هذه التظاهرات هو فحص إمكانياتها في ضمان استمرارية تناقل وإعادة إنتاج هذا التراث وبالتالي المساهمة في صونه.

بالرغم من التطور التصاعدي السريع الذي شهدته المهرجانات بالمغرب مع أواخر العقد الأول ومطلع العقد الثاني من القرن الحالي، لا يمكن اعتبار ذلك التطور حدث نتيجة اختبار دورها الفعال والحاسم في صون التراث الثقافي غير المادي. لأنه، وبكل بساطة، التراث الذي تساهم المهرجانات في صونه، وهو غالبا خليط من الأدب الشعبي والفلكلور، لم

¹ - المواسم والمهرجانات...مرجع سابق، ص. 1.

² - موساوي، فراح،...مرجع سابق، صص. 61، 62.

يتم تحديده في قوائم الحصر على أنه تراث مهدد أو يستدعي الصون العاجل كما ورد في اتفاقية اليونسكو سنة 2003م. ثم من جهة أخرى عناصر هذا التراث التي تشكل موضوعات المهرجانات تخضر بقوة في معظم التظاهرات كالعروض والندوات والمعارض والمقتنيات والحفلات أو الأحداث الرسمية ومختلف المناسبات المرتبطة بالحياة اليومية.

وتخضر بغرض الإمتاع والاستمتاع والفرجة. والمهرجان بدوره، ومهما كانت شهرته ومهما بلغ من غاية في التنظيم، يظل مع ذلك يخدم الجانب المرتبط بالفرجة، وذلك بناء على بعض النتائج التي أسفرت عنها دراسة ميدانية قام بها مجموعة من الباحثين حول مهرجان كناوة، حيث عبر جل المستجوبين على أن دافع الاستمتاع بالعروض الغنائية وأجواء مدينة الصويرة كان المحفز الرئيسي الذي حملهم على حضور المهرجان⁽¹⁾، مع ضرورة استحضار هدف لا يتم الإفصاح عنه غالباً وهو الرغبة في التشافي من الأمراض النفسية التي تخص لها، إلى جانب العروض العامة، عروضاً خاصة⁽²⁾.

وفي الآن نفسه، لم يفت هؤلاء المستجوبين الإعراب عن استيائهم من تزايد مضايقة "منحرفي" السلوك الذين يشكلون شريحة عريضة من الحضور يؤدون إلى انفلاتات أمنية لا بد وأن تؤثر على سير العروض وهو ما يتنافى كلياً مع أهداف مهرجان كناوة أو غيره من المهرجانات والتظاهرات أو أهداف التراث الثقافي غير المادي على أدق تحديد، والمتمثلة في المساهمة في دعم ترسيخ القيم الاجتماعية النبيلة. وعلى النقيض من هذا المعطى، أكدت العديد من الدراسات أن المهرجانات تشهد تزايد الاستقطاب رغم ضخامة حجم المشاكل والإكراهات التي تواجهها خاصة على مستوى التنظيم⁽³⁾.

وتكفيها هاته المتناقضة؛ قوة التنظيم لا تمنع حضور جمهور غير مبال بالتراث، وضعف التنظيم لا يعرقل حضور جمهور مهتم مع ضرورة استحضار سيادة عامل "الفرجة" الذي يحكم العلاقة بين المرسل والمتلقي. إضافة إلى الطابع الموسمي لهذه التظاهرات. كلها معطيات لا تجعل من المهرجان أو الموسم آلية موثوق منها لصون التراث ولا يبرهن تزايد عددها على أن هذا التزايد ناتج عن دراسة علمية واستباقية لوصول الغرض عينه.

لكن، ومع كل هذه التحديات، تظل المهرجانات والمواسم أو غيرها من التجمعات والاحتفالات فرصة/آلية تساهم بشكل مباشر/مقصود أو مخطط له، أو بشكل غير مباشر/تلقائي في صون التراث الثقافي غير المادي لأن المشاق التي قد يتحملها الطرفان (المرسل والمتلقي) في تشكيل المهرجان تعتبر مؤشراً قوياً على الرغبة في استمرار هذا التراث

¹ - عبد المجيد هلال وآخرون، "مهرجان كناوة وموسيقى العالم بالصويرة..."، مرجع سابق، ص 248، 250.

² - بوكراي، سعيد، "موسيقى كناوة: الأصول والامتدادات"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 37،... مرجع سابق، ص 138-139.

³ - يمكن الرجوع على سبيل المثال إلى :

- عبد المجيد، هلال، "موسم مولاي عبد الله..."، مرجع سابق، ص 168، 171، 178.

- عبد الرحمان، الدكاري، "التظاهرات الدينية والثقافية..."، مرجع سابق، ص 147، 157.

بصيغة ما من الصيغ. أما الدراسات⁽¹⁾ التي اهتمت بالموضوع تنتهي في أحيان كثيرة إلى استنتاجات متضاربة تشوش على عملية تحديد الدور المنوط بالمهرجان في صون التراث الثقافي غير المادي، من بينها على سبيل المثال؛

- التأكيد على أن المواسم والمهرجانات تشهد استقطابا مهما، وفي الوقت نفسه تعرف إشعاعا ضعيفا.
- الربط بين إشعاع المهرجان ونجاحه وبين ضرورة الارتقاء به إلى مستوى عالمية، وتسجيله كتراث إنساني عالمي، ويجب أن يتم ذلك من دون التأثير على الثقافات المحلية.
- التقدير الكبير لدور المهرجان في التنمية على حساب إهمال دوره في صون التراث، بحيث يتم اعتباره مشروعا استثماريا بإمكانه در مداخيل هامة إذا حظي بدقة في التنظيم وفي اختيار الموضوعات، والتغطية الإعلامية الواسعة وما إلى ذلك.

لهذه الأسباب، ولكون موضوع المهرجانات يمثل نقطة جدل سياسي تم العدول عن دراستها علما أنها كانت تشكل الموضوع الرئيسي لمشروع الأطروحة في البداية.

وعموما ما يمكن القول أن الإجراءات القانونية وما يواكبها من مشاريع ميدانية تساهم من جانبها في صون التراث الثقافي غير المادي إما من خلال تحويله إلى تراث موق (نموذج مكنز التراث الشعبي المغربي) يستثمر في الدراسات والأبحاث والإنتاجات السمعية البصرية⁽²⁾. أو من خلال تكثيف مناسبات/فضاءات التعريف به وممارسته وتعلمه أو تناقله. لكن هذه الآليات الوضعية، طالما تفتقر إلى القوة الحقيقية التي تمكنها من جعل الأفراد أو المجموعات البشرية تعشق هذا التراث وتتعلق به، يظل دورا باهتا ومحدودا أمام الدور الذي تقوم به الآليات الذاتية للتراث الثقافي غير المادي في صون عناصره، وهو ما يتم خارج إطارها وسابق عن وجودها أو عن إقرار مسؤوليتها في صون ممارسات تعود بعضها إلى أزمنة غابرة.

¹ - تقصد بشكل خاص الدراسات التي أثرت في أشغال الدورة الرابعة والعشرين للملتقى الثقافي لمدينة صفرو، ماي، 2013م، والتي تم التعرف على بعضها في فقرات سابقة من مشروع الأطروحة، خمسة عشر دراسة ضمنها تمحورت حول المهرجانات، ثم دراسات أخرى تناولت أحيانا بشكل عرضي المهرجانات والمواسم والتظاهرات الماثلة لها، وهذه الدراسات التي أعطتنا نظرة متكاملة عن هذه الظاهرة كانت من الأسباب الرئيسية التي دفعتنا على تعديل موضوع مشروع الأطروحة.

² - كانت ولا تزال عناصر الأدب الشعبي تشكل مصدرا خصبا لصناعة السينما وكذلك الأداء المسرحي الذي يعبر من مكونات التراث الشعبي. ومن بين الأسماء المغربية التي اشتهرت في هذا الصنف من الإنتاج، فريدة بلزيزد وفريدة بورقية.

2- الآليات الذاتية لصون التراث الثقافي غير المادي

تشير الآليات الذاتية، أو قد نسميها الميكانيزمات الداخلية، إلى الوسائل التي تمكن عبرها التراث الثقافي غير المادي من الحفاظ على العديد من أنوية عناصره منذ نشأة الممارسات المرتبطة بها إلى حدود الآن، والتي لم يكن القصد منها نقل التراث أو صيانتها وإنما كان القصد منها ممارستها التي قادت إلى استمرارية تداول بعضها حتى أصبحت شبه مستقرة أو ثابتة في الفعل الاجتماعي. ومن أبرز هذه الآليات اللاتوطيين في الزمن والمكان، ثم القابلية للتغير والتأقلم حسب الخصوصيات المحلية دون المس بجوهر الممارسة روحيا أو معنويا. إضافة إلى التشابه في مضمون العديد من الممارسات سواء على المستوى الوطني أو الإقليمي أو القاري أو العالمي.

2-1- اللاتوطيين في الزمان والمكان

من المعلوم أن العديد من الممارسات في حياتنا اليومية تفتقر إلى نقطة مرجعية في الزمن. إذ في القليل من الحالات يستطيع الفرد أو الجماعة تحديد تاريخ تقريبي وبالأحرى دقيق لنشأة ممارسة اجتماعية معينة سواء كانت معتقدا أو تقليدا أو عادة أو عرفا أو طقسا أو أمثالا شعبية أو غيرها من عناصر التراث غير المادي، وقد عاينا ذلك في الإستبيانات التي قمنا بها حيث أن معظم المشاركين اعتمدوا في تبريرهم على استمرار هذه الممارسات على عامل الإلتواء للماضي البعيد، إذ يمكن اعتبار صمودها منذ زمن مجهول دليلا قويا على تميزها ونجاحها في اختبارات الأجيال المتوالية. كما أنهم مقتنعون أن جل ما وصلنا من الأجداد هو خلاصة تجارب وعصارة مركزة من الحكم التي تلعب دورا مهما في توجيه جوانب مختلفة من سلوكياتنا⁽¹⁾. وقد لا يمر يوم دون الاستنجد بإرث الأجداد أو "أسيادنا الأولين" كما يظهر ذلك بجلاء في الأمثال الشعبية والمعتقدات والطب الشعبي، وهي ظاهرة لازالت سائدة، بحيث كلما تقدم العمر كما تراكت التجارب. وبغض النظر عما إذا كان هذا الاعتقاد له سند موضوعي أم لا، ما يهمني أنه اعتقاد راسخ وواسع الانتشار والتداول. وقد يمكن اعتباره هو الآخر من ضمن الممارسات التي تنتمي إلى حقل التراث الثقافي غير المادي.

وكما يصعب توطين التراث الثقافي غير المادي على مستوى الزمن، يصعب أيضا توطينه على مستوى/الحيز الجغرافي، نظرا لحضوع الثقافة عموما، وضمنها التراث الثقافي غير المادي، إلى مبدأ الانتشار نتيجة الحركة المستمرة في المكان بفعل عدة آليات على رأسها الهجرة والمبادلات. لكن، حتى وإن كان من الصعب ضبط مكان نشأة عناصر التراث

¹ - استيئة...مرجع سابق، ص 186، 187.

الثقافي غير المادي كالمعتقدات والطقوس والأمثال والأدب الشعبي، فإن نويات هذه العناصر، تغلف بممارسات تفرضها الخصوصيات المحلية حيث تتم تبيئة التراث ليكتسي صبغة تعكس ما يميز حيزا مكانيا عن آخر.

2-2 آلية التغير/التوازن الدينامي

يعد التغير من الآليات الذاتية التي تسمح للتراث الثقافي غير المادي بالصمود والانتقال عبر الأجيال والأميال. ويندرج تغير التراث الثقافي غير المادي ضمن عمليات التغير الثقافي. ويعبر هذا الأخير عن التغير الذي يحدث في أجزاء الثقافة أي في بنائها أو في عناصرها أو في مضمونها⁽¹⁾.

وحسب أوجبرن Ogburn يعتبر التغير ضروريا لحدوث التراكم الثقافي، وذلك عبر صفتين أساسيتين في العملية الثقافية، إحداها ثبات الأشكال الثقافية والأخرى إضافة أشكال جديدة. ولا يسلم هذا التغير من مشكلات يطرحها تباين نسبة التغير في الثقافة المادية والثقافة غير المادية حيث تقل في هذه الأخيرة مقارنة بالأولى، لأن مبدأ الانتقاء الذي يقوم عليه التغير يجعل تقبل الماديات أسرع لأن فائدتها ظاهرة ولا تهدد القيم الاجتماعية، بينما تحدث مقاومة لسلوكيات وتقاليدها أجنبية تخالف القيم السائدة⁽²⁾.

ويحدث التغير على مستويين: المستوى الأفقي/المكان، والمستوى العمودي/ الزمن. فالتغير على المستوى الأفقي هو ما يتم التعبير عنه بالتيبة حيث تخضع أنوية الممارسات الاجتماعية أو التراث إلى إعادة استنبات والتأقلم مع خصائص "المحليات" منتجة ممارسات متجددة مختلفة عن بعضها البعض حسب اختلاف الأمكنة. والنماذج كثيرة من هذا الصنف وقفنا على بعضها في الباب الثاني، مثلا للتعبير عن مفهوم الخصوبة لدى المرأة والعمل على تحفيزه وحمايته باعتباره نواة لكثلة من الممارسات والطقوس، تختلف المواد المتوسل بها من مجتمع لآخر ومن بيئة لأخرى. من بين المواد المستعملة لهذا الغرض نجد القمح في السهول، والفواكه الجافة في الجبال⁽³⁾، وبعض أغراض الإبل في الصحراء (شحم أو بول أو غيره) وفي المناطق الساحلية أو مجتمعات الصيد البحري تستعمل عظام أو هياكل السمك⁽⁴⁾، ويمكن استبدال هذه المواد

¹ - هولكرانس...مرجع سابق، ص: 171.

² - استيتية...مرجع سابق، ص. 77.

³ - الترماني، عيد السلام،...مرجع سابق، ص 159.

⁴ - معوض، أشرف...، مرجع سابق، ص 92.

الجزيراوي، محمد...مرجع سابق، ص 165.

- بن صوله، عماد، مرجع سابق، ...ص 165.

- الوزاني، السيدة الرائدة...مصدر سابق، ص 90.

أو الزيادة أو التقليل في الكمية حسب ما تقتضيه الظروف والسياق العام للممارسة الاجتماعية. ففي مجتمع البحث على سبيل المثال تم الاكتفاء باستعمال الدقيق لاستقبال العروس في بيت الزوجية بعدما كان يستعمل مع الخبز كما تم التقليل من كمية الدقيق إلى الإبقاء على ما يحمي الطقس فقط.

أما على المستوى العمودي/ الزمن، من البديهي أن تتغير باستمرار بعض عناصر التراث الثقافي غير المادي خاصة في الشق المادي المحتضن لرمزياته كالأزياء والأواني ومواد الزينة وغيرها. فآلية التغير سواء ارتبطت بعملية طبيعية لنقل عناصر ثقافية من ثقافة متطورة نحو أخرى، أو ارتبطت بفرض نمط ثقافي بالقوة مثل الاستعمار، تتيح في الحالتين معا، للتراث الثقافي غير المادي قابلية استيعاب التجديدات أو المتغيرات التي لا تتوقف نتيجة تظافر عوامل مختلفة.

والتغير كآلية يجب تناوله من مدخلين: من مدخل أن القابلية للتغير تجعل التراث الثقافي غير المادي مرنا أمام عوامل التغير سواء كانت عوامل ذاتية كالاكتشاف والاختراع والتجديد المرتبط بهما، أو عوامل خارجية كالاستعارة والتثاقف والانتشار الثقافي. وهذا أمر تم تجاوزه نظريا وإجرائيا على اعتبار أنه أضحى من البدييات أو من المسلم به أن خاصية التغير خاصية ثقافية بشرية تطل جميع الشعوب بما في ذلك الشعوب التي وصفت بأنها بدائية استثنائية⁽¹⁾.

أما المدخل الآخر بهم تقدير حجم هذا التغير عبر تقييم حدود دور كل من العوامل الداخلية والعوامل الخارجية في خلخلة التوازن إلى الدرجة التي ينقلب معها التغير إلى آلية مدمرة للتراث الثقافي غير المادي. وفي حالة المغرب، العوامل الداخلية لا تشكل تهديدا إلى حدود الآن، وذلك تبعا لمجموعة من المعطيات من بينها؛

• ضعف عمليات الاختراع والاكتشاف وبالتالي التجديدات المرتبطة بهما. والذي بدوره يمكن تفسيره بعدة عوامل أبرزها، حسب علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا، ضعف الدافعية للإنجاز (Achievement motivation) الذي يعتبره ماكلياند المحرك الأساسي لعملية التغير. وينتج هذا الضعف عن قصور

¹ - استثنائية،... مرجع سابق، ص.73.

التنشئة الاجتماعية ومنظومات التربية والتعليم والتكوين في ترغييه لدى الأجيال الناشئة⁽¹⁾. وفي مقابل سيادة ثقافة التواكل والكفاف⁽²⁾.

• في كل حالة اختراع تتم الاستفادة من العناصر القديمة. فالاختراع أو التجديد لا يأتي من فراغ بل لابد لحدوثها من توفر خلفيات معرفية. كما أن معظم الاختراعات تمثل تعديلات أو تغييرات صغيرة في تفصيلات الثقافة، بينما الطابع الأساسي للمجتمع يبقى بدون تغير جوهري، ويظل تأثيرها بعيد المدى حتى أنه يتعذر التنبؤ بما يتغير من مجموع ثقافة ما بسبب شيء جديد⁽³⁾.

بالنسبة للعوامل الخارجية المتمثلة بالخصوص في الثقاف والاستعارة والانتشار الثقافي. تعتبر حسب خبراء السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا أنها المسؤولة عن معظم التغيرات التي تحدث في جميع المجتمعات الإنسانية، سواء تمت بطرق سلمية سلسلة (الهجرة الطوعية، الزواج، طلب العلم، المبادلات...) أو بطرق قسرية (التهجير، الحروب، الاستعمار...). ويتجلى دورها في إنتاج تماثل ثقافي بين مجتمعات متباينة. إلا أن هذه العوامل، بدورها، ليست مطلقة في التأثيرات التي تحدثها على المجتمعات المستقبلية، وذلك استنادا إلى مجموعة من المعطيات نذكر من بينها على سبيل المثال؛

• أنها عمليات انتقائية (شأنها في ذلك شأن العملة كما رأينا سابقا)، تقبل بعض عناصرها وترفض أخرى، والتي تحظى بالقبول بسرعة هي العناصر المادية، لأنه بإمكان الأفراد التحقق بسهولة من جدوى أو عدم جدوى طريقة جديدة أو آلة جديدة لإنتاج محصول معين بينما يصعب عليهم ذلك بالنسبة لعقيدة جديدة أو تقاليد أو طقوس جديدة. وكما تقول الباحثة دلالة أنه "في مجتمعاتنا العربي صار من اليسير أن يتغير الفأس والمحراث البلدي إلى جرار زراعي وتستخدم الوسائل التكنولوجية الحديثة بكل سهولة، في حين أن العادات والمعتقدات لا تتغير إلا بنسبة ضئيلة للغاية، ولا نبالغ إذا قلنا أن أجهزة التكنولوجيا ذاتها تستخدم في تدعيم العادة وترسيخ المعتقد"⁽⁴⁾.

¹ - بين ماكلياند مجموعة من المؤشرات أو المقاييس التي تدل على الدافعية للإنجاز منها: تراكم النقود، تفضيل الأعمال الصعبة، تفضيل الدخول في المغامرات المحسوبة، وجود نشاط تجديدي خلاق ووجود قدر من تحمل المسؤولية، الميل نحو تخطيط الأفعال الفردية، إحصاء عدد الأفراد المنحرفين في أنشطة تنظيمية.

Mccle Planot D.C Etat. Motivating Economic Development, Free Press N.Y, 1973, P.162.

² - استيتية...مرجع سابق، صص. 189-188.

³ - نفسه، صص. 86، 87، 111.

⁴ - استيتية...مرجع سابق، ص. 93.

- أنها نادرا ما تصيب العناصر الثلاث للسمات الثقافية وهي الشكل، والوظيفة، والمعنى. إذ غالبا ما ينفلت
العنصر الأخير من عمليات التطور أو التعديل. كما ان السمة المستعارة تخضع لمفاهيم المجتمع المستعير⁽¹⁾.

إلا أن علماء السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا ينفون تماما، بناء على دراسات ميدانية لشعوب وجماعات بشرية مختلفة أن عمليات الانتشار الثقافي لا يمكن أن تحدث تغيرات عميقة وجذرية، ويعتمدون في تأكيد ذلك على نظرية تعود إلى عالم الاجتماع الأمريكي "تالكوت بارسونز Parsons"، تعرف بـ "التوازن الدينامي". وتقول النظرية أنه عندما يتعرض المجتمع لحالة تغير، فإنه لا يفقد خاصية توازنه، فهذا التوازن دينامي ومستمر، لذلك فإنه يمكن للمجتمع أن يتكيف مع التغيرات الجديدة ويدمجها داخل بنائه. وفي ظروف نادرة جدا يمكن للتغيرات أن تكسر هذا التوازن وتقوض صرح بناء العلاقات الداخلية بين النسق الاجتماعي⁽²⁾.

هذا التوازن الدينامي والذي يعكس قوة الثبات الثقافي النسبي يتحقق من خلال الدينامية الشائبة التي تمثلها قوى تعزز التغير وقوى تحد من فاعليته. وما يهمننا هنا هو القوى التي تحد من فاعلية التغير أو التي يمكن التعبير عنها بصيغة أخرى، أي العوامل التي تعيق التغير الثقافي ومنه تغير التراث الثقافي غير المادي.

عموما تتعدد العوامل التي تكبح عجلة التغير أو على الأقل تخفف كثيرا من سرعتها، كما تطل هذه العوامل مختلف المجالات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والسيكولوجية والبيئية والتاريخية وغيرها. والتي تنتج بدورها متغيرات وسيطة تمارس تأثيرها من خلال تعضيد عوامل أخرى لها.

وبناء على فهمنا للموضوع اتضح أن جميع هذه العوامل تنعكس في معطين أساسيين وهما، سيادة الثقافة التقليدية، ثم نوعية التراث وطبيعته الكالحة للتغير. كما أن هاتين القوتين من إفراز التراث نفسه الذي يقبل التغير.

يظهر ان الثقافة التقليدية، أو نقصد في الحقيقة الثقافة التي ترتبط بالغيبيات أكثر من ارتباطها بالمنطق، في معظم صورها لا تزال سائدة بالمجتمع المغربي، وتبدو بجلاء خاصة في ضعف حضور التفسير العلمي والموضوعي لمجموعة من الظواهر الطبيعية والبشرية. ومن الأمثلة على ذلك، وبمساعدة الإخباريات بمجتمع البحث، يتم تفسير تذبذب سقوط

¹ - نفسه، صص. 88، 89.

² - نفسه، صص. 140-141.

الأمطار بقوة غيبية⁽¹⁾. وتحديدًا بغضب الله على قومه الذين عاثوا فسادا. ومن السلوكات الأكثر عرضة للانتقاد والمسؤولية عن عدم انتظام التساقطات، أو في الواقع التطرف في نزول الأمطار (فيضان أو جفاف)، يركزون على عبارة "المسخ" بسكون الميم وفتح السين، هي عبارة مثقلة بدلالات تحيل بدورها إلى معجم من العبارات الدالة على السلوك المرفوض، أكثرها تداولاً؛ قلة النية، وقلة الحياء (الحشمة) قلة النية تظهر في سلوكات متعددة كالغش، والخداع، والنصب، وسوء الظن في الآخرين، والأناية، والاعتقاد في السحر والشعوذة وغيرها. سواء في نطاق العلاقات الاجتماعية، أو في نطاق العمل والمعاملات ذات الطابع المادي. أما قلة الحياء، في حملته الدلالية المكثفة، يكون أكثر استفزازا إذا كان صادرا من الصغار اتجاه من يكبرهم سنا، أو كان صادرا من المسنين، أو من ذوي وضع خاص (حجاج، فقهاء، شرفاء...) أما المرأة فهي المصدر الرئيسي والملام الأول في قلة الحياء مهما كان عمرها أو كانت حالتها العائلية أو وضعيتها داخل المجتمع.

وقد استعملنا "سيادة" لوصف مدى انتشار الثقافة التقليدية داخل المغرب وذلك لثلاثة أسباب مترابطة فيما بينها، أولا، أن هذه الظاهرة ثابت انتشارها بالأرياف في العديد من المناطق بالعالم ومنه العالم النامي والدول العربية⁽²⁾ والمغرب والمجتمعات غير الصناعية. ثانيا، مادام أن الساكنة الريفية لا تزال تشكل حوالي نصف سكان المغرب⁽³⁾، الأمر الذي يدعم مسألة انتشارها ولو بين صفوف هذه النسبة على الأقل. ثالثا، بما أن المغرب يعرف هجرة قروية قوية تسير به في اتجاه تعميق ظاهرة تريف المدن فإن الثقافة التقليدية ستنتشر أكثر.

وعموما، فالثقافة التقليدية لا يمكن اختزالها في هذا المثال المرتبط بالأمطار، كما لا يمكن حصر انتشارها على الأرياف وساكنة الأرياف تجنباً لأية تأويلات عنصرية غير مرغوب فيها. ولكن ما يثير الانتباه هنا هو مضمون الاعتقاد وسبل تغيره. بحيث إذا كانت مجموعة من الموضوعات تفسر على هذا النحو، كيف يمكن للتغير عن طريق الاقتناع والفهم العلميين، وهو التغير الذي يعد جديرا بالاهتمام أمام التغير الناتج عن الانبهار والتقليد فهو عرضي مؤقت، تفكيك بنية

¹ - نرى أنه من المضحك والمؤلم في الوقت عينه أن نصادف في مجتمع البحث أو مجتمعنا عامة، وهي مصادفة ليست مفاجئة على كل حال، تفسيرات لا داعي لإصدار حكم عليها أو على أصحابها، لكنها مهمة للغاية في عكس مستوى الفكر لدينا. من بين هذه التفسيرات أن "الأمطار تكون في السماء مبعأة في أكياس من سعة القنطار الواحد، لأنها المتداولة محليا وتعرف بخنشة السمطة أو اسبايلو، ثم تحدث بها ثقب تسمع بنزول الأمطار وكلما توسعت الثقب زادت الأمطار غزارة. وعندما يصيب الجفاف المغرب، فلأن الأكياس تكون قد تمزقت كلية في مكان ما وهي في طريقها إلينا..." والشخص الذي قدم هذا التفسير سبق له أن ارتاد المدرسة الابتدائية ربما في خمسينيات القرن المنصرم، كثير التجوال لأنه اشتغل في التجارة غير القانونية، وامتلك تلفازا وهاتفنا نقالا، وكل ذلك لم يغير شيئا من فكرة الأمطار المبعأة في الأكياس.

² - استيتية... مرجع سابق، صص 186، 188.

³ - بلغت نسبة السكان بالوسط القروي حسب إحصاء 2014م، حوالي 40% من مجموع السكان وهو ما يمثل تقريبا 13.5 مليون نسمة من مجموع عدد سكان المغرب الذي قارب 34 مليون نسمة (33.848.242).

زير رشيد، إعداد البيانات المرتبطة بالسكان الحضريين الذين يعيشون في أحياء فقيرة أو مساكن غير لائقة، تجربة المملكة المغربية، ورشة العمل الإقليمية، حول طرق جمع وإعداد وإتاحة مؤشرات المستوطنات البشرية في البلدان العربية من 03 إلى 05 يوليوز 2018م، القاهرة، جمهورية مصر العربية.

التراث الثقافي غير المادي على اعتبار أن معظم المعتقدات تشكل أنوية لمتنوع التقاليد والعادات والطقوس؟ وحتى لو تم الإقرار بإمكانية ذلك، ما الغلاف الزمني الذي قد يستغرقه هذا التغير أو التفكيك لعناصر التراث الثقافي غير المادي؟

من جهة أخرى، ينبغي دراسة هذه المعتقدات وما يدور في فلكها من تقاليد وطقوس وعادات في السياق العام الذي تمارس فيه، والذي يعرف انتشار ظاهرات تدعم الوضع القائم وتصور الذاكرة التي تحتفظها وتبني بالتالي الظروف المادية وغير المادية لإعادة إنتاجه؛ على رأسها الأمية التي لا تزال تسجل نسباً مرتفعة لا سيما في الوسط القروي، وكذلك ارتفاع نسب الفقر والفقر المتعدد الأبعاد⁽¹⁾ والإقصاء والتمييز، وضعف الخدمات كخدمات الصحة على الخصوص مما يفسح المجال على مصراعيه لاستمرار الممارسات السائدة كاللجوء إلى الطب الشعبي والطب البديل، والاعتقاد في القدرات العلاجية للأولياء والأشرف وذوو البركة بشكل عام.

إلى جانب انتشار الثقافة التقليدية ودورها في كبح جماع التغير الذي يتعرض له التراث الثقافي غير المادي، يشكل هذا الأخير بدوره عائقاً أمام تغييره في بعض الأحيان، لكونه يساهم بقدر مهم في ترسيخ ثقافة التواكل⁽²⁾ والإحباط تحت مظلة القضاء والقدر وذرائع أخرى. ويتم ذلك عبر وسائل متنوعة والتي هي في الوقت ذاته عناصر من التراث الثقافي غير المادي من بينها الأمثال الشعبية التي يظهر أنها تلعب دوراً بارزاً في التثبيت الإثنوغرافي، وبالتالي الحيلولة دون تحفيز التغير. وتخصيص الأمثال الشعبية بهذا الدور من طرف علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا لم يأت اعتباطاً وإنما جاء عن جدارة واستحقاق، وذلك نظراً لتوفرها على مجموعة من المؤهلات الإقناعية، فضلاً عن ميزتها اللغوية – الشعرية وسهولة إدراكها وتعلمها واختزانها واستدعائها عند الضرورة، فضلاً عن هذه الميزات، لديها القدرة على التوجيه والإرشاد والإقناع بناء على قوة مضمونها أو رسالتها المشفرة. وينوء التراث الثقافي غير المادي المغربي بالأمثال التي تحد من سقف الطموحات والتطلعات وتضعف العزيمة. ويمكن تصنيفه حسب الملكة التي تستهدف تعطيلها إلى عدة أصناف: فهناك

¹ - الفقر حسب المقاربة النقدية هو أن يقل نصيب الإنفاق الفردي عن عتبة الفقر المطلق التي تساوي النفقات اللازمة لإشباع الحاجيات الغذائية للأسرة مع إضافة منحة غير غذائية بلغت هذه العتبة حسب إحصاء سنة 2014م: 4667 درهم للفرد سنوياً في المناطق الحضرية و 4312 درهم للفرد سنوياً في المناطق القروية. أما الفقر المتعدد الأبعاد يتحدد بمدى تحقيق الحاجيات الأساسية للأسرة في أبعادها التالية: التعليم والصحة والخدمات الاجتماعية ووسائل التواصل وظروف استغلال المسكن. وصل معدله سنة 2014م.

+على الصعيد الوطني 8.2% (2.8 مليون نسمة).

+بالوسط الحضري 2% (400 ألف نسمة).

+بالوسط القروي 17.8% (2.4 مليون نسمة).

- نفسه.

² - استيعابية، ...، مرجع سابق، صص 186-187.

أمثال تحكم مصير الشخص وتخطط عزيمته على أساس أن القضاء والقدر قد حدد مصيره سلفاً، وكل ما يقوم به في حياته مجرد تحصيل حاصل مثل "المكتوب ما منه هروب"، و "ما تمشي غير فين مشاك الله"⁽¹⁾. وأمثال لا تشجع على التحدي، وتحث على التسليم بالأمر الواقع إذا سارت التطورات عكس ما هو منتظر. وأخرى تحذر من مفاجآت غير مرغوب فيها للأشخاص اللذين يتطلعون إلى اكتشاف، أو يتحمسون إلى اختبار الجديد وتجربته على حساب القديم الذي تدافع الأمثال بشراسة على قيمته التي لا تقدر بثمن، أو على حساب حكمة الكبار/المسنين سواء كانوا أمواتاً أو أحياء كقولهم: "الجديد ليه جدة والبالى لا تفرط فيه"، "اللي ما عندو قديم، ما عندو جديد"، "قديم كنعرفو خير من جديد مكنعرفوش"، "اللي ما سمع رأي كبيروا، الهم تديروا"⁽²⁾. ومن الأمثال أيضاً ما يعكس عدم جدوى بذل كثير من الجهد لتحقيق الأماني إما بسبب الحسم المسبق للقضاء والقدر فيما ستمصله، أو لأن الحياة الدنيا زائلة لا تستحق من الفرد أن يستنزف طاقاته في سبيل تحصيلها. كقولهم "يلا جات كتجي بسببية وإيلا مشات كتقطع السلاسل"، و "إيلا عطاك العاطي لا تحرت لا تواطي"، و "ابن وعل، وسير وعل"⁽³⁾.

3-2 آلية التشابه / الاختلاف أو الوحدة / التنوع

ونحن بصدد دراسة جوانب من التراث الثقافي غير المادي، استوقفنا غير ما مرة ملاحظة أساسية حتى فرضت علينا ذاتها كمعطى واقعي وليس كملاحظة عابرة وحسب. إنه معطى استجابة وعكس التراث الثقافي غير المادي لثنائية التشابه (الوحدة) والاختلاف (التنوع). وهذه الثنائية لا تهم فقط القبائل داخل الإقليم، والأقاليم داخل الجهة، والجهات داخل الدولة، بل تهم أيضاً الدولة في علاقاتها مع دول الجوار، فالتراث الثقافي غير المادي يجسد بقوة ثنائية الوحدة/التنوع داخل المغرب من جهة، بل وداخل المنظومة المتوسطية التي يعتبر المغرب جزءاً منها.

¹ - المكتوب : المقدر / منه : لا مفر منه/هروب: مفر وهروب.

ما تمشي: لن تسير أو تنجيه/غير : إلى ، إلا/فين: حيثما/مشاك: أرداك أن تمشي.

² - الجديد له جدته والبالى لا تهمله.

-الذي ليس له قديم، ليس له جديد.

- قديم أعرفه خير من جديد لا أعرفه.

- من لم يأخذ برأي من يكبره، سيكون الشقاء من نصيبه.

³ - إذا أتت (الخيرات) تأتي بسبب بسيط (خيوط السيب) وإذا ضاعت

- إذا رزقك الله الخير لا داعي للحرث.

- ابن وضاعف في العلو، ستموت وتترك كل شيء.

وقد تطرقنا في الفصل الثاني الباب الثاني إلى مجموعة من الأمثلة /عناصر التراث الثقافي غير المادي التي تخضع لهذه الشائبة سواء على مستوى المغرب أو على مستوى المجال المتوسطي ككل. نذكر من بينها على سبيل المثال ذلك التشابه الذي يقارب حد التطابق بين قبائل الحياينة وقبائل بني وراين فيما يتعلق بالقول الذي يخص بعض الطقوس المرتبطة بالعرس وتحديدًا طقوس تجهيز العروس من حناء والباس وتزيين⁽¹⁾ وغيرها. ثم القول الذي يصاحب العروض الفنية. والتشابه يطال أيضًا مختلف الممارسات المرتبطة بهذه الظاهرة (نفس مراحل العرس، الاعتقاد في الخصوبة، رمزيات ودلالات استعمال الألوان...). لكن في الآن نفسه، هذا التشابه بين القبيلتين وإن كان يعبر عن مظاهره بوضوح كبير، فإنه مع ذلك، الملاحظ أو المهتم بصفة عامة يستطيع بأدنى جهد ممكن أن يكشف الفروقات الكثيرة التي يعجز التشابه عن إلغائها أو إخفاءها، وهي اختلافات مهما صغرت تظل أساسية لمنح كل قبيلة سميتها المميزة. وبالإضافة إلى اللغة أو اللهجة، تشمل الاختلافات جميع الممارسات الآتية الذكر سواء في أساليب تنفيذها أو في اختيار الوسائل المساعدة على الوصول إلى الأهداف الروحية وإعطاء معنى للرمزيات وفي الكيفية التي يتم بها إنتاج الفرح والدعابة والرغبة والخوف والجدية وغيرها من المواقف.

ولتجسيد هذه الشائبة الوحدة/التنوع أكثر، نستعين ببعض المعطيات المستقاة من الحفلين الحيايني والورايني. مثلاً في طقس الرواح يتم تنفيذ أحد الألعاب وهي سرقة الحذاء لدى كلتا القبيلتين، لكن في قبائل الحياينة يسرق حذاء العريس لأن هذا الحدث/اللعبة تمنح السلطان/العريس فرصة من فرص أخرى لممارسة السلطة وحل الأزمات بتجريب أساليب مختلفة (زجر، مكافأة مالية...). كما أن الطابع المحافظ للقبائل يفرض على العروس أن تظل متوارية عن الأنظار. في حين بقبائل بني وراين تتم سرقة حذاء العروس أو أحياناً بعض أغراضها ليقوم العريس بمقايضتها بمقابل مادي. وذلك بهدف التعبير عن حب العريس لعروسه، والعمل على حماية أغراضها وما إلى ذلك من التفسيرات المتقنة بالمعاني المترجمة لمشاعر الحب المتبادلة بين العروسين، أو على الأخص، هذه اللعبة، تفصح من مشاعر العريس اتجاه عروسه، على

¹ - منها على سبيل المثال :

باسم الله وبالله نبدشش آرب ** باسم الله بدين بك يارب

إزلان ع النبي مونتد أحياب نع ** قوموا يا حيايني تكولو أناشيد على النبي.

يوجد نموذج أكثر توضيحاً بالمحقق، يمكن الرجوع إليه ومقارنته بالنماذج القولية الواردة في الفصل الأول، الباب الثاني من هذه الدراسة، أما بخصوص المزيد من المظاهر التي يمكن عبرها استخراج مؤشرات هذه الشائبة ينظر بحث:

- مقبوب ادريس، "نظام الأعراس في المغرب"، مرجع سابق، صص. 74، 79، 80.

أساس أن هناك ألعاباً أخرى تتيح للعروس الإفصاح عن مشاعرها اتجاه عريسها. ويتم ذلك بدعم وتشجيع وإشراف وتدير من الحضور الذي لا يجد حرجاً في الإفصاح عن مشاعر الحب علانية⁽¹⁾.

هناك طقس آخر يجسد هذه الثنائية، في طقس "الروح" عندما تصل العروس إلى منزل العريس، عند عتبة باب المنزل، تقدم لها والدة العريس طبقاً من دقيق القمح حيث يطلب من العروس تمرير يديها فيه. بالنسبة للطقس لدى قبائل الحياينة العروس تمرر يديها معاً فيه والباقي يرمى خلفها⁽²⁾. أما بالنسبة لقبائل بني وراين العروس تمرر يديها اليمنى فقط ويتم الاحتفاظ بالباقي من الدقيق. كما يرفق الدقيق بالماء عند القبائل الأولى، وبالخليب عند القبائل الثانية⁽³⁾.

أما بالنسبة لفنون القول والأداء، مما لا شك فيه أن التقاطعات متعددة بين فلكلور رقصة أحيديوس بقبائل بني وراين وفلكلور رقصة الهيت بقبائل الحياينة، من حيث الأزياء (جلباب أبيض بالنسبة للرجال) وأدوات الإيقاع الرئيسية (الدقوف: البندير) وشكل التنظيم (الاصطفاف واحداً إلى جانب الآخر في شكل مستقيم أو إهليلجي)، وحركات الرقص الرئيسية (حركات الأرجل والكتفين)، وفنون القول "السراب أو اللغا". لكن الاختلافات لا تقل أهمية أيضاً، من أبرزها السماح للنساء بالمشاركة في رقصة الأحيديوس وأن المبارزة الشعرية تكون، في فلكلور الأحيديوس، بين ممثلين لكل من أهل العروس وأهل العريس. في حين في فلكلور الهيت، يمنع على النساء المشاركة في الرقص إلى جانب الرجال. وغالباً ما تكون المبارزة بين عنصرين من الفرقة نفسها.

والأمثلة كثيرة، يستحيل عرضها أو مجاراتها، والتي تؤكد أن كل عنصر من عناصر التراث الثقافي غير المادي مهما كان صغيراً وعرضياً فهو يحمل هذه الثنائية التي تعتبر من الآليات الذاتية الهامة المساهمة في صونه. وما يقال عن قبائل الحياينة وقبائل بني وراين يصدق على قبائل أخرى وجماعات بشرية أخرى.

كما أن دراسة هذه الظاهرة (العرسية) سمحت لنا باختبار هذه الثنائية بين المغرب ودول البحر الأبيض المتوسط لاسيما الدول العربية والإسلامية. وقد سبقت الإشارة إلى العديد منها في الباب الثاني. نذكر من بينها على سبيل المثال أن اختفاء العريس أو تواريه عن الأنظار من الممارسات التي تكررت في العديد من تقاليد وعادات وطقوس الزواج

¹ - مقبوع، ادريس...مرجع سابق، ص. 79.

² - تقول الإخباريات أنه حالياً في الكثير من الحالات يتم تعويض دقيق القمح بالخبز، نظراً لكون بعض المرافقين لموكب العروس عبروا عن استيائهم من عملية رمي الدقيق بشكل عشوائي فوق رؤوسهم وثيابهم، وكذلك عن شكوكهم إزاء هذا الدقيق الذي قد يكون موطئاً لأغراض السحر والشعوذة.

³ - مقبوع، ادريس، مرجع سابق، ص. 81.

بالمجال المتوسطي. إلا أن مدة الاختفاء والهدف منه وموضعه ضمن فقرات الزواج أو الاحتفال يعرف اختلافات تميز جماعة عن أخرى مثلا في الأردن لدى الأكراد يتم الاختطاف ليلة الزفاف لكسر كبرياء العروس⁽¹⁾، وفي بعض القبائل بتونس يختفي يوم "الحطابة" رفقة زمرة من أصدقائه/حراسه⁽²⁾. وفي بعض المناطق بالشام وفلسطين يظل خارج القرية لمدة أسبوعين تقريبا ثم يختطف عنوة في طريق عودته من طقس حناء العروس⁽³⁾. وكما رأينا في قبائل بني وراين يختفي العريس اليوم الثالث من الزفاف⁽⁴⁾.

كذلك فيما يتعلق باستعمال الحبوب في بعض الطقوس، يتضح التشابه الكبير بين العديد من دول البحر الأبيض المتوسط في استحضار القمح استبشارا بالخير والخصوبة. إلا أنها تختلف في كيفية استعماله، فهناك من ينثره على شكل بذور⁽⁵⁾، إلى جوانب منتجات أخرى ونقود أحيانا، فوق رأس العروس والموكب المرافق لها. وهناك ما يستعمله في شكل دقيق كما رأينا سابقا. وجاعات أخرى تفضل ممارسة الطقوس بتوظيف عجينة القمح، أو بالخبز الناضج⁽⁶⁾.

وعموما، يمكن القول أن هذه الثنائية تنعكس في مختلف الممارسات الأخرى كطقوس الاستمطار والجنائز، وأصناف الأدب الشعبي من قصة وأسطورة وأمثال شعبية وغيرها، وكذلك عناصر الفلكلور من غناء ورقص وآداء. وانعكاس هذه الثنائية في التراث الثقافي غير المادي بدول المتوسط سواء على مستوى كل دولة على حدة أو على مستوى المنظومة المتوسطية ككل. أمرا ليس جديدا، ولا يخص التراث الثقافي غير المادي، إذ أثبتت العديد من الدراسات تجليات هذه الوحدة والتنوع بالمجال المتوسطي على مختلف الأصعدة الطبيعية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية والبيئية، والتي رافقت المتوسط منذ نشأته. أو كما عبر عنها بروديل بقوله أنها "قدر المتوسط". وما التراث الثقافي غير المادي إلا مؤشرا آخر من المؤشرات التي جسدت هذه الأطروحة بشكل أكثر قوة. وذلك لاعتبارات متعددة من أبرزها:

¹ - الساريسي، عمر بن عبد الرحمان... مرجع سابق، ص. 43.

² - الحسين، الهاشمي،... مرجع سابق، ص. 81.

³ - منصور بشري ديب، "أهازيج الزواج ومعتقداته الشعبية تاريخ وذاكرة"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 2، ... مرجع سابق، ص. 92.

⁴ - مقبوب، ادريس... مرجع سابق، ص. 83.

⁵ - السموري، محمد، "تقاليد الزواج في الجزيرة السورية..."، مرجع سابق، ص. 88.

⁶ - منصور، بشري ديب،... مرجع سابق، ص. 95.

- علوة، أحمد، "العرس التقليدي في المغرب..."، مرجع سابق، ص. 109.

+ أن العديد من عناصر التراث الثقافي غير المادي تحتمل إمكانية سهولة تملكها نظرا لمجهولية مصدرها ومؤلفها وزمن نشأتها وخاصة عناصر الأدب الشعبي الشفهي.

+ صعوبة الفصل في ملكية عناصر مختلفة من التراث الثقافي غير المادي. مما دفع اليونسكو إلى تشجيع دول المجال المتوسطي على تقديم الطلبات المتعددة الجنسيات للتسجيل بالقوائم التمثيلية الأمية.

وقد انطلق ذلك عمليا في الاعتراف ببعض عناصر التراث الثقافي غير المادي كتراث مشترك بين دول تنتمي للمجال المتوسطي نذكر منها على سبيل المثال، "تراث البيزرة" الذي تم الاعتراف به سنة 2016م كتراث مشترك بين المغرب، وألمانيا، والمملكة العربية السعودية، والنمسا، وبلجيكا، والإمارات العربية المتحدة، وإسبانيا وفرنسا، وهنغاريا، وإيطاليا، وكازاخستان، منغوليا، وباكستان، والبرتغال، وقطر، وسوريا، وجمهورية التشيك، إضافة إلى دولة خارج المجال المتوسطي وهي جمهورية كوريا، كما تمت الإشارة في الصفحة المخصصة لهذا العنصر التراثي على موقع اليونسكو الرسمي، أن "البيزرة تراث عالمي لأن هذه الممارسة تعكس بقوة عالمية التراث الثقافي غير المادي"⁽¹⁾.

ممارسة واحدة بأساليب متباينة وتحت تسميات مختلفة تعكس خصوصيات كل بلد من جهة، وخصوصيات كل جماعة/فرقة مهتمة بهذا التراث.

وكان قبل ذلك أن تم الاعتراف بعادات الأكل في منطقة البحر الأبيض المتوسط كتراث مشترك بين المغرب وكرواتيا وإسبانيا واليونان وإيطاليا والبرتغال. وما تزال اللائحة قابلة لإضافة دول أخرى⁽²⁾.

وفي سنة 2019م، اعترفت أيضا بتراث ضم عددا كبيرا من دول المجال المتوسطي ويتعلق الأمر بالمعارف والمهارات والتقاليد والممارسات المرتبطة بنخيل التمر. والدول المعنية هي؛ المغرب، وفرنسا، وإيطاليا، وسويسرا، وقبرص، واليونان، والبحرين، ومصر، والعراق، والأردن، والكويت، وموريتانيا، وعمان، وفلسطين، والمملكة العربية السعودية، والسودان، وتونس، والإمارات العربية المتحدة، واليمن.

¹ - صفحة "البيزرة" تراث إنساني حي"، الموقع الرسمي لليونسكو، مصدر سابق.

² - صفحة عادات الأكل في منطقة البحر الأبيض المتوسط، المصدر نفسه.

كما كشفت قائمة اليونسكو أيضا في سنة 2020م عن امتلاك مشترك بين المغرب والجزائر وموريتانيا وتونس للمهارات والخبرة والممارسات المتعلقة بإنتاج واستهلاك الكسكس⁽¹⁾.

وإلى جانب هذه النماذج من الطلبات المتعددة الجنسية التي يعتبر المغرب طرفا فيها، والتي لا تقتصر عند العناصر المعلن عنها في قائمة التراث الثقافي غير المادي كتراث مشترك بين دول المتوسط. ينبغي التفكير في تشارك أو تشابه أو وحدة الظروف التي نشأت ونضجت وانتشرت فيها هذه العناصر التراثية، وكذا السياقات الوطنية أو المحلية التي تبلورت فيها الاختلافات مسفرة عن صيغ متنوعة للعنصر التراثي نفسه. إلى جانب هذه النتائج التي ما هي إلا نقطة من بحر وجزيء من بنية متراسة، تتعدد اللوائح المشتركة بين باقي دول المنطقة وإن كان المغرب ليس ضمنها نذكر من بينها على سبيل المثال، فن البناء بالحجر الجاف والمعارف والتقنيات المرتبطة به بين كرواتيا وقبرص، فرنسا، اليونان، إيطاليا، سلوفانيا، إسبانيا، سويسرا⁽²⁾. و "الممارسات والمعارف المرتبطة بموسيقى الإمزاد وآلتها عند جماعات الطوارق"، إذ تم إدراجهما في القائمة التمثيلية سنة 2013م⁽³⁾. والقهوة العربية: رمز للكرم" أعلن عنه كتراث مشترك بين دول الإمارات العربية المتحدة، والمملكة العربية السعودية ومالي والنيجر سنة 2015م⁽⁴⁾.

إن ثنائية الوحدة/التنوع، تشكل بالنسبة للتراث الثقافي آلية من الآليات الذاتية التي ساهمت ولازالت تساهم في صونه. فالوحدة، وإن كانت تثير المنافسة بين العناصر المنضوية تحتها، فإنها من جهة أخرى تجعل العناصر التراثية في مأمن من خطر هيمنة أحد العناصر في صيغة ما على باقي الصيغ. فمثلا انتشار الدبكة الشامية لا يشكل أي تهديد لفن الحجالة أو الصوت أو التحطيب أو العلاوي أو غيرها من صنوف الأداء بدول البحر الأبيض المتوسط، وداخل كل دولة على حدة، وذلك لأن كل صيغة فنية من هذه الصيغ تعد بمثابة نسخة معدلة ومنقحة عن المصدر وهو الأداء الحركي الجماعي ذو الطابع العسكري. لذلك فإن الممارسين لا يشعرون بإحساس الاغتراب ولا تحدث لديهم صدمة ثقافية إذا غادروا أماكن استقرارهم الأصلية في اتجاه أية دولة من دول المتوسط بما فيها الدول الأوروبية لأن الانتشار الثقافي بفعل الاستعمار والمبادلات والهجرة قد جعل معظم الممارسات الاجتماعية مألوفة لدى الإنسان المتوسطي سواء كانت تنتمي إلى تراثه الثقافي غير المادي أم لا.

¹ - صفحة "المهارات والخبرة والممارسات المتعلقة بإنتاج واستهلاك الكسكس"، المصدر نفسه.

² - صفحة "فن البناء بالحجر الجاف والمعارف والتقنيات المرتبطة به"، الموقع الرسمي لليونسكو، مصدر سابق.

³ - صفحة "الممارسات والمعارف المرتبطة بموسيقى الإمزاد وآلتها عند جماعات الطوارق"، المصدر نفسه.

⁴ - صفحة "القهوة العربية، رمز للكرم"، المصدر نفسه.

أما التنوع، فإنه يسمح لكل جماعة بطبع تراثها بسمات خاصة. الأمر الذي يمنحها إحساسا بالتفرد والانتماء والهوية. ويكسر النمطية والرتابة التي قد تنتج عن الوحدة. فالتنوع إذن يعتبر المنتفس الضروري للتراث كي يضمن استمرارية على أساس أنه تراث محلي أو تراث متوسطي بعلامة محلية. وعن طريق هاته الآلية يمكن للتراث أن يشعر الفرد بانتمائه في الآن نفسه للعالمية، وللإقليمية، وللمحلية. إذ تتيح له إمكانية خلق خصوصيات تكون أحيانا ذاتية دون الدخول في صراع أو تناقض حقيقي مع التراث المتداول الذي يدور في نطاق العموميات، وهو نطاق رحب يلم شمل التراثات المحلية ويألف بين تمايزاتها.

ولعل هذا التشابه والاختلاف الذي يشكل أرضية للوحدة والاندماج والتكامل، هو ما دفع منظري الاندماج والتكامل بصفة عامة أو بالمتوسط أو على المستوى العربي أو حتى على المستوى الإقليمي بصفة خاصة إلى اعتبار الثقافة أو تحديدا الثقافة الشعبية بما فيها التراث الثقافي غير المادي أفضل مثال على تحقيق التكامل والاندماج بين شعوب المتوسط، يمكن الانطلاق منه كمرجعية لتعميم التجربة على باقي القطاعات. فمخزون الثقافة الشعبية هو أقوى شاهد على التوليف السلمي وقمة في التلاقي والتشابه بين ثقافات الشعوب⁽¹⁾.

فإلى أي حد يمكن للتراث الثقافي غير المادي أن يساهم في تحقيق التقارب والتعاون والاندماج بين الشعوب، ومنها شعوب المجال المتوسطي، بعدما عجزت عن ذلك المساعي السياسية والاقتصادية؟

3-آليات أخرى مساهمة في صون التراث

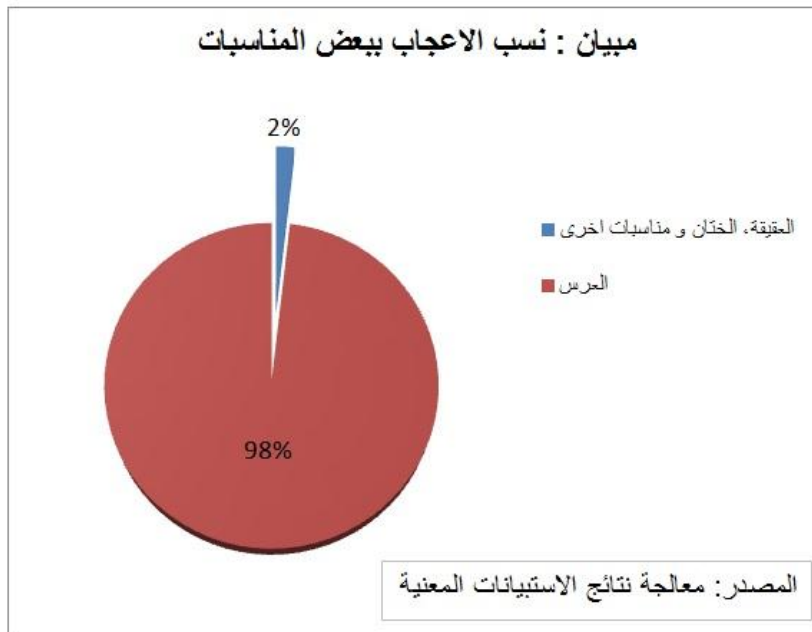
إلى جانب الآليات القانونية والآليات الذاتية التي تلعب أدوارا رئيسية في صون التراث عبر التدخل المخطط له أو بطرق تلقائية، توجد عوامل أخرى يمكن القول أنها آليات تلعب أدوارا تكميلية في عمليات الصون، من بينها تأثير التراث بدورة حياة الإنسان، ثم دور المرأة الهام في تلقين التراث ونقله عبر الأجيال مقارنة مع الرجال، إضافة إلى آثار الأمية والجهل والتخلف الاقتصادي وغيرها من العوامل.

¹ - مدني، يوسف حسن، "الثقافة الشعبية مخزون التوليف الثقافي والسلام بين الشعوب"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 21، مرجع سابق، ص.23.
- بزي، علي، "الثقافة الشعبية مدخلا لتقارب الشعوب"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 21، مرجع سابق، ص.18. ويعطي نموذجا لذلك موسوعة الأمثال الشعبية العربية للمؤلفين جمال ظاهر وداليا جمال طاهر، التي تجمع الدول التالية: مصر والجزيرة العربية والكويت واليمن والعراق والإمارات العربية المتحدة وفلسطين وسوريا ولبنان والسودان والجزائر وتونس والمغرب.

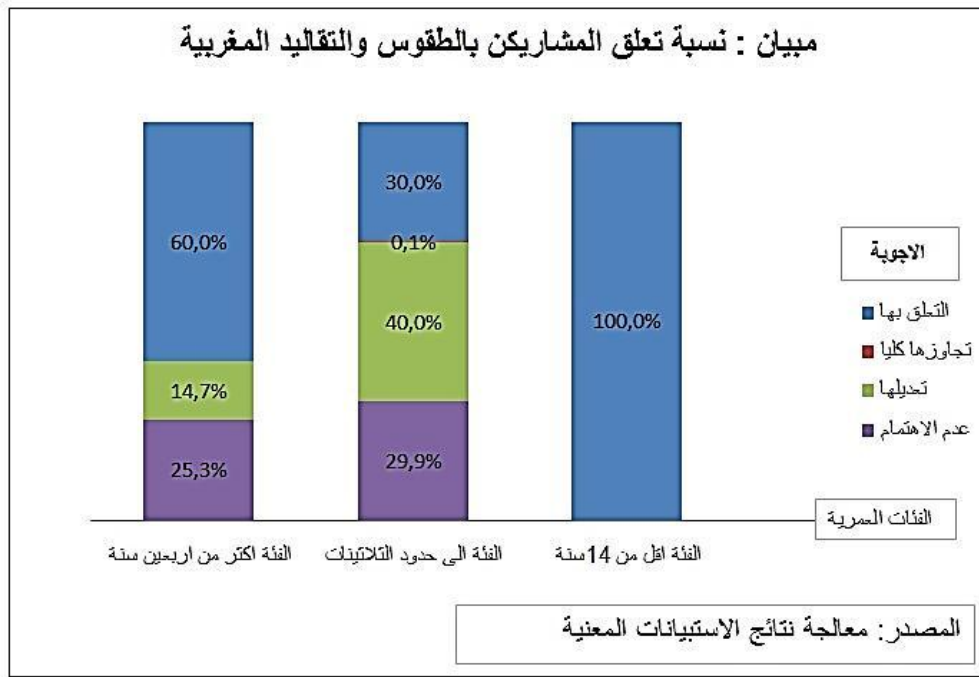
1-3- التراث ودورة حياة الإنسان

من بين الأسئلة التي تضمنتها الاستبيانات كانت تحديد الموقف من التراث الثقافي المادي وأسباب الإعجاب به أم لا. وقد وجه السؤال إلى مجموعات تتفاوت من حيث السن والمستوى الدراسي فجاءت النتائج على الشكل التالي: بالنسبة لسؤال تحديد أكثر المناسبات الاجتماعية نيلا للإعجاب، نجد العرس حضي بهيمة كبيرة حيث سجلت نسبة اختياره حوالي 98.2% من مجموع الاختيارات. وهذه النتيجة كانت من الأسباب التي دفعتنا إلى اختيار الظاهرة العرسية كنموذج للدراسة الميدانية.

المبيان رقم 9:



وللتقرب أكثر من مدى تعلق المشاركين بالطقوس والتقاليد المغربية تم طرح سؤال بخصوص التفكير مستقبلا في الزواج وفق ما هو متداول ومعروف حاليا. فكانت الأجوبة متباينة نسبيا حسب الأعمار. الأطفال (أقل من 14 سنة) أجابوا بنعم بنسبة 100%. أما الفئة إلى حدود الثلاثينيات أجابوا بنعم بنسبة 30% و ب لا بنسبة 0.1% و 40% مع إجراء تعديلات. أما الفئة أكثر من 40 سنة بما فيها الفئة الأكثر من 60 سنة وجه لهم سؤال حول ما إذا كان لديهم أبناء وسهروا على تربيتهم تحترم وتقدر العادات والتقاليد والطقوس المغربية، منهم 60% تقريبا أجابوا بنعم، وحوالي 14.7% أجابوا ب "أحيانا" والباقي اختاروا "عدم الاهتمام" (المبيان رقم 10).



أما عن الأسباب التي تدفع لاتخاذ موقف ما، تبين أن الأطفال يعشقون كل ما يخص هذه المناسبات من أزياء تقليدية وموسيقى ومأكولات وغيرها. والشيء نفسه بالنسبة للفئة إلى حدود الثلاثين سنة. وبالنسبة للفئة أكثر من ستين سنة 70.3% منهم أكدوا أن هذه التقاليد والعادات والطقوس كانت ولا زالت ضرورية في حياتهم لكونها تحقق المتعة والاستقرار النفسيين، وتعكس وفاءهم للماضي والأجداد .

وبذلك تبين أن الأطفال أشد تعلقاً بهذه الممارسات لأنها تمنحهم فرصة للتشبه بالكبار واللعب والسعادة. بينما كانت الفئة إلى حدود الثلاثين سنة متمردة نسبياً على هذه الممارسات وأكدت على اختيار التعديل مستقبلاً، في حين نجد الفئة الأكثر من أربعين سنة تنظر لهذه الممارسات بشيء من الموضوعية، وكلما اقتربنا من الفئة العمرية ستون سنة فما فوق إلا وظهر بوضوح مدى الحرص على تحويل التقاليد والعادات والطقوس أهمية بالغة لكونها تجمع بين الوفاء للماضي وبين تحقيق التوازن النفسي في الحاضر.

هكذا يمكن القول أن الموقف من التراث الثقافي غير المادي يتغير بشكل مواز لدورة الحياة، يلقي اهتماماً في الطفولة، ونوعاً من التهميش في مرحلة الشباب، ليحظى من جديد باهتمام كلما تقدم العمر⁽¹⁾. وهذا يعني أنه بعد مرور كل ثلاثة أو أربعة أجيال تتم العودة إلى التذكير بتراث الجيل الأول وإخضاعه للتعديل ودمجه من جديد مع تراث الجيل

¹ - استبئية، مرجع سابق، ص. 166.

الخامس. ولعل هذا ما يفسر ظهور، بين الحين والآخر، موجة لإحياء عنصر ما من عناصر التراث الثقافي غير المادي خاصة على مستوى الموسيقى والأزياء والأكل. ويمكن اعتبار هذا التطور أو التغير في المواقف من التراث المرتبط بدورة حياة الإنسان آلية تساهم في صون التراث الثقافي غير المادي عبر عملية الإحياء لبعض عناصره.

3-2- التراث والمرأة

اتضح من خلال الاستبيانات الموجهة لمختلف المشاركين أن المرأة سواء كزوجة أو كأم أو كأخت أو كجدة، حضرت بقوة في الأجوبة على الأسئلة بخصوص من الأكثر حرصا على الالتزام بهذه الممارسات المرتبطة بالعادات والتقاليد والطقوس. وما دامت المرأة هي المساهمة بشكل كبير في صون التراث، يمكن التكهن بأن التراث الثقافي غير المادي سيظل في مأمن من التفكك والإهمال والنسيان. طالما أن عدد الإناث يفوق عدد الذكور في المغرب أو في معظم المجتمعات.

فإسهام المرأة في التراث الثقافي غير المادي يتخذ مظهرين. من جهة، تعد المرأة نفسها مادة دسمة لإنتاج التراث خاصة الأدب الشعبي لا سيما في القصص والحكايات والأمثال الشعبية، وإن كانت في الغالب يتم تقديمها بنوع من التهمك والسخرية والخوف والحذر والشر وغيرها من الصور التي تحط من قيمتها⁽¹⁾، أو ربما يعتبرها التراث هي قيمتها الحقيقية.

ومن جهة أخرى إسهام المرأة في التراث الثقافي غير المادي إسهام مكثف يمتد من المشاركة في العمل والإنتاج وإقامة الحياة داخل عالمها الأسري أو في محيط المجتمع الشعبي المحلي. إلى الإسهام في عمليات صون منتجاته (التراث الثقافي غير المادي) وحفظها مما يهددها من عوامل الإبدال والإحلال، والعمل على رعايتها واستحضارها مع مراعاة سننها الملزمة.

وهذا الإسهام أو الدور الهام للمرأة في صون التراث، فمن جهة يعد نتيجة حتمية للدور الذي تقوم به كحاضنة للأجيال الجديدة إذ تعمل على تنشئتهم الاجتماعية والثقافية، ومن جهة أخرى لكونها "عمود الأسرة وراعية الشؤون الاجتماعية العامة، وخاصة ما يتعلق بشعائر العبور في دورة حياة الأفراد وفي انتقالات دورة مواسم الجماعة"⁽²⁾.

¹ - حسين، شادن محمد، "صورة المرأة في المثل الشعبي الفلسطيني"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 25 ...مرجع سابق، صص. 56-65. هناك العديد من الأمثال ضمنها متداولة عندنا.

² - حواس، عبد الحميد، "الإبداع النسوي في الثقافة الشعبية"، العدد 11، ...، مرجع سابق، ص. 27.

وصون المرأة لهذا التراث أو مساهمتها في ذلك لا يتمان بمنطق تخزينه، وإنما يحدث ذلك من خلال الحرص على استحضاره دائما وتداول مكوناته وإتاحته التفاعل مع الواقع المعيش.

كما يمكن أيضا تعليل تمسك المرأة بالتراث (وإن كان ذلك يتم بشكل انتقائي) من الناحية السيكلوجية، بمحاولة الهروب من القهر الذي تعانيه داخل المجتمع حيث تجد في التراث الملاذ والمعين لها على فرض بعض آرائها والتعبير عن وجودها ومساهمتها في المجتمع⁽¹⁾.

ومن التفسيرات الشائعة، كذلك، لتعلق المرأة بالتراث الثقافي غير المادي (عادات، تقاليد، طقوس...) كونها أقل حركية/أو عالمية، حسب تعبير جانيت وولف، وأكثر سكونية/ أو محلية مقارنة بالرجل. ويصور قول إسباني هذا الشعور "الرجل في الشارع" العالم الأوسع، "المرأة في البيت" الحيز المنزلي⁽²⁾. (homme en la calle mujer en la casa).

وبما أننا في التراث الثقافي غير المادي من الأجدى العودة بين الحين والآخر إلى الجذور الميثية، يمكن القول في مسألة أو ظاهرة ربط المرأة بالتراث الثقافي غير المادي أن الأمر لا يخلو من بصمة الأسطورة التي تقول أن الرجل ساهي والمرأة أرضية وبالتالي فالمرأة هي المعنية أكثر بتنظيم شؤون الأرض بما فيها الممارسات الاجتماعية التي تقوم في جانب كبير منها على التقاليد والعادات والطقوس⁽³⁾.

3-3- التراث والتقدم الاقتصادي والتكنولوجي

وإذا تم النظر في التراث الثقافي غير المادي كفرع من الثقافة الشعبية والتقليدية، التي تكون أكثر انتشارا وتجذرا في المجتمعات النامية، وتحديد المجتمعات التي لازال اقتصادها يقوم على الفلاحة المعيشية. فإن المجتمع المغربي يستجيب لهذا الشرط ومن بين التفسيرات التي تقدم لدعم هذه الفكرة أو الطرح، أن الطبقات الاجتماعية في المجتمعات ذات البنية التقليدية أو شبه التقليدية أو البنيات البدوية الطابع لم تحدد ملامحها بعد. وبذلك فالطبقات الشعبية بمعناها، الإثنولوجي والأنثروبولوجي، تمثل جانبا كبيرا من محتوى الوعي الاجتماعي والثقافي "لأن الثقافة الشعبية رغم أنها تتلقى وتستهلك

¹ - شبة، بدالك، الحكاية الخرافية... مرجع سابق، ص 34-35.

² - توملينسون، جون...، مرجع سابق، ص 187.

³ - شبة، بدالك، مرجع سابق، ص 30.

وتقوم بتعديل التقاليد التي لا تنبع من الشعب دوماً، إلا أن النواة الصلبة التي تمنحها انسجامها وديناميتها تأتي فعلاً من الجماهير، خاصة من عالم البادية"⁽¹⁾.

وفي السياق نفسه يرى الباحث بذاك شبحة أنه في "المجتمع المتخلف عامة، والمجتمع القبلي والعشائري خاصة، توجد تعبئة نفسية ضد كل من يخرج عن التقاليد وتحدي المعايير فيستباح في سمعته ورزقه وحياته ويأخذ العدوان عليه طابع البطش، كعقاب من المجتمع"، فالتمسك بالتقاليد يلعب إلى جانب أدوار أخرى دوراً دفاعياً يتمثل في تأمين نوع من الاستقرار الحياتي والحماية الذاتية من خلال إبعاد خطر مجابهة قلق المجهول وقلق التغير⁽²⁾. ويؤكد مصطفى حجازي، من وجهة نظر سيكولوجية، أنه حيثما زاد القهر الاجتماعي والتهميش زاد هروب الإنسان إلى الماضي باحثاً عن أمجاد وعظمة تاريخية وتراث عتيق يخفف من وطأة قساوة الحاضر، حيث يتماهى في ماضيه مع البطولات متجاوزاً الحاجز النفسي الذي يحدته العجز الواقعي⁽³⁾.

وبالنسبة لعلاقة التراث الثقافي غير المادي بالتقنية أو التكنولوجيا، يرى بعض الباحثين والمهتمين بالتراث الثقافي غير المادي أو الثقافة الشعبية أن التكنولوجيا وإن كانت تحمل في معناها تجاوز كل "قديم" بما فيه الممارسات الاجتماعية، فإنه، على عكس، ما هو متداول، تلعب التكنولوجيا دوراً أكثر تشعباً ولا يمكن تجاهل الأدوار الهامة التي لعبتها لصالح التعريف بهذا التراث ونشره والمساهمة في صونه، وذلك بما وفّره من وسائل وتقنيات وأساليب اتصال وبحث ومعالجة أكثر فعالية. ويشير في هذا الصدد حسين عبد الحميد إلى أنه توجد علاقة اطرادية بين التقنية والدراسات التراثية، إذ كلما زادت التقنية العلمية تقدماً زادت الدراسات الثقافية والتراثية تألقاً ووضوحاً على نقيض الفكرة الشائعة بأن الثانية تطفئ على الأولى وتؤخرها⁽⁴⁾. وعلى سبيل المثال، يرى جورج بلاندييه أن تنامي تقنية التواصل الحديثة، كانت وراء العودة القوية لاستعمال منهج السيرة الذاتية بسبب تأثير مجتمع الفيديو الذي خلق جوعاً للصورة وللشهادات، ونفى استهلاك الأحداث والسير الحياتية للآخرين القريبين والبعيد، فتخطى الشكل الكلاسيكي للكتابة ليتم تناوله في أعمال درامية، وفي الرسوم الكرتونية⁽⁵⁾.

¹ - أراق، سعيد، "الثقافة الشعبية النسق والوظيفة والخطاب"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 28، مرجع سابق، ص. 19.

² - شبحة، بذاك، "الحكاية الخرافية..."، مرجع سابق، صص 34-35.

³ - حجازي، مصطفى، "التخلف الاجتماعي..."، مرجع سابق، ص. 111.

⁴ - خضراوي، أسامة، "الأدب الشعبي، الماهية والموضوع"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 30، ...مرجع سابق، ص. 76.

⁵ - كبال، مها، "السيرة الحياتية منهجية وتقنيات بحثية"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 29، ...مرجع سابق، ص. 19.

ومن الأمثلة، أيضا، التي تدعم فكرة استفادة التراث الثقافي غير المادي من التقدم التقني، التطور الذي شهدته الأغنية البدوية، إذ توصل الكاتب جمال أبرنوص من خلال تتبع مساطر تطور الأغنية البدوية المنتشرة في المجال الممتد بين الريف الشرقي بالمغرب ومدينة وهران بالغرب الجزائري. أن هذه الأغنية كادت أن تلفظ أنفاسها الأخيرة في الستينيات بعد التحول الذي بدأ يمس المجتمعات المغاربية، مما دفعها إلى التكيف فيما شبهه الباحث بداروينية فنية، مع الواقع الذي بدأ يتشكل حديثا، وبعد انقضاء مرحلة انتقالية ناهزت العقد من الزمن، انبثقت أغنية جديدة "أغنية الراي" التي ظلت تحمل سمات للأغنية البدوية من حيث الإيقاع والقول. ثم تحولت إلى "الراي الفرنسي" منذ الثمانينيات. ومع مطلع الألفية الحالية، انشق "الراي الفرنسي" إلى نوعين من الراي. الراي العروبي (البلدي) الذي اعتمد في صياغة نمطه الموسيقي على إيقاعات أصيلة في عملية أشبه ما تكون بردة فعل نكوصية إلى الموروث التقليدي المحلي، سعت إلى إعادة أغنية الراي إلى جذورها. أما النوع الثاني يتميز بنمط هجين ويدعى باسم الراي إن بي 'Rai nB' ⁽¹⁾.

ونسوق مثالا آخر على دور التكنولوجيا في إحياء التراث الثقافي غير المادي، يتعلق الأمر بفن الوشم، الذي شهد هو الآخر تراجعا حادا في الإقبال عليه خلال النصف الثاني من القرن العشرين. لكن سرعان ما عاودت اجتياح العالم في السنوات الأخيرة موجة من الوشم تحت إسم "التاتو" والذي تميز بمشهد كل ما يلزم من تقنيات حديثة لتجديد الصور والأشكال والألوان. وكذا التخلي عن الإبرة الحديدية المؤلمة والبطيئة، لصالح اعتماد أشعة الليزر التي تضع أكثر من ثلاثة آلاف نقطة وشم على الجسم في الدقيقة الواحدة، بعد أن كان لا يتعدى خمس إلى عشر نقاط في العمل اليدوي ⁽²⁾.

دائما، وفي إطار التأكيد على الاستفادة التي حصلت للتراث الثقافي غير المادي من عمليات التقدم والتطور التكنولوجي. شن طب الأعشاب الحديث والنيوبولوجيا الغذائية ما يشبه حربا استردادية جعلت العديد من الرمزيات تسترجع قوتها وبالتالي تحافظ على وضعها المتجذر في العادات والتقاليد والطقوس والممارسات، من خلال كشف الطب الحديث عن مزايا ماديات مختلفة، حاضنة لهذه الرمزيات، خاصة على مستوى النباتات والعقاقير كالعرعار، والسدر،

¹ - أبرنوص، جمال، "أغنية الراي بالمغرب المتوسطي، إنوموسيقولوجيا النمط الغنائي وسؤال التطور والتهجين"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 32...مرجع سابق، صص. 147-151.

² - مراد، بركات محمد، "فن الوشم رؤية أنثروبولوجية نفسية"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 3...مرجع سابق، صص. 73، 76.

والحناء وغيرها⁽¹⁾. الأمر الذي كرس مكانتها التقليدية المقدسة لأن بعض الفلاسفة القدامى اعتبروا النباتات الطبية هي روح قبل أن تكون مجرد مادة جامدة⁽²⁾.

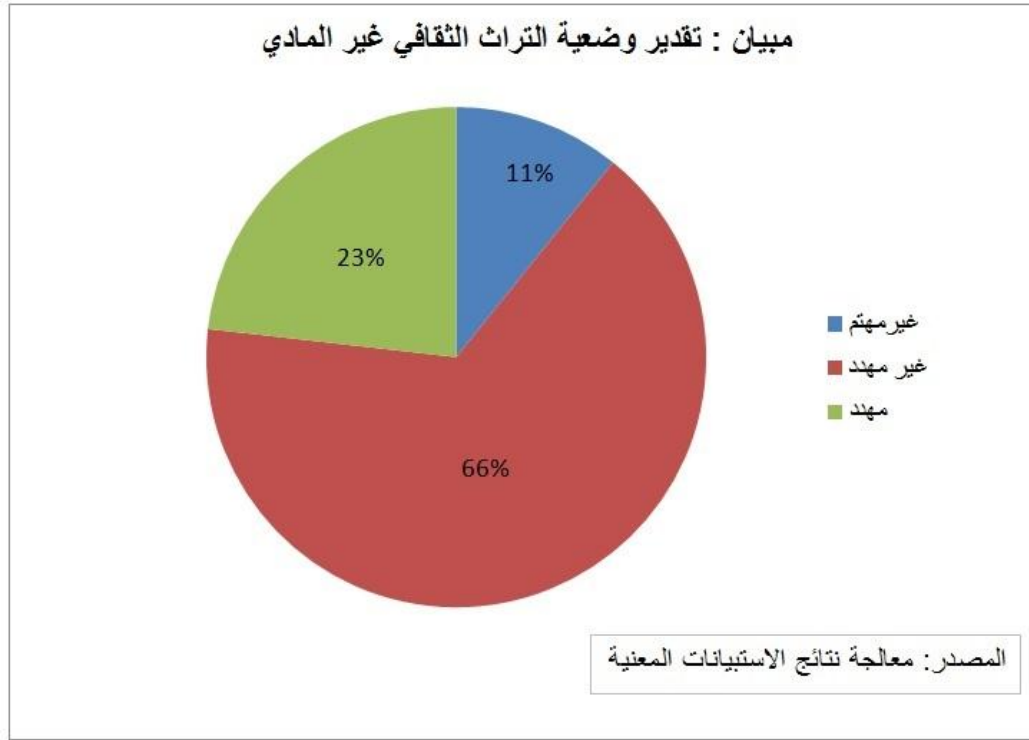
عموما يتضح من خلال هذه النماذج، وغيرها كثير، أن التراث الثقافي غير المادي يستطيع التأقلم مع التكنولوجيا التي تساهم في إعادة إنتاجه وتقديمه في صورة جديدة مع احتفاظه بكامل رمزياته أو على الأقل بمعظمها، وإتاحة إمكانية إضافة رمزيات ووظائف مستجدة. فالإقرار بأن التراث الثقافي غير المادي يتعرض إلى تهديدات كبرى من قبل التفكك والتهميش والتنميط وغيرها من المخاطر، لكي يكون موضوعيا يجب أن يدرس التراث الثقافي غير المادي في سياق المدة الزمنية المتوسطة أو الطويلة حيث يخضع التراث لدورات متتالية من السبات والإحياء أو من التفريط والتجديد أو من الانتكاسة والحيوية، لأن الظواهر الاجتماعية، حسب مدرسة الحوليات، يجب دراستها في الزمن المتوسط أو الطويل، حتى يتمكن المؤرخ أو المهتم بصفة عامة تحديد الاتجاه العام للتطور بشكل موضوعي ودقيق.

ومن بين المعطيات الأخيرة التي لا يستهان بها في تحديد ما إذا كان التراث الثقافي غير المادي مهددا بحدة أم غير مهدد، تبين أن معظم المشاركين في الاستبيانات (حوالي 66%) نفوا هذا التهديد، وعلى العكس من ذلك قالوا بأن التراث هو الذي يهددنا إذا ظل بعيدا عن التجديد وأن أفضل الطرق لصونه هي بتلقيه للأجيال الناشئة سواء عبر منظومات التعليم الرسمي وغير الرسمي، أو من خلال التنشئة الاجتماعية كذلك.

¹ - صديقي، محمد ناصر، "المعتقدات الشعبية في منطقة السباسب التونسية"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 22، ...مرجع سابق، ص.97.

² - صالح، فوزية سعيد، "النباتات الطبية من الموروث الشعبي إلى بناء الحضارة الإنسانية"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 16، مرجع سابق، ص.88.

المبيان رقم 11:



بالنسبة لوضعية التراث الثقافي غير المادي ببلاد المهجر، يمكن القول أنه بأمان بناء على نتائج الاستبيانات الموجهة لهم، إذ أكدوا أن التشبث بالتراث خاصة في مناسباتهم العائلية وداخل منازلهم هو السبيل للتخفيف من الغربة، وتقوية الشعور بالانتماء إلى هوية ثقافية خاصة، والحفاظ على شعلة الحنين إلى الوطن متقدة.

خاتمة:

إن الحديث عن التراث الثقافي غير المادي حديث ذو شجون، حديث ممتع، لم نشأ أن ننتهي منه، ولم نشعر في أية لحظة أننا نرغم أنفسنا على البحث في خباياه وأسراره، رغم ما يديه لنا من وضوح وبساطة وألفة طالما لازلنا نعيشه في كل تفاصيل حياتنا.

لعل أهم النتائج التي تم استخلاصها من هذه الدراسة تتجلى في صعوبة إخضاع التراث الثقافي غير المادي لسلسلة من التقييمات المجردة التي تستند إلى مؤشرات معينة، وذلك لاعتبارات متعددة لا يمكن تجاهلها سواء تلك المتعلقة بتحديد السياق المفاهيمي والتاريخي لتبلور هذا المفهوم، أو تلك المرتبطة بمحاولات التفكيك المنهجي لعناصره قصد تسهيل إمكانية النفاذ إلى عمق هذا التراث وإدراك آليات الثبات والتغير في بنيات مكوناته. وموازية مع كل تلك الصعوبات، يظل مطلب التوفيق في اختيار المنهج الملائم لدراسة موضوعات التراث الثقافي غير المادي من أعنى التحديات التي تم اختبارها على أساس أن البحث في هذا المجال يجسد استمرارية الماضي في الحاضر، وينبني في بعض جوانبه على الوثائق الشفاهية، كما أن أية دراسة في عناصره تؤول في جزء من نتائجها إلى ممارسة نوع من التوثيق/الصون حتى وإن لم يكن ذلك حاضرا ضمن خلفية الأهداف المعلن عنها عند مستهل الدراسة.

وعموما، شئنا أم أبينا، لا يسعنا إنكار أن هذا التراث لا يزال حاضرا بقوة في العديد من ممارساتنا الروحية التي تحمل في بنيتها أنوية أسطورية. وقد أشار إلى ذلك بعض الباحثين نذكر من بينهم على سبيل المثال الشاعر الفرنسي بولدير الذي شبه العالم بـ "غابة من الرموز"⁽¹⁾، وبارت (R-BARTHES) أحد المهتمين بدراسة الأساطير الذي قال أن "كل شيء قابل لأن يكون أسطورة"⁽²⁾.

إذن فالنتيجة التي خلصنا إليها من خلال فقرات هذه الدراسة ترى أن التراث الثقافي غير المادي لا يشكو من، أو يواجه أي تهديد حقيقي قد يؤدي إلى تفكيك تماسكه وديمومة أو استمرارية معظم عناصره خاصة في الشق الروحي الرمزي. بل العكس تماما هو الصحيح، فنحن من يجب أن نخشى على توازننا النفسي والروحي من هيمنة هذا التراث.

¹ - توفيق، يوسف، "الأبعاد الرمزية في الحكاية الشعبية: دراسة لرمزية الحكاية في ضوء التحليل النفسي والأنتروبولوجيا وتاريخ الأدب"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 24، مرجع سابق، ص. 27.

² - بشير، طلحة، "الموروث الشعبي ودوره في إبراز الخصائص الاجتماعية والثقافية "مدينة الأغواط نموذجا"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 29، مرجع سابق، ص. 43.

هذه القنوات تبلورت بوضوح لدينا بعد مقارنة جوانب مختلفة من التراث الثقافي المغربي غير المادي خلال القرن العشرين. والتي التقت نتائجها عند التأكيد على أن التراث الثقافي غير المادي له من الآليات والخصائص الذاتية ما يمكنه من صون عناصره تلقائيا وضمان انتقالها عبر الأجيال بسلاسة، منها على سبيل المثال؛ آلية التغير / التوازن الدينامي، وآلية الوحدة/التنوع، وآلية اللاتوطن الزمني والمكاني وغيرها. وهذا ما يفسر ثبات العديد من الرمزيات والدلالات الروحية التي يزرع بها التراث متوسلا أدوات مادية، رغم أنها تتعرض للتغير بوثيرة سريعة فإن تغيرها وتجدها المستمرين لا يؤثر في شيء على وظائفها المعنوية أو باعتبارها محاميل لعناصر التراث الثقافي غير المادي. وقد اخترنا ذلك عند دراسة الأعراس كأغودج للممارسات الاجتماعية الأكثر حشدا لعناصر التراث الثقافي بشقيه المادي وغير المادي، حيث اتضح ان العديد من الممارسات الروحية كطقوس العبور والخصوبة وأنوية الحكايات والأساطير والمعتقدات والمعارف والخبرات المتعلقة بالطبيعة والكون وغيرها من العناصر التي تبين أن تغيرها يحدث بوتيرة بطيئة جدا يجعلها تبدو وكأنها ثابتة. وذلك نظرا للدور الحساس الذي تضطلع به في الحفاظ على الاستقرار النفسي للفرد، والحيز المهم الذي تشغله في الذاكرة الفردية والجمعية على حد سواء. الأمر الذي يجعل تغيرها يتم جزئيا، ويواجه أيضا، صعوبات وعراقيل حيث يقتضي حدوثه حدوث تغيرات أو اضطرابات في منظومات القيم والتشكيك في المعتقدات والقناعات التي غالبا ما تستند إلى مرجعية دينية أو جماعية يصعب اختراقها بسهولة.

لأجل هذه المعطيات، أمكننا القول أن الاهتمام الذي أبدته الأدبيات الدولية والوطنية والمحلية بالتراث الثقافي غير المادي، والذي شهد منحنى تصاعديا سريعا منذ الإعلان عن اتفاقية المنظمة الأممية للعلوم والثقافة (اليونسكو) سنة 2003م بخصوص صون التراث الثقافي غير المادي. هو اهتمام لم يأت نتيجة التعجيل بصون هذا التراث من منطلق كونه يتعرض لتهديدات كبرى ناسفة كتلك التي تشكلها العولمة، لأن خطر تأثير العولمة سلبيا على التراث الثقافي غير المادي لا يتم بنفس الكيفية ولا بنفس الدرجة في جميع المناطق. والمغرب من الدول التي لا تجابه هذا الخطر خاصة بعدما جاء في تقرير البنك الدولي حول ثروة الأمم سنة 2013م. أن الرأسمال غير المادي، الذي يساهم فيه التراث الثقافي غير المادي بنصيب وافر، يمثل ما يناهز 70% من مجموع مصادر الرأسمال أو من مجموع الثروة بالمغرب. وكذلك بعدما تبين أن الاستعمار، والذي من المفترض أن يكون أشد خطرا على التراث الثقافي غير المادي، ساهم على العكس مما هو متداول، في تعزيز تماسك هذا التراث ولو عن غير قصد. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، ومن خلال مقارنة السياقات التي برز

فيها مفهوم التراث الثقافي غير المادي سواء تعلق الأمر بالسياق المفاهيمي أو السياق الدولي أو السياق الوطني، تبين أن تبلور مفهوم التراث الثقافي غير المادي كان نتيجة تظافر عوامل لا شأن لها بصونه، عوامل ارتبطت بتوالد أفكار ونظريات استجابة للتطورات الفكرية التي حصلت خاصة في الدراسات التاريخية، والثقافية، والاقتصادية. وبالتالي، فالحديث عن السياق الذي تبلور فيه مفهوم التراث الثقافي غير المادي لا زال بحاجة إلى دراسة تحليلية نقدية متعمقة لكشف الدوافع الدفينة الكامنة وراء ذلك دوليا ووطنيا.

وعموما، وبغض النظر عن الأهداف الحقيقية وراء الاهتمام الأمي، فإن الدراسات المكثفة التي حظي بها موضوع التراث الثقافي غير المادي بعد اتفاقية اليونسكو 2003م بهدف تفعيل تدابير الصون التي حددتها هذه الأخيرة من جرد وإدراج في اللوائح الوطنية واللوائح التمثيلية لليونسكو، وتوثيق في شكل مكانز ورقية وإلكترونية، ساهمت بقدر هام في التعريف به والتنقيب عن المغمور منه وإخراجه للوجود والعلن.

لكن، وهذا هو الأهم، لقد نتج عن هذه الاتفاقية وعن التعبئة التي رافقت تنزيل مفهوم التراث الثقافي غير المادي، أن حسنت من النظرة إلى تقاليدنا وعاداتنا ومعتقداتنا ومعارفنا وطقوسنا وفنوننا بعدما منحها إسمًا جامعا جديدا لم شملها على بعضها وهو إسم التراث الثقافي غير المادي، في مقابل التخفيف من تجاوز النظرة الدونية والتحقيرية التي كانت تلحق هذه الممارسات تحت إسم "الثقافة الشعبية" الذي يحيل إلى معاني التخلف والفقر والتهميش. أو التي خصت لفظ "الفلكلور" الذي يرمز إلى الاستعمار الذي أناط بتلك الممارسات/الفلكلور وظائف التسلية والمسرحة والبهجة وغيرها من الوظائف التي لا تمس في الحقيقة الفلكلور كمحتوى، وإنما الفلكلور كمظهر من مظاهر نمط عيش فئات أو جماعات بشرية. وعلى صعيد آخر، تمكن هذا الاهتمام الأمي من وضعنا في مواجهة مباشرة مع تراثنا ودفعنا على إعادة النظر في مجموعة من الممارسات ووضع مقارنات وطرح تساؤلات تتأرجح بين الاستغراب والإعجاب والعتاب.

كما نود أن نستغل هذه الخاتمة لطرح إشكالية طالما راودتنا بخصوص التهديدات التي يواجهها، أو سيواجهها، التراث الثقافي غير المادي. فلوا افترضنا أنه تم التخلي عن هذا التراث واستبداله كلية بآخر. ماذا سيحدث إذن لو تغيرت هذه الرمزيات والروحانيات؟ أية خسارة ستلحق التاريخ والبشرية والتقدم إذا أصبح اللون الأسود هو لون النقاء والصفاء بدل اللون الأبيض؟ أو إذا اعتبرت الأرقام الزوجية هي أرقام الحظ بدل الأرقام الفردية؟ وقس على ذلك العديد من الرمزيات والروحانيات التي تشكل أهم مكونات التراث الثقافي غير المادي؟

الملاحق

الملحق رقم 1

الشكل رقم 1: نموذج الاستبيان الموجهة للفئة أقل من أربعة عشرة سنة.

معلومات شخصية		الجنس	السن أو تاريخ الازدياد	وسط الإقامة		التمدرس والمستوى الدراسي	
الموضوعات	ذكر	أنثى		المدينة	البادية	غير متمدرس	ابتدائي
							ثانوي إعدادي
هل سبق وحضرت مناسبات احتفالية مثل:		العرس		العقيقة		الختان	
هل سبق وشاركت في التحضير لمثل هذه المناسبات بأسرتك أو عائلتك أي من هذه المناسبات تعجبك أكثر							
برفقة من تحضر هذه المناسبات		الأم	الأب	الأخت	الأخ	الجدة	الجد
ما أكثر الأشياء التي تروقك في هذه المناسبات		ارتداء الأزياء التقليدية		الموسيقى والرقص الشعبيين		الأطباق والحلويات المغربية	
هل تود - في المستقبل - أن تتزوج وفق الطقوس المغربية التي تعرفها		نعم		لا		سأجري بعض التعديلات	

الشكل رقم 2: نموذج الاستبيانة للفئة أقل من ثلاثين سنة.

المستوى الدراسي				وسط الإقامة		السن أو تاريخ الزدياء		الجنس		معلومات شخصية	الموضوعات
جامعي	ثانوي	ابتدائي	غير متمدرس	المدينة	البادية		أنثى	ذكر			
مناسبات أخرى				الختان		العقيقة		العرس		هل سبق وحضرت مناسبات احتفالية مثل :	
										هل سبق وشاركت في التحضير لهذه المناسبات بأسرتك أو عائلتك	
										ما المناسبة أو المناسبات التي تروقك أكثر	
لم انتبه لذلك				تختلف كثيرا		تتشابه أحيانا		تتشابه كثيرا		هل تجد تشابها بين هذه المناسبات في نطاق العائلة وخارجها	
حالات أخرى				الجد		الأخت		الأم		برفقة من تحضر هذه المناسبات	
										ما أكثر الأشياء التي تثير إعجابك فيها	
										ارتداء أزياء تقليدية	
										الموسيقى والرقص الشعبيين	
										الأطباق والحلويات المغربية	
										التواصل مع الناس واكتساب أصدقاء جدد	
										انتقاء صور وفيديوهات ونشرها بمواقع التواصل الاجتماعي	
										الاستمتاع بجميع طقوس الاحتفال	
										أشياء أخرى:	
										لا أبالي بأي شيء، المهم أن أحضر	
لا أبالي		سأجري تعديلات		لا		نعم				هل تفكر مستقبلا في الزواج وفق هذه الطقوس التي تعرفها	
										من تراه في أسرتك الأكثر حرصا على احترام طقوس وعادات وتقاليد الاحتفالات المغربية	
الأجداد		الإخوة الكبار		الأب		الأم				هل تقارن هذه الطقوس المغربية بطقوس أجنبية	
										هل تجد نفسك معجبا ببعض طقوس الاحتفالات العائلية الأجنبية (خاصة الأعراس)	
										ما الطقوس الأجنبية المعجب بها فيما يتعلق بالاحتفالات العائلية (نموذج الأعراس)	
										أقترح خمس كلمات تصف بها موقفك من الطقوس والعادات والتقاليد المغربية (الاحتفالات)	

الشكل رقم 3: نموذج الاستبيان الموجهة إلى الأشخاص الذين تتجاوز أعمارهم الثلاثين سنة.

معلومات شخصية		الجنس		السن أو تاريخ الازدياد	وسط الإقامة		المستوى الدراسي	
		ذكر	أنثى		المدينة	البادية	غير ممتدرس	ابتدائي
هل تصر على الالتزام بالطقوس المغربية في الاحتفالات الأسرية أو العائلية (نموذج الأعراس)					نعم	لا	لا أبالي	
إذا كان الجواب بنعم، ما دوافع الالتزام بها					لأنها ممتعة	لأن المجتمع يفرضها	لا أعرف	
هل ترى من الضروري إعادة النظر فيها					جذريا	جزئيا	لا ضرورة لذلك	
إذا كنت تدعم فكرة تعديل طقوسنا لماذا في نظرك؟					لأنها تعكس نوعا من التخلف الفكري	لأنها مكلفة ماديا ومعنويا	لا أعرف	
هل تقارن طقوسنا وعاداتنا وتقاليدنا بنظيرتها لدى دول أو جماعات بشرية أخرى					نعم	لا	لا أهتم	
هل تجد نفسك منجذبا لطقوس معينة بخصوص الاحتفالات العائلية (نموذج الأعراس)					نعم	لا	لا أهتم	
إذا كان الجواب بنعم اعط أمثلة لهذه الدول أو الجماعات البشرية								
هل ترى أن هذه العادات والطقوس المغربية مهددة بالغزو الثقافي الأجنبي أو العولمة					نعم وبقوة	لا	لا أعرف	
إذا كان الجواب بنعم ما الحلول الكفيلة بحماية طقوسنا وعاداتنا وتقاليدنا					تقليص العلاقات مع الخارج			
					تربية الأجيال الناشئة على احترامها بالمدرسة			
					تربية الأجيال الناشئة على احترامها بالأسرة			
					تكثيف مشاريع حمايتها وصيانتها من طرف الدولة			
إذا كنت تعتبرها غير مهددة، ما المبررات التي تجعلك تعتقد ذلك					راسخة يصعب تفكيكها			
					تلقى قبولا لدى الآخر /الأجنبي			
					التخلف الفكري والاقتصادي			
					لا أعرف			
إذا كان لديك أبناء، هل تحرص على تربيتهم على احترام الطقوس والعادات والتقاليد المغربية المحلية والوطنية (نموذج الاحتفالات العائلية)					نعم	لا	أحيانا	لا أهتم
ما الجهة أو الجهات التي تجدها المسؤول المباشر عن تفكك أو حماية تماسك هذه التقاليد و الطقوس والعادات					المرأة: أم، زوجة، جدة،.....	الرجل: أب، زوج، جد،.....	المجتمع: الأسرة، باحثون،...	الدولة: مشاريع الإعلام...
خمس كلمات تعبر عن موقفك من الطقوس والتقاليد والعادات المغربية بما فيها الاحتفالات								

الشكل رقم 4: نموذج الاستبيان الموجهة للفئة أكثر من ستين سنة.

معلومات شخصية		الجنس		السن أو تاريخ الازدياد	وسط الإقامة		المستوى الدراسي	
موضوعات	ذكور	أنثى	المدينة		البادية	غير متمدرس	ابتدائي	ثانوي
هل حرصت في احتفالاتك الأسرية والعائلية (العرس، العقيقة، الختان) على احترام الطقوس والتقاليد المغربية السائدة								
هل أبناؤك احتراموها في احتفالاتهم								
هل ترى أن الطقوس المغربية شهدت تغيرات كبرى فيما بين طفولتك والآن								
ما المجالات التي عرفت تغيرات كبرى في نظرك؟								
هل سبق وتخلّيت عن بعض هذه الطقوس؟								
إذا كان الجواب بنعم، هل تتذكر متى حصل ذلك؟								
هل تجد أن هذه الطقوس كانت وما زالت ضرورية في حياتك؟								
إذا كان الجواب بنعم، بماذا تبرر ذلك؟								
الوفاء للماضي والأجداد								
الماضي دائما أفضل من الحاضر								
تحقق المتعة والاستقرار النفسيين								
التقدم في العمر								
لا أعرف								
من تجده كان حريصا على الالتزام بالطقوس أو التخلي عنها								
إذا كان لديك أحفاد، هل تحاول تحبيب هذه الطقوس إلى نفوسهم								
هل تعتقد أن طقوسنا وعاداتنا في حاجة إلى التعديل ؟								
بماذا يمكن أن تتصح الشباب بخصوص هذا الموضوع؟								
ضرورة الالتزام بها كما هي دون نقاش								
إخضاعها للتعديل حسب مستجدات كل جيل أو عصر								
التخلي عنها كليا وخلق طقوس جديدة								
لا أبالي								
خمس كلمات تعبر عن موقفك من هذه الطقوس والتقاليد والعادات								

الشكل رقم 5: نموذج الاستبيان الموجهة إلى الجالية المغربية المقيمة بالخارج.

المستوى الدراسي				بلد الإقامة	السن أو تاريخ الازدياد	الجنس		معلومات شخصية
جامعي	ثانوي	ابتدائي	غير متمدرس			أنثى	ذكر	
								الموضوعات
أحيانا				لا	نعم	هل تحرص على استحضار الطقوس والعادات والتقاليد المغربية في الاحتفالات العائلية ببلاد المهجر		
حسب الظروف ونوع الاحتفال				لا	نعم	هل تفضل تأجيل الاحتفالات إلى حين السفر للمغرب		
				الأزياء التقليدية		ما الطقوس التي تجد صعوبة في الالتزام بها ببلاد المهجر		
				الأطباق والحلويات المغربية				
				الموسيقى الشعبية وفرق الفلكلور				
				التنظيم				
لا أهتم				لا	نعم	هل تشعر بالأسف في غياب الحد من عناصر هذه الطقوس		
				الحنين إلى الوطن		ما الدوافع التي تجعلك تهتم بهذه الطقوس		
				التأكيد على هويتنا الثقافية				
				تحقيق المتعة والإشباع الروحي				
				أقل تكلفة مقارنة بطقوس دول المهجر				
				لا أعرف				
لا أهتم				لا	نعم	هل ترى بأن الطقوس المغربية بخصوص الاحتفالات العائلية كالأعراس تجد قبولا من طرف الأجانب		
						هل تحرص على تحبيب هذه الطقوس إلى أبنائك		
قوية				متوسطة	ضعيفة	ما درجة التهديد المعرضة لها الطقوس المغربية ببلاد المهجر		
				لأنها لا تواكب نمط عيش هذه الدول		هل ترى أن تعديل الطقوس في بلاد المهجر أمر ضروري، ولماذا؟		
				البعد عن العائلة ومحدودية الأصدقاء والأقارب المغربية				
				النقص في المحلات المتخصصة والمنظمين				
				لا أبالي				
				الرضوخ لتقاليد العائلة الأجنبية		إذا فرضت عليكم علاقات مصاهرة مع عائلات أجنبية، كيف يتم أو سيتم تدبير الاحتفالات؟		
				فرض التقاليد المغربية				
				التنسيق بينهما في حفل واحد مشترك				
				اعتماد ثنائية الاحتفال				
				خمس كلمات تعبر بها عن موقفك من الطقوس والتقاليد والعادات المغربية				

الشكل رقم 6: نموذج الاستبيان الموجهة إلى أجانب مقيمين بالمغرب

المستوى الدراسي		البلد الأصلي		تاريخ الازدياد		الجنس		معلومات شخصية الموضوعات
جامعي	ثانوي			أنثى	ذكر			
الختان		العقيقة		العرس		هل سبق وحضرت مناسبات احتفالية مغربية مثل		
						إذا كان الجواب بنعم، كيف تجدها		
موقف محايد	عريقة	بسيطة	غريبة	ممتعة		كيف تجد الأزياء المغربية التقليدية المستعملة في الاحتفالات العائلية (العرس كنموذج)		
لا أفكر في ذلك		أود ذلك	لا	نعم		هل سبق وجربت هذه الأزياء في مناسبة ما		
				أطباق نالت إعجابي		ما الأطباق المغربية التي جربتها		
				أطباق لم تنل إعجابي				
لا		نعم		هل لديك فكرة عن الفلكلور أو الأغاني الشعبية المغربية				
				إذا كان الجواب نعم، هل تتذكر إسم هذه الفرق أو الأغاني				
لا أفكر في ذلك بعد	لا	نعم		هل تستطيع احترام هذه الطقوس المغربية (أو بعضها) في أحد احتفالات أصدقائك المغاربة				
لا		نعم		هل تجد تشابهات بين الطقوس المغربية وطقوس بلدك خاصة فيما يتعلق بالأعراس				
				إذا كان الجواب بنعم، أعط أمثلة لذلك				
لم أجرب بعد	لا	نعم		هل تجد صعوبات في ممارسة طقوسك الاحتفالية (العائلية، مثل الأعراس) بالمغرب				
إثبات الهوية				لماذا تصر على احترام طقوسك وعاداتك وتقاليدك				
الوفاء للماضي								
ممتعة								
أسباب أخرى								
خمس كلمات تعبر بها عن موقفك من الطقوس والعادات والتقاليد								

الشكل رقم 7: نموذج المقابلة التي أجريت مع مشرفين على تنظيم قاعات الأفراح

- متى تم إحداث القاعة التي تشرفون على تسييرها؟
- ما أنواع المناسبات والاحتفالات التي يتم تنظيمها بقاعتكم؟
- أي منها لا تشكل الأغلبية؟
- متى يرتفع الطلب على قاعتكم؟
- هل بإمكانكم أن تصفوا لنا باختصار مراحل احتفالات العرس من البداية إلى النهاية؟
- هل تجدون أن هذه المراحل تحترم من طرف الجميع؟
- أين تتمثل الفروقات بين العائلات على مستوى احتفالات الأعراس؟
- هل ترون أن هناك تغيرات كبرى بين هذه الاحتفالات منذ افتتاح القاعة إلى الآن؟
- هل بإمكانكم تقديم أمثلة لهذه التغيرات الكبرى ؟
- هل تشاهدون مثلا إقحام بعض الطقوس أو العادات الأجنبية في هذه الاحتفالات ؟ مثل ماذا؟
- ما مدى تقييمكم لتفاعل العائلات المعنية بالاحتفال (العروسين) مع هذه الطقوس والعادات والتقاليد المغربية؟
- ما الأطراف التي تجدونها حريصة على التفاوض معكم حول السعر والتفاصيل الدقيقة؟
- ما الأسباب، في نظركم، التي تجعل المعنيين بالاحتفال حريصون على الإلتزام إلى أقصى حد ممكن بالطقوس والعادات والتقاليد المغربية فيما يتعلق باحتفالات الأعراس؟
- في نظركم، ما المعايير الأساسية التي يعتمد عليها لتقييم حصيلة الاحتفالات؟
- هل بإمكانكم التعبير عن موقفكم من هذه الاحتفالات (الطقوس، العادات، ...) بخمس كلمات

الملحق رقم 2

نص اتفاقية صون التراث الثقافي غير المادي

إن المؤتمر العام لمنظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة، المشار إليها فيما يلي باسم "اليونسكو"، المنعقد في باريس من 29 سبتمبر/أيلول إلى 17 أكتوبر/تشرين الأول 2003 ، في دورته الثانية والثلاثين ،

إذ يشير إلى الصكوك الدولية القائمة المتعلقة بحقوق الإنسان، لا سيما الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لعام 1948 ، والعهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لعام 1966 ، والعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية لعام 1966 ،

وبالنظر إلى أهمية التراث الثقافي غير المادي بوصفه بوتقة للتنوع الثقافي وعاملاً يضمن التنمية المستدامة، وفقاً لما أكدته توصية اليونسكو بشأن صون الثقافة التقليدية والفولكلور لعام 1989 ، وإعلان اليونسكو العالمي بشأن التنوع الثقافي لعام 2001 ، وإعلان اسطنبول لعام 2002 ، المعتمد في اجتماع المائدة المستديرة الثالث لوزراء الثقافة،

وبالنظر إلى الترابط الحميم بين التراث الثقافي غير المادي والتراث المادي الثقافي والطبيعي،

وإذ يلاحظ أن عمليتي العولمة والتحول الاجتماعي، إلى جانب ما توفرانه من ظروف مساعدة على إقامة حوار متجدد فيما بين الجماعات، فإنهما، شأنهما شأن ظواهر التعصب، تعرضان التراث الثقافي غير المادي لأخطار التدهور والذوال والتدمير، ولا سيما بسبب الافتقار إلى الموارد اللازمة لصون هذا التراث،

وإدراكاً منه للرغبة العالمية النطاق والشاغل المشترك فيما يتعلق بصون التراث الثقافي غير المادي للبشرية،

وإذ يعترف بأن الجماعات، وخاصة جماعات السكان الأصليين، والمجموعات، وأحياناً الأفراد، يضطلعون بدور هام في إنتاج التراث الثقافي غير المادي والمحافظة عليه وصيانتها وإبداعه من جديد، ومن ثم يسهمون في إثراء التنوع الثقافي والإبداع البشري،

ويلحظ الجهود الواسعة النطاق التي بذلتها اليونسكو لإعداد وثائق تقنية من أجل حماية التراث الثقافي، لا سيما اتفاقية حماية التراث العالمي الثقافي والطبيعي لعام 1972 ،

ويلحظ أيضاً أنه لا يوجد إلى الآن أي صك متعدد الأطراف ذي طابع ملزم يستهدف صون التراث الثقافي غير المادي،

ونظراً لأن الاتفاقات والتوصيات والقرارات الدولية القائمة بشأن التراث الثقافي والطبيعي ينبغي إثراؤها واستكمالها على نحو فعال بأحكام جديدة تتعلق بالتراث الثقافي غير المادي،

ونظراً لضرورة تعزيز الوعي، وخاصة بين الأجيال الناشئة، بأهمية التراث الثقافي غير المادي وبأهمية حمايته،

وإذ يرى أنه ينبغي للمجتمع الدولي أن يسهم مع الدول الأطراف في هذه الاتفاقية في صون هذا التراث بروح من التعاون والمساعدة المتبادلة،

ويذكر ببرامج اليونسكو الخاصة بالتراث الثقافي غير المادي، لا سيما إعلان روائع التراث الشفهي وغير المادي للبشرية،

ونظراً للدور القيم للغاية الذي يؤديه التراث غير المادي في التقارب والتبادل والتفاهم بين البشر،

يعتمد هذه الاتفاقية في هذا اليوم السابع عشر من شهر أكتوبر/تشرين الأول عام 2003.

أولاً - أحكام عامة

المادة 1: أهداف الاتفاقية

تسعى هذه الاتفاقية إلى تحقيق الأهداف التالية:

- (أ) صون التراث الثقافي غير المادي؛
- (ب) احترام التراث الثقافي غير المادي للجماعات والمجموعات المعنية وللأفراد المعنيين؛
- (ج) التوعية على الصعيد المحلي والوطني والدولي بأهمية التراث الثقافي غير المادي وأهمية التقدير المتبادل لهذا التراث؛
- (د) التعاون الدولي والمساعدة الدولية.

المادة 2: التعاريف

لأغراض هذه الاتفاقية،

١ - يقصد بعبارة "التراث الثقافي غير المادي" الممارسات والتصورات وأشكال التعبير والمعارف والمهارات - وما يرتبط بها من آلات وقطع ومصنوعات وأماكن ثقافية - التي تعتبرها الجماعات والمجموعات، وأحياناً الأفراد، جزءاً من تراثهم الثقافي. وهذا التراث الثقافي غير المادي المتوارث جيلاً عن جيل، تبذعه الجماعات والمجموعات من جديد بصورة مستمرة بما يتفق مع بيئتها وتفاعلاتها مع الطبيعة وتاريخها، وهو ينمي لديها الإحساس بهويتها والشعور باستمراريتها، ويعزز من ثم احترام التنوع الثقافي والقدرة الإبداعية البشرية. ولا يؤخذ في الحسبان لأغراض هذه الاتفاقية سوى التراث الثقافي غير المادي الذي يتفق مع الصكوك الدولية القائمة المتعلقة بحقوق الإنسان، ومع مقتضيات الاحترام المتبادل بين الجماعات والمجموعات والأفراد والتنمية المستدامة.

٢ - وعلى ضوء التعريف الوارد في الفقرة (١) أعلاه يتجلى "التراث الثقافي غير المادي" بصفة خاصة في المجالات التالية:

أ) التقاليد وأشكال التعبير الشفهي، بما في ذلك اللغة كواسطة للتعبير عن التراث الثقافي غير المادي؛

ب) فنون وتقاليد أداء العروض؛

ج) الممارسات الاجتماعية والطقوس والاحتفالات؛

د) المعارف والممارسات المتعلقة بالطبيعة والكون؛

هـ) المهارات المرتبطة بالفنون الحرفية التقليدية.

٣ - ويقصد بعبارة «الصون» التدابير الرامية إلى ضمان استدامة التراث الثقافي غير المادي، بما في ذلك تحديد هذا التراث وتوثيقه وإجراء البحوث بشأنه والمحافظة عليه وحمايته وتعزيزه وإبرازه ونقله، لا سيما عن طريق التعليم النظامي وغير النظامي، وإحياء مختلف جوانب هذا التراث.

٤ - ويقصد بعبارة "الدول الأطراف" الدول الملزمة بهذه الاتفاقية والتي تسري فيما بينها أحكامها.

٥ - وتنطبق أحكام هذه الاتفاقية مع ما يلزم من تعديل على الأقاليم المشار إليها في المادة 33 والتي تصبح أطرافاً فيها، طبقاً للشروط المحددة في المادة المذكورة. وفي هذه الحالة، فإن عبارة "الدول الأطراف" تنطبق أيضاً على هذه الأقاليم.

المادة 3: العلاقة مع الصكوك الدولية الأخرى

لا يجوز تفسير أي حكم في هذه الاتفاقية على أنه:

أ) يعدل وضع أو يخفض مستوى حماية الممتلكات المعلنه تراثاً ثقافياً في إطار الاتفاقية الخاصة بحماية التراث العالمي الثقافي والطبيعي لعام 1972 ، والتي يرتبط بها عنصر من التراث الثقافي غير المادي ارتباطاً مباشراً؛ أو

ب) يؤثر على الحقوق والواجبات المترتبة على الدول الأطراف بموجب أي وثيقة دولية تكون هذه الدول أطرافاً فيها وتتعلق بحقوق الملكية الفكرية أو باستخدام الموارد البيولوجية أو الإيكولوجية.

ثانياً - أجهزة الاتفاقية

المادة 4: الجمعية العامة للدول الأطراف

- ١ - تنشأ جمعية عامة للدول الأطراف، تسمى فيما يلي "الجمعية العامة". والجمعية العامة هي الهيئة العليا لهذه الاتفاقية.
- ٢ - تجتمع الجمعية العامة في دورة عادية مرة كل سنتين. ويمكنها أن تجتمع في دورة استثنائية إذا ما قررت هي ذلك، أو إذا تلقت طلباً لهذه الغاية من اللجنة الدولية الحكومية لصون التراث الثقافي غير المادي أو من ثلث الدول الأطراف على الأقل.
- ٣ - تعتمد الجمعية العامة نظامها الداخلي.

المادة 5: اللجنة الدولية الحكومية لصون التراث الثقافي غير المادي

- ١ - تنشأ في إطار اليونسكو لجنة دولية حكومية لصون التراث الثقافي غير المادي تسمى فيما يلي "اللجنة". وتتألف هذه اللجنة من ممثلي 18 دولة طرفاً تنتخبها الدول الأطراف، مجتمعة في الجمعية العامة، وذلك حالما تدخل هذه الاتفاقية حيز النفاذ طبقاً للمادة 34.
- ٢ - يرفع عدد الدول الأعضاء في اللجنة إلى 24 دولة عندما يصبح عدد الدول الأطراف في الاتفاقية 50 دولة.

المادة 6: انتخاب الدول الأعضاء في اللجنة ومدة العضوية

- ١ - ينبغي أن يفي انتخاب الدول الأعضاء في اللجنة بمبدأي التوزيع الجغرافي العادل والتناوب المنصف.
- ٢ - تقوم الدول الأطراف في الاتفاقية، مجتمعة في الجمعية العامة، بانتخاب الدول الأعضاء في اللجنة لمدة أربع سنوات.
- ٣ - غير أن مدة عضوية نصف الدول الأعضاء في اللجنة المنتخبة عند حدوث الانتخاب الأول، تحدد لسنتين فقط. ويجري تعيين هذه الدول عن طريق سحب أسمائها بالقرعة لدى إجراء هذا الانتخاب الأول.
- ٤ - وتقوم الجمعية العامة مرة كل سنتين بتجديد نصف الدول الأعضاء في اللجنة.
- ٥ - وتنتخب الجمعية العامة أيضاً العدد اللازم من الدول الأعضاء في اللجنة لشغل المقاعد الشاغرة.
- ٦ - ولا يجوز انتخاب دولة ما في عضوية اللجنة لفترتين متعاقبتين.

٧ - تختار الدول الأعضاء لتمثيلها في اللجنة أشخاصا مؤهلين في مختلف ميادين التراث الثقافي غير المادي.

المادة 7: مهام اللجنة

دون الإخلال بالمهام الأخرى المسندة إلى اللجنة بموجب هذه الاتفاقية، تقوم اللجنة بالمهام التالية:

- أ) الترويج لأهداف الاتفاقية وتشجيع وضمان متابعة تنفيذها؛
 - ب) إسداء المشورة بشأن أفضل الممارسات وصياغة توصيات بشأن التدابير الرامية إلى صون التراث الثقافي غير المادي؛
 - ج) إعداد مشروع لاستخدام موارد الصندوق، وعرضه على الجمعية العامة لإقراره وفقا للمادة 25 ؛
 - د) تقصي السبل الكفيلة بزيادة موارد الصندوق واتخاذ التدابير اللازمة لهذا الغرض، وفقا للمادة 25 ؛
 - هـ) إعداد توجيهات تنفيذية بشأن تطبيق الاتفاقية وعرضها على الجمعية العامة للموافقة عليها؛
 - و) القيام، وفقا للمادة 29 ، بفحص تقارير الدول الأطراف، وإعداد خلاصة لها من أجل الجمعية العامة؛
 - ز) دراسة الطلبات التي تقدمها الدول الأطراف، والبت في الأمور التالية، طبقا لمعايير الاختيار الموضوعية التي تضعها.
- اللجنة وتوافق عليها الجمعية العامة:

١ (الإدراج في القوائم والاقتراحات المشار إليها في المواد 16 و 17 و 18 ؛

٢ (منح المساعدة الدولية وفقا لأحكام المادة 22).

المادة 8: أساليب عمل اللجنة

١ - تكون اللجنة مسؤولة أمام الجمعية العامة، وتحيطها علما بكل أنشطتها وقراراتها.

٢ - تعتمد اللجنة نظامها الداخلي بأغلبية ثلثي أعضائها.

٣ - يحق للجنة أن تنشئ على أساس مؤقت الأجهزة الاستشارية الخاصة التي تراها لازمة لأداء مهامها.

٤ - يحق للجنة أن تدعو إلى اجتماعاتها أي هيئة عامة أو خاصة، وكذلك أي شخص طبيعي، ممن ثبتت كفاءتهم في مختلف ميادين التراث الثقافي غير المادي، لاستشارتهم في مسائل معينة.

المادة 9: اعتماد المنظمات الاستشارية

١ - تقترح اللجنة على الجمعية العامة اعتماد منظمات غير حكومية ثبتت كفاءتها في ميدان التراث الثقافي غير المادي. وتكلف هذه المنظمات بمهام استشارية لدى اللجنة.

٢ - تقترح اللجنة على الجمعية العامة أيضا معايير وطرائق هذا الاعتماد.

المادة 10: الأمانة

١ - تقدم أمانة اليونسكو مساعدتها للجنة.

٢ - تعد الأمانة الوثائق الخاصة بالجمعية العامة وباللجنة، كما تعد مشروع جدول أعمال اجتماعاتها، وتكفل تنفيذ قراراتها.

ثالثاً - صون التراث الثقافي غير المادي على الصعيد الوطني

المادة 11: دور الدول الأطراف

تقوم كل دولة طرف بما يلي:

(أ) اتخاذ التدابير اللازمة لضمان صون التراث الثقافي غير المادي الموجود في أراضيها؛

(ب) القيام، في إطار تدابير الصون المذكورة في الفقرة 3 من المادة 2، بتحديد وتعريف مختلف عناصر التراث الثقافي غير المادي الموجود في أراضيها، بمشاركة الجماعات والمجموعات والمنظمات غير الحكومية ذات الصلة.

المادة 12: قوائم الحصر

١ - من أجل ضمان تحديد التراث الثقافي غير المادي بقصد صونه، تقوم كل دولة طرف بوضع قائمة أو أكثر لحصر التراث الثقافي غير المادي الموجود في أراضيها. ويجري استيفاء هذه القوائم بانتظام.

٢ - وتقوم كل دولة طرف، لدى تقديم تقريرها الدوري إلى اللجنة وفقا لأحكام المادة 29 ، بتوفير المعلومات المناسبة بشأن هذه القوائم.

المادة 13: تدابير الصون الأخرى

من أجل ضمان صون التراث الثقافي غير المادي الموجود في أراضيها وتنميته وإحيائه، تسعى كل دولة طرف إلى القيام بما يلي:

أ) اعتماد سياسة عامة تستهدف إبراز الدور الذي يؤديه التراث الثقافي غير المادي في المجتمع وإدماج صون هذا التراث في البرامج التخطيطية؛

ب) تعيين أو إنشاء جهاز أو أكثر مختص بصون التراث الثقافي غير المادي الموجود في أراضيها؛

ج) تشجيع إجراء دراسات علمية وتقنية وفنية، وكذلك منهجيات البحث من أجل الصون الفعال للتراث الثقافي غير المادي، ولا سيما التراث الثقافي غير المادي المعرض للخطر؛

د) اعتماد التدابير القانونية والتقنية والإدارية والمالية المناسبة من أجل ما يلي:

١ (تيسير إنشاء أو تعزيز مؤسسات التدريب على إدارة التراث الثقافي غير المادي، وتيسير نقل هذا التراث من خلال المنتديات والأماكن المعدة لعرضه أو للتعبير عنه؛

٢ (ضمان الانتفاع بالتراث الثقافي غير المادي مع احترام الممارسات العرفية التي تحكم الانتفاع بجوانب محددة من هذا التراث؛

٣ (إنشاء مؤسسات مختصة بتوثيق التراث الثقافي غير المادي وتسهيل الاستفادة منها.

المادة 14: التثقيف والتوعية وتعزيز القدرات

تسعى الدول الأطراف بكافة الوسائل الملائمة إلى ما يلي:

أ) العمل من أجل ضمان الاعتراف بالتراث الثقافي غير المادي واحترامه والنهوض به في المجتمع، لا سيما عن طريق القيام بما يلي:

١ - برامج تثقيفية للتوعية ونشر المعلومات موجهة للجمهور، وخاصة للشباب؛

٢ - برامج تعليمية وتدريبية محددة في إطار الجماعات والمجموعات المعنية؛

٣ - أنشطة لتعزيز القدرات في مجال صون التراث الثقافي غير المادي، لا سيما في مجال الإدارة والبحث العلمي؛

٤ - استخدام وسائل غير نظامية لنقل المعارف.

(ب) إعلام الجمهور باستمرار بالأخطار التي تتهدد هذا التراث وبالأنشطة التي تنفذ تطبيقاً لهذه الاتفاقية؛

(ج) تعزيز أنشطة التثقيف من أجل حماية الأماكن الطبيعية وأماكن الذاكرة التي يعتبر وجودها ضرورياً للتعبير عن التراث الثقافي غير المادي.

المادة 15: مشاركة الجماعات والمجموعات والأفراد

تسعى كل دولة طرف، في إطار أنشطتها الرامية إلى حماية التراث الثقافي غير المادي، إلى ضمان أوسع مشاركة ممكنة للجماعات، والمجموعات، وأحياناً للأفراد، الذين يبدعون هذا التراث ويحافظون عليه وينقلونه، وضمان إشراكهم بنشاط في إدارته.

رابعاً - صون التراث الثقافي غير المادي على الصعيد الدولي

المادة 16: القائمة التمثيلية للتراث الثقافي غير المادي للبشرية

١ - من أجل إبراز التراث الثقافي غير المادي على نحو أفضل للعيان، والتوعية بأهميته، وتشجيع الحوار في ظل احترام التنوع الثقافي، تقوم اللجنة، بناء على اقتراح الدول الأطراف، بإعداد واستيفاء ونشر قائمة تمثيلية للتراث الثقافي غير المادي للبشرية.

٢ - تضع اللجنة المعايير التي تحكم إعداد واستيفاء ونشر هذه القائمة التمثيلية، وتعرضها على الجمعية العامة لإقرارها.

المادة 17: قائمة التراث الثقافي غير المادي الذي يحتاج إلى صون عاجل

١ - من أجل اتخاذ تدابير الصون المناسبة تقوم اللجنة بوضع واستيفاء ونشر «قائمة التراث الثقافي غير المادي الذي يحتاج إلى صون عاجل»، وتدرج التراث المعني في هذه القائمة بناء على طلب الدولة الطرف المعنية.

٢ - تقوم اللجنة بصياغة المعايير التي تحكم إعداد واستيفاء ونشر هذه القائمة، وتعرضها على الجمعية العامة لإقرارها.

٣ - ويجوز للجنة في حالات الضرورة القصوى - التي تحدد وفقاً لمعايير موضوعية تقرّها الجمعية العامة بناء على اقتراح اللجنة - أن تدرج في القائمة المذكورة في الفقرة 1، بالتشاور مع الدولة المعنية، عنصراً من التراث المعني.

المادة 18: البرامج والمشروعات والأنشطة الخاصة بصون التراث الثقافي غير المادي

١ - بناء على الاقتراحات التي تقدمها الدول الأطراف، ووفقاً للمعايير التي تحددها اللجنة وتقرّها الجمعية العامة، تقوم اللجنة بصفة دورية باختيار وتعزيز البرامج والمشروعات والأنشطة ذات الطابع الوطني ودون الإقليمي والإقليمي المعنية بصون التراث والتي ترى

أنها تعكس على الوجه الأفضل مبادئ وأهداف هذه الاتفاقية، مراعية في ذلك الاحتياجات الخاصة للبلدان النامية.

٢ - ولهذه الغاية تتلقى اللجنة طلبات المساعدة الدولية التي تقدمها الدول الأطراف من أجل إعداد هذه الاقتراحات، وتفحص هذه الطلبات وتوافق عليها.

٣ - وتواكب اللجنة تنفيذ هذه البرامج والمشروعات والأنشطة بنشر أفضل الممارسات وفقاً للطرائق والوسائل التي تحددها.

خامساً - التعاون الدولي والمساعدة الدولية

المادة 19: التعاون

١ - لأغراض هذه الاتفاقية يشمل التعاون الدولي بصفة خاصة تبادل المعلومات والخبرات والقيام بمبادرات مشتركة، وإنشاء آلية لمساعدة الدول الأطراف في جهودها الرامية إلى صون التراث الثقافي غير المادي.

٢ - تعترف الدول الأطراف، دون الإخلال بأحكام تشريعاتها الوطنية وقانونها وممارساتها العرفية، بأن صون التراث الثقافي غير المادي يخدم المصلحة العامة للبشرية، وتتعهد لهذه الغاية بأن تتعاون على المستوى الثنائي ودون الإقليمي والإقليمي والدولي.

المادة 20: أهداف المساعدة الدولية

يجوز منح المساعدة الدولية للأهداف التالية:

(أ) صون التراث المدرج في قائمة التراث الثقافي غير المادي الذي يحتاج إلى صون عاجل؛

(ب) إعداد قوائم حصر في السياق المقصود في المادتين 11 و 12 ؛

(ج) دعم البرامج والمشروعات والأنشطة التي تنفذ على الصعيد الوطني ودون الإقليمي والإقليمي وترمي إلى صون التراث الثقافي غير المادي؛

(د) أي هدف آخر تراه اللجنة ضرورياً.

المادة 21: أشكال المساعدة الدولية

إن المساعدة التي تمنحها اللجنة للدولة الطرف، والتي تنظم وفقاً للتوجيهات التنفيذية المذكورة في المادة 7 وللاتفاق المشار إليه في المادة 24 ، يمكن أن تتخذ الأشكال التالية:

(أ) إجراء دراسات بشأن مختلف جوانب الصون؛

- (ب) توفير الخبراء والممارسين؛
- (ج) تدريب العاملين اللازمين؛
- (د) وضع تدابير تقنية أو تدابير أخرى؛
- (هـ) إنشاء وتشغيل البنى الأساسية؛
- (و) توفير المعدات والدرايات الفنية؛
- (ز) تقديم أشكال أخرى من المساعدة المالية والتقنية بما في ذلك، عند الاقتضاء، منح قروض بفوائد منخفضة وتقديم هبات.

المادة 22: شروط تقديم المساعدة الدولية

- ١ - تحدد اللجنة إجراءات فحص طلبات المساعدة الدولية وتحدد مختلف عناصر المعلومات التي ينبغي أن يتضمنها الطلب مثل التدابير المعتمدة والأعمال اللازمة وتقدير التكاليف.
- ٢ - في الحالات العاجلة، تدرس اللجنة طلب المساعدة على سبيل الأولوية.
- ٣ - تجري اللجنة الدراسات والمشاورات التي تراها لازمة قبل اتخاذ قراراتها.

المادة 23: طلب المساعدة الدولية

- ١ - يجوز لكل دولة طرف أن تقدم إلى اللجنة طلبا للحصول على مساعدة دولية من أجل صون التراث الثقافي غير المادي الموجود في أراضيها.
- ٢ - ويمكن أن يقدم مثل هذا الطلب أيضا بالاشتراك بين دولتين أو عدة دول أطراف.
- ٣ - وينبغي أن يشتمل الطلب على عناصر المعلومات المشار إليها في الفقرة 1 من المادة 22 وما يلزم من الوثائق.

المادة 24: دور الدول الأطراف المستفيدة

- ١ - طبقا لأحكام هذه الاتفاقية، تخضع المساعدة الدولية الممنوحة لاتفاق يبرم بين الدولة الطرف المستفيدة واللجنة.
- ٢ - وينبغي كقاعدة عامة أن تسهم الدولة الطرف المستفيدة، في حدود إمكانياتها، في تكاليف تدابير الصون التي منحت من أجلها المساعدة الدولية.

٣ - تقدم الدولة الطرف المستفيدة إلى اللجنة تقريراً عن استعمال المساعدة الممنوحة لصالح صون التراث الثقافي غير المادي.

سادساً - صندوق التراث الثقافي غير المادي

المادة 25: طبيعة الصندوق وموارده

- ١ - ينشأ «صندوق لصون التراث الثقافي غير المادي» يسمى فيما يلي «الصندوق».
- ٢ - يتأسس الصندوق كصندوق لأموال الودائع، وفقاً لأحكام النظام المالي لليونسكو.
- ٣ - تتألف موارد الصندوق من:
 - أ) مساهمات الدول الأطراف؛
 - ب) الاعتمادات التي يخصصها المؤتمر العام لليونسكو لهذا الغرض؛
 - ج) المساهمات والهبات والوصايا التي يمكن أن تقدمها:
 - ١- دول أخرى؛
 - ٢- منظمات وبرامج منظومة الأمم المتحدة، لا سيما برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، ومنظمات دولية أخرى؛
 - ٣- الهيئات العامة والخاصة والأفراد.
 - د) أي فوائد مستحقة عن موارد الصندوق؛
 - هـ) حصيلة جمع التبرعات ومردود الحفلات التي تنظم لصالح الصندوق؛
 - و) كل موارد أخرى يجيزها نظام الصندوق الذي تضعه اللجنة.
- ٤ - تتقرر أوجه استعمال اللجنة لأموال الصندوق بناءً على توجيهات الجمعية العامة.
- ٥ - يجوز للجنة أن تقبل المساهمات وغيرها من أشكال المساعدة التي تقدم لأغراض عامة أو خاصة تتعلق بمشروعات محددة، شريطة موافقة اللجنة على هذه المشروعات.
- ٦ - لا يجوز ربط المساهمات في الصندوق لأي شرط سياسي أو اقتصادي أو لأي شروط أخرى تتعارض مع الأهداف المنشودة في هذه الاتفاقية.

المادة 26: مساهمات الدول الأطراف في الصندوق

١ - تتعهد الدول الأطراف في هذه الاتفاقية، دون المساس بأية مساهمة طوعية إضافية، بأن تدفع للصندوق، كل عامين على الأقل، مساهمات تقرر الجمعية العامة مقدارها على شكل نسبة مئوية متساوية تطبق على كل الدول. وتتخذ الجمعية العامة هذا القرار بأكثرية الدول الأطراف الحاضرة والمصوتة التي لم تقدم التصريح المشار إليه في الفقرة 2 من هذه المادة. ولا يمكن بأي حال أن تتجاوز المساهمة الطوعية للدول الأطراف في الاتفاقية نسبة 1٪ من مساهمتها في الميزانية العادية لليونسكو.

٢ - بيد أنه يجوز لكل من الدول المشار إليها في المادة 32 أو المادة 33 من هذه الاتفاقية، أن تصرح في وقت إيداعها وثائق التصديق أو القبول أو الموافقة أو الانضمام بأنها غير مرتبطة بأحكام الفقرة 1 من هذه المادة.

٣ - تسعى كل دولة طرف في الاتفاقية قدمت التصريح المشار إليه في الفقرة 2 من هذه المادة، إلى سحب هذا التصريح، بموجب إخطار تقدمه للمدير العام لليونسكو. غير أن سحب التصريح لا يؤثر على المساهمة المستحقة على هذه الدولة، إلا اعتباراً من تاريخ افتتاح دورة الجمعية العامة التالية.

٤ - لكي تتمكن اللجنة من التخطيط لعملياتها بصورة فعالة، ينبغي أن تدفع الدول الأطراف التي قدمت التصريح المشار إليه في الفقرة 2 من هذه المادة، مساهماتها على أساس منتظم، وكل سنتين على الأقل، على أن تكون هذه المساهمات أقرب ما يمكن إلى مقدار المساهمات التي كان يتوجب عليها دفعها، لو كانت مرتبطة بأحكام الفقرة 1 من هذه المادة.

٥ - لا يجوز انتخاب أية دولة طرف في هذه الاتفاقية عضواً في اللجنة إذا تخلفت عن دفع مساهمتها الإلزامية أو الطوعية للسنة الجارية والسنة التقويمية التي تسبقها مباشرة، غير أن هذا الحكم لا يسري لدى أول انتخاب. وإذا كانت الدولة المعنية عضواً باللجنة، فإن مدة عضويتها تنتهي عند إجراء أي انتخاب منصوص عليه في المادة 6 من هذه الاتفاقية.

المادة 27: المساهمات الطوعية الإضافية في الصندوق

تقوم الدول الأطراف الراغبة في دفع مساهمات طوعية إضافية فوق المساهمات المنصوص عليها في المادة 26، بإخطار اللجنة بذلك في أقرب وقت ممكن لكي تسمح لها بتخطيط أنشطتها بناء على ذلك.

المادة 28: الحملات الدولية لجمع الأموال

تقدم الدول الأطراف، قدر الإمكان، مساعدتها للحملات الدولية لجمع الأموال التي تنظم لصالح الصندوق تحت رعاية اليونسكو.

سابعاً - التقارير

المادة 29: تقارير الدول الأطراف

تقدم الدول الأطراف إلى اللجنة، وفقاً للشكل والإيقاع اللذين تحددهما اللجنة، تقارير بشأن الأحكام التشريعية والتنظيمية والأحكام الأخرى المتخذة لتنفيذ الاتفاقية.

المادة 30: تقارير اللجنة

١ - ترفع اللجنة إلى كل دورة من دورات الجمعية العامة تقريراً تعدّه بالاستناد إلى أنشطتها وإلى تقارير الدول الأطراف المشار إليها في المادة 29.

٢ - ويعرض هذا التقرير على المؤتمر العام لليونسكو ليأخذ علماً به.

ثامناً - حكم انتقالي

المادة 31: العلاقة مع إعلان روائع التراث الشفهي وغير المادي للبشرية

١ - تدمج اللجنة في القائمة التمثيلية للتراث الثقافي غير المادي للبشرية العناصر المعلنّة «روائع للتراث الشفهي وغير المادي للبشرية» قبل دخول هذه الاتفاقية حيز النفاذ.

٢ - وإن إدراج هذه العناصر في القائمة التمثيلية للتراث الثقافي غير المادي للبشرية لا يمس بأي حال بالمعايير المحددة وفقاً للفقرة 2 من المادة 16 من أجل عمليات الإدراج المقبلة في القائمة.

٣ - لا تعلن أي روائع أخرى بعد تاريخ دخول هذه الاتفاقية حيز النفاذ.

تاسعاً - أحكام ختامية

المادة 32: التصديق أو القبول أو الموافقة

١ - تخضع هذه الاتفاقية لتصديق أو قبول أو موافقة الدول الأعضاء في اليونسكو، وفقاً للإجراءات الدستورية النافذة في كل منها.

٢ - تودع وثائق التصديق أو القبول أو الموافقة لدى المدير العام لليونسكو.

المادة 33: الانضمام

١ - يُفتح باب الانضمام إلى هذه الاتفاقية لجميع الدول غير الأعضاء باليونسكو التي يدعوها المؤتمر العام للمنظمة إلى الانضمام إليها.

٢ - يُفتح باب الانضمام إلى هذه الاتفاقية أيضاً للأراضي المتمتعة بحكم ذاتي داخلي كامل والتي تعترف لها منظمة الأمم المتحدة بهذه الصفة ولكنها لم تحصل على استقلالها الكامل وفقاً لأحكام القرار 1514 (15) للجمعية العامة، والتي تتمتع بالأهلية في المجالات التي تتناولها الاتفاقية، بما في ذلك أهلية معترف بها لإبرام المعاهدات في هذه المجالات.

٣ - تودع وثيقة الانضمام لدى المدير العام لليونسكو.

المادة 34: النفاذ

تصبح هذه الاتفاقية نافذة بعد مضي ثلاثة أشهر على تاريخ إيداع الوثيقة الثلاثين للتصديق أو القبول أو الموافقة أو الانضمام، على أن يقتصر هذا النفاذ على الدول التي أودعت وثائق تصديقها أو قبولها أو موافقتها أو انضمامها في ذلك التاريخ أو قبله. وتصبح نافذة بالنسبة لأي دولة طرف أخرى بعد مضي ثلاثة أشهر على تاريخ إيداع هذه الدولة وثيقة تصديقها أو قبولها أو موافقتها أو انضمامها.

المادة 35: النظم الدستورية الاتحادية أو غير المركزية

تتطبق الأحكام التالية على الدول الأطراف في هذه الاتفاقية ذات النظام الدستوري الاتحادي أو غير المركزي:

(أ) فيما يتعلق بأحكام هذه الاتفاقية التي يقع تنفيذها في نطاق الولاية القانونية للسلطة التشريعية الاتحادية أو المركزية، تكون التزامات الحكومة الاتحادية أو المركزية نفس التزامات الدول الأطراف التي ليست دولاً اتحادية؛

(ب) فيما يتعلق بأحكام هذه الاتفاقية التي يقع تنفيذها في اختصاص كل من الولايات أو الأقطار أو المحافظات أو المقاطعات التي تتألف منها الدولة الاتحادية، والتي لا تكون ملزمة وفقاً للنظام الدستوري للاتحاد باتخاذ تدابير تشريعية، تقوم الحكومة الاتحادية بإطلاع السلطات المختصة في تلك الولايات والأقطار والمحافظات والمقاطعات على هذه الأحكام، مع توصيتها باعتمادها.

المادة 36: الانسحاب

١ - يجوز لكل دولة طرف أن تنسحب من الاتفاقية.

٢ - يتم الإخطار بالانسحاب بموجب وثيقة مكتوبة تودع لدى المدير العام لليونسكو.

٣ - يصبح الانسحاب نافذاً بعد انقضاء 12 شهراً على تاريخ استلام وثيقة الانسحاب. ولا يؤثر هذا الانسحاب على الالتزامات المالية المترتبة على الدولة المنسحبة حتى تاريخ نفاذ الانسحاب.

المادة 37: مهام جهة الإيداع

يقوم المدير العام لليونسكو، بوصفه جهة إيداع هذه الوثيقة، بتبليغ الدول الأعضاء في المنظمة، والدول غير الأعضاء فيها المشار إليها في المادة 33 ، وكذلك منظمة الأمم المتحدة، بإيداع جميع وثائق التصديق أو القبول أو الموافقة أو الانضمام المنصوص عليها في المادتين 32 و 33 ، وبوثائق الانسحاب المنصوص عليها في المادة 36.

المادة 38: تعديل الاتفاقية

١ - يجوز لكل دولة طرف أن تقترح تعديلات على هذه الاتفاقية عن طريق تبليغ كتابي توجهه إلى المدير العام. ويحيل المدير العام هذه البلاغات إلى جميع الدول الأطراف. وإذا قدم نصف الدول الأطراف على الأقل رداً إيجابياً على الطلب المذكور في غضون ستة أشهر من تاريخ إحالة البلاغ، فإن المدير العام يعرض الاقتراح على الدورة التالية للجمعية العامة لمناقشته ولاعتماده عند الاقتضاء.

٢ - تعتمد التعديلات بأغلبية ثلثي الدول الأطراف الحاضرة والمصوتة.

٣ - تعرض التعديلات حال اعتمادها على الدول الأطراف للحصول على تصديقها أو قبولها أو موافقتها أو انضمامها.

٤ - وتصبح التعديلات على هذه الاتفاقية نافذة بالنسبة للدول الأطراف التي صدقت عليها أو قبلتها أو وافقت عليها أو انضمت إليها، بعد انقضاء ثلاثة أشهر على تاريخ إيداع ثلث الدول الأطراف الوثائق المنصوص عليها في الفقرة 3 من هذه المادة. وبعد هذا التاريخ يصبح التعديل نافذاً بالنسبة لكل دولة طرف تصدق عليه أو تقبله أو توافق عليه أو تنضم إليه بعد انقضاء ثلاثة أشهر على تاريخ إيداع الدولة الطرف المعنية لوثيقة التصديق أو القبول أو الموافقة أو الانضمام.

٥ - لا تنطبق الإجراءات المحددة في الفقرتين 3 و 4 على التعديلات التي تدخل على المادة ٥ المتعلقة بعدد الدول الأعضاء في اللجنة. فهذه التعديلات تصبح نافذة بتاريخ اعتمادها.

٦ - إن الدولة التي تصبح طرفاً في هذه الاتفاقية بعد نفاذ التعديلات وفقاً لأحكام الفقرة 4 من هذه المادة تعتبر، ما لم تعرب عن نية مخالفة :

(أ) طرفاً في الاتفاقية المعدلة،

(ب) طرفاً في الاتفاقية غير المعدلة بالنسبة لكل دولة طرف لم ترتبط بهذه التعديلات.

المادة 39: النصوص ذات الحجية

حررت هذه الاتفاقية باللغات الاسبانية والانجليزية والروسية والصينية والعربية والفرنسية، ويعتبر كل من هذه النصوص الستة نصا أصليا.

المادة 40: التسجيل

طبقا للمادة 102 من ميثاق الأمم المتحدة، تسجل هذه الاتفاقية لدى أمانة منظمة الأمم المتحدة بناء على طلب المدير العام لليونسكو.

الملحق رقم 3

باسم الله و بالله نبديسش آ رب (2)
 باسم الله بدانا يك يا رب
 أس بدان الطلبة
 ما يبدأ به الطلبة (حفظة القرآن) (2)
 إرلان خ النبي مونتد الحباب نغ
 قوموا يا أحبابي لترديد أناشيد حول النبي
 أنفرح شواي أنصرط إتسلت نغ (2)
 لتفرح قليلا بالباس عروسنا

مد يدك يا خت مد يدك نحن ليك
 راه الحنة جات من فاس، جابوها جواد لناس
 واس احنان إلا لا وس حنان
 من حنى لسيدتي من حنى لها؟
 للا فاطم الزهراء أياس احنان
 للا فاطم الزهراء هي التي حنت لها
 الحن نم المروور أتسلت
 حناؤك الأولسى يا عروس

أوكلين أدلا يتودوم س الزين أمالي
 لمن هذا الشعر المدلى بالزينة
 ليس نبي محمد آش تلين أمالي
 إتيه شعر ينبت محمد
 أروالي مشيطة، أروالي خيوطها
 مدوا لي المشط، ومدوا لي خيوطها
 ودموع العروسة إرشو لحيوط
 ودموع العروس ترش الجدران
 أيداد أمزن خغلوي نتافشت
 جاء المرسول وقت غروب الشمس
 ويما من لهينو أنمساפט
 يا أمي أين أحبابي لتوديعهم
 أيداد أمزن خغلوي نتافشت
 جاء المرسول وقت غروب الشمس
 أيما من كورغ تهزي ترججوت
 إلى أين أذهب يا أمي؟ لقد بدأت أحس بالرعدة
 طيط نشم إعدن أ ثعم أن ثلا
 العين التي تؤذك سقتصاب بالعور
 إسل ثسليث أدين أم أخليج أيما
 العريس والعروس مثل أخليج 15 أيتها الأم
 كل أسكاس أدنين القوج أيما
 كل عام سيزيدون لقاحا يا أم
 فغد غري فغد غري أللا الحوريا
 أخرجني عندي أخرجني عندي يا سيدتي الحورية
 دببم آشم يوشين أللا الحورية
 أبوك هو الذي أعطاك يا سيدتي الحورية
 سقنطار د لميات أللا الحورية
 بالقنطار والمئات يا سيدتي الحورية
 إلعين ترجان أللا الحورية

الملحق رقم 4

نماذج من المهرجانات التراثية المحدثّة بالمغرب إلى حدود سنة 2017م

إسم المهرجان	سنة الإحداث/ التأسيس	المدينة أو الجهات المنظمة	بعض المعطيات
مهرجان حب الملوك	1920م	مؤسسة كرز لتثمين وصيانة مهرجان حب الملوك...صفرو	*مسابقة ملكة جمال الكرز. *تنوع فقرات المهرجان. *أول من دعا إلى قيامه الحاكم الفرنسي ببيرسوغان *صنف سنة 2012م تراثا عالميا لا ماديا من طرف اليونسكو
المهرجان الوطني للفنون الشعبية	1960م	جمعية الأطلس الكبير ووزارة الثقافة...مراكش	*أقدم مهرجان فني بالمغرب كان يسمى مهرجان فلكلور مراكش. *الاعتناء بالتراث الفني غير المادي. *إعداد ملف شامل قصد تسجيله تراثا عالميا.
مهرجان الورد	1962م	جمعية الملتقى الدولي للورد العطري...قلعة مكنونة	*شجع الاستعمار على الاحتفال به *صار مهرجانا محليا وطابع دولي منذ 2012م
ملتقى الأندلسيات	1985م	وزارة الثقافة بشفشاون	حفظ ذاكرة الموسيقى الأندلسية
موسم أصيلة الثقافي الدولي	1985م	أصيلة	عروض فنية، ندوات وجلسات سياسية أو فكرية عفوية بشوارع المدينة...
مهرجان الطرب الغرناطي	1991م	جمعية أنجاد المغرب الشرقي ووزارة الثقافة...وجدة	*احتضان أجواق متنوعة مهتمة بالطرب الغرناطي. *تنظيم مسابقات وطنية في الإنشاد والعزف والنظم...لتشجيع المواهب
مهرجان الموسيقى العريقة (الروحية)	1994م	جمعية فاس سايس فاس	فرق موسيقية متنوعة وندوات
مهرجان كناوة موسيقى العالم	1998م	الصويرة	*عروض موسيقية فريدة *قدم طلب الاعتراف به في سجل التراث اللامادي للإنسانية.
المهرجان الوطني لفن أحيدوس	2000م	جمعية تيمات لفنون الأطلس ووزارة الثقافة ... عين اللوح، إفران	عروض فنية، مسابقات وطنية، ندوات...

مهرجان ويلي الدولي لموسيقى العالم التقليدية	2000م	وزارة الثقافة ويلي-مكناس	الاحتفاء بالمووروث بمختلف تلاوينه. يتميز بتنظيمه بموقع أثري
مهرجان موازين إيقاعات العالم	2001م	مؤسسة مغرب الثقافات وفعاليات أخرى - الرباط	عروض فنية غنائية متنوعة وطنية ودولية
المهرجان الوطني لفن الملحون	2002م	مؤسسة تراث المدينة وفعاليات أخرى - فاس	عروض، ندوات، توقيع، دواوين....
مهرجان ألف فرس وفرس	2003م	المجلس الجماعي...الفقيه بن صالح	مشاركة أجود فرق الخيالة ومختلف الفرق الفلكلورية، تنظيم مسابقات....
مهرجان التمور	2003م	جمعية موسم التمور وفعاليات أخرى . تيغيجت -كلميم	عروض فنية، عملية إغذار مجانية للأطفال، عرض منتوجات التمور ...
مهرجان تيميتار	2003م	جمعية تيميتار...أكادير	عروض موسيقية وفنية متنوعة
مهرجان موسيقى الأعالي وموسم سيدي احمد أولمغني	2003م	إملشيل ، أيت اعمر	كرنفال، عروض فنية متنوعة، تزويج مجاني لحوالي 20 زوجة ...
مهرجان الأندلسيات الأطلسية	2003م	جمعية الصورة موكادور الصورة	حفلات موسيقية لفرق مسلمين، يهود...الفلامنكو
مهرجان "تويزا" المتوسطي للثقافة الأمازيغية	2004م	مؤسسة المهرجان المتوسطي للثقافة الأمازيغية ...طنجة	الاحتفاء بالكاتب المغرب محمد شكري
مهرجان تيفاوين	2005م	جمعية فيستيفال تيفاوين أملن . تفرات تافرات	فنون القرية، زواج جماعي...
مهرجان إمزواك	2007م	منتدى إمنتانوت للثقافة والفنون ... إمنتانوت	فقرات متنوعة تراثية
المهرجان الوطني لأيت وراين	2007م	جمعية إغديمين نايت وراين ... عين قندل -تازة	عروض فنية، مسابقات، ندوات...
المهرجان المتوسطي	2005م	جمعية الريف للتضامن والتنمية... الحسيمة	يستهدف خاصة أفراد الجالية، عروض موسيقية، أنشطة رياضية، ندوات...
مهرجان الأغنية والشعر الحساني	2005م	وزارة الثقافة ... الداخلية	عروض، مسابقات، أنشطة ترفيهية...
المهرجان الدولي للثقافة الأمازيغية	2005م	جمعية فاس سايس ... فاس	الموسيقى، الشعر، الأدب، جوانب اجتماعية ..
مهرجان فاس للثقافة الصوفية	2008م	جمعية مهرجان فاس للثقافة الصوفية ...فاس	عروض محلية ودولية، ندوات...

المهرجان الدولي للزعرفران	2007م	الفدرالية البيمنية للزعرفران بمشاركة مع الوكالة البلجيكية للتنمية ... تالوين	بيع منتجات الزعفران، عروض فنية...
المهرجان الدولي للراي	2007م	جمعية وجدة فنون ... وجدة	عروض متنوعة من فن الراي وطنيا ودوليا
مهرجان الطقطوقة الجبيلية والفنون المجاورة	2007م	جمعية "أجراس" للتنمية والثقافة والفنون الشعبية... طنجة وأصيلة	الموروث الفني والجبلي
مهرجان الفرحة (أليغيريا)	2006م	شفشاون	موسيقىات متنوعة، فلامينكو، راي...
مهرجان الفروسية	2006م	الجماعة القروية بني باتاو	عروض التبوريدة، فلكلوريات، مسابقات...
المهرجان الوطني للزجل	2006م	وزارة الثقافة ... بنسليمان-المنصورية	عرض إنتاجات زجلية متنوعة، مسابقات، عروض فنية ...
مهرجان فاس الدولي للرقص التعبيري	2007م	جمعية بابل للثقافة والفن... فاس	عروض الرقص التقليدي والحديث الشبابي، ندوات، معارض فنية ...
المهرجان الدولي لفلكلور الطفل	2006م	جمعية أبي رقرق ... سلا	عروض راقصة متنوعة مؤداة من طرف الأطفال ...
مهرجان تموايت	2005م	جمعية أنفاس ورزازات للبحث الفني والثقافي... ورزازات	عروض فنية متنوعة، موائد مستديرة، ندوات...
مهرجان ثقافات الواحات	2006م	فجيج	عروض فنية، ترفيهية...متنوعة
ملتقى فنون الحلقة والملاحون	2007م	مكناس	فنون الحلقة، عروض موسيقية، سهرات...
معرض الفرس	2007م	الجديدة	مسابقات في التبوريدة، أنشطة ترفيهية، ثقافية...جوائز لأحسن المربين...
مهرجان الشمس (سات) الدولي للثقافات المعاصرة	2007م	جمعية "ماروك جون"...مراكش	حفلات فنية، دورات تكوينية تمزج بين التقليدي والعصري.
مهرجان مقامات الإمتاع والمؤانسة	2009م	جمعية أبي رقرق ووزارة الثقافة... سلا	الاحتفاء بالموسيقى التراثية بمشاركة دول متوسطة ...
مهرجان تراكالت	2010م	جمعية الزايلة للتنمية والمحافظة على البيئة ... محاميد الغزلان	الفرجة، الموسيقى، الندوات، الورشات التكوينية...التعريف بموروث الثقافة الصحراوية...
مهرجان الحلقة والفنون الشعبية	2009م	جمعية فرقة ناس الكوميديا... سيدي بنور	الحكاية، فرق فلكلورية، تنظيم كرنفال...

المهرجان الجهوي لطرب الآلة	2009م	وزارة الثقافة... الرباط	صيانة موسيقى الآلة كموروث فني متميز ومترسخ في عدد من مدن المملكة ...
المهرجان الدولي للموسيقيين المكفوفين	2010م	تطوان	عروض موسيقية متنوعة
مهرجان تامونت للثقافة الأمازيغية	2010م	تيغسالين - خنيفرة	إيلاء الاهتمام بالفرق الفنية المحلية
مهرجان تيميزار للفضة	2010م	جمعية تيميزار... تيزنيت	عرض منتجات فضية، وفلاحية وحرفية أخرى، سهرات غنائية، عروض للأزياء المحلية والفروسية...
مهرجان الإنشاد والمديح	2010م	جمعية فضاء التواصل ... مراكش	مشاركة مجموعة من المنشدين والفرق الصوفية...مغربية وأجنبية...
مهرجان قوافل	2010م	منتدى إفني أيت باعمران للتنمية والتواصل... سيدي إفني	اعتبار الموروث الثقافي مؤهلات في خدمة التنمية.
مهرجان تيملسا للزي التقليدي	2010م	فيدرالية جمعيات بومالت دادس الكبرى ... إقليم تنغير	عروض متنوعة، فنية، يتبوريدة، كرنفال للزي التقليدي...
مهرجان الشاي عادات وتقاليد	2010م	جمعية محترف الفن الفوتوغرافي ... الرباط	تبادل التجارب عن صور وأفلام طهي وتناول الشاي بين بلدان متعددة ...
مهرجان اللوز	2011م	جمعية اللوز تافراوت ... تافراوت	معرض للمنتجات الفلاحية والمحلية أنشطة متنوعة فنية ورياضية وثقافية...
المهرجان الدولي لنجوم كناوة	2011م	جمعية الأبواب الخمسة الدار البيضاء	عروض فنية متنوعة وطنية ودولية
مهرجان العرائش للمسرح والفنون الشعبية	2011م	جمعية عبد الصمد الكنفراوي... العرائش	عروض مسرحية، عروض فنية مغربية وأجنبية، سهرة فنية، كرنفال.../أوراش في الفنون التشكيلية ومعرض للصناعة التقليدية...
مهرجان جوهرة الحياة	2011م	جمعية دكالة ... الجديدة	عروض موسيقية متنوعة: تجمع بين ما هو عصري وشعبي وراب وفيزيون وأنواع أخرى لفنانين مغاربة وأجانب...
مهرجان أمورات	2011م	جمعية تيزنيت للثقافات الحضرية ... تيزنيت	مناقشة السياسات الثقافية وتبادل التجارب بين دول مختلفة: شمال إفريقيا، الشرق الأوسط، إفريقيا، أوروبا...، برامج تكوينية وفنية، وسوق جمعي...

تظاهرة "سماع مراكش للقاءات والموسيقى الصوفية"	2011م	جمعية "منية مراكش" ... مراكش	في كل دورة يتم التركيز على موضوع ما من صميم التراث العربي الإسلامي مع تقديم عروض موسيقية فنية مكثفة.
مهرجان بوعنان للثقافات الأصيلة	2012م	اتحاد المبادرات التنموية... الجنوب الشرقي-بوعنان (إقليم فكيك)	التعريف بالمووروث الثقافي وإبراز مؤهلات المنطقة على المستوى الثقافي.
مهرجان عيد البحر	2012م	جمعية مهرجان عيد البحر... مدينة مرتيل	الفرجات الشعبية، كرنفال المدينة، الورشات التشكيلية، الإذاعة الشاطئية، فضاءات للسمر الليلي، والرياضة والألعاب...معارض...
مهرجان الألعاب والرياضات التقليدية	2012م	وزارة الشباب والرياضة ... إفران	إبراز الجوانب الثقافية والتربوية المرتبطة بالألعاب والرياضات التقليدية والحفاظ عليها من الاندثار باعتبارها عنصرا هاما من التراث الثقافي غير المادي.
مهرجان الحياة لتراث الطقطوقة الجبلية ...	2014م	جمعية آل سريف للطقطوقة الجبلية ... القصر الكبير	عروض فنية، معارض، ندوات...
مهرجان ابتسامة	2012م	جمعية إبداع للثقافة والتواصل... الدار البيضاء	التأكيد على مسار الترابط التاريخي بين المغرب وعمقه الإفريقي والعربي عبر عروض فنية متنوعة
المهرجان الوطني للتراث الغيواني	2012م	جمعية "حال الغيوان للثقافة والفن" ... مازكان-الجديدة	مشاركة مجموعات غيوانية من مختلف جهات المغرب ...

لائحة المصادر والمراجع المعتمدة:

✕ المراجع باللغة العربية:

- القرآن الكريم برواية ورش عن نافع المدني.

*الكتب:

- ابراهيم، نبيلة، "فن القص في النظرية والتطبيق"، سلسلة الدراسات النقدية، العدد 1، دار غريب للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1995م.
- ابن خلدون، عبد الرحمان، "المقدمة"، دار المعرفة للنشر والطباعة، بيروت، د.ت.
- أبو عمار، محمود المصري، "الزواج الإسلامي السعيد"، مكتبة الصفا، دار البيان الحديثة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2006م.
- استيتية، دلال ملحس، "التغير الاجتماعي والثقافي"، دار وائل للنشر والتوزيع، عمان، الطبعة الثانية، 2008م.
- الأدغم، إبراهيم، "الرجل والعقم والانجاب: دراسة حديثة الأسباب وطرق معالجتها"، دار القلم، دمشق، سوريا، 2003م.
- الأرزقي، محمد بن عبد الله بن أحمد، "أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار"، تحقيق عبد الملك بن عبد الله بن دهيش، مكتبة الأسد، المجلد الأول، الطبعة الأولى 1424هـ/2004م.
- الإفرائي، محمد الصغير، "نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي"، تحقيق عبد اللطيف الشاذلي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1419هـ/1998م.
- الباروني، سليمان، "مختصر تاريخ الإياضية"، مكتبة الضامري للنشر والتوزيع، سلطنة عمان، الطبعة الخامسة، 1416هـ/1995م.
- البوني، أحمد بن علي، "شمس المعارف الكبرى"، الجزء الأول، المكتبة الشعبية، بيروت، د.ت.

- الثعالبي، أبي منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل، "ثما القلوب في المضاف والمنسوب"، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، الطبعة الأولى 1434هـ-2003م.
- الجابري محمد عابد، "شعار" تاريخية النص " ليس هو الحل "! ملفات من الذاكرة الثقافية، سلسلة مواقف، العدد 31 ، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، أكتوبر 2004.
- الجابري، محمد عابد، "التعليم في المغرب العربي، دراسة تحليلية لسياسة التعليم في المغرب وتونس والجزائر"، دار النشر المغربية، 1989م.
- الجابري، محمد عابد، "العولمة والهوية بين عالمين ! ملفات من الذاكرة الثقافية"، سلسلة مواقف، العدد:44، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، أكتوبر 2005.
- الجابري، محمد عابد، "بنية العقل العربي"، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1986م.
- الجابري، محمد عابد، "قضية التعليم في مسار متعدد الأوجه، الجزء الثاني"، سلسلة مواقف، العدد 14، دار النشر المغربية، الطبعة الأولى، أبريل 2003م.
- الجابري، محمد عابد، "كيف نتعامل مع التراث؟"، ملفات من الذاكرة الثقافية، سلسلة مواقف، العدد 15، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ماي، 2003.
- الجابري، محمد عابد، "وجهات نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1992.
- الجاربي، عباس بن عبد الله، "الزجل في المغرب"، القصيدة، مطبعة الأمنية، الرباط، 1970م.
- الحديثي، مؤيد عبد الجبار، "العولمة الإعلامية والأمن القومي العربي"، دار الأهلية للنشر، عمان، الطبعة الأولى، 2002م.
- الحلبي، علي بن إبراهيم بن أحمد، "السيرة الحلبية"، دار الكتب العلمية، بيروت، الجزء الثاني، الطبعة الثانية، 1427هـ.
- الدرويش، محي الدين، "إعراب القرآن الكريم وبيانه"، دار ابن كثير، دار الإرشاد - اليمامة، المجلد الثامن، الطبعة الثالثة 1412هـ/1992م.

- الدواوي، عبد الرزاق، "في الثقافة والخطاب عن حرب الثقافات، حوار الهويات الوطنية في زمنه العولمة"، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2013.
- الراجي، محمد، "بيداغوجيا الكفايات من أجل الجودة في التربية والتعليم"، شمس برانت، الرباط، الطبعة الثالثة، 2018.
- الريحاني، أمين، "المغرب الأقصى 1939م/1358هـ"، لبنان، مؤسسة هندواوي، المملكة المتحدة، 2018م.
- السمرقندي، أبي الليث نصرين محمد بن أحمد بن إبراهيم، "تفسير السمرقندي المسمى بحر العلوم"، تحقيق وتعليق الشيخ علي محمد معوض، والشيخ عادل أحمد عبد الموجود والدكتور زكرياء عبد المجيد النوقي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الجزء الثالث، الطبعة الأولى 1413هـ/1993م.
- السهلي محمد توفيق، حسن الباش، "المعتقدات الشعبية في التراث العربي"، توزيع دار الجليل، دون تاريخ.
- السواح، فراس، "لغز عشتار الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة"، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، سورية، الطبعة الأولى، 1985م.
- الشوبكي، وليد، "رؤية الموسيقى في المخ"، العربي العلمي، العدد 7، وزارة الإعلام، الكويت.
- العبد، محمد، "أيعيد التاريخ نفسه؟ دراسة لأحوال العالم الإسلامي قبل صلاح الدين، مقارنة مع تاريخنا المعاصر"، كتاب المنتدى، سلسلة تصدر عن المنتدى الإسلامي، الطبعة الثالثة، 1419هـ/1999م.
- العروي، عبد الله، "العرب والفكر التاريخي"، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة، 1998م.
- العمري، زينب عبد العزيز، "اللون في الشعر العربي القديم"، مكتبة الأنجلو المصرية، 1989م.
- الفاسي، علال، الشاذلي المكي وآخرون، "حالة التعليم بالمغرب العربي، تونس والجزائر ومراكش في ظل الاستعمار العلمي الفرنسي"، تقرير حول التعليم في بلدان المغرب العربي قدمته الحركات الوطنية الثلاث في اجتماع منظمة اليونسكو، بيروت، 1948م، منشورات مؤسسة علال الفاسي، الرباط، د.ت.
- الفشتالي، عبد العزيز، "مناهل الصفا في مآثر موالينا الشرفا"، تحقيق الدكتور عبد الكريم كريمة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، 1972.

- القادري، أبو بكر، "مذكراتي في الحركة الوطنية المغربية من سنة 1941 إلى سنة 1945م"، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الجزء الثاني، الطبعة الأولى، دون تاريخ.
- القاضي، علي، "مفهوم اللون بين الحضارة الإسلامية والحضارات الأخرى"، دار الهداية للطباعة والنشر، الطبعة الأولى 2002م.
- القمني، سيد "رب الزمان، الكتاب وملف القضية"، مؤسسة هنداوي سي أي سي، المملكة المتحدة 2017.
- اللحية الحسن، "الشامل في علوم التربية موسوعة المفاهيم التربوية"، سلسلة المعارف البيداغوجية، دار نشر المعرفة، الرباط، المغرب، الطبعة الأولى، 2018.
- المختار لهراس، ادريس بنسعيد، "الثقافة والخصوبة في المغرب"، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1996م.
- المروني، المكي، "الإصلاح التعليمي بالمغرب 1956-1994"، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1996م.
- المنوني، محمد، "ورقات عن حضارة المرينيين"، الرباط، 1996م.
- المودن، عبد الرحمان، "البوادي المغربية قبل الاستعمار، قبائل إيناون والمخزن بين القرن السادس عشر والتاسع عشر"، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة رسائل وأطروحات رقم 25، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1995م.
- النيسابوري، أبو الفضل أحمد بن محمد، "مجمع الأمثال"، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، الجزء الأول، دار المعرفة، بيروت، لبنان، د.ت.
- الوزان، "وصف إفريقيا"، الجزء 1.
- إلياد، مرسيا، "مظاهر الأسطورة" ترجمة نهاد خياطة، دار كنعان للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 1991.
- أمين أحمد ونجيب محمود زكي، "قصة الفلسفة اليونانية"، مؤسسة هنداوي، سي أي سي، المملكة المتحدة، 2018.
- إيفانز، بريتشارد، "الأثروبولوجيا الاجتماعية"، ترجمة د. أحمد أبو زيد، منشأة المعارف بالإسكندرية، الطبعة الأولى، 1958م.

- برنشتاين، بيتردل، "سطوة الذهب، قصة استبداده بالقلوب والعقول"، تعريب مها حسن: مجبوح، مكتبة العبيكان، الرياض- المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى 1423هـ/2002م.
- بروديل، فرنان، "المتوسط والعالم المتوسطي، تعريب وإيجاز أبي سمرا مروان"، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 1903م.
- بروزاتين، مانليو، "قصة الألوان"، ترجمة السنوسي استيته، مراجع نجم بوفاضل، هيئة البحرين للثقافة والآثار (مكتبة 359)، المنامة، الطبعة الأولى، 2018م.
- بلاي، هرمان، "ألوان شيطانية ومقدسة اللون والمعنى في العصور الوسطى وما بعدها"، ترجمة د. صديق محمد جواهر، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة)، الإمارات العربية المتحدة، الطبعة الأولى، 1431هـ/2010م.
- بلكير، محمد، "المنها التربوي بالمدرسة المغربية زمن الحماية، الأسس والوظائف"، دار نشر المعرفة، الدار البيضاء، 2003م.
- بن عنتر، عبد النور، "الدولة والعولمة وظهور مجتمع مدني عالمي"، شؤون الأوسط، العدد 107، صيف 2002م.
- بنعدادة، آسية، "الفكر الإصلاحي في عهد الحماية، محمد الحجوي نموذجاً"، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2009م.
- بورديو، بيير، "الرمز والسلطة"، ترجمة عبد السلام بن عبد العالي، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، الطبعة الثانية، 1990م.
- بوكوس، أحمد، "الهجنة والاختلاف في تدبير التنوع الثقافي"، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، سلسلة دراسات وأبحاث رقم 56، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 2016م.
- بيكيتي، توماس، "رأس المال في القرن 21"، ترجمة جمال وائل وحسيب سلمى، دار التنوير للطباعة والنشر، منتدى البحوث الاقتصادية، الطبعة الأولى، 2016.
- توملينسون، جون، "العولمة والثقافة تجربتنا الاجتماعية عبر الزمان والمكان"، ترجمة د. إيهاب عبد الرحيم محمد، مجلة عالم المعرفة، العدد 354، الكويت، غشت 2008م.
- جعفر محمد كمال، "رمزية الألوان بين الأديان اليهودية والإسلام"، مكتبة المهتدين الإسلامية لمقارنة الأديان، د.ت.

- جمعة، بديع محمد، "من روائع الآداب الفارسي"، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1980م.
- حجا شفيق، شهلا جورج، "قصة الأرقام"، سلسلة "أمس واليوم" الجامعة الأمريكية في بيروت-لبنان، العدد 2، 1948.
- حسين عبد الحميد، أحمد رشوان، "الفلكلور والفنون الشعبية من منظور علم الاجتماع"، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية 1993م.
- دادون، ادريس، "الأمثال الشعبية المغربية"، مكتبة السلام الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2000.
- دردور، عبد الباسط، "المغرب العربي وتحديات الغزو الثقافي الغربي"، دراسة وصفية تحليلية، منشورات الدعوة الإسلامية، طرابلس، 2002م.
- ديمس، جون جيمس، "حركة المدارس الحرة بالمغرب 1919-1970"، ترجمة السيد المعتصم، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1991م.
- روبرتسون، رونالد، "العولمة النظرية الاجتماعية والثقافية الكويتية"، ترجمة أحمد محمود ونور الأمين، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1998م.
- ستيلمان، يديدا كالون، "تاريخ الأزياء العربية منذ فجر الإسلام إلى العصر الحديث"، ترجمة صديق محمد جوهر، دائرة الثقافة السياحية، كلمة، أبو ظبي، الطبعة الثانية، 2018.
- سي ناصر، محمد علال، "أولوية الثقافة والتعليم في استراتيجية الحركة الوطنية"، مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، الرباط، 2003م.
- شتيوي موسى، كرادشة منير، "مسألة الخصوبة السكانية"، رؤية تحليلية في ضوء نتائج الدراسات السابقة، سلسلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، أبحاث اليرموك، يناير 2011م.
- شريف، مصطفى، جاك بيرك، "المركز الثقافي للكتاب"، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 2019م.
- ضريف، محمد، "الأحزاب السياسية المغربية 1934-1975"، منشورات المجلة المغربية لعلم الاجتماع السياسي، الرباط، 1993م.

- عبد الجليل، عبد العزيز، "الموسيقى الأندلسية المغربية (فنون الأداء)"، مجلة عالم المعرفة، العدد 129، الكويت، 1988.
- عبد الجليل، عبد العزيز، "مدخل إلى تاريخ الموسيقى المغربية"، مجلة عالم المعرفة، العدد 65، الكويت، 1983.
- عبد الحميد، شاعر، "التفضيل الجمالي"، مجلة عالم المعرفة، العدد 267، الكويت، 2001.
- عبد اللطيف فتح الدين، "الفلسفة العربية: التاريخ وضرورة التفاعل"، مركز الدراسات والأبحاث الإنسانية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، بنسبك، الدار البيضاء، توزيع سبريس.
- عبد اللطيف، كمال، "درس العروي، في الدفاع عن الحداثة والتاريخ"، سلسلة الكتاب الجامعي، رقم 2، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، الطبعة الأولى، 2014م.
- عبد الله، علي محمد، "اليهود في عهد داوود إلى دولة إسرائيل"، وكالة الصحافة العربية، مصر، 2017م.
- عجينة، محمد، "موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية ودلالاتها"، الجزء الأول، دار الفرائي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1994م.
- عطية، عاطف، "المجتمع الدين والتقاليد"، جروس برس، طرابلس لبنان، 1992م.
- عكود، محمد فؤاد، "ملائكة النيل بعض العادات والمعتقدات عند النوبيين"، الهيئة العامة لقصور الثقافة، سلسلة الدراسات الشعبية، يوليو، 2004.
- عياش، ألبير، "المغرب والاستعمار، حصيلة السيطرة الفرنسية"، منشورات دار الخطابي للطباعة والنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1985م.
- غراهام، طومسون، "مقدمة تحديد موقع العولمة"، المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية، تصدر عن اليونسكو، العدد 160، جوان 1990م.
- فارس محمد خير، "تنظيم الحماية الفرنسية في المغرب"، دمشق، 1972م.
- فانون، فرانز، "معذبو الأرض"، ترجمة سامي الدروبي، جمال الأتاسي، مدارات الأبحاث والنشر، مصر، الطبعة الثانية، يناير 2015م.
- فريزر، جيمس، "الفنن الذهبي"، ترجمة د. أحمد أبو زيد، الهيئة المصرية العامة، القاهرة، 1971م.

- قاسم، عبده قاسم، "بين التاريخ والفلكلور، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية"، دار روتابرينت للطباعة، الهرم، الطبعة الثالثة، 2001م.
- قاسو، عبد الرحمان، "المغرب ترسانة قانونية في تطور دائم"، الدار البيضاء، أكتوبر 2013م.
- كرادشة منير والمحروقية رحمة، "الآثار النفسية والصحية لتأخر الأمومة البيولوجية في المجتمع العمالي"، دراسات، العلوم الإنسانية والاجتماعية، الجامعة الأردنية، المجلد 43، ملحق 5، 2016م.
- كلود، ليفي، "ستراوس، الأسطورة والمعنى"، ترجمة صبحي حديدي، منشورات عيون، دار قرطبة للطباعة والنشر، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 1976م.
- كليفوردي، غورتز، "تأويل الثقافات"، ترجمة محمد بدوي، مراجعة الأب بولس وهبة، المنظمة العربية للترجمة، 2009م.
- مالكا، إيلي، "العوائد العتيقة اليهودية بالمغرب من المهد إلى اللحد"، نشر الملتقى، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية، 2003م.
- مختار عمر أحمد، "اللغة واللون"، عالم الكتب للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثانية، 1997م.
- مزين، محمد، "فاس وباديتها مساهمة في تاريخ المغرب السعدي 1549م-1637م"، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة رسائل وأطروحات رقم 12، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، الجزء الأول، 1986م.
- مسينون، عبد الرزاق مصطفى، "التصوف"، ترجمة ابراهيم خورشيد، وعبد الحميد يونس، وحسن عثمان، دار الكتاب اللبناني، مكتبة المدرسة، الطبعة الأولى، 1984.
- معتوق، فريدريك، "سوسيولوجيا التراث"، شبكة المعارف، بيروت، الطبعة الأولى، 2010.
- مكليش، جون، "كتاب العدد من الحضارات القديمة حتى عصر الكمبيوتر"، ترجمة الأحمد خضر ودعبول موفق، مجلة عالم المعرفة، العدد 251، الكويت، 1999.
- ملين، محمد نبيل، "السلطان الشريف الجنود الدينية والسياسية للدولة المخزنية في المغرب"، منشورات المعهد الجامعي للبحث العلمي، الرباط، 2013م.

- نابري، التباري، "كفايات التأهيل المهني للمدرس والمدرسة بين المرجعيات النظرية والتطبيق"، الدار العالمية للكتاب، الدار البيضاء، المغرب، طبعة 2018م.
- نجمي، حسن، "غناء العيطة، الشعر الشفوي والموسيقى التقليدية في المغرب (الجزء الثاني)"، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء-المغرب، الطبعة الأولى 2007م.
- نصار، شريل، "التراث الثقافي غير المادي في لبنان على ضوء التجربة العالمية"، سبتمبر 2013.
- هنتغتون، صامويل، "صدام الحضارات...إعادة صنع النظام العالمي"، ترجمة طلعت الشايب، نيويورك، الطبعة الثانية، 1989.
- هوك، صاموئيل هنري، "منعطف الخيلة البشرية، بحث في الأساطير"، ترجمة صبحي حديدي، دار الحوار، دمشق، 1983.
- هويسنطن، وليام، "الحماية الفرنسية بالمغرب بين الأوج والأفول تحت قيادة الجنرال نويس 1936-1943"، تعريب إبراهيم بوطالب، سلسلة نصوص وأعمال مترجمة، رقم 10، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، الطبعة الأولى، 2001-2002م.
- ويلسون، جلين، "سيكولوجية فنون الأداء"، ترجمة شاكر عبد الحميد، الكويت، 2000م.
- ويلسون، جلين، "سيكولوجية فنون الأداء"، ترجمة شاكر عبد الحميد، مراجعة محمد عناني، عالم المعرفة، العدد 258، الكويت، يونيو 2000م.

*المجلات والجرائد:

- أيت أومغار، سمير، "طقوس الاستمطار إبان الجفاف في الجزائر، نماذج من مطلع القرن العشرين"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 41، البحرين، السنة الحادية عشرة، ربيع 2018، صص 102-113.
- أبا محمد، إبراهيم، "الموروث الثقافي ودوره في التنمية البشرية"، الدورة الرابعة والعشرين للملتقى الثقافي لمدينة صفرو، الطبعة الأولى، ماي 2013، صص 283-295.

- أبرنوص، جمال، "أغنية الراي بالمغرب المتوسطي، إثنوموسيقولوجيا النمط الغنائي وسؤال التطور والتهجين"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 32، البحرين، السنة التاسعة، شتاء 2016، صص 146-153.
- ادريس، سمير، "جنور،" الصوت" والغناء الشعبي لدى بني يزيد الحامة"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 20، البحرين، السنة السادسة، شتاء 2013، صص 110-115.
- أراق، سعيد، "النسق والوظيفة والخطاب"، مجلة الثقافة الشعبية، يصدرها أرشيف الثقافة الشعبية للدراسات والبحوث والنشر بالتعاون مع المنظمة الدولية للفن الشعبي (IOV)، العدد 28، البحرين، السنة الثامنة، شتاء 2015م، السنة الثامنة، شتاء 2015، صص 14-44.
- الأبيض، حميد، "(الهيت)...رقصة مغربية بإيقاع حرري"، المجلة العربية، العدد 453، الرياض، شوال 1435هـ/أغسطس 2014م، صص 92-97.
- الإدريسي، الحسين، "الشعر الغنائي الريفي بالمغرب"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 4، البحرين، السنة الثانية، شتاء 2009، صص 92-97.
- البسكري، منير، "الاستراتيجية الوطنية للمواسم والمهرجانات بالمغرب مدينة صفرو نموذجاً"، أشغال الدورة الرابعة والعشرين للملتقى صفرو.
- البقلوطي، ناصر، "تدوين الأدب الشعبي، حفظ أم تقض لفظ؟"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد الخامس عشر، البحرين، السنة الخامسة، ربيع 2012م.
- الجارري، حميد، "البيئة ودورها في بناء الشكل الفني للقصص الشعبي بالمغرب"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 30، البحرين، السنة الثامنة، صيف 2015، صص 80-96.
- الجزيراوي، محمد، "النسيج التقليدي بالجنوب التونسي"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 33، البحرين، السنة التاسعة، ربيع 2016، صص 176-181.
- الجوهري، محمد، "المنهج في دراسة المعتقدات والعادات والتقاليد"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 4، البحرين، السنة الثانية، شتاء 2009، صص 34-51.
- الحجازي، عبد القهار، "السفر العجيب في الحكاية الشعبية بواحة فجيح"، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، العدد 22، البحرين، السنة السادسة، صيف 2013، صص 26-39.

- الحسين، الهاشمي، "نظام العراصة ببلاد الحوايا (بني خداش) تراث نجع أم تاريخ مرحلة؟" مجلة الثقافة الشعبية، العدد 21، البحرين، السنة السادسة، ربيع 2013م، صص 76-99.
- الحشاش، عبد الكريم، "ظاهرة الحسد"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 26، البحرين، السنة السابعة، صيف 2014، صص 86-97.
- الحمود، نجية، "الحكاية الشعبية الفلسطينية بين الهوية والعولمة"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد الثاني والعشرون، البحرين، السنة السادسة، صيف 2013م.
- الخطيبي، عبد الكبير، "مراحل السوسيولوجيا بالمغرب 1912-1967"، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة محمد الخامس-السويسي، المعهد الجامعي للبحث العلمي، العدد 48، 2004م.
- الدليمي، فاطمة، "الوحدة والتعدد في الشعر الشفوي النسوي"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 31، البحرين، السنة الثامنة، خريف 2015، صص 28-37.
- الزاوي، مولاي عبد الحكيم، "جدل التاريخ والذاكرة في الأسطوغرافيا المغربية، حضريات في الذات المغربية المتهورة بلون السياسة"، شبكة ضياء للمؤتمرات والدراسات، صص 1-14.
- الزرهوني، محمد، "المواسم والمهرجانات بالمغرب في مسرح النقاش العمومي، 13 ورقة"، أشغال الدورة الرابعة والعشرين للملتقى الثقافي لمدينة صفرو.
- الزرهوني، محمد، "جغرافية المهرجانات، البحث الجغرافي في خدمة التنمية التراثية، مقارنة منهجية"، أشغال الدورة الرابعة والعشرين للملتقى الثقافي لمدينة صفرو، ماي 2013.
- الزرهوني، محمد، "جغرافية المهرجانات، البحث الجغرافي في خدمة التنمية التراثية، المقاربة المنهجية"، الدورة الرابعة والعشرين للملتقى الثقافي لمدينة صفرو، الطبعة الأولى، ماي 2013، صص 36-44.
- الزكاري، أسامة، "الأقاصي في الأرشيف الكولونيالي الفرنسي، نموذج المنطقة الشرقية"، مجلة رباط الكتب، عدد 9، ماي 2019م.
- الزيات، علا عبد المنعم، والسيد عبد المؤمن السيد، "رموز الحناء بين التقليدية والمعاصرة"، دراسة إثنوجرافية بإحدى المدن الليبية، مجلة كلية الآداب، جامعة بنها، ليبيا، عدد يوليو 2008م.

- السموري، محمد، "تقاليد الزواج في الجزيرة السورية (القبائل العربية أنموذجاً)"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 16، البحرين، السنة الخامسة، شتاء 2012م، صص 90-101.
- الشاذلي، عبد الفتاح، "الموروث الثقافي بالمغرب".
- الشاذلي، عبد الفتاح، "الموروث الثقافي بالمغرب، آليات الحفاظ عليه وسبل التأهيل والتنمية، حالة موسم حب الملوك بصفرو"، الدورة الرابعة والعشرين للملتقى الثقافي لمدينة صفرو، الطبعة الأولى، ماي 2013، صص 354-365.
- الشراي، جميلة، "التراث الثقافي والتنمية المحلية، رهان التأهيل والتنمية، الدورة الرابعة والعشرين للملتقى الثقافي لمدينة صفرو"، الطبعة الأولى، ماي 2013، صص 296-303.
- الشنو، سميرة محمد، "الفنون التشكيلية الشعبية وجمالياتها في مملكة البحرين"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد الخامس عشر، البحرين، السنة الرابعة، خريف 2011م.
- الضو، علي إبراهيم، "المرأة السودانية والثقافة الموسيقية: رقصتي الزار والعروس، موسيقى فيزيائية"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 12، البحرين، السنة الرابعة، شتاء 2010.
- الطوي، محمد، "التراث والسكان، صفرو نموذجا"، الدورة الرابعة والعشرين للملتقى الثقافي لمدينة صفرو، الطبعة الأولى، ماي 2013، صص 366-376.
- العجاجي، تهاني بنت ناصر، "الحلي وأدوات الزينة التقليدية في بادية نجد من المملكة العربية السعودية"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 20، البحرين، السنة السادسة، شتاء 2013م، صص 134-153.
- العموص، حاتم، "الخصائص المميزة للإيقاعات الشعبية التونسية"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 28، البحرين، السنة الثامنة، شتاء 2015، صص 120-126.
- الغراي، الجيلالي، "في الرقص الشعبي المغربي"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 24، البحرين، السنة السابعة، شتاء 2014م، صص 122-131.
- الغراي، الجيلالي، "شجيرة حناء وقمر"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 18، البحرين، السنة الخامسة، صيف 2012، صص 50-57.

- الفردان، أمينة، "الزواج البحريني" القروي" والموروثات الثقافية المتأصلة"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 31، البحرين، خريف 2015م.
- القشعان، حمود، "الآثار النفسية والاجتماعية للعقم على تقدير الذات والتوافق الزوجي"، مجلة كلية التربية، العدد 42، جامعة المنصورة، مصر، 2000م.
- الماطي، محمد، "عادات الختان وتقاليدده بمنطقة سيدي إسماعيل بإقليم الجديدة"، المجتمع والأسرة، جريدة العلم، الثلاثاء 6 جمادى الثانية 1432 الموافق 10ماي 2011م، عدد 1970م 2.
- المحروقي، يعقوب، "دراسة الحكاية الشعبية الافريقية: أمادو أمباتي با والتراث الافريقي اللامادي"، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، العدد السابع عشر، السنة الخامسة، ربيع 2012م.
- المدني، سيف حسن، "الثقافة الشعبية مخزون التوليف الثقافي والسلام"، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، العدد السابع والعشرون، السنة السابعة، خريف 2014، صص 14-25.
- النوايسة، حكمت، "من حكايات الماء الشعبية وطقوسه، حكاية قران العجائز وطقس أم الغيث"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 21، البحرين، السنة السادسة، ربيع 2013، صص 38-43.
- أوزلماط محمد، "السياق المعرفي للتراث الثقافي تصورا وتوظيفا"، الدورة الرابعة والعشرون للملتقى الثقافي لمدينة صفرو حول : المواسم والمهرجانات، فضاءات لتثمين الموروث الثقافي، 17-18 ماي 2013، منشورات الملتقى الثقافي لمدينة صفرو، الطبعة الأولى.
- أوسوس، محمد، "طقوس الاستمطار الأمازيغية وأساطيرها بشمال إفريقيا"، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، السنة الرابعة، صيف 2011، العدد 14، صص 84-95.
- أيوب، عبد الرحمان، "الذاكرة والتراث الثقافي اللامادي"، الثقافة الشعبية، العدد 43، الثقافة الشعبية للدراسات والبحوث والنشر، خريف 2018.
- باتو، رضوان، "مؤسسة المخزن في تاريخ المغرب"، قراءة لكتاب محمد جادور، مجلة عمران، العدد 2/5، صيف 2013م، صص 199-223.

- باديس، نرجس، "الثقافة الشعبية بين الإقصاء والموضوعية"، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، العدد 7، السنة الثانية، خريف 2009م، صص 12-21.
- براهيمى عبد الكريم، "الأزياء التقليدية للمرأة التونسية: علامات ورموز "برالهامة" نموذجاً"، مقاربة أنثروبولوجية، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، العدد 32، السنة التاسعة، شتاء 2016م، صص 154-175.
- برقوقي، الزاوية، "النجمة" ظاهرة ثقافية فنية طقوسية واحتفالية"، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، العدد 13، السنة الرابعة، ربيع 2011، صص 99-11.
- بزي، علي، "الثقافة الشعبية مدخلا لتقارب الشعوب"، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، العدد 21، السنة السادسة، ربيع 2013، صص 14-24.
- بشرى، محمد المهدي، "مصادر البحر وموال الصحراء"، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، العدد 29، السنة الثامنة، ربيع 2015، صص 48-61.
- بشنو، أحمد، "دور المهرجان الثقافي في تنمية المجتمع المدني"، أشغال الدورة الرابعة والعشرين للملتقى الثقافي لمدينة صفرو، ماي 2013.
- بلقزيز، عبد الإله، "في مفهوم الأمن الثقافي"، جريدة الوطن، الإمارات، العدد 1530، 1530/6/3، 2009م.
- بن صولة، عماد، "الأصول والبدايات في السرديات الشفوية"، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، العدد السادس عشر، السنة الخامسة، شتاء 2012م.
- بن صولة، عماد، "العلاقات والرموز في القرى الجبلية بالجنوب التونسي"، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، العدد 27، السنة السابعة، خريف 2014، صص 158-171.
- بن عرفة إبراهيم، معتوق جبال، "الماء بين المقدس والطقوس الممارسة، دراسة مونوغرافية في منطقة بئر الذهب بتيسة"، أنثروبولوجيا المجلة العربية للدراسات الأنثروبولوجية المعاصرة، العدد الخامس، مركز فاعلون، الجزائر، مارس 2017م.
- بوبرية عبد الواحد، أعفير مصطفى، "المهرجانات والتنمية المحلية بالأطلس المتوسط الشمالي الشرقي"، حالة المهرجان الثقافي لباب بودير، أشغال الدورة الرابعة والعشرين للملتقى صفرو.

- بوبرية، عبد الواحد، أعفير، مصطفى، "المهرجانات والتنمية المحلية بالأطلس المتوسط الشمالي الشرقي، حالة المهرجان الثقافي لباب بودير"، الدورة الرابعة والعشرين للملتقى الثقافي لمدينة صفرو، الطبعة الأولى، ماي 2013، صص 222-234.
- بوكرامي، سعيد، "الجهجوة موسيقى الأصول المغربية"، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، العدد 22، السنة السادسة، صيف 2013، صص 124-133.
- بوكرامي، سعيد، "موسيقى كناوة: الأصول والامتدادات"، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، العدد 37، السنة العاشرة، ربيع 2017، صص 134-139.
- بولحية، يحيى، "المخزن في مغرب القرن التاسع عشر ناظرا ومنظورا إليه"، مجلة عمران، العدد 5، ديسمبر 2013م، صص 129-182.
- بيطار، أحمد، "مؤتمر التراث والتنمية في حلب، توصيات للحفاظ على التراث"، جامعة حلب من 23 إلى 25 أيار 2010.
- تهايم، محمود عبد الوهاب، "الحضرة الصوفية لدى أتباع الطريقة الخلوتية الجودية، "قرية نزلة المشاركة" نموذجا"، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، العدد 31، السنة الثامنة، خريف 2015، صص 98-111.
- توفيق، يوسف، "الأبعاد الرمزية في الحكاية الشعبية"، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، العدد الخامس والعشرون، السنة السابعة، ربيع 2014م.
- جاد، مصطفى، "فلكلور واحة سيوة والهوية الثقافية"، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، العدد 17، السنة الخامسة، ربيع 2012م، صص 46-68.
- جرادات، إدريس محمد صقر، "عادات وتقاليد المسرات والأحزان في القدس"، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، العدد 22، السنة السادسة، صيف 2013م، صص 50-79.
- جنوف، عبد الله، "الاحتفالات الشعبية في الجنوب التونسي"، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، العدد 24، السنة السابعة، شتاء 2014م، صص 76-93.

- جودات، محمد، "الواقعي والأسطوري في الثقافة الشعبية"، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، العدد 31، السنة الثامنة، خريف 2015، صص 52-38 .
- حريز سيد حامد، "تصنيف العادات والتقاليد الشعبية، المأثورات الشعبية"، العدد 12، قطر، مركز التراث الشعبي لدول الخليج العربي، أكتوبر 1988م.
- حسام، محب، "رقصة الحجالة عند بدو الفيوم"، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، العدد 25، السنة السابعة، ربيع 2014، صص 146-124.
- حسام، محب، "التحطيط دراسة ميدانية تحليلية"، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، العدد 9، السنة الثالثة، ربيع 2010، صص 113-92.
- حسام، محب، "نماذج من أهم أشكال الرقص الشعبي العربي"، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، العدد 1، ماي، يونيو، 2008، صص 84-64.
- حسين، شادن محمد، "صورة المرأة في المثل الشعبي الفلسطيني"، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، العدد 25، السنة السابعة، ربيع 2014، صص 64-56 .
- خريف، محيي الدين، "بلاغة التوصيل في التعبير الشعبي"، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، العدد 20.
- خضراوي، أسامة، "الأدب الشعبي، الماهية والموضوع"، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، العدد 30، السنة الثامنة، صيف 2015، صص 79-76 .
- خليفة، إبراهيم، "غياب الطفل عن حياة الأسرة: النتائج والبدايل"، مجلة جامعة الملك سعود، كلية الآداب، مجلد 3، عدد 2، السعودية، 1991م.
- خليفة، خالد عبد الله، "آلة الصرناي وفن الليوة"، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، العدد 17، السنة الخامسة، ربيع 2012، صص 133-118.
- خليفة، خالد عبد الله، "فنون الفرق النسائية الشعبية في البحرين"، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، العدد 21، السنة السادسة، ربيع 2013، صص 130-112.

- خليفة، خالد عبد الله، "من الفنون الشعبية البحرينية (آلة الجرية)"، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، العدد 15، السنة الرابعة، خريف 2011، صص 80-97.
- دخيل السرحان، حسين أحمد، "التنمية البشرية المستدامة وبناء مجتمع المعرفة"، مجلة أهل البيت عليهم السلام، جامعة أهل البيت، العدد 16، شعبان/1425 (الهجرة) حزيران/2014 (للميلاد)، صص 138-155.
- دريدي مبروك، "المتخيل الاجتماعي في القصة الشعبية، النظام الاجتماعي وانتظام السرد"، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، العدد 28، السنة الثامنة، شتاء 2015، صص 74-88.
- دريدي، محمد، "المطربة "صليحة" بحث في أسرار الخلود"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 32، البحرين، السنة التاسعة، شتاء 2016، صص 134-145 .
- ريس نور الدين، "تشجيع الحرفيات لإسهام في التنمية وحفاظ على الموروث الثقافي"، الدورة الرابعة والعشرين للملتقى الثقافي لمدينة صفرو، الطبعة الأولى، ماي 2013، صص 315-326.
- ريس، نور الدين، "تشجيع الحرفيات لإسهام في التنمية وحفاظ على الموروث الثقافي"، أشغال الدورة الرابعة والعشرين للملتقى الثقافي لمدينة صفرو، ماي 2013.
- ركوك، علال، "المولد النبوي بالمغرب طقوس واحتفال"، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، العدد 20، السنة السادسة، شتاء 2013م، صص 98-109.
- ركوك، علال، "أدب المقاومة المغربية في بعض المصادر الأجنبية"، مجلة البحث العلمي، العدد 47، الرباط، 2001م.
- ركوك، علال، "أصالة الفروسية بالمغرب"، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، العدد 10، السنة الثالثة، صيف 2010م، صص 50-57.
- زكاغ، بشرى، "تدبير الشأن الثقافي في المغرب خلال رحلة الاستعمار"، مجلة عمران، العدد 5/17، صيف 2016م، صص 47-65.
- زكري، فاطمة، "اللهجة الموسيقية في الأغنية الشعبية: دراسة تحليلية لنمط "الصوت" أنموذجا"، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، العدد 26، السنة السابعة، صيف 2014، صص 130-145 .

- زين العابدين، جلال، "الاستيطان الأوربي في المغرب على عهد الحماية الفرنسية وانعكاساته الاجتماعية"، مجلة دراسات استشرافية، العدد السادس عشر، خريف 2018م.
- سرحان، هيثم، "العرس البدوي الأردني، مدخل إلى قراءة العلامات والرموز"، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، العدد3، السنة الأولى، أكتوبر، نونبر، دجنبر 2008م، صص 67-72.
- سرغيني، صباح، "المهرجانات والمواسم الثقافية بمدينة فاس، تأهيل سياحي وثمانين للموروث الثقافي"، أشغال الدورة الرابعة والعشرين للملتقى الثقافي لمدينة صفرو، ماي 2013.
- سلطاني، يونس، "في تنوع الآلات الموسيقية"، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، العدد 19، السنة الخامسة، خريف 2012، صص 144-159 .
- سلوم، سلوم درغام، "المواويل في بلاد الشام والعراق"، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، العدد 13 السنة الرابعة، ربيع 2011 صص 48-63.
- سمحون، بوعزيز، "الغناء البدوي "للمهاذبة" بمنطقة المزونة"، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 31، البحرين، السنة الثامنة، خريف 2015م، صص 112-122.
- شاهين، علاء الدين عبد المحسن، "طائر النعام في بعض الحضارات الشرق الأدنى القديم"، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، العدد التاسع والستون، السنة الثامنة عشر، شتاء 2000م.
- شبانة، محمد، "الأغنية الشعبية كنص ثقافي"، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، العدد 3، السنة الأولى، أكتوبر، نونبر، دجنبر، 2008م، صص 110-129.
- شرادي جميلة، "التراث الثقافي والتنمية المحلية، رهان التأهيل والتمكين"، أشغال الدورة الرابعة والعشرين، الملتقى الثقافي لمدينة صفرو.
- صالح، فوزية سعيد، "النباتات الطبية من الموروث الشعبي إلى بناء الحضارة الإنسانية"، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، العدد16، السنة الخامسة، شتاء 2012، صص 78-89.
- صديقي، محمد الناصر، "المعتقدات الشعبية في مناطق السباسب التونسية"، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، العدد22، السنة السادسة، صيف 2013، صص 84-107.

- عبد الحافظ، محمد حسن، "سردية الطقوس في سيرة بني هلال، رحلة خضرا الشريفة إلى بلاد العلامات"، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، العدد 33، السنة التاسعة، ربيع 2016م، صص 86-94.
- عبد الخالق، عبد الله، "العولة جذورها وفروعها وكيفية التعامل معها"، عالم الفكر، العدد 2، ديسمبر 1999م.
- عثاني، بولرباح، "البناء الشكلي للقصيدة الشعبية الجزائرية"، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، العدد 28، السنة الثامنة، شتاء 2015، صص 56-65.
- عزيزي، سعيدة، "المقدس بين العادة والمعتقد"، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، العدد 3، السنة الأولى خريف 2008م، صص 34-39.
- عطية آمال، "عادات وتقاليد الزواج في الجزائر على طريقة عرف سيدي معمر بمنطق الشلف "نموذجاً"، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، العدد 16.
- عطية، عاطف، "الثقافة الشعبية بين المادي واللامادي"، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، العدد 33، السنة التاسعة، ربيع 2016م صص 120-127.
- عطية، عاطف، "الثقافة الشعبية بين المادي واللامادي"، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، العدد 31، السنة الثامنة، خريف 2015م، صص 14-26.
- علوة، أحمد، "العرس التقليدي في المغرب "التبلاج" أقدم عمليات تسمين الأنثى في الصحراء"، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، العدد 28، السنة التاسعة، ربيع 2016، صص 108-117.
- علي عباس، خالد، "دلالات الأرقام أنموذجاً رمزياً في المصطلح الصوفي"، مجلة جامعة طيبة للآداب والعلوم الإنسانية، السنة الخامسة، العدد 8.
- فايد محمد محمود، "الفلامنكو، الفنائيات والعزف والرقصات"، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، العدد 20، السنة السادسة، شتاء 2013، صص 116-131.
- فايد، محمد محمود، "الدفوف عصب الايقاعات الشعبية"، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، العدد 26.
- فقير موسى، "جدلية المقدس والمدنس في الأشكال الفرجوية بالمغرب (منطقة الغرب نموذجاً)"، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، العدد 21، السنة السادسة، ربيع 2013، صص 46-57.

- فويجت، فيلموس، "نحو نظرية الأنواع في الفلكلور"، ترجمة خيرى دومة، مجلة الفنون الشعبية، العدد 54-55، يناير /يونيو، 1997.
- قائد البناء، انتصار، "حكاية الجعدة نموذجاً، قراءة في الدلالات السردية في الحكايات الخرافية".
- قرقوي، حنان، "العادات والتقاليد في بيروت"، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، العدد 27، السنة السابعة، خريف 2014م، صص 62-83.
- كبال، مها، "السيرة الحياتية منهجية وتقنيات بحثية"، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، العدد 29، السنة الثامنة، ربيع 2015، صص 14-30.
- مالكي طارق، "تجديد المنهج في توثيق التراث غير المادي"، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، العدد 32، السنة التاسعة، شتاء 2016، صص 14-22.
- مالكي، طارق، "المواصفات القياسية في التراث الثقافي غير المادي"، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، ...، العدد 38، السنة العاشرة، صيف 2017، صص 12-27.
- مراد، بركات محمد، "الموسيقى العربية: رؤية تراثية فلسفية"، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، العدد 8، السنة 2، شتاء 2010، صص 120-142.
- مراد، بركات محمد، "فن الوشم رؤية أنثروبولوجية نفسية"، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، العدد 3، السنة الأولى، خريف 2008، صص 66-79.
- مزيان، محمد، "المغرب في الأدبيات الكولونيالية الفرنسية ومشروعية الغزو والإلحاق"، مجلة عمران، العدد 5/17، صيف 2016م، صص 107-132.
- مطاوع، حنان، "الألوان ودلالاتها في الحضارة الإسلامية مع تطبيق على نماذج من المخطوطات العربية"، مجلة الاتحاد العام للآثار بين العرب، العدد 18، القاهرة، نونبر 2017م، صص 418-450.
- معزوز، عبد اللطيف، "تقديم أشغال الدورة الرابعة والعشرين للملتقى الثقافي لمدينة صفرو"، ماي 2013.
- معوض أشرف أيوب، "طقوس الخصبية في المجتمع المصري"، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، العدد 28، السنة الثامنة، شتاء 2015، صص 90-107.

- مقبوب، ادريس، "النسيج التقليدي المغربي، ذاكرة ثقافية بصيغة الأثني"، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، العدد 29، ربيع 2015، صص 138-151 .
- منصور، بشرى ديب، "أهازيج الزواج ومعتقداته الشعبية تاريخ وذاكرة"، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، العدد 2، السنة الأولى، صيف 2008، صص 31-44.
- مهداد، الزبير، "رقصة العلاوي (اللبكة المغاربية)"، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، العدد 26، السنة السابعة، صيف 2014، صص 66-95.
- موساوي محمد، فراح عبد الرحيم، "الجماعات المحلية ورهانات المواسم والمهرجانات، حالة إقليم صفرو"، أشغال الدورة الرابعة والعشرين للملتقى صفرو.
- هرهار، عبد الله، "سلطة السحر بين التمثل والممارسة" (قبيلة أيت وراين)، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، العدد 5، السنة الثانية، ربيع 2009، صص 20-29.
- واد ريم مصطفى، بوجروف سعيد، رمرام شياء، "مهرجان كناوة وموسيقى العالم بالصويرة"، مدخل التأصيل والتثمين السياحي في التنمية الترابية، أشغال الدورة الرابعة والعشرين للملتقى الثقافي لمدينة صفرو، ماي 2013.
- يعقوب علي عبد الله، "في حضرة الزار"، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، العدد 19، السنة الخامسة، خريف 2012، صص 174-185.
- يوسف، عبد الباقي، "سيكولوجية الرقص"، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، العدد 28، السنة الثامنة، شتاء 2015، صص 128-132.
- يوسف، حسن، "الفرجوي" بين الحلقة والمسرح، مقال ضمن كتاب جماعي "الفرجة بين المسرح والأنثروبولوجيا"، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تطوان، سلسلة أعمال الندوات 6، 2002م.
- * الروايات:**
- التوفيق، أحمد، "شجيرة حناء وقمر"، مكتبة نوميديا 61، دار القبة الزرقاء للنشر والخدمات الثقافية، مراكش، المغرب، الطبعة الثانية، 1422هـ/2001م.
- الصغير، ادريس، "الزمن المقيت"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى 1983م.

- الوزاني، عبد العلي، "أيام فاس الجميلة، ملامح من مجتمع فاس الأربعينات، جنان السيل"، المكتبة الشعبية، فاس، الطبعة الأولى، 1412هـ/2000م.

*القوانين و القــــرارات:

- الثروة الإجمالية للمغرب ما بين 1999م و 2013م، تقرير الدراسة حول الرأسمال غير المادي، عامل لخلق الثروة الوطنية وتوزيعها المنصف، المجلس الاقتصادي والاجتماعي والبيئي، دجنبر 2016م.
- القراران منشوران بالجريدة الرسمية رقم 5440 الصادرة يوم الخميس 20 يوليوز 2006م.
- المخطط الجماعي للتنمية من التشخيص إلى تقييم المنجزات، جماعة بوعروس، 2015.
- المغرب الممكن، تقرير اللجنة المديرية، مطبعة دار النشر المغربية، الدار البيضاء المغرب، 2006.
- الميثاق الجماعي الجديد، القانون رقم 78.00 المتعلق بالميثاق الجماعي وفق ما تم تغييره وتتميمه بالقانون رقم 17.08 الصادر بتنفيذه الظهير الشريف رقم 135.08.1 بتاريخ 22 صفر 1430هـ/18 فبراير 2009م. سلسلة المعرفة القانونية للجميع، دار الإنماء الثقافي، المادتان 35 و 41.
- تروغلر باربارا، بليك: جانيت وآخرون، "تقييم الأنشطة التقنية لقطاع الثقافة في اليونسكو"، الجزء الأول: اتفاقية عام 2003 لصون التراث الثقافي غير المادي، التقرير النهائي، اليونسكو، أكتوبر 2013م.
- خطب ورسائل وندوات الملك محمد السادس، البوابة الإلكترونية للمملكة المغربية.
- قرار رقم 1006-06 الذي غير قرار وزير الشؤون الثقافية اصادر في 28 شعبان 1415هـ/30 يناير 1995 . مقر المركز بالرشيدية.
- قرار رقم 1003-06 الذي غير قرار وزير الشؤون الثقافية رقم 96-1321 الصادر في 14 من صفر 1417هـ/فاتح يوليوز 1996م. مقر المركز بالعيون.
- كلمة وزير الثقافة السيد محمد الأعرج أمام مجلس المستشارين بتاريخ فاتح فبراير 2018.
- مذكرة تقديم مشروع قانون يتعلق بحماية التراث الثقافي والمحافظة عليه وتمينه، وزارة الثقافة، المملكة المغربية.

- من المادة 139 إلى المادة 147 مخصصة للتراث الثقافي غير المادي، وقد تم وضعها رهن الإشارة في الملحق حتى لا يتم إتحال المتن بالنصوص القانونية.

- نص اتفاقية اليونسكو 2003م، لصون التراث الثقافي غير المادي، توجد نسخة كاملة لها بالملحق.

www.maroc.ma/ar

[اقتصاديات الثقافة، تقرير المجلس الاقتصادي والاجتماعي والبيئي، مطبعة سبها، المملكة المغربية، 2016.](#)

* المعاجم والموسوعات:

- ابن منظور، جمال الدين محمد، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 2004، (15 جزء).
- السلامين، زياد، "معجم المصطلحات الآثارية المصور (إنجليزي-عربي)"، دار ناشري للنشر الالكتروني، مارس، 2012م.
- بدوي، أحمد زكي، "معجم المصطلحات الاقتصادية"، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الثانية، 2003.
- بن سيرين محمد، والنابلسي عبد الغني، "معجم تفسير الأحلام"، رتبه معجميا وأعدّه باسل البريدي اليامة للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق-بيروت، الطبعة الأولى 2008م.
- دوزي، زهارت، تكملة المعاجم العربية، ترجمة جمال الخياط، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، الطبعة الأولى، العدد 9، 1999.
- هولتكرانس، إيكه، "قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفلكلور"، ترجمة محمد الجوهري وحسن الشامي، الهيئة العامة لقصور الثقافة، الطبعة الثانية، 1970م.

*البحوث والرسائل الجامعية:_____

- المنتفع، محمد، "المغرب والمجال المتوسطي"، الوحدة والتفاعلات المحلية خلال القرنين 16-17م، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في التاريخ الحديث، كلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس، فاس، 2017.
- أمطاط، محمد، "الجزائريون في المغرب ما بين 1830-1962، المساهمة في تاريخ المغرب الكبير المعاصر"، دكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، السنة الجامعية 2004-2005م.
- زيادي، أحمد، "الاتجاهات الوطنية في النثر المغربي الحديث في عهد الحماية، 1912-1956م"، أطروحة الدكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1999م.
- المرازقة، نجاح عبد الرحمان، "اللون ودلالته في القرآن الكريم"، رسالة مقدمة إلى عمادة الدراسات العليا استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الماجستير في الأدب قسم اللغة العربية وآدابها تحت إشراف الدكتور حسن محمد الربابعة، جامعة مؤتة، 2010م .
- شحاتة منال، "أمر الحرمان من الإنجاب على مفهوم الذات لدى المرأة العاقرة"، رسالة ماجستير، قسم علم النفس بكلية الآداب، جامعة عين شمس، مصر، 1989م.
- شعباني، كمال، بودانة، "أمر الرقابة الإدارية على التنمية المحلية"، دراسة ميدانية ببلدية حاسي بجيج-الجلفة، مذكرة ماستر، جامعة محمد خيضر بسكرة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، الموسم الجامعي 2013/2014.
- السني، سناء، "ملفات من الذاكرة السياسية من خلال مواقف لمحمد عابد الجابري"، بحث لنيل شهادة الإجازة في التاريخ، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سايس، فاس، 2004.
- حسين عبد الحميد، أحمد رشوان، "التنمية (اجتماعيا ثقافيا اقتصاديا سياسيا إداريا بشريا)"، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، 2009م.

***LIVRES :**

- **Abercrombie Nicholas**, Stephen Hill and Bryan's Turner, the penguin dictionary of sociology, Penguin books, third edition, 1994.
- **Adell, Nicolas, Bendix, Regina ; Bor Tolotto, Chiara, Tauschek, Martus**. Between imagined communities and communities of practice, Gottingen Studies in cultural Property.vol.8 Gottingen : Gottingen University Press, 2015, p.115.
- **Arantes, Antonio**, The governance of safe guarding comments on article 2.3 of UNESCO'S convention for the safe guarding of intangible cultural Heritage, Vibrant, Virtual Braz. Another.vol.16 Brasilia may09 2019.
- **Balandier, Georges**, Anthropologie politique, P.U.F, Quadrige Presses, universitaires de France, 1967.
- **Bendix, Regina, Eggert, Aditya ; Peselman, Arnika**, Heritage regimes and the state, Gottingen University Press, 2013.
- **Bernard Alan**, History and theory In Anthropology, Cambridge University Press, United Kingdom 2000.
- **Bielen, Frédéric, and sempels, Christophe**, The Dimensionality of the concept of Intangibility : A Critical analysis, France, 2007.
- **Bortolotto, Chiara ; Ubertazzi, Benedetta**, Editorial : Food ways as Intangible cultural heritage, International journal of cultural property (2018).
- **Briffault, Robert**, The Mothers, Atheneum, New York 1977.

- **Cartwright-Jones**, Catherine, The Hema page « How to » North African Henna :
Patterns, USA 2008.
- **Chaterji, S.K** India and Ethiopia from the 7 th century B.C Asiatic Society Kalcutta,
1968.
- **Cohen Jeffrey A**, Intangible Assets, Valution and Economic Benefit, wiley, Hoboken,
New Jersey, The United states Of America, 2005.
- **Coldwell. J**, Theory of fertility decline, Academic Press, New York, 1982.
- **Cotterell, Arthur**, « Aphrodite », The Encyclopedia of Mythology. London, Hermes
House, Publishing, 2006.
- **Djakovic, Damir and other**, Safeguarding Intangible Cultural Heritage in Southern
Africa, Chinhogi University of Technology and cut Acinting Press, 2015.
- **El Moubaraki, Mohamed**, Marocains du nord entre la mémoire et le projet, C.T.E.M.I
et l'Harmattan, 1989.
- **El Tigani** , E, Chilbearing in five countries, 32 (1), studies in family planning , 2001.
- **Erchmann, Jules**, Le Maroc moderne, Dar Al Aman, 2012.
- **Foster, Michael Dylan ; Gilman, Lisa**, UNESCO on the ground. Explorations in
Folklore and ethnomusicology.
- **Green, Nile**, Ostrich Eggs and Peacock Feathers : Sacred objects as cultural Exchang
between Christianity and Islam, Journal of the Medieval Mediterranean, volume
18, Issue 1, 2006, p.p: 27-78.
- **Haibing, Zhang**, Symbolic Meaning of colors in the Great Gatsby, studies in literature
and language, Vol.10.N°6, 2015, p.p: 38-44.

- **Howes, David**, Cross-Cultural Consumption, Global Markets, Local Realities, Routledge, 1st Edition, 1996.
- **Hui-Chilhyu**, Across-Cultural Analysis of symbolic Meanings of color, Chang Gung Journal of humanities and social sciences 7:1, 2014, p.p: 49-74.
- **Karsvall, Olof**, Retrogressive method. An overview of approaches in historical geography and agrarian history, historik tidskrift (Stockholm sweden, 133(3), January 2013, (411-435).
- **Kartan, Yvette, Bensamoun et autres** , le Maghreb de l'empire Ottoman à la fin de la colonisation Française. Brin, Paris, 2007.
- **Kitat, Sara El sayed**, Ostrish Egg art its symbolic Meaning in the ancien Egyptian Monastery Churches.
- **Kroeber A.L. and clyde Kluckhohn**, Culturen Acratical review of concepts and definitions, Cambridge, Mass achusetts, U.S.A, published by the musem 1952.
- **Laurajane Smith**, Uses of heritage, Routhedge, London, first published 2006.
- **Lawrence, Shirly Blackweel**, The secret science of Numerology : The Hidden reaning of numbers and letters. Coreer ress. USA, 2001.
- **Lazarev, Grigori**, Etudes sur les Jbala, Maroc. Structure Agraires du prérief-L'exemple de Hayaina, Mémoire présenté à la Faculté des lettres de Bordeaux-Rabat, 1965.
- **Le nouveau petit Robert**, dictionnaire de la langue Française, Aury imprimeur SA France, 1994.
- **Lévi-Strauss (Claude)**, Mythologiques, Tom I, le Cru et le cuit, Paris, Plon, 1964.

- **Lgnasiak, Christina**, The Importance of local Art : An Analysis of the Benefits to a local Economy from Tourism, Economic Development Potential of festivals, Arts and culture SPDC Michingan state University Fall 2015.
- **Lucas et H-J Lucas**, Traité de la propriété littéraire et Artistique, Litec, 2^{ème} édition, 2001.
- **Mccle Planot D.C** Etat .Motivating Economic Development, Free Press N.Y, 1973.
- **Mckinley, May**, continuity in color. The persistence of symbolic. Meaning in Myths, Tales, and Tropes, University Honors Program Theses.170, Georgia southern university, April 2016.
- **Nami, Mustapha**, Défis et enjeux de la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel marocain.
- **Omran, Walid**, The Egg and its symbolism in the Graeco-Roman Period, Journal of Faculty of tourism and Hotels. Fayoum University volume (9), Issue (1) March 2015, p.p: 173-186
- **Oxford Advenced** learner's dictionnary of current English Oxford university press, eighth edition 2010.
- **Pendergast sara and Tom**, Fashion costume, and culture : clothing, Headwear, Body decorations, and footwear through the ages, modern world. Part II, volume 5, Thomson gale, 2004.
- **R.Galla, Francesco et al**, Henna Through the centuries : A quick HPLTG analysis Prepascal to check Henna Identity, Revista Brasileira de Farmacognosia, Vol24, Issue2, March, April 2014, p.p: 133-140.

- **Rivet, Daniel**, Le Maroc de Lyautey à Mohammed V, le double visage du protectorat, Denoel, Paris, 1999.
- **Thompson, Eleanor**, The wedding Dress, the 50 Designs that changed the course of Bridal Fashion, Prestel Munich, London, New York, 2014.
- **Tim, Berners-Lee**. The semantic web.scientific American Magazine.2001.
- **Tosh, John**, The pursuit of history, Aims, methods and new directions in the study of modern history, Longman, third edition, 2002.
- **Turunen, Olli**, The Emergence of Intangible Capital, Human, Social, and intellectual capital in nineteenth century, British, French and German Economic thought, Jyvaskya university printing house, Jyvaskyla 2016, p :55.
- **Urry, John**, Consuming Places, Routledge, London, 1st Edition, 1995.
- **Van Gennep, Arnold**, the Rites of passage, translated by Monica B. Vizedom and Gabrielle L.Caffe, The University of Chicago Press.1960.
- **Webster, Frank** , Theories of the Information Society, Routlodge, London, Third Edition, 2006.
- **Westermarck, Edward**, Ritual and Belief in Morocc. Vol1, Macmillan and co.London, 1926.

***REVUES ET ARTICLES:**

- A Journal of Folklore Research Book** vol 52 (2) Bloomington : Indiana University Press, 2015.

- Karsvall, Olof**, Retrogressive method. An overview of approaches in historical geography and agrarian history, *historik tidskrift* (Stockholm sweden, 133(3), January 2013, (411-435).
- Kershenblatt-Gimblett Barbara**, Intangible Heritage as a Meta cultural, Production Museum International, vol2-56 N1.
- La terre, Giuseppe ; Saulle, Rosella**, The Mediterranean Diet, recognized by UNESCO as a cultural heritage of Humanity, *Italian Journal of Public Health (IJPH)* year 8, vol7, Number 4, 2010.
- Lagana, Pasqualina ; Conoglio, Maria Anna ; Corso, Cesare**, fo Tourco, Vincenzo ; Pattilo, Giuseppe ; Delia, Santi, Mediterranean diet, sport and health, progress in nutrition, 2020 ; vol22, N3.
- Lagarden, Martin**, Intangibles in a Transfer Pricing context : where Does the Road lead ? , *International transfer pricing journal*, September/October 2014.
- **Pike Andy, and others**, local and regional Development, Routledge, New York, 2006.

مجلة الاتحاد العام للأثريين العرب، العدد 15، فبراير 2014، صص 23-41.

***THÈSE ET MÉMOIRES:**

- **Moeve, Marie Marmion**, Understanding heritage : multiple meanings and values, a thesis submitted in partial fulfillment of the requirement of Bournemont University for the degree of doctor of philosophy, 2012.

- [http ;//www.minculture.gov.ma](http://www.minculture.gov.ma)
- <http://www.maghrebarts.ma/festival.html>
- <https://ihc.unesco.org/archive/convention.en.pdf>
- <https://ihc.unesco.org.1852-EN.pdf>
- Culture, Editor by wikipedians.
- [http://books google.co.ma/pdf](http://books.google.co.ma/pdf) (05/05/2019).
- <http://ich.unesco.org/ar/convention> (la dernière visite a eu 14 septembre 2019).
- <https://whc.unesco.org.1852-EN.pdf>
- <http://ich.unesco.org/ar/convention> (la dernière visite a eu 14 septembre 2019).
- <http://almaany.com-dictionary.fr.aploide.com>
- <http://ich.unesco.org/ar/convention>. (last access on september 14, 2019).

الإخباريات:

N° C682748 رقم Valable jusqu'au 30.04.2024 صالحة الى غاية

ابن احمد بن حمان
و امينة بنت احسانين

Fils de AHMED ben HOUMMAN
et de AMINA bent HSSAYEN

العنوان دوار اتريفة بوعروس تاونات

Adresse DR TRIFA BOUAROISS TAOUNATE

N° état civil 748/1978 رقم الحالة المدنية Sexe M الجنس



ROYAUME DU MAROC
CARTE NATIONALE D'IDENTITE

المملكة المغربية
البطاقة الوطنية للتعريف

احمد
AMIROUCH
Né le 1955
مزداد بتاريخ
ب بوعروس تاونات
à BOUAROISS TAOUNATE
Valable jusqu'au 30.04.2024 صالحة الى غاية
المدير العام للأمن الوطني
بوشعيب ارميل

A
A
C682748 MP



N° ZT298094 رقم Valable jusqu'au 30.01.2029 صالحة الى غاية

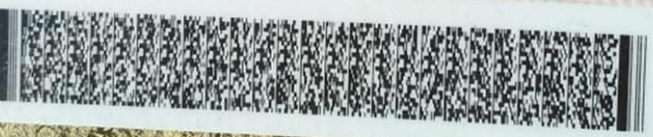
بنت عبد السلام
و رحمة بنت احسانين

Fille de ABDESSALEM
et de RAHMA bent HSAENE

العنوان دوار تريفية بوعروس تيسة تاونات

Adresse DOUAR TRIFA BOUAROISS TISSA TAOUNATE

N° état civil 287/2018 رقم الحالة المدنية Sexe F الجنس



ROYAUME DU MAROC
CARTE NATIONALE D'IDENTITE

المملكة المغربية
البطاقة الوطنية للتعريف

فاطمة
FATIMA
Née le 01.01.1958
مزدادة بتاريخ
ب أولاد داوود تاونات
à OULAD DAOUD TAOUNATE
Valable jusqu'au 30.01.2029 صالحة الى غاية
المدير العام للأمن الوطني
عبد اللطيف حموشي

F
H
ZT298094 FT



فهرس الخرائط

الخريطة رقم 1: قبائل الحياينة	ص 116
الخريطة رقم 2: الموقع الجغرافي للحياينة	ص 117
الخريطة رقم 3: موقع جماعة بوعروس بين الجماعات المجاورة	ص 120

فهرس الجداول

جدول رقم 1: استعمالات التراث الثقافي غير المادي	ص 88

فهرس الصور

الصورة رقم 1: عشتار والشجرة وابنها تموز	ص 193
الصورة رقم 2: الأم الكبرى والشجرة	ص 193
الصورة رقم 3: البيضة الكونية	ص 204

فهرس الأشكال

الشكل رقم 1: نموذج استبيانة للأطفال أقل من 14 سنة	ص 317
الشكل رقم 2: نموذج استبيانة للأشخاص أقل من 30 سنة	ص 318
الشكل رقم 3: نموذج استبيانة للأشخاص أكثر من 30 سنة	ص 319
الشكل رقم 4: نموذج استبيانة للأشخاص أكثر من 40 سنة	ص 320
الشكل رقم 5: نموذج استبيانة للمغاربة المقيمين بالخارج	ص 321
الشكل رقم 6: نموذج استبيانة للأجانب المقيمين بالمغرب (السياح)	ص 322
الشكل رقم 7: نموذج للمقابلة	ص 323
الشكل رقم 8: رسم تخطيطي يجسد العلاقة بين التراث والثقافة	ص 65

فهرس المبيانات

ص 94	المبيان رقم 1: تطور المهرجانات التراثية بالمغرب من 1920 إلى 2017م
ص 95	المبيان رقم 2: الحصة التمثيلية للمهرجانات التراثية بالمغرب قبل سنة 2003م وما بعدها
ص 96	المبيان رقم 3 : تطور المهرجانات التراثية بالمغرب من سنة 1920 إلى سنة 2017م
ص 97	المبيان رقم 4: الجهات المسؤولة عن تنظيم المهرجانات التراثية بالمغرب بين 2013 و 2017م
ص 98	المبيان رقم 5: التوزيع الزمني لمقالات عينة البحث
ص 99	المبيان رقم 6: توزيع مقالات العينة حسب موضوعاتها
ص 107	المبيان رقم 7 : بنية الثروة الإجمالية للمغرب
ص 187	المبيان رقم 8: توزيع الألوان حسب تكرارها في القرآن الكريم
ص 303	المبيان رقم 9: نسب الإعجاب ببعض المناسبات
ص 304	المبيان رقم 10: نسبة تعلق المشاركين بالطقوس والتقاليد
ص 310	المبيان رقم 11: تقدير وضعية التراث الثقافي غير المادي

فهرس البحث	
الصفحة	العنوان
1	مقدمة
10	*الأسس النظرية لموضوع البحث.....
11	*دوافع اختيار موضوع البحث.....
14	*فرضية موضوع البحث.....
14	*إشكالية موضوع البحث.....
15	*المبررات الموضوعية.....
18	*الأسس المنهجية.....
19	- مناهج التاريخ.....
20	- مناهج علم الاجتماع.....
21	- مناهج علوم الإحصاء والمعالجة الرقمية.....
21	مصادر ومراجع البحث.....
23	خطة البحث.....
24	بعض الصعوبات.....
25	الباب الأول: السياق المفاهيمي والتاريخي.....
27	الفصل الأول: موضعة "مفهوم التراث الثقافي غير المادي" ضمن سياقه المفاهيمي.....
28	1- مفهوم "التراث"
29	1-1- الدلالات اللغوية والإصطلاحية.....
32	1-2- تدويل مفهوم التراث.....
35	1-3- استنتاج.....
36	1-4- المفهوم الإجرائي.....
36	2- مفهوم الثقافة (Culture)
36	1-2- حسب بعض الدراسات الغربية والمنظور الأممي.....
40	2-2- حسب بعض الدراسات العربية.....

42	3-2-استنتاج.....
43	4-2-المفهوم الإجرائي.....
43	3-دلالة كلمة غير المادي / الصفة أو النعت.....
44	1-3-الدلالات اللغوية
47	2-3-الدلالات الاصطلاحية.....
52	3-3-استنتاج.....
54	4-3-المفهوم الإجرائي.....
54	4-مفهوم التراث الثقافي غير المادي.....
54	1-4-المفهوم الأممي.....
61	2-4-في الكتابات العربية.....
65	3-4-استنتاج.....
67	4-4-المفهوم الإجرائي.....
68	الفصل الثاني: السياق التاريخي العام "لمفهوم التراث الثقافي غير المادي".....
69	1-السياق الدولي.....
69	1-1-تطور الدراسات التاريخية.....
74	2-1-تطور الفكر الاقتصادي والدراسات السوسيو-اقتصادية.....
84	3-1-عوامل أخرى مواكبة.....
86	4-1-استنتاج.....
89	2-السياق الوطني.....

89	1-2-المستوى الرسمي.....
93	2-2-على مستوى النقاش العمومي.....
101	3-2-على المستوى الفكري-الأكاديمي.....
105	4-2-مستجدات حساب "الثروة الإجمالية".....
108	3-استنتاج عام.....
111	الباب الثاني: التراث الثقافي غير المادي بين الثابت والمتغير، الانطلاق من نموذج الظاهرة العرسية.....
113	الفصل الأول: جوانب من تقاليد وعادات وطقوس الأعراس: قبائل الحيانية أنموذجاً. مقاربة أنثروبولوجية.....
114	2- مراحل العرس التقليدي بقبائل الحيانية وتحديد دوار اتريفة.....
114	1-1-توطئة مفاهيمية.....
119	2-1-التعريف بمجتمع البحث.....
122	3-1-التعريف بموضوع البحث الميداني بمجتمع البحث.....
125	4-1-الأعراس وفصل الصيف.....
127	5-1-مراحل العرس/احتفالات الزوا.....
127	1-5-1-مرحلة ما قبل العرس.....
129	2-5-1-مرحلة العرس.....
134	3-5-1-طقوس ما بعد انتهاء العرس.....
136	2-نماذج من أشكال التنشيط وفنون الأداء المرافقة لهذه الاحتفالات.....
137	1-1-العروبي.....
146	2-2-الهيت أو الهيتي.....

147	3-2- الغيطة والطبل أو العيطة الجبلية.....
148	4-2 فن "التبوريدة" أو "البواردية".....
149	3-استنتاجات.....
156	الفصل الثاني: مقارنة بعض ثوابت التراث الثقافي غير المادي، دراسة تحليلية مقارنة...
158	1- المرجعية التاريخية.....
158	1-1-أفضلية الصيف.....
159	1-2-كرونولوجية مراحل الاحتفال.....
160	1-3-الأصول التاريخية لنظام العرس.....
173	1-4-الأبعاد الميثية والرمزية.....
177	2-4-1-دلالات استعمال الأرقام (3) و (5) و (7).....
184	2-4-2-دلالات الألوان والفأل.....
199	2-3-3-محامل مادية لرموز طقوس الخصوصية.....
210	2-4-4-البعد السيميائي: فنون الأداء القولية والحركية.....
210	2-4-1-البناء النصي.....
217	2-4-2-البناء الإيقاعي اللحني.....
219	2-4-3-الأداء الحركي (الرقص).....
227	الباب الثالث: صون التراث الثقافي غير المادي.....
230	الفصل الأول: دواي الصون والإشكاليات التي يطرحها.....
231	1- مفهوم الصون والإشكاليات التي يطرحها.....
232	1-1-معنى "الصون" في معاجم اللغة العربية.....
233	1-2-دلالة « Safeguarding » في المعاجم الإنجليزية.....

233	3-1- "الصون" حسب قواميس التراث.....
234	4-1- المفهوم الأممي ل "صون التراث الثقافي غير المادي".....
236	5-1- الإشكاليات التي يطرحها "الصون" إجرائيا.....
244	2-دواعي صون التراث الثقافي غير المادي.....
244	1-2- الصون من أجل كسب المنافع.....
245	2-2- الصون من أجل درء المخاطر.....
246	1-2-2- التراث الثقافي غير المادي في ظل نظام الحماية.....
248	-تتائج السياسة الاستعمارية في مجالي التعليم والتوطين وآثارها على التراث الثقافي غير المادي.....
256	-التراث الثقافي غير المادي ونتائج السياسة الاقتصادية الاستعمارية.....
259	2-2-2- أثر العولمة والتحول الاجتماعي على التراث الثقافي غير المادي.....
266	الفصل الثاني: آليات صون التراث الثقافي غير المادي.....
267	1-الآليات الرسمية والقانونية.....
267	1-1- قبل اتفاقية اليونسكو لسنة 2003م.....
271	2-1- بعد اتفاقية 2003م.....
271	1-2-1- الحماية القانونية.....
279	3-1- تدابير أخرى موازية.....
287	2-الآليات الذاتية لصون التراث الثقافي غير المادي.....
288	1-2- اللاتوطين في الزمان والمكان.....
289	2-2- آلية التغير/التوازن الدينامي.....
296	3-2- آلية التشابه / الاختلاف أو الوحدة / التنوع.....

302	3-آليات أخرى مساهمة في صون التراث.....
302	3-1- التراث ودورة حياة الإنسان.....
305	3-2- التراث والمرأة.....
307	3-3- التراث والتقدم الاقتصادي والتكنولوجي.....
311	خاتمة.....
315	الملاحق.....
350	لائحة المصادر والمراجع.....
381	فهرس الخرائط.....
381	فهرس الجداول.....
381	فهرس الصور.....
381	فهرس الأشكال.....
382	فهرس المبيانات.....