

جمعية إسمون للأعمال الاجتماعية
والثقافية والمحافظة
على التراث

ملتقى تعاضد الثقافات تيزنيت

كرنفال عيمعشار 2009

أعمال ندوة الجامعة الشتوية

التراث الثقافي بسوس
حفريات في البنى والتجليات

يومي 30 و 31 يناير 2009

جمعية إسمون للأعمال الاجتماعية
والثقافية والمحافظة على التراث
بدعم من
المجلس البلدي لمدينة تيزنيت والمعهد الملكي للثقافة
الأمازيغية
والمديرية الجهوية للثقافة بأكادير والمجلس الجهوي
لسوس ماسة درعة

وفي إطار

كرنفال ءيمعشار 2009

تنظم
الجامعة الشتوية الأولى

حول موضوع
التراث الثقافي بسوس
(حفريات في البنى والتجليات)

يومي 30 و31 يناير 2009
بدار الثقافة بتيزنيت

تم طبع أعمال هذه الندوة بدعم من عمالة إقليم تيزنيت

الكتاب :	تيزنيت ملتقى تعايش الثقافات
التأليف :	مجموعة من المؤلفين
الناشر :	جمعية إسمون للأعمال الاجتماعية والثقافية والمحافظة على التراث
الغلاف :	الدكتورة سليمة الناجي
حقوق التأليف :	محفوظة لجمعية إسمون للأعمال الاجتماعية والثقافية والمحافظة على التراث
جمع النصوص	أحمد الخنبوبي
الإخراج الفني :	عبدالله حوما
مراجعة :	غابون عبدالله و الطيب عمري
الطبع :	مطبعة أفولكي - تيزنيت
الإيداع القانوني :	2010M00156

الطبعة الأولى : 2009

الفهرس

5	الفهرس
7	اللجنة المنظمة
9	كلمة رئيس جمعية إسمون للأعمال الإجتماعية والثقافية والمحافظة على التراث
11	كلمة رئيس المجلس البلدي لتيزنيت
13	التسويق الثقافي كأداة لحفظ التراث اللامادي - نجيمة طايطاي غزالي
19	مراحل تطور تيزنيت من قبيلة الى مدينة - عبدالسلام أمرير
23	القراءة الطوبونيمية لكلمة تيزنيت - الطيب عمري
31	قراءة في تطور الحركة العلمية بسوس - ابراهيم بوغضن
45	قراءة في أعراف مدينة تيزنيت (لوح تيزنيت نموذجاً) - أحمد إدالفيق
55	نظرة عامة عن العرف : نموذج أيت باعمران - الحسين جهادي الباعمراني
61	القضاء العرفي الأمازيغي كان أرقى وأضمن لحقوق الناس من القضاء المخزني - محمد مونيبي
67	تيزنيت المدرسة المؤسسة والراعية لفن تارايسست جهويا ووطنيا - محمد مستاوي
71	تطور الأغنية بسوس من تراث الروايس الى المجموعات العصرية من خلال تجربة إزنزارن - الحسين زاكورا
81	البعد الجمالي في التراث الغنائي الأمازيغي السوسي - عبدالله أشملي
85	القناع كأسلوب في العيش - عبدالله زارو
115	تقديم لكتاب : مهرجان ءيمعشار بتيزنيت للأستاذ جامع بنيدير - علي الزهيم الجلوي

جمعية إسمون للأعمال الإجتماعية والثقافية
والحفاظة على التراث



الدورة الثانية

تنظم

الجامعة الشتوية الأولى لمدينة تيزنيت

حول موضوع

«التراث الثقافي بسوس وتيزنيت :

حفريات في البنى والتجليات»

في إطار كرنفال إمعشار 2009

يومي 30 و 31 يناير 2009

اللجنة المنظمة

المدير العام :

عبد الحميد أضحان

الكتابة والعلاقات العامة :

محمد بوالقرطاص

عمر أضرصار

عبد الله إنجارن

المساعدة :

المدير المالي :

حفيظ حموش

عبد العزيز إدالفييه

المساعدة :

منسق اللجنة الفنية :

عبد العزيز لبيض

حسن ظريفي

محمد مزي

المساعدة :

منسق اللجنة الثقافية :

إبراهيم أدا

حسن أحتور

أحمد الخنبوبي

عبد الكريم الشعوري

المساعدة :

منسق اللجنة التقنية واللوجستيك :

الحسن بومهدي

إبراهيم إدالقاضي

البشير بروا

العربي عروب

المساعدة :

منسق اللجنة التنظيمية :

بلقاسم أمزيل

لحسن مزكي

الحسين البقالي

محمد المدكوري

المساعدة :

منسق لجنة الإعلام والتواصل :

الحسين أرجدال

عبد الله حوما

حسن أخواض

المساعدة :

كلمة رئيس جمعية إسمون للأعمال الاجتماعية و الثقافية والمحافظة على التراث

ذ.عبد الحميد أضحان

بسم الله الرحمن الرحيم



السيد الخليفة الأول للسيد العامل، السيد رئيس المجلس البلدي بالنيابة، السيد المندوب الإقليمي لوزارة الثقافة، السيدة رئيسة جمعية لقاءات للتربية والثقافات، الحضور الكرام.

في البداية نرحب بالأساتذة والباحثين الجامعيين والمهتمين بالتراث، كما نرحب بالحضور الكرام في هذا الفضاء الثقافي الهام، أي الدورة الأولى من الجامعة الشتوية بتيزنيت .
إنها لحظة متميزة لترسيخ فعل ثقافي جاد، وتكريس قاعدة ثقافية نتمنى لها أن تستمر وتكبر، وتصبح قبلة للباحثين والدارسين من أجل الرقي بالشأن الثقافي في مدينة تيزنيت ونواحيها وبالجبهة وباقي أنحاء المملكة.

إن المبادرة التي أقدمت عليها جمعية إسمون للأعمال الاجتماعية والثقافية والمحافظة على التراث ومعها عدة هيئات وفعاليات من المجتمع المدني، لخطوة جبارة ما كان لتفتح لها سبل النجاح دون الدعم الذي وفرته عدة جهات، أهمها المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية ومجلس جهة سوس ماسة درعة والمجلس البلدي لمدينة تيزنيت دون أن ننسى المديرية الجهوية للثقافة وبعض الفعاليات الاقتصادية وأملنا كبير أن تعمل هذه الجهات على احتضان المولود الجديد وتقديم الدعم له من أجل ضمان استمراره وتحقيق أهدافه التثقيفية المرجوة، ولا تفوتني الفرصة دون ذكر الجمعيات المساهمة في الإعداد سواء على المستوى التنظيمي أو الإشراف العام على التظاهرة وتقديم الشكر لها على المجهودات المبذولة وأخص بالذكر جمعية امودو للسياحة المسؤولة والمتضامنة، جمعية اكراو أنامور، ومنظمة تامينوت فرع تيزنيت وجمعية منتدى الإبداع والتواصل وجمعية هي وهو سيان وكافة الفعاليات الجمعوية المساهمة.

كما لا يفوتني أن أنوه بمجهودات أعضاء الجمعية والمندوب الإقليمي لوزارة الثقافة والسيدة مديرة دار الثقافة، وكل من ساهم من بعيد أو قريب في إنجاح هذه التظاهرة الثقافية والعلمية التي من خلالها سينكب ضيوفها من أساتذة وأكاديميين وعموم المهتمين على النبش في بنى وتجليات تراثنا الزاخر بقيم ورموز وطقوس احتفالية هي في غاية الإتقان والإبداع بما ترمز له من أصالة واستمرارية.

أود في كلمتي هذه أن أخص الصحافة المكتوبة والمسموعة والمرئية بالشكر الجزيل، فقد واكبت أعمالنا منذ اليوم الأول، وتحقق لنا من الأحلام بالأيام ما ضمن للدورة هذا الحضور المكثف والمفتوح في فضائيه واهتماماته، إنني لا أستطيع أن أسرد كل الصحف والإذاعات التي نشرت واداعت أخبار جامعتنا هذه، وحضوركم لتغطية التظاهرة سيضيف لعملنا ما يكفل له المكانة

والريادية محليا وإقليميا وجهويا.

سيداتي الكريمات، سادتي الكرام

جمعية إسمون للأعمال الاجتماعية والثقافية والمحافظة على التراث التي وضعت نصب عينيها الرفع من المساهمة العلمية والثقافية لمدينة تيزنيت حريصة على جعل الثقافة رافدا للتنمية وعنصرا فاعلا في الدورة الاقتصادية للمدينة من هذا المنظور تعاملت مع التراث حتى لا يبقى تراثنا مجرد مومياء باردة في الرفوف، كرهان نعلق كل طموحاتنا لتحقيقه على هذه النخبة من الأساتذة الباحثين الذين لهم جزيل الشكر وصادق الامتنان ، باسمي الخاص ونيابة عن كل أعضاء جمعيتنا أرحب بكم جميعا.

سيداتي، سادتي

لقد أتاح لنا الحذب والرعاية والحضور الداعم لعامل صاحب الجلالة على الإقليم، أتاح لنا أن ننجز مشروعنا الثقافي هذا في أحسن الظروف فلکم منا سيدي صادق التقدير والإكبار.

و أشير إلى أن هذا الحدث الثقافي الهام اشتغلنا عليه في ظروف استثنائية ووسط ظرف دولي ترتب عن أحداث لإنسانية عاشها الشعب الفلسطيني لذا ارتأينا تضامنا معه تأجيل كل مظاهر وأشكال الاحتفال التي ترافق عادة كرنفال ءيمعشار، والذي تدخل الجامعة الشتوية في إطاره ، وفي الأخير نجدد ترحيبنا بالفعاليات المشاركة وبالحضور الكرام.

والسلام

كلمة رئيس المجلس البلدي لتيزنيت

عبد اللطيف أوعمو



تعد الفرجات المسرحية الشعبية عبر العالم، وببلادنا على وجه الخصوص، مستودعات فنية تعبيرية وتراثية غنية بالدلالات والرموز والتقنيات والأساليب المسرحية التي تغني حقل صناعة الفرجة.

وتعرف العديد من الشعوب تمثلات لمختلف الأشكال الفرجوية التي تمزج التعبيرات الجسدية بالموسيقى وشتى الأشكال الفنية التعبيرية، والتي ترمز إلى مشاعر الفرح والاحتفال.

وبتيزنيت تشكل فرجة ءيمعشار ظاهرة فرجوية تراثية متجذرة في المجتمع المحلي يتم الاحتفال بها من تاسع محرم (ليلة عاشوراء) إلى غاية السابع عشر منه.

هذه الظاهرة الفرجوية تمزج في رمزيتهما بين العمق الديني والتفاعل بين الحضارات، وترمز إلى التمازج والتفاعل والتسامح بين مختلف مكونات المجتمع التزنيتي عبر العقود.

وقد ظلت فرجة ءيمعشار، رغم ما طالها من تغييرات، وفيه لجوهرها الوظيفي والرمزي ومحافظتها على مقوماتها الكبرى المتمثلة في الطقوس التعبيرية ذات الإخراج المسرحي الجريء والنقدي، والمستلهمة من مظاهر الحياة اليومية والأنشطة البشرية بالمدينة، من خلال شخصيات آدمية وحيوانية.

إن التعريف بهذه الأشكال الشعبية من الاحتفالات والمساعدة على تفكيك الرموز والخطابات وتفسير الأنساق الأسلوبية والتعبيرية لهذه الظاهرة الفرجوية ودعم البحث العلمي والأكاديمي في هذا المجال وتشجيع جمعيات المجتمع المدني العاملة، هو من صميم الوظيفة التراثية للمجالس المنتخبة لاستشراف المحددات التاريخية للظواهر الفرجوية وخصائصها الجمالية وإغناء الرصيد التراثي للمدينة وإبراز غنى التراث المحلي بمدينة تيزنيت وإدماجها ضمن المؤهلات الثقافية والسياحية للمدينة كامتداد للهوية الثقافية الوطنية المتعددة في فروعها والمتحدة في جذورها.

إن ظاهرة ءيمعشار جزء من تراث المدينة ومنتوجها الثقافي. وهي فرجة شعبية ترسخ الطمأنينة وحب الحياة وقيم التسامح وتسهل التواصل والانسجام بين بني البشر داخل مجال ترابي معين. وهي فوق ذلك كله جنس من الأجناس الثقافية المرتبطة بذاكرة المدينة وبالمميزات الثقافية والتراثية للمجتمعات. فهي التي تجعلنا نحتل مكاننا ضمن حضارات العالم، ونتميز عن غيرنا بهويتنا وطموحاتنا، وهي وسيلة من وسائل بناء الهوية المستقبلية للمدن والحوضر.

إن الاهتمام الجماعي بظاهرة ءيمعشار يسير في اتجاه تصورات وأهداف منظمة اليونسكو في انشغالها بالتراث الشفهي واللامادي للمجتمعات البشرية. ويحفز الجماعات المحلية، على إبراز

مقوماتها الهوية، لأننا نرى أن تيزنيت محظوظة، لأنها تحرص على الحفاظ على نوعين من التراث الشفهي: فن الروايس وفن الفرجة الشعبية المتمثلة في عيمعشار. وذلك بتنظيم مهرجان سنوي للفنون الشعبية ودعم الاحتفال بكرنفال عيمعشار سنويا والانتقال بهما من البنية التقليدية إلى البنية الفرجوية المعاصرة التي تدخل في إطار إشعاع المدينة وتميزها وانفرادها.

إن مبادرة جمعية إسمون للأعمال الاجتماعية والثقافية والمحافظة على التراث بتنظيم ندوة حول التراث الثقافي بسوس: حفريات في البنى والتجليات على هامش تنظيم كرنفال عيمعشار 2009 بتيزنيت، يندرج في صميم هذا الاهتمام الكاشف عن خطوط ومسالك في مجال التراث الواسع والمتنوع. وإن تجميع أشغال هذه الندوة بين دفتي هذا الكتاب يعتبر نقلة نوعية إضافية في مجال التوثيق والتعريف بالتراث والدعوة إلى مزيد من الاهتمام والاستثمار باعتبار الرصيد التراثي لكل منطقة جوهر ودعامة كل سياسة ثقافية ذات أبعاد استراتيجية واضحة المعالم وذات رؤى مندمجة بجانب التطور الطبيعي لتاريخ الشعوب ونتاجاتها الفكرية والمادية.

العرض الافتتاحي الأكاديمي حول التسويق الثقافي كأداة لحفظ التراث اللامادي

د. نجيمة طايطاي غزالي
أستاذة باحثة



قبل الخوض في صلب الموضوع، أشير إلى أنه عصارة ممارسة ميدانية طويلة وتراكمات غنية، وكان تاريخ الانطلاق هو سنة 1984، عندما التحقت بجامعة باريس 3 السوربون لنيل الدكتوراه في موضوع «الغول بين الواقع والتمثيل»، وأعقبها التحاقها بجامعة ابن زهر سنة 1992 وتأسيس «مجموعة الأبحاث الجامعية في الموروث الشفوي» سنة 1993، التي ستتحول فيما بعد إلى «جمعية لقاءات للتربية والثقافات»، وانطلاق مهرجان الحكايات سنة 1996، الأمر الذي سمح لنا أن نتعامل مع ثلة من الغيورين على إرثنا الثقافي سواء ضمن رجال السلطة أو المنتخبين أو الزملاء الأساتذة وشريحة عريضة من المثقفين، هذا الاحتكاك سمح لنا بالارتقاء بأعمالنا إلى درجة من الاحترافية نضعها في خدمة الثقافة بصفة عامة والتراث اللامادي بصفة خاصة، كما نسعى إلى اقتسامها مع الفاعلين في مجال التنشيط الثقافي الذين يسكنهم هم الحفاظ على موروثنا الثقافي اللامادي، وأود هنا أن أعرف باختصار ماذا أعني بالتراث وماذا يعني مفهوم التراث اللامادي.

التراث:

أعني به كل ما ورثناه عن أسلافنا وكل ما سوف نورثه للأجيال القادمة بطريقة واعية أو لاواعية، من أشياء مادية ولا مادية سواء كانت موثقة أو شفوية، رسمية (عامة) أو شعبية.

وقد اخترت هذا التعريف لشموليته، لأنه يشتمل على كل العناصر التراثية من تاريخ وجغرافيا وفن وأدب ولغات وأخلاق وعادات وتقالييد وعمران... وكون التراث يشمل الجانب اللامادي فإنه يفسح المجال للثقافات الشعبية المحلية ويضمن للأشخاص الحق في الاختلاف والاستمرارية.

التراث اللامادي:

تم الاتفاق في الجمع العام 32 لليونسكو، في أكتوبر من سنة 2003 على التعريف التالي: يتكون التراث اللامادي من مجموع الممارسات والمعارف والمهارات والأدوات والأشياء والفضاءات الثقافية المقترنة بها، والتي ترى فيها المجموعات البشرية جزءا من مكونات تراثها الثقافي.

فالتراث اللامادي المتوارث من جيل لآخر، يعاد تشكيله باستمرار من طرف الأشخاص أو المجموعات البشرية وفق ما يمليه عليهم محيطهم وتفاعلهم مع إرثهم التاريخي، ومن ثم فإن التراث اللامادي يمنحهم إحساسا بالهوية وبالاستمرارية، ويعبر التراث اللامادي عن نفسه في المجالات التالية:

- التقاليد والتعبيرات الشفوية (أساطير، حكايات، ألعاب، أغاني...)
- فنون الفرجة

- الممارسات الاجتماعية من عادات وتقاليد ومواسم ومهرجانات احتفالية.
- المعارف والممارسات المرتبطة بالطبيعة والكون.
- المهارات والخبرات المرتبطة بالصناعات التقليدية.

وضعية التراث اللامادي الراهنة:

إن التراث اللامادي بصفته تجسيدا للهويات الثقافية المتنوعة والمتعددة، يوجد في وضعية حرجة ومتأزمة من جراء الأحادية الثقافية التي تؤسس لها العولمة، ويزيد من تعميق هذه الأزمة اللامبالاة والازدراء الذين تعاملها بها الثقافة العالمية والسلطات الرسمية، والنقص في الإمكانيات التي تسمح بفهم الرهانات الحقيقية بالإضافة إلى هجرة ونزوح المجموعات البشرية من مناطقهم الأصلية وما يترتب عن ذلك من ذوبان في الثقافة المستقبلية، كما أن توافد السياح غالبا ما يكون له أثر سلبي على نقاء الإرث الثقافي، مما يؤدي إلى هشاشة وضعية العناصر المكونة للثقافة اللامادية من جهة، وإلى عزوف الجيل الصاعد عنها من جهة أخرى، الشيء الذي يحتم علينا خلق إطار قابل لاحتواء الثقافة اللامادية والحفاظ عليها.

ومن ثم فعلى المجموعات المعنية مباشرة بالحفاظ على مظاهر ثقافتها اللامادية أن تعتمد على وسائلها الذاتية لتحسيس محيطها السوسيو اقتصادي والثقافي بضرورة الانخراط في عمل جماعي قصد الإبقاء عليها حية، ريثما يتسنى لها الحصول على اعتراف رسمي بها كتراث لامادي إنساني من طرف سلطات الوصاية ولم لا، من طرف اليونسكو كما هو الشأن بالنسبة لساحة جامع الفنا بمراكش.

عندما نتحدث عن تحسيس المحيط السوسيو اقتصادي والثقافي، فإنني أحيل على فكرة التسويق الثقافي، فماذا نقصد بالتسويق الثقافي؟

إن التسويق Marketing مادة من المواد المكونة لتقنيات التدبير Management ويتم اللجوء إليه بغية تحديد نوعية الخدمات والمنافع القابلة للتملك بعد طرحها في السوق وفق ما تمليه سلوكيات وحوافز المستهلكين تسهيلا لتصرفها وبيعها.

والتسويق يتكون من مجموعة من الأساليب والأدوات التي تمتلكها مقاوله ما، تسمح لها بالتكيف مع الجمهور الذي تستهدفه، تحركها في ذلك الرغبة في ترضيته أطول مدة ممكنة، ومن ثم فإن التسويق يهدف إلى خلق سلوكيات تفرز لدى المستهلكين قابلية للاستمرار في طلب واستهلاك منتج معين بما ينمي فوائد الأموال المستثمرة.

على أن التطرق للتسويق الثقافي سيتم من خلال ثلاث مستويات تسويقية هي:

- 1- مستوى يتصل بالعرض.
- 2- مستوى يتصل بالطلب.
- 3- مستوى يتصل بالعلاقات بين العرض والطلب.

مع الإشارة إلى أن هذه المستويات فيما يخص التسويق الثقافي لها خصوصيات نوردتها كالتالي:

- خصوصيات العرض: طبيعة المستهدفين / وحدانية العمل الفني
- خصوصيات الطلب: الحوافز / سياقات الاختيار
- خصوصيات العلاقات: التواصل / الكلفة / تعدد المستهدفين

1. خصوصيات العرض :

طبيعة المستهدفين: نلاحظ داخل المجال الثقافي تنوعا كبيرا من حيث طبيعة المستهدفين من حيث القوانين والأنظمة الأساسية للمؤسسة أو المنظمة أو الجمعية المحركة للفعل الثقافي أو تلك القابلة للمشاركة فيه أو دعمه، ومن ثم نجد تعايشا بين المصالح العمومية (تديرها الدولة مباشرة أو الجماعات المحلية) والمقاولات الخاصة المنتمية للقطاع غير التجاري (منظمات ذات أهداف غير تجارية) أو للقطاع التجاري (ذات الأنظمة الأساسية العادية المنظمة لمجموع القطاعات الاقتصادية المنتجة)، والنتيجة الطبيعية لهذا التنوع في الأهداف والأنظمة الأساسية هي تنوع مصادر تمويل الفعل الثقافي وتنوع الزبائن المستهدفين.

1.1. حدانية العمل الفني: نعتبرها ميزة يختص بها المجال الثقافي عن سواه، فالعمل الفني المبدع يكون فريدا ومتفردا حتى عندما يتم نقله عبر الوسائط التواصلية المتعددة (التلفزيون، الأقراص المدمجة، الفيديو، الكتب...).

من الناحية التسويقية، ينجم عن وحدانية العمل المبدع عدة

نتائج نوردتها في النقاط التالية:

1.2.1. يرتكز سياق الإبداع الفني على استقلالية المبدع، فالمنتج الفني لا يأتي ليلبي انتظارات السوق (ولو أن المبدع قد يعبر في عمله عن رؤيته للمجتمع المحيط به كما قد يتأثر به)، فالعمل لا يلبي حاجة موجودة وسابقة على العمل الفني ومن ثم فإن المسار التسويقي يتلخص في البحث عن جمهور لإبداع ما ولن يكون أبدا فبركة منتج ما تلبية لحاجة مسبقة في السوق، فالأمر هنا يتعلق بالتسويق لعرض ثقافي.

2.2.1. كون المنتج الفني فريدا يجعل من كل إبداع نموذجا أوليا Prototype، الأمر الذي يشكل مجازفة بالنسبة للمنتج المبدع الذي قد يعرف منتجه انتكاسة بعد نجاح أولي أو فشلا منذ عرضه الأول.

3.2.1. كون الإبداع الفني فريدا، يجعل من الصعب إن لم نقل من المستحيل استبداله بإبداع فني أحدث منه كما هو الشأن مثلا بالنسبة للسيارات أو الحواسيب أو أي منتج استهلاكي مادي،



إذ على الرغم من أن الأذواق تختلف أو تتطور، فإن العمل الفني يمكن أن يعرف بعثاً ويلاقي استحساناً لدى شرائح اجتماعية ومستويات عمرية مختلفة ولسنوات طويلة أو عديدة كالأغنية المغربية القديمة أو الخالدات كما نسميها (ابراهيم العلمي، المزكدي، بهيجة إدريس والآخرين...) لتصبح جزءاً من تراث مشترك، ويبقى هذا الجانب التراثي من أهم خصوصيات المجال الثقافي إذ يؤثر بشكل إيجابي على التدبير المالي، بحيث يؤدي إلى خفض أعباء الكلفة كلما أعيد بثها أو عرضها.

2. خصوصيات الطلب :

إن الاستهلاك الثقافي لا يحيل على الاستهلاك المادي للمنتجات، خاصة عندما يتعلق الأمر بالثقافة اللامادية، حيث يتم نقل القيم الرمزية دون إتلاف القيم المادية، إذ أن العمل المبدع يصمد بعد استهلاكه حتى وإن انتهت دعامة المادية إلى الزوال، وهذا ما يفسر استعمالنا المتكرر لمصطلح «ممارسات» عندما يتعلق الأمر بالمجال الثقافي.

1.2. الحوافز: لا ترتبط الممارسات الثقافية بحوافز نفسية أو مادية بقدر ما ترتبط بأبعاد لامادية نابعة عن الرغبة وليس عن الحاجة، فالمتعة الجمالية وتقدير العمل الفني في حد ذاته وليس من أجل الوظائف النفسية التي قد يؤديها، ترتب العمل الثقافي في خانة الاستهلاك المنعش للمتعة واللذة.

يبقى أن نشير إلى أن التملك الثقافي يدخل في لعبة العلاقات الاجتماعية من ناحيتين : الناحية الأولى تعبر عن نفسها بالإحالة على وضع اجتماعي وعلاقات اجتماعية فئوية، فقد يلجأ أحدهم إلى التأكيد على وضعه الاجتماعي المتميز عن الأشخاص القريبين منه باستهلاك منتج ثقافي لا يكون في متناول الجميع، كما يمكن أن يستهلك منتجاً فنياً في متناول الجميع ليظهر مدى شعبيته وبساطة طبائعه.

وفي الأخير لابد من الإشارة إلى أن الثروات الثقافية عكس الرغبات الفسيولوجية التي يؤدي إشباعها إلى التشبع والتخمة، وبالتالي إلى انتفاء الحاجة، فإن الاستهلاك ورغبة التملك الثقافي يندرجان في منطق تراكمي، إذ أن الميل إلى الاستهلاك يتضاعف وينمو مع الاستهلاك.

2.2. سياق الاختيار: يجد المستهلك نفسه مقيداً بمعطيات موضوعية تلزمه باختيار الأنشطة الثقافية التي يستهلكها وحتى إن قلنا أعلاه بأن التملك الثقافي يندرج في منطق التراكم، إلا أن محدودية الميزانية أو الوقت المخصص لاستهلاك المنتج الثقافي أو هما معاً، يلزمان الفرد على المقارنة بين عدة منتجات واختيار ما يتناسب وميزانيته وخاصة ما يتناسب والوقت الذي يتوفر عليه بالنظر إلى أن هذا العنصر يعتبر فاصلاً بالنسبة للمستهلك الثقافي.

3. خصوصيات العلاقة بين العرض والطلب :

يتعلق المستوى الثالث لدراسة خصوصيات المجال الثقافي بالعلاقة بين الطلب والعرض، أي تطبيق السياسات التسويقية، فخارج المنتج والتوزيع لابد من التركيز على جانبين مهمين:

- انعكاسات خصوصية تملك الثروات الثقافية على مكونين للتسويق وهما التواصل والكلفة.
- تعدد المستهدفين الذين تتعامل معهم المؤسسة أو الجمعية الثقافية الذي تمليه ضرورة تنويع مصادر التمويل، يلزمها بتدبير علاقة خاصة ومعقدة.

1.3. التواصل: في علاقة مع تعقد المنتجات الإبداعية وحوافز الجمهور، يصبح تحديد واختيار مضمون عملية التواصل أمراً صعب التحقيق، فنحن لسنا بصدد الحملات الإشهارية المخصصة للمواد الاستهلاكية المادية (السلع) والتي غالباً ما تلجأ إلى جمل مبسطة وعبارات براقية، إذ بالإضافة إلى ضرورة استعمال بناء فكري مهم ومركز لإقناع المخاطبين، لابد من أخذ مستوى المتلقي وقدرته على استيعاب الخطاب الموجه إليه بعين الاعتبار.

هناك جانب آخر يزيد من تعقيد مهمة التواصل ويرتبط بمصادر الخبر التي يتوفر عليها المستهلك المحتمل: فالمنتج الثقافي كمادة قابلة للاستهلاك قد يستفيد من تغطية إعلامية مكثفة ومواكبة من طرف النقاد، لكنه في نفس الوقت يكون عرضة لتقييم يتم عن طريق المشافهة (راديو تروتوار) بين المستهلكين، وهذا الإطار الأخير يخرج عن دائرة نفوذ المنتج والمبدع الذي لن يتمكن من ضبط نتائجه أو التأثير في توجهاته.

2.3. الكلفة: لكل عرض فني سواء كان محترفا أو هاويا كلفة معينة، كمستحقات الفنانين والمساهمين في عملية الإبداع والإنتاج والإخراج وكذا الوسائل اللوجستكية الضرورية لتقديم العرض... ومن مميزات المجال الثقافي أنه عكس عدد كبير من المجالات الاقتصادية، فإن الكلفة لا يتحملها دائما المستهلك النهائي وإن كان يساهم في جزء منها في بعض الحالات (العروض المؤدى عنها) وهو ما يلزم المؤسسة المنتجة للإبداع الفني بأن تأخذ بعين الاعتبار الحاجز النفسي عند تحديد ثمن التذكرة الذي لا يجب أن يتعدى القدرة الشرائية للمستهلك من جهة، ومن جهة أخرى الاكراهات الاجتماعية التي تذهب في اتجاه السماح لأكثر عدد من المستهلكين من تملك المنتج الثقافي، خاصة ضمن الفئات المهمشة والمعوزة.

3.3. تعدد الأهداف: تتوفر العديد من المؤسسات أو المقاولات أو الجمعيات الثقافية على مصادر متنوعة للتمويل تلجأ إليها للتخفيف من عبء الكلفة على المستهلك النهائي، ومن ثم ضرورة أخذها بعين الاعتبار هذه التعددية أثناء صياغتها للاستراتيجية التسويقية، ويمكننا في هذا الإطار أن نميز بين ثلاث مستويات:

- استراتيجية تسويقية في العالية وتستهدف أولئك الذين سيؤدون ثمن تملكهم أو استهلاكهم للمنتج الثقافي مباشرة من جيوبهم.
- استراتيجية تسويقية في السافلة وتستهدف المؤسسات العمومية الممولة أو المحسنين من بين الخواص (أشخاصا، مؤسسات تجارية، مقاولات...).
- استراتيجية تسويقية جانبية وتستهدف المقاولات والمؤسسات الراغبة في إشهار علامتها التجارية على الدعامات التواصلية للمنتج الثقافي (ملصقات، لافتات، خشبة وفضاء العرض...) وهناك مؤسسات وجمعيات ثقافية تجمع بين هذه الأقطاب الثلاثة، وفي هذه الحالة يكون عليها أن توفق بين مختلف الخطابات التي تقدمها لهم ولا يجب عليها أن تغفل بأن القطب الموجود في العالية هو أصل كل شيء، وإذا كان الأمر واضحا بالنسبة لقطب التمويل الجانبي الذي يطمح إلى أن تقترن علامته التجارية بأنشطة تستقطب أكبر عدد من المتابعين وجمهورا واسعا، فإنه لا يقل وضوحا بالنسبة لقطب التمويل الموجود في السافلة وربما بصفة أكبر لأن المتفرجين المستهلكين يبقون أولا وقبل كل شيء: ناخبون يجب استمالتهم.

مراحل تطور «تيزنيت» من قبيلة إلى مدينة

عبد السلام أمير

باحث في علم الآثار

مدخل منهجي



كانت مدينة (إيلغ) تشكل أهم مركز سياسي و اقتصادي في الأطلس الصغير الغربي خلال القرن السابع عشر؛ إذ كانت تشكل عاصمة إمارة يمتد نفوذها على أغلب مناطق الجنوب المغربي؛ مستفيدة في ذلك من رأسمالها المادي الناتج عن التحكم في المبادلات التجارية وأجود الأراضي الفلاحية، و من رأسمالها الرمزي المتمثل في المكانة الهامة التي كان يتمتع بها مؤسس الإمارة (بودميعة) باعتباره حفيد الصوفي الكبير (سيدي أحمد أوموسي) دفين (تازروالت). تراجع نفوذ (إيلغ) بعد أن قام مولاي رشيد بتدميرها. وعاشت مرحلة من الركود قبل أن تسترد بعض بريقها الإقتصادي والسياسي في القرن التاسع عشر. غير أن المخزن كان عازما هذه المرة على الحد من طموحات (إيلغ) وذلك من خلال تدعيم حضوره في المنطقة من خلال إقامة مركز مخزني قار، حيث وقع الاختيار على الموقع الحالي لمدينة تيزنيت. وقد تطور هذا المركز من مجرد تجمع قبلي إلى مدينة كان لها دور مركزي في تاريخ منطقة الجنوب المغربي منذ بداية القرن التاسع عشر.

لا تتوفر على معطيات دقيقة لإعادة تركيب المراحل المختلفة لنشأة و تطور مدينة تيزنيت، فالمنطقة لم تعرف إجراء حفريات أثرية، و المصادر التاريخية المكتوبة لا تمد الباحث بالمادة العلمية الكافية لمقاربة مسألة استقرار السكان بتيزنيت، و علاقة هذا الاستقرار باستغلال المجال.

و لهذا، فسنحاول مقارنة نشأة المدينة انطلاقا من أربعة مصادر للمادة التاريخية :

- الرواية الشفوية من خلال أسماء الأماكن التي تعتبر ذاكرة المجال الطبيعي في تفاعله مع أنشطة الإنسان، ثم أخبار المكونات القبلية لمجال تيزنيت من خلال تتبع علاقة مختلف العناصر السكانية بالمجال و نوعية العلاقات التي كانت سائدة.

- دراسة الآثار و البنايات القائمة، سواء تلك التي أقامها السكان المحليون، أو تلك التي أنشأها المخزن و أعوانه و موظفيه، فالسكان أقاموا السكن المحصن و بنيات الري و الزراعة؛ أما السلطة المخزنية فقد أقامت بنيات ذات طابع عسكري و إداري بهدف تأكيد حضورها في المنطقة.

- بعض الإشارات الواردة في الوثائق المكتوبة وخاصة مؤلفات محمد المختار السوسي الذي تتميز بتقديمها لمعطيات هامة حول التطور التاريخي للمدينة

- المقالات و الدراسات و الأبحاث الجامعية و الأكاديمية التي أنجزت حول المدينة (خاصة أبحاث كل من أبراهيم أفضاش و احمد بومزكو)

انطلاقا من هذه المصادر سنحاول افتراض تصور نظري حول أهم المراحل التاريخية لتحول

تيزنيت من بلدة الى مدينة.و تجدر الإشارة هنا إلى ثلاثة أمور :

1- التصور الذي نقترحه يركز على المراحل الكبرى لنشأة المدينة، و لا يدعي الإحاطة بجزئيات هذه النشأة.

2- التصور الذي نقترحه ليس سوى افتراض نظري، يمكن تصحيحه و تعديله كلما ظهرت عناصر ومعطيات جديدة في مجال البحث في تاريخ المدينة.

3 - هذه المساهمة ليست مقارنة تاريخية للتطور السياسي لمدينة تيزنيت ، و لكنها تركز على مظاهر هذا التطور على المستوى الأثري.

انطلاقا من المعطيات المتوفرة ، يمكننا اختزال تاريخ نشأة و تطور مدينة تيزنيت في أربع مراحل كبرى :

مرحلة الاستكشاف

في هذه المرحلة لم يكن وضع موقع مدينة تيزنيت الحالي مختلفا عن الوضع السائد بشكل عام في باقي المناطق السهلية المسماة أزغار؛ فهذا السهل الذي يشكل امتدادا طبيعيا لسهل سوس، كان مجال مرور للمجموعات البشرية التي كانت تنتقل في اتجاه الصحراء جنوبا أو في اتجاه المناطق الواقعة شمال واد والغاس ؛ سواء كانت هذه التحركات في إطار تجاري أو عسكري، أو مرتبطة بالتنقل بغرض البحث عن مراعي خصبة مناسبة للرعي

السكان الذين كانوا يستقرون في قراهم بجبال الأطلس الصغير المحيطة بسهل أزغار كانوا يرتادون هذا السهل رفقة قطعانهم، في بعض فترات السنة للاستفادة من الغطاء النباتي و الموارد المائية. و أقاموا لهذا الغرض بنايات بسيطة من الحجارة الجافة تسمى (ايكرار) لكي يأوي إليها الرعاة و قطعان الماشية في المساء بعد قضاء اليوم في المراعي.

و هناك أماكن عديدة تحمل اسم (ايكرار) الذي يعني (العزيب) مثل: (ايكرار ايسملان)، (ايكرار ن-سيدي عبد الرحمان)، (ايكرار معتوك)..... بعض هذه الأماكن تحولت الى قرى مخصصة للسكن بعد أن كانت مجرد بنايات بسيطة مخصصة لإيواء قطعان الماشية.

و يبدو أن موقع مدينة تيزنيت في هذه المرحلة كان يشكل نقطة هامة في شبكة التنقلات وسط سهل سوس، فالموارد المائية التي كانت توفرها المنابع المحلية كان من شأنها أن تستقطب القوافل التجارية و الحملات العسكرية والرحل الذين كانوا يجوبون المنطقة مع مواشيهم.

مرحلة بناء التجمعات السكانية القروية

استقطب موقع مدينة تيزنيت مجموعات سكانية من المناطق الجبلية المحيطة بسهل أزغار التي أقامت قرى محصنة حول نبع الماء في مراحل تاريخية متعاقبة. و قد اختار السكان نفس النمط من السكن الذي كان منتشرا لدى القبائل المستقرة في السهل ؛ و نقصد به القرى المحصنة المحاطة بالسور و المدعمة بالأبراج. فالقرى الواقعة في الجبال كانت تقام على قمم السفوح و المرتفعات التي توفر للسكان حماية طبيعية في حالة تعرضها لأي هجوم، و عندما انتقل بعض سكان الجبال للاستقرار في السهل اختاروا حماية منازلهم ببناء الأسوار و الأبراج.

تطلق على هذه القرى المحصنة والمنيعة، اسمان: (اكادير) بالامازيغية، و (القصبة) بالعربية؛

و نجد قرى كثيرة في سهل (أزغار) تبتدئ أسماؤها بمصطلح (أكادير) مثل : (أكاديربواضان)، (أكادير ايبودرارن)، (أكادير زربن)، (أكادير ايزدار)....

كان موقع مدينة تيزنيت في هذه المرحلة مشكلا من أربع تجمعات قروية منفصلة و هي : (ايد اكفا) و (ايد ضلحا) و (ايد زكري) و (ايت محمد) ؛ و هذه التجمعات كانت بدورها مقسمة إلى أحياء تقطنها مجموعة من الأسر التي تربط بينها علاقات القرابة. كانت الأحياء محصنة، و لها باب واحد يغلق عند حلول الظلام، و تضم المساكن بالإضافة إلى المسجد و البئر و ساحة واسعة تسمى (أسرير) تجمع فيها الأغنام و المواشي قبل توجيهها نحو المراعي. كما كانت تقام في هذه الساحة مجموعة من الحفلات و الأنشطة الاجتماعية و الفنية المختلفة.

تجدر الإشارة إلى أن التجمعات السكنية المحصنة الواقعة بتيزنيت تعرف تحت اسم (لقست) و هو على ما يبدو نطق محلي لمصطلح (القصة) الذي يحيل، في هذا المجال على السكن القبلي المحاط بسور، و لا علاقة له بالبنائية ذات الطابع العسكري التي تسمى كذلك (قصة) و تكون من بناء السلطة المخزنية.

مرحلة إقامة (دار المخزن) أو القصة المنسوبة إلى (أغناج)

تقع العديد من التجمعات القبلية في سهل (أزغار)، غير أن اختيار المخزن وقع على مجال قبيلة تيزنيت و بالضبط بالقرب من نبع الماء، لإنشاء بناية ذات طابع إداري و عسكري تسمى محليا (تيكمي ن-لمخزن) و معناها: (دار المخزن) أو (مقر المخزن) ، و تسمى كذلك (قصة أغناج)، حيث تنسب إلى القايد أغناج الحاحي الذي بعثه المولى سليمان الى المنطقة للقيام بحملات عسكرية والإشراف على بناء القصة المذكورة لتكون مركز الحضور المخزني جنوب واد ماسة (واد ولغاس).

لفهم أهمية بناء (دار المخزن) بتيزنيت يجب ربطها بالظروف السياسية التي كانت سائدة بالمنطقة، فقد حاولت السلطة المخزنية تأكيد حضورها من خلال (حركات) عسكرية استهدفت إخضاع بعض القبائل، من جهة، و الحد من الطموحات السياسية لدار ايليغ من جهة ثانية. و في هذا الإطار قام القايد (أغناج) الذي حل بالمنطقة سنة 1810 بعدة حملات إلى عمق جبال الأطلس الصغير حيث هاجم (ايليغ) و دمر الحصون الجماعية (ايكودار) لبعض القبائل.

المكان الذي أقيمت فيه القصة المنسوبة لأغناج يقع بقرب عين الماء التي شكلت أول نواة لاستقطاب السكان نحو المنطقة، و ستزداد أهمية هذا الموقع بعد بناء الجامع الكبير، الذي أضاف قيمة رمزية و روحية للأهمية الاقتصادية و السياسية للنواة المشكلة حول العين الزرقاء، و تجدر الإشارة في هذا المقام إلى أن هذه العين كانت تسمى محليا «العين القديم»، أما اسم « العين الزرقاء» فهو حديث، و من الصعب الجزم بدقة في ظروف إطلاقه؛ فهل أطلق استجابة لدواعي سياحية؟ أم أن ظهوره مرتبط بتأثير الثقافة العالمية المتوارثة باعتبار أن بالمدينة المنورة عينا تسمى هي أيضا «الزرقاء» (المختار السوسي ، المعسول، ج : 7 ، ص : 207) من الناحية المعمارية، تعتبر القصة عبارة عن سور مربع الشكل،

مرحلة إحاطة بلدة تيزنيت بسور و الرغبة في الرقي بها إلى مدينة

كانت تيزنيت عبارة عن تجمع قبلي مشكل من عدة قرى منفصلة محصنة و محاطة بالبساتين و الأراضي الفلاحية، غير أن هذا الوضع سيتغير بعد سنة 1882، حيث سيعمل المخزن المغربي على إحاطة أربع قرى بالسور لتشكل نواة المدينة الجديدة، القرى التي أحيطت بالسور هي (ايداكفا) و(ايدضلحا) و(ايد زكري) و(ايت محمد)، أما القرى التي بقيت خارج الأسوار، فهي (تاضوارت) و(أتبان)

و (دو تركا) و (لعوينة).و منذ تلك الفترة عرف مجال قبيلة تيزنيت تباينا بين القرى التي اختيرت لتتحول إلى مدينة، و القرى التي بقيت تعيش في إطار قبلي خارج الأسوار.

إن بناء الأسوار يشكل الواجهة العمرانية لمشروع السلطان الحسن الأول، الهادف إلى إنشاء مدينة محصنة يمكنها أن تدعم حضور المخزن في المنطقة التي بدأت تعرف بروز أطماع أوروبية تستهدف الشواطئ المغربية. فأمم التحديات الجديدة، لم تعد الحركات أو الحملات العسكرية التي كان يقوم بها السلطان أو قياده كافية ، مما استدعى إنشاء مركز يستقر فيه ممثلي المخزن بشكل دائم قصد تطبيق سياسة السلطان في عين المكان وإبلاغه بما يستجد على الساحة المحلية في تلك المرحلة الدقيقة من تاريخ المغرب.

و في هذا الإطار تم اختيار موقع تيزنيت باعتباره كان مركزا مخزنا منذ القديم، و سبق أن أنشئت فيه قصبة في فترة المولى سليمان، و أعطى المولى الحسن الأول الأمر ببناء أسوار تيزنيت معلنا بذلك نشأة مدينة جديدة بالمنطقة.

تطورت تيزنيت بسرعة، خصوصا الجزء الواقع على الضفة اليسرى لوادي (توخسين)، حيث بني القصر الخلفي الذي كان يسمى (تيكمي لمخزن) أو مقر المخزن الجديد، بحيث انتقل مقر تمثيلية المخزن من المركز القديم الذي كان في القصبة المقامة في فترة مولاي سليمان قرب العين ، إلى المركز الجديد الذي بني في عهد السلطان الحسن الأول، و هيئت أمام القصر الخلفي ساحة واسعة، تسمى «المشور». و هذا المصطلح جدير بالإهتمام لأنه غير متداول في المجال الجغرافي الواقع جنوب الأطلس الصغير؛ فالساحات في هذه المنطقة تسمى «أسريس» أو «أسايس»، كما هو شائع في انزكان ايت ملول، أو «أسارك»، كما هو الشأن بالنسبة للساحة التاريخية لمدينة تارودانت. نعتقد أن وجود مصطلح «المشور» في مدينة تيزنيت دون باقي المدن السوسية، مرتبط بالظروف السياسية التي جعلت من تيزنيت مدينة سلطانية تقدم فيها القبائل مظاهر الولاء لخليفة السلطان.

خاتمة

ازدادت أهمية مدينة تيزنيت خلال فترة الحماية الفرنسية، التي اتخذتها مركزا عسكريا وإداريا للمنطقة التي كانت تعرف ظروفًا سياسية خاصة، تتمثل في استمرار المقاومة في المنطقة الجبلية المحيطة بسهل تيزنيت، من جهة ، و القرب من منطقة النفوذ التي كانت تابعة لإسبانيا، من جهة ثانية. الحضور الفرنسي ترك بصمات واضحة من خلال مجموعة من البنايات و المرافق المدنية والعسكرية التي أقامها بالمدينة.

بعد الاستقلال، و بعد تحول المدينة في مرحلة لاحقة إلى مركز للاقليم، توسع العمران خارج الأسوار بإيقاع متسارع، و يتطور النسيج العمراني للمدينة ليضم التجمعات التي كانت تشكل قبيلة تيزنيت قبل أن تفصل عن بعضها من خلال بناء السور، الذي أحاط بأربع تجمعات قروية و حولها إلى مدينة، بينما بقيت القرى الأخرى التي كانت تنتمي بدورها إلى قبيلة تيزنيت تعيش في مجال قبلي ريفي. فمدينة تيزنيت تتوسع إذن، على حساب مجال قبيلة تيزنيت و القبائل المجاورة.

القراءة الطوبونيمية والإيتومولوجية¹ لكلمة تزنييت

د. الطيب عمري
أستاذ باحث



تتناول هذه المداخلة بعد المقدمة ثلاثة محاور، المحور الأول يتعلق بملاحظات أولية حول حكاية أو أسطورة تأسيس المدينة، المحور الثاني يتناول قراءة للقراءة الطوبونيمية التي قام بها الأستاذ الفاضل أحمد الهاشمي أما المحور الثالث فسيتناول المدلول الطوبونيمي لكلمة تزنييت.

إن الجدل الذي أثارته بعض الأسماء والأعلام لدى الباحثين، من مختلف الأصقاع والتخصصات، هو ما يضطرنا لإخضاع اسم تزنييت للقراءة والتحليل والتأويل، لا ادعاء لحسم الجدل، ولكن إسهاما منا برأي حتمته معطيات اللغة البدئية بعد أن استيقظت من سباتها الذي دام ألوف السنين، وحتمه كذلك انتماءنا لهذه المدينة التي أحيط تاريخها، القديم والحديث، بكثير من اللبس والغموض والدجل.

لقد عرف المدلول الطوبونيمي لكلمة «تيزنييت» عدة قراءات واجتهادات وتأويلات، حاول بعضها التقرب من السر المكنون بداخل هذه الكلمة، التي شغلت كثيرا من الباحثين، وجانب الكثير منها الصواب، لعجزها ولعدم امتلاك أصحابها لأدوات التفكير والتحليل، ولجهل الكثير منها بأن اللغة الأمازيغية تنزع إلى التشفير والترميز الإستعاري، وأن ألفاظها تتضمن روحا استسرارية مما جعلها تستعصي على فهم السواد الأعظم.

ومن هذه القراءات الجادة والتي سنستأنس بها في هذه المداخلة المتواضعة ما نشره الأستاذ الجليل أحمد الهاشمي في (معلمة المغرب، مادة تزنييت 2676-2677) كما أن ما سنورده هنا، ليس من قبيل التصويب للباحث الفاضل أو حتى من قبيل التعقيب بقدر ما هو توضيح استوجبه الأمانة العلمية، دون أن يفوتنا، في الوقت نفسه أن نعبر يقينا بأن إيضاحنا هذا لم يكن ليكون له معنى أساسا لو أوتينا جميعا من علم اللغة البدئية نصيبا.

لقد بدأ الأستاذ الهاشمي مساهمته بذكر الوثيقة التي أوردها محمد المختار السوسي في كتابه (خلال جزولة ج2 ص188) والتي ترجع إلى العهد السعدي، تقول: «إن امرأة هي التي مصرت مدينة تزنييت بسوس منذ عهد عقبة بن نافع (القرن الأول الهجري)، وتحكي الوثيقة قصة هذه المرأة التي كانت من بنات الملوك البرابر، ذات جمال بارع، ونسب ومال، غير أنها كانت زانية، فلما أسلمت على يد عقبة بن نافع، أدت فريضة الحج، ونزلت بموضع تزنييت، وكان قاعا صفصفا، فحفرت فيه على الماء هي وجواربها، واتخذت مسجدا للعبادة والتعليم، وتنبت بما ستؤول إليه المدينة من تبرج للنساء وظهور المناكر، إلى غير ذلك.. انتهت الحكاية..

وقد انتقد المختار السوسي هذه الحكاية وبين ضعفها التاريخي واللغوي كما انتقدها الأستاذ الباحث أحمد بومزكو في مقاله الذي نشر في كتاب («مدينة تزنييت وبدايتها» ص30-27)

1 العلم الذي يهتم بدراسة أصل الكلمات وتاريخها

تحت عنوان جوانب من تاريخ تيزنيت.

لذا سنكتفي في هذه المدخلة بإبداء ملاحظات أولية حول هذه الحكاية مرجئين القراءة العميقة إلى مقال آخر سنشرع في إنجازه لاحقاً.

1. إن ظهور هذه الحكاية هو محاولة للإجابة على السؤال المحير والمربك حول تأسيس المدينة وأصل تسميتها، وأن الزعم القائل بأن هذه الحكاية خرافية، لا يستند إلى وقائع تاريخية موثوقة، حكم خاطئ لأن هذه الحكاية ولأسباب كثيرة لم تحفظ بشكل جيد على أصلها، وإن كانت محاولة لترقيع النقص الحاصل في ذاكرة الإنسان المحدودة، وفي معرفته عن الكون والأشياء.

2. إن تاريخنا القديم كتب بشكل مدروس، وفوضوي، ومدسوس، وموجه، وإن الذين سبقونا إلى كتابته أو روايته، إنما اعتمدوا على جهلنا، وتعمدوا تجهيلنا ولاقوا من بعضنا تجاوبا واستحسانا لما يفعلون، وقد آن الأوان لأن ننظر ببصائرنا قبل أن ننظر بأبصارنا، ونفكر بعقولنا قبل أن نفكر بعواطفنا.

3. إن الحكاية السابقة تحمل كثيرا من بصمات الفقهاء سواء على مستوى المرجعيات والخلفيات أم على مستوى اللغة والذهنيات، فإذا أسقطنا إضافات الفقهاء، تبقى بنية الأسطورة سليمة معافاة : الهجرة من بيئة طاردة، ثم اليأس من النجاة وظهور المنقذ المعجزة (الحيوان) ثم النجاة واستمرار الحياة والاستقرار (الماء)...

4. إن الحكاية السابقة هي تشويه وتحوير للحكاية الأصل التي تقول : إن امرأة (زعيمة قومها) قادت قافلة قادمة من الجنوب (كبيئة طاردة) فقدت كل أمل للنجاة من هول الظمأ، وصلت موضع تزنيت حيث توقفت القافلة، «وحفر كلبها» في لحظة من لحظات اليأس، فنبع الماء من العين، وشرب القوم واستقروا بجواره واتخذوا المكان وطنا، وأطلقوا صفة القداسة عليه تأليها لطبيعة رأى فيها هؤلاء التجلي الإلهي (الماء)..

5. إن وصول عقبة بن نافع إلى المغرب الأقصى ما يزال محل إشكال لدى المؤرخين بله اجتيازه إلى السوس وقتال من بها من قبائل، وقد نبه أحمد توفيق في أطروحته القيمة «المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر» (ص 58-59-86) إلى أن التصديق بمثل هذه الجولة عبر الممرات والخوانق الجبلية الوعرة، وخلال قتل بشرية هائلة متنافرة متلاحمة ومن أجل نشر دين جديد، من الأمور التي تستدعي غاية الحرص والتردد.

6. إن القول بحدثة المدينة، قول مردود على أصحابه، لأن زعمهم هذا يفتقد للرؤية العلمية التي تعتمد لتحديد كيفية نشأة المدن وشهرتها وذيوع صيتها، كالبعد الجيوستراتيجي والبعد الاقتصادي التجاري والبعد الديني الثقافي ثم البعد السياسي (المدينة قديما كانت تحيط بها مراكز مهمة ذات جذب ديني واقتصادي وسياسي...)

7. إن العودة إلى الماضي البسيط من تاريخ المدينة يجعلنا نقف عند النوايا الخبيثة الكامنة وراء الترويج لمثل هذه الحكاية التي تسعى إلى تبخيس أصل هذه المدينة والخط من قيمة أهلها في ظل محيط مناوئ ومتوتر، مليء بالصراعات المجالية والسعي إلى بسط النفوذ.

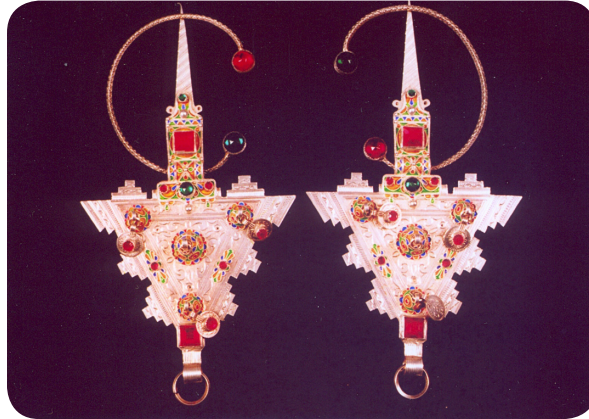
8. إن العقلية التي وضعت وروجت للحكاية السابقة، عقلية متحجرة، لا تستسيغ أن تكون الزعامة والقيادة للمرأة، حيث اعتبرت المرأة مجرد مفاتن ذات تأثير على الرجل يمكن استغلالها

للإيقاع به في طريق الغواية.

9. هناك أسطورة للأسلاف (الطوارق) شبيهة بأسطورة أصل ونشأة تزنييت، حيث يرجع تاريخها إلى أكثر من عشرة آلاف سنة تقول إن قافلة كانت متجهة في رحلة إلى بلاد الشرق (ضفاف النيل)، بعد لعنة التصحر، فقد فيه أصحاب القافلة كل أمل للنجاة، واعترضها «ورل» (من الزواحف) مبلل في ساعة اليأس، فكان يتمرغ أمامهم في الرمل ليُري القوم أثر الماء على جسمه، ثم يختفي زمنا ليعود مبللا بماء جديد، فتحاملوا على أنفسهم وساروا في أثره ليقودهم إلى واد قريب تجري في قيعانه المياه، فقدسه القوم فحرموا أكل لحمه، أوالحاق الأذى بنسله، وعملوه منذ ذلك التاريخ بإكبار استمر إلى اليوم..

10. إن الأساطير والخرافات، تنتقل من ذهنية إلى ذهنية، ومن شعب إلى شعب، وقد تبقى محافظة على هويتها حيناً، وقد تنتسب إلى شعب غير شعبها وهوية غير هويتها الأولى حيناً آخر، وقد لاحظ لفي شتراوس أن كل أسطورة هي بطبيعتها، إما منقولة أو مقتبسة، نجد جذورها في أسطورة أخرى مصدرها شعب مجاور أو في أسطورة سابقة من أساطير الشعب نفسه...

بعد الملاحظات الأولية التي أبديناها حول الحكاية التي أوردها الأستاذ الهاشمي في «معلمة المغرب» سنعرج على الافتراضات التي طرحها أثناء قراءته الطوبونيمية لكلمة تزنييت قبل أن نقوم بقراءتنا الجديدة لهذه الكلمة المثيرة للجدل.



الافتراض الأول الذي طرحه الأستاذ الهاشمي، لاستكناه المعنى اللغوي التاريخي للفظة تزنييت، هو اعتبار زاياها (زا) 𐵚 بقيمة «الهاء» عند الطوارق ويقول: إن هذا الافتراض استند إلى مبدأ تطور الحروف الصفيرية في الأمازيغية الشمالية إلى حروف حلقيه في الأمازيغية الجنوبية..

وأشار إلى أن الزاي 𐵚 في تشلحيت تقابلها «الهاء» في لهجة الطوارق، وكلمة أهني جمع «إهنان» تعني عندهم الخيمة، او منه «تنهان» (اسم أميرة أمازيغية) التي تعني «العظيمة» (ذات الخيام)، وتسمية الخيمة ومرادفاتها مألوف في الأعلام الجغرافية، فيكون «أهني» عند التذكير، و«تهنيت» بمعنى تزنييت عند التأنيث.

إن الافتراض الأول فيه كثير من الصواب، حيث تكون الزاي بدلا من الهاء، والعكس صحيح في الأمازيغية، كما في كلمة «أهل» التي تعني النهار لدى الطوارق اليوم، تعني «أزل» أي النهار لدى أمازيغ سوس اليوم كذلك. وهي كلمة مركبة، من «الهاء» الذي يعني: يوجد فيه، أو البيت أوالخيمة، «اللام» «إل» دالة على الملكية المقدسة أو الألوهية فتصبح العبارة الدالة على النهار

«هل» بمعنى بيت الله، أو حيث يوجد الله. وهذا ما تحيل عليه كلمة «زل» مع الاشتراك في المقدس. «فالزاي» يدل على الكيان البادي، و«اللام» دالة على الملكية المقدسة، فتصبح الكلمة الثانية الدالة على النهار «أزل» كيان الله، باعتبار النور تجليا من تجليات الخالق..

أما دلالة «هن» التي نحصل عليها بعد تاء التأنيث، «فالهاء» كما أشرنا تفيد معنى، البيت أو الخيمة أو يوجد فيه، أما «النون» فتدل على الملكية أو الإضافة وتطلق هذه الكلمة لدى الطوارق «إهن» التي تعني كذلك لديهم القرينة فيقال «هنيس» أي قرينته، بإضافة «الياء» و«السين» آية المذكر المفرد الغائب، والمصدر في الكلمة يظل «هن» لأن القرينة في رؤيا الروح الاستعارية البدئية، ليست سوى بيتا يسكن إليه القرين...

أما الكلمة الثانية التي تتكون منها كلمة «تزنيث» أو «تهنيت» فلم ينتبه إليها الأستاذ الفاضل، خاصة إذا انطلقنا من القراءة السابقة، فهي «يت»، رغم أنه أدرك أهمية منهج التفكيك، لعدم استمراره في هذه اللعبة الممتعة التي توصلنا إلى سبر اغوار كثير من الكلمات الأمازيغية، وإزالة اللثام على أبعادها المقدسة..

أما الافتراض الثاني، فيرى الأستاذ الجليل أن «زاي» كلمة تزنيث مبدل من السين، وهذا الإبدال ظاهرة مألوفة في اللهجات الأمازيغية، ومبرر باشتراك الصوتين في المخرج والصفة ولا يختلفان إلا في سمة الجهر والهمس، لكنه سرعان ما يعتبر كلمة تزنيث، الكلمة المفترضة «لتسنيت» باعتبارها علما مؤنثا لعلم جغرافي مذكر، ألا وهو، «أسنى» الدال على حوض فلاحي سقوي، بمنطقة جبال الأطلس الكبير، وأضاف أن تزنيث بدورها معروفة بعينها وساقيتها.. ناسيا أن تزنيث منطقة توجد بأزغار المعروف باسمها، ثم استدرك، في نفس السياق حين قال : «إن تزنيث ومزر» وهي في جبال إداوليت، يمارس أهلها زراعة بسيطة أساسها السقي بمياه الآبار..

وقد دعم رأيه بالاعتماد على جذر السين والنون الذي تشتق منه كلمة «سينيت» الدالة حسب قوله على الأدوات المستعملة للحصول على الماء من البئر، ناسيا مرة أخرى أن جذر «السين» والنون في اللغة الأمازيغية «سن» تركيب مكون من «السين» الدالة على الشحنة أو الباطن أو الملائن بمحتوى ما (ماء أو معرفة) و«النون» أداة الملكية، ونحصل على المعنى المشحون به أو الملائن بشيء ما و«سن» بالأمازيغية تعني المعرفة، لذلك فإن بنية «سنت» سوف تعني حرفيا : عرفها أو أوتي بأمرها علما، أي المدينة المعروفة أو المشهورة.

أما الكلمة الأخرى التي أشار إليها الأستاذ أثناء الافتراض الثاني وهي «تامسنا» والتي قال عنها «إن تحليله السابق سيفتح الباب لشرحها باعتبارها علما جغرافيا» فتتكون من كلمتين هما : «تا» وهي وسم للأنوثة وتعني «ذات» و«مسنا» تعني إلها أو ربنا أو سيدنا أو مولانا، فيصبح الاسم : ذات السيادة، كما ترد كلمة «تا» في اللغة الأمازيغية بمعنى الأرض.

وأشار الأستاذ الفاضل إلى افتراض جاد، استحضر المنهج التفكيكي حيث قسم كلمة تزنيث إلى : «تسي» المشتقة من فعل «سو» وتصبح الكلمة في النهاية : السقي بالعين أي الأرض التي تروى بماء العين، وبذلك يكون المعنى الأخير الأقرب إلى التحليل الذي سنحصل عليه لاحقا، والذي يرى أن «نيت» تعني من بين ما تعنيه الأرض الحبلى بالحياة، لأن الماء ليس رديفا للروح فقط بل تجل من تجليات المعبود كذلك.

فالأمازيغ يطلقون اسم «أمان» على الماء وهو مصطلح ديني بدئي يعني : النفس أي أن الماء «أمان» ما هو إلا نفس الأشياء كلها أو روح الكائنات.

الافتراض الثالث : يرى الأستاذ في هذا الافتراض أن «زاي» كلمة تزنيث يعقبه الجيم، واستند في ذلك إلى ما أورده الأستاذين الجليلين : محمد شفيق في معجمه (1990 ج1 ص298) ولحسن نبيل في دراسة له (1989 ص112) الذين أوردا كلمة «تكنيت» بمعنى الحوض الذي تجمع فيه مياه السقي، كما أشار إلى العلاقة الصوتية الموجودة بين الجيم والزاي، وتعاقبهما في لهجات شمال المغرب فتكون زاي كلمة تزنيث معاقبة لجيم «تجنيت» بالمعنى المرتبط بالفلاحة والري، وهذا افتراض ضعيف جداً، رغم أن الأستاذ الهاشمي ألحقه بالافتراض الثاني، معتبراً إياه الأقرب إلى طبيعة المنطقة وتاريخ الاستقرار بها، المرتبط بظهور عينها واستغلالها من قبل الوافدين إليها.

إن اللجوء إلى القاعدة التي علمتنا أن كل اسم أمازيغي هو اسم مركب دائماً، إما من كلمات أو حتى من جملة (بل كثيراً ما نجد كل حرف ساكن في الكلمة الواحدة يمثل كلمة، إذا أضفنا له روحه المسلوقة بسبب غياب حروفه الصوتية) هو حجر الحكمة الذي يستطيع أن يكشف لنا الأحجية المخبوءة في كلمة تزنيث.

ولذا أصبح الاحتكام لمنهج التفكيك ضرورة ملحة لمعرفة هوية الكلمة وإرجاعها لأصلها المركب من كلمتين هما : تز / نيت.

(1) التاء الأولى (+) تاء التأنيث

والزاي (زا) 𐵏 الذي يرد في صورة حبكة استعارة من مدلوله البدئي الدال على الحبك أو الضفر أو الجدل أو أي تكوين يلتف حول نفسه، ليكون جرماً في البعد الظاهري كالبنيان أو النسيج.

و(زا) (Za) 𐵏 يدل على مفهوم الكيان عموماً، الكيان في بعده الروحي أو "المعبد" أو "الحرم" على وجه الإجمال، "كيان مسجد".

فالحبك أو الجدل أو تقويم أي جرم نسجا أو جدلاً أو تشييداً ليستوي في كيان هو : (زا Za 𐵏) بلغة أهل الصحراء الكبرى إلى اليوم.

والزاي (زا) تؤدي دور المظهر لحرف ساكن آخر قريب له في النطق وقرين له في الجدل هو السين (سا) 𐵏 الذي يؤدي دور الجوهر في لعبة الروح والجسد الخالدة.

و"سا" يدل على معنى التأسيس أو التكوين أو الكينونة أو الوجود

الزاي والسين (زاوسا) تتبادلان الموقع في كل اللغات..

الزاي (زا) 𐵏 يعني الكيان المرئي (البادي أو الظاهر)

السين (سا) 𐵏 يعني الكيان الخفي (المتواري أو الباطن)

السين : (سا) يعني : المشحون به أو الملائن بشيء ما

(2) نيت

أما (نيت أو إيت أو تانيت أو يت) دالة في الأصل على العدد الأول بصيغته المؤنثة (إيت)، فلها دلالات كثيرة زاوجت بين البعدين الروحي والطبيعي، فهي الواحدة أو الأولى كاسم لربة التوحيد الأولى من ناحية، وهي الأرض الحبلى بالحياة من ناحية ثانية، وهي الأنثى كمبدعة للكائنات



ومانحة للحياة والاستمرار من جانب ثالث، وهي أم العالم كطبيعة من جانب رابع، وهي في النهاية الروح (لأن عملية الخلق تستوجب وجود الروح) من جانب خامس، لهذا استعارت الديانات شعارها بشقيه كمثلث "تزرزيت" وكتقاطع متوج بمثلث أيضا حرف «+» ليصير منها علامة على الروح البدئية التي خلقت العالم.

فقد استخدم الطوارق حرف التقاطع (+) المتساوي الأركان في أبجديتهم «تيفيناغ» للتدليل على الربة «يت» ذلك أنهم تعمدوا حذف حرف «النون» الدالة على الملكية، وجردوا الاسم من «الياء» أيضا كحرف متحرك لاحق له في الحضور في رحاب مملكة الظاهر، ولم يتبق من الكلمة إلا حرف «التاء» (+) الجدير بالاعتراف كحرف ساكن، فتم اعتماده اعتمادا أبديا كدلالة على اسم الربة «يت».



من هنا نستنتج أن ظاهرها كطبيعة أنثوية يدل على باطنها كروح خلاقية، و«يت» التي مازالت تحيا في لغة الطوارق وشمال إفريقيا، حسب قول إبراهيم الكوني «هي» نيت» مسبوقة بنون الملكية التي ابتدعها الأوائل كبديل عن اللام «إل» عندما أصبحت دالة على المالك، ورديفا لاسم الإله، فتخلّى عنها اللسان إكبارا للمعبود وفرارا من شبح المقدس.

وهي نفسها «تانييت» إذا أضفنا للكلمة تاء التانيث الأولى ليصبح المعنى (ذات الوحدانية)، وقد عبدها الفينيقيون تحت هذا الاسم بالذات «تانييت» عندما نزلوا بشمال إفريقيا ليؤسسوا على سواحلها الحضارة البونيقية، بعد أن أدمجوا الربة المحلية بربتهم (عشتروت) التي جلبوا عقيدتها معهم. وقد أكد هذا القول عالم المصريات (ولاس بادج) في كتابه «ديانة المصريين» بعد تأويل وافترض وتأمل، لم يحد فيه عن الحقيقة عندما قال : إن دلالة اسم «نيت» أو «يت» هو الواحدة أو الوحيدة، وهي الدلالة ذاتها التي لا تجري على السنة الطوارق إلى اليوم وحسب، ولكنها ظلت حية في وجدانهم من خلال تراثهم الروحي الذي ورثوه عن أسلافهم القدماء واستطاع أن يقاوم النسيان برغم تدخل الديانات التوحيدية اللاحقة (اليهودية والمسيحية والإسلام)...

ومحاولاتهم المستميتة في قمع الروح الدينية السالفة عملا بنزعة أي ديانة جديدة تنشد الشمول، فلا يطيب لها المقام إلا بعد أن تقوض عروش الديانات والمعتقدات التي سبقتها، وتطمئن على أنها طردت من النفوس، برغم من أن الاشتباك كثيرا ما ينتهي إلى هدنة غير معلنة، ينال بموجبها المعتقد الجديد عالم الظاهر كله بما في ذلك الشعائر ويتوارى المعتقد القديم ليتغلغل بعيدا في عالم الباطن، ليسيطر على الجبلية وعلى المسلك اللاواعي لأناس يعتقدون أنهم يدينون بدين جديد لمجرد أنهم يمارسون شعائر الدين الجديد.

إن إنسانا بمثل هذا الإيمان إذن، كان من الطبيعي أن يطلق أسماء أربابه وصفاتهم وتجلياتهم على أختياره وملوكه وكهنته وأقاليمه ومدنه ومختلف أركان أرضه. وهذا يؤدي إلى صعوبة الفصل بين

أسماء الأمكنة اليوم وبين أسماء الآلهة التي أطلقها الأجداد الأوائل على الأمكنة.

كما أن نزعة التقديس هذه لم تقتصر فقط على الأمكنة والمدن، لكنها تجلت كذلك في إعلاء شأن الطبيعة ذاتها، بخلع الاسم المقدس على رموزها (الأطلس).

وعليه فاسم تزنييت يتركب مما يلي :

التاء الأولى تاء التأنيث + (تا)

الزاي بمعنى الكيان (زا)

النون نون الملكية | (نا)

يت اسم ربة التوحيد الأولى

ليصبح المغزى كيان الربة الأولى أو كيان ربت التوحيد

أو حيث توجد الإلهة أو المكان المقدس أو بيت الآلهة.

ففي الصحراء وشمال إفريقيا، ومنذ الأزمنة التكوينية الأولى إلى اليوم، نجد شعار الربة المثلث المتساوي الأضلاع ($\triangle$) يسير جنباً إلى جنب مع شعار التقاطع المتساوي الأركان + ليسم كل شيء، فإذا كان التقاطع قد استقر على الصدور ومعلقاً في الرقاب وموسوماً على الأبواب، كتميمة خالدة، تفنن الحدادون والصياغون في سك رموزها من مختلف المعادن والأحجار باستثناء الذهب فإن المثلث لم يتأخر، فاستقر على الصدور أيضاً كتميمة أبدية.

وقد استطاعت النساء و «المعلمين» طبع الوسم المقدس بعلامتيه، منمنما في المنسوجات والجلود والخشب والسروج والجدران، ومستلزمات البيوت ومقتنيات الزينة (الحناء الوشم) وفي كل زاوية أو ركن أو قطعة ملفتة للنظر، كما أن الفرسان ألوا على أنفسهم ألا يستقر بهم المقام على سرج لم يتحصن بشطري العلامة، المثلث مجسداً في الجزء الذي يسند الظهر، والتقاطع يتوج الطرف الذي ينتصب في المقدمة.

ولم يقتصر الأمر عند هذا الحد، ولكن علامة التقاطع المقدس + صارت شعاراً، كما تم زبرها بالنار سيماء على أفخاذ الإبل والبقر والمعز والغنم وعلى أنوفها لعلاج بعض أمراضها أو لحمايتها من كل مكروه.

إن هذا الرمز العتيق الذي يمثله التقاطع لم ينتحله الأمازيغ وحدهم ليجسدوه كحرف التاء في أبجديتهم ولكنه انتقل إلى اليونانية واللاتينية ليصير علامة دالة على حرف التاء في اللغات الآرية كلها، باستثناء الهيروغليفية التي انتحلت لحرف التاء العلامة الأخرى للربة المعبر عنها بالمثلث المحدوب الرأس (نصف دائرة) كما أن القبطية استبعدت علامة المثلث المقرب للتدليل على التاء في أبجديتها فاستخدمت التقاطع + بديلاً عنها.

وقد أشار «هنري برستيد» في كتابه «تاريخ مصر» أن رمز هذه المعبودة «نيت» استعمل كذلك في الوشم كثيراً على أذرع اللوبيين (سكان شمال إفريقيا والصحراء) أثناء حكمهم للوجه البحري، بل سمو أحد أقاليم هذه المملكة بإقليم «نيت» وعاصمته «أساهو أو أساو».

علما أن الوشم الذي أشار إليه «برستيد» مازال مطبوعاً على أذرع ووجوه سكان شمال

إفريقيا والصحراء الكبرى وجزر الكناري إلى يومنا هذا، ولكنه صار تميمة منقوشة على كثير من المقتنيات، ومجسد في المنسوجات ومسكوك بكل المعادن ليستقر على الصدور وتتدلى من الرقاب ومجسمة في هيئة المثلث المتساوي الأضلاع في زوايا الأبنية وواجهات المنازل والأضرحة ومرسوم على الأبواب، وبذلك أصبح الوسم المقدس بعلامتيه (المثلث المتساوي الأضلاع والتقاطع المتساوي الأركان) كتميمة أبدية تحمي العباد والبلاد من كل أنواع الشرور والآفات...

والتذكير فليس غريبا أن يكون شعار المدينة هو المثلث المتساوي الأضلاع (تزرزيت)، كما ليس من باب الصدفة أن تكون جميع أبواب المنازل في المدينة، ولعهد قريب، موسومة بعلامة التقاطع المتساوي الأركان (+) التي أصبحت كما قلنا تميمة أبدية.

المراجع المعتمدة :

- (1) «بيان في لغة اللاهوت» الجزء الأول : «أوطان الأرباب» ط 2 ابراهيم الكوني 2007.
- (2) «ديانة المصريين» والاس بادج.
- (3) «تاريخ مصر» هنري برستيد.
- (4) «معلمة المغرب» الجزء الثامن.
- (5) «مدينة تزنيت وباديتها» منشورات كلية الآداب أكادير.
- (6) مجلة عالم الفكر المجلد العشرون العدد الأول 1989.
- (7) آلهة مصر العربية : علي فهمي خشيم (المجلد الأول).
- يقول ميرسير (Mercer) إن «نيت» إلهة ليبية منذ البداية أما بيتس Bates ناقش بتفصيل كل ما يتعلق بهذه الربة الليبية الأصل التي غزت منذ أقدم العصور مصر في كتابه «الليبيون الشرقيون» لا يكاد يخلو ملف أو بحث تعرض للديانة المصرية إلا ذكر «نت» وتحدث عن نشأتها الليبية الأولى.
- (8) «تاريخ موريتانيا» حماه الله ولد سالم (منشورات الزمن 2007).



قراءة في تطور الحركة العلمية بسوس

د. إبراهيم بوغضن
باحث

مقدمات :



مقدمة 1 : ما المقصود بمنطقة سوس ؟

يقصد بمنطقة سوس في هذا البحث : البلاد الممتدة من جنوب غرب الأطلس الكبير إلى عموم الأطلس الصغير¹.

بعد أن استعرض د. الحسن العبادي مجموعة متنوعة من التعاريف الخاصة بمنطقة سوس خلص إلى أمرين هامين :

أولهما: أن تحديد منطقة سوس يكتنفه الغموض لأن الدول المتعاقبة على الحكم تغير استراتيجيتها التي تخضع دائما للتقسيمات الإدارية، والعسكرية، والاقتصادية من حين لآخر حسب الظروف والأحوال.

وثانيهما : أن القبائل باستثناء الجبلية منها كانت غير مستقرة إما لأنها بطبيعتها قبائل من الرحل أو لأنها محسوبة من الجيش الذي ينتقل حسب المهام الحكومية².

و "سوس الأقصى" حسب الوثائق الموحدية، والسعدية، والعلوية يطلق على جنوب الأطلس الكبير إلى "واد نون"، ومن البحر غربا إلى بلاد درعة شرقا، وتلك القبائل التي تسكنه تقع النسبة إليها فيقال : فلان الجز ولي ، والسكتاني، والهوزالي، والماسي، والتملي، والباعمراني³...

مقدمة 2: ما من شك أن منطقة سوس ضاربة بجذورها في التاريخ، وعريقة عراقية العنصر الأمازيغي الذي استوطن هذه الناحية من بلاد المغرب منذ عشرات القرون. وما من شك أيضا أن التراث الثقافي والحضاري لهذه المنطقة في مرحلة ما قبل الفتح الإسلامي يحتاج إلى بحوث جادة ، وإلى عمل علمي حقيقي ، يستكنه ذخائره، وينفض الغبار عن كنوزه وخباياه. وهذا الأمر لا يخص منطقة سوس وحدها وإنما يخص المغرب كله. فحضارة المغرب في مرحلة ما قبل الفتح الإسلامي طالها الإهمال ، وطواها النسيان عن غير قصد أحيانا، وعن قصد أحيانا أخرى. وعملي في هذا البحث المتواضع سيقترن - مع الاعتذار المسبق عن ذلك - عن الحركة الفكرية والعلمية في العهد الإسلامي أي بعد دخول منطقة سوس إلى المجال الإسلامي، واعتناق أهلها للدين الإسلامي الحنيف. سائلا الله عز وجل أن تتاح الفرصة لغيري من الباحثين مستقبلا في سبر أغوار تاريخ المنطقة في مرحلة ما قبل الإسلام إلى جانب المرحلة الإسلامية .

مقدمة 3 : تعتبر منطقة سوس من أكثر مناطق المغرب حضورا في الدينامية السياسية، والدينية، والحضارية في تاريخ المغرب. فهي مهد الأسر التي تأسست على يديها الدول الأكثر حضورا وتأثيرا في الحضارة المغربية : الدولة المرابطية، والدولة الموحدية، والدولة السعدية. وهذا من الشواهد

1 رموز الشعر الأمازيغي وتأثرها بالإسلام د. عمر امرير ص 54

2 د. الحسن العبادي فقه النوازل في سوس قضايا وأعلام ص 16

3 نفسه ص 17

القاطعة على الاندماج الكلي والشامل للمنطقة وأهلها في الدين الجديد، وعلى الانصهار التام الذي حدث بين الأمازيغ - السكان الأصليين - وبين العرب الفاتحين، وبين جنوب المغرب وشماله.

مقدمة 4 : يستخلص من دراسة الحركة العلمية والفكرية بمنطقة سوس الأمازيغية بأن الأمازيغ بمنطقة سوس كانوا حماة للثقافة الإسلامية ولغة العربية وللعلوم الإسلامية المختلفة وهذا يؤكد ما جاء في مقدمة ابن خلدون من أن حملة العلم في الإسلام أكثرهم من الأعاجم وذلك لما عقد فصلا تحت عنوان " فصل في أن حملة العلم في الإسلام أكثرهم من الأعاجم " جاء فيه : " من الغريب الواقع أن حملة العلم في الملة الإسلامية أكثرهم من العجم فكان صاحب صناعة النحو سيبويه والفارسي ومن بعدهما الزجاج، وكلهم عجم في أنسابهم، وإنما ربوا في اللسان العربي فاكتسبوه بالمربي، ومخالطة العرب وصيروه قوانين وفنا لمن بعدهم. وكذا حملة الحديث الذين حفظوه عن أهل الإسلام أكثرهم عجم أو مستعجمون باللغة والمربي، وكان علماء أصول الفقه كلهم عجم كما يعرف، وكذا حملة علم الكلام، وكذا أكثر المفسرين، ولم تقم بحفظ العلم وتدوينه إلا الأعاجم ". وقد علق د. طه جابر فياض العلواني عن كلام ابن خلدون قائلاً :

- من الواضح أن الحضارة الإسلامية تأسست على رباط الأخوة الذي لا يعترف بحدود المكان أو حواجز العرق ابتداء من المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار التي دشن بها رسول الله صلى الله عليه وسلم المجتمع الإسلامي الأول في المدينة.

- ولذلك فقد وجدت فيها كل الشعوب الإسلامية مكانها ومكانتها، وأسهمت بدورها، وعبرت عن عبقريتها دون احتكار أو تنافر : ففقد الأعاجم - أو الشعوب الإسلامية من غير العرب - حركة العلم فيها كما قاد العرب حركة السياسة والحرب.

- وبذلك يزول العجب والاستغراب الذي أبداه ابن خلدون من هذا الأمر فإذا عرف السبب بطل العجب⁴.

كيف تطورت الحركة العلمية بسوس ؟

إن تتبعنا لتطور الحركة العلمية بمنطقة سوس جعلنا نحققها إلى ثلاث مراحل رئيسية :

مرحلة البدايات الأولى للحركة العلمية (من الفتح الإسلامي حتى القرن الخامس الهجري)

ينطبق على هذه الفترة ما قاله ذ. محمد زنيبر من أن " لا المصادر القديمة ولا المصادر الكلاسيكية ترضي رغبتنا في تاريخ المغرب، مجموعته، شماله وجنوبه، فهي في الغالب تقف عند حدود المنطقة الشمالية، وتترك شطره الأكبر أي الشطر الجنوبي في منطقة الظل، ولا تتحدث عنه إلا عند قيام دولة المرابطين بحيث تنزل علينا هذه الدولة بغتة كمفاجأة هبطت من السماء " ⁵.

ولهذا الاعتبار فإن « الباحث يجد صعوبة في تحديد تاريخ دقيق لنشأة النشاط العلمي في سوس ومعرفة تفاصيله، ولا نكاد نظفر ببعض المعلومات إلا عن منتصف القرن الخامس الهجري . أما قبل ذلك فالمعلومات شحيحة وما يستنتج منها ليس سوى تخمينات لا ترقى إلى المعلومة العلمية الدقيقة » ⁶

4. د. طه جابر فياض العلواني نقلا عن جريدة التجديد عدد 48 في 15 دجنبر 1999

5. مساهمة الصحراء في بناء الدولة المغربية مجلة كلية الآداب بالرباط عدد 21-22 ص 78

6. د. علي بنبريك في الصلات العلمية بين سوس والحواضر المغربية والإسلامية بحث غير منشور تحت إيدنا ساهم به صاحبه في « ندوة التراث الإسلامي بسوس أيام 25-26-27 نونبر 1999 من تنظيم شعبة الدراسات الإسلامية بكلية الآداب والعلوم الإنسانية باكادير

ومع ذلك فإن من المتفق عليه بين كثير من المؤرخين أن ظهور الحركة العلمية بسوس يرجع إلى البدايات الأولى للفتح الإسلامي للمغرب، ومعلوم أيضا أنه لم يتم فتح المغرب كله إلا في زمن يزيد بن معاوية سنة 62 هجرية على يد عقبة بن نافع . «وأول ما فتح من البلاد طنجة ثم وليلي وهما إذ ذاك حاضرتا المغرب ثم استرسلت الفتوح بعد في سائر القبائل المغربية التي كانت تنقطع الأطماع دونها لتحصنها ومناعتها وشدة بأسها ... ثم تقدم - أي عقبة بن نافع - إلى السوس ففتح تارودانت عاصمته، ومضى لا يلوي على شيء حتى وقف بساحل المحيط الأطلسي حيث رفع يده إلى السماء وقال : « اللهم اشهد أنني بذلت المجهود ولولا هذا البحر لمضيت في البلاد أقاتل من كفر بك حتى لا يعبد أحد من دونك»⁷

وقد اعتنى الفاتحون المسلمون الأوائل بتأسيس المساجد في البلاد التي فتحوها اقتداء بالرسول صلى الله عليه وسلم الذي كان أول عمل قام به عقب دخوله إلى المدينة المنورة بعد الهجرة من مكة إلى المدينة هو بناء مسجد قباء الذي هو أول مسجد في الإسلام . فلا غرو إذن أن يكون إقليم « سوس » من بين المناطق المغربية التي أسس فيها الفاتحون الأوائل المساجد والرباطات والمدارس القرآنية . «وليس من المعقول أن يقدم الفاتح على غزو بلاد دون أن يصحب معه رجالا يتولون هاته المهمة التعليمية التي هي الغاية الحقيقية للفتح» (ذ. محمد زنيبر نقلا عن د. علي بنبريك نفسه) .

ومما يؤكد ذلك ما جاء به المؤرخ ابن عذاري حين قال : «أخبرني الشيخ الصالح ابو علي صالح بن ابي صالح أنه لم يصح عنده أن عقبة بن نافع رضي الله عنه حضر بنيان شيء من مساجد المغرب إلا مسجد القيروان ومسجدا بالسوس الأقصى»⁸ .

والمسجد المقصود في كلام ابن عذاري هو مسجد ماسة الذي يعتبر هو المبادرة الأولى للحركة العلمية الثقافية بسوس الإسلامية لأن المسجد في الإسلام هو مكان العبادة ومركز للتفقه في الدين⁹ .

ويمكن أن نستنتج من كلام ابن عذاري السالف الذكر بأن أول مركز للتعليم بمنطقة سوس قد تم بناؤه منذ القرن الأول الهجري في عهد عقبة بن نافع.

ولا يستبعد أيضا « أن تصل تلك الناحية شعلة من الأضواء التي أرسلها عمر بن عبد العزيز إلى افريقية سنة 100 هجرية ليبثوا الدين في صدور الإفريقيين المستظلين كلهم براية الإسلام»¹⁰ والمقصود بهذه الأضواء ما تناقلته كتب التاريخ من أن عمر بن عبد العزيز بعث إلى افريقية والمغرب عشرة من الفقهاء يعلمون الناس القرآن، ويفقهونهم في الدين. كذلك فعل موسى بن نصير فرتب عددا من الفقهاء والقراء للغرض نفسه¹¹.

وهذه المرحلة مازالت في حاجة إلى مزيد من البحث والتنقيب وإعمال النظر خاصة أنها ليست بفترة قصيرة، وإنما تمتد نحو ثلاثة قرون أي من دخول عقبة بن نافع إلى سوس حتى بناء مدرسة اكلو على يد وكاك بن زلو اللمطي الذي هو أول عالم سوسي وصلتنا أخباره على حد تعبير العلامة محمد المختار السوسي.

7 كتاب النبوغ المغربي في الأدب العربي عبد الله كنون ص 43 ط 3 سنة 1975

8 د. الحسن العبادي فقه النوازل في سوس قضايا وأعلام ص 21

9 د. الحسن العبادي نفسه ص 21

10 سوس العالمية لمحمد المختار السوسي ص 16

11 كتاب النبوغ المغربي في الأدب العربي عبد الله كنون ص 4 ط 3 سنة 1975

مرحلة التأسيس (من القرن الخامس الهجري إلى القرن الرابع عشر الهجري (القرن العشرين الميلادي).

تبدأ من القرن الخامس الهجري حتى القرن التاسع للهجرة وتشكل البداية الفعلية لانتشار حركة الفكر والعلوم بمنطقة سوس. وهي التمهيد الحقيقي للحركة العلمية الواسعة التي ستشهدتها سوس في القرن التاسع وما بعده.

و تميزت بظهور الرباطات التي « قامت بدور أساسي في تعليم الدين الإسلامي، وترسيخ مبادئه بشمال إفريقيا كما قامت بالحسبة، وبالجهاد، ومحاربة المذاهب المنحرفة بالسيف، وكان الجهاد المسلح للدفاع عن دار الإسلام من المبادئ التي تقوم عليها الرباطات. ومن أدوارها الأساسية كذلك محاربة أصحاب المذاهب المنحرفة عن المذهب شأن الرباطات الأولى المبنية على سواحل شمال إفريقيا ... ومن الرباطات التي تبنت هذا المبدأ رباط عبد الله بن ياسين في النصف الأول من القرن 5 هـ ورباط ابن تومرت في أوائل القرن 6 هـ ..¹² . أما تسمية « الرباط » فهي تسمية مقتبسة من القرآن الكريم في قوله تعالى : «وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل»¹³ وقوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا واتقوا الله لعلكم تفلحون»¹⁴ وقد ورد في بعض الأحاديث قوله صلى الله عليه وسلم : رباط يوم في سبيل الله خير من الدنيا وما فيها .

وتلعب هذه الرباطات أدوارا متعددة منها :

- دور جهادي: يتجلى في تنظيم العمليات الجهادية سواء ضد المذاهب المنحرفة عن الإسلام كبورغواطة مثلا أو في جنوب الصحراء لنشر الإسلام في البلاد التي لم تصلها الدعوة الإسلامية بعد.

- دور تعليمي : يتجلى في تحفيظ القرآن الكريم، وتعليم مبادئ الإسلام الأساسية كالتوحيد والصلاة والصوم والزكاة والحج.

- دور تربوي : حيث إن الرباط لا يستهدف فقط نشر المعرفة النظرية وإنما أساسا تغيير السلوك والأخلاق وذلك عن طريق القدوة الحسنة التي يعطيها الشيخ لتلاميذه أو بواسطة الوعظ والإرشاد والتوجيه¹⁵ .

- دور دعوي حركي : كان الرباط منطلقا لنشر الدعوة الإسلامية وسط القبائل المحيطة به. فكان المرابطون يخرجون إلى تلك القبائل لدعوتها إلى ترك عاداتها المخالفة للدين، والتشبع بدلا عنها بقيم الإسلام، ومبادئه، والتزام أوامره، واجتناب نواهيه .

و محصلة القول فإن « الرباطات هي المنطلق لنشر ما كان عليه رسول الله وأصحابه من عقيدة، وعبادة، و أخلاق، ومعاملة، وأصبحت مدارس علمية تدرس أمور الدين من فقه، وحديث، وتفسير، وأصول وغيرها، وكانت حياة أهل الرباطات تقوم على أساس من التعاون بين أفرادها لتحقيق حياة إسلامية مثالية، وكان الأفراد يجمعون المؤن بأنفسهم عن طريق الصيد البري والبحري حسب موقع الرباط وكذلك يقومون بإعداد الطعام وكل ما تتطلبه عمليات التموين من زراعة وصناعة آلاتها بالإضافة إلى صناعة الأسلحة . وأما من ناحية العبادة فالجماعة التي التزمت بالرباط مؤمنة بربها وبرسالة الإسلام فكانت العبادة تقتصر على الصلوات الخمس جماعة وقد وضعت عقوبات لمن يتأخر عنها. وفي أوقات السلم كانوا يحفظون القرآن وتفسيره وكل ما يمت إلى الدين بصلة ويقومون

12 ص 151 تاريخ التعليم بالمغرب الوسيط الحسين اسكان نشر المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية

13 سورة الأنفال آية 60

14 سورة آل عمران آية 200

15 انظر تاريخ التعليم بالمغرب الوسيط الحسين اسكان ص 151 نشر المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية

بالمهام التي تتعلق بحياة الرباط وبما أن التبشير بهذا الدين، والدعوة إليه، من أهم واجباتهم فكانوا يخرجون إلى القبائل لهدايتها وترغيبها في الإسلام وتربيتها عليه وقد أدت الرباطات في الشمال الأفريقي خدمات جليلة للإسلام وللمسلمين فقد عصمت أهل المغرب إلى حد كبير من الفتن التي سادت المشرق، وكان لمنهج أهل السنة والجماعة شوكة وحماة وعلماء وفقهاء في تلك الربوع من عالمنا الإسلامي وتميز أهل الرباطات عن غيرهم بالزهد والتقشف والتفاني في سبيل الله»¹⁶

نماذج من الرباطات السوسية التي اشتهرت في التاريخ بدورها الكبير في الدينامية الدينية والسياسية والحضارية التي شهدتها المغرب كله:

رباط أكلو : يعتبر من أهم المراكز التعليمية التي تأسست بسوس ، ومدرسته أقدم مدرسة في البادية المغربية، تأسس في بداية القرن الخامس الهجري على يد وكاك بن زلو اللمطي، وكان تلميذا لابن أبي زيد القيرواني وأبى عمران الفاسي. وقد عرف ابو عمران الفاسي بمؤسسة تلميذه وكاك بن زلو اللمطي وهو يخاطب الأمير يحيى بن ابراهيم الكدالي في قصته المعروفة معه في كتب التاريخ قائلا : «إني أعرف ببلاد نفيس من أرض المصامدة فقيها، حاذقا، تقيا، ورعا، لقيني هنا ب (القيروان) وأخذ عني علما كثيرا، وعرفت ذلك منه، واسمه وكاك بن زلو اللمطي من أهل السوس الأقصى وهو الآن يتعبد ويدرس العلم، ويدعو الناس إلى الخير في رباط وله تلاميذ جمة يقرأون عليه العلم»¹⁷ ويكفي للدلالة على نجاح مؤسسة وكاك العلمية أن يكون ضمن خريجها مثل عبد الله بن ياسين التمارتي مخطط السياسة الإسلامية لدولة المرابطين¹⁸.

رباط عبد الله بن ياسين : أقيم هذا الرباط في الحوض الأدنى لنهر السنغال، قريبا من مملكة غانا الوثنية. لما كثر أتباع عبد الله بن ياسين وضع لهم شروطا اعتبرها لازمة لكي لا يتأثر تنظيم رباطه الجديد ومرحلته التي شرع فيها ، فكان ينتقي أطره الملتزمين بنفسا و أوفرهم قوة، وأقدرهم على تحمل المشاق، كان يطلب منهم أن يتخلوا عن تقاليدهم، وأعرافهم وتصوراتهم التي تخالف الإسلام، ويدخلوا الإسلام بقلوب صافية، ونفوس طاهرة، وهمم عالية، تسعى لتحكيم شرع الله على وجه المعمورة .. كان رباط السنغال منارة يشع نورها، وخيرها، وعلمها في تلك الصحاري القاحلة فأصبح قطبا جذابا عاملا على جذب قبائل صنهاجة إليه، ووفر الأمن والاستقرار في تلك الديار الصحراوية البعيدة، فأصبحت القوافل تمر بأمن وسلام دون أن يتعرض لها أحد بسوء وقد أدى ذلك إلى ازدهار التجارة.(بتصرف من كتاب دولة المرابطين للدكتور علي محمد الصلابي). وإنما أدرجنا هنا رباط عبد الله بن ياسين رغم أنه لا يتواجد بمنطقة سوس لأن مؤسسه خريج رباط أكلو العريق بسوس وهو الأب الروحي لدولة المرابطين .

رباط هرغة : أسسه الإمام المهدي ابن تومرت سنة 515 هـ بالمكان المسمى « ايكلي». وقد قال عنه ابن خلدون في العبر: « واجتمعت إليه الطلبة والقبائل فعلمهم المرشدة والتوحيد باللسان البربري»¹⁹. ومن أشهر خريجي هذا الرباط نذكر عبد المومن بن علي الموحي المؤسس الفعلي لدولة الموحدين وهي أكبر دولة عرفها المغرب في تاريخه على الإطلاق.

رباط الكست: هو بمثابة مدرسة تعليمية أسسها العلامة ابو الحسن علي بن سعيد الركاكي صاحب « منهاج التحصيل في شرح المدونة» بجبل « الكست» في القرن السابع الهجري. »²⁰

16 دولة المرابطين د . علي محمد الصلابي ص 37
17 د. الحسن العبادي نفسه ص 22
18 د. الحسن العبادي نفسه ص 22
19 نقلا عن د. الحسن العبادي نفسه ص 23
20 انظر د. الحسن العبادي نفسه ص 24/

رباط «نول لمطة»: يوجد بواد نون، أسسه الشيخ ابو سليمان داوود بن علي الحياثي في أواخر القرن السابع الهجري. »²¹.

وقد استنتج د. العبادي بأن هذه المراكز العلمية هي التي تمثل البدايات الأولى للمدارس العلمية العتيقة بسوس بدءاً بالحجر الأساسي للعمل الثقافي بمسجد ماسة فدار المرابطين باكلو فرباط هرغة لنصل إلى مركز نول لمطة أواسط القرن السابع الهجري . »²².

و إذا كان التاريخ لم يحفظ لنا أسماء علماء كبار في مرحلة البدايات الأولى، فإن هذه المرحلة الثانية – أي مرحلة التأسيس- عرفت عددا مهما من العلماء من أشهرهم: وكاك بن زلو (445 هـ)، وتلميذه عبد الله بن ياسين التمنارتي (451 هـ) و محمد المهدي ابن تومرت (524 هـ) وابو موسى الجزولي (616 هـ) وابويحي الكرسيفي صاحب « التوشيح» وابن عمه الجزولي صاحب « الشروح المعتمدة على الرسالة» .

وقد أشار المرحوم المختار السوسي إلى أن مدرسة الكرسيفيين بموضع اكرسيف بقبيلة امانوز بتافراوت قد تأسست في القرن السابع الهجري. كما أن مدرسة ازارييف بايت حامد تأسست في القرن الثامن.

ويرى د. علي بنبريك بأن « أفكار كبار علماء الإسلام في القيروان في القرن الرابع أمثال ابي عمران الفاسي وابن ابي زيد القيرواني، وعلماء الأندلس في عصر الطوائف، وعلماء المشرق كالإمام الغزالي والطرطوشي وغيرهم ... كانت وراء النهضة العلمية التي شهدتها المغرب خاصة في القرنين الخامس والسادس الهجريين ولا نبالغ إذا قلنا بأن هذه النهضة ما كانت لتقوم لولا قيام العلاقات العلمية بين سوس ومراكز الحضارة الإسلامية المتقدمة آنذاك بفضل رحلة طلاب سوس إليها»²³.

مرحلة النهضة العلمية الكبرى (من القرن التاسع إلى القرن الرابع عشر الهجري)

في مؤلفه سوس العالمية عقد مؤرخ سوس الأكبر محمد المختار السوسي فصلا بعنوان : هل في سوس علم واسع من قبل القرن التاسع ؟ ، وهذا معناه – حسب هذا المؤرخ- أن القرن التاسع الهجري هو بداية حركة النهضة العلمية الواسعة في أرجاء سوس كلها . ومن المعلوم أن القرن العاشر الهجري شهد قيام الدولة السعدية انطلاقا من سوس وتحت قيادة محمد القائم بأمر الله الذي تحالف مع عالمين سوسيين كبيرين هما: بركات بن محمد التدسي (ت 917 هـ) ومحمد بن مبارك الاقاوي (ت 924 هـ) ، وفي هذا العهد شهدت تارودانت ازدهارا علميا وأدبيا رفيعان ساعدها في ذلك كونها عاصمة للدولة السعدية في بداية عهدها.

تميزت النهضة العلمية في هذه المرحلة بما يلي :

-ظهور المدارس العلمية العتيقة وانتشارها في كامل المنطقة : في كتابه سوس العالمية عد المختار السوسي نحو خمسين مدرسة ذاع صيتها في تلقين العلوم وتخريج العلماء. أما في كتابه «مدارس سوس العتيقة» : نظمها – أساتذتها « فقد خصصه لموضوع هذه المدارس وكان غرضه أن يستوفيه أكثر إلا أن المنية لم تمهله حتى يتمه كما أراد رحمه الله.²⁴ وفيه ذكر المشهورات من تلك المدارس بين القبائل، وخص بالتعريف حوالي مائة مدرسة عتيقة . أما ذ. المتوكل عمر الساحلي

21 د. الحسن العبادي نفسه ص 24

22 د. الحسن العبادي نفسه ص 25

23 د علي بنبريك نفسه

24 د الحسن العبادي نفسه ص 27

فقد أتى على ذكر أغلبية المدارس العتيقة في مائتين وتسعين مدرسة ولم يفته إلا القليل.²⁵ ولمزيد من التفصيل في هذه المدارس يمكن الرجوع إلى هذين المؤلفين وكذلك إلى الندوة العلمية التي نظمتها جمعية أدوز للتنمية والتعاون و جمعت مادتها في كتاب مطبوع منذ سنة 1996 . والجدير بالذكر هنا بأن قبائل سوس تنافست فيما بينهما في تأسيس مدارس العلم، والاحتفاء بالعلماء والأساتذة، فلم تبق هناك قبيلة إلا واشتهرت بمدرستها العلمية .

- ظهور علماء كبار طبقت شهرتهم الآفاق : في هذه المرحلة برز علماء وفقهاء وأدباء تجاوزت شهرتهم بلاد سوس لتصل إلى مجمل أنحاء المغرب بل حتى خارج المغرب ، وعددهم بالآلاف ويمكن الرجوع لمعرفةهم بالتدقيق إلى كتابات محمد المختار السوسي. أكتفي في هذا المقام بالإشارة إلى أسماء بعينها على سبيل الإشارة على سبيل الحصر:

- محمد بن سليمان الجزولي : رحل إلى عدة حواضر إسلامية، ثم استقر بمكة، وتصدى للتدريس بالحرم الشريف، وأخذ عنه الكثيرون .

- محمد بن سليمان الجزولي : أحد رجال مراكش السبعة صاحب الكتاب المشهور (دلائل الخيرات).

- الحسن بن عثمان التملي شيخ الجماعة في عهد الدولة السعدية . كان أستاذا للأمرء الملوك الأوائل الذين أسسوا تلك الدولة وكانوا يستشيرونه في أمور دولتهم وقضاياها.

- علي بن أبي بكر السكتاني . تولى القضاء والفتوى والتدريس بمراكش.

- احمد بن موسى السملالي دفين تازروالت : جاب بلاد العالم الإسلامي لمدة ثلاثين عاما ثم استقر أخيرا بتازروالت .

- عمرو بن احمد البعقلي بلغ مرتبة مفتي سوس وتقلد منصب القضاء والتدريس والفتوى بمراكش.

- الشيخ محمد بن سعيد الميرغتي : تتلمذ على يديه محمد بن ناصر الدرعي مؤسس زاوية تامكروت التي تحولت إلى مدرسة علمية ذات شهرة كبيرة . وتحتوي خزانتها إلى اليوم على آلاف الكتب المخطوطة . ومنها تخرج العالم الكبير المعروف بـ " الحسن اليوسي" الذي تجاوزت مؤلفاته أربعين مؤلفا مازال البعض منها مخطوطا. الميرغتي له دراية واسعة في كثير من العلوم مثل التوقيت والطب.

- ابو مهدي عيسى بن عبد الرحمان السكتاني قاضي تارودانت وحامل لواء العلم بكل جهات سوس. فر من بطش بودميعة الى مراكش واستقر هناك.

- محمد بن احمد الحضيكي راوية سوس الأقصى صاحب كتاب " طبقات الحضيكي " .

ولا ننسى أن نذكر المؤرخ الاكراري صاحب كتاب " روضة الأفنان في وفيات الأعيان"، وكذلك مؤرخ سوس العلامة محمد المختار السوسي .

-اتساع الصلات الثقافية بين سوس وباقي الحواضر المغربية والإسلامية : إن كثيرا من علماء سوس رحلوا إلى مختلف حواضر العلم المغربية للأخذ منه، والتزود بمعارفها كفاس ومراكش.

ومنهم من واصل رحلاته العلمية إلى القيروان، ومصر، و مكة، والمدينة المنورة، وبلاد الشام، والقدس الشريف بفلسطين .

كما أن عددا آخر لا يستهان به من العلماء وفدوا على سوس للتزود بالعلم على يد فقهاء وعلمائها ومدارسها العلمية الرفيعة. والواقع أن المشرق وخصوصا مصر والحجاز كان يمثل عنصر جاذبية كبير التأثير على العلماء المغاربة فبالإضافة إلى مكانة بلاد الحجاز كمقر للحرمين الشريفين وأحد أهم المراكز العلمية في العالم الإسلامي كانت لجامع الأزهر في مصر جاذبية خاصة وهذا لا يعني تفضلا بين المغرب والمشرق في مجال مستوى العلماء بقدر ما يعني سعي المغاربة إلى توسيع المدارك، وربط الصلة بالأقران، واستجازة العلماء²⁶.

-تنوع العلوم المدروسة : لقد أحصى المختار السوسي 21 علما كانت تدرس في مختلف أرجاء سوس وهي : علم القراءات - التفسير - الحديث - السيرة النبوية - النحو - الصرف - الفقه - اللغة - الأدب - الفرائض - علم الحساب - علم العروض - المنطق - الأصول - العقائد - البيان - الهيئة - الطب - علم الكلام - الأسانيد - الجداول . ويمكن تقسيمها إلى 04 أنواع من العلوم : العلوم الشرعية - علوم اللغة والآداب - العلوم الفلسفية (علم الكلام والمنطق) وأخيرا ما يطلق عليه في العصر الحديث بالعلوم الحقة (الحساب والطب) .

- تحقيق الاكتفاء الذاتي من العلماء : في هذه المرحلة حققت منطقة سوس اكتفاء ذاتيا بينا على مستوى العلماء والفقهاء بل يمكن القول بأن كل قبيلة من قبائل سوس حققت اكتفاءها الذاتي من هؤلاء. فلا تكاد تجد قبيلة إلا وعندها على الأقل مدرستها العلمية التي تنفق عليها القبيلة بالتضامن بين أفرانها ودواويرها، ويكون فقيه المدرسة هو المرجع في قضايا العقيدة، والفقه، والدين، وعموم التعاملات. ومن أبرز تجليات هذا الاكتفاء الذاتي هو تبوء علماء سوس كرسي التدريس في جامعات مغربية عريقة كالقرويين وابن يوسف وغيرها .

- تخريج قيادات علمية وطنية كبرى : من مثل ابو الحسن علي اليوسي العالم المكناسي الشهير الذي تلقى العلم على يد فقهاء سوس بكل من مدارس المولود، وتازروالت وبالخصوص بتامكروت بالزاوية الناصرية ... وكذلك العلامة ابن عبد السلام الفاسي . ومن المعاصرين الوطني والمناضل الكبير عمر المتوكل الساحلي مدير المعهد الإسلامي بتارودانت.

ولا بد من الإتيان على ذكر محمد المختار السوسي الذي « يعد في طليعة الرعيل الأول من رجالات الوطنية والفكر والثقافة بالمغرب في عهدي الحماية والاستقلال وقد أهله لشغل هذه المكانة فكره الإصلاحية المتجلي في أعماله العلمية ونضاله الوطني من اجل الاستقلال»²⁷.

- الخزانات العلمية العامة : أحصى منها المؤرخ المختار السوسي في مصنفه سوس العامة عشرين خزانة عامة ، تضم في كثير منها نحو ألف كتاب، عدا خزانات الأفراد التي لا تخلو منها دار فقيه وقد يكون تحت يد فرد من هؤلاء من الكتب ما قد يفوق ما في بعض تلك الخزائن على حد قوله.

- تبلور المدرسة السوسية في الفقه (أو ما يسمى بفقه النوازل بسوس) : النوازل الفقهية- حسب د. الحسن العبادي - أحد ابرز المتخصصين المعاصرين في هذا الموضوع - هي الحوادث والوقائع اليومية التي تنزل بالناس فيتجهون إلى الفقهاء للبحث عن الحلول الشرعية لها . وهي

26 الصلات الثقافية بين المغرب والمشرق ذة زهراء اخوان الشاذلي مجلة دعوة الحق عدد 370
27 المهدي بن محمد السعيد بمجلة المناهل عدد 75/76 أكتوبر 2005

مدعاة إلى اجتهاد الفقهاء لاستنباط الأحكام الشرعية الملائمة عن طريق استقراء النصوص الفقهية القديمة واستنطاقها ومقارنتها وتأويلها²⁸. و « لكي يكون الفقيه نوازليا لابد أن ينزل من برجه العاجي ويخرج من خلوته الهادئة إلى واقع الحياة المضطربة »²⁹.

ولكتب النوازل جانب هام « قلما يلتفت إليه وهو الجانب الاجتماعي والتاريخي فقد تتخلل النوازل إشارات إلى أحوال المجتمع الإسلامي في منطقة الغرب الإسلامي من عادات وتقاليده في الأفراح و الأتراح وأنواع الملبوسات والمطعومات وحالات معينة في الحرب والسلام والغلاء والرخص وانتشار العمران وتقلصه وانتشار العدل والظلم بين أفراد المجتمع إلى غير ذلك من الأحوال مما يجعل من كتب النوازل مصدرا وثيقا وواقعيا للمؤرخ الاجتماعي كما هو للفقيه »³⁰. وتتميز المدرسة السوسية في الفقه - كما أوردها د العبادي - بدفاعها عن الشريعة، وصونها من التلاعب بأحكامها، وباستقلالها عن غيرها من النوازل، برعايتها للوضعية السياسية لسوس، وبعنايتها بالوضعية الاجتماعية، وبقوة علاقتها مع الوسط الذي نشأت فيه، ثم غلبة طابع البداية عليها.

ظاهرة الأسر العلمية بسوس

يقصد بالأسرة العلمية تلك الأسر التي تسلسل فيها العلم مدة معتبرة من الزمن وورثه فيها الآباء والأجداد للأبناء والأحفاد بحيث تعدد علماءها وتسلسلوا³¹. وقد اشترط المختار السوسي - رحمه الله - في الأسرة كي تعتبر علمية أن يتوالى فيها العلم في ثلاثة أجيال على الأقل أو جيلين إن تعدد فيها العلماء فتجاوزا الأربعة³². ويصل عدد الأسر العلمية التي أوردها السوسي في كتبه المختلفة - أزيد من مائتي أسرة علمية ويقترب علماءها من الثلاثة آلاف³³.

وأقدم الأسر العلمية التي وصلتنا أخبارها لا تتجاوز في القدم القرن السابع الهجري كما هو الحال بالنسبة للأسرة العلمية الكرسيقية.

وقد كانت وراء نشأة هذه المدارس العلمية : 1- حب السوسيين للإسلام . 2 - تنويه الإسلام بالعلم والعلماء . أما الوراثة أو الانتماء إلى الأصل العربي فهو سبب ثالث ذكره د. اليزيد الراضي وهو ما لا نوافقه عليه لأن شواهد التاريخ الإسلامي تدحضه فقد أورد ابن خلدون في مقدمته بأن حملة العلم في الإسلام أكثرهم من الأعاجم كما أسلفنا ذلك في المقدمة رقم 04 أعلاه، وكيفينا أن نشير بأن أحد أقدم الجامعات في العالم الإسلامي هي جامعة القرويين، التي بنتها امرأة من أصل أمازيغي (فاطمة أم البنين) .

وتوقفنا عند ظاهرة الأسر العلمية لكونها تكاد تتفرد بها منطقة سوس من بين سائر مناطق المغرب كله.

ولأنها شكلت أهم الفضاءات التي احتضنت الحركة العلمية والفكرية بهذه الربوع .

وتتميز باستجابتها لحاجيات المجتمع والمحيط فهي تؤطره بحضورها الفعلي والإشعاعي ويتجلى ذلك في :

- المساهمة في التواصل الاجتماعي من خلال الوفود التي تؤمها من جميع القبائل المجاورة

د. الحسن العبادي نفسه ص 54	28
د. الحسن العبادي نفسه ص 101	29
د. الحسن العبادي نفسه ص 61	30
د اليزيد الراضي ص 22 من الأسر العلمية في سوس	31
د اليزيد الراضي ص 22 من الأسر العلمية في سوس	32
د اليزيد الراضي ص 23 من الأسر العلمية في سوس	33

لها، ومن خلال الطلبة الذين تتعدد مشاربهم وانتماءاتهم في المجتمع.

- إن طلبة المدارس العلمية غالبا ما يساهمون في أنماط العمل الجماعي المعروفة بمناطق نفوذها كما يشاركون أبناء القبيلة في حياتهم العامة فيستدعون إلى الأعراس والمواسم لقراءة القرآن وفرائد الشعر .

- المدرسة تعتبر موئلا للمحتاجين وعابري السبيل الذين لا ملاذ لهم سواها.

- الفقيه الأستاذ بالإضافة إلى مهمته التعليمية يعتبر مفتي القبيلة، وقاضيا طبيعيا، وقد ضرب العلماء في هذا المضمار أمثلة رائعة في العدل والإصلاح والتصحيح

- حينما تشد المدرسة - أستاذا وطلبة- رحالها إلى القرى فيما يسمى بـ « ادوال » تلبى رغبة الأهالي في الحصول على الحلول الملائمة لمشاكلهم وقضاياهم.

- كانت المدرسة العلمية تتجاوز في مهماتها التدريس والإفتاء إلى كونها رباطا لتكوين الساسة، وبؤرة ثورية ضد أنظمة الحكم الفاسدة ... وكان العلماء آنذاك يستشارون، ويجهرن بالحق في شؤون الأمة، وقد سارت المدرسة العلمية على هذا النهج في عهد الاستعمار إذ ساهمت في نشر الوعي الوطني ودعم المقاومين³⁴.

مساهمة المرأة السوسية في النهضة العلمية

لقد اصطبغت سوس بتعاليم الإسلام اصطباغا قويا . فلا غرو أن تشارك المرأة السوسية إلى جانب الرجل بتحصيل العلم لا بل بتعليمه وتدرسه بل والتأليف فيه.

وقد مكنت عملية الجرد الاستكشافي التي قام بها د . لمين مبارك أستاذ التاريخ بكلية الآداب باكاير لأعلام العلم الذين رصدتهم محمد المختار السوسي في مصنفه المعسول ورجالات العلم العربي بسوس على الوقوف على حوالي أربعين امرأة عالمة . ووجد بأن بنية التخصصات العلمية للنساء العالمات بسوس تتوزع على ميادين التصوف -الفقه- حفظ القرآن وتجويده - الخط - الشعر - الطب.

ومن الأسماء النسائية البارزة التي حفظها لنا التاريخ نذكر:

-رقية بنت محمد بن العربي الادوزي (1301 - 1342): والدة محمد المختار السوسي كانت أول معلمة من النساء في الغ- ختمت القرآن سبع ختمات وجودته غاية التجويد.

-فاطمة بنت سليمان الكرامية (ت : 1153 هـ): تخصصت في علمي التصوف والطب بفروعه الثلاثة : طب العيون وطب الجلد وطب الولادة .

-رحمة بنت الإمام محمد بن سعيد السوسي المرغتي.

-فاطمة بنت محمدي الهلالية العلوية (للاتاعلات) المتوفاة سنة 1207 هجرية ترجم لها تلميذها محمد بن عمر السوسي الايبوركي .

-عائشة بنت الحاج مبارك الشلح بن احمد بن الحسين التكي المتوكي . خطت بيدها مصحفا شريفا ومؤلفين هما : مطالع المسرات بجلاء دلائل الخيرات:» وهو شرح لكتاب دلائل الخيرات للجزولي

: تأليف محمد المهدي الفاسي - مدارك التنزيل وحقائق التأويل

-عائشة بنت السيد احمد الجشتيمي : كانت تعلم الدين وعقائد التوحيد وتجول في التصوف وتملي من الكتب العربية والشلحية . وقد رثاها الشاعر محمد العثماني بقصيدة رائعة ³⁵ مطلعها:

قم واملا القطر الكئيب عويلا
حزنا على (بنت الفقيه) وهل بكت
إني رأيت اليوم صبرك عيلا
عين على أمثالها مسبولا
كابدت في الإرشاد كل مشقة
وكبدت قوما قرروا التضليلا

كما أورد المختار السوسي بأن مقبرة الكرسيفيين تضم جناحا خاصا بالنساء الحافظات للمدونة في ذلك العصر الذي كانت فيه المدونة هي الكتاب الوحيد في الفقه الإسلامي ³⁶.

خصائص رجالات العلم بسوس

1- العلم والعمل : أما اهتمامهم بالعلم فلأن الإسلام رفع من مكانة العلم والعلماء . كما جاء في الحديث النبوي : العلماء ورثة الأنبياء . وكما قال الله تعالى : إنما يخشى الله من عباده العلماء . وأما العمل فنقصد به معنيين : العمل بالإسلام أي التزامهم في سلوكهم اليومي بمبادئ الإسلام وشرائعه ومثله . والمعنى الثاني هو العمل للإسلام أي الدعوة إلى الله والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك كله. التواضع : وهذا الخلق جعل الناس يحبونهم ويقدرونهم ويجلونهم وينزلون عن فتاواهم وآرائهم الفقيه بل يؤتون أمرا إلا بعد استشارتهم .

2- الانفتاح على المحيط الاجتماعي : تلك ميزة تميز بها علماء سوس . وهذا الانفتاح دليل على مساهمة الفقه للعصر والمستجدات التي تطرأ فيه ومواكبته للحياة وللتغيرات الاقتصادية والسياسية. يقول ذ ابراهيم اوبلا: المدرسة العتيقة بسوس ذائبة في المجتمع ذوبانا تاما، وتلعب خلاله دورا إشعاعيا فعلا فالمدرسة القرآنية تعتبر من مستلزمات الحياة الاجتماعية في هذه البوادي حتى إن سكان القرية لا ملجأ لهم في محو الأمية والحصول على مبادئ الشريعة إلا فقيه المدرسة التي يعتبر كأحد منهم إلى درجة أنهم يقتطعون له أرضا ويحرثون له ³⁷. وهذا ما يدحض ما زعمه ذ احمد عصيد من أن علماء الأمازيغ بسبب الهوة التي تفصلهم عن الجمهور من أبناء جلدتهم قد شعروا بنوع من التعالي منحهم إياه احتكارهم لغة ممتازة تظل - بسبب كونها مجهولة - سرا من أسرار العلم الرباني الذي ينفرد به الفقهاء ³⁸.

3- التأليف باللغتين الأمازيغية والعربية : كانت الدراسة تتم باللغتين العربية الأمازيغية. وهذه الصفة - يقصد دراسة المواد بلهجة تاشلحيت- جعل هذه المدارس محلية وضيقة الأفق بالنسبة لتفكير خريجها فإذا طار صيت مدرسة ما فالتحق بها الطلبة من الصحراء المغربية أو من المغرب : مراکش وأحوازها تصعب عليهم المتابعة ويتضايقون لجهلهم اللهجة المحلية. وهذا الرأي في نظري ليس مسلما لأن عددا من العلماء المشاهير وفدوا على مدارس سوس ولم يثبت أحدهم بأنه تضايق أو ضجر من لغة التدريس .

واللغة الأمازيغية إضافة إلى استعمالها في الحياة اليومية و كلغة للتوضيح والشرح في المدارس العلمية فقد أنتجت بها مؤلفات كثيرة ونظمت بها قصائد شعرية منها ما هو معروف ومنها ما هو غير معروف لحد الآن ومما ذكره العلامة محمد المختار السوسي أنه سمع يوما من ابن غيل

35 انظر المدارس العلمية العتيقة وخصائصها بسوس الحسين وكاك ص 48

36 سوس العالمية 155

37 ذ ابراهيم اوبلا المدارس العلمية العتيقة ص 59

38 ص 125 من كتاب الأمازيغية في خطاب الإسلام السياسي

الشاعر الشلحي (الأمازيغي) الاقاوي المفوه قصيدة شلحية بليغة في الواقعة التي كانت عام 1291هـ بين الجراري وسيدي الحسين بن هاشم. وهناك أيضا قصيدة شلحية يصف فيها قائلها كيف خرب محمد بن علي المنصاكي مدينة تامدولت وكذلك قرأت قصيدة مثلها لآخر في مجادلات بين أحد باشوات تارودانت وبين أحد شيوخ القبائل المجاورة يذكر فيها علاقة غرامية مع بنت ذلك الشيخ وما جرى حولها³⁹.

4-الإشعاع العلمي والفكري سواء على حواضر المغرب الكبرى كفاس أو خارج المغرب بالمشرق الإسلامي أو في عمق افريقيا .

5-قيادة حركات المقاومة والجهاد : لقد أتينا على ذكر حركة عبد الله بن ياسين التي نتجت عنها دولة المرابطين، و حركة المهدي ابن تومرت التي تأسست على يديه دولة الموحدين ، والتحالف الذي حدث بين علماء سوس والشيخ محمد السعدي ما أدى إلى نشوء الدولة السعدية وانتصارها.

6-علاقة حميمة بالمشرق الإسلامي :الشرق الإسلامي بالنسبة إلى أهل سوس مرتبط بأداء فريضة الحج ، وهي مناسبة إضافة إلى بعدها الروحي والديني لها بعد علمي يتجلى في ربط الصلة بين علماء سوس و كبار علماء الإسلام المشاركة ، فكانت وفود الحجاج تنزل بمصر وهناك يتوجه العلماء إلى جامع الأزهر ، فتكون الزيارة أحيانا زيارة علمية أي زيارة عالم لأشقائه العلماء ، وأحيانا أخرى لاقتناء ما جد في عالم الكتب والمصنفات ، وفي أحيان أخرى القعود للتعلم والتزود بالعلم، ومن علماء سوس الذين أقاموا بمصر قصد الدراسة الفقيه الحسين بن محمد الذبيبي الساحلي⁴⁰. كما أن العلماء كانوا يحرصون بعد أداء فريضة الحج على زيارة باقي الحواضر الإسلامية الأخرى كبغداد والبصرة والقيروان ، كما لا تفوتهم زيارة المسجد الأقصى بالقدس الشريف.

7-ممارسة العمل الحرفي : : العلماء بسوس لم يكونوا عالة على المجتمع ينتظرون من يجود عليهم ويكفيهم مؤونة العيش ولم يكونوا عناصر خاملة ولهذا فكثير منهم لم يكونوا يعتمدون في رزقهم وعيشة أسرهم على المشاركة في المدارس والمساجد . وإنما كان لبعضهم مهن حرة مثل :1- التجارة في الأسواق (الأسرة اليزيدية).2- الفلاحة (بعض علماء الأسرة الازارية). 3-: البناء : مثل سيدي محمد بن العربي الادوزي 4- الصناعة مثل محمد بن صالح البعمراني الذي وصفه الاكراري بالحيسوبي التاجر الصانع الناقد الماهر.5- النسخة أي نسخ الكتب 5- تجليد الكتب. 6- الطب⁴¹. أضيف حرفة أخرى هي الخياطة (خاصة الجلابيب والبرانس).

خاتمة

تلك بعض ملامح تطور الحركة العلمية بسوس، وهي بالطبع ليست كاملة ولا نهائية، وبعد نحو أربعين سنة من وفاة مؤرخ سوس الأبرز محمد المختار السوسي رحمه الله مازال صدى كلماته يتردد باحثا عن يواصل مسيرة البحث، والتنقيب، والنبش ، وحماية التراث العلمي السوسي ليس من الاندثار فحسب بل من السرقة التي تتعرض لها المخطوطات النادرة إلى خارج المغرب من طرف مافيا التهريب. وهي مسؤولية ملقاة على عاتق السلطات، والمنتخبين، والباحثين، والجامعيين، والفقهاء، وجميع من له غيرة على تاريخ هذه المنطقة .

أختم بهذه المقولة البليغة للعلامة:" وبعد ليسمع صوت هذا السوسي كل جوانب المغرب من أعظم حاضرة إلى أصغر بادية فلعل من يصيخون يندفعون إلى الميدان فنرى لكل ناحية سجلا

39 سوس العالمية ص 232

40 ص 86 مبارك لمين

41 د اليزيد الراضي نفسه ص 45

يضبط حوادثها ويعرف برجالها ويستقصي عاداتها فيكون ذلك أدعى إلى وضع الأسس العامة أمام من سيبحثون في المغرب العام غدا على منضدة التاريخ.

ثم أقول لإخواننا السوسيين من الشباب: لا تظنوا أنني في كل ما سودته مما كتبت في مختلف تلك الأجزاء الخمسين مما خصص بالرجال أو بالحوادث أو بالرحلات أديت به عشر المعشار من الواجب عن سوسهم فإنني ما عدوت أن جمعت ما تيسر جمعا بسيطا كيفما اتفق بقلم متعثر، وأسلوب لا يزال يتتبع خطأ أساليب القرون الوسطى، إلا أنني حاولت فتح الباب، فبذلت جهدي، و أفرغت وسعي، فكم من غلط لابد واقع لي، وكم من تحريف أو تصحيف اسم لاجرم واقع لي، فعليهم أن يقوموا ليستتموا وليصححوا الأغلاط فهل من مجيب ؟ من مقدمة كتاب سوس العالمية.

قراءة في أعراف مدينة تيزنيت (لوح تيزنيت نموذجاً)

ذ. أحمد إدالفييه
أستاذ باحث

بسم الله الرحمن الرحيم



أود بادئ ذي بدء أن أعرب عن غبطتي وسروري بمشاركتي في هذا اليوم الدراسي حول تيزنيت: ملتقى وتعايش الثقافات، من جهة، وأن أعبر عن تقديري وتشكراتي للجنة المنظمة التي كفتني عيب البحث عن موضوع مناسب لمداخلتي بأن بادرت باقتراحها - الذي اعتبره تشريفاً لي بقدر ما هو تكليف في الواقع - عليّ موضوع: قراءة في أعراف تيزنيت، كما ورد في البرنامج المعد سلفاً، من جهة أخرى.

أظن أنه من المفيد في هذا المدخل أن أشير إلى أن مدلول العرف مفرداً، أو الأعراف جمعاً، إذا أطلق، ينصرف إلى مجموعة من الأفعال والتصرفات والممارسات، الفردية أو الجماعية، القارة والمتواترة، المستقرة في نفوس القائمين بها، الذين يقدمون عليها عن طوعية وبتلقائية، بدافع شعورهم واعتقادهم الراسخ والجازم بأن لها قوة إلزامية، غير أن التلقائية والعفوية التي تمارس بها تلك الأعراف والتقاليد، مفعمة بنوع من القدسية، لا تنفي الاقتناع بقوتها التي تولد في النفوس الشعور بأنها واجب أو التزام.

وهذا الشعور وتلك الاستمرارية أو التواتر في التطبيق العملي، هما اللذان يوفران للعرف عنصره المادي والمعنوي، لا من منظور الدراسات القانونية فحسب، ولكن كذلك من وجهة نظر الشريعة الإسلامية التي تبوئ العرف مكانة خاصة باعتباره مصدراً من مصادر التشريع، كما تفيد الدراسات الفقهية في علم الأصول.

وبهذا المعنى يكون العرف ذاته قانوناً من الناحية الاصطلاحية، مثلما ما يكون مصدراً للقانون كذلك.

وهذا المفهوم هو الذي أرى من المناسب أن نستحضره ونحن نتحدث عن تقاليد وأعراف راسخة في الذاكرة الجماعية من خلال ما سيأتي في هذا العرض، سواء على مستوى الأفراد، أو على مستوى بعض المؤسسات التي سترد إشارات إليها من وقت لآخر.

ولا أخفي سرا إذا قلت بأن مجرد تأملي الأولي والتلقائي في الموضوع المقترح، كان بالنسبة لي بمثابة بساط ريح، طاف بي في أجواء تيزنيت وأحوازاها، وأومض في ذاكرتي مخزون تراكم حفرته فيها عليّ مر السنين قراءات وأحاديث ومناقشات ووقائع وأحداث مسترجعة في أجواء تغمرها تغاريد طيور (إكي أوفراك)، ورازير (تاركان زيت)، وعصافير (تاركان أو سنكار)، ودغدغات رجع صدى دقات فؤوس نساء المدينة في مغارات (سيدي بدوز)، وسط تصورات متجددة باستمرار، وفسحت لي كل تلك التراكمات، مجال استعراض مضامينها ودلالاتها في شكل شريط متصل الحلقات تارة، ومتقطع تارات أخرى، طاف بي حول محطات زمانية ومكانية، تفوح بعبق منظومات وتراتيل احتفالية ذات طابع خاص، انطلاقاً من ظواهر لا تنسى مثل: (بيضا بيضا لله...) على لسان تلامذة الكتاتيب القرآنية بأصوات متناغمة يزيد بها رجع الصدى بين جدران الأزقة وقعا خاصا في النفوس أيام (العواشر)، إلى علويات الرجا سايت ربي (...)، على السنة غيرهم من شباب الأحياء، إلى: (بلغنجة)، على لسان فتيات

ونسوة بين أزقة المدينة داخل سورها وخارجه في الضاحية، إلى: (أصراد أو غردا)، في حفل مهيب من النساء، متجهات صوب الضاحية ليلا، وينتهي بأهازيج وزغاريد على وقع الدفوف و(الطعاريج)، إلى التجمعات العائلية حول مائدة (لُمُترد) بأبراجه المركبة من البيض ومن أجود التمور وأرطبها، بكل رموزه وأدبياته في خضم بخور ليلة السابع والعشرين من رمضان الأول عقب كل زواج أو عرس، أوكل ليلة عاشوراء الأولى الموالية للزواج أو العرس، و(تقصريت)، التي تتكرر كل سنة في المناسبتين ذاتهما، بانتظام.

ومع تذكر ليلة عاشوراء، يقفز إلى الذاكرة بكيفية تلقائية مناسبة مهرجان (إصوابن)، أو(إمعشار)، الذي هو عبارة عن مهرجان احتفالي بكل ما للكلمة من معنى يستمر خلال ليالي أسبوع كامل.

ومع شعيرة أضحية العيد الكبير، عيد الأضحى، تقفز إلى الذهن كذلك ظاهرة أخرى احتفالية من نوع خاص، تتمثل في (هرُّما)، أو (بوجلود)، بما يرافقها من أعراف وممارسات. إن التفكير في أعراف تيزنيت، يفرض كذلك استحضار مؤسسات عديدة بكل ما يحيط بها من تقاليد وممارسات عريقة؛ من أهمها:

* مؤسسة الزواج، أو العرس، التي تحاط بقداسة في نفوس الناس، حسبما تترجمه الطقوس والتصرفات التي تسبقه، أو ترافقه، أو تعقبه، ومن أهمها: (أسيكل، أو الخطبة)، و(تاريال / تقديم هدايا) و(الدفع) / تقديم أهل العريس لأهل العروس هدايا عينية، إسهاما في مستلزمات الاحتفال بالزواج وفي تكاليفه)، و(إزكاين/ ما يزال من الزرع عند التنقية). وتقترن هذه الظاهرة الأخيرة بمؤسسة أخرى حاضرة في ذاكرة المدينة وهي:

* (لعين أقديم)، وهي العين الزرقاء التي تعرف زيارات احتفالية تقترن بالأعراس عبر محطتي: (رمي إزكاين)، و(إرواء العروسة)، كما تقترن كذلك بذبائح (إسمكان/ كناوة) عند اختتام دورتهم السنوية التي لها بدورها طقوس خاصة، وطعم خاص، ضمن الأجواء الاحتفالية التي تعيشها المدينة مرة كل سنة.

ويرتبط بالعرس في المنظومة العرفية كذلك، ما يتعلق ب: (يوم الحناء)، (ويوم أروكو/ عرض الهدايا)، التي تجسد (الشوار، والجهاز)، الذي يُذكر بدوره بظاهرة (ليقامت) التي تقام ليلة عقد القران في أجواء تذكر بما يسود أسواق المزداد، إضافة إلى ظاهرة (ترزُيفت).

ويرتبط بكل هذه الظواهر المتميزة، منظومات وأهازيج خاصة بكل مظهر من المظاهر المشار إليها، تؤديها نساء من طبقات خاصة: إما فتيات، أو متزوجات، أو مسنات، وكل صنف منها يختص بموقف من المواقف: بعضها يؤدَّى عند خروج العروسة من دار أهلها، وبعضها عند دخولها إلى بيت الزوجية، وبعضها الآخر خلال عبور الموكب المسافة ما بين الدارين.

بعد مؤسسة الزواج أو العرس، تأتي مؤسسة أخرى وهي:

* (تركا/ الساقية)، وهي بدورها؛ بأشجارها، وأغراسها، وجداولها، ومجاريها، وبالرجال القائمين على شؤونها، تعتبر مجالا خصبا يكتنز أعرافا راسخة وأصيلة عبر ممارسات يتناقلها الناس ويحترمونها جيلا بعد جيل، وهي تدور حول موضوعات شتى، أبرزها: أدبيات (تناست)، و(توالا)، و(الدورة المائية، أو النوبة)، و(إينفلاس)، و(لعياض)، و(تيزيكي)،...دون أن ننسى الضوابط التي يجب أن يتقيد بها كل من يرتاد الساقية من عامة الناس ذكورا أو إناثا، تحت حراسة وتتبع إينفلاس. ويقترن من أعراف (تاركا)، إلى حد ما الأعراف التي تراعى في (إينرارن / النوادر).

هناك طبعاً مؤسسات أخرى يجسدها:

* نظام الرعي في حد ذاته، حيث يتم التمييز في الواقع بين (أبكار / راعي البقر)، لفائدة الجماعة، و(أمكسا / راعي الأغنام والماعز)، ويرتبط بدور كل من هذين جملة أعراف راسخة تتجلى في العادات والممارسات التي تنظم عمليات إخراج العائلات صباحا واستقبالها مساءً بأبقارها وأغنامها من

وإلى ساحات معينة خاصة بكل حي، وضبط المواقيت المحددة لذلك، وضبط (توالا/ نوبة) من يكلف بالتتابع بجمع القطعان انطلاقاً من الساحات التي تجمّع فيها، وسوّقها إلى خارج سور المدينة عبر الباب المخصص لكل حي من أحياء المدينة الأربعة العتيقة على حدة، حيث ينتظرها (أبكار) أو (أمكسا)، الذي تبتدئ وتدوم مسؤوليته عنها طوال اليوم إلى غاية الرواح، حيث تنتهي مسؤوليته بإرجاع القطعان إلى حيث تسلمها، لتبدأ من جديد مسؤولية صاحب النوبة الذي يسهر بدوره على إرجاعها إلى ساحة انطلاقها، ليتدخل أفراد من كل أسرة لإدخال بهائمهم بعد التأكد من عددها وسلامتها، وهكذا دواليك في نظام بديع لا يخضع إلا لأعراف راسخة تحظى بقدسية واحترام في نفسية الجميع.

أخيراً لا بد من الإشارة إلى مؤسسة أخرى دينية واجتماعية تحظى بمكانة خاصة في الجماعة، تحيط بتنظيم شؤونها، أعراف لها طابع خاص، لما يتداخل في نسيجها من أحاسيس وعواطف تمتزج بالإحساس الديني، وأعني بها:
* (تيمزكيد/ جامع الحي).

والأعراف التي يمكن رصدها في هذا المجال، تدور باختصار حول (ليحضار)، و(تنعريفت)، ومظاهر الاحتفال بختم القرآن (أسوفغ)، و(تاولا ن طالب/ مؤونة فقيه وإمام الجامع اليومية)، وحملات جمع الحطب من أجل تسخين الضوء في الجامع، وتنشيف ألواح التلامذة التي يتم تحفيظ القرآن بواسطتها في الكتاتيب القرآنية، التي مقرها الجامع ذاته، وتكون تلك الحملات من طرف رجال الجماعة في إطار ما يعرف ب: (حد الصائم) الذي يتكرر كذلك من وقت لآخر من أجل جلب الأحجار التي تتخذ لحدودا في المقابر.

ويرتبط بهذا الجانب الروحي كذلك، عادة قراءة وختم القرآن في بعض أضرحة المدينة صباح كل جمعة، وطريقة التصرف في ما يُهدى من ذبائح بإقامة (الزردة، أو المعروف) في الجوامع. وبذكر الذبائح، تقفز إلى الذاكرة أجواء احتفالات أخرى تتجسد في موكب (تيفرسي نالصالحين)؛ ذلكم الموكب المهيّب -بحشوده البشرية من كل الأعمار، وبتراثيله وابتهاالاته-، الذي يزيد من هيئته مظهر العجول التي تتقدمه والتي يتناقص عددها واحداً بعد الآخر بالعد التنزلي مع عدد الوقفات التي تُسجّل من حي لآخر بحسب عدد الصالحين المعنية أضرحتهم بدمائهم، حيث يتم توزيع لحوم تلك العجول على الأسر في شكل (تسكويوين)، بغرض إعداد الطعام لطلبة القرآن وتلامذة الكتاتيب القرآنية، ومعظمهم من الأفاقيين الذين يغشون المدينة لإحياء ليلة (تحرّبات)، بجوار ضريح سيدي عبد الرحمن، ليلة الخميس للجمعة من يوم الاحتفال ب: (ألمكار ن الشيخ)، ليستمر نفس التجمع القرآني المهيّب طيلة صبيحة يوم الجمعة بجوار (سيدي بوجبارا)، لغاية الختم بالدعاء، في أجواء دينية يملأها الخشوع والتضرع.

ويتلو ذلك كله تجمّع الناس من كافة الأعمار ذكورا وإناثا منفصلين، على واجهتي ساحة (البيض)، لمتابعة الفلكلور الذي تتبارى فيه بالفرجة فرق أحواش الراقصة، وأشهرها فرقة أحواش تيزنيت (رجال)، وفرق قبيلة الخنابيب، وأولاد نومر، التي تُذكر أهazيجها وإيقاعاتها بأنغام ودقات الفرق الفلكلورية الهوارية.

ولا ننسى في خضم هذه العادات والتقاليد، أن نذكر بنصيب الأطفال في الرصيد العرفي بالمدينة وضاحتها: فالأطفال بدورهم، بنين وبنات، حتى في ألعابهم لا يعيشون بعيداً عن جاذبية أعراف قارة ومتواترة، بل يخضعون بدورهم لمقتضيات تقاليد وعادات تتحكم، بحسب فصول السنة في ألعابهم الموسمية المناسبة لبيئتهم في تراتبية تلقائية تدور حول (تترومبيت)، (البيي)، (جأنطا)، (إمجرّي)، قبل أن يحين موعد نفض الغبار ومسح الصدا عن (تلمندافت)، و(إيلماون)، أو يحل وقت المنافسة في ابتكار (تيمجار آيين)، التي تُصنع من الأسلاك والقصب... إلخ.

وللترويح عن النفس بأساليب رياضية من وقت لآخر، يعمد الأطفال إلى ممارسة ألعاب قوامها الحركية والجري؛ أذكر منها: لعبة (أرغم أبوكاض)، و(إيحمّا ووزّال)، أو (دين إفري)، دون أن ننسى

لعبة (إيسان أو وَايُور)، التي تمارس في الليالي المقمرة.
إنها وسائل تسلية ورياضة شعبية بسيطة من وحي البيئة، يتسلى بها الصغار، ولا ينزعج منها الكبار.

إن كل هذه الرموز التي أشرنا في عجالة إلى بعض تجلياتها دون النفاذ إلى جوهرها أو دلالاتها في العمق لاستكناه مكنوناتها أو البحث عن أصولها، تبدو في الواقع بسيطة بساطة الناس المتشبهين بها، بل إنها قد تبدو في نظر البعض تافهة وعديمة الجدوى، ولكن الواقع أنها في حد ذاتها وبالنظر إلى رمزية الأعراف المحيطة بها، تشكل مكونات وعناصر منظومة اجتماعية وتربوية لها أبعاد غاية الأهمية من حيث تأثيرها في السلوك وفرضها قيم التعايش والتسامح، لا على مستوى الأفراد فقط، ولكن كذلك على مستوى الجماعة، من منظور التربية على تدبير الشأن العام.

فالأعراف في كل الظروف التي ألمحنا إليها بإيجاز، تضطلع بدور إيجابي في ترسيخ مكانة الجماعة في أذهان أفرادها ومدى الاحترام الواجب لها، وترفع من قدر دور إسهام الجميع، كل من موقعه، في مسائل ذات الصلة بالشأن العام. وتُحفز الجميع، كلا بقدر كفاءته، على الإسهام في تحمل تكاليف المصلحة العامة، بتلقائية وبتفان وبكران ذات، كما تشكل وسيلة ربط الإنسان بمحيطه، وعاملا مساعدا له على التفاعل الإيجابي مع مكونات بيئته الطبيعية بنباتاتها وأشجارها وطيورها. هذه جملة أفكار ومحطات جالت بخاطري وأنا أتأمل في الموضوع المقترح عليّ، كما تقدم، وهو مشوب بعواطف وخواطر ترد إلى الإعجاب والانبهار بمستوى التنظيم البديع والتلقائي، الذي هو من الجماعة، و للجماعة، ولأجل مصلحة الجماعة.

ومن هذه الفكرة المرتبطة بالجماعة، تولدت لدي بعفوية وتلقائية / ربما تحت تأثير التخصص والممارسة/ فكرة تركيز مداخلتي حول أعراف محلية بتيّزيت من نوع خاص، لها طابع قانوني ملزم، تروم الحفاظ على أمن وسلامة الجماعة، وهي الأعراف المدونة في لوح تيّزيت، الذي يمكن اعتباره بمثابة القانون العام الأساسي بتيّزيت وباديته.

نعم؛ إن حاجة الإنسان إلى قانون -أي قانون كيفما كان نوعه وطبيعته ومصدره- يحمي حقه في الحياة، ويصون عرضه وماله من كل اعتداء يضر به، لا تقل أهمية عن حاجته إلى الماء والهواء والقوت.

ومرد حاجة الإنسان إلى قانون يحتمي بظلاله، أنه كائن اجتماعي تحتم عليه سنة الحياة وفطرة آدميته أن لا يعيش إلا في الجماعة وبالجماعة ومع الجماعة، وذلك لعجزه بمفرده عن مواجهة متطلبات العيش الضرورية، والتصدي لمشكلات الحياة المتجددة، وسبحان الواحد الأحد، الذي من صفاته وحده جل علاه: الغنى المطلق.

ولتلك العلة الحتمية، فإن القانون كان منذ الأزل، وسيظل إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها وما عليها، ظاهرة اجتماعية لا مندوحة عنها لكل الأفراد والجماعات، مهما قل عدد أعضائها، وكيفما كانت عقيدتهم وأيديولوجيتهم وفلسفتهم في الحياة، وذلك ما يفسر ما توصل إليه علماء الاجتماع والقانون، من أن وجود القانون قديم قدم وجود الإنسانية على وجه الأرض، وبسيط في بدايته بساطة الإنسان البدائي.

ونظرا إلى أن القواعد القانونية قواعد سلوك، مجردة، وعامة، واجتماعية، فإنها بناء على تلكم الخصائص، تتطور دوما بتطور مجالها الموضوعي، والمكاني، والزمني، والإنساني، وتتغير دوما بتغير القيم الاجتماعية التي تندمج فيها وتحميها، ولا يشذ القانون المغربي قديما وحديثا في هذه الخصائص عن قوانين البلدان الأخرى، الشرقية منها والغربية.

فمنذ عهود ما قبل التاريخ، استطاع الإنسان المغربي التعايش والتعامل مع الأقوام التي تعاقب نفوذها على المغرب كالفنيقيين والقرطاجنيين والبنزطيين والرومان، وفق الأعراف والتقاليد الجاري بها العمل، سواء في حقل المعاملات التجارية بالمقايضة والمعاوضة، أو في إطار الأحوال

الشخصية والعينية بالمصاهرة والمعاشرة.

وبعد الفتح الإسلامي للمغرب في منتصف القرن الأول للهجرة، ظل المغاربة أوفياء لأحكام الشريعة الإسلامية، التي يتولى الحكم بها وفض المنازعات على ضوءها القضاة الشرعيون في بواحي المغرب وحواضره، وفق ما يستجيب للمصالح، ويدراً المفاسد، ويسد الذرائع، ويجلب التيسير، ويرفع الحرج.

وقد استمرت الوضعية على ذلك الحال، إلى أن بدأ نفوذ (المخزن) عاجزاً، أو في حالة شبه عجز، بسبب ظروف سياسية واقتصادية واجتماعية مرت بالبلاد، عن الامتداد إلى بعض الأصقاع النائية عامة والجبالية بصفة خاصة (ومنها منطقة تيزنيت وباديتها) ، فانحسر ظل السلطان عنها أوكاد، فلم ينتظم فيها القضاء الرسمي إلا في نقط معدودة، وفي فترات محدودة، فانتشرت الفوضى وعمت الفتن، فكان من الطبيعي أن لا تقف القبائل مكتوفة الأيدي أمام الأخطار التي تهدد أفرادها في حياتهم وأموالهم وأعراضهم، وهي لا تملك الشرطة أو العسس الرسمي ولا قوات الجيش التي يعول عليها في إخماد فتيل الفتن، بل دفعتها الضرورة والحاجة إلى سن نظام مزدوج لاستتباب الأمن وإنصاف المظلومين وردع المعتدين، ويتجلى ذلك النظام فيما يلي:

أ- نظام التحكيم، أي احتكام المتخاصمين برضاها إلى أحد علماء القبيلة وفقهاءها، ويكون ذلك في مسائل الأحوال الشخصية من زواج وطلاق وعدة ورضاع وحضانة ...إلخ، وفي الوصايا والمواريث والهبات، وفي المنازعات العقارية عامة التي تخضع لأحكام الشريعة الإسلامية، ويقوم هذا النظام على تعدد درجات التقاضي .

ب- نظام الحكم الجماعي أو القضاء الشعبي، وهو نظام يعتمد الاحتكام إلى عرفاء أو أعيان القبيلة المعروفين بـ(إينفلاس) في منطقة تيزنيت ،و(أيت أربعين) في مناطق أخرى، كما في قبائل إداوتنان ونواحيها مثلاً.

وليس من الصواب في شيء، ما يشاع من أن هذه الظاهرة خاصة بجزولة أو منطقة سوس عامة، بل هي معروفة في مناطق أخرى من المغرب مثل: فكيك، حيث تسود ظاهرة (قانون القصر) برئاسة الأعيان والعرفاء، ومثل نظام القصابات في نواحي أخرى، بل إنها معروفة في بعض البلدان الشرقية مثل أرياف صعيد مصر، حيث تسود ظاهرة مماثلة تعرف هناك بـ: (سواني القبائل)، وتعرف ظاهرة مماثلة كذلك في بادية العراق.

والمجال الموضوعي لهذا النظام، أو ما يمكن التعبير عنه بالاختصاص النوعي، يشمل ما يدخل في ظل الأنظمة المعاصرة في سياسة التجريم والعقاب، أي ما يدخل في نطاق القانون الجنائي بصفة عامة. وأحكام هذا النظام الأخير، أعني نظام (إينفلاس) لا معقب عليها.

وليس من المستبعد أن تكون الرغبة في تجنب طغيان سلطة العرفاء أو (إينفلاس)، والحد من تعسفاتهم من جهة، وإتاحة الفرصة لكافة الناس للعلم المسبق بالأفعال المحظورة وبالجاء المترتب عليها من جهة ثانية، من باب إقامة الحجة قبل العقاب، هي التي تكمن خلف تدوين الأعراف المعمول بها في لوح كل قبيلة، باعتبار أن اللوح هو الذي يجسد قانونها العام.

ومهما كانت الانتقادات التي توجه إلى تلك الألواح، فإنه، كما سطر الأستاذ المرحوم سيدي امحمد العثماني: ((ليس في الإمكان أبدع مما كان في تلك المناطق النائية عن مركز السلطة، وأهل جزولة لا يأبون أن يكون لديهم قضاة رسميون وعمال ديمقراطيون، لكن السلطة المركزية في كثير من العصور أشغل عنهم من ذات النحيين)). ألواح جزولة والتشريع الإسلامي في نسخته الأصلية المرقونة؛ ص:67.

ودون الدخول في دراسة تفصيلية للألواح، لأن ذلك مما لا يتسع له مجال هذا العرض، فإنني سأعتمد إلى دراسة تحليلية موجزة للوح تيزنيت الذي لا يخرج عن القواعد العامة التي تخضع لها في الغالب الأعم غالبية الألواح ببلاد المصامدة أو بمنطقة جزولة شكلاً ومضموناً لا في وضعه ولا في

محتواه ومضمونه .

وسأعالج هذا اللوح من خلال الفقرات الآتية:

أولاً: الكيفية التي وضع بها اللوح.

ثانياً: النطاق الزمني للوح.

ثالثاً: النطاق الترابي أو المكاني لأحكام اللوح.

رابعاً: نماذج من الأفعال المشينة والمحظورة وعقوباتها.

* أولاً:

الكيفية التي وضع بها اللوح:

يفهم من اللوح نفسه، بدأ بفدلكته أو استهلاله، وانتهاء بخاتمته بعد حصر موضوعه، أنه وضع من طرف (إينفلاس) القبائل مجتمعين، وعلى رأسهم مقدّمهم، وقد وردت في اللوح أسماء الممثلين لكل المداشر التي تتكون منها قبيلة تيزنيت، والتي سنبينها بعد حين.

ويُستنتج من التعابير المستعملة في طليعة اللوح وفي خاتمته، أنه محل اتفاق بين (النفاليس) الساهرين على إعدادة، الأمر الذي يشكل قرينة على أنه كان ثمرة نقاش وأخذ ورد بينهم إلى أن تم اتفاقهم عليه بصيغته التي دون بها .

ويُقوّي هذا الاستنتاج ما ورد في مفتتح اللوح بعد الحمدة والتصلية والحوقة: «اتفقت قبيلتنا، آل تيزنيت، أعني جميع نفاليسهم ومقدمهم وهو الطالب الأبر...ومن معه».

ثم تكرر نفس اللفظ في خاتمة الديباجة أو الاستهلال مباشرة قبل الدخول في صلب موضوع اللوح: «اتفقوا على جميع مصالح بلدتهم تيزنيت المذكورة، وجميع أحوازها المذكورة، أن من اتهم منها بالسرقة...».

وبنفس التعبير سالف الذكر ختم اللوح: «وهذا ما اتفقت عليه القبيلة...».

ويبدو واضحاً أن ما اتفق عليه ممثلو القبيلة، (أي إينفلاس) يكون محل الرضا والقبول من طرف كافة طلبتها وأعيانها وعامتها، بدليل ما ورد في خاتمة اللوح هكذا: «وهذا ما اتفقت عليه القبيلة كافة طلبتهم وأعيانهم وعامتهم وغيرهم من أهل الصلاح والفلاح».

وأغلب الظن أن إينفلاس يعينون أو يختارون من بين أهل الحل والعقد من الأعيان ومن عامة الناس. ويبدو أن الرغبة في إعطاء المصادقية لمضمون اللوح، هي التي دفعت ولا شك إلى توثيقه وتحريره وتدوين بنوده من طرف فقيه القبيلة، أو أحد طلبتها، ويعطف معه عليه فقهاء آخرون وطلبة ومرابطون فضلاء ممن يحظون بالاحترام والتوقير في القبيلة.

* ثانياً:

النطاق الزمني للوح تيزنيت:

يبدو أن ظاهرة التشريع بالألواح قديمة نسبياً، ببلاد المصامدة (منطقة سوس أو جزولة)، وأقدم لوح عثر عليه حسب الدراسة القيمة التي قام بها الأستاذ سيدي امحمد العثماني -رحمه الله- هو لوح حصن (أكادير أوجاريف) الذي يرجع تاريخه إلى 904 هجرية، موافق 1498 م .

أما لوح أهل تيزنيت والعوينة كما يسمى، الموجودة نسخة منه بالخزانة العامة بالرباط، فيرجع إلى تاريخ 1277 هـ، وقد اعتمدت في هذا العرض على نسخة منقولة عام 1327 هـ، ويبدو أن هذا اللوح قد سبقته في المنطقة ألواح لقبائل مجاورة، مثل لوح قبيلة آيت برايم المدون 1245 هـ، ولوح قبيلة بني جزولة بنواحي أنزي المحرر في 1261 هـ، ولوح قبيلة مجاطة وجيرانهم المكتوب في عام 1263 هـ، ولوح ماسة. وجاء في فترة تالية للوح تيزنيت لوح قبيلة أهل المعدر.

ويستنتج من مضمون اللوح الذي نحن بصده أن مقتضياته قد وُضعت لتسري على المستقبل

بداية من تاريخه، بحيث لا تطبق بأثر رجعي، بدليل ما ورد في النص على سبيل المثال لا الحصر: «...وكذا من قبض ماء المصرف الذي لم يكن في العين أصلاً، فكل من قبضهم أو رهنهم بعد يومنا هذا، فعليه مائة مثقال إنصافاً...»، وفي مكان آخر، ورد: «وأما من تبع (مزواكة) وقتله قبل تاريخ هذا، ليس عليه هذا الإنصاف المذكور، وإنما إنصافه إنصاف الذي كان قبل هذا التاريخ، وهو أربعون ريال».

وفي مقابل عدم قابلية مقتضيات اللوح للتطبيق بأثر رجعي، فإن الظاهر أن اللوح يلغي بعض الأحكام العرفية المخالفة السائدة في القبيلة من قبل، ويستبعد في التطبيق كذلك أعراف القبائل الأخرى المخالفة، ويستفاد ما ذكر مما ورد في اللوح: «...إن ادعى بعرف البلد غير عرف بلادنا، لا عمل ولا عبرة بدعواه، إنما العمل على ما كتبنا بهذا القرطاس».

* ثالثاً:

النطاق الترابي أو المكاني لأحكام اللوح:

يتحدد النطاق المكاني لسريان أحكام اللوح موضوع العرض بما تم التعبير عنه فيه بقبيلة آل تيزنيت مرة، وببلدة تيزنيت وأحوازها المحددة فيه مرة ثانية، وبالقبيلة (مجردة) مرة ثالثة. وإذا أردنا التدقيق في الأماكن الواردة بالتحديد في اللوح، والتي تتألف منها قبيلة تيزنيت، وتشكل المجال المكاني لسريان أحكامه، فسنجد أنها تتكون من المداشر التي شارك ممثلوها (أو انفلاسها) في إعداد اللوح وهي الآتية:

- بنو وكف (إيداكفا).

- بنو طلحة (إضلحا).

- بنو امحمد. (أيت محمد).

- بنو زكرياء. (إدزكري).

وهذه الأماكن جغرافياً عبارة عن الأحياء العتيقة والأصلية المعروفة بتيزنيت إلى يومنا هذا، وكلها تقع داخل السور الحسنی للمدينة، ولكل حي منها جامع الصغیر (تمزكيدا) الذي يعرف باسمه، وإمام خاص به يقوم بالإمامة وتعليم القرآن للصغار، بجانب جامع المدينة الكبير الوحيد بها إلى حدود السنوات السبعينات.

ويضاف إلى الأحياء الأربعة المذكورة المداشر القريبة من تيزنيت، والتي تشكل اليوم مجال امتداد المدينة وتوسعها عمرانياً وهي:

- آل تحت الساقية: (دو تركا).

- آل أتبان: (أتبان).

- آل تضوارت: (تضوارت).

- بنو العوينة: (العوينة).

ومن الواضح انطلاقاً مما هو منصوص عليه في صلب اللوح، أن أحكامه وبنوده تطبق تطبيقاً إقليمياً، بحيث إنه لا يطبق أي عرف من أعراف القبائل الأخرى المخالفة لما هو وارد فيه. والدليل على ذلك ما ورد في اللوح صراحة: «...ولا إن ادعى بعرف البلد أو غير عرف بلادنا لا عبرة ولا عمل بدعواه، إنما العمل على ما كتبنا في هذا القرطاس»، كما تقدم.

* رابعاً:

نماذج من الأفعال المحظورة باللوح وعقوباتها:

إن اللوح في حقيقة الأمر الواقع ما هو إلا زمام لجملة الأعمال التي تعتبر مشينة في نظر أفراد القبيلة، ومضرة بالمصالح العامة والخاصة، من قبيل ما تقتضي ضرورات الأمن والسلم الاجتماعي أن

يُجرّم ويعاقب مرتكبه والمتسبب فيه وقاية للجماعة من جهة، وردعا للجنة من جهة ثانية. وإن تحليل بنود اللوح يوضح أن الأفعال المشينة والمعاقبة تكاد تستغرق كل التصرفات التي تضر بالأنفس والأموال والثمرات، وتهدد السكينة والأمن، وتقود إلى الفتنة والفساد، ومن أهم تلكم الأفعال، على سبيل المثال لا الحصر، ما يلي حسب تعبير اللوح:

1. السرقة: صغيرة كانت أم كبيرة، وكل الأفعال والمعاملات الفاضحات القبيحات في الدور والجنانات الساقية والفدادين وجواميزهم .
2. خيانة القبيلة: أو الخيانة العظمى المعبر عنها في اللوح ب: «من باع القبيلة لعدو إذا خرجوا للغيرة إليه» .
3. الفساد وشبهاته: كالاختلاء بامرأة معروفة بالفساد .
4. الرشوة : ويعاقب الراشي والمرتشي، أو بحسب تعبير اللوح: العاطي والقابض .
5. سرقة العبيد وتهريبهم .
6. الغدر.
7. قذف مقدم القبيلة والمشاجرة معه وقتله .
8. قلع وقطع الدغموس والهرجان (وتللت)، وغيرها، كالבשنة، وثمار الأشجار وبلح النخيل.
9. قذف المرأة الرجل .
10. افتتان ومشاجرة النسوة بينهن وجرح بعضهن البعض.
11. سرقة البهائم (البقر والحمير والشيء) .
12. الجرح بالرصاص والهنث (الخنجر أو الكمية) .
13. قتل الأخ أو الأب أو غيرهما من أهل قبيلة تيزنيت .
14. الفتنة (المشاجرة) بين أهل القبيلة والغير، والتي ينجم عنها القتل .
15. التربص والترصد إلى الأشخاص، المسبوق باتفاق بين شخصين أو ثلاثة أو أربعة، أي تكوين العصابات الإجرامية بمفهوم القانون الوضعي، والاعتداءات المقرونة بسبق الإصرار والترصد.
16. السرقة والأعمال المشينة في المساجد وعند الطاسة؛ (أي عند توزيع المياه) ، وفي بيت الحداد، وديار المرابطين، ودار المقدم، وديار الموقرين .
17. أعمال الفحش المضرة بالجيران من غير شبهة وبدون مشاورة القبيلة.
18. السرقة في الأزقة، والديور في حالة (الحركة)؛ أي الاستنفار.
19. حجز الأشخاص وسجنهم.
20. كتابة الزور (يعاقب الكاتب ومن خرج بيده ما كتب زورا).
21. السرقة في النوادر.
22. الوشاية الكاذبة التي تصدر من إنفلاس الساقية في حق أحد أفراد القبيلة.
23. الرجوع في الشهادة.
24. تحويل المياه وقطعها عن الجار.
25. الزنا واللواط وما فيه شبهتهما.
26. إخلال الطالب (فقيه الجامع) بالشرط.
27. اكتراء الماء في عين تيزنيت من الترجمان.... إلخ.

وإلى جانب هذه الأفعال التي تكون جرائم إيجابية وتامة، فإن اللوح يعاقب كذلك على بعض الجرائم السلبية المعبر عنها بجرائم الارتكاب بالترك، مثل عدم الوفاء بما تتطلبه نزلة النفاليس، كما يعاقب على الجرائم غير التامة، أي المحاولة، مثل إخراج الزناد أو العمارة (الطلقة النارية) بالبندقية،

وأخراج الهنت (أي الخنجر أو الكمية) ولو لم يجرح أحد.

ولا يسوي اللوح في العقوبة بين الجاني البالغ والجاني القاصر، وخاصة في الجرح بالرصاص أو الهنت (الخنجر)، بل يميز بينهما في المسؤولية وفي العقوبة. ومن بين ما تضمنه اللوح كذلك ما يعرف بدفع الصائل، أو الأفعال التي ترتكب في حالة الدفاع الشرعي، والدليل على ذلك انطلاقاً من اللوح، : «ومن مات في الديور بوجه السرقة أو غيرها كالزنا وشبهة ليس على من قتله الإنصاف ولا الدية، ولا أمزوك، وديته على القبيلة». وكذلك: «وإذا أتى إليهم أحد بوجه السرقة في الليل وقتلوه (أي الطوافون)، ليس على القاتل الإنصاف ولا دية ولا أمزوك».

هذه في عجلة بعض الأفعال المجرمة والمحظورة بنود اللوح المنصوص عليها صراحة، وقد اكتفينا بأهمها على سبيل المثال فقط، لإعطاء نظرة عامة وفكرة مركزة عن الموضوع. أما العقوبات الواردة في اللوح زجراً للأفعال المشار إليها فتختلف بحسب خطورة الجرم وتتراوح بين ما يلي:

1- الحلاف أو إمزكان أو المرضيين، ومفاد ذلك أنه في حالة التهمة يكلف المتهم الظنين بإحضار عدد من أقاربه أو من الغير، بحسب الألواح، لأداء أيمان تزكية له وتنزيها لشخصه عما ألصق به من تهم، وقد فصل اللوح في الجزئيات المتعلقة بالحلاف، فبين كيفية أداء اليمين، وأين، ومتى تؤدي، وحكم النكول، وما يترتب على ذلك.

2- الإنصاف، وهو مصطلح يقصد به الذعيرة المالية التي تفرض على الجاني، وتخرج من أمواله إن كان ميسوراً، قال العلامة الجشتيمي:

كمثل ما يوصف بالذعيرة * أو باسم إنصاف على جريرة

وبعض الألواح تنص على الكيفية التي تصرف بها الأموال المتحصلة من الإنصافات مثل لوحايت وادريم 1235 هـ 1818م. الذي نص على أن الإنصاف في عرفهم يقسم إلى ثلاثة أثلاث: الثلث للمصالح، والثلثان للأعيان.

ويضاف إلى عقوبة الإنصاف التي هي عقوبة مالية صرف في بعض الجرائم، ما يعرف بالخدمة (أو المونة) التي تكون عبارة عن خبز وزيت في بعض الحالات، ويضاف إليها الكسكس في بعض الحالات الأخرى.

وفي حالة عجز الجاني عن أداء الإنصاف فإنه يتعرض إلى عقوبات عينية بديلة بالغة الخطورة، قد تصل إلى حد قدح عينيه، أو تخريب داره وهدمها.

والى جانب الإنصاف، هناك ما يعرف بالرد، أو استرداد المال المعتدى عليه، كالمسروق مثلاً. ثم أخيراً هناك (أزووك)، أي النفي أو التغريب الذي قد يكون لمدة محدودة، أو لمدة غير محدودة.

يقول الأستاذ سيدي امحمد العثماني رحمه الله: «إن أزووك يكون كناية عن الإعدام إذا لم يقيد بمدة. أما إذا قيد بمدة فهو على أصله في اللغة». ويضيف قائلاً: «وقليل من يعرف هذا». وفي تقديري أن أزووك، عبارة عما هو معروف عند معظم القبائل العربية منذ القديم ب (هدر الدم)، أو المطاردة من أجل الانتقام.

هذه جملة ملاحظات وأفكار أولية خرجت بها من خلال تأملات عابرة في بنود لوح تيزنيت قصدت بها توطيد الطريق لمن يروم من الدارسين تعميق البحث في تلكم الأعراف التي كانت وستظل جزءاً من تراث المغرب التنظيمي المغمور، وبالله التوفيق.

نظرة عامة عن العرف: نموذج أيت باعمران

ذ.الحسين جهادي البعمراني
أستاذ باحث



مقدمة :

قبل كل شيء أقدم شكري لجمعية إسمونّ ولمنظمي الجامعة الشنتوية الأولى لمدينة تيزنيت في هذا الاتجاه الإيجابي لتنمية حضارتنا المغربية .

المغرب أمة عظيمة له تاريخ مجيد، ومذهب ومقدسات، وله مساهمة كبيرة في بناء حضارة البحر الأبيض المتوسط ...

هناك قاعدة تقول: « تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور » ومن يستقرئ التاريخ يلاحظ أن هناك فترات صعبة تصيب أمة من الأمم، فتتدهر مقوماتها لظروف قاهرة، فتتفكك وأصهرها، وخاصة سلطتها المركزية، وبمرور الزمان، يفقد المجتمع المرجع الذي يلجأ إليه عند الحاجة.

هنا يطرح السؤال : ما العمل ؟ فالإنسان كما قال ابن خلدون، «

اجتماعي بالطبع»

ونظرية الترقى والتطور للمجتمعات لا يتطرق إليها الشك، فالمجتمع إذن لا بد له من معالجة ما يناسب بيئته وتقاليده والمحافظة على مقدساته.

العرف والقانون والشرع: تهدف كلها إلى صون حريات الأفراد ومصالحهم الخاصة، بالإضافة إلى حفظ المجتمع ، ومعلوم أن العرف (أزرف) هو أول مصدر من مصادر القانون، وهو قديم بقدم الإنسان، وهو ملزم لمن وضعه، والعرف يسد نقصا في التشريع لا مفر منه، إذ يُولدُ القواعد التي تنظم الأمور.(1)

أركان العرف اثنان: الأول ركن معنوي، وهو اعتقاد الناس بأن العرف ملزم لهم، والثاني ركن مادي، وهو اعتياد الناس على سلوك معين لمدة طويلة.

فيلجأ الأفراد إلى اتباع تلك القاعدة، والحاجة أم الاختراع كما يقولون. وهنا يبدأ الوعي ويتبعه الرأي، وكلما ازدادت المعرفة عند الشخص كلما أصبح رأيه أفضل، وهكذا ينتقل الرأي إلى الجماهير، وذلك قديم في حضارة الإغريق حوالي سنة (515 ق.م (2)

من أسباب إنشاء العرف ما يأتي:

- 1- عندما تحدث للناس قضية وهم لا يفهمون احتمالات التصرف تجاه القضية.
 - 2- إذا كانت الحلول المقترحة غير كافية ولا مناسبة في نظر المجتمع.
 - 3- إذا كانت نية المقترحين غير صالحة للمجتمع ، كأن تكون سيئة.
 - 4- اختلاف الأسس القانونية والاجتماعية لكل من العرف والشرع، لأن الشرع له صبغة سماوية، والعرف اتخذ صبغة وضعية عن طريق المتعاقدين كالجماعات الأمازيغية في المغرب.
- ان الأعراف منتشرة في المغرب كله الى جانب الشرع، ومنها في سوس ما يأتي
- عرف أجارييف القديم الموروث بعرف أزارييف.
 - عرف إكونكا وعرف العوينة، وعرف تيزنيت، وعرف إلان، وعرف أيت باعمران أيت باها أويحيي وأيت بوبكر أويحيي، وعرف تامالوكت حيث يحتفظ فيه بالعشريات مراو (10)، أكنار (20)، تيممضي (100) ، افص (1000).

مصطلحات تندرج كلها أو تتكامل لمعالجة أمور المجتمع، نذكر منها ما يأتي:

1- يظهر أن أصل الكلمة الأمازيغية هي أزرف لأنها أمازيغية، وتعريبها العرف، أي ما تعارف عليه الناس. ومصطلح أزرف هو المستعمل حتى الآن في الزناكية بالأطلس المتوسط ، ويمتاز بتحاشي الإعدام مطلقا، بينما عرب بالعرف في المصمودية، لكن إعدام المجرم فيها منحصر في ارتكاب كل من « القتل العمد ، والسرقة وقطع الطرق، وتهديد الأمن العام، ومع ذلك عند القبض عليه يخير أهله بين أداء قيمة جميع جرائمه ويضمنونه بعد فك أسره، أو الشروع في بداية رجه فيرجمه الحضور»
2- تافركانت :ويقصد بها أفراك ومشتقاته كالحراسة والسياح لمكان منصوص عليه كمحلة السلطان ، أو حائط لمكان معين ..

3- أزْوَكَ: اللجوء ، ويقصد به لجوء مضطر إلى قوم ينال حماهم، فإذا قبل يندمج فيهم له وعليه مالهم وعليهم، وما أكثر هذا النوع في أيّت باعمران، ولا يعني ذلك التنقيص من شخصية المنتمي، ولا ينعت به، على عكس إمزّي، ولذلك قننوا مرتبة هذا الأخير بقولهم :

*- إمزّي أيّك لموتابع كاف لاسْ إلانْ *

*- إتا إرا وُتمازيرت وُكان أيّلانْ *(6)

الدخيل ليس له إلا الادّعاء ، لتنفيذ إرادة أهل البلد.

4- أسوّف : ويقصد به معالجة مشاكل عائلية بين الآباء والأبناء والأجداد.(7)

5- اللف : وغالبا تعريب لمصطلح أكودود ، وحسب ذ. محمد شفيق تعني الحلف بين القبائل المتحالفة لتقاتل تحت راية واحدة. (8)

6- أمزواك: ويقصد بها (أمزغ لحورما نك) معناه أنا مغلوب ولاجئ إلى حماك ، وقد يكلف ذلك الدفاع عن اللاجئ كثيرا ، إلى حد التضحية بحياته، ولدينا نموذج في نازلة سوق إمي وُزرك ن وامن بأيّت إخلف، وليس هنا محلها.(9).

7- تاضا: والكلمة مشتقة من أوضوض ، ومعناها الرضاع، وتعني الأخوة والصدقة والعهد إلى حد التقديس.(10).

وهذه العادة قديمة في المجتمع الأمازيغي، كما فعلت الملكة الأمازيغية الداهية عندما آخت بين ولديها مع شاب عربي برضاع تديها ولو شكليا منذ سنة (69 هـ / 687م) وذلك الشاب هو خالد بن يزيد القيسي (11) إلا أنه خان العهد، وضرب بتاضا المقدسة عرض الحائط. المثل الأمازيغي والتاريخ عرض لجهادي في كلية عين الشق بالدار البيضاء) مجلة الفكر. (12)

8- أمقون : وهو الحلف ويعد أكبر تجمع في النظام القبلي ، ويتخذ غالبا بين القبائل من أجل التوازن بين الأحلاف المضادة ، إلا أنه كثيرا ما ينقسم عندما ينتهي سبب عقده لتنتقل كل قبيلة إلى أمقون آخر حسب الحاجة. وذلك وقع مرارا في أيّت باعمران .

الخصوصيات الهامة للعرف الأمازيغي (أزرف) منها:

1- يتكون العرف الأمازيغي عامة من وثائق يكمل بعضها بعضا، مما جعله يشبه الدستور البريطاني الذي ابتدأ بوثيقة المكانا كارتا سنة 1215م...

2- يمتاز العرف الأمازيغي بالتكيف مع ظروف بيئته وخاصة في تقدير العقوبة فمثلا قد تكون دية المقتول قنطارا من الفضة في جهة ، بينما تكون أقل في جهة أخرى، حسب الظروف الاقتصادية، وقيمة العملة كما في جهة إقليم وراسدادسات (واززات).

وقد قننوا ذلك في نظمهم هكذا

*- يان ينگان كوماس أموسلم وُكان يكاسن أتيكي *

*- خمسا وُعيشرين نغ مييا نغ أيننا ستواعدني *

* - وُكان نلوحث نُفروط زود نسغا تيخسي لعيدي *

3- يتحتم على أهل العرف معرفة مغزاه بدقة حتى لا يخطئ الناطق بالحكم فيتعرض لإنصاف القبيلة، لأن إصدار الحكم في العرف يكون في أجموع بأيّ باعمران، ويمتاز العرف بسرعة التنفيذ متى ثبت ما ينص عليه.

4- يعد العرف من إنشاء مجتمعه، إلى حد قبوله من طرف كبار الفقهاء الذين آووه ونصروه، بل تبناوا الدفاع عنه ضد أقلية من فقهاء المدن الذين لا علم لهم بعادات المجتمع البدوي غالبا، أو لأنهم ملعون بالتشدد بدعوى « لا اجتهد مع وجود النص ». مع أن هذه القولة ليست حديثا ولا قول صحابي..

وإنما هي لإمام الشرق أحمد بن حنبل، والمغاربة يعملون بمذهب الإمام مالك، والعرف من باب الاجتهاد لكن بشروطه. « وأن واضعي هذا العرف لم يريدوا المساس بأحكام الحدود التي لا يجوز الخروج عنها على حد رأي علال الفاسي.. » (13) وقد رد الفقهاء المستنيريون على مسألة كسب الكلاب كرد ابن أبي زيد « لو أدرك مالك زماننا لاتخذ أسدا ضاريا » (14)

5- يمتاز العرف بحل مجموعة من القضايا بقاعدة ما جرى به العمل (العرف) مثل تامازالت يتباهى القانون المعاصر بهذا الحل العرفي تجاه المرأة منذ زمان ، مع العلم أن العرف لا يعارض القانون ولا يقدر في العقيدة. والعادة محكمة كما يقولون.(15)

كيفية إنشاء العرف: هناك عرف خاص ، وهناك عرف عام كما يأتي:

1- العرف الخاص: يتم إنشاؤه من طرف جماعة خاصة لمصلحة خاصة بهم ، وهذا النوع كثير ومنتشر في المغرب الكبير كله (وطن تامازغا) كعرف تقسيم مياه السقي كما في ويجان مثلا ، أو عرف رعي الماشية في ماست، أو عرف البحر في أيّ باعمران..(16)

2- العرف العام: وهو الذي تقوم القبيلة كلها مشخصة في أهل الحل والعقد من إنفلاس وأمغارهم ، وكذلك أيّ ربعين، ومن حضر أمقون أو أجموع، وهذا النوع من الأعراف يهتم الجميع ، كما يمتد مفعوله إلى أحلاف أخرى ، لأمر نجلها في الدفاع والتعاون لغاية نشر السلم والاستقرار.. كيف يحرر العرف أو اللوح أو أزرف ؟ يبد غالبا بكلمة الاتفاق.

1- فيما يتعلق بمصطلح أزرف بمعنى الشرع فهو لغة أمازيغية ، وأما العرف بمعنى ما تعارف عليه الناس، فهو تعريب أزرف الأمازيغية رغم مميزات كل منهما، وأما اللوح فإما أنه يعني ما ذكر في التوراة كما حكى القرآن الكريم: « وكتبنا له في الألواح... » (17) ومن قوله تعالى: « ولما سكنت عن موسى الغضب أخذ الألواح وفي نسختها هدى... » (18) وإما أنه يعني الألواح التي يكتب عليها ، أو مأخوذ من قوله تعالى : « في لوح محفوظ » (19) مع العلم أن روما وضعت « قانون الألواح الإثنى عشر » منذ القرن الخامس ق.م. ويضيف العثماني « فيدل ذلك على أن ألواح جزولة قديمة قدم التاريخ.. » (20)

2- كيف تحرر الأعراف: بما أن العرف يعد قانونا ملزما لمن أنشأه أو بلغ إليه واقتنع به في إطار الجماعة فلا بد أن يتوفر على شروط منها:

* - أن يحرر تحت إشراف جماعة مباشرة تتمثل في أهل الحل والعقد ، مثل إنفلاس وأيّ ربعين، وأجموع (أكدود)..

* - أن يحرر العرف في مكان معين معروف لاجتماع عام.

* - لا بد من إخبار الحضور العام بالهدف من هذا العرف الحالي مثل إنشائه من جديد، أو تعديل القديم، أو تقنينه ، أو الزيادة فيه أو النقصان، أو الاقتباس من عرف متطور آخر لمعالجة الوقائع الطارئة، وبذلك يتسع ويتطور..

* - يقع التنصيب على أسماء أهل الحل والعقد المشرفين على كتابة العرف.

* - كاتب العرف من اختيار إنفلاس المعروف بينهم غالبا، ويحرر العرف بلغته البسيطة إلى حد استعمال الكلمات الأمازيغية المتداولة ، مثل إنغي. أماكوس...

*- بعد تحرير العرف يفسر للحضور بالأمازيغية كلمة، كلمة، ليعم الفهم ويلتزم به الجميع .
*- يقع التبليغ بها القانون الذي ينتجه المجتمع في أماكن عامة كالسوق والمسجد وأجمع، وذلك بوسائل الإعلام المتداولة كالبراح مثلا..

3- نماذج من الأعراف: ليس هناك فراغ في أيّت باعمران خال من القانون، فكل نازلة من النوازل، تعرض أولا على العرف، فإذا رضي المعني بالأمر منذ البداية بحكم العرف، فمعناه قبل أن تجري عليه مسطرة العرف الذي التزم به، لكن إذا رفض منذ البداية وقال: « أنا بالله وبالشرع ». فإن أهل العرف يرسلونه إلى الشرع عند القاضي، فإذا حكم القاضي له أو عليه، يرجع وجوبا إلى العرف لينفذ الحكم بسرعة كبيرة لا تتوفر في حكم القاضي، ومن أمثالهم: « أصرود وُر كيس بلا ياي نغدّ وُهو ». تعريبه: حكم العرف في ساعة، وحكم الشرع في سنة. (21)

4- لكل نازلة طارئة ما يناسبها من العرف: وقد اطلعت على عرف لخميس أيّت بوبكر بأيّت باعمران ينص على « حفر قياس النعل أو البلغة من جلد الجاموس في شجرة من أركان كانت هناك لقياس ذلك الجلد فإذا نقص يعاقب البائع »

وهناك كذلك مقياس لمراقبة أواني الكيل بالخميس بتالفطرت من النحاس جاء بها الحاج محمد أوعلال من الحج، وأخرى للقاضي زوبير التدرارتي، وبهما يباغت المراقبون آلات الكيل من حين إلى آخر، وهناك وسائل أخرى. (22)

منها مراقبة أغرابو (زورق للصيد البحري جهادي تامغرا ن وغرابو) (23) وهناك عرف يتعلق بتنازل إنفلاس عن الأحكام للطلبة في أيام النزاهت، وحكمهم لا يقبل الاستئناف، لكن التنفيذ في يد إنفلاس (24)

وفي العرف أحكام قاسية منها: أن السارق لدار أمغار- لأن في ذلك إهانة للقبيلة- والسارق لدار القاضي- لأن فيها وثائق المتقاضين- والسارق لدار أمزيل (الحداد)- لأنه يصلح السلاح وآلات الحرث والحصاد، وأنه يشارط في القبيلة مثل الطالب في تيمزكيدا.. وهؤلاء السارق تهدم دورهم وينفوا من البلاد. ولدينا ثلاثة أمثلة، لا محل لذكرها هنا.

ملاحظة: قد حلت الحكومة آلاف القضايا بفضل حكام الجماعات، ولا أدري لماذا توقف ذلك؟ وسمعت أنه حتى لا ينتعش العرف من جديد، كما أنه ضد المحاماة والله أعلم بتلك الإشاعات. للعرف خصومه قديما وحديثا منهم:

1- لما دخل الاستعمار في بداية القرن الماضي أوقع فتنة بإخضاع العرف الأمازيغي للمحاكم المحلية والمركزية، حسب نوع القضية، مما جعل الثقافة التقليدية تعلن محاربة العرف الأمازيغي بدعوى أن الدين في خطر!!!

2- انطلاقا من الظواهر التي تنظم تلك القضايا في البوادي المغربية، سمى البعض ذلك الظهير باسم مثير للفتنة وهو (الظهير البربري) وأنه سيخرج المغاربة من الإسلام، والغريب أن ذلك الزور (الظهير البربري) آمن بوجوده المغاربة فصار يدرس في المدارس، كما اتخذته الحركة الوطنية كوثيقة بهذا الاسم، يلجم به كل من تساءل عن الحقيقة، حتى ظهر الحق وزهق الباطل.

وبما أن تخصصي هو التاريخ، فمن الواجب أن أبحث عن الوثيقة الأصلية بهذا الاسم فلم أجد، وأخيرا اكتشفنا الحقيقة، وهي أن لا وجود لظهير باسم البربر، وقد أوضحت ذلك في عرض ألقيته بمناسبة لقاء المقاومين في بونعمان، فقال من حضر: إنك هدمت الركن الذي رفعته الحركة الوطنية منذ البداية، ومنذ ذلك اليوم فهمت أن الكل لقن غلطا التغذي بما يسمى (بالظهير البربري).

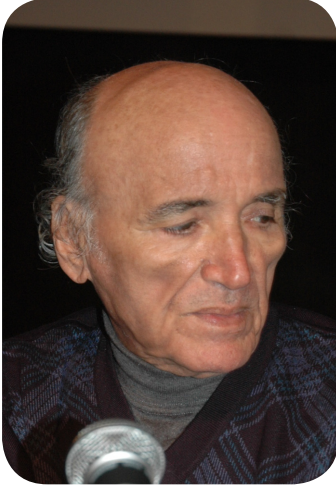
والخلاصة فإن العرف من المعرفة وما تعارف عليه الناس، وفي الحديث «أمتي لا تتفق على ضلال»، والحمد لله رب العالمين.

المراجع :

- 1- أصول القانون إدريس العلوي العبلوي ج 1 ص 573 .
- 2- الديمقراطية والجماهير تأليف يانكوفيتش، ترجمة كمال عبد الرؤوف ص 76
- 3- نفس المرجع أعلاه ص 122
- 4- القانون والمجتمع بالمغرب، سلسلة الندوات والمناظرات رقم 7 ص 29 ircam بالرباط.
- 5- وقع تنفيذ ذلك ثلاث مرات بأيّت باعمران (جانب من تاريخ أيت باعمران .
- 6- قاعدة عرفية مخددة في النظم.
- 7 - سلسلة الندوات والمناظرات رقم 7 ص 37 ircam بالرباط.
- 8 - المعجم العربي الأمازيغي ذ. محمد شفيق.
- 9 - جانب من تاريخ أيت باعمران جهادي الحسين.
- 10- معلمة المغرب عدده رقم 2066.
- 11 - الاستقصا ج 1 ص 93.
- 12 - المثل الأمازيغي والتاريخ مداخله في كلية الآداب عين الشق بالبيضاء نشرت في مجلة الفكر . جهادي الحسين.
- 13 - تقرير الأستاذ علال الفاسي لألواح جزولة ص 14
- 14- البهجة على التحفة ج 1 ص 46
- 15 - حاول البعض إلغاء هذا المصطلح الأمازيغي بمعرب «الشاقا» أو السعاية»
- 16 - المغاربة والبحر مجلة كلية الآداب الرباط سنة 2008م جهادي الحسين..
- 17 - سورة الأعراف الآية 145
- 18 - سورة الأعراف الآية 154 .
- 19- سورة البروج الآية 22
- 20 - ألواح جزولة والتشريع الإسلامي للمرحوم ذ . محند العثماني (م.و.أ. ش.إ.) ص 105 .
- 21 - مثل يضرب للتماطل الواقع بين العرف والشرع.
- 22 - استجواب المرحوم جهادي مبارك بن مبارك.
- 23 - نزهت ن الطالبات مداخله جهادي في المعهد العالي للقضاء ندوة IRCAM
- 24 - وثيقة عند جهادي الحسين.

القضاء العرفي الأمازيغي كان أرقى وأضمن لحقوق الناس من القضاء المخزني

ذ. محمد مونيبي
أستاذ باحث



من أبرز أهداف اختيارنا لعرض هذا الموضوع ضمن مواد هذه الندوة ما يلي :

1- إلقاء نظرة وجيزة على وضعية القضاء وتصرفات القواد المسؤولين عنه بالقرى المغربية المتواجدة بالأطلس الكبير والحوز وسوس في بداية القرن العشرين والخاضعة للنظام المخزني، وتحديدًا خلال زمن نفوذ من كانوا ينعتون يومها بالقواد الكبار، وهم : الكلاوي والعيادي الرحماني والمتوكي وعيسى بن عمر العبدى والكندافي.

2 - تنفيذ مزاعم المناوئين للأعراف الأمازيغية : أولئك الذين يتخذون الشريعة الإسلامية مطية للطعن في هذه الأعراف، وإيهام الناس بأن مغرب ما قبل الحماية كانت تحكمه الشريعة الإسلامية، وينعم في ظلها بالعدل والإنصاف، ويسوده الأمن والاستقرار، خلافا للقبائل العرفية الأمازيغية غير الخاضعة للنظام المخزني التي تتبع في اعتبارهم، عادات جاهلية وتحكم بغير ما أنزل الله، وينعتونها قدحا ببلاد السبية أو بعارة أخرى بلاد لا تحترم فيها أية قوانين.

وكان تطبيق الشريعة الإسلامية بالمناطق المخزنية كان أمرا واقعيا، لا جدال فيه ويتولاه قضاة نزهاء يمارسون مهامهم في استقلالية تامة عن السلطة الإدارية، ودون الخضوع لأية أوامر أو ضغوطات من أي كان.

في حين لا يمكن لأية دراسة موضوعية في هذا المجال، إثبات عكس هذا الادعاء، لأن الذين كانوا يتولون القضاء في الحقيقة بالقرى المخزنية، هم القواد لتمتعهم كممثلين للسلطان، بالسلطات المطلقة بمناطق نفوذهم.

ويحصل تعيينهم من بين الشيوخ ذوي النفوذ في القبائل بعد تقربهم من القصر والتنافس في تقديم الهدايا له : الهدايا التي كانت في تلك الحقبة ضمن موارد الصندوق المخزني¹. ولا يشترط فيهم دراية بالشريعة الإسلامية ولا حتى معرفة القراءة والكتابة، بل يكفي أن يبرهنوا على جدارتهم بتركيز النفوذ المخزني وتنفيذ أوامره وتلبية جميع مطالبه من الموارد. وبديهي أن البحث عن السلطة بهذا السلوك، لا يمكن أن تنبعث دوافعه من الغيرة على الصالح العام أو الرغبة في إنصاف المواطنين، بل من التطلع إلى إرضاء الطموحات الأنانية.

وليس أدل على ذلك من أن أول ما يفكر فيه القائد. من هؤلاء بمجرد تقلده للمنصب. هو استرجاع ما أنفقه لبلوغ مراده² وبالتالي مواجهة متطلبات الوظيفة المنوطة به، ومن هنا بناء قصبة كمركز للسلطة وإعداد حركة من الخيالة لإظهار الأبهة والهيبة، وتشبيد رياض بمراكش³، والاستعداد لاستقبال المحلة السلطانية عند تنقلها بالبلاد استقبالا يليق بها بمنطقة نفوذه.

- Robert Motagne - les berbères et le Makhzen - collection Archives P 414.

- Robert Montagne - les berbères et le Makhzen - collection archives - P. 414.

- Ibid - P. 370.

ويقتضي تحمل أعباء هذه الوظيفة، بطبيعة الحال، الاعتماد على أعوان تسند إليهم مختلف المهام، وفي مقدمتها القضاء الشرعي، شعار النظام المخزني.. وقد جاء في ما كتبه روبرت منتاني في الموضوع «إن أول ما يخطر ببال القائد عند تلقيه التعيين السلطاني، هو أن يختار من بين رفقائه الأوائل، من يسند إليه القضاء خدمة للحكم الجديد، و في الوقت نفسه يتخذ كاتبا خاصا له. وفي غالب الأحيان يبدي هذا القاضي عداؤه الشديد للقضاء العرفي، ويفصل في القضايا وفق تعليمات سيده»⁴ وفي مقدمة هذه القضايا مساعدته على الاستيلاء على أملاك الناس.. أما القضايا المدنية والجنائية فيعهد بها لمقرب آخر يعينه خليفة له.

وإذا كانت المناطق العرفية تتوفر على الألواح التي هي بمثابة قوانين جنائية أعدت بمساهمة سكان القبائل بمختلف شرائحهم، من أجل ضمان الأمن والطمأنينة للجميع، فإنها تسن العقوبات الجسدية ولا السجن، بل تكتفي بالتنصيص على العقوبات المادية فقط. كما تعتمد مبادئ أساسيين في القانون الجنائي هما: لا جريمة ولا عقاب بدون نص و إن المتهم بريء حتى تثبت إدانته. أضف إلى ذلك أنه بواسطتها يتولى قضاء جماعي منتخب إصدار الأحكام القابلة للاستئناف في حالة عدم الحصول على موافقة ثلثي أعضاء الجماعة، وبها يكون المتهم على بينة مما ينتظره من عقوبة عند إدانته، إذ لا يحق للقضاة أن ينطقوا بما هو غير منصوص عليه في الألواح التي تترك القضايا المدنية والأحوال الشخصية للتحكيم، حيث يمكن للمتنازعين اختيار من يفصل فيما بينهم من بين رجال الدين أو أعيان القبيلة، ثم تتولى الجماعة تقييد ما توصل إليه التحكيم⁵. كما أنه اعتمادا عليها تعين القبيلة من بين شيوخها من يراقب القضاة الجماعيين (إينفلاس) ويحاسبهم⁶.

إذا كانت المناطق العرفية تتوفر على الألواح التي ذكرنا والتي هي بمثابة قوانين فإن ما نود الإشارة إليه هو أن الذي يتولى النظر في القضايا المدنية والجنائية بالقبائل المخزنية لم يكن يستند في ممارسته للقضاء إلى أي تشريع، سماويا كان أو وضعيا، وإنما يكتفي بالنطق شفويا وحتى بمجرد الإشارة بأحكام. - إن كان يمكن نعتها بأحكام - هي ابتدائية ونهاية، مزاجية تتم بطريقة اعتباطية وفق أهوائه وأغراض منتدبه، دون مراعاة لأية مسطرة ولا لأبسط حق من حقوق الناس. لا، بل إنه كثيرا ما لا يتحمل الممارس للقضاء حتى عناء الاستماع إلى من يمثل أمامه للدفاع عن نفسه؛ إذ يهول أعوانه توا لتنفيذ تلك الأحكام الشفوية المزاجية الظالمة التي لا شك ستؤلم كل ذي ضمير حي.

ومما جاء في هذا الباب ما ذكره كوستاف بابان حين قال: «لما أوتي للقائد الطيب الكندافي ببئس تجهل التهمة المنسوبة إليه، وكان القائد وقتها يسبح ولا يريد قطع تسبيحه، فأشار إلى الحكم فحسب، بتمرير أصبعه على رقبتة، فكان أن ذبح الشخص فورا وفي رمشة عين حتى قبل أن تنتهي آخر حبة من مسبحته بين أصبعيه»⁷.

وروى محمد المختار السوسي أن أكبر عيوب القائد عيسى بن عمر العبدى ميوله للتخلص من رجال قبيلته باغتيالهم، وأن من أسهل الأمور لديه قتل الإنسان. من ذلك أن قائدا صغيرا زاره يوما مع أصدقائه، وبعد أن قدم إليهم وجبة غداء، خرج معه إلى خارج القرية فأعدمه رفقاؤه بإذن هذا الأخير⁸.

أما محمد بن عبد الله الروداني، فقد حكى في تحقيقه لكتاب إيليج قديما وحديثا، أنه «لما رجع حيدة ولد ميس من حرب أبي حمارة، صار أعيان رأس الوادي يتوافدون عليه في قرية أولاد برحيل لتهنئته، ومن بينهم القائد أحمد الغرابي من أعيان قبيلة المنابهة، فرأى عليه حيدة جلبابا أهده له

4 - Ibid - P. 373.

5 - محمد العثماني - ألواح جزولة والتشريع الإسلامي - منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية ص 164.

6 - نفس المرجع ص 174.

7 - Gustave Babin - le Maroc sans masque - imprimerie de Fédala - P. 28.

8 - Mohamed Mokhtar As-soussi Autour d'une table d'hôte - centre Tarik Ibn Zyad - P. 146.

ولد هذا الأخير أحمد، لما حوصرت دارهم. فلما استقر به المجلس دخل عليه حيدة وصاحبه اليزيد ولد عيوش المقتول في دار بوعكاد بهوارة، فقال له أنذهب نحن لمعاونة السلطان وتنهبون ديارنا، وتأتيني أنت لابسا جلبابي. ففهم القائد ما يريدان، فقال له الرجل أيها الباشا إذا أردت أن تعمل شيئا، فأخرج ولدي الصغير حتى لا يرى شيئا. وكان له ولد صغير يضعه في حجره على بغلته، فقال له حيدة فلنقدمه إذن قبلك لألا يراك. فذبحه له اليزيد في حجره، ثم ألحقه به⁹.

كانت هذه الجرائم التي يأبأها الضمير الإنساني وغيرها مما لا يرتكبها حتى قطاع الطرق، كالزج بأناس أبرياء في السجن، مغليين فيه حتى الموت لا لشيء سوى لإجبارهم على التنازل عن ممتلكاتهم¹⁰، كانت هذه الجرائم عادية عندهم ولا تؤثر في نفوسهم أي تأثير، بل إنهم يعتبرون اللجوء إلى العنف والاعتقال ضروريا؛ أولا للتخلص ممن تخشى منافسته وثانيا لفرض احترام السلطة المخزنية وتحذير كل من سولت له نفسه مخالفة أوامرها أو مناوأتها.

إن الجمع بين السلطتين الإدارية والقضائية وضع القواد موضع الخصم والحكم بالنسبة للسكان، فلا أحد يستطيع رفع الرأس لمواجهة طغيانهم مخافة أن يجلب عليه وعلى ذويه ما لا تحمد عقباه، وهو ما حدا بفقهاء فاس ليدرجوا من بين مطالبهم، في عقد البيعة الذي رفعوه للسلطان مولاي عبد الحفيظ، ضمان استقلالية القضاء ضد ترامي العمال والقواد المستغلين للخلط بين الاختصاصات لفرض جبروتهم¹¹.

إلا أن الملتمس بقي حبرا على ورق واستمر الوضع على حاله، وقد مكنتهم هذه الوضعية من إطلاق العنان لجشعهم واحتواش أموال الناس، لأنهم قبل كل شيء، طلاب ثراء وبسط نفوذ. ولقد تساءل روني أولوج بصدد هؤلاء قائلا: «كيف يمكن لقائد أن يحيى حياة ترفه تفرضا عليه حظوته وضرورة استقباله يوميا كما يليق للعديد من الضيوف، إن لم يبتز من القبيلة المال واللحوم وغيرهما من المواد الغذائية اللازمة لولائمه. إنه ليستحيل على قائد لا يأكل قبيلته أن يظهر بمظهر لائق في بلاط الإيالة الشريفة. كما أن عجزه عن تقديم هدايا من المستوى الرفيع، من شأنه أن يثير سخط القصر عليه ويؤدي حتما إلى تنحيته بعد فترة وجيزة»¹².

كما أشار كوستاف بابان بدوره، إلى أن أول ما اعتنى به قواد أولاد عينية عند توليهم قيادة قبائل مسيوا، هو بناء قصبة حصينة، وصاروا يجتزون نعاجها، وتمكنوا في فترة وجيزة من الاستيلاء على أراض شاسعة بالزج بأصحابها في السجن. ولم يتمكن المسيويون من التخلص من هؤلاء الطغاة واسترجاع أراضيهم إلا بعد أن ثاروا ضد الحكم المخزني وتخريب قصبة أولاد عينية إثر وفاة السلطان مولاي الحسن¹³. غير أن السكان لم يتمتعوا بهذه الأراضي سوى فترة وجيزة، أي قبل أن يتسلط عليهم الكلاوي ويجردهم من جل أراضيهم تقريبا بعد الزج بهم في السجون وتزوير عقود أملاكهم، كل ذلك بتزكية من خادمه وشريكه القاضي مولاي مصطفى. وأدى هذا الجور إلى تهجير أكثر من عشرة آلاف أسرة مسيوية أي ما يعادل ستين في المائة من سكان القبيلة¹⁴ بصرف النظر عن العديد من الجرائم الأخرى التي كان يرتكبها كحرمان ما بين ألف ومائتين وألف وخمسمائة فلاح من حرث أراضيهم أثناء كل موسم فلاح و إرغامهم على المشاركة في عملية تاويزا لاستغلال أراضيهم¹⁵.

ولعل خير ما يستشهد به هنا بخصوص معاناة سكان القبائل من جبروت القواد وجشعهم الذي لا يترك للسكان لا مواشي ولا بهائم للحرث وحتى البذور للزراعة¹⁶. شكوى أوردها روني أولوج عن

9 - محمد المختار السوسي - إيلغ قديما وحديثا المطبعة الملكية - الرباط ص 309.

10 - René Euloge - les derniers fils de l'ombre - Editions de la Tighermet - Marrakech - P. 177.

11 - Abdallah Laroui - les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain - centre culturel arabe - P.

396.

12 - René Euloge - les derniers fils de l'ombre - Edition de la Tighermt - Marrakech - P. 25.

13 - Gustave Babin - le Maroc sans masque - Imprimerie de Fédala - page 110.

14 - Ibid - P. 99.

15 - Ibid - P. 141.

16 - Ibid - page 106.

أحد سكان قبائل تالوات التابعة للقائد حمو بن عم الكلاوي، جاء فيها ما يلي : « إلى أين نذهب ؟ لا فرق بين قبيلة وقبيلة، أعند الكندافي ؟ فقد استولى على كل أراضي وأشجار الزيتون والجوز واللوز بقبيلته. وحول أصحابها إلى خماسين بئيسين لا يحصلون من الغلال سوى ما يكفي لإبقائهم على قيد الحياة. ثم اختتم المؤلف حديثه بهذه العبارة »، لا أحد أشبه بقائد سوى قائد آخر¹⁷.

والقائد الكندافي هذا، هو الذي حكم في ما بعد مدينة تيزنيت ونواحيها كخليفة للسلطان. وكتب عنه محمد بن عبد الله الروداني في تحقيقه لكتاب إليغ قديما وحديثا، أنه استبد وابتز الأموال ما شاء له الابتزاز وربى طغيانه على طغيان من قبله، حتى صار الناس يترحمون على بن دحان. فلم يبق لأحد سبدا ولا لبداء، ومن أبى فالسجن، حتى أعفي من تزنيت سنة 1939¹⁸.

وكان ابن دحان طاغية حكم تزنيت وما حواليتها عدة أعوام قبل الكندافي «وكم نكب بها من أفاضل وانتهب من أموال وخرب من بيوت بحجة انحراف أهلها عما جاء من أجله¹⁹. وختم المحقق تعليقه عن قواد سوس بهذه الآية « فتلكم بيوتهم خاوية بما ظلموا إن في ذلك لآية لقوم يعقلون».

وكان هؤلاء القواد المتصرفون كإقطاعيين يعتمدون على العديد من المقدمين والأعوان لتنفيذ أوامرهم وإرغام السكان المستعبدين على تحمل ما لا طاقة لهم به؛ من دفع زكوات وأعشار كانوا يحرصون على تخصيصها للمؤسسات الدينية والمحتاجين، وضرائب مفرطة للصندوق المخزني، والفريضة للقائد، والسخرة للأعوان²⁰. ناهيك عن غرس الأراضي والاعتناء ببساتين شاسعة أنجزت بأجود أراضي القبيلة المنتزعة من سكانها الذين يكدون بها كخماسين، بالإضافة إلى المساهمة في عملية تاويزا لإنجاز البنايات والحرث والدرس وجمع المحصول الزراعي ووضعه في المطامر إلى غير ذلك من الأشغال التي يلزم السكان بالقيام بها دون الحصول على أية مؤونة.

ويواجه القائد كل اعتراض من القبيلة لأعوانه بشريعة الغاب، وذلك بإرسال حركة الخيالة للقتل والنهب وهدم الدور وقطع الأشجار وإتلاف المزروعات والاستيلاء على الحبوب والمواشي وأسر السكان وهتك الحرمات²¹، يحدث كل هذا من قبل القواد بينما لا تسمح الأعراف السوسية لأي كان بوضع يده على امرأة حتى في حالة وقوع انهزام، إلى درجة أنها تمكنها من أن تأخذ معها كل ما تستطيع أخذه، من حلي وأشياء قيمة وعقود للأملأك لتنقذها من يد الغالب²².

وأدى تصرف القواد المجحف والمفرط في التكرار²³ إلى إفقار القبائل وتجويع سكانها وتشريدتهم والدفع بهم إلى التمرد خاصة في عهد السلطان مولاي عبد العزيز. وكان ذلك من أهم العوامل التي أدت بالمغرب إلى احتلاله وفقدان حريته²⁴.

وقد لاحظ عبد الله العروبي بصدده حديثه عن هذه الفترة ما يلي :

إن التمرد القروي هو جانب آخر من جوانب الأزمة المخزنية بمعناها الأوسع. ولا أدل على ذلك من أن بلاد المخزن هي التي كانت مسرحا لكل الاضطرابات الحادة، لا تلك المناطق التي تنعت ببلاد السيبا²⁵.

وليس خفيا أن السر في ذلك هو أن القبائل المخزنية كانت تئن تحت جبروت القواد ولا تترقب سوى فرصة التخلص منهم، على عكس القبائل العرفية التي كانت تعيش بفضل نظامها

17 - René Euloge - les derniers fils de l'ombre - Editions de la Tighermt Marrakech - P. 183.

18 - محمد المختار السوسي إليغ قديما وحديثا المطبعة الملكية الرباط ص 308.

19 - Robert Montagne - les berbères et le Makhzen - collection Archives - P. 409.

20 - نفس المرجع ص 309.

21 - Robert Montagne - les berbères et le Makhzen - collection archives - P. 130.

22 - Mohamed Mokhtar - As-soussi - Autour d'une table d'hôte - centre Tarik Ibn Ziad - P. 82.

23 - Robert Montagne - les berbères et le Makhzen - collection archives - P' 403.

24 - Ibid - P. 414.

25 - Abdallah Laroui - les origines sociales et culturelles ou nationalisme marocain - centre culturel arabe - P.

367.

المساواتي وقضاؤها الجماعي في مآمن من الظلم والجور. وثمة دليل آخر أورده محمد المختار السوسي عن المناطق العرفية السوسية غير الخاضعة للمخزن حين قال : «إن أهل سوس أسسوا قواعد وحتموا اعتبارها وقوانين أيدوا بها أعمالها وإقرارها. ورتبوا جنایات الأموال في من تعرض لأحد ذهب لأسواقهم أو مواسمهم أو حصون المخزون فيها مؤونتهم وأمتعتهم، أو تعرض ليهودي في ملاحه أوفي طريقه أو سرق أو جنى جرحا أو سفك دما أو غير ذلك، وشددوا في ذلك وعينوا النفاليس أعضاء الجمعية في كل قبيلة تجتمع في مدرستها عند وقوع تلك النوائب. ويكون الفقيه في المدرسة هو الحاكم المرجوع إليه في أمور الشريعة وعلى هذا النمط بنيت أحوال سوس الأقصى كله في أوله وآخره، فانجبرت أحوال سوس وامتلات المدارس بأنواع العلوم والفنون»²⁶.

أما عمر أفا، فقد كتب عن الألواح التي تستند إليها بعض تلك الجماعات القبلية في إصدار أحكامها ما يلي : «وبقدر ما تسعى هذه الألواح إلى ضمان الحقوق الجماعية والفردية واستقرار الأمن، وضمان الملكية الفردية والجماعية وتحقيق التكافل الاجتماعي فإنها في نفس الوقت تشكل صورة أمينة وأصيلة للحياة الجماعية في مظاهرها الجغرافية والاقتصادية والسياسية، وتعكس الواقع الاجتماعي لتلك القبائل في صورة ما تعانيه من مشاكل، وما تعيشه من ديمقراطية جماعية»²⁷. وخشية القبائل العرفية من الوقوع في قبضة القواد وجبروتهم وما سيترتب عنه ذلك من عواقب وخيمة بالنسبة إليها، هي التي جعلتها تناوئ النظام المخزني وتشترب عند الاضطرار إلى الانضمام إليه. خاصة في بداية الحماية. الاحتفاظ بقضاؤها العرفي الذي تطمئن إليه. ومن بين هذه القبائل :

كونفدرالية قبائل أيت مكيلد التي استجاب السلطان مولاي يوسف لرغبتها في الحفاظ على أعرافها بظهير 11 شتنبر 1914.²⁸ وجاء في الفصل الأول منه «إن القبائل البربرية الموجودة بإيالتنا الشريفة تبقى شؤونها جارية على مقتضى قواعدها الخصوصية تحت مراقبة الولاة. وكذلك قبائل أيت محمد، بقيادة مرابط زاوية أحنصال التي تمسكت بالحفاظ على مؤسساتها وعدم إلحاقها بمنطقة نفوذ الكلاوي. وألحت على الالتزام بالحفاظ على أعرافها في اتفاق مكتوب قبل هدنة 1922 والخضوع للنظام المخزني»²⁹.

واتخذ المجاهد عسو باسلام كذلك وهو متزعم مقاومة قبائل أيت عطا نفس الموقف، وأصر على التنصيص على الحفاظ بأعراف قبيلته في الاتفاق المبرم بعد معركة بوكافر، بجبل صغرو، التي اندحرت فيها القوات الفرنسية في ربيع 1933. وتوفق بدوره بهذه الاتفاقية، من إنقاذ قبائل أيت عطا من قضاء الكلاوي وجوره.

والخلاصة أن القبائل العرفية الأمازيغية لم تكن كما يروق للبعض زعمه قبائل بدائية لا تراعي أية قوانين أو هي عديمة الأمن والاستقرار، بل هي قبائل لها ألواح عرفية حظيت بإجماع السكان بما فيهم رجال الدين ويسهر قضاء جماعي منتخب ومراقب على احترام مضمونها خدمة للصالح العام. هذا ما لم تتمتع به القبائل المخزنية التي كانت تعاني في نفس الحقبة من تسلط القواد على القضاء لخدمة أطماعهم على حساب من يتحكمون في رقابهم بإسم الدين. وهذا استنتاج يسمح بالجزم بأن القضاء العرفي الأمازيغي كان أرقى وأضمن لحقوق الناس من القضاء المخزني.

26 - عمر بن عبد الكريم الجيبي - العرف والعمل - مطبعة فضالة المحمدية ص 255.

27 - عمر أفا - تاريخ المغرب المعاصر - منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط - ص 147.

28 - Gilles Lafuente - la politique berbère de la France et le nationalisme marocain l'Harmattan - P. 22.

29 - Mustapha El Qadery - politique berbère et lecture du XX^e siècle marocain - IRCAM. Rabat - P. 13.

المراجع :

بالعربية :

- * ألواح جزولة والتشريع الإسلامي - محمد العثماني - منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
- * إيليغ قديما وحديثا - محمد المختار السوسي - المطبعة الملكية بالرباط.
- * العرف والعمل - عمر بن عبد الكريم الجيدي - مطبعة فضالة المحمدية.
- * تاريخ المغرب المعاصر - أفا عمر - منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط.

En Français :

- * Les berbères et le Makhzen - Robert Montagne - collection archives.
- * Le Maroc sans masque - Gustave Babin - Imprimerie Fédala.
- * Autour d'une table d'hôte - Mohamed Mokhtar As-Soussi - centre Tarik Ibn Ziyad.
- * Les derniers fils de l'ombre - René Euloge - Editions de la Tighermt - Marrakech.
- * Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain - Abdallah Laroui - Centre culturel arabe.
- * La politique berbère de la France et le nationalisme marocain - Gilles Lafuente - l'Harmattan.
- * Politique berbère et lecture du XX^e siècle marocain - Mustapha El Qadiry - IRCAM - Rabat.

تيزنيت المدرسة المؤسسة والراعية لفن تارايس ت جهويا ووطنيا

ذ. محمد مستاوي
شاعر و باحث



مداخلتي التي آمل أن تكون أرضية للنقاش، موضوعها : تيزنيت
المدرسة المؤسسة

والراعية لفن تارايس ت جهويا ووطنيا.

كأحد المهتمين الباحثين في الأغنية الأمازيغية عامة وأغنية
الروايس بصفة خاصة أستطيع القول ودون مبالغة أن منطقة تيزنيت
تعتبر المدرسة الأولى والجامعة الأول التي

يرجع إليها الفضل في تأسيس فن تارايس ت وفي تلقيه وفي تخرج أفواج
للرواد الأوائل لهذا الفن بل وامتد إشعاعها إلى المجموعات المعاصرة.

لما كنت طفلا في قرية مكرات التابعة لدائرة إيغرم إقليم تارودانت
أتى والدي رحمه الله بالحاكي «ماكينة لغنا» خرج منها مكبر للصوت
وكان الأعيان وغيرهم من عامة الناس يأتون للاستماع إلى هذا الوافد
الجديد والغريب بالنسبة إليهم زمانا ومكانا، إنها أسطوانات التي غزت

الحاضرة والحاضرة والبادية لدى الميسورين ويأتي الناس من الدواوير المجاورة قاصدين عند فلان
وفلان ممن لديهم ما يسمونه لماكينا ن-تالغتين كما ذكرت.

توضع في مكان عال نسبيا ويوجه مكبر الصوت نحو الجمهور الذي يستغرب كيف يسمع صوتا
عذبا وألحانا لم يألفها، وكلمات من وحي الطبيعة والمجتمع؟ تتناول قضايا واهتمامات المستمع إليها
سرعان ما يتم حفظ مطلع هذه الأغنية وتلك. فحفظ فقرات منها في
الأغاني كلها فتسمعهم يرددون

ءاطالب ئتاران وار لامن وار سيويد، مقارتلا توكاءراءفود

وغيرها من الروائع التي سجلها الرائد ج بلعيد مؤسس وملقن فن تارايس ت.

وتسمع من هذا وتلك ما يكا غان ئسلغان

فيكون الجواب ءايها ياءووت تسن الحاج بلعيد

ك ءانون- عدي ك ويجان ن- تيزنيت

سرعان ما عمت أسطواناته الحواضر والبوادي تماما كما هو الشأن عند ظهور جهاز التلفاز بداية
عند الميسورين فعامية الناس.

وقد فعلت الاسطوانات فعلتها سواء تعلق الأمر بالنسبة للجماهير التي كانت تعرف فقط أحواش
وءاجماك، أو من يعرفوا على نتف من فن الروايس ليجد الكل ضالته المنشودة وليحاولوا تقليد الحاج
بلعيد لحنا وأداء كلمات حيث غزت المغرب كله خاصة الجنوب وإذا

علمنا ان الحاج بلعيد كان ينتقل على دابته من قرية إلى قرية ومن قبيلة إلى أخرى وليستقبل من
جماهيره المتواجدة في كل مكان بالشوق والترحاب أينما حل وارتحل.

أضف إلى هذا نزوله لأيام عند هذا الشيخ وذاك، وعند هذا القائد وذاك ونوعية الجمهور المتذوق
لفنه واجتهاد من يرغبون في تعليم فن تارايس ت لتقليد روائعه بل وإعجاب من عاصروه من الروايس
به ومحاولة النسج على منواله ندرك أنه المؤسس الأول والمدرسة الأولى والملقن الأول لفن تارايس ت

بدون منازع ولا ينكر هذا أي حامل للرباب ولو طار والناقوس والهندام الخاص بهذا الفن من المعاصرين
له إلى الجيل الحالي....

حيث البداية بأغاني الحاج بلعيد ضرورية ثم بعد التخرج من مدرسته يكون هذا وذاك فرقته
كهاو فمحترف ولا أدل على ما لمحت إليه من كوني أجريت استجوابات إذاعية مع العديد من الروايس
وتاراييسين خلال البرامج الإذاعية التي أعدها وأقدمها منذ 1977 م وإلى الآن أمثال محمد البنسير-
الحاج عمر واهريش - الحاج المهدي بن مبارك، مجاهد فاطمة تيححيث، رقية تالبنسيرت وآخرون
مستفسرا هذا وتلك.

ما منك ءاس تكشمت تارايست؟ ما يكان ءامسان نك
نغ نيغ لوستاذ نك مايكان شيخ نك
ءاراك ءيتيني ءار سفليدغ الحاج بلعيد جسوغ

ثم انضمت إلى الرايس فلان وفلان طبعا هناك الرايس الحسين جانطي المنتمي إلى هذه
المنطقة لكن تأثيره كان محدودا في المنطقة لكونه لم يسجل ونفس الشيء بالنسبة للرايس سعيد
اشتوك وبوبكر إنشاد وأسماء أخرى من تيزنيت كالرايسة مباركة وأخريات لم يتجاوز إشعاعهن تيزنيت
لعدم تسجيلهن كوسيلة فعالة للتواصل والتبليغ والتأثير والإشعاع.

وأنا أن نتأكد من أن ما وصلنا من أغاني الحاج بلعيد لم يكن إلا علامات جد قليلة لحنا وكلمات
وأداء، ذلك أن مرحلة شبابه ورجولته وهي مرحلة التجوال المشار إليه في الدواوير والقبائل ولدى
القائد وذاك خاصة الكلاوي الذي كان يحتفظ به أكثر من غيره بعد أن استمع إلى روائعه وشعبيته التي
تفوقت على شعبية الحكام أنفسهم لتناوله معاناة المواطن وماله علاقة بحياته اليومية، إضافة إلى
تناوله للطبيعة والشعر الوجداني والرومانسي.

تلك السهرات المتواصلة والكثيرة ضاعت، لكن استفاد منها مستمعوه من الروايس ممن كانوا
بدورهم يتواجدون عند الكلاوي وعند هذا القائد وذاك يؤكد شهادة شاهد من فرقة
المرحوم جانطي الذي استدعاه الكلاوي بدوره ليلازمه بعدما داع صيته ليصل إلى المهتمين بفن
تارايست في أقصى الجنوب خاصة قذائفه الموجهة إلى المستعمر وشعبيته أينما حل وارتحل.
أخبرنا أحد أفراد فرقته أنا والأستاذ أحمد عصيد والمتواجدين معنا في بيت ابنه محمد بمدينة
بويكرا عندما كنا نجمع نبذة حياته وما لم يتبخر من أشعاره بأن الكلاوي استدعاه كغيره من
مشاهير الروايس في مقدمتهم الحاج بلعيد الذي أشرت إلى ملازمته له وخصص منزلا لجانطي
الحسين أملا أن يكون أحد مؤنسيه.

لما سمع الحاج بلعيد بأن مجموعة من الروايس سيدخلون للمشاركة في السهرة علق بقوله
من هؤلاء الذين أتوا للمشاركة بقصائدي التي غنيتها هنا وهناك ثم ليدعوا أمام القائد بأنها لهم.
وصل الخبر إلى الحسين جانطي ولما ثم النداء عليه صرح قائلاً : على الذي قال بأنني سأعيد أغانيه
أن يستمع إلي إذا سمع كلمة واحدة أو لحنا واحدا أن يأمر بإيقافي، وجه كلامه طبعا إلى الحاج بلعيد
وأخبرنا في لقاءات متتالية لجمع ديوانه الذي نأمل أن يرى النور لطول انتظاره بأن جانطي فر من
مراكش نحو الدار البيضاء مصرحا بأنه لن يكون مؤنسا بأغانيه للكلاوي والكل يعلم أنه ابن المنطقة
قاوم المستعمر بالكلمة وله مدرسته وتلاميذته وجمهوره.

ما يهمنا في هذه الإشارة ما قاله الحاج بلعيد كون أغلبية الروايس وقتذاك أثر متأثرين به ، حيث
يقومون بإعادة أغانيه في تنقلاتهم سواء في حلقات جامع الفنا أو اثناء تجوالهم في القرى والقبائل

كما جرت العادة في ذلك الظرف.

لقد أثر الحاج بلعيد في فن تارايسست كمدرسة متكاملة متميزة وكان لمدينة تيزنيت الفضل (أنونعدو) في إستمرار هذه المدرسة دون أن ننسى ما لزاوية سيدي أحمد وموسى من الرعاية المبكرة لهذا العالم الموسيقي الكبير.

قلت استمرارية التأثير حيث لم أجد، كما أشرت إلى ذلك، من الروايس من لم يتتلمذ عليه بواسطة الاستماع والتقليد ولم ينكر أي واحد منهم فضله عليهم ، حفظا وتقليدا بل منهم من يعيد أغانيه في السهرات العامة والخاصة.

وإذا تكلمنا ولو بإيجاز على ما قدمته تيزنيت لفن تارايسست في شخص أحد أبنائها دون نسيان أعضاء مجموعته كمدرسة تتلمذ وتخرج منها الرواد الأوائل بصفة مباشرة وغير مباشرة فالمدرسة التيزنيتية الوجانية لا تزال تعطي المزيد خاصة بعدما عجزت أغلبية المجموعات العصرية عن الإبداع المقبول لدى جمهور الحاج بلعيد وما تلاه من خريجي مدرسته ممن تمت الإشارة إلى البعض منهم وورينت تزواغ-تامنت ليدفئل الحاج بلعيد فنجد العديد من المجموعات تعيد روائعه باستعمال الآلات الموسيقية الحديثة كالبيانجو واللوورك منهم من توفق نسبيا ومنهم من أراد أن يجدد فصار الجيد رديئا.

لكن ما يهمنا في هذا العرض هو ان مدرسة الحاج بلعيد أو مدرسة تيزنيت لا تزال تؤطر الروايس والمجموعات المعاصرة وتحافظ على الذوق الرفيع لجمهور فن الروايس.

أيها الإخوة والأخوات،

هذا الفن الرفيع فن تارايسست الذي طبعه الحاج بلعيد وترك فيه بصماته الخالدة لها من الإيجابيات الكثير الكثير منها على سبيل المثال لا الحصر.

1) المحافظة على اللغة الأمازيغية بمعجمها الفني الراقي في الوقت الذي هاجرها أبنائها بل منهم من يضمرون لها العداء ممن رضعوا ثديها.

2) المحافظة على التراث الفني بآلاته الموسيقية وبألحانه الموروثة.

3) تقوم هذه الشريحة الناشطة من الروايس (الذين يستحقون منهم حمل هذا الاسم عن جدارة واستحقاق) بوظيفة التعبير عن معاناة الطبقات الشعبية المسحوقة (فوارق طبقية، عدم تكافؤ الفرص، التهميش والإقصاء، الجفاف ...) وعن معاناتهم المتجسدة في عدم الاعتناء بهم سواء من طرف الجهات المسؤولة (وزارة الثقافة) أو بضعف مردودية مكتب حقوق التأليف خاصة عندما يتعلق الأمر بحمايتهم من القرصنة التي جعلت مؤسسات التسجيل تتخذها ذريعة لدفع ما لا يسمن ولا يغني من جوع.

مرة أخرى أشكر الجهات المنظمة لهذا اللقاء.

أمل أن أكون قد قربت ريادة تيزنيت لفن تارايسست وختمت عرضي المتواضع بدور الروايس في التنمية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية معرجا على جزء من معاناتهم.

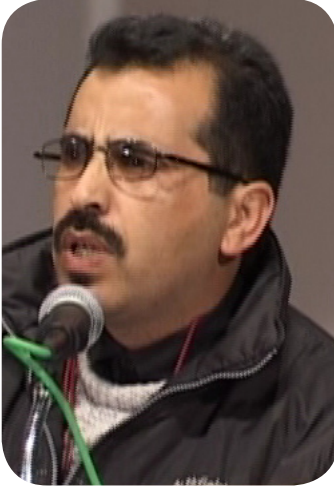
شكرا على حسن الاصغاء.

تانميرت.

تطور الأغنية بسوس من تراث الروايس إلى المجموعات العصرية من خلال تجربة إزنزارن

ذ.الحسين زكورا
أستاذ باحث

1- تقديم:



إخواني أخواتي، السلام عليكم ورحمة الله و بركاته. أود في البداية أن أتقدم بالشكر الجزيل إلى جمعية «إسمون» للأعمال الاجتماعية و الثقافية بتيزنيت على دعوتها لنا للمشاركة في هذه التظاهرة الثقافية بهذه المداخلة المتواضعة، وإلى جميع من ساهم من قريب أو من بعيد في تنظيم أشغال الجامعة الشتوية الأولى لتزنيت. كما أشكر أبناء مدينة تيزنيت على حفاوة الاستقبال و على احتضانهم لهذه التظاهرة الثقافية و أرجو أن لا أكون ضيفا ثقيلا ظل عليكم.

لا يختلف اثنان منا في اعتبار الموسيقى لغة النفوس تطرق بأناملها الرقيقة باب المشاعر و تنبه ذاكرتنا لاستحضار ساعات الأسى و الحزن أو الفرح و السرور. هي رنات متناغمة تعبت بالمقل فتجعلها بالعبرات تجود أو ربما من الشفتين تسرق الابتسامة.

هي لغة ترنم بها الإنسان في السهول و الجبال و هزت أعطاف الملوك في الصروح و رافقت العساكر إلى الحروب، فكان بديها أن ينصرف الأمازيغ إلى الاهتمام بهذا الفن شأنهم في ذلك شأن كل إنسان محب للجمال، متطلع إلى طرد ظلمة النفس و إلى إنارة القلب.

و الأغنية الأمازيغية، و نظرا للدور الذي لعبته و لا زالت تلعبه في أداء و إيصال الخطاب الأمازيغي إلى شريحة مهمة من المجتمع، و بما أن الفن هو تعبير عن الحقيقة الواقعية عن طريق ما هو جميل، فإن الفنانين الأمازيغ قد أدوا دورهم الإبداعي و السياسي و الجمالي على أحسن وجه رغم كل العراقيل...

إن تاريخنا حافل بالصراعات و النكسات و الحروب و ما خلفته من دمار و استغلال من جهة، و ما خلفه الجفاف من جهة أخرى. و قد فطن الفنان الأمازيغي إلى أن الشعر المغنى من أحسن الوسائل التي يتم بها التعبير عن البكاء و الحزن، عن الفرح و السرور، عن رفض الاضطهاد و الاستغلال... إن الظروف تجعل الفنان يستعمل فنه كأداة للدفاع عن قضية يؤمن بها، فالفن إذ ذاك يكون حاملا لرسالة، أو لرسائل هادفة سواء كانت اجتماعية، سياسية، واقعية أو وجدانية.

يقول عبد الله كنون في كتابه «أحاديث عن الأدب المغربي الحديث» [الفنان هو الذي يصنع عقلية الأمة التي يعيش فيها، و يكون شخصيتها و يعطيها مظهرا تتجلى به بين الأمم. فالفنان كيفما كان شأنه يتناول مادته من أعماق حياة شعبه و أمته، فهو لا شك مخلص لها و لشخصيتها في عصر معين.

غير أنه حين يزيد في هذه المادة من نفسه المتعة الخالقة، يزيدها وضوحا و قوة و روعة تضمن لها الخلود، أو على الأقل البقاء الطويل. و الفنان بذلك يزد في قوة الشعب المعنوية و يضاعف قوته الداخلية و يكون تاريخه و مثله العليا و غاياته السامية في العيش.

ومن هنا يتجلى لكل أريب أن الأمة التي لا تملك فنانين يعبرون عن شعورها و أحاسيسها

ويخلدون آثارها، إنما هي أمة غارقة في بحور التوحش ...
و من هنا نذكر أن الفنانين ليسوا أشخاصا غير عاديين كما يزعم بعض الأفراد، بل هم أكثر الناس تيقظا و اتزاناً... يعبرون عن حاجة ماسة هي الشعور بالجمال، إذ هم وحدهم يستطيعون الإفصاح عنها لأنهم ألسنة الشعب و صوت الأمة، و متى فقدهم أي مجتمع كان أخرس ينادي فلا يسمع له نداء، و يحاول أن يفضي بما في نفسه فلا يستطيع.[
وفننا الأمازيغي حفل بهذا النوع من الفنانين سواء في فترة الاستعمار الفرنسي للمغرب أو في فترة ما بعد هذا الاستعمار.

2- الأغنية الأمازيغية السوسية عبر تاريخ المغرب :

يجد الباحث في مجال الثقافة و الفن الأمازيغيين صعوبات كثيرة، خصوصا في فترة الاستعمار. إذ أن كل ما يعتمد عليه هو الثقافة الشفوية مما تحتفظ به الذاكرة الشعبية السوسية من أشعار لأبرز الشعراء (إنضامن) و قد كان ل(أسايس) دور كبير في ظهور عدد كبير من الشعراء في منطقة سوس.

الأكد أن عددا كبيرا من الشعراء و الروايس المجدين لم يصلنا منهم الكثير و نسيتهم الذاكرة الشعبية لعدم تسجيلهم لأغانيهم. و قد تحتفظ منطقتهم ببعض قصائدهم و لكن خارج منطقتهم لا يعرف عليهم إلا أسماؤهم كما هو الشأن لشاعر سوس الكبير و شاعر المقاومة الرايس المرحوم الحسين جانطي الذي و كما يقال اتخذ موقفا صارما من التسجيل. و تبقى دراسة الأغنية الأمازيغية مركزة على أغاني و أشعار الروايس المعروفين لكونهم سجلوا أغانيهم كالرايس المرحوم الحاج بلعيد و بوبكر أنشاد و بوبكر أزعري و محماد بن يحيى كرواد و الحاج محمد الدمسيري و الحاج عمر واهروش و أحمد أمناك كجيل ثان ثم نجد المجموعات الغنائية التي استطاعت أن تفرض نفسها على الساحة الفنية و أن تجد لنفسها مكانا و جمهورا واسعا بالرغم من الصعوبات التي واجهتها، لأن الطريقة التي جاءت بها هذه المجموعات مختلفة عن طريقة الروايس في الأداء وكذلك اختلفت آلاتها الموسيقية. و بحيث أن كل تغيير يصعب تقبله فإنه من الواضح أن المجموعات الباقية في الساحة الفنية هي مجموعات جادة و لها جمهورها الذي يحبها و يتابع مسارها الفني. إن الجمهور هو الحكم الأول و الأخير على نجاح أو فشل الفنان لأن هذا الأخير لا يساوي شيئا دون الأول. و أذكر من بين المجموعات الملتزمة التي لها وزنها في الساحة الغنائية على سبيل المثال لا الحصر مجموعتي ازنزارن و أرشاش.

وتعتبر مجموعة ازنزارن ظاهرة الأغنية الأمازيغية السوسية لأنها لم تسجل أغاني جديدة مند عقدين تقريبا و مع ذلك لا زالت أغانيها تلقى الترحيب لدى الجمهور الأمازيغي بل حتى من لا يفهم اللغة الأمازيغية أحيانا. إذ أن آخر أشرطتها يعود إلى سنة 1989 و الذي تضمن أغاني خالدة مثل «أنمال» و «ألطيف»...

أ - الأغنية الأمازيغية في فترة الاستعمار:

إن الشعر أو الغناء عبارة عن تفاعل مجموعة من الأحداث الاجتماعية و السياسية و كذلك الطبيعية و العاطفية على شكل ردود أفعال عنيفة أو هادئة. و الشعر الذي أبدع خلال فترة الاستعمار، جاء ليعبر عن الظروف الطبيعية التي كانت تقسو على الانسان الأمازيغي في سوس، ذلك الفلاح الذي يزرع حقله و ينتظر الغيث من السماء التي لا تجود دائما بالماء. أضف إلى ذلك سلطة الشيوخ (إمغارن) الذين كان أغلبهم مستبدا.
و في هذا الصدد يقول المرحوم الحسين جانطي:

إكا لمخزن يات تامدا نوامان إحران
كين إمغارن تضا أورا سول إسا يان
أذاك أور تينيت مدان فلاغ إمكراض
غيكاد س إمال مدون فلاون ونون
نكا تاتن إوياض كرا نلسا لاسنت
تيلي غطايداد إزمر فوغن كولو سوس

و المعنى التقريبي لهذه الأبيات باللغة العربية هو:

أصبح المخزن بحيرة ماء مر
و غدا الشيوخ علقا فلا أحد يشرب
لا تقل تعبت أعناقنا
لأنه من الآن فصاعدا ستتعب أعناقكم
أصبحنا نعاجا للآخرين يجزون كل ما لبسناه
نعاज في نعاज و الخرفان هجرت سوس

اعتمد الاستعمار في بسط نفوذه على مناطق المغرب في المرحلة الأولى على ذوي
المصالح من الشيوخ المهووسين بالحكم. و لم تكن فرنسا لتجازف بجيوشها في الجنوب المغربي
قبل أن تعرف مستوى مقاومة
الأهالي و مدى صمودهم في المعارك. و قد فطن الرايس المرحوم الحسين جانطي إلى إحدى الوسائل
التي يلجأ إليها المستعمر و هي الإغراء، فانتقد بشدة الذات الجماعية باعتبارها المسؤولة عما آلت إليه
الأوضاع في المنطقة معتبرا الاستعمار نتيجة للهفوات الداخلية:

أرانغ إملك أرومي س إفادن ألا لباروض
أرانغ إملك أمر س إقاريضن هاتي إهلك آغ
مدانغ نيت عنان إسان ألا إنكليزغ أفوس؟
أكورن د سكار د لمانضا د لكريمات
تننتي كا دا نتماغ إما أرومي هاتي تهنان
ربعميا ن أرومي كا داغ إسدولان
إنا غد أكان إكيز أسيدي ناوي آسد لهديات

و المعنى التقريبي لهذه الأبيات باللغة العربية هو:

لم يخضعنا المستعمر بالقوة ولا بالبارود
بل بالمال أخضعنا و أهلكننا
ما فائدة الجياد و السلاح الانكليزي في أيدينا؟
الدقيق و السكر و المنح و الرخص
هي التي نحارب أما المستعمر فباله مرتاح
أربع مئة فرنسي هم من أذلونا
كلما حل في منطقة إلا و استقبلناه بالهدايا

في هذه الأبيات، يشير الشاعر إلى أسلوب الإغراء الذي يتبعه المستعمر لاستمالة ذوي النفوذ والقوة من الشيوخ (إمغارن) ثم ينتقد الذات الجماعية لتساهلها وعدم مبالاتها بما يحصل من حولها دون أن تحرك ساكنا، فيستشعر الذل والمهانة لما حل بالمنطقة. وأخيرا ينعت الذات الجماعية بالجبانة من خلال تحديد عدد رجال المستعمر في أربع مئة رجل. و في البيتين المواليين، يشير الشاعر إلى أن شيوخ القبائل ليسوا مؤهلين لقيادة القبائل لعدم قدرتهم على حمايتها بل إن منهم من يوالي الاستعمار و يتملق له:

هان إصحا إس كولو لوحن ميدن تيسغارين
تاويد كيسن ويللي أور إلزام ووال آد ساولن.

و المعنى التقريبي لهذين البيتين باللغة العربية هو:

لقد صح اشتراك الكل في القرعة
فكان الحظ حليف من لا يلزمه الكلامان يتكلم.

ب - فترة الاستقلال:

كان المغاربة عادة حصولهم على الاستقلال فرحين، و كان الروايس يعبرون عن هذه الفرحة التي عمت الشعب المغربي بأسره مباشرة بعد استقلال البلاد سنة 1956 بعد جلاء فرنسا عن المغرب، حيث قال أحمد أمّنتاك في مطلع أغنية له تحت عنوان: الله الوطن

اسموند كلو واضو تيزوا للي جلانين
ءيلازماغ أخوتي غصاد يان الفرخ اسهمان
ءيلازماغ لفرخ ن سلطان نغ ليغ أغد أرين
غساد كا أداغ ميمن ومان غ إملون

لكن خيبة الأمل أصابت الفئات الشعبية نظرا لما آلت إليه الأوضاع من غلاء في المعيشة وتوالي الكوارث الطبيعية و الفساد بكل أنواعه في المجتمع جعل بعض الروايس المتميزين كالمرحوم الحاج محمد الدمسيري (ألبنسيري) يشاركون هموم الطبقة الشعبية المستضعفة و يعبرون عن آلامها و آمالها كما أن لظهور المجموعات الشعبية دورا بارزا في انتعاش الأغنية الملتزمة خاصة منذ عقد السبعينات، فظهور مجموعة ازنزارن أعطى نفسا جديدا للساحة الفنية الأمازيغية إذ أن أغلب قصائدها تعبر عن هموم الطبقة الكادحة و عن هموم الشباب الذي يحاول الهجرة بكل الوسائل لكونه غير مرتاح في بلده.

كل هذه المواضيع تطرق لها الفنان الأمازيغي في فترة ما بعد الاستقلال و خلال سنوات الرصاص، و تتميز هذه الفترة باستعمال الرمزية في اختيار الكلمة. يقول المرحوم الحاج محمد الدمسيري (ألبنسيري) في قصيدة بعنوان "إزمارن":

آح إنو نكا زوند إزمارن
أونا د يوسين أجنوي نس
آراغ إتسوتول إزكارن
إغ أكان كيي كباب أيي شين

و المعنى التقريبي لهذه الأبيات باللغة العربية هو:

ويحي أصبحنا كالخرفان
كل من حمل سكيننا
يحوم حولنا بالحبال
ليختار منا السمينة لأكلها

في هذه القصيدة استعمل الدمسييري و كعاداته الرمزية للتعبير عن آرائه الاجتماعية و الاقتصادية و السياسية.

و في قصيدة أخرى بعنوان «لعاقل» يقول ألبنسير:

آح أطالب أصلاب أسرك نوان إفرخان
أسي لحضار نك أداكت أكان أور أكورن
اللّه إرحمك أسبح ما كون سول إران؟
ألا تيلواح إخورباش آغ أثاروفنت

و المعنى التقريبي لهذه الأبيات باللغة العربية هو:

آه أيها الفقيه صار التلاميذ بالسوط يهددونك
ما عليك سوى أن تخفي أجرتك و إلا سرقوها منك
رحم الله سورة سبح من سيقراها بعد ليحفظها؟
ومن سيحمل الألواح لحفظ القرآن.

في هذه القصيدة يصف لنا الرايس محمد الدمسييري الوضعية التي كان يعرفها المجتمع المغربي في فترة من فترات تاريخه...
و يقول في قصيدة أخرى دفاعا عن الهوية الأمازيغية:

ربي زايد أكوك إيشلحين
أكولو سون إكيكيلن أمان
أدور آفن إمحسادن كرا ران
أسمقار د إموريك نتشلحيت
أراسن سكارن الضد أور إلين

و المعنى التقريبي لهذه الأبيات باللغة العربية هو:

ربي وفر المياه في قنوات الأمازيغ
لكي يشرب منها كل الأيتام
و يجد الحساد مبتغاهم
فحتى الغناء الأمازيغي
يحاول البعض القضاء عليه.

في هذه الأبيات دافع الشاعر عن الأمازيغ مشيرا إلى التهميش و الاقصاء الذي يعرفه الميدان الفني الأمازيغي من قبل المؤسسات الرسمية،
نلاحظ إذن من خلال هذه المقتطفات أن الدمسييري انخرط في التعبير عن هموم الفئة التي ينتمي إليها و التزامه واضح في هذه الأبيات التي اخترت من فنه الخالد. و ليست هذه الأبيات إلا نقطة ماء من بحر أشعاره.

و قصائد مجموعة ازنزارن بدورها تحمل الكثير من المعاني الدفينة التي يجب على من أراد فهم محتواها التحلي بالصبر و بعد النظر لأن أغلب هذه المجموعة الشعبية الأمازيغية معروفة برمزية و إيحائية الكلمة. إنها كلمات جميلة و جادة.
تقول مجموعة ازنزارن في قصيدة «تاسوت أد»:

ليغ إدا واوتيل أريغ أيفرد غ إمرزي ن واس
تسانت إكيدر دا إكمرن إس إموت

و المعنى التقريبي لهذين البيتين باللغة العربية هو:

إذا رأيت الأرنب يرفع في وضح النهار
تيقن إذن أن النسر الكاسر قد مات

و تقول في قصيدة «توزالت»

واغواد يوسين توزالت ءوكان ءار ءيقرس
ءيغ نمون ءوقريان لهينت ءورك ءيتسلكم ءي يات
تكسيت تاوكسات شباب ءيزريك ءافا تلكت
ءاركين ءيتنتاع ءوضاض ءورك سول ءيسنتل يات
ءارك ءيتيكزول واس تودرت ءورك توما ءاتلكت
واغواد ءيسكرن ءيكيكيلن ءيسالا تيوتمين
وابيي ناغان ءيسلداي ءاس نا كن غين
تارولا ءورك تجنجم والا ءومن تيكركاسنك

و المعنى التقريبي لهذه الأبيات باللغة العربية هو:

يا ممتشقا الخنجر مذبحا إيانا
نفل سيفك إن تجمعت قوانا
راعيًا ومرعيًا أنت، شبابك آيل للأفول وبلغت الذروة أشارت إليك الأصابع و سقط القناع
حلت ساعتك و لم تعد الحياة راغبة بك
يا من يتم الأطفال و أبكى الأرامل
أيها السفاح، يوم تسقط في الكمين
لن تتمكن من الفرار ولن ينجذك الكذب

للإشارة، لقد عمدت المجموعة إلى تغيير الكلمة الأولى من الأغنية أي أغنية «توزالت»
نظرا للقمع الذي كانت تعرف به السلطة خلال ما كان يسمى بسنوات الرصاص. فالكلمة الأولى من
هذه الأغنية هي «واغواد» و استبدلت بكلمة «صهيون». فنظرا للظروف التي كان يعرفها المغرب
في الفترة التي واكبت إصدار هذا الشريط (1981) غنت المجموعة لتندد بالسلوكات و الممارسات
القمعية و تسلط بعض أفراد السلطات على المستضعفين من عامة الشعب.

غنت إزنزارن كذلك لتعبر عن غلاء المعيشة وكيف أن هذا الغلاء يتأثر به الفقراء في
الدرجة الأولى ثم تحدثت عن خوف الطبقة الشعبية من السلطة و سكوتها عن التعبير عن مشاكلها
حيث قالت في هذا الصدد في قصيدة «تيخيرا» (النهاية):

ءاح ءيغت نا ربي كايسن مان ءيفال
دان ءيفال تاساغ ءوكنس كولونفانتاس
ءاح نكا زوند ءيكر دان ءيوالان ءاسيف
كودا ءينكي ياوي كيس مناوت تاسا راتين
ءاح نكا زوند ءاولو داس ءيكرز ءوفلاح
دا سرس ءيتاسي صابات ءينكر ءاس لخير
شان ءيدبو تغراد لحما شين ءاصميص
ماش ءيقاند ءايتازال يان ءيران لخير

و المعنى التقريبي لهذه الأبيات باللغة العربية هو:

آه، عندما عندما نصيح بها ، الله وحده يعلم ماداتخلف
تترك دواخلنا كلها مشتتة
آه، نحن كالحقل الذي يجاور الوادي
كل ما فاض اقتلع منه عدة قطع
آه، نحن كالمحراث الذي يحرق به الفلاح
يجني به الخيرات و يتنكر لخير
تحمل المأجور الحر و القر
لكن لا بد من السعي لمن أراد الخير

و تقول المجموعة في المقطع الثاني من قصيدة «توزالت»:

لمسكين ءورجو يوفرا راحت
 ءيناغ ءيكا ءافوس ءيحركت
 تاودا تسكر كينغ ءيزمارن
 واناد ءيسمسدن ءارقرسن تاودا
 ءاكساب ءور ءيلي دلعاقل
 ءيلا ياس لغدر غ ءيمكساون
 زان ءاغ ءوشان غ ءيكرزامن
 ءاوين تيويزي غ ءيزمارن
 نوسي اطان ءيسكاسن
 تودرت تكا ياغ زود ءاساون
 غيلي غ ءانترجو يافولكي
 ءاغور نسمد لغرض ءولا نلكم
 أنمون أيايتما س نيت
 لغدر آور إلي غ لعاقل
 ءان حييد ءاترس ءاد غ ءولاون
 كويان ءاييلي د لخاطر

و المعنى التقريبي لهذه الأبيات باللغة العربية هو:

كادحنا يئن من نار التعاسة
 تلهب مضجعه أينما أقام
 الجبن صيرنا أكباشا
 يتلذذ بدمائها الجزارون
 يختبل سيدها من غدر رعاته
 تخلي الأسود المرعى للذئاب
 تتوالى أعوام البكاء
 يتردى العمر
 تخيب الآمال المنسوجة على السراب
 ليس إلا التصافي وقفًا للخراب
 ليس إلا المحبة خلاصًا من العذاب

وفي قصيدة «أطان» تقول المجموعة:

ءيزوك ءوكليف ءيفل سلت ليغ ءاتلين
 ءورتن توميت ءاتادارت ءيخوسا تاكات
 ءاجديك ءيرزا واتيك نس مقار ءاك ءيخلف
 زوكنت تيزوا لي بدا كيسن ءيتارون تامنت
 ءامان ءورلين لعيب ءيغ كيسن ءيلا ءيريز
 ويلي كيسن ءيتاكنن نتنين ءات ءيروين
 ءوارك نصفًا نكنين ءيزد ءاد صفون وامان

و المعنى التقريبي لهذه الأبيات باللغة العربية هو:

هجر سرب النحل الخلية التي كانت تؤويه
لم يعد يشعر فيه بالأمان.
الوردة فقدت قيمتها وإن أزهرت
حتى النحل الذي استشف الرحيق منها رحل.
ليس العيب في الماء إن كان وسخا
الكدر آت من الذين يرتوون منه.
نحن أنفسنا لسنا صافين فكيف إذن نبحث عن صفاء المياه؟

في هذا المقطع من قصيدة «أطان» تحدثت مجموعة إزنزارن عن بحث الشباب المتواصل
عن الهجرة إلى الخارج لعدم شعوره بالأمان في وطنه. فالوردة هنا يمكن أن نقول أنها ترمز إلى
الشباب الذي لا قيمة له إذا كان بدون عمل ولا شك أن العديد من الشباب الحاضرين معنا مروا من
هذه التجربة المرة أو منهم من لا يزال يعيشها.

خاتمة:

مع الأسف الشديد، لم تحظ الأغنية الأمازيغية الشعبية بالدراسة و التدوين و الجمع
من طرف المؤسسات الرسمية بل بقيت مهمشة و مقصاة، لارتباطها بالفئات الاجتماعية
المحرومة، و المدرجة ضمن أسفل الهرم الاجتماعي مع الفلاحين و الرعاة و المزارعين... وقد
أن الأوان كي تتحرك كل الفعاليات و كل من له غيرة على تراثنا الأمازيغي أن يساهم في
الحفاظ عليه كي ينتقل إلى الأجيال القادمة كما تقول المجموعة في أغنية «كار أزمز»
(ولابد ولابد ءان سيكسل تاكاتين
ءاك نزوزف ءالاصل ءاد باين ءيواراو نون)
لذلك يجب على شبابنا أن يفتن إلى هذا التهميش و يجب إذن أن نستجمع قوانا للدفاع عن
هوتنا. و أختتم مداخلي هذه بقول مجموعة «إزنزارن» :
أفوس غ أفوس يد نفسي إكرافن

و السلام عليكم و رحمة الله تعالى و بركاته.



البعد الجمالي في التراث الغنائي الأمازيغي السوسي

ذ. عبد الله أشملي
أستاذ باحث



تحية ثقافية في إطار هذا المظهر الصحي «الجامعة الشتوية الأولى بتزنيت»

يطيب لي وأنا أحط الرحال في أرض تزنيت مهد الدولة المرابطية الفائحة حضارة، لم يعترف لأهل سوس بها قيد أنملة، وذلك نظرا لما تعانيه المنطقة من عزلة وتهميش ستعمل على نفض غباره حتما بمثل هذه الأنشطة الإشعاعية الخلاقة.

تحية حب وتقدير لكل الفعاليات التي جأرت بصوت صдах أسمع وأطرب فخلق التراث والحضارة لتبصم عميقا في تاريخ هذه الأرض. ارتأيت في مداخلتي هذه محاولة مساءلة البعد الجمالي في التراث الأمازيغي بسوس من خلال تجربة مجموعة ازنزارن عبد الهادي وذلك بالوقوف على عينات من المنظوم الشعري للقصائد المغناة من طرف مجموعة انتمت لهذا التراث بامتياز.

في مطلع العشرينيات من القرن الماضي ظهرت المجموعات الغنائية كمظهر جديد بعد أن كان المشهد الغنائي المغربي السوسي، مؤثقا بتجمعات الأحواش الشعبي في بادية سوس الممتدة من الجبل إلى السهل، وظاهرة الروايس لتتلوها الأجواق العصرية.

فتحدث الناس عن أغراض الغناء فكان الرايس سعيد أشتوك رائد أغراض الغزل والدمسيري في الغرض السياسي وابن احييا المجالين الاجتماعي والسياسي، لتتأرجح بعد ذلك الأغراض بين هذا الرايس وذلك، (الحاج بلعيد - تابعمرانت - الحسين جانطي - أحمد أمنتاك - عمر واهروش - بيزماون...).

سأحاول في هذه المداخلة أن أركز على محطات ثلاث، علها تساجل البعد الجمالي في هذا الغناء، وهي: الكلمة والبنية التخيلية الرمزية والصورة الفنية.

أولا الكلمة: لم تخل الكلمة المنظومة بالطبع في قصائد النظم الغنائي السوسي منها ومن قوتها ودلالاتها المتعددة انزياحا وتورية، وعبارات تصيب مقاتل الكلام.

ولي فاغ ابلا ربي هان كي كاف الاغ

أوريغ لفراش اتيكان دلملف الحر

أوريغ لعشرة نباب المال انتسان

أوريغ أمغار أتنك أن ولو لمورات

أوريغ أبلا أي ضاضن ويلى كولو سنغ

على حد نظم الرايس سعيد أشتوك

هذا في النظم عند الروايس.

لتبدو لنا الصورة الشعرية متشكلة في لبوس جديد مع المجموعات الغنائية نأخذ للتمثيل لا للحصر قصيدة عيزليض (المطر الطوفاني).

أكوت، أومدلو ولا إزيليض إكوتن، وكاكن ولا أوسمان كوتن وكاكن ولا اوسمان



ايكاد أومدلو تيلاس ايكد أونزار ايمطاون

أكاكن دوسمان الرصاص ايجيوي ايكاد ناكات

أوتن أخبام بينت أوتن مانكيس أوفان

موتن ميدن سلغدرت ايككيلن أروكان ألان

أمطا ايرميت أوماكوس ايليح ماتنيترحامن

أغراس ايمنعا ايسا سيسنان

(...)

ايكا أوشن أمكسا ايك أوكسا أمساغ

ايشا أوشن أمكسا ايكس أمكسا أمساغ

(...)

أركاز ايكات لمال بولعاقل ايك أنواش

ايك أوجبير لكنز ايك طمع أغراس.

وكانها تتقاطع مع قصيدة أنشودة المطر لبدر شاكر السياب:

عيناك غابتا نخيل ساعة السحر

أو شرفتان راح ينأى عنهما القمر

عيناك حين تبسمان تورق الكروم

(...)

يرجه المجداف ساعة السحر

كأنما تنبض في غوريهما النجوم

دفع الشتاء فيه وارتعاشة الخريف

وكركر الأطفال في عرائس الكروم
ودغدغت صوت العصافير على الشجر
مطر مطر مطر
تثاءب المساء والغيوم ما تزال
تسح ما تسح من دموعها الثقال
كأن طفلا بات يهدي قبل أن ينام
بأن أمه التي استفاق منذ عام
فلم يجدها وحين لج في السؤال
قالوا: له بعد غد تعود
لا بد أن تعود

إن عملية البناء واللعب هذه لها دلالة إيقاعية تؤسس لخصوصية بنيوية حيث تتناسل المكونات المعجمية فيما بينها وتتوالد في القصيدتين معا، مساهمة بذلك في بنيوية تركيبية إيقاعية للنص الشعري. وسأحاول في هذا المجال مقارنة نص ازيليض لمجموعة ازنزارن عبد الهادي.

يتحرك الفضاء المعجمي لهذا النص عبر مستويات، يمكن الوقوف عند: مستوى بنية المخاض، والانفجار والتحول:

- بنية المخاض: يعلن عنه حضور وتكرار فعل (اكوت)، الذي يحدد مستوى حركة المكونات المعجمية الفاعلة في بناء التوتر الطبيعي:

أكوت، أومدلو ولا إزيليض

إكوتن، وكاكن ولا أوسمان

إن فعل (اكوت) في هذين البيتين، يشير إلى لحظة اشتداد المخاض بين المكونات المعجمية الفاعلة في نمو التوتر وهي (أمدلو - ازيليض - أكاكن - أوسمان)، وهذا يعني أن فعل (اكوت) يشكل عنصرا مبارا في بناء بنية المخاض الطبيعي لأنه يحدد مستوى التفاعل بين المكونات المعجمية المبنية لهذا الإيقاع التركيبي.

- بنية الانفجار: إيقاع يؤشر على سياق تحولي يعلن عنه حضور وتكرار فعل (إكا).

- بنية التحول: حيث تتم محاوراة الوضعية التي تعيشها الذات وتتمظهر صورة في تشخيص حالة التوتر الطبيعي:

اكاد أومدلو تيلاس

اكاد أونزار امطاون

أكاكن دوسمان درصاص

فعل (اكاد) يشكل بؤرة التشخيص الحالي للتحول من حيث كونه يضبط لحظة التحولات الطبيعية داخل النص.

(أمدلو - الضباب) (إكاد - صار) (تيلاس - الظلام)

(أنزار - المطر) (ايكد - يصير) (امطاون - الدموع)

(أكاكن - الرعود) (فعل مستتر تقديره كان - صار) (الرصاص - الرصاص) (أسمان - البرق)

إن حضور الفعل (اكاد) بتصرفاته داخل البنية الحالية، في هذا النموذج يحيل على تجربة معاشة، منطلقة من الماضي وممتدة في الحاضر.

ثانياً: البنية التخيلية الرمزية: يعتبر هذا المستوى أرقى مستويات التعبير البلاغي من حيث كونه أداة لتشكيل عالم شعري منبثق أساساً من أعماق النفس البشرية في تفاعلها مع القيم الإنسانية، وهذا يعني أن تأسيس هذه البنية التخيلية الرمزية لا يتم عن طريق استحضار قالب جاهز (يمكن استعماله في أي مكان، أو كينونة مستقلة يفرضها الشعراء على السياق أثناء عملية الإبداع - وإنما هي - معنى شامل يولد ملتجماً مع التجربة الشعورية والانفعال الملتهم في نفس الشاعر).

وقد ميز الباحثون بين خمسة أنواع من الرمز الأدبي ونعني بالرمز ما يسيطر كصورة مركزية على التركيب الأدبي في عمل محدد مثل الأرض اليباب في قصيدة (إيليوت) الشهيرة، والمطر في قصيدة أنشودة المطر للشاعر بدر شاكر السياب التي استشهدنا بها سابقاً.

ثالثاً الصورة الفنية: إن القيمة الجمالية لرمزية الغناء تتجلى بشكل واضح في الصورة الفنية، حيث يبرز العنصر التخيلي الطريقة التي يصنع بها المبدع رؤيته فينظمها مختلفة عن الطريقة العامة، نظراً لكونها تتخذ اللغة في بعدها التخيلي أداة لتعميق الرؤية وإبراز حدثها حتى ترتفع إلى مستوى حدة العالم الواقعي، إن لم تتجاوزه.

إن التخييل بهذا المعنى هو نشاط خلاق لا يستهدف أن يكون ما يشكله من صور نسخاً أو نقلاً للعالم الواقع ومعطياته، أو انعكاساً حرفياً لأنسقة متعارف عليها أو نوعاً من أنواع الفرار، أو التطهير الساذج للانفعالات بقدر ما يستهدف أن يدفع المتلقي إلى إعادة التأمل في واقعه، من خلال رؤية شعرية لا تستمد قيمتها بمجرد الجودة أو الطرافة، وإنما من قدرتها على إطرء الحساسية وتعميق الوعي، ومن خصائص الخيال الشعري الأصيل أن يحطم صور المدركات المعرفية ويجعلنا نجفل لأتدين بحالة من الوعي بالواقع.

إن تحطيم سور المدركات المعرفية يتم عبر كون تخيلي تحتل فيه الصورة الشعرية مكانة بارزة، من حيث كونها أداة قادرة على تحويل لغة التعامل العادية إلى لغة رمزية، تلعب فيها التشبيهات والاستعارات والإيماءات الشعرية دوراً أساسياً في تحديد رؤية الشاعر للعالم والأشياء والإنسان.

هنا تكمن الجمالية في الغناء في هذا التراث الحافل بمحطات الذوق الراقي، ولأن المجال خصيب لم يتمكن من رصد هذا البعد في الإيقاع ما دام يعلن عن نفسه مع مدرسة تازنزارت التي تجرأت على السلم الموسيقي لتحديث عالماً أخذ اسمها تازنزارت.

القناع كأسلوب في العيش¹

ذ. عبد الله زارو
أستاذ باحث



- ياك أياغوليد كوتن إزوران نون غيكاد أفور تمدوديم ... «إزنزارن

»

- واش حناهما حنا أيا كلبى ولا مو حال .. «ناس الغيوان»

- خليني نبذل جلدتي راها رشات على ذاتي « نهاد بتعكيدة ...
« زجالة مغربية»

(1) اعتبارات نظرية :

يجدر بنا التذكير ببعض البدايات اللغوية عند تناولنا للوقائع الاجتماعية التي يحبل بها عصرنا. ومعها نذكر بالدلالة الأصلية لكلمة إيتومولوجيا في الإغريقية وهو النباش في مظاهر الحقيقة بالكلمات فالإيتومولوجيا ليست علما للكلمات فحسب بل بحثا في الوجوه المتعددة للحقيقة. ومن جملة هذه الكلمات Hypocrités و Persona. الأولى في السياق الإغريقي و الثانية في السياق اللاتيني. هيبوكريتيس كانت تعني حرفيا الممثل، ذاك الذي لا يكف عن وضع الأقنعة على الركح في تطابق مع الأدوار المسرحية المدعو إلى تجسيدها. ولاننسى أن الممارسة المسرحية عند الإغريق كانت مرتبطة بفعل تطهير الذات (كاتارسيس)، تطهيرها من لزوم الدور المفرد والهوية الواحدة مع ما يصاحب ذلك من زيف و تصنع و اجترار مجهض لديناميتها. نقصد دينامية الفعل الإنساني والطاقة المتجددة بداخله و التي تمكنه من معاشية ذوات كثر و الكشف عن مقدراته « الأخرى».

وإنه لذو دلالة هنا - من المنظور الأنثروبولوجي - أن يرتبط التمثيل (مانسميه اليوم بالتمسرح) بفعل تناسل وتكاثر الأقنعة وما يتيح من تعدد أدوار و مايوفره هذا وذاك من حرية في الحركة ولتمظهر و الانتقال عبر الذوات الكفيلة مجتمعة بتحقيق هذه المزية العلاجية الكبرى التي عمدوها بالكاتارسيس. لذلك لابد من التأكيد هنا بأن الهيبوكريتيس في الأصل كانت خالية تماما من أي حمولة قديمة كالتي نجدها اليوم في سليلتها الفرنسية Hypocrits. تلك الحمولة التي كرسها المنطق الهوياتي الأرسطي وبعده الديكارتي عندما جعلها على الضفة الأخرى لانعدام الأصالة ومؤشرا على الهجانة وغلبة الزيف كما ستعمل الوجودية الساترية لاحقا على تأسيسها فلسفيا و جعلها عمادا لأفكارها. كما أننا نتبين في الإستعادة الدينية لكلمة نفاق Hypocrisie حكما أخلاقيا قاسيا يجعل المتصف بها في عداد غير «المؤمنين». واللامؤمن هنا ليس سوى الشخص غير المطابق للتصور اللاهوتي (مسيحيا أو إسلاميا) والذي يضعه المعتقد سلفا كمعيار للفصل بين عموم الأخيار وعموم الأشرار، بين المستوفين لشروط الدمج والقبول والمصنفين ضمن الشذوذ ومن ثمة الجديرين بالنبذ والإقصاء.

العرض الذي شاركنا به في الجامعة الشتوية الأولى بتزنيث حول كرنفال إمعشار يوم 31 يناير 2009 .

وفي الحالتين معا، نلاحظ أن هناك رهانا على محاربة الزيف و تطويق حالات التصنع في الهوية الفردية أو الجماعية للناس. لكن في حين تسلك الثقافة الجمالية للإغريق إلى هذا الهدف سبل المسرح والتمثيل والتقنع وتعدد الأدوار الملعبوبة يقتفي اللاهوت بنوعيه السماوي والعقلاني أثر التطابق الهوياتي بحسبانه قيمة عليا بل والقيمة العليا. وبمقتضاه، يتعين على الكائن فرديا أو مجتمعا أن يكون دائما هو هو أي مطابقا لذاته (الواحدة) ولهويته المعلنة ولمكان إقامتها. لا يسمح له إطلاقا بمبارحتها تحت طائلة الإتهام بالنفاق دينيا وباللأصالة فلسفيا أو بانتحال الصفة سياسيا. وتلك مفارقة جديرة بالتأمل الأنثروبولوجي سيما في زمننا المدعى ما بعد حديثي أو ما بعد تاريخي حيث الصراع على أشده بين التعاريف الدوغمائية للهوية والتعاريف النسبية التي من المفروض أن ينحاز إليها التحليل السوسيولوجي إنحيازًا، سنبين لاحقا أن الوقائع أمامنا هي التي تمليه لا الخطاطات النظرية أو الوصفات الأخلاقية المعدة سلفا.

الإعتبارات السوسيولوجية أعلاه هي نفسها التي تدعونا إلى استحضار الفصل اللاتيني الأول بين مفهوم الفرد ومفهوم الشخص Persona. فالشخص كان يعني حصرا في اللاتينية القناع. لذلك فهو يحيل على الفرد المقنع المتماهي مع عدة أدوار قد يختارها لنفسه أو يختارها له آخرون ضمن التقسيم الإجتماعي العام للأدوار الذي لا تخلو منه جماعة بشرية. وكل التمييزات التي أتت بعد ذلك بين الشخصية القاعدية والشخصية الوظيفية أو صفة الشخصية أو المهنية أو حتى ذلك الفصل الذي صار مبتذلا بين المدار الخاص والعام، بين الحياة الخاصة (للذات) والعام (للشخص) وكذا التوتر الدائم بين الحريات الفردية والضوابط الإجتماعية، بين دين المجتمع على الفرد وحق الفرد على المجتمع، أقول: كل هذه التمييزات وما التصق بها من شد وجذب منحدره من هذا التمييز الأصلي الذي نتبينه بسهولة في ملفوظات اللغة المؤسسة لثقافتنا العصرية. وهذا يعني فيما يعنيه أننا إزاء إشكالية متجددة تطرح مضامينها الكبرى بعبارات متبدلة ليس إلا! ومن هذه العبارات التي صارت جزءا أساسيا من الجهاز المفاهيمي للأنثروبولوجيا مابعد الحداثية بصفة خاصة مفهوم التمسرح La théâtralité . والغاية المعرفية منها في هذا المجال هو ردم الهوة المعهودة وتضييق الشقة بين الأصالة الفردية المزعومة سيما في تعريفها الستاتيكي من جهة والتمظهرات أو الظهورات الشخصية من جهة أخرى. بين التفرد والتعدد، بين الوحدة و التنوع، بين الدور المقيم و الأدوار المتنقلة والمتجددة وما لذلك كله من انعكاسات أكيدة على إعادة تعريفنا لهويات الأفراد والأدوار التي يتقمصونها طوعا أو كرها في حياتهم الفردية و الجماعية، الخاصة والعامه.

يفترض البحث الأنثروبولوجي اليوم سيما مع أعمال المؤسسين (جورج بالانديني في السلطة على الركح و إرفينك كوفمان في الحياة اليومية على الركح والعمل المتألق الأخير لميشيل ما فيزولي في «المظاهر الجوفاء») أن التمسرح صيغ للتعبير سوسيولوجيا على حالة لم تعد معزولة وموقوفة على الحرفة المسرحية بل باتت حالة معمة تعاش يوما بيوم بأقنعة أو بدونها أو بالأحرى بأقنعة مادية أورمزية، مباشرة أو مداورة. قد يضعها واضعوها وهم مدركون لحقيقتها أي لكونها كذلك أو بلا وعي منهم خصوصا عندما يتعلق الأمر بالرمزية منها. تلك المرتبطة بشتى المواضعات الإجتماعية التي تخرج للناس أدوارا بعينها ينبغي عليهم تأديتها بدرجات متفاوتة من الإبداعية.

وهذا التمسرح المعمم أو على الأقل السائر إلى تعمم والذي يطرحه هؤلاء المؤسسون كفرضية عامة طال حتى المجالات التي كان يعتقد إلى عهد قريب بأنها عصية عليه وعلى أشباهه كالخيال والرهان الكبير على الصور والأحلام والعواطف والإنفعالات والأشواق. مجالات عرف عنها إعتصامها المعلن بالعقلانية والجدية ومبدأ الإنتاجية.

لنستمع بهذا الصدد إلى معاينة ما فيزولي: «واليوم صار من المؤكد أن كل مظاهر الحياة

الإجتماعية مطبوعة حتى النخاع بهذه الدمغة: دمغة التمثيل والتمسرح بما في ذلك تلك المجالات التي كانت قلعة محصنة للعقلانية وروح الجد كالمشاركة السياسية والكبح الإقتصادي والصحافة. هذا فضلا عن الشارع العام والمجال الفسيح للممارسة المطبخية وهلم جرا»²

ولعل مفهوم الفرجة السياسية الذي بات اليوم متداولاً ومبتذلاً في الكتابات الصحفية دال أيما دلالة في هذا السياق. فرجة تزدهر بصفة خاصة في المواسم الانتخابية يتواطأ فيها المنتخب والناخب الإفتراضي ضمن لعبة قوامها لعب بالعواطف وضرب على الوتر الحساس للمشاعر والإنفعالات حيث يصير الخطاب المهيكّل لما يدعى البرامج السياسية للأحزاب مجرد تعلقة لأشياء أخرى لاتمت بصلة للإقناع وسلامة الحجاج. أعطينا لهذه الظاهرة اهتماما خاصا في دراستين للمسلكتيات الانتخابية للفاعلين المنفعلين الانتخابيين في انتخابات 1997 و2002 ولا نعتزم هنا الإسترسال فيها. لكن لابد من الإشارة إلى أن مياه كثيرة جرت تحت جسر السياسي لتجعل أحد المستجوبين من عموم الناس ضمن استطلاع قامت به «الأحداث المغربية» قبيل انتخابات 2002 يقول بصريح العبارة: لقد تحول البرلمان عندنا في الآونة الأخيرة إلى مجرد مسرح»³.

بطبيعة الحال، ليس قصدنا هنا ممارسة التأثيم الأخلاقي على مثل هذه الإنزلاقة في السياسي بإحدى لحظاته الطقوسية المفصلية التي تمثلها اللحظة الانتخابية. فهذا لاينفع في التحليل السوسيولوجي. غاية ما في الأمر لفت الإنتباه إلى أن حالات التمسرح التي باتت تزحف على القلعة السياسية ماعدت سرا تتداوله الألسن في المجالس الخاصة أو إقرارا موقوفا على ثلة من المحللين الإجتماعيين الناشرين لإحباط و تئيس. كلا، فالمعطى تتفق عليه المعرفة العالمية والعامة. المعرفة العالمية للمحلل شريطة إحسانه الإصغاء للنفض المجتمعي والمعرفة العامة لهذا الإنسان بلا ميزة كما صورته أحسن تصوير (دوموزيل) في رائعته L'homme Sans qualité⁴.

صحيح أن هذا الأخير لن يكون دائما وبالضرورة بمستوى تقديم الأسباب والحيثيات العالمية لمثل هذا الإنزلاق. غير أن أهل التخصص في هذه الظواهر الإجتماعية الطافية على سطح أيامنا لايبخلون بذلك. والكتابة السوسيولوجية بخاصة لجماعة السوسيولوجيين الجدد على الأقل في الوسط الفرنسي يدرجونها ضمن الأفول العام الذي طال القناعات السياسية الكبرى واليقينيات الإيديولوجية التي ظلت تحرك إلى ثمانينيات القرن الماضي الحشود والجماهير. أفول كانت له عواقب ومترتبات لا يستهان بها في البنية المجتمعية، من جملتها: تركز الأفراد حول الحاضر، عودة الحياة إلى الإهتمامات الخاصة ضمن نرجسية جماعية لافتة، اللامبالاة إزاء السياسي بصفته مندرجا في الآتي والمستقبلي، فقدان الطبقة السياسية لقوة الجذب التي كانت لها بالسابق وتسعى جاهدة لتعويضه بتوظيف المتخيل كالصورة والفرجة والمظهر والضحك و الإضحاك وكل هذه التقنيات التي لن نتردد في تسميتها بتقنيات الإستمالة والدغدغة.

هذه التي راحت تحتل بالتدريج مكان طرق الإستقطاب الهادف والمعروفة جدا في فترة الخطاب

2 . Michel Maffesoli : La conquête du présent, puf , 1979, p.p153/154 .

3 جريدة « الأحداث المغربية » عدد 21/08/01.

4 وليس [موزيل] وحده من أوتي هذه الحصافة. حصافة إلتقاط الجزئي المتروك لحاله والمهمل والمبخص غالبا وهي عملية يتألق فيها المتن الروائي على وجه الخصوص . و من مظهراته هذه الأشياء الصغيرة التي عادة ما تغفلت من قبضة الرصد السوسيولوجي المدعى علميا أو بالأحرى لفرط علميته . فهاهو عبد الرحمان منيف في آخر ما اطلعنا عليه روائيا في « الأشجار و اغتيال مرزوق » يربط الإنسان من هذه الطينة بما أسماه البطولات الصغيرة التي من إسمنتها المتراكم يتكون الأساسي في النسيج الإجتماعي . يقول السارد : نعم ، فالحياة بطولة ولكن دون ضجة . بطولة صغيرة يمارسها الإنسان يوميا لأجل أن يظل صادقا وشريفا . وصفة الصدق هنا نتأولها كسعي الإنسان المتواصل ليطابق نفسه، ليساوي ذاته من خلال تجسيده لأوجهه المتعددة . لن نتعب من الإتيان بعينيات من هذا الإنسان ولكن يحضرني الآن هذا الوصف لشارل بوكوفسكي بكل تفاصيله في رواية « الآخرون » (ص 70) وكذلك بورترية « المحجوب » عند فاطمة المرنيسي في « المتدبرون لأمرهم » : يقترب المحجوب بابتسامة عريضة ملفوفة في الخجل ، صغير البنية و نحيف ، بعينين و اسعتين تنظران إلى العالم بلا عدوانية < <

.66.p,1997, Marsam Editions ,Débrouille Ait Les : Mernissi El Fatima

من جهتنا، نستطيع من الآن الدفع بهذه الفرضية للتأمل والتمحيص معا: كلما تراجعت الحقائق إزدهر التمثيل. تراجع يمكن التعبير عنه بمصطلحات كالأزمة وتهيان الجماهير وحيرة الحشود واستفحال مظاهر التضليل أو التلاعب بالعقول الذي تمارسه الطبقة السياسية أو الإعلامية بيسر على العوام... لكن أيا كانت التسمية فيجب فهم الواقعة في حد ذاتها كظاهرة صحية تعيد للمجتمعي بعضا من ديناميكيته وتنسب السياسي والدوغمائي عموما كما تطلق العنان لهذه الطاقة الاجتماعية التي لم تفرغ ولن تفرغ أبدا ما بجعبتها. طاقة صانعة بالتأكيد وبالتناوب مع مختلف الدوغمائيات، والسياسي في القلب منها، ملامح المشهد التاريخي في كل لحظات السيرة المجتمعية. حاولنا في مناسبات أخرى التعبير عن هذا التناوب في احتلال واجهة المشهد إياه بتبادل الأدوار بين السلطة والإقتدار. سلطة السياسي واقتدار المجتمعي مقتفين في ذلك بعد (فوكو) أثر التحليلات النيرة الواردة في العنف الكلياني ومنطق السيطرة لمافيزولي.

في لحظات سيطرة الأول، تكون الغلبة لإيديولوجيا المشروع وللعقلانية الصارمة وللرهان على اليوتوبيات الكبيرة المندرجة رأسا في المستقبل. وفي لحظات هيمنة الثاني تكون الغلبة للتمحور حول الذات الفردية أو الجماعية والإلتصاق بالآني والحاضر و الإنكفاء المجتمعي واللامبالاة إزاء الشأن العام تقابلها انتعاشة في الإبداعية عبر تناسل هذه « الإيديولوجيات الصغيرة ». إيديولوجيات يلتف ويتعلق الناس حولها مقابل تحررهم من كلل السياسي ومنها الموضة وتعاطم التدين والحساسية الإثنية والهوس بالجسد والجنس والمظهر والرونق والصحة الجيدة والإستمتاع بالدفع المنزلي وما إلى ذلك من تمظهرات ما أسميناه فوق بالانرجسية الجماعية⁶. والتمسرح اليومي لما يختزنه من إبداعية واحد من هذه التمظهرات إن لم يكن أهمها. تمسرح، ومن وراء كل حكم أخلاقي معياري سهل وبسيط وأحيانا مجاني، يعمل على تيسير العيش المشترك و يحفز على التواصل والتبادل: « فمن صباح الخير التي نطقها كل صباح إلى النقاشات الأكاديمية الموهلة في التجريد والتعقيد، ومن العبارات اليومية المتداولة في يومياتنا إلى العلائق العاطفية، يشغل التمسرح اليومي بكل كثافته وزخمه ويتيح، من بين ما يتيح، التواصل والتبادل أي أن نكون اجتماعيين⁷.

بفضل العمل الرائد والأصيل لإرفينك كوفمان: الحياة اليومية فوق الخشبة، صار لمفهوم التمسرح اليومي وضعه الإيستمولوجي الخاص و صلاحيته العلمية. فما كان يدرج سابقا تحت العبارة الفضفاضة للمجاملات الاجتماعية ولم يكن الباحث الاجتماعي يلتفت إلى أهميته في البنيان الاجتماعي لتفاهته وخلوه من دلالة مزعومة، ها هو اليوم يحظى بالإعتبار السوسيولوجي. ومن خلاله، نكتشف أن ما كان يدرجه [شوبنهاور] مثلا ضمن العملة الاجتماعية المزيفة ناصحا باستعمالها بسخاء، وهو يتحدث عن آداب اللياقة بين الناس، باتت له آلياته الخاصة التي لا تقل إسهاما في تمتين أو اصر وعرى التلاحم الاجتماعي. آداب اللياقة: سواء وردت في العبارة الودية الفضفاضة للمجاملات أو العبارة الشوبنهاورية الخشنة للعملة المزيفة هي ناقلة ممتازة لطقوسيات التمسرح اليومي. وتطال أدق تفاصيل حياتنا اليومية وعاداتنا الأليفة حيث مجال الأقنعة الرمزية يتمدد ويتمدد منذ تحيتنا الصباحية والإبتسام

5 نقصد اللامبالاة إزاء كل الأشياء التي تغدو غريبة على الناس وماعادوا يتعرفون على أنفسهم من خلالها بما في ذلك السياسي الذي هو بيت القصيد هنا. أحسن (بيسوا) التعبير عن هذه الحالة و بكلمات مباشرة هذه المرة في « كتاب اللامأمنية » : > > أمور الدولة و المدينة لا تمارس أي سلطة علينا . لا يهمننا أن تكون أمور البلاد مدارة بشكل سيء أوزائف من قبل الوزراء و رجال البلاط . كل هذا يحدث هناك في لخارج مثل الوحل في الأيام الممطرة . لاعلاقة لنا بذلك الذي له في نفس الوقت علاقة مباشرة بنا < < . فرناندو بيسوا : كتاب اللامأمنية ، ترجمة المهدي أخريف ، منشورات وزارة الثقافة و الإتصال 2007 ص / 473 .

6 قد لا يخلو من أهمية التذكير هنا بالدلالة النافذة للسلطة في لغة الضاد . فبالإضافة إلى كونها مرادفة للتسلط و القهر (المادي) فإنها دالة أيضا على فعل السلاطة (سلاطة اللسان) التي تحيل بدورها على الصخب (الخطاب الطنان) والفصاحة (الخطاب المنمق ، لغة الخشب) . وهذه تضرر القهر من خلال حديدية حروفها ، فهي تستدعي مفردات صلبة ، قوية ، جارية ومسيطرته بله متسلطة. في هذا المنحى ، يمارس السليط سلطة التسلط عندما يتمترس بسلطة الفصاحة . ماذا نقول بعد كل هذا سوى أن السلطة سليطة في كل الأحوال والسلطة فيها من السلطة ما فيها !!

Michel Maffesoli ; opcit p/157 7

الصفراء المصاحبة لها حتى آداب التصرف المرعية في الأوساط المخملية مروراً بشتى الطقوس المرموزة (التفادي، التودد، التقرب، التحرش، الإستدراج التي ما كانت البنية الإجتماعية قادرة على التعبير عن مظاهر الحياة والحيوية فيها في غيابها أو بالتقشير في استعمالها وتصريفها.

لامسنا أعلاه بخصوص ظاهرة التمسرح في الأوساط الجادة كالسياسي مثلاً مفاتيح فهم ممكنة لتعاضدها واستفحالها وربطناها بدرجة أو انزلاقة في وضع السياسي لاتستثني حتى المجتمعات التي لازالت مبهورة بالحدثة وإنجازاتها سيما في أوساط الطبقة السياسية والأنتلجنسيا. غير أن مظاهر التمسرح اليومي وإن كانت منتشرة على نطاق واسع ومتجذرة بالمجتمعات لأنها تسمح بالحدود الدنيا للتواصل فإنها مرشحة للتزايد في أزمنة شعارها الكبير هو ضمور الحقائق وانتعاش التناقض وغلبة اللايقين وانكماش فرص التلاقي والتلاحم المجتمعي. في مثل هذه الأزمنة، تنتفض مظاهر التمسرح المناسباتي أو اليومي لتعيش أجمل وأعز أيامها من خلال تطوير وتجديد تقنياتها وآلياتها. أستحضر هنا الجملة القوية الواردة في كتاب «إرتياد الحاضر»: كلما كان هناك تناقض (تناقضات) هناك تمسرح (تمسرحات) وعلى أساسه بنى صاحبه هذا الإستطراد الغني بالدلالات والعواقب:

إن التمسرحات وكل استراتيجيات التقنع والتنكر من أعلاها إلى أدناها، من أكبرها إلى أكثرها تناهيا بالصغر ومن الممارسة على الركح الصغير للمسرح حصراً إلى الممارسة الواسعة على الركح الكبير للحياة، إنما تتولى تدبير تناقضاتنا ضمن عوالم من النسبية والتفاعل والتجاوز والإعترافات المتبادلة. وعلى آماد زمنية أطول قادرة، بكل تأكيد، على ضمان ديمومة المجتمع وتماسك لحمته.

مما سبق، نحتفظ بكلمة نسبية وهي نسبية اجتماعية على كل حال. إذ تحفز ثقافة الأفعنة سيما الرمزية منها ذات الصلة بآداب اللياقة والمجاملات. ولكنها في الحقيقة تعبر على أن الأهم في الطقوسيات الإجتماعية ليس هو الجري وراء الصحة بل اقتفاء أثر الصلاحية، ليس هو الهوس الدوغمائي بالصدق، صدق النوايا والأفعال من عدمه. كلا، فالأهم في كل ذلك هو ما تتولاه هذه الطقوسيات من وظائف ما كان للمجتمع أن يكون على ماهو عليه في غيابها. وهذه الوظائف تمتح كلها من نبع النسبية الكفيلة ببلورة التفاعلات والتجاوزات والإعترافات المتبادلة.

وعموم الموهوسين بالصدق والأصالة لا يروقههم ذلك فتراهم يتحاملون بكثير من السذاجة على استراتيجية القناع المجتمعية هذه سواء في تجلياتها اليومية المبتذلة أو في تعبيراتها الكثيفة المرتبطة بالمناسبات والمواعيد الإجتماعية كالمهرجات والكرنفالات وطقوس التعميد والإستئناس والعبور وشتى الطقوسات الإحتفالية بل وحتى من خلال مظاهر الفرجة السياسية. هذه التي تضخ شرايين السياسي بأعمار إضافية وحيوات سريرية ما كانت لتحصل لها بدونها. أما الحجة الكلاسيكية التي يرفعها هؤلاء في وجه هذه الاستراتيجية هي أن العيش في الواقع - أيا كان - أحسن من التماهي مع واقع لا واقعي وعوالم «تعويضية» من صنع الخيال والوهم والحلم والإسقاط.

و الحال «أن العيش في اللاواقع أو في حالة من البعد عن الواقع ليس في حد ذاته قدحياً أو مشيناً أو من شأنه أن يثير اعتراضاً حسب الإثنولوجيين والأنثربولوجيين. فهؤلاء العارفون الكبار بأهمية الحلم والوهم والآليات الدفاعية، وفي القلب منها الأفعنة، يرون بأن الإنسان (البدائي) على سبيل المثال يغمره إحساس طافح بالإقتراب مما هو أساسي وأصيل عندما يكون في العوالم الإصطناعية التي يفبركها لنفسه»⁸.

وتلك في تقديرنا من البديهيات التي بإمكان الحس الإنساني السليم إدراكها دونما تعقيدات نظرية كبيرة. فتقمص الممثل على الخشبة أو في دور درامي أو سينمائي للغني الميسور لا يجعله

بالضرورة كذلك والشريفة للعاهر لايجعلها بالضرورة عاهرا وكذلك الميسور للمفلس. لكن في كل هذه التقمصات - وهو مايراهن عليه في أصناف التقمصات إحترافية أو هاوية، شخصية أو جماعية، معروضة فوق الخشبة أو على الشاشة أو ضمن حلقة خاصة ومغلقة - أقول ما يراهن عليه هو مغادرة الأنا «الرسمية» ولو لهنيهات للإنصهار في ذوات أخرى. وما يتيح ذلك من تبديل في الهوية والإحساس بالآخرين وبالغرباء في كل أوضاعهم وشروطهم الإنسانية سواء كانت وضعية أو نبيلة، صادمة أو مبهجة، سافلة أو سامية. وهذا ما يضعنا في صلب التجربة الجمالية التي هي في أصل كل تفاعل بشري وتعاطف اجتماعي وتضامن عضوي. نعيد إلى الأذهان هنا أن الجمالية aesthetic في معناها النبوتي الأقرب هي تجربة الإحساس المشترك، وغني عن الذكر أن عموم التقمصات والتماهيات التي يحتل فيها القناع قطب الرحى هي المرتع الخصب لمثل هذه التجارب. (لابأس من الإحالة هنا على مفهوم الإنسان الجمالي Homo Aisteticus الذي خصه الفيلسوف الفرنسي لوك فيري بدراسة خاصة ولكن أيضا على بحثنا حول انتخابات 2007 الذي خصصنا فيه فقرة مطولة لهذا الإنسان من وحي هذا الحدث).

واللافت أن هذه السذاجة في التشهير المنتظم باستراتيجية القناع بمختلف نقاط ارتكازها يشترك فيها خليط بل وصلصة من ضحايا تصور مغلوط واختزالي للصدق فقير فنيا وحسير جماليا ومتوتر معرفيا. تصور مغرق في الواقعية الإنعكاسية التي لامجال فيها لإبداعية تنطلق من إمكان إنتاج واقعية أخرى موازية وموازنة انطلاقا من «هذا» الواقع. مفهوم الواقع الفائق لبودريار هو من استطاع حتى الآن توصيفها في حدود ما تسمح به اللغة كما أن سورالية (أندري بروتون) قبله كانت - كما هو معروف - جهدا متسقا لتوفير الإطار المرجعي لها و التأسيس لها نظريا على جميع مستويات الإبداعية البشرية. قلت هذا الخليط الجامع بين اللاهوتيين والعقلانيين والماديين وعموم الطهرانيين والذين أخذوا دوما على نمط العيش بالأقنعة وأشكال التمثيل والتمسرح اليومي أو الوظيفي أو المستعين بشتى الصور فضلا عن نقيصة التظاهر والزيف والمخاتلة محذور العيش بعيدا عن الواقع، في اللاواقع بله معاداة الواقع. الواقع هنا بصفته قيمة عليا في زعمهم وسقفا أخلاقيا عاليا. و الحال أن ابتكار «العوالم الموازية» - كما هو معروف عند (فيليب ديك) في «مستقبل الحاضر» - هو الكفيل بفهم أفضل لهذا الواقع قبالتنا وإمكان تقليب أوجهه المتعددة⁹. فهم وتقليب يتيحان لنا ملامسة هذا الذي أسماه (نيتشه) بالحقائق الجذرية الأكثر حقانية حتى من الحقائق العلمية والنظرية (نيتشه: كتاب الفيلسوف).

أشرت فوق إلى أن حياة الأقنعة تفسر في جزء كبير منها بانتشار النزوعات النسبية في مفاصل المجتمع بقدر انتشارها في المدارات الأكاديمية والأوساط السياسية «الجادة». ولسنا ربما في حاجة إلى التأكيد بأن التنسيب قيمة مضافة أكيدة في مجال المعارف الإنسانية ككل. غير أن أهم ما فيها مجتمعا كونها صمام أمان ناجع في وجه كل مظاهر التشنج التعصب والتطرف فضلا عن شتى صنوف التمامية والدوغمائية. وإذا اعتمدنا على الدلالة الأصلية للنسبية فسنجدها تدل على معاني الموقوفية أي توقف الكل على الكل سواء عندما يتعلق الأمر بتعريفه أو بطريقة اشتغاله أو في درجات اكتماله ونجوزه. في كل هذه الحالات، يفترض أن تكون النسبية الاجتماعية رافعة لمجمل أنواع الإعتمادية (الإعتمادات المتبادلة) بين أطراف ومكونات المجتمع إثنية ودينية وثقافية وسياسية. وفي هذا كله، لامناص من التحرر من نمطية الدور وتصلب الشخصية مقابل ذهاب وإياب بين الهويات في الشخص الواحد حسب التعبير القوي لسلوتردايك في نقده للعقل الكلي.

ومن المظاهر الفارقة لهذه النسبية الاجتماعية المعممة، النسبية الإنشائية إنحاء الحدود بين صواب وخطأ دائمين مقابل تبادل منتظم ومستمر للمواقع بينهما. وتلك فكرة فلسفية أصيلة وجدت في تقديري تعبيرها الناجز والمكتمل في تعاليم فيلسوف ربيي أصيل هو (سكستوس أمبيريكوس) وفي مذهب الشكاك عموماً. مذهب رغم ما يبدو عليه للوهلة الأولى من طرافة غالبية أقرب إلى النكتة ومن لمسات تشاؤمية فإنه، وبطريقة ذكية، ضامن للأرقى والأجود أخلاقياً. هذا الأجود له إسم عند الأبيقوريين هي الأبائيا أي السكينة والطمأنينة وله إسم عند الرواقيين هي الأوتارقياً أي الإكتفاء الذاتي. إكتفاء نفهمه في هذا السياق كإكتفاء مجتمعي في إطار من هذه الموقوفية والإعتمادية والتبعيات المتبادلة الموماً إليها فوق.

و المحللون الإجتماعيون الحصيفون اليوم لا يترددون في الدفع بهذه النسبية الاجتماعية المعممة و المتشظية إلى درجة الشكوكية غير أنه فضلاً عن نزاهتها فهي شكوكية مضيافة وخصبة¹⁰. كل مقوماتها متوافرة حد الإدهاش في زمن انمحت فيه الحدود بالتدريج بين اليسار واليمين في السياسة وبين الهوية الذكورية والأنثوية في المجال الجنسي بل وبين أفضال العولمة وأفاتها وبين مفهوم القرب والبعد الجغرافي وبين الوجودات الحقيقية والإفتراضية حتى صار بالفعل زمناً للواقين بامتياز حسب (إدغار موران). إنه في تقديرنا زمن المعاطلة، الزمن المعاطل باعتبار المعاطلة في السياق البلاغي «عبثاً بالحدود» دالاً على فعل التداخل و تقاطع الحدود الفاصلة عادة بين الأشياء كما الكلمات، وإن كان (الحاتمي) قد نسبها أصلاً إلى ثلة من الشعراء العابثين بالحدود «المستقرة» فإنها اليوم بفضل ثقافة القناع المنتشرة حالة غير موقوفة عليهم. فقد حل الزمن المعاطل محل الزمن المناضل حيث لانضال بدون وضوح إيديولوجي يحدد من هو معي ومن هو ضدي وهي حكاية معروفة في الإيديولوجيات الكبرى للقرن الماضي.

وعلى الرغم مما يثيره هذا الإنمحاء التدريجي للحدود المستقرة من استياء وسخط في أوساط سدنة الأخلاق ومن مظاهر فقدان البوصلة في أوساط المحللين الإجتماعيين إلا أنه ليس أقل قدرة على التدبير السلمي والجمالي للتناقضات التي هي قوام كل مجتمع. فالتمسرح المعمم و إمكانات خلق الفرجة المصاحب له ليس مجرد «توابل أو إضافات أو مجرد أمور ثانوية. إنه بمثابة الإسمنت أو اللحمة التي بقدر ما تتيح للنسيج المجتمعي أن يحافظ على تناقضاته بقدر ما تمكنه من الإستمرار في الوجود»¹¹

(2) القناع المقاوم:

دعونا دائماً في مجال الرمزية. فكما أنه بجانب الأقنعة المادية مثيلاتها الرمزية التي لاتقل فاعلية، ثمة حديث في الأنثروبولوجيا المعاصرة عن نمط من المقاومة الرمزية أو الذكية. و تشمل هذه مسلكيات من قبيل الصمت، الحيلة، اللاموقف، المقاطعة، تعليق الحكم، ملازمة البين بين، التحفظ، السخرية وما شابه. وكلها تندرج ضمن ما أسميته في مناسبات أخرى باستراتيجية الإستعادة أو الإلتفاف أو التوظيفات المضادة.

10 نعيد إلى الأذهان في هذا المقام الدلالات الأولى للشكوكية لعلها تنفع. فبالإضافة إلى Skeptomain الذي هو الجذر اللغوي للكلمة ومعناه أدق النظر لكن لأعلى الحكم و هي سمة الشكوكيين بكل عصر هناك معنى السخرية اللاذعة و التهكم وكذلك الصلافة والوقاحة . و يجمع [سلوتردايك] في عقله الكلبى تحت يافطة هؤلاء كل أولئك الذين تدوي ضحكاتهم الساخرة وأصحاب التكشيرات أو الضحكة الصفراء . ويوسع دائرتها لتشمل الممتعضين من مضاعفات تطور المجتمعات الصناعية وعلى رأسهم مدرسة النظرية النقدية فضلاً عن الكلبيين الرواد الأصلاء: ديوجين، لوقيانوس، أرسطوفان ، رابلي، سرفانتيس، فيليون، فلوبيير، نيتشه، سيوران ..

عن بول سلوتردايك : الإنجيل الخامس لنيتشه، ترجمة علي مصباح، منشورات الجمل ، كولونيا ،ألمانيا ، 2003 ، ص / 76

11 Michel Maffesoli ; opcit , p/160

ولابد من الإشارة هنا إلى أن السلوكيات التنكيرية هي السمة الغالبة على عملية ارتداء الأقنعة والتحصن بها على سبيل المقاومة. فمن أقنعة بيلماون الأمازيغية وكرنفال ريود جنيرو الذي تسير بذكره الركبان والكرنفال الصيني الأشهر من نار على علم حتى الإبتسامة الدبلوماسية المعروفة وطقوس التفادي والتغزل والمهادنة والمناورة والأسماء المستعارة مروراً بسياسة البطن الرخوة المعهودة في علاقة الناس بالسلطة والإكراه القاهر، يصح القول بأن المقاومة الذكية هي أداة ممتازة في شتى أنماط وصيغ التقنع والتدثر. لكن مقاومة ماذا ولماذا ؟

مقاومة ما لانستطيع الجهر برفضه علانية والوقوف في وجهه بالجسد الأعزل. مقاومة ما يفرض نفسه كقرارات إنزالية لاتناقش ولايأتيها باطل من هنا أو هناك أو ما لازال يفرض نفسه على الناس بحسبانه البديل الأوحده أو كأوامر مقدسة ومتعالية (أوامر ونواهي دينية، إملاءات سياسية، تقنيات وضوابط أخلاقية). وبكلمة كل هذا الذي ندرجه ضمن المنطق العام للإكراه. لماذا؟ إما لطبيعته اللامعقولة أو المتعسفة أو الملتبسة وإما لبلوغه درجة متقدمة من الإستخفاف بالذكاء المجتمعي وايغاله في التصنع والإفتعال. ما يجعل هذا الذكاء المقاوم «يتكيف» في عملية الرد عليه بطرق لطيفة ومدورة وملتوية موسومة بالإبداعية اليومية. لكنها - وهذا ما يجب التشديد عليه مرة أخرى - لاتقل نجاعة عن أساليب المقاومة العنيفة والمدوية إن لم تكن تضاهيها.

سبق لي شخصياً أن أمنت في لفت الإنتباه إلى هذه الإستعمالات الرمزية للقناع إما بصفته أداة مادية أو مجرد إستعارة لغوية وأخلاقية وأدرجتها في ما أسميته بتمظهرات الإقتدار الإجتماع La puissance sociale .

يتعلق الأمر بقوة موازية وموازنة إن لم نقل مضادة تروم خلق توازنات ما في علائقها بأنواع السلط وأنظمة الحكم السائدة. و مايميزها هو أنها بمقدار ما تسمح لصاحبها ومتعهدا بالإنفراس في التربة الإجتماعية وحفظ البقاء واستعادة الزمام بعد طول انفلات بقدر ما تصرف شحنات من العنف تصريفا طقوسيا «مسالما» كفيلا على مدى معين بتحقيق نوع من التوازن الضروري لاستمرار النسيج الإجتماعي. توازن بين طرفيه القصيين أي بين الحكام وعموم الناس، بين السلطة والقدرة، بين أطر المؤسسة وأشكال الأنسية Socialité، وبكلمة بين الأخلاق المسيطرة بصفته بنية علوية ومشرفة والأخلاقيات بصفته قوة أخلاقية صاعدة من الأسفل ومشتربة باستمرار نحو الأعلى.

نذكر هنا بالدلالة الأصلية للأخلاقيات Ethos أي ما تشرعه وتشرعنه المجموعات المختلفة في السر والعلن لتحديد من خلاله كيف ينبغي أن تتصرف مع الذات ومع الآخر. وهذه النقطة مهمة جداً. ذلك أن طقوسيات العنف المتناهي في الصغر، العنف الرمزي الذي لا يصل في التعبير عن عداوته للآخر إلى خط اللارجعة تنجح في خلق متنفسات للعدوانية البشرية النيئة والخام دون أن تغامر بوضع البنية الإجتماعية ككل على كف عفريت. لنقل نوعاً من عنف هدفه الأقصى إرساء توازن رعب حيث كل طرف في النزاع يدرك حدوده ومحدوديته وأنه ليس الواضع الوحيد لقواعد اللعبة والمحتكر الحصري لحق التصرف فيها. وبالتالي فكل انتصار أو هزيمة داخل منطقها ماهو إلا نصف انتصار أونصف هزيمة. يوم لك ويوم عليك !

والسلطة بجميع تمظهراتها تدرك ذلك جيداً. ذلك أن وراء الوجه العبوس الذي تظهر به عادة في إخراجات ممسرحة مخدومة هناك وجوه لينة وطيعة قابلة لتشكلات تدفعها إلى غض الطرف باستمرار عن انتهاكات واختراقات لجدارها الصلب يمارسها الطرف الآخر، الأطراف الأخرى. حاولت أن أجد أمثلة مادية مطابقة لهذا العنف الرمزي الخفيف من خلال الصورة المجازية للحمار وجماليات المقاومة في دراستي حول الإنتخابات (2002) في صلة بسلوك الناخب. وكذلك من خلال توسعي

في مختلف أشكال التنكر والتمويه المقصود وغير المقصود في مجال التراسل المعلوماتي ومنتديات الويب، هذه التي تجود بها مقاهي الأنترنت المبتوتة كالفطر في أحيائنا ومدننا السفلى. لن أعود إلى هذه المعطيات بالتفصيل الممل ولكن أحفظ منها بمايلي: إن التنكر الهوياتي وسيلة ممتازة لحفظ البقاء الفردي والإجتماعي ومواجهة شتى الإكراهات التي لأقبل للإنسان بها. فبموازاة - وهنا جوهر الإزدواجية الأنثربولوجية التي ما فتئت أذكر بها - الإعلان الظاهري والسطحي والهش للإنخراط في قواعد اللعبة التي تتولى فرض الإنصياع والإنضباط على الجموع هناك أشكال من مقاومتها عبر التنكر لها والتنصل منها وتحقيرها وتثقيفها تتم دونما ضجيج أو صدام مثير.

تحدثت قبل عن الصورة المجازية للحمار بصفاتها تلك الصورة النمطية الصالحة للتوظيف في التعبير عن هذه المقاومة لرمزية. وهي صورة قصوى الغرض منها تكثيف تلك الدلالة الإجتماعية التي مؤداها: ليس كل إذعان وانصياع إستسلاما ورفعا للرأية البيضاء. فهناك من الإنصياعات ومظاهر الإمتثال الإجتماعي ما ليس إلا مؤشرا على التهيوء للإنقضاء على سطوة المستعبد ونزوات المستبد والقواعد التي يستأثر بوضعها وفرضها فرضا.

وفي كل مرة أستحضر هذه الصورة النمطية ينصرف ذهني إلى حمار ماشادو دو أسي، لسان حال كل المقاومين وهم كثر لامحالة من هذه الطينة. وتكمن فائدتها في الإنتقال بالفكرة من المجال الضيق للغة الحيوان وعوالمه إلى العالم الفسيح والغليان لبني البشر في علاقتهم بأقرانهم ورؤسائهم وجلادهم وبمختلف الأوضاع العقدية والقيمية والإجتماعية والإقتصادية والسياسية الساعية إلى لملمتهم والنيل من جذوة الرفض بدواخلهم. نيل يتخذ أشكالا متواترة ومكرورة منها إرادة التوحيد الهوياتي أو الإستبلاذ السياسي أو التحقير الإجتماعي أو التبسيط القيمي فضلا عن الكبت الأخلاقي المعهود. لكن لانتم مقاومتها دائما مقاومة صدامية بل بأشكال مداورة ملتوية وموغة في التقنع والرمزية على غرار كل هذه الأشياء العميقة والطافحة بالجمالية. يقول الحمار لسيدة أي لمستعبده الظاهري في «عيسى ويعقوب»: هيا سيدي، إملا طنبرك عن آخره لتكسب التبن الذي به تطعمني. لكن، استعد لتعيش حافي القدمين لكي تشتري لي حوافري. ومع كل ذلك، لن تمنعني من تسميتك باسم لايليق ! ولن تأخذ مني شيئا يذكر. سلطتك سيدي لاتساوي الكثير لأنك لن تنجح أبدا في أن تنزع مني حرية المقاومة¹².

يتعلق الأمر بحرية داخلية بكل تأكيد سمعنا عن فتوحاتها مع الرواقيين. ويتعين التذكير هنا بأن الرواقية مذهب فلسفي راقي قائم أساسا على مقاومة المؤثرات الخارجية سيما المعاكسة لرغائبنا برباطة جأش أسطورية تتم في أجواء من الفرح والحبور والإستعلاء المعنوي والسكينة أيضا لامجال فيها لتبكيكيت أو أسى أو حسرة أو وعي شقي كالذي روجت له الهيجيلية¹³. كما يتعين التذكير

12 نطق على لسان ماشادو دواسي في :

Michel Maffesoli: La tranfiguration du politique, livre de poche, p/98 .

تصور للحرية عبر عنه في صور باذخة تطفح شعرية ورقة الشاعر الجزائري المسيحي الديانة جان عمروش في أوج مقاومة الإستعمار بقوله :

On peut affamer les corps,
On peut battre les volontes ,
Mater la fierte la plus dure sur l'enclume du mepris,
On peut assécher les profondes ,
Ou l'âme orpheline par mille radicules invisibles,
Suce le lait de la liberte.

13 غني عن الذكر أن الرواقية كانت تراهن على تصور خاص للسعادة نابع من مبحث قام بذاته هومبخت السعادة Eudemonologie . وكل فلسفتها هي عبارة عن وصفة مطولة ومرشد هادي إليها عبر الأزمنة والأمكنة. سعادة قنوعة وزاهدة في الظاهر لكن لا أحد يجادل في ذكائها و« واقعيتها » كما ونزعتها الإنسانية الأصلية. سعادة مجازية لكنها معاشة حتى أدق التفاصيل. نجد لها تعبيراً صادقا ومطابقا على لسان الراوي: يصعب علي أن أعطي تعريفا محدد لهذه السعادة. أقول فقط إنها ناعمة كالورد. بفعلها يفتر الجسد ويصبح خفيفا حتى يخيّل لنا أننا نطفو في الهواء . لن نجد أفضل من هذا المقطع للتعبير عن هذه السعادة الذكية المعاشة كتمرير يومي والمبحوث عنها في الثنايا و الفجوات . في حسونة مصباحي : الآخرون ، سلسلة روايات الزمن ، منشورات الزمن 2003 ، ص140

بجانب ذلك كله بأنها غدت لاحقا أي خارج زمانها الطبيعي رديفة للبطولة وقوة الشكيمة، لكنها بطولية بلا ضجيج، بطولية صامتة بغير طبول ولادفوف ولا مزامير كالتّي تحدث عنها عبد الرحمان منيف في اغتيال مرزوق وعمدها بالبطولات الصغيرة (Stoique, Stoiciste) .

وحتى وإن كان البحث الاجتماعي والسياسي أسير الخطاطة الوضعية لا يخلد هذه المقاومات الاجتماعية بصفاتها تلك أي بحسبانها أفعال متناهية بالصغر لها على آماذ متفرقة مفاعيلها المؤكدة على السيرة الاجتماعية فإنها وعبر ترسبات متراكمة هي الصانعة الحق للتواريخ الموازية. تواريخ لا يمكن أن تكون بالمحصلة إلا التاريخ الكبير لو درس من زوايا أخرى غير الزاوية الرسمية ولو نظر إليه من غير المنظور الماكروسكوبي. والسبب يكمن في أن هذا البحث الأسير منشغل انشغالا استحواديا بالأحداث الكبيرة الصانعة بزعمه للتاريخ، التاريخ بألف لام الجلالة. وهذه نقطة نكتفي حولها بإيراد هذه الملاحظة التذكيرية لأن المقام لا يسمح بأكثر من ذلك على أن نعود إلى حمار (ماشادو دو أسي). ففي تعليق نافذ لميشيل مافيزولي في كتابه «تحول بالسياسي» على الحكاية ما يستحق فعلا الإيراد. إذ حاول أن يستخلص من زخمها عصارة الدروس التي تحتويها على المستوى الاجتماعي، يقول: «نحن إزاء دفاع لاذع وتراجيدي بعض الشيء. لكنه يبين بجلاء أن ثمة فعلا عظمة في ممارسة سياسة النعمة. فمن وراء حب الذات الضيق الأفق والمدار يعبر هكذا موقف بالدرجة الأولى عن حب الحياة. حياة ينبغي الذود عنها بأي ثمن على المدى الأبعد ذلك أنها أمانة في عنقنا ستطالبنا بها الأجيال القادمة».¹⁴

وإن نمط المقاومة الرواقية كفيل بحفظها فعلا. كل ما هنالك أن الفيلسوف الرواقي يكتفها في شخصه وباتت تلقب باسم المذهب الذي أسسه غير أنها تمارس من خلال مالا نهاية له من النسخ الأخرى في ثنايا الحياة الاجتماعية قبل ذلك وبعده وتدين في استمراريتها لامحالة لنجاعتها ووظيفيتها المؤكدة. بل إننا نراهن على أن وتيرتها تزداد سرعة وانتظاما في زمن الحيرة، زمن اللأخير بامتياز حيث تعدد الخيارات يحول نفسه دون القيام بخيار. و لأأخال أن زماننا زمن الخلطة واللبس إلا أنه يحفز على ذلك. لا يهم كثيرا أن يرى السياسيون النشطون والمحللون الاجتماعيون في تمظهرات ذلك مؤشر خمول وتلون مستهجن في الفاعل الاجتماعي ذلك أن هذا الخطاب الأخلاقي والقيامي في آن ندرك الآن مقدار ما ألحقه بالمجتمعات من مضرار وكوارث ناتجة عن إرادوية نزقة. زد على ذلك أن نزوعاته الوصائية تفقأ العين وثابتها الرئيس يقول بلسان الحال والمقال: إذا كانت الطليعة هي التي تفهم و تقرر فما على الحشود إلا أن تطيع وتنفذ وإلا أشهر أوصياء المؤسسات النضالية والجهادية والإصلاحية في وجهها ورقة التجريم والتخوين والوقوع الذي لا يغتفر في محذور الإزدواجية للعين.

غير أن الباحث الاجتماعي اللبيب اليوم أدرك من غيره بأن هذا اللاعنف، هذه اللاصدامية في مواجهة اللامعقول والعبث والذي لا يطاق في المجتمع لا يكون دائما وفق ترسيمة أحادية الإتجاه والدلالة والقصدية. ومن الأمثلة الدالة التي يمكن الإستدلال بها هنا ماحدث ولا زال في المجال العقدي رغم كل ما عرف عنه وعن أهله من الجراءة على إشهار إيمانهم (إيماناتهم/معتقداتهم) وحرصهم على مطابقتها لأفعالهم. فالقاعدة هنا تقول: الإيمان ما وقر في القلب وصدقه العمل. إلا أن الواقع التاريخي والاجتماعي لا يؤكد دوما هذا الزعم لالشيء سوى أن للواقع ذاك منطق الخاص الذي لا يستجيب بالضرورة لمقتضيات المنطق التجريدي والمتعالي للإيمان الديني ولشتى أصناف الإيمان التي تلتها في شكل ديانات أرضية بديلة للأديان السماوية. و نقصد بها الإيديولوجيات الكبيرة الساعية حسب العبارة الكلاسيكية المعروفة إلى تغيير « وجه التاريخ ».

نكتفي هنا بالإستشهاد بمثالين دالين في هذا السياق هما مثال التقية عند الشيعة و شيوع

مذهب الإخفاء في القابالا اليهودية لفترات تاريخية طويلة نسبيا خصوصا أثناء اشتداد وطأة ملاحقة اليهود واضطهادهم بالعالمين المسيحي والإسلامي وقتلهم «على الهوية». فالتظاهر باعتناق دين أو إخفاء معتقد مخافة الإضطهاد ورغبة في الحفاظ على النفس من التهلكة وسيلة من وسائل المقاومة حسب [شوليم]. نجده له أشباها ونظائر في محطات تاريخية متباعدة في كل الديانات الكبرى: يهودية، مسيحية وإسلام¹⁵.

ومع تلاحق الأزمنة والمسافة التي تفصلنا عن التواريخ الفعلية للأحداث ذات الصلة ندرك كم كان التشيع الإثناعشري كما المعتقد اليهودي مدينان له باستمرارهما بكل هذه الحيوية والإندفاع الذي تشهد عليه الأحداث حتى باتا في صدارة الحدث العالمي هنا والآن.

وعلى خطى هذه التقية الشيعية الأثيرة والإخفائية اليهودية التي باتت لصيقة بشخص اليهودي في المتخيل الجماعي تسير تعابير رمزية أكثر لأجل الدفاع المستميت والكتوم عن هذا الحق الغالي في البقاء عبر اجترار مسالك «اللاعنف» ولزوم مدارات الصمت والتحليل. صمت خلده السجل السياسي من خلال مقولة الأغلبية الصامتة. وعلى سبيل المفارقة الضاجة بالمعنى فإن هذا الصمت نفسه هو الذي يقض مضاجع السياسيين كما يثير أعصاب المحللين الاجتماعيين من كل رهط ويناله النصيب الأوفى من التشهير الصحافي. ولأنه بهذه الخطورة «البريئة» فإن المتنفذين السياسيين الكليبيين لا يتورعون في استفزاز الحشود بين الفينة والأخرى ليقبسوا حجم الحيوية الذي يخفيه هذا الخمول الظاهري وما يختزنه فعلا من طاقة مشاكسة ومهرطقة في طور كمون ! اللعبة باتت مبتذلة الآن في البهلوانيات السياسية وتعرف بسياسة جس النبض أوبعملية إطلاق بالونات الإختبار. كما أن قرينته الحيلة عرفت دوما بكونها ذلك الملاذ «الآمن» لممارسة المقاومة المقنعة والتي لاتقل شراسة وتصميما عن مثيلاتها المفتوحة والمكشوفة.

توقفنا عند هذه المسألة في دراسة ستأخذ طريقها إلى النشر حول سوسيولوجيا العشق. هناك حيث تحدثت مقتفيا في ذلك أثر شاعر الحب و المرأة العارف بخبايا كل هذه الأمور المعجونة طينتها من شجون القلب عن آلية التحايل والتنكر والتظاهر للتعبير عن مشاعر الحب والصبابة. يحدث ذلك من خلال اللجوء المتواتر إلى الإسقاط في مجتمع ذكوري متخم بذكورته وبتسلط رجالاته واللاهوتيون منهم بخاصة كما أنه مزهو بنزعته الأبوية وعقليته القضيبوقراطية. ففي مثل هذا الوسط مثلا «يضطر المحبوب إلى التحايل والتنكر والرمز وتعطى للحبيب صفة الذكورة وتسقط تاء التأنيث خوفا من عارها. أما الشعراء المتصوفة فقد اتجهوا إلى الله يتغزلون به وينشدون وصله والفناء فيه كنوع من الإسقاط. لأن عشق الله هو العشق الشرعي الوحيد الذي لايطاله قانون العقوبات»¹⁶.

أما الآن فسننتطرق إلى ذات الوظيفة، وظيفة التقنع التي تتيح «السير إلى أمام» حسب العبارة الأثيرة لديكارت. ولكن هذه المرة من زاوية المشروبات الروحية. فاللافت هنا أنه وعلى الرغم من كل الخطابات الطهرانية وموجات محاربة الإدمان، اضطلعت المشروبات الروحية (تلك الخمرة المحررة، المقربة للأبدان والفاكة لعقدة (اللسان) بالوظيفة ذاتها. نذكر فقط أن Liber كان هو الاسم الآخر لباخوس إله الخمرة والكرمة والدوخة عند الرومان بعد ديونيزوس الإغريقي. ولن نبالغ إذا قررنا بأن العقبة الكأداء التي ظلت تقف «صامدة» في وجه كل أشكال وصيغ المنع والتجريم للمشروبات الروحية سواء في المجتمعات الطهرانية كالإسلامية أو حتى في الأوساط المهووسة بالصحة بالغرب مصدرها هذه الطبيعة المفارقة التي تسمها في البنية الاجتماعية. فبقدر ما يدفع استهلاكها عموم المستهلكين إلى القبول «المؤقت» بالواقع وتحمل بعض جوانبه التي لاتطاق بقدر ما يكون أيضا

Sholem : Le messianisme juif, paris 1974, p/219

15

نزار قباني في حوار ب «الأحداث المغربية» عدد 21/22 - 12/98

16

في لحظات من التحول التاريخي عاملا مؤججا لفتيل الإحتجاجات وأشكال الخروج عن المألوف واستنطاق اللاشعور الجمعي المكبوت وشتى أشكال عدم الإرتياح القيمي والإجتماعي! فوظيفة الخمرة في لحظات الإستقرار الإجتماعي محافظة في الغالب في حين أنها في لحظات الغليان الإجتماعي تكون دافعة نحو الحلحلة. حلحلة الأوضاع بنية تغييرها وقلبها. يشهد على ذلك دورها التحريضي المؤجج للشغب الشعبي في الثورة البلشفية وفي شتى مظاهر الفورة والغليان هنا وهناك حيث تشتغل المناسبات الإحتفالية فقط كذريعة توظيفها أحسن مايكون التوظيف ! فالخمرة مصدر إزعاج وتطمين في آن واحد بالنسبة للسلطة وأزلامها الأمنيين. لذلك فهي اندرجت دوما ضمن المحركات المثالية للامتوقع والمدهام والمباغت الإجتماعي. فالخمرة كما المخدرات الخفيفة طالما تستعين بالمناسبات الإحتفالية والطقوسية كذريعة وتعلة فهي أقنعة رمزية مثالية لتفجير المكبوت وإطلاق المسكوت عنه من قمقمه وصنوف الإستيهامات الجانحة. زد على ذلك إضفاء جرعات من الغلو «نكهة الغلو» كما سماها (هويزينغا) على الأماني بشتى تلاوينها.

توقف «ظل ديونيزوس» كمساهمة في علم اجتماع العربة عند أدق تفاصيل هذه المسألة سيما في تمظهراتها الإحتفالية والطقوسية. وحسبنا الإستشهاد منه بهذه المقاطع التي تؤكد أن الكحول لعبت على الدوام دور المحفز والمستثير للعلائق الإجتماعية في أجواء من الإنصهار والتوحد وبخاصة من الإلتباس والخلطة السديمية. إلتباس قوامه اختلاط في الأدوار وقلب في سلايم القيم المعهودة مع ما يصاحب ذلك من بلورة وتجسيم للوجوه الأخرى للذات وإخراجها إلى حيز الوجود الإجتماعي: «فمنذ ديونيزوس إله الخمر والجنس، والخمرة محفز ممتاز للتجربة المشتركة. تستثير الشهوة الجنسية وتخلق دينامية الإتحاد والتواصل وتمدد الأنا لتطال الآخرين. وبعبارة واحدة فهي تتيح لما أسميه اللاشعور الشعبي التعبير عن مكنوناته متجاوزا في ذلك الحدود والقيود والقلع التي نصبها المجتمع»¹⁷. وكان (و. باز) أحسن من عبر عن ذلك الوضع بقوله: نحن واحد وواحد نحن.

ما يؤكد مرة أخرى هذه الإنصهارات المتبادلة التي هي تعبير باذخ عن مفهوم القناع الرمزي القابل باستمرار للإعارة كما الإستعارة. وهكذا أجواء، الأجواء الباخوسية خالقة بالتأكيد للحلم والوهم والإستيهام مع ما يلتصق بها من عوالم «يوتوبية» منحوتة بأحجارها الكريمة. لنستمع إلى أشعار تخلدها وتثبتها في الزمن:

Lorsque ave le vin de dionysos,
Les soucis qui rongent les hommes ,
Quittent tous les cœurs.
Nous voyageons alors vers un pays qui n'a jamais existé,
Le pauvre devient riche et le riche généreux,
Les conquérants du monde sont des flèches faites du bois de la vigne¹⁸.

وبقراءة متأنية لاحتفالية بيلماون كما نشرتها مترجمة قبل سنوات في مقال «أي مستقبل للكرنفال المغربي؟»، تشد انتباهي مشاهد عن هذه المقاومة التي تجترح القناع الذي يوفره هذا الحفل السنوي. وليس هذا مستغربا ولا بدعا من قول. ذلك أن الإحتفالية قائمة جملة وتفصيلا على ما سأسميه الآن بحيوية اللاشعور الإحتفالي. وحفل بوجلود إحدى لحظاته المكثفة والمؤسسة غير أن تعبيراته القاصرة والأقل كثافة في ثنايا اليومي ليست من الأمور التي تبخل بها علينا المتفرقات سواء في صحافة الإثارة أو في الصحافة الجادة. ويعتبر المبدأ الأنثربولوجي المعروف قلب الأدوار

Michel Maffesoli : L'ombre de dionysos: contribution a une sociologie de l'orgie, livre de poche, 1985.

17

إراجع الفصل : باخوس الجامع برمته .

Edith hamilton : la mythologie :ses dieux, ses heros, ses legendes , editions marabout, 1997, p/71

18

دعامته الكبرى. مبدأ بات مبتذلا عند المختصين ولا يتخلف عن الحضور في الإحتفالات ذات الطابع التنكري.

فمن حكاية الخروف - الطوطم في المتخيل الأمازيغي العريق والخروف - الأضحية في المعتقد الإسلامي الوافد باتت ترشح وتتناسل بل وتتغذى أشكال أخرى من المقاومة بالأقنعة. وبداخلها تنتعش مقاومات لكل أشكال الإكراهات الإجتماعية الضاغطة والمميته ولكن أيضا الباحثة عن حلول معينة، عن خلاصات (من خلاص) لكل صنوف التناقض التي تحبل بها القيم الإجتماعية.

كل مافي الأمر أن المظاهر الطقوسية تكثف وتضخم وتثبت في الذاكرة الجماعية ما يعايش يوميا من قبل نكرات ضمن وضعيات متناهية في الصغر لكنها تنسج بالمحصلة خيوط الإجتماعي. وفي الحالتين وعلى رأي [فرانز كافكا] تكون «كل أسطورة في حاجة لطريقة في الإستعمال. وهذه الطريقة هي الإجراء الطقوسي الذي تعبر الأسطورة من خلاله عن مكنوناتها»¹⁹.

ولأن الأمر يتعلق في هذا الإجراء الطقوسي بحالات متواترة ومتسقة تعمل فيها آلية القلب جنبا إلى جنب مع استراتيجية التقنع فإنني سأسترسل نسبيا في ذكر لحظاتها الفارقة وإبراز قيمتها الأنثربولوجية.

اللحظة الأولى التي شددت انتباهنا هي اللحظة الشبابية. فالإحتفال الطقوسي شأن شبابي بالدرجة الأولى (مراهقون، شبان، عزاب). فهؤلاء يستعملونه كدرع واقية أو بلغة النفسانيين كآلية دفاعية جماعية يقاومون من خلالها لكل العوائد المجتررة والأدوار الجاهزة والراكدة وأنماط العيش المملاة من قبل الكبار من راشدين ومتزوجين ومسنين. أولئك الذين غالبا مايعود إليهم أمر ممارسة الوصاية الأخلاقية والإستئثار بدور سدنة هيكل العوائد في مجتمع يقوم على تبجيل الأقدمية: أقدمية السن. لذلك، فالرجال من هذه الطينة مدعوون لمغادرة القرية أثناء الأيام الإحتفالية أو تراهم يكتفون بالإعتناء بالماشية أو الذهاب للبحث عن الحطب والماء. ذلك أن حساسيتهم الأخلاقية المفرطة المعلنة على الأقل تجعلهم يخلون مما يشاهدون و يسمعون من أشياء مخلة بالأدب وخادشة للحياء تشنف بها أسماع أبناءهم وأصهارهم و أقاربهم أيضا. ولا خيار لديهم في هذه الأيام التي تعايش فيها «ديمقراطية» محايثة أو لنقل تعادلية اجتماعية بصفتها تناوبا على ممارسة أشكال من التسيد والسلطة مع ماتقتضيه بالأساس من بت في الصالح والطالح..

تسيد يذكرنا بشكل آخر من هذا التسيد المناسباتي والطقوسي في عاشوراء حيث ينتقل الزمام إلى عموم النسوة المخلدات لتلك اللحظة بقولهن: هذا عيشور ما علينا حكام ألا، فعيد الميلاد كبحكمو الرجال ألا²⁰. وهذا التناوب على لحظات التسيد المجتمعي يجب فهمه كتقنين اجتماعي ذاتي لأرصدة السلطة والكلمة النافذة والمتنفذة يقيها مفاعيل الإستئثار بها والشطط في استعمالها من جهة واحدة على آحاد متفاوتة. ولذلك، فهو ضمانة أكيدة للعودة المتجددة للتوازن الأثير إلى دواليب النسق الإجتماعي بكامله. وهو تناوب طقوسي في جوهره أي دوري وتكراري يتيح للأسطورة المجردة إمكانات التجسد في الزمان والمكان والإنسان وترديد الحكاية ذاتها بأصوات متعددة عبر أجيال

19 . Janouch : conversations avec kafka, lettres nouvelles , m.nadeau, 1978, p/187 .

20 راجع حول هذا الجانب :

عبدالله زارو : أشكال التضامن بين النساء في الأحياء الشعبية ، جريدة الأحداث المغربية عدد 11 نونبر 1999 . وهذا التسيد الممارس من خلال الكلمة ، أخذ الكلمة ، انتزاع الكلمة تهب صاحبها انطباع (أو وهم ؟) لا يهيم كونه سيد الأشياء. و هذا ما نقصده بالتسيد من خلال الكلمة وهو ما انتبه إليه نيتشه انتباهها رائدا عندما قال : إنها لحماقة جميلة لعبة الكلام هذه . بواسطتها يمكن للإنسان أن يرقص فوق الأشياء (...) والتعبير عن تفوقه ومزايه . ولسلو ترايديك أن يعقب على ما قاله : >> مامن شيء في الدنيا أفضل و أحب لكل متكلم من أن يكون هو هو أو هي هي و أن يستطيع من ذلك الموقع أن يثبت بلغته الخاصة الإمتياز المتمثل في كونه يقطن داخل هويته << . وسنسمح لأنفسنا بالتصرف قليلا في العبارة الأخيرة بالقول المتمثل في إقامته داخل هوياته . وبذلك يغدو الكلام و عاء شفافا أومعتما للهويات البشرية . بول سلوتردايك : الإنجيل الخامس ، ذكر فوق ، ص ص 13/14 .

متعاقبة. و بما أن زمن الأسطورة دوري وتكراري فإن المجتمع ومن خلال هذه الوقفات الطقوسية يكون في قلب الزمن الأسطوري. زمن العود الدائم المكراس للتداخل والتمازج وعمليات رجع الصدى والذي هو على الضفة الأخرى تماما للزمن الخطي والتقدمي القائم على عنف القطائع ووهم التقدم المستمر والقفزات النوعية (الإفتجاء المعروفة في السجل البيولوجي).

لذلك لا غرابة إن كان المجتمع الغربي قد سجل خصاصا مهولا في أرصده الرمزية والطقوسية والأسطورية في تزامن وتساوق مع صعود نجم العقلانية المفرطة والآلية. تلك العقلانية التي خرجت من رحمها أسطورة التقدم بحسابه بديلا مزعوما لأسطورة التقدم البشري وبخطى ثابتة نحو الفردوس المتحدرة من الدين.

لسنا هنا لأجل إرساء مفاضلة بين الزمنين ولكن فقط لأجل معاينة أن الفقر الرمزي والأسطوري رديف في كل المجتمعات لهنال في الذاكرة و تنميط لأساليب العيش وتغليب للنموذج الثقافي السائد بلا منازع. وهذا المعطى بالذات هو ما جعل خبيرا كبيرا بأمور المجتمع كدور كايم وهو في أوج حماسه الوضعية، ينتبه إلى أن «مجتمعا بدون أحكام مسبقة هو في الحقيقة مجرد شبح»²¹. وهذه «الأحكام المسبقة» ليست سوى جماع الذاكرة الثقافية للمجتمعات التي أنتجت بنيتها التحتية المتمثلة في هذا الذي صاغه [دوركايم] في مفهوم اللا شعور الجمعي. إنتاج يتم عبر فترات متباعدة أو متقاربة أو متساوقة حتى تصبح الحياة بداخله إمكانا ضمن إمكانات وافرة ومفتوحة على الآت.

ولعل من شروط هذا الإمكان المجتمعي هذا الذي عمدناه بالتناوب على أدوار التسيد. تناوب يحتل فيه قلب الأدوار قطب الرحي كما يمثل القناع بأنواعه الأداة الرئيس والرافعة الأساس.

اللحظة الثانية بالمشهد الإحتفالي البلماوني هي لحظة الثأر الطبقي المتسلحة بالكلية. الكلمة التي لا ينبغي الإستهانة بأهميتها في أشكال الرواج الإجتماعي وتعزيد عرى اللحمة الإجتماعية وهي هنا تتخذ شكل ثأر وإعادة اعتبار. ففي الإلياذة لهوميروس ذكر لسلسلة من المآسي الإجتماعية. منها تلك الإنشقاقات التي وقعت في المعسكر الإغريقي إبان الحرب شلت معه قدرته على مواجهة الخصم (خصوم طروادة). وفي هذه الأجواء نجده ينطق بلسان الحكيم المصالح قائلا: توقف عن القتال وخذ ثأرك بالكلمة مهما حصل (في الأنشودة الأولى). فالكلمة هنا تتولى لامحالة وظيفة التطهير وتعيد في نفس الوقت الوحدة والتماسك إلى اللحمة الإجتماعية كما تتيح التعبير اللاحق عن الدينامية الإجتماعية (...). فما أن يحصل التعبير عن الفظاظ والخشونة اللفظية والخصومة حتى يتحد المتخاصمون مباشرة بعد ذلك ضد أي متدخل أجنبي وغريب ينوي إقحام نفسه في لعب دور الوسيط بينهم»²². مشهد «الحوار» البذيء بين المالك (الإقطاعي) والمزارع (الأجير أو الخماس) يفي بالغرض هنا. فكلما طلب الأول من الثاني التصريح باسمه وإعلان هويته يرى المطلوب باللافائدة من كل ذلك والأجدي الرد بتعريف لاذع ينتهك السنن اللغوي الأخلاقي في الصميم سيما في وسط شديد المحافظة: أنا عجيزة الثعبان أو مؤخرة الديك أو رأس القنفذ أو عجيزة البقرة أو مؤخرة القرد أو أير الثور أو طلعة حمار غودمان والأصح أو دماون في نظري وهو وادي يقع جنوب الأطلس الكبير شرق السلسلة الجبلية لتيزي نتيشكا، وتستمر الوقاحة: أنا نياك الديكة أو حشفة الذكر أو راس عود ثقاب! وتبلغ اللقطة أوجها الحركي مع هذا المشهد المنفلت من عقاله. فعند انهماك الإقطاعي في

21 يقول [دوركايم] في النص الأصلي :

... vivre de incapable monstre un serait ce reflexes sans organisme un a ressemblerait prejuges sans societe Une
_ durkheim Emile la : action< et sociale science la : 1970 , paris ,

22 ميشيل مافيزولي: الصمت والحيلة أو عن العنف المسالم، ترجمة عبد الله زارو، جريدة الإتحاد الإشتراكي. ويصد مفعول الكلمة وبخاصة الكلام

الفاحش في استعماله الهرطقية .

مالك شبل: الجنس و الحريم، ترجمة عبد الله زارو، دار إفريقيا الشرق، البيضاء، 2006 فصل : الكلام الفاحش .

صرف مستحقات خماسيه يجلسه هؤلاء على عصا (مع التركيز هنا على رمزيتها القوية في وسط قضيبوقراطي) ثم يتلذذون بمنظر إيلاجها بمؤخرته حتى أنه يطلق ضراطا من القوة بحيث تتمزق معه أوراقه النقدية... وعوض المال لا يطلبون منه إلا أمورا ثلاثة في غاية الغرابة والإمعان في انتهاك المتواضع عليه الكفيل بانتزاع آخر ذرة وقار بين الطرفين: أما الثلاثة فهم القضيبي والخصيتين ثم الضراط الذي يهيجه الإيلاج وأخيرا اللبن الرامز للمني.

يعاش الحقد الطبقي الأثير هنا بأقصى درجاته وأقساها. سلاحه الفتاك هي الكلمة البالغة الوقاحة والبذاءة. كلمة لم تعد تقيم وزنا للحدود بين المسموح به لغويا والمحظور زد على أنها تحفز للزوجة في الأدوار يصير معها المغلوب غالبا ولو إلى حين والمقهور قاهرا ولو بطلقة كلمات. كلمات تنتهك السنن اللغوي في جانبه القيمي الحساس وتفجر نواته الصلبة المتمثلة في الأخلاق المرعية. حقد طبقي تعويضي زائف يقول الماركسي المناضل معترضا لكنه بنظرنا وعلى ما فيه من زيف أي من عرضية وهشاشة وتمثيل فإنه يسمح بتصريف شحنات زائدة من الإحتقان العلائقي تمكن بالتأكيد النسق ككل من الإستمرار عبر التكفل بتناقضاته وتدبيرها تدبيرا طقوسيا وجماليا.

(3) القناع المتحول:

يستعان أيضا بالأقنعة بنوعيتها وأشكالها المتكاثرة في عمليات التماهي والتقمص. وهنا لابد من وقفة للتذكير ببعض البدايات المعرفية ذات الصلة بمقولة التماهي. هذا المصطلح السيكولوجي في منبته الأول قبل أن يكون عرضة لتوظيفات في مجالات متداخلة أو متاخمة كعلم النفس الإجتماعي والسو سيولوجيا والأنثربولوجيا.

لن ندخل هنا في التعاريف المدرسية للمفهوم ولا في مجالات تداوله المتعددة بل سنكتفي بإثارة التمييز الأساسي بين التماهي الكلي والتماهي الجزئي. فإذا كان الأول تعبير عن الذوبان الكلي للذات في شخوص أخرى بما يسلب عنها أي ذاتية ممكنة وينتهي بها حتما إلى الإنمحاء والإلغاء الذاتي فإن التماهي الجزئي خلاف ذلك وهو بيت القصيد هنا. ومعناه «تصويب أو توضيب الذات وفق وجه من أوجه وجود الآخر الذي نتماهى معه. فقد نتماهى مع أسلوب شخص نتمنى في قرارة أنفسنا لو كنا مثله أو نحل محله أو نتماهى مع مثله العليا أو إيماءاته أو تعابيره»²³. معنى ذلك أن التماهي الجزئي لايلغي ذات ممارسه إلا مؤقتا وجزئيا بدرجات متفاوتة من الوعي والإدراك بذلك. فممارسه من خلال تنقلاته «الواعية» بين الشخوص والأدوار الموكولة له إنما يغني هويته الخاصة ويصقل أصالته الفردية ويجعل من العملية ككل سيرورة نشطة. سيرورة «تمر من سلسلة من تفاعل الإجتياف والإسقاط المتبادلين للتأثير. فما يتمثله التماهي من خصائص الآخر يمر بمصفاة الذاتية ويصطبغ بلونها تبعا للدينامية الواعية أو اللاواعية للشخصية»²⁴.

وإن هذا الطابع الديناميكي للتماهي الجزئي هو الصانع لتمظهراته السوسيولوجية. وميزته الكبرى تكمن في مفارقتها. وككل مفارقة في المجال الأنثربولوجي فهي حبل بالمعاني والدلالات كما أنها ذات عواقب و مترتبات لا يستهان بها سواء على صعيد الكائن الفردي أو المجتمعي.

إن التماهي بهذا المعنى هو عبارة عن ترحال واع أو غير واع عبر الذوات الإجتماعية تتم انجذابات مغناطيسية في اتجاهها. ومن خلالها يتبادل الفاعلون المنفعلون الإجتماعيون على الخشبة العمومية أدوارا متناسلة تشبه المتواليات الحسابية، أدوار ليست دائما موكولة إليهم رسميا ومؤسسيا وما ينبغي التشديد عليه في الأمر كله هو أننا إزاء عملية نشطة ، إيجابية وخلاقة لأن صانعها أي

23 مصطفى حجازي: مدخل إلى سيكولوجية الإنسان المقهور، المركز الثقافي العربي 2001، ط 8، ص 124/

24 المرجع نفسه ص 124

المتماهي يسبغ أسلوبه الخاص أو بصمته على مجمل التماهيات والتقمصات التي ينخرط فيها . ومن جملة هذه التقمصات ذات الصلة بالإحتفالات الطقوسية حيث تتحقق هذه المشاركة الوجدانية بين المشاركين التي توجد في أصل كل تماهي اجتماعي . فهذه المشاركة تقوي الإحساس بالإنتماء إلى جماعة وتبرز التشابهات والتناظرات بين أعضائها.

ولأجل توضيح الفكرة لأبأس من ممارسة بعض الجهد البيداغوجي .لنتصور زوجين (زوج وزوجة) تقدم بهما السن .فرغم التشابه الكبير الذي قد يصل حدا مذهلا بينهما والناتج عن معاشتهما لعلاقة قوامها تفاهم وانسجام عاطفي ممتد بالزمان إلا أنه لامجال للقول بأن أحدهما يلغي الآخر كلية . فتشابههما الكبير ما هو سوى نتاج لعملية تماه متبادل وطويل الأمد حدث خلالها تمثل كليهما لخصائص الآخر²⁵ . لكن كلاهما بالمحصلة يعيش هذا التماهي بدمغته الخاصة.

هذا الميكانيزم أخرجه (أمين معلوف) في «هوياته القاتلة» من شرنقته الفردية أو المحصورة في الزوج الأنثروبولوجي وجعل منه خصيصة مائزة حتى للتأثيرات المتبادلة بين الهويات الجماعية (الهويات العابرة للجماعات). إذ لايعاد أبدا إنتاج واستنساخ المماثل والشبيه. فالبشرية برمتها ليست «سوى حالات خاصة والحياة خلقة للإختلافات والتباينات. وإذا حصلت إعادة إنتاج معينة فلا تنتج أبدا نسخا متناظرة أي ما أنتجته ليس بالمرّة مطابقا تطابقا حرفيا لما تمت إعادة إنتاجه²⁶.

معنى ذلك أننا في التماهي الجزئي نكون إزاء منظور ديناميكي للهوية المنحوتة يسمح لها بالتجذر في الوقت نفسه الذي لا يمنع عنها التحول والتبدل. ففي الوقت نفسه الذي تنمسخ وتنفسخ فيه فهي أيضا تمسخ وتفسخ على حد تعبير (إلياس كانييتي) في «الحشد والإقتدار». وهذا المنظور هو على الضفة الأخرى للمنظور الستاتيكي الماهوي الذي يتعامل مع الهوية كمعطى قار وثابت بمنأى ومأمن عن أي تحول يطال أسسه. وذاك طرح قديم جديد أسس له المنطق الأرسطي ولازالت التوجهات التمامية والدوغمائية حتى اليوم تنافح عنه بكثير من السذاجة الممزوجة بالتشنج والعناد الطفولي. و مما لاشك فيه أنه المسؤول عما أسماه (معلوف) بالهويات الزارعة للموت و ماجاوره كالعداوة والجفاء والتوجس والكرهية في عقول ونفوس الناس من خلال فهمها للهوية قبل أن تزرعها بالخراب في واقعهم المعاش. وهذا التصور للهوية لا تصدقه في كل الأحوال الوقائع السوسيولوجية والتاريخية على الأرض سواء على مستوى الأفراد أو الجماعات. إنه مجرد فرضية متعالية على الواقع تمارس إغراء لايقاوم على عموم الطهرانيين المهووسين بالبكارة الثقافية والحضارية إلا أن عواقبها الإجتماعية تلامس أحيانا سقف الكارثية.

ما تنزع الوقائع السوسيولوجية إلى تأكيده بتواتر هو أن الهويات بدالة ومتحولة ضمن علاقة من التبادل والتثاقف والإقتباس لا تتوقف. و تسايرها في ذلك الأبحاث التي تصغي لنبض و ديبب حركية هذه الوقائع حتى في مظاهرها المتناهية بالصغر. مظاهر اعتاد التحليل الماكروسوسيولوجي إدراجها في اللاشيء والمبتذل والخالي من الدلالة.

فمن التحولات التي تطال الشخص الواحد منذ ولادته إلى شيخوخته بيولوجيا ووجدانيا وعقليا ومعرفيا حتى أشكال التمازج الثقافي الأوسع الحاصلة على مستوى الأنساق الحضارية الكبرى مرورا بشتى النزعات الإنتقائية التي تنغل بها مجتمعاتنا في ماله صلة بالقناعات والمظاهر والرونق والمعمار والذوق المطبخي نكون - شئنا أم أبينا - شهود عيان على هذا الغليان المتصاعد في مرجل الهوية التي تطبخ على نار هادئة لكنها نار في كل الأحوال ! تشتغل بمقدار وتخبو بمقدار كما جاء في

25 نفس المرجع ص/ 124

26 Amine maalouf :les identites meurtrieres , ed livre de poche , 2002, p/ 28

الشذرة الهيراقليطة. ومن المزايا اللافتة لهذه التماهيات الغليانة التي لا تخطئها العين للوهلة الأولى تيسير التعرف على الأنا من خلال الآخر Alter Ego المعروفة في السجل النفسي أي الأنا بصفتها آخر مسترسل. ومع هذا التعرف وبفضله تكتشف قابليات للانتماء داخل الهوية الخاصة. لنقل هويات بالقوة لتحين شروط إمكانها السوسولوجي للتحقق بالفعل حسب العبارة الأرسطية الشهيرة. يقول (معلوف) عن هذه الفكرة: كل انتماءاتي تربطني بعدد كبير من الأشخاص. لكن بقدر ما تتعدد هذه الانتماءات التي أخذها بالحسبان بقدر ما تكتسي (تكتسب) هويتي الخاصة، هويتي المفردة طابعها الخاص²⁷. الأمر شبيه بحركة نابض لا تمنعه حركته المرنة المشرّبة من العودة المستمرة إلى نقطة انطلاقه كما وإمكان (إمكانات) تمده في غيرما اتجاه. فالمرونة هنا رديفة الحيوية الذاتية، الحيوية في الذاتية لافقدان أو تضييع هذه الذاتية نفسها.

وفي تقديرني أن هذه الأهمية المتمثلة في التخصيب الدائم للهوية والسماح لها بالتحقق ضمن شروط إمكانها الفردي والمجتمعي تزاد فرصها في هذا الزمن المعولم والمعولم، فهو معلوم بقدر ما هو معلوم. وهو نعت مزدوج دال على التفاعل الفائر والثائر والموصول بين الخصوصيات الثقافية المحلية وهذا المشترك الإنساني. تفاعل يتم بإيقاعات متسارعة تذهل أكثر الملاحظين الاجتماعيين قدرة على التوقع والتنبؤ والإستباق. كما أنها تثير في المعجونة تصوراتهم في قوالب طهرانية للهوية، الهوية كما أسستها الأرسطية والعقلانية الحداثيّة بعدها أعراض قلق وتوتر على مآلات البشرية. قلق يتدثر بألف زي وزبي من قبيل الخشونة اللفظية الملفوفة في خطاب عصابي كالحديث المفرط عن أزمة الهوية أو التشكي من غلبة الهجانة والتفسخ والإنحلال واللقاطة والترقيع والترميح أو حتى الإدمان على دق ناقوس خطر الهويات المهددة... أو الإبتلاع الهوياتي وما إلى ذلك من كلام مسكون بالهوس القيامي Apocalyptique.

غير أن سيرورة التخصيب هذه تشتغل ضمن منطق آخر تماما. منطق ينبج بالأحرى في خلق هوية مفارقة مع التشديد مرة أخرى على أفضال هذه الكلمة²⁸ - المفتاح: المفارقة كما أو ماأنا إلى ذلك فوق. هوية هي «عصارة انتماءات وبداخلها يكون انتماءنا القاعدي لجماعتنا من الأهمية والمحورية إلى أن ينتصب في هيئة انتماء رئيس (أي واثق) تجعله يستدمج انتماءاته المتعددة الأخرى لامحوها والقضاء عليها»²⁹.

لن نجد أحسن من هذه العبارات لإبراز ملامح هذه الهوية الخصيبة بمفارقتها. ولن نندهش بعد ذلك إن كانت فعلا هي قدرنا الآتي حتى أن (معلوف) بشر بأن تكون قسمتنا المتوقعة في هذا الزمن المتعولم الذي يعمل فيه القرب الشديد بين المنظومات الثقافية أكثر فأكثر على تشجيع وإعطاء الحظوة لذوبان الحدود الجغرافية ومايليه من انصهارات أخرى ستفتح الباب على مصراعيه على شتى أنواع التمازج والخلطة الثقافية. خلطة لاتنفي التفرد لكنها لاتلغي بجرة قلم أو حتى بقرار سياسي إرادوي التعدد بل تدخلهما في علاقة قوامها الصدى ورجعه والفعل والإنفعال والأخذ والعطاء والإقراض والإقتراض. وكلها لعمرى راودت ولازالت أحلام شعراء ومتصوفة وعرفانيين وإنسيين ممن يدرجون عادة ضمن النبويين أو السابقين على زمانهم وتحت تسمية الإنسان الكامل ووحدانية الوجود كما ووحدانية النوع البشري. وحدة تم التغني بها عادة تحت الشعار الكبير لمذهب الحب الذي يقدم عنه التصوف الفلسفي صورة ناجزة وآسرة.

ibidem, p/25 27

28 لأجل تكوين فكرة عن بعض هذه الأفضال ضمن سياق آخر للمفارقة الخصيبة، يرجى العودة إلى فصل الإزدواجية وروح المفارقة في كتابنا:

عبدالله زارو: الشيخ والمريد: البنية المارقة، مطبعة أفولكي، 2005.

29 كذلك أمين معلوف، الهويات القاتلة، ص 25

بهذا المعنى يحق القول بأن الذات ضمن هذا المنظور الدينامي للهوية ماهي سوى «نتاج تركيب وعصارة توليف». وهذا مايفسر طابعها المركب والمعقد ومايدفع إلى تقرير بأن الأنا مجرد وهم أو بالأحرى «بحث لأصل إلى منتهاه دفعة واحدة. فالأنا حكاية تروى بالتدريج وعلى مراحل» (..). وتنتج ضمن وضعيات وتعابير تصوغها على امتداد لعبة تخفي لالمنتهية»³⁰. لعبة لاتتيحها إلا حياة الأقنعة أو أقنعة الحياة. هذه التي تهبنا كثرة الظهورات ووفرة التجليات مع مايصاحبها من تجدد وتعدد وتفرّد أيضا وقدرة دائمة على المباغطة. المباغطة التي هي عنصر فعال في عملية ضخ شرايين الحياة المجتمعية بالجديد القادر على حلحلة القديم والمترهل والبالى. حلحلة تفرض نفسها إما لخورأصابه أوعرقلة للدفعة الحيوية يسببها أولعجه عن التجاوب مع إرادات الحياة الجديدة والصاعدة.

وهنا لابد من الإشارة إلى أن شيوع ثقافة الشفافية لايساعد دائما على حدوث مثل هذه المخاضات بالرحم الإجتماعية بالقدر نفسه الذي لاتعرقل استراتيجية التقنع دائما سيرة التفتقات الحاصلة على هامش أو في ظل الحركية الإجتماعية. كلا، إذ المفروض أن تكون أداة ممتازة وناجعة لتسهيل ولاداتها المتعددة سواء من خلال مخاضات مؤلمة أو في أجواء من الحبور والإنشراح !

واللافت فعلا أن هذه الحاجة الأساسية للذات لأجل التعرف على ماهيتها من خلال الآخر تعرف مماثل للعبة المرأة المعروفة في النظرية اللاكانية غير مقصور على المجال الناسوتي بل يطل المدارات اللاهوتية أيضا. ففي عملية خلق الذات الإلهية لكائنات على صورتها تتماهى معها وتتعرف على ما هيبتها من خلالها يكمن بالضبط هذا الحافز الأنثربولوجي. يروي [ابن خلدون] في باب «التصوف» حديثا قدسيا ينحو هذا المنحى بالذات: كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق ليعرفوني³¹. وفي ذلك درس بليغ بصدد ما نحن فيه من تحاليل تروم إظهار غلبة حالات التماهى على خطاب الهوية الجامد .

أما في المجال الناسوتي فالنطق والتلفظ أي ممارسة قدرة الكلام كفيل بإزالة أقنعة هويته التي هي في حال كمون وتخلق دائم. ففي الكلام كشف عن بعض أوجه القابلية للتماهى المحكية بالتدريج. ومن خلالها يحكي الإنسان قدره الهوياتي الممتد. فالمرء مخبوء تحت لسانه. تكلموا تعرفوا كما جاء في المتن الحديثي. ونذكر اليوم قبل أي وقت مضى بفضل الأبحاث الأثنولوجية والأنثربولوجية أن رواج الكلمة بجانب رواج الخيرات المادية والرمزية هي من السمات الطابغة بميسمها للمناسبات الإحتفالية التي تبلغ فيها حالات التماهى ذروتها سواء تجلت في انخطاف موسيقي أو جذبة صوفية أو فناء في الطبيعة أو نزعات إحيائية شتى أو حتى طاعون عدوى الموضة التي هي من سمات عصرنا الأبرز. وكلها تتولى دور الرافعة في انتشار وشيوع هذه المظاهر، هذه الظهورات على أوسع نطاق في مجتمعاتنا.

ولاغرو بعد ذلك كله إن تصدت الأرثودكسية سواء في الإسلام أو المسيحية لاتجاهات التشبيه والتجسيم والنزعات الإنصهارية. فهي لم تنخدع في هذه النقطة. ذلك أن محاولات التشبيه والعدول عن تنزيه الذات الإلهية تنزيها مطلقا كفيلة بردم الهوة الأثرية بين الذات الإلهية والذات الناسوتية. الأمر الذي نفهم فيه من جهتنا أن الإنسان ضروري أيضا لفهم الإله فهو صورته المجسدة والمصغرة والمرأة التي ينعكس فيها. انعكاس يفرض على الذات الكبرى كل مايطال الثانية من تعدد وتنوع وتحول. وكلها أمور لاتستسيغها الذائقة الأرثو دكسية فتواجهها بخشونة لفظية بائسة.

لاتعوزنا الأمثلة القوية هنا فهي وافرة جدا حد الحيرة في الاختيار. لكن نقنع بما أثارته الأنثربولوجيا الدينية حول ماعرف بلغز التثليث ولم تتردد في تعميمه و توسيع نطاق اشتغاله إلى أن

M.Maffesoli : aux creux des apparences , livre de poche

30

ابن خلدون : المقدمة ، باب علم التصوف ، بلاتاريخ ص / 373

31

انتصب في هيئة ثابت أنثربولوجي يحسب له حساب في المتخيل البشري.

بمقتضى هذه الثلاثية القاعدية يكون الإله نفسه ذأبعاد ثلاثة هي الأنا والأنت والآخر. فهو القوة الكاملة الجامعة للذكورة والأنوثة من جهة وتداخلهما هو الذي يهبنا الخنوثة. وعن هذه الثلاثية تمخضت (من المخاض) ثلاثيات متسلسلة: الرحمان والشیطان والإنسان والحيوان والنبات والفردوس والجحيم والمطهر والبارد والفاتر والموت والحياة والبرزخ والإفراط والتفريط والإعتدال والطاقة العقلية والغضبية والشهوية والعظم واللحم والدم وهلم جرا³².

فالتماهيات بهذا المعنى الخصب أنثربولوجيا هو الشعار الكبير أيضا للحفل التنكري لبلماون . نقرأها من جهتنا كدرع واقية ورأس رمح تتوسل بها هذه «المقاومة الرخوة» للإكراهات والمواضعات الإجتماعية القائمة على الفصل والفرز والتقسيم كما فصلنا فيها القول قبل. والأهم من كل ذلك أنها تسير جنبا إلى جنب وفي تساق مع لازمة الإنتهاك. هذا المفهوم الأنثربولوجي الآخر المعروف واللصيق بمجالات المقدس والمعجون بالمفارقة القوية Sacre , Sacrer والذي رصده الأنثربولوجيون سيما في أبحاثهم حول العنف والتضحية في غير ما مكان. مقدس تزول الحواجز واحدا بعد آخر ما أن يشرع في انتهاك أسسه وضوابطه وخطوطه الدفاعية الأساسية. بل هنا يكمن أصلا مبرر وجوده. وجد لينتهك وينتهك ليعرف ويعرف من خلال تميزه عن غيره وتلك مفارقتة العظيمة. والإنتهاكات تجد فرصتها الممتازة في الحفلات الصاخبة والإحتفالات الباخوسية والكرنفال الطقوسي حيث يزدهر الغليان وتشتد الجلبة والتدافع وتعطى الخطوة للإنجذابات المغناطيسية السائرة في كل اتجاه وعلى «غير هدى». فالمسلم يصير يهوديا والمالك الإقطاعي مهانا ومقهورا وتعود الكلمة، سلطة الكلمة النافذة والمتسيدة، للخماس مزحزة الأطر المتداعية للنفاق الإجتماعي والوقار الإصطناعي. كما أن الذكر الفحل يؤول إلى منتهى السلبية من خلال تقمصه لدور تموكايت. وفي كل هذه التحولات الجذرية تذهب الأخلاق في راحة بيولوجية تاركة المكان والزمان والإنسان للأخلاقيات المصنوعة إنسانيا. ورغم طابعها المؤقت والعارض، كونها احتفالية بالدرجة الأولى، إلا أنها تذكرنا وتضع في الواجهة الأوجه الأخرى المحايثة للأخلاق تماما كما يذكر الحمقى الأسوياء والعقلاء في الأيام العادية بجوانبهم الأخرى المعتمدة المخفية بالكاد تحت ضغوطات الأنا الأعلى. أخلاقيات تبرر انتهاكات وتشرعنها: يارب اسمح لنا لأننا أسميناهم يهودا. لاتؤاخذنا بما فعلنا، فنحن في عيد، في عيد³³.

تحضرنا هنا الملاحظة الوجيزة التي سجلها [روبرتوداما] حول ألعاب الكرنفال في قاطع الطريق والبطل حيث لعبة قلب الأدوار تشتغل إلى حدودها القصوى وبكل ما أوتيت من قوة واندفاع لتدفع أساسا باتجاه إشباع هذه الرغبة المحمومة في معاشية الإزدواجيات داخل الشخصية الواحدة. فالكرنفال يتيح للعبد أن يتحول إلى سيد وللفقير أن يتزيا بكل الألبسة الممكنة، ألبسة الذين يود في قرارة نفسه لو كانهم في الواقع³⁴.

إلتفاتة حسيمة إلى قلب للأدوار يعاش هنا والآن وبكل طراوته وزخمه وزركشاته. كل متقمص يبحث في أبهائه عن خلاص ما مسالم وملعوب في كل الأحوال ! إذ يتولى عمليات تصريف العلاقة بالآخر القريب أو الغريب بعيدا عن محذور الإحتقان والإنكار المتبادل والتلاغي (الإلغاء من الطرفين) الخالق الممتاز البذور الإختلاف المتوحش.

ولن نكشف سرا عند القول بأن هذه الخلطة الطقوسية والسديمية حيث الأدوار مقلوبة ومعكوسة

32 يراجع بهذا الصدد :

- كون أس : الجنس و الثقافة ، ترجمة منير شحود ، دار الحوار ، اللاذقية سوريا ، ط 1 ، 1992 ، ص / 14 - إبراهيم محمود : الشبق المحرم أنطولوجيا النصوص الممنوعة ، رياض الرئيس للكتب و النشر ، بيروت ، ط 1 ، 2002 ، ص / 169

33 عبد الله حمودي : أي مستقبل للكرنفال المغربي ؟ ترجمة: عبدالله زارو ، جريدة الأحداث المغربية ، عدد 7/01/01

34 Roberto dama : carnaval: bandit et heros , paris , p/95

تقوم اليوم بوظيفة ريادية في تحويل أشكال العنف الأصم والأعمى والمطلق واللامشروط إلى حالات من العنف الطقوسي الملعب والمخدوم والمتواضع عليه. عنف لا يقطع خط الرجعة ويتوفر الجسم الاجتماعي على قابلية مؤكدة لامتصاصه واستيعابه.. وهذه الخلطة الطقوسية حيث الأدوار معكوسة ومقلوبة تنتصر في تقديرنا لشيء واحد هو الذي لن نتردد في تسميته باللانمطية الاجتماعية وهي الخارجة من رحم النمطيات الاجتماعية نفسها لأجل تنسيبها الذي يحقق لها وفيها ولفائدها توازنات ذكية. وهذه اللانمطية سبق أن تبين فيها الأمريكي Emerson أم الخصال أو المناقب البشرية حتى أنه قال: من أراد أن يكون إنسانا فما عليه إلا أن يكون لانمطيا. ومن أراد أن يحقق انتصارات خالدة فلا يترك الفضيلة المزعومة تعرقل خطاه. بالمقابل، عليه أن يتأكد أولا إن كانت تلك الفضيلة فضيلة إذ ليس هناك بالمحصلة أقدس من حرمة عقلك الخاص (...) إلى أن قال:

أكتب على عارضة بابك: مزاج. واترك نظرياتك وراءك كما ترك يوسف قميصه للعاهر وهرب³⁵.

بوح قوي يؤكد مرة أخرى أن المزايدة بالفضيلة المفرطة من شأنها أن تقف في وجه الممكنات الوجودية أي في وجه الحرية وبالتالي تحول دون الإنسان وإنسيته التي لا تتحقق خارج تعدده الذي هو في النهاية تفرد المصنوع والمنحوت على مهل. تعدد نذكر مرة أخرى أنه لا يعني البتة التحلل والتفسيخ والتفكك الكامل بل يحيل على هذا التماسك الزوج والهرور (الأئل دوما إلى سقوط دون سقوط). تماسك يفتح طريق المغامرة الوجودية التي هي أس كل وجود بشري فاعل ونابض بالحياة.

عودنا الحدس الشعري على التقاط هذه التجليات التي تنبجس في شكل ومضات وقبسات لاتسلسل للأسف إلا لاحقا ولاحقا جدا. لا ينتبه إليها المحلل الاجتماعي إلا بعد أن تنتصب في هيئة روح عصر معمرة أو أسلوب عيش شامل على غرار السياسي وأصحاب القرار التي لا يلتقطونها إلا بعد فوات الأوان. السياسي بسبب دوغمائيته والاجتماعي لتبخيسه لها وإدراجها ضمن التفاصيل الخالية من الدلالة. لكنها تنجح على أمداء متباينة في نحت الملامح الكبرى للمشهد الاجتماعي وتطلق فيه روحها النفائثة.

في ديوان المفرد بصيغة الجمع لأدونيس اختصار لهذه المسافة المعرفية التي تحكي قصة القلب الخصب للأدوار وتبادلها و اقتراضها والتي تنسب لا محالة تصورنا الجامد والماهوي للهوية وتطلق العنان كما هو واقع الحال فعلا لحالات الإنصهار والتحول بالوجوه. مع ما يتمخض عن ذلك من غلبة مبدأ المماثل المباين على المختلف النوعي على مستوى الحشود الاجتماعية. يقول الشاعر:

ليس لجسدي شكل،

بل لجسدي شكل (أشكال) بعدد مسامه،

نخلع أشكالنا (أدوارنا)

نعمم، نخصص،

نفصل، نجمل،

لا الجسد واحد

لا الجسد اثنان

عن : حسونة مصباحي الآخرون ، ذكر فوق .

وأنا لا أنا،

و أنت لا أنت³⁶.

مأبر عنه الشاعر توا، وهو المعروف بحساسيته ما بعد الحداثية، يمكن سسلجته في سعة لو تحررت السوسولوجيا من عقدتها الوضعية ونزوعاتها العلمية التي لازالت تحظى بالغلبة بداخلها. عقدة لو فكت لما رأت حرجا في الإستلهاام المتعدد من المرجعيات والتجارب والخبرات الإنسانية. إستلهاام لا يستثنى هذا السجل الحافل لما أسماه [شورسك] ثقافة الأحاسيس بصفتها حاملة لمؤشرات سوسولوجية جنينية أو مكتملة لاريب في وجاهتها وطابعها النبوي في معظم الأحوال. ثقافة تستمد خاصيتها من تسميتها، فهي حساسة ومتأثرة ومنفعلة تجمع بين الحدوس والأحاسيس والحساسية مع ما يستدعيه ذلك من إعطاء الخطوة للنزوع الحسي. وبداخل هذه التركيبة تعثر على الدرر النفيسة للأحلام والإستيهامات والتمثيل وعالم الصور والأشواق وبكلمة كل هذا الذي جمعه [جيليرديران] في البنيات الأنثربولوجية للتمثيل الفاعل والنشط. ومن مظاهر فاعليته هذه العودات للمكبوت التي تتقنع بألف قناع وقناع.

ولابد من الإشارة هنا إلى أن هذا «الإمتياز النبوي» في المتن الأدبي ليس حالات متفرقة ومعزولة لايعتد بها. فكما نجد لها وافرة بالشعر نجدها مرصودة في المتن الروائي، في رواية «الآخرون» لمصباحي التي لن نستنفد حدوسها السوسولوجية المشرقة ذكر متواتر لحالات من التماهي زاخرة. أبرزها حالة تماهي غدت سمة عامة لفضاء جماعي بكامله وتعاش بكل تفاصيلها اليومية من خلال الحلول السعيد لا الشقي، السلس لا المتصنع في الذوات الأخرى. حلولات لا تكثرت للخطابات القيامية للاهوتيين وجماعة المهرجين من أهل السياسة والأخلاق. يتعلق الأمر بحي الحبانية العراقي مع التذكير بأن الحي هي المدينة المصغرة. هذا بطبيعة الحال قبل أن تفعل فيه الآلة البعثية الجهنمية أفاعيلها وتنمط وتحنط كل شيء في قالب النزعة العربية والإسلامية السنية المتعبدة بالواحد الأحد. لنستمع إلى الحاكي الأشوري المتعدد في هوياته: فأنا الأشوري المسيحي مثلا لم أكن أستنكف عن الذهاب إلى المسجد مع أبناء جيراننا الإيرانيين الشيعة. ومثلهم كنت أقر سورة (الناس) قبل النوم حتى أطرده الشياطين من البيت وهم أيضا كانوا يأتون معي إلى الكنيسة ويحتفلون بعيد الميلاد دون أدنى تحفظ. وفي شهر رمضان كان أطفال الحي من عرب ويهود وتركمان وفرس وأرمن يطوفون أمام البيوت وهم ينشدون أناشيد دينية إسلامية. نعم، كل هذا يتم دون أن يثير حفيظة أو احتجاج أقلية من أقليات³⁷

ولانعتقد بأننا نبارح الصواب عندما نقرر بأن هذه السلاسة والسيولة التي يجدها البعض في الحلول بالآخرين هي من الوقائع المعروفة اجتماعيا. تعاش حتى آخر رفق دون تنظيرات كبيرة ولا تنتظر حتى تشتغل مسوغات أكاديمية أو فتاوي فقهية. فالناس يقبلون عليها بصفتها قدرهم الإجتماعي النابع من كونهم يشتركون في العيش والمصير وليس أمامهم خيار غير هذا.

لاتتعرض هذه السلاسة السيالة لأعطاب في الإشتغال إلا حين تكون الغلبة للخطب الإيديولوجية الطنانية والمتوترة سيما عندما ترعاها أنظمة بالحديد والنار والإستخبارات أي بآلة المراقبة والعقاب أوعندما تنجح القناعات الدوغمائية من جميع ألوان الطيف في اكتساح عقول وعواطف الجماهير لمدة من الزمن. وحتى في هذه الحالة تجد الحشود دائما هوامش وفجوات في جدار السلطة السميكة تراوغ فيها الإستعدادات التي تمارسها السلطة وترعاها.

36 أدونيس : المفرد بصيغة الجمع نقلا عن : خالد بلقاسم : أدونيس والخطاب الصوفي، دار توبقال للنشر، 2002 ص 129 .

37 حسونة المصباحي الآخرون، ذكر أعلاه، ص 271 .

استعداد الكل على الكل حتى تبقى الكلمة الأخيرة للمتنفذين والمستأثرين بزمam السلط . تتخذ هذه المراوغة والمداورة أشكالاً عدة ولا تكف عن التجدد وتبديل جلدتها لتكون في وضع يمكنها من مواجهة الوجه العبوس للإكراه وسلطة الأمر والنهي بأسلحة رمزية. قوامها النكتة والسخرية واختلاس لحظات المتعة في أماكن الظل والعتمة حيث الإستعانة بألف وجه ووجه وبألف مظهر ومظهر وبألف سنن وسنن. كل ذلك لأجل ضمان البقاء على «قيد الحياة».

(4) القناع المحرر:

كل مقاومة تستدعي حتماً بحثاً حثيثاً أو متقطعاً عن انعتاقات وحرّيات. لنقل هذه «الإفلاتات الجميلة» المعروفة في المتن الروائي belle Echapée. إفلات من كلل الأدوار الثابتة والمجتررة والنوى النمطية واللهاث خلف أمل ملاقة حرّيات. وفي القلب منها حرية تجريب ذوات أخريات تتولاها الأنا الإختبارية لا التجريدية والتماهي في غضون ذلك مع أدوار مبتكرة ومستحدثة طمعا في تحقيق الذات المفردة لكن ضمن التعدد الممكن وتحقيق الفردية ضمن هذه الأصالة الحية والنشطة التي أسهبنا فيها فوق. أصالة دأب (ميشيل ما فيزولي) سيما في كتابه «إرتياد الحاضر» على نعتها وتثبيتها في مفهوم التجذر الدينامي في سياق إبرازه لأهمية الفضاء في تجذير الذات ومنحها بموازاة ذلك إمكانيات تواجد وتموضع وتموقع أخرى وأخرى.

ومما لاشك فيه أن لهذا التجذر الدينامي عواقب و مترتبات لا يمكن الإستهانة بها على طرق تعريفنا الكلاسيكية للهوية و للإنتماء. طرق تلتقي في ستاتيكيتهما وتجد فيها مرجعيات متضاربة ظاهرياً ضالتهما وتعتبرها من ثوابتها بدءاً بالتصورات اللاهوتية وصولاً إلى العقلانية الآلية لما بعد عصر الأنوار. عقلانية مسكونة - كما نعرف - بهاجس التقدم ذي الإتجاه الخطي والذي من مسلماته الفرد والعقل والغاية.

نود في البداية الإشارة و نحن نطرح هنا تيمة الحرية أن الأمر لا يتعلق بالمرة بالحرية المعرفة، حرية بألف لام الجلالة. تلك التي سكنت ولا زالت في طوبى التغيير الجذري والغائي للأوضاع والمحركة الممتازة لمبدأ ماينبغي أن يكون في الأغاد الضاحكة دوماً على حساب الكائن هنا والآن. فانطلاقاً من المؤشرات الإجتماعية التي يبدو بأن كفتها هي الراجحة والتي صرنا شهود عيان عليها وأومأنا إليها فوق يظهر أن هذه الحرية العزيزة و المفقودة المرتبطة بالطوبى السياسية الكبيرة استنفدت أو هي بصدد استنفاد أغراضها وأخر ما بجعبتها من أغراض. هذا بعد أن نجحت بدرجات متفاوتة في تحريك وتعبئة الجماهير لفترة ممتدة بدأت بعصر النهضة والأنوار لتخفت بالتدريج في منتصف القرن الذي ودعناه. ولقد تزامن أفول نجمها مع انكماش الإيديولوجيات الكبرى المعبئة وزوال الحدود بين ماكان يميناً ويساراً مع صاحب ذلك من رجحان كفة اللبس في جميع مجالات الحياة الإجتماعية وتفاقم الريبة واللايقين في مجال النظريات السياسية الكبرى التي عرف عنها رهانها المركزي على المستقبل لا على ما يستقبل.

الغلبة الآن هي لما يشبه انكفاء الحشود على نفسها، انكفاء يقرأ قراءات متضاربة فيها ما يفهم فيه سلبية وخمولا جماهيرياً وفيها مايتبين فيه طاقة إيجابية متمحورة على ذاتها لكنها فاعلة في قنوات تصريف أخرى وبديلة. و نحن مع القراءة الثانية. فالإنكفاء الجماهيري ليس دليل سلبية وكسل بقدر ما هو مؤشر على تغيير الطاقة الإجتماعية لاتجاه عملها. و من مجالات هذا العمل البحث عن حرّيات صغرى، حرّيات بصيغة الجمع قليلة الإدعاء وشديدة القناعة تعاش هنا والآن ولربما للحظات وهنيئات لا تتجاوز لحظة لقاء أو أياماً معدودات تغطي مناسبة احتفالية أو حفلة طقوسية أو عادة جماعية يومية. لكنها تعاش - وهذا ما ينبغي التشديد عليه - بكامل الكثافة والزخم و حتى

آخر رمق كما يقال. وأهم ما يميزها تحررها من الأوهام والإسقاطات. إسقاط الحرية المرغوبة على المستقبلات البشوشة وجعلها دائما قضية مؤجلة ومعلقة إلى حين.

يتعلق الأمر في تصورنا بحريات متناهية في الصغر تعاش في الكثافة لا الإمتداد وفي المدة أوالديمومة لا الزمن وتتمحور حول الآني لا الغائي. تعاش داخل حشود نزاعة إلى تماهيات وانصهارات وحالات من الفناء الصوفي والإيروطريقي لا تأبه فوق العادة للفوارق الكبرى الفاصلة. تلك الفوارق التي أقامها أصحابها من بين ما أقاموها على مبدأ الهوية الأرسطي المنزع أي أن الشيء هو هو ولا يمكن أن يكون غيره. وكان لهذا المبدأ إسم في البحث السوسيولوجي الكلاسيكي هو متغيرات الجنس والسن والمهنة والانتماء الطبقي والولاء الديني وماشابه مما كان يعتقد بأنه يفرق ولا يمكنه بتاتا أن يجمع؟ والخيط الرابط بين هذه الحريات المعاشة بالعرض لا بالطول هي الرغبة في الوجود مع الآخرين دون خلفيات وشروط مسبقة ولا أهداف مرسومة سلفا ولاحتى حسابات ضيقة يندرج أغلبها بالماضي أوبالموروث بشتى تلاوينه ومنه الموروث الهوياتي.

سبق أن شددنا على هذا المعطى اللحظي والمتعوي (الهيديوني) ذي الخلفية الأبيقورية Dien Carpe الشهير أي عش لحظتك واستمتع بحاضرك، شددنا على ذلك في فصل بعنوان : طوبى النصف الثاني في دراستنا حول العشق والتعلق. وعلى منوال روح نفائشة، فالإوتوبيات الصغيرة والمتناهية في الصغر وبعد نزولها من علياء السياسة والمشاريع المستقبلية ولازمة الما ينبغي أن يكون هاهي الآن تركز معاول «هدمها» وقدراتها في التقويض اللطيف والرمزي على جدار السلطة السميكة. سلطة هي في تقديرنا جماع أنوية عليا تشرعن للواجب والمأ يتعين فعله و مواضعات اجتماعية ممعيرة ومعايير منمطة. وبكلمة لكل هذا الذي بات يصطلح عليه بالمؤسس في صراعه الأبدى مع المؤسس والخالق باستمرار لمعايير جديدة بموازاة ومقابل السائد والغالب وعلى هوامشه اللامتناهية.

البدعة والهرطقة وكل حالات الخروج عن الممعير والمألوف والشائع والجاري به العمل وحالات خرق العادة والشذوذ، كلها صيغ في ممارسة هذه الإنزيحات عن المؤسس سواء مارسها الأفراد أوالمجموعات. مؤسس من الوارد أن تئن حشود بكاملها تحت وطأته دون أن تقوى على المجاهرة بمعارضته، لذلك، تجدها تلجأ بوعي أو بدونه إلى مداورته والتحايل عليه بطرق وافرة و متجددة.

قد لانكشف سرا ولانضيف جديدا عندما نقول بأن هذه الإنزيحات والإختراقات التي يحدثها المجهود الجماعي في جدار السلطة كما الشروخ التي يلحقها بروح الجد الضابط وكل أشكال العقاب الرمزي (سخرية، لامبالاة، مقاطعة، الإخراج الكاريكاتوري...) ماهي إلا متنفسات للاشعور الجماعي على غرار نظيره الفردي. هذا الذي ماعدت أهميته في بلورة توازن نفسي للفرد محل نزاع أومماحكة

كان [جون دوفينيو] سابقا في لفت الإنتباه إلى هذه الحريات الصغيرة المتحصلة هنا وهناك بأساليب لطيفة وهادئة وغير صدامية واستعمل لأجل مفهمتها مصطلحات كالكوّة والمشكاة والملاذات والحرية الداخلية. وبعد ذلك عملت سوسيولوجيا اليومي على تكثيفها في مفهوم مثير للجدل هو التحايل الأنثربولوجي المعمم الذي بات يضرب بجذوره سواء في حواضرنا الكبرى أو في ضواحيها، في الحياة اليومية العادية كما في المدارات المهنية خصوصا في ما نسميه عادة بالشغل.

والأقنعة المستعملة في المناسبات الإحتفالية واحدة من هذه الدروع التي تستعملها الحشود لحلحلة المواضعات الإجتماعية الراكدة وإلحاق بضع خسائر على مافيهما من رمزية بأسوار السلطة المكشورة عن أنيابها وبالممتلكات الرمزية لعموم الأوصياء على القيم. أوصياء فيهم سدنة دين ومزايدون بالأخلاق والطهرانية بمن فيهم أهل فكر وثقافة. هؤلاء الذين لا يرون في الفرد إلا فرديته

وفي الشخص إلا هويته، هوية بزعمهم غير قابلة لتصرف أو تفويت. ولا يرون فيه إلا عقله الهادي، هبة الله الذي بفضلته يفصل ويميز كالسيف البتار بين الحقيقة والخطأ، بين الهدى والضلال، بين الصواب والخطيئة وأخيرا بين الواقع من جهة وما تدرجه المؤسسة ضمن مجرد تهيوأت وتوهامات مشوشة على صفاء العقل كما على دوام النظام.

والحال أن الأنا حمالة أوجه كما انتبه إلى ذلك (موريك) في نبوءة قوية عما سيؤول إليه الوضع الإعتباري للأنا بعدما تأكدت محدودية الأنا الديكارتية السائدة بلا منازع طيلة حقبة الحداثة. هكذا وفي سياق تمجيده للخيال الإنساني وتشجيعه للإنتفاخ على الممكن الوجودي والمتاح الإبداعي وما يوفره ذلك كله من طفرة أنثربولوجية نجده يقول كلمته المشهورة: وحده الخيال لا يكذب. إنه من يمكن الحياة الإنسانية من الإنتفاخ على ذلك الجزء المحبوب الذي منه تنزلق روحه خارج نطاق كل مراقبة³⁸. وهذه الروح الملغزة هي التي تجعل في نظرنا ضمير المتكلم أنا حمال أوجه تماما كالنحن المجتمعية. نحن لن تكون ضمن هذا المنطق التكاثري والتجميعي سوى متواليات من الممكنات والإمكانات وأطر الفعل والطاقت المخزونة. وهذا التعدد كما الإلغاز المحرك له يجعلان السلوك البشري عصيا على الترويض المطلق سواء كان لاهوتيا أو عقلانيا وهو الذي يحثه على لزوم الفضاء الواحد والإمتثال للدور الواحد والإنضباط الكلي لمقتضيات الهوية المفردة. وهذا الإستعصاء بالذات هو ما يوفر له قدرة أكبر على الحركة والتكيف الذي قد ينتصب في أزمنة بعينها في هيئة استراتيجية قائمة الذات كالتي عمدها (أدورنو) باستراتيجية التكيف. هذا التكيف الذي لن يعود فقط علامة ذكاء بل ضمانا أكيدة للإستمرار في الوجود.

والمؤرخ الإجتماعي يقيظ لاتفوته مثل هذه الحالات والوقائع الطافحة بالمعنى الهامس أوالمهموس. وبتسجيله لها يكون قد أتاح للتحليل السوسيولوجي سحب ما ينطبق على الآحاد والنكرات والحالات المعزولة المؤتثة للفضاء الخصوصي للخلق الأدبي على الفضاء الفسيح للحركية الإجتماعية والتاريخية. مرة أخرى، لاتبخل الوقائع تاريخية أو إجتماعية بتقديم نقاط ارتكاز لها هنا وهناك في أنحاء المعمور. لكن نقنع في هذا المقام بالذات بما سجله مؤرخ إجتماعي من تحقيقات لمثل هذا النزوع المثابر والصبور وغير الضوضائي والمكرر في الغالب إلى تلمس حريات صغيرة نبراسها الأقنعة. ولذة معايشة هذه الحريات لاتقاس بكبرها وأبهتها اللافتة بل بما توفره للمقاومين في سبيلها من اشباكات داخلية مؤكدة و تعويض وإحساس طافح بالإقتدار. اقتدار النيل من الأسوار العالية الواقية للسلطة وموازنة الوضع ومعادلة ميزان القوى بين قوى السلطة وطاقات القدرة. وقد سبق لفوكو أن جعل الأولى نصيبا للسياسي والثانية نصيب الإجتماعي في سياق التنافس المعروف في بورصة القيم الإجتماعية، بورصة حيازة «الحقائق الإجتماعية».

ففي عز السيطرة الذكورية في العصر الموحدى مثلا كانت نساء العوام - في محاولة منهن لكسر جدار السلطة الذكوري - يقبلن على مزاوله أنشطة عملية مستغللات في ذلك عدم حسم الشرع في جوازها من عدمه وكن يتذرعن بها للإفلات ولو مؤقتا من نير الرجال. وهو ما أجج غضب واستياء جماعة المحتسبين عليهن!

غير أن الأهم في الحكاية كلها أن هذا الإقبال الذكي المستثمر لبياضات الشريعة أمن لهن قدرا من الحرية في التصرف تجلت في مظاهر إجتماعية كثيرة منها: الخروج إلى الأسواق لبيع غزلهن أو شراء حاجيات المعيشة اليومية علاوة على ارتياد الحمامات والمشاركة في المناسبات الإحتفالية بل وحضور مجالس الوعظ بأعداد غفيرة فضلا عن ولوج بعضهن لسلوك التصوف ومشاركة الرجال في الدعاء وطلب الغيث أيام القحط والمجاعات³⁹.

38 عن : ميشيل مافيزولي : سوسيولوجيا المغامرة ، ترجمة عبدالله زارو ، الأحداث المغربية ، عدد : 01/07/01 .

39 أحمد المحمودي : عامة المغرب الأقصى في العصر الموحدى ، سلسلة دراسات وأبحاث 2001 ، جامعة المولى اسماعيل ، كلية الآداب والعلوم

وتشدد المحتسبين في فرض القيود حتى على هذه الحريات المنتزعة بخلسة لم يمنعهم من ممارستها في واضحة النهار. و في الجوار الثقافي لمسرح هذه النطحات التي كانت المرأة تنطح بها جدار السلطة الذكورية كان الحفل الطقوسي لبلماون، من بين احتفالات طقوسية أخرى لا محالة، يمكن الشريحة الشبابية ومعظمهم عزاب وهامشيون تطحنهم من الداخل حرقه مساءلة المواضع المجتمعية والأخلاقية يوجهون النطحات ذاتها. شريحة لم يضع المجتمع رهن إشارتها قنوات لتصرف هذه المسألة سوى تلك اللحظة الطقوسية الكثيفة التي لا يأخذها جديو المجتمع مأخذ الجد ويعتبرونها سحابة وتمضي دونما أثر ولا تداعيات.

فالموكب الموشور والمزركش لبوجلود الخارج لتوه من أخربيش تجهزه الشبيبة والمراهقون واليافعون في مجتمع لا يعترف إلا بمرحلي الطفولة والرجولة ولم تكن فيه للمراهقين حتى التسمية بل وحق التسمية ناهيك عن وضع اعتباري يخصهم. معنى ذلك أن تجمعات الرسمية التي تضم راشدين ومتزوجين ومسنين وشتى الأوصياء على السائد من قيم غائبة تماما عن هذا الحفل الطقوسي. فهم منهمكون في غضون اشتغاله بمشاغلهم اليومية المعتادة داخل إيقاع الزمن الاجتماعي المعهود وينأون بأنفسهم عن أجواء الإحتفال الهرطقي المخجل في زعمهم.

أما «اليهودي» المتروك عادة لصمته الأبدي في مجتمع أغليته مسلمة فتنفك عقدة لسانه بالمناسبة لا ليندلق منه الحديث الجائر اجتماعيا فحسب بل للتفوه بعبارات غير لائقة ومستفزة ويطلق العنان لصراخه وزعيقه اللذان يتحولان إلى كلمة عمومية متسيدة يحسب لها حسابها. أكثر من ذلك، تسمح المناسبة لليهودي المقهور عادة لإتيان أفعال خادشة للحياء الإسلامي وهو المتهم سلفا. لمجرد أنه يهودي - بإفساد أخلاق الجماعة المسلمة واللجوء إلى ألف طريقة مأكرة لحمل أفرادها على ترك دينهم. يقف متجمدا أمام بيلماون المسلم العقيدة ماسكا بعصا بيد ودلو باليد الأخرى. وأمام دهشة الجميع والعجز التام لبيلماون ينبري إلى رش قضيب تاموكايت ويتظاهر بتوجيه ضربات منجل إلى أن يبتل القضيب عن آخره بالماء. ثم تجود قريحته بهذه الكلمات في حقه: أقادر أنت على الكبر؟ أقادر على الإزدهار وعلى الإنتصاب؟ ليختم بالعبارة اللغز: كاتيكي ماتيركي قبل أن يتوج المشهد بالتبول على تاموكايت. وكأنه بذلك ينتهك الحرمة الجسدية للجماعة الدينية الغالبة ويحكم على ذكرائها باللعنة والخصاء مع ما يعنيه ذلك من استرداد لتفوق اجتماعي على ما فيه من هشاشة وعرضية وإيغال بالرمزية القوية على كل حال.

والملفت فعلا أن النسوة وهن المستهدفات بهذا التنقيص من الحرمة قبل بعولتهن يتعاملن مع وقاحات اليهودي بكامل السماحة ورحابة الصدر. بل إن اللاشعور الإحتفالي « رأى » في اليهودي الشخص الوحيد القادر على إتيان هذا الإنتهاك الكلامي و العملي ضمن منظومة الأخلاق الصارمة للجماعة الدينية الغالبة عدديا. لذلك أوكلت إليه مهمة إحداث شرخ في الجدار الوطيد للأخلاق إياها المقسمة للأدوار بين الجنسين. شرخ كفيل بإضحاك النسوة في حضرة ذكران الجماعة ..

يبلغ المشهد ذروته بتحريك اليهودي للقضيب الإصطناعي المشهود من أسطح المنازل ويختار مخرجو المشهد لهذه الغاية مكانا فسيحا بمركز القرية يتيح للجميع مشاهدة الفرجة الجسورة نساء ورجالا وأطفالا. حرية إطلاق العنان للسان البذيء بحسبانها أداة انتهاك ممتازة للسنن اللغوي السائد هي من الأسلحة المستعملة بتواتر لإحداث ثقب في جدار اللغة وانتهاك حرمتها المؤسسية. ومعها تحدث اختراقات معتبرة في عملية الفصل المجالي التي ارتضتها المؤسسة الذكورية وعلى مستوى الحدود الفاصلة بين الفضاء العام والخاص وبين الجنسين. ذلك الفصل الذي يمثل القاعدة في الأيام العادية والخالية من أي أثر لمظاهر الغليان الإحتفالي يصيب الجسم الاجتماعي بجرعات

زائدة من الحمى. هكذا يجوز في هذه المناسبة مثلا التغزل بالنساء المتزوجات ولو بحضرة أزواجهن. إذا كان أحدهم «يشتهي» زوجة فإنه يتحين مجيء هذه الأيام ليرتدي فيها جلود الأضاحي ليفصح لها عن مكنونات قلبه حتى في عقر دار الزوجية ...

و من المظاهر التي يثبت فيها هذا اللسان الجامح ذاته التودد إلى الأنثى البالغ على العموم عازبة أم متزوجة من خلال تقديم المتودد الهدايا لها . عطايا من نوع خاص على كل حال معاكسة تماما لما هو معروف إمعانا في كسر شوكة الممانعة بداخلها وتيهها عن العاشق المسحور. عطايا تقبلها راضية مرضية على مافيهها من حطة ودناءة : خذي سيدتي براز الدجاج و ذيل الضفدع و إزوران نومدلوو! يضارن نتفولوست. فتد صاحبة السعد بالقول: وخا أيا عطار إينوا! ثم لا يبخل عليها بعد ذلك بوصفة توضح طريقة استعمال هذا الخليط العجيب والمقرز: أوقدي النار في كل هذا وضعيه أسفلك، لكن، حذاري، عليك قبل ذلك أن تجمعني سراويلك !

يتم الدفع في هذا المشهد الغرائبي بعملية قلب الأدوار والمواقف و توظيف اللغة إلى حدودها القصوى. و واضح أنها تسمح من خلال آلية التجاوز والإنتهاك التي تحفزها الأقنعة بكسر التصنع البالغ الذي يحكم ظهورات الناس في أيامهم المعتادة وتستحضر ببهاء هذه التناقضات الوجدانية المعجونة من طينتها كل الوجودات البشرية. يخيل للملاحظ الخارجي فعلا و هو يتملى هذه المشاهد القصية أن التصنع الذي تفرضه المنظومة القيمية الجاري بها العمل بمجتمع لا يتأتى رفعه وتعطيل مفعوله ولو مؤقتا إلا بتصنعات أخرى مضادة يحتل فيها القناع الرمزي والمادي حجر الزاوية. ما يعطي للقناع أهمية خاصة في عمليات إعادة التوازن التلقائي بين المتناقضات والأزواج المتنافرة بالبنية الاجتماعية. وهو درس أساسي في أنثربولوجيا كلود ليفي شتراوس.

فمن خلال المشاكي، مشاكي الحرية الموشومة في جدران السلط سواء تلك القائمة على القهر المادي أو السلاطة اللغوية أو الوصاية الأخلاقية تكون البنية المجتمعية ككل مدينة لها في تفادي السقوط بحالات من الإحتقان و مايليها من عدمية مدمرة تعتبر استحالة التعايش المشترك وجهها الناجز والتراجيدي.

غير أن هذه الحريات الصغيرة - وربما لصغرها - عصية على الفهم والإستيعاب في صفوف المنظرين للحريات الكبرى والوضائية لدرجة في وصفات المشاريع السياسية الكبرى على اختلاف ألوانها وتلاوينها وتنويعاتها أيضا. حريات تحكم على كل أشكال الإستمتاع بالحاضر بالتأجيل والتعليق في انتظار غودو. غودو الذي لن يكون هنا إلا وعد بتحقيق الحرية في الآتي الذي لا يكف عن الإتيان! ولكثرة اندراجها في الموعود فإنها تغدو يوتوبيات يتم اللهاث وراءها دوما دون أمل في اللحاق بها فعلا. أما هذه اليوتوبيات المتناهية بالصغر و التي تعاش في ثنايا ومطويات المجتمع هنا والآن فإنها ترفد دوما عموم الشغوفين بها بإشباعات كثيفة على ما يكتنفها من عرضية. إشباعات تجعلهم يتذوقون فعلا وبكل كيانههم رحيق حريات من حيث هي انعتاقات متتالية. نجد لها نظائر على لسان الحاكي وليس في التنظيرات الكبيرة والمعقدة إذ يقول في واحد من التعبيرات الممكنة عنها : أمنيتي الكبيرة هي أن أكون كل الأشخاص الذين أحبهم بهذا القدر أو ذاك . جلجامش، ذلك الأبكى و ذلك الأصم وروبيروت دي نيرو في فيلم سائق الطاكسي. وكذلك إيمانويل بيير وهي عارية كما ولدتها أمها تحت الدوش وأنت بقبعتك السوداء وهنري ميلر وهو يطارد نسوة باريس ومريم العذراء ويوسف شاهين في فيلم باب الحديد. فيرلين وهو مترع بالخمر وقذرا مثل خنزير ومحمد شكري بين مومسات طنجة ويهوذا الخائن وأنا أيضا عندما عشقت لأول مرة أول امرأة. (حسونة المصباحي : الآخرون ص 70) .

وكلها أمني تخفض سقفها على كل حال إذا ما قورنت بأمنية المدينة الفاضلة وأسطورة المجتمع الخالي من الشر كما استهلكتها طوبى الوعد السياسي في زمن الإيديولوجيات الكبيرة الذي يلفظ أنفاسه على مرأى و مسمع منا! ولعل حديثاً رؤيويًا آخر لمتميز كفرنا ندو بيسوا عن امتياز الولادة في الفجوات باعتبارها هبة وجودية يوضح قصدنا أكثر ويصقل الدلالة الأساسية لهذا المفهوم الذي ارتضيانه. مفهوم الحريات في الفجوات التي تتحقق في المناسبات الإجتماعية بهذه الدرجة أو تلك. يقول هذا الذي عاش دائماً بهذا الإسم المستعار المضاعف بيسوا ومعناها بالبرتغالية لا أحد وهي جزئية طافحة على كل حال بالمعنى: «لو ولدنا في الطبقات المحرومة أوفي غيرها مما يمكن الهبوط أو الصعود فيه لكننا فوضويين. لكننا مخلوقات ولدت على العموم في ذلك الموضع بين الإرسنقراطية والبورجوازية، في الموضع الإجتماعي للعباقرة والمجانين والذين يمكن التعاطف معهم»⁴⁰. أوليس هذا التعاطف هو الذي جعله (ماكس شيلر) أصلاً لكل إحساس إجتماعي بالآخر ؟ إحساس يذهب بصاحبه إلى الحلول محل نظيره في معاشية آلامه و آماله ،أفراحه وأتراحه ،توجساته وأحلامه أيضاً.

(5) عود على بدء :

لأبأس من التأكيد في المحصلة بأن كل ما استعرضناه آنفاً من اعتبارات أنثربولوجية حول القناع بقدر ما هوراهن بقدر ما هو ضارب في القدم و بقدر ما هو متجذر بقدر ما لايتوانى عن تجديد نفسه. وبناء عليه، تقودنا تلك الإعتبارات إلى التفكير في هذه الكلمة التي هي بمثابة خيطها الناظم : الأسلوب. الأسلوب سواء في سياقه اللاتيني أوالعربي .

نذكر أنه بالسياق الأول يعني الخط المرسوم بنقاط أي الخط المنقط أو المنكت. وهذه النقاط هي التي تهبه هويته كشكل هندسي. فالنقاط المتقطعة الممتدة من طرف إلى آخر، ولاشيء يمنعها من أن تكون نقاط حذف. تجعل الشكل نفسه عارضاً، مؤقتاً وقابلًا لانبئات شتى. قابل لتشديد وتفخيم أو محو، لضمور أو بروز حسب ما تمليه الحاجة والحاجة تاريخية هنا قبل كل شيء .

وبمقتضاها نجد أزمنة تاريخية حيث السيادة لثقافة الشفافية والمكاشفة والوضوح تكون فيها الغلبة للنزوعات المناهضة والمتوجسة من حياة الأقنعة، الأقنعة بشتى تمظهراتها. وفي أزمنة أخرى تستعيد فيها الحياة نصيبها من اللغز واللبس وتعترف بما فيه من عتمة ومناطق ظل ترجح كفة ثقافة القناع بشقيها المادي والرمزي. و عندما تؤول الغلبة النسبية للأولى أو الثانية فإنها تتحول إلى خصوصيتها البارزة والمائزة. لنقل إلى دمغته وبصمته الفاقئة للأعين كما يقال. وكما تنطبق هذه الملاحظة على الأسلوب الفردي المخصوص للشخص في مجالات الكتابة أو الكلام أو التصرف تنطبق أيضاً على أسلوب عصر بكامله. أسلوب جماعي يشمل طرق تعبيره عن نفسه و تمظهره وتموضعه و تموقعه والأنماط التي ارتضاها في تواصلاته. قد يتراجع هذا الأسلوب أوداك إلى خلفية المشهد و يتوارى مؤقتاً عن الأنظار لكنه لايموت أبداً. فتواريه ليس سوى مؤشر على التهيؤ لاحتلال الواجهة في الجولة الموالية وربما بقوة أكبر وسطوة أعظم .

أما الأسلوب بالعربي فيتماهى مع الفن : فن القول و فن الفعل . وللفن هنا دلالة قوية كونه غير العلم . الفن بحسبانه جماع قدرات و إمكانات وطاقات في الإبداع و الخلق عصية على التنييط والتوحيد المعروفة فاعليته في أبهاء الحقيقة العلمية . لكنه قادر مع ذلك على أن يسم المسلكية البشرية و يطبعها بميسمه إلى أبعد الحدود حتى ينتصب في هيئة الملمح المائز للكائن فردياً أو جماعياً .

إن هذه الومضات الدلالية في الكلمة هي التي حفزتنا لصياغة فرضية القناع بصفته أسلوبا في العيش داخل أزمنة تعترف بخاصة لأشياء هذا العالم بحصتها من اللبس وتوقرها وتقنع بالعيش في لحظات يتعاقب فيها الضوء و الظل . أولنقل لحظات الواضح المعتم وهي تقنية معروفة في السينما والتي تهبها ألقاب تشريف .

فبعد كل هذه «الإنكاسات» التي شهدتها سلطة العقل والنزعة العقلانية التي كانت مزهوة إلى عهد قريب بنفسها و متطلعة إلى اكتساح العالم - وتلك سيرورة معروفة - هانحن اليوم نلج بكل أقدامنا أرض العتمة واللغز و اللبس والتداحلات الخصبية . هذه التي أعادت الروح لاستراتيجية القناع . استراتيجية ماعادت سرا أوموضع ريبة أو تشكيك بعصرنا و خاصة بحواضرنا الكبرى بعد أن كانت وقفا على الكرنفال القروي الذين إن لم يكن ينظر إليه من قبل عموم الحضريين باحتقار معلن فإنهم يكتفون بالنظرة الشزرء و حتى بتخصيصه ببعض التسامح المتعالي .

ونفترض أن ثمة مسوغات لاحتلال هذه النزعة القناعية لمواجهة مشهد أيامنا المتتالية ، نخص بالذكر منها : استفحال اللايقين الإيديولوجي (سقط المتاع السياسي المعروف) ، تحول الثقافة المجتمعي إلى القاعدة لا الإستثناء ، إزدهار الخلطات الثقافية التي تتغذى من الموروث و المكتسب سواء بسواء . و كل ذلك يتم في مزج لأثر فيه لعقدة نفسية أو تبكيت أخلاقي أو وعي شقي. زد على ذلك كله عودة الروح إلى أنماط في العيش عتيقة مسكوبة في قوالب حديثة وما بعد حداثة و شتى مظاهر وتمظهرات الإنتقائية السلوكية والتلفيقية الفكرية التي لايبخل بها اليومي . هذا دون أن نغفل حالات من الترميق السلوكي و الذهني و الروحي وفي اللباس والتفكير والمظهر والموسيقى وأشكال التدين المروحنة للمادة والمجسمة للروح . موجه Newage شاهدة على مانقول كما انتشار ظاهر الصهر Fusion بالموسيقى العصرية . صهر العتيق في الجديد و الجديد في العتيق و المزج بين أنغام و ألحان ضاربة بالقدم و حديثة العهد بالظهور يهتز لها خاطر الشبابي بمقادير متساوية من النوستالجيا والإقبال المنشرح والمرح على الواقع و مكتسبات العصر.

تلك هي مسوغات الإستفحال و التنامي المتعاطم للحساسية القناعية بين ظهرانينا . ونود التأكيد بأنها عابرة للأزمنة الثقافية و تعاود الظهور كلما توفرت شرائط إمكانها لتقرب المسافات الفاصلة بين الأمكنة و الأزمنة والأقوام .

مما لاشك فيه أن اللغة السوسيولوجية تصوغها في مفاهيم عصية شيئا ما على العموم كالتماهي و الأنا والغيرية وما يجمعها من علائق قائمة على رمال متحركة وقلب الأدوار و عودة المكبوت والحنين الأبدى إلى الهوية السديمية، الهوية العتيقة والرحمية كما سماها [يونغ] . إلا أن المتن الأدبي و الحكى الشعبي يتوليان تبسيطها وتكسير جليد هذه الكثافة المفهومية حتى تكون بمتناول عموم المتلقين يتعرفون من خلالها على أنفسهم. ولن نجد أحسن من الحوار الشيق في «الذوات السبع» الواردة عند هذا الإستبصاري والرؤيوي الكبير الذي هو جبران خليل جبران. حوار يؤكد مرة أخرى على وهم الذات المفردة كما يؤكد أن الذات الحققة هي جماع ذوات. تخيل جبران حوارا افتراضيا بينها في سكون الليل العميق، وكأن السكون شرط لازب لحوار هاديء ومكاشف. هكذا انبرت الأولى قائلة: إنها تجدد آلام أصحابها نهارا وأحزانهم ليلا وقالت الثانية إنها شريكة له في أفراحهم وأتراحهم. أما الثالثة فاعترفت بأنها المريضة حبا والملتهبة شوقا والهائمة حنينا في حين تتولى الرابعة إثارة كوامن البعض والخامسة تحدد الأحلام التي لاتنتهي في حين تشتغل السادسة وتعمل وتكدح وأخيرا فالسابعة ذات بطالة. لاعمل لها إذ تجلس أبدا بين اللا النهائيين: الصمت والظلام وتراقب اللاشيء الذي وراء كل شيء⁴¹.

41 جبران خليل جبران: المواقب و المجنون، منشورات عالم الشباب ، بيروت، 2001 ، ص 39 - 41 .

وفي الإنتقال بين هذه الذوات تحصيل لمتعة مؤكدة من نوع خاص نتأولها من جهتنا كثمرة للحرر من ربة الذات النمطية. متعة لذة موقوفة على هذا « المحشو بالقش»: إنك واهم ياهذا، فإن هذه اللذة لا يعرف طعمها إلا من كان محشوا بالقش مثلي (جبران : المواكب و المجنون ص/ 34).

فسواء تعلق الأمر إذن بالتوسل بالقناع المقاوم أو المتحول أو المحرروما توفره كلها من لذة معاشية الأوجه الأخرى للذات واستمراء الإنعتاقات من ربة الأزمنة والأمكنة والأدوار الإجتماعية المحددة فإننا نكون مع القناع (التقنع) إزاء مقولة ذهنية لازمنية ومكرورة أي عابرة للأزمنة و تعاود الظهور باستمرار (Archétype) كما روج لها (ديران) بتألق في البنيات الأنثربولوجية للمتخيل .

مقولة عابرة للأزمنة والأمكنة ووظيفية في جوهرها. فهي تتيح للإنسان إمكانات في العيش وآفاقا أخرى في التواصل وتجريب الطاقة الذاتية الكامنة والمتقلبة بين جنبه فردا كان أو مجموعة .

و مايتعين التذكير به بخاصة بل والتأكيد عليه في خلاصتنا أن هذه الحركية الوظيفية تتم تحت الشعار الكبير للتنسيب الأخلاقي الذي تدين له المجتمعات و معها المعارف الإنسانية في استمرارها وما حققته من تراكمات مادية ورمزية. تنسيب قيمي يقدم عنه الشكوكي الإغريقي صورة ناجزة ومتقدمة ويقدم عنه الإنسان العادي في أيامنا ما لانهاية له من الصور التي تكرر جميعها وبأصوات وروايات هذه الشكوكية النزيهة التي هي السمة الغالبة لعصرنا. سمة رغم طابعها المفارق المتمحور حول التشكيك من جهة والنزاهة من جهة أخرى فإنها خالقة ممتازة لأفضال التواصل والتبادل والتعارف الضامنة للإستدامة المجتمعية. أفضال لا تحقق استقرار واستمرارا مجتمعيا فحسب بل و تقدما في النوعية أيضا. ألم يقل [ديكارت] عبارته الشهيرة :

On ne peut avancer que masquer?

وهي ذات أهمية مضاعفة. أولا لأنها تؤكد فرضيتنا المركزية وثانيا لأنها صدرت عن رجل عرف عنه حماسه الكبير للعقلانية المرادفة لتماسك الذات و الأنا والإعلاء من شأن الشفافية والوضوح. فعلا فالقناع يتيح لنا السير قدما إلى أمام. وهذا السير « التقدمي » ينبغي فهمه فهما متعددا في تقديري. فهو كفيل بإغناء الشخصية وتنسيب الحقائق ومدورة مظاهر الإحتقان العلائقي. كل ذلك من خلال تكثيف التماهيات وتخليصها من عقد الذنب. التماهيات بحسبانها فنا في الضيافة وكرما في حسن الوفادة والإحساس بالآخر تحل محل هذه الهويات الجامدة والعدوانية المحرصة على الجفاء والإقصاء والعداوة الصماء. يتعلق الأمر بنظرنا بتقدمية أفقية متعددة المسارات تؤنس التقدم وتجعله حالة ممكنة بكل الاتجاهات الثقافية. وبمقتضى ذلك فإنها تنجح بدرجات متفاوتة في سحب البساط من تحت أقدام تلك التقدمية الأخرى الغازية والمزهوة بذاتها والتي بقدر إيغالها في الإتجاه الأحادي الخطي بقدر سطحيته. وكل شيء سطحي فهو عدواني. وقد أمضت الإيديولوجيا الوضعية ورببيتها العلمية والتكنولوجية وقتا كثيرا في التنظير لها والتبشير بها. ونعلم الآن و الآن فقط مقدار ما جنته على الإنسان من تنميط و تحنيط وتفقير مقابل كمشة مكاسب مادية كادت أن تأتي على كل الجانب الإنساني فيه. فراحت تحترق معتقداته وتبشر بزوالها الوشيك عند نهاية المنعرج وتفقر ممتلكاته الرمزية المكونة من أساطير ورموز وطقوس و تمثلات. وبذلك كانت المسؤولة عن تقليص أرصدة المعنى في حياته ممهدة الطريق لعدمية تقنات منها اليوم وبشراهة كل أشكال التعصب والتطرف والإنزواء الهوياتي .



تقديم لكتاب : مهرجان إمعشار بتيزنيت للأستاذ جامع بندير

الأستاذ علي الزهيم
أستاذ باحث

توطئة :



لأشك أن للفرجة بكل تلاوينها وأشكالها دورا مهما في إضفاء التيسير النفسي على الناس، وجعلهم يعيشون بسطا ولو بشكل مؤقت. لذا فالإنسان بطبعه ميال إلى الاستئناس بالمظاهر الفرجوية، إذ لهذه الأخيرة تأثير يكاد لا يقاوم على نفسية الإنسان، فهو ينتشي بالمرئي والمسموع منها.

وفي هذا السياق تأتي فرجة إمعشار لتضفي على المشهد الفرجوي بالمغرب طابع التنوع، ولتنضاف إلى الأشكال الفرجوية لدى الأمازيغ مستجيبة لهمومهم وبائحة بكل ما هو مضمّر مكبوت لديهم، فوراء أقنعة الفرجة هاته تكمن نفسيات تواقّة إلى البوح الصريح عن أشكال التهميش النفسي، وتقفز في خطابها الموجه إلى المتلقين على حدود ما هو مقدس، لدى «فإن غرابة طقوس هذه التظاهرة أو بالأحرى ما يبدو غريبا ومثيرا إن في محتوياتها أو في أدوات وأشكال أدائها مقارنة

بغيرها من التظاهرات المحلية على تعدد هذه الأخيرة واختلافها»⁽¹⁾ هو الذي دفع الباحث جامع بندير إلى أن يقتحم بوابة البحث في موضوع هذه الفرجة بتيزنيت محاولا من خلال كتابه : «مهرجان إمعشار بتيزنيت» كشف النقاب عن ما هو مستور في هذه الفرجة، فكيف حصل له ذلك ؟ ذاك ما سوف نراه في الآتي من كلامنا.

أ - قراءة في العتبات :

إن أي مؤلف يحمل العديد من العتبات، ولتقريب صورة المؤلف وجعله يفتح على القارئ والمتلقي، فإنه يستحسن الوقوف على هذه العتبات، والتي أولتها الدراسات الحديثة والمستفيدة من الأبحاث اللسانية والسيميائية وتحليل الخطاب أقول أولتها : «عناية خاصة تجعل منه خطابا قائما بذاته له قوانينه التي تحكمه، ولا غرابة في ذلك مادامت العتبات في حقيقتها تصوير بمثابة نص مواز للمتن»⁽²⁾

ولعل أهم العتبات التي تثير القارئ في الغلاف الخارجي للمؤلف هي هوية الناشر للكتاب وهو المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية والذي يبدو شعاره متوسطا أعلى الصفحة بين الكتابتين العربية والأمازيغية ثم رقم الإصدار هذا والذي صدر في إطار سلسلة دراسات، وأسفل كل ذلك يبدو اسم المؤلف وهو جامع بندير حيث إن «اسم المؤلف بوصفه مرجعا أساسا للخطاب يعد إذا من الدعائم الرئيسة فهو من أكثر مكونات النص الموازي تواترا»⁽³⁾

والمؤلف جامع بندير هو من مواليد عام 1942 بدوار إدراق بأكلو وتلقى تعليمه بمساجد البلدة ثم انتقل إلى انزكان وبنسركاو لتلقي القرآن عام 1952، وتلقى في فترة معينة كذلك القرآن بمسجد سيدي وكاك بزواية أكلو ثم رحل إلى معهد محمد الخامس بتارودانت وبعده انتقل إلى جامعة القرويين بفاس ومكث هناك حتى عام 1965 والتحق بعدها بكلية الآداب بجامعة محمد الخامس بالرباط حيث حصل على الإجازة في الفلسفة عام 1971 ثم عمل مدرسا للفلسفة إلى عام 1983، وزاول بعد ذلك التفتيش في مادة الفلسفة في مدن مثل خنيفرة والراشيدية ثم ميدلت وختم مساره كمنسق لمادة

الفلسفة بأكاديمية الرباط إلى عام 2002، حين بلوغه سن التقاعد، ومن أهم اهتماماته الآن اشتغاله على بحث حول التاريخ الاجتماعي لأكلو بعنوان : «أكلو : البحر - العين - سيدي وكاك».

وبخصوص العنوان فإنه يتكون من ثلاثة مكونات وهي : مهرجان - إمعشار - تيزنيت، فالعنوان كما نعلم : «يقوم بوظيفة الإضاءة والتأطير بالنسبة لتشكيل المعنى في النص ويمكن أن نعتبره في هذا السياق بؤرة النص الدلالية ومؤشر بلاغيته»⁽⁴⁾

فاختيار كلمة مهرجان في العنوان يدل على الدلالة العميقة لاحتفالية إمعشار، ولم يختار الباحث «كرنفال» لأن هذه الكلمة الأخيرة لا تؤشر على عمق الفعل الاحتفالي في «إمعشار» والذي يركز على ثلاثة أقاليم وهي القناعات واللغة ثم تغييب المقدس بل تعريته، فهذه الأقنعة حسب الباحث : «تشكل إحدى الدعامات الأساسية في فرجة إمعشار بحيث لا إمكان لقيام هذه الفرجة دون الأقنعة التي يتوارى خلفها جميع المشاركين دون استثناء»⁽⁵⁾ واللغة لدى إمعشار هي لغة يتم تحريفها نسبيا ويتم فيها تقمص لغة الإنسان اليهودي ثم من خلال هذه اللغة المشوهة تمرر أفكارها، وكما يرى «راي جاكيندوف» فإننا : «نسمع الصوت الصغير في الرأس، وبوساطة ذلك نعرف ما نفكر فيه»⁽⁶⁾ أما المقدس المغيب فيتجلى في أنه يستحضر المحرمات ويتم البوح بها وراء القناع وبشكل جريء وربما أحيانا بشكل وقح.

أما المكون الثاني فهو إمعشار، وقد ربط الباحث هذه الفرجة بفضاء هو تيزنيت هذا الفضاء الأخير يتجلى في بقعة جغرافية تنتمي إلى جهة سوس ماسة درعة ويتحدث أهلها في مجملهم اللغة الأمازيغية.

ومن العتبات المثيرة كذلك في غلاف البحث نجد صورة لإمعشار وهم يؤدون احتفالياتهم وفرجتهم في زمن الليل بحكم أن هذه الفرجة والتي يطلق عليها كذلك إمغارن عييض تمارس بالليل والصورة هاته ذات تشكيل واقعي بعيد عن التجريد وأشكاله، فهي تشير إلى ما هو متوقع أن يتحدث عنه الكاتب، «وربما كان أجدى وأجدر أن يتم الحديث عن عتبة الصورة بمحاذاة عتبة اسم المؤلف والعنوان الضام»⁽⁷⁾

وما يلاحظ في العتبات الداخلية غياب الإهداء إذ نجد في أغلب الكتب إهداء إلى طرف ما، لكن الباحث يغيبه هنا وإن كان قد قدمه بطريقة أخرى وهي شكر وامتنان لمن له الفضل في الدفع به إلى اقتحام غمار هذه التجربة، وفي هذا السياق يمكن القول إن الإهداءات تعكس الأبعاد النفسية والمعرفية والاجتماعية فهي : «تزخر بتلوينات سيكولوجية وإدراكية وسوسيولوجية معينة»⁽⁸⁾

II- الكتاب حامل لمضامين شتى :

لعل المتصفح للكتاب سوف يلاحظ أنه جاء في حوالي مائة وخمسين صفحة في طبعة أنيقة خالية من الأخطاء المطبعية وقد تضمن الكتاب في بدايته ما يلي : شكر وامتنان ثم نظرة حول مهرجان إمعشار بتيزنيت كتبها الأستاذ الحسين أوعزي بحروف تيفناغ ثم تضمن تقديم الكتاب للأستاذ الحسين أيت باحسين وبعده تحدث الكاتب جامع بندير عن ظروف كتابة الموضوع ومنهجية المقاربة التي تأسست في مجملها على الملاحظة المباشرة والتتبع الميداني ثم على المصادر الشفوية.

أما الكتاب في مجمله فهو مكون من فصلين وهما : الفصل الأول بعنوان عاشوراء والفصل الثاني بعنوان إمعشار. وبخصوص الفصل الأول المرتبط بعاشوراء فقد ركز فيه الباحث على الطقوس التقديسية والتي قسمها إلى ما يلي :

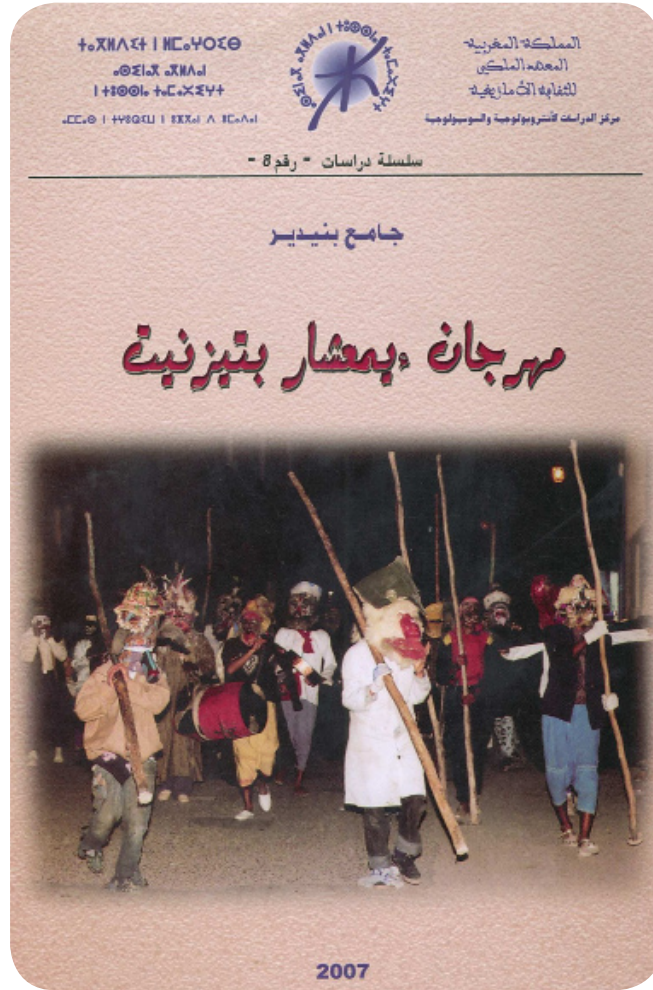
أ- طقوس الإحجام حيث يحجم الناس عن فعل أفعال أو أعمال معينة حتى تنتهي تسعة أيام من محرم بحيث يرون أن البركة لن تحصل فيها.

ب- طقوس الإقدام، إذ مقابل هذه الطقوس ذات البعد الزجري هناك طقوس أخرى تدعو إلى الإقدام على حلول أيام عاشوراء للقيام بأعمال معينة إذا أريد لها لهذه الأعمال أن تؤتي أكلها وفيها طقوس

عامة وأخرى محلية.

ومن جانب آخر فهناك طقوس احتفالية مرتبطة بعاشوراء وفيها ما هو عام كالشعالة وزمزم ثم لعب الأطفال والرقص والغناء وكل ما يتعلق بالفواكه الجافة وإحراق البخور ووليمة الذبالة (أي القديد) ثم التصدق وصرف الزكاة، أما ما هو محلي فقد أجمله الباحث في ثلاث نقاط وهي : أسرود أغرضا ثم كحل العروس وأخيرا إمعشار.

ومن هنا ننتقل إلى الفصل الثاني والمعنون بإمعشار وقد قدم فيه الباحث ثلاث مراحل تمر بها هذه الفرجة وهي : مرحلة الإعداد ثم مرحلة العروض وأخيرا مرحلة طقوس الاختتام.



فرجة إمعشار تخضع لطقوس معينة بدء بالإعداد حيث يتم البحث عن الشخصيات المناسبة وكذا الأدوار التي يمكن أن يؤديها بإتقان إن بشكل رئيس أو ثانوي، وقد يتراوح عدد أفراد كل من هذه المجموعات حاليا ما بين ثلاثين وخمسين فردا من اللاعبين والمؤدين ويتم توزيع هؤلاء على ثلاثة طواقم رئيسية وهي :

أ- طاقم الموسيقى والرقص والإنشاد. ب- الطاقم الخاص بالمجسمات. ج- طاقم يمكن أن ينعت بالمتجول.

ففي ما يتعلق بالطاقم الأول أي طاقم الموسيقى، ففيه ما يلي : الضاربون على الدفوف، ثم الناقرون على الطبول والنافخون على الناي ثم الضاربون على الناقوس، وهناك الحاملون للأعمدة الخشبية ودورهم الدق بها على الأرض بشكل جماعي منتظم، ولا ننسى أن هناك شخصية محورية تنتمي إلى هذا الطاقم، وهي شخصية «الحاج» ودور هذه الشخصية هو إلقاء الأشعار، ونعته بالحاج مجرد اصطلاح من اصطلاحات إمعشار وإلا فلا علاقة بين وظيفته في الطاقم وأشعاره الساقطة وبين البعد الديني الذي يقترن بهذا النعت.

أما الطاقم الثاني وهو المرتبط بالمجسمات، فإن الباحث قد لاحظ أن هناك تطورات أو تراجعات طالت مجسمات إمعشار، بحيث اختفت مجسمات الحمار والبغل والضبع والبقرة واختفى معها رصيدها الفرجوي القائم على تشخيصات لأعمال المزارعين التقليدية، في حين نرى أن المجسمات التي تروج حاليا في عروض إمعشار تجسم الجمل وحيد الذروة المألوف محليا ثم لوحظ مؤخرا إدخال مجسمات جديدة لحيوانات غير مألوفة وغير معروفة محليا كالحمار الوحشي والزرافة والديناصور.

أما الطاقم الثالث فهو الطاقم المتجول وقد اقترح الباحث نعتة بهذا الوصف (المتجول) وذلك بالنظر إلى التنقل الذي لا يتوقف لفعالياته عبر جنبات ميدان الحفل متى وحيثما بدا له ذلك.

ومما يلاحظ أن فعاليات هذا الصنف كثيرة ومتنوعة بحيث يميز فيها بين فعاليات قارة هي من المكونات الأساسية كالحزان وتوايا وشميحة ثم هناك فعاليات ثانوية قد تحضر وقد تغيب.

فالحزان هو الشخصية المحورية والفاعلة في السلم التراتبي للشخصيات، فهو الإمام والمفتي والمرجع الديني لكن على طريقة إمعشار، ومن خلال أدوات إكسوسوارية يتقلدها لترمز إلى هذه المكانة، منها سبحة طويلة من أصداف الحلزون ذي الحجم الكبير، ولحيته الكثة والطويلة على أن أبلغ هذه الأدوات دلالة هو كتاب ضخم وقديم يتقلده باستمرار على أنه كتاب التوراة أو زبور داوود ومنه يستقي ما يقوله. وداخل هذا الطاقم المتجول نجد توايا ومعناها «الأمة» وهناك «شميحة» وهي زوجة الحزان.

III- فرجة تنكرية تقنية بامتياز :

أ- تعدد الوسائل التنكرية : لعل أهم ما يميز فرجة إمعشار هو ذلك التنكر وراء أقنعة تخفي وراءها نماذج بشرية لها ما يماثلها في واقعنا البئيس، وذلك كله لخلق الفرجة وتنويع صيغها، وتأسيس خصوصياتها في الآن نفسه كما أن هذه الأقنعة تسعى إلى ثلاث وظائف وهي : 1- تكيفها مع ما يراد تشخيصه أو الشبه به من خلال فعل التنكر ذاك. 2- الأمر الثاني هو مبدأ التشبه باليهود وبيهود المنطقة على وجه التحديد في لباسهم وسحناتهم ولهجتهم ومن خلال هذين المبدأين يتحقق المبدأ الثالث وهو : تحطيم المقدس في كل مظهراته، وفي ثانيا هذا التنكر يتم توظيف الأزياء المناسبة لنوعية الوظيفة والفرجة وذلك باختيار ما يثير فيها الانتباه أو من خلال وضع علامات تجارية أو إشهارية عليها لإبراز التعلق بالآخر، وداخل سياق الأزياء هناك مخالفة المؤلف لإثارة المتفرج.

وفيما يرتبط بالأقنعة فإن أهم ما يميز توظيفها هو تلك النزعة «الكروتيسكية» التي يتقاطع فيها ما هو حيواني مع ما هو آدمي من أجل تشويه الجسد وخصوصا الوجه، وهذا الإيغال في التجسيد الكروتيسكي كما يرى الباحث جامع بنيدر عبر الأقنعة لم يكن معروفا لدى قدماء إمعشار، ومن الصعب معرفة متى بدأ النزوع إليه، أكثر من كل هذا فهناك أكسوسوارات أخرى يشتغل بها هؤلاء وكل هذا وفي سياق التوظيف المتكامل للأزياء والأقنعة والأكسوسوارات فإن الهدف هو نشر الفرجة وإمتاع المتلقي بل «إن ما ينعت من أزياء وأقنعة ومجسمات أخرى وغيرها لدى إمعشار بأنه جميل أو مقبول أو ملائم ليس بالضبط ما هو جميل خارج هذا السياق بل ما هو قبيح أو مشوه»⁽⁹⁾.

ب- العرض وسيلة للفرجة : لاشك أن أهم ما يثير في فرجة إمعشار هو مرحلة العرض لأن كل المراحل الأخرى تخدمها بامتياز بحيث إن هذه المرحلة تخضع لثلاث مراحل مهمة وهي : العرض الموسيقي الراقص والعرض التمثيلي ثم العرض الموازي.

وداخل العرض الموسيقي نجد العرض التمهيدي وهو أداء افتتاحي يقدم في بداية كل حفل تمهيدا للعرض الرئيس، ودوره هو الاستئناس بالأدوات والآلات وضبط نغماتها ثم الوقوف على الإنسجام والتألف من أجل إحكامهما، وأهم الإيقاعات هنا مستعارة من رقصات أحواش ولذلك اصطلحوا على تسميتها بـ «تحواشت».

وبعد ذلك يأتي العرض الرئيس وفي ثنياه تؤدي عروض عدة ويفصل بينها بفواصل من «تحواشت» أو بمشاهد تمثيلية هزلية، والاسم الذي يميز هذه العروض عن «تحواشت» هو «يموريك» وبانتقال العازفين من إيقاعات «تحواشت» إلى إيقاع «يموريك» نجد تسارع باقي فعاليات طاقم الموسيقى والرقص إلى الانتظام في أماكنها وسط «الكور» (الميدان) يتوسطه الحاج الذي يفتتح الإنشاد بالبسملة ومعه المرددون هكذا ينطلق «يموريك» أو العروض الموسيقية الرئيسية فينخرط الجميع في العزف والرقص والإنشاد ويتصاعد الإيقاع ليملاً فضاءات «الكور» وفي الأخير هناك العروض البينية وهي تقدم أثناء فترات الاستراحة. كل هذا يرتبط بالعروض الموسيقية الراقصة أما العروض التمثيلية ففيها الأداء على ثلاث صور : أداء فردي ثم ثنائي فجماعي.

ولاشك أن التمثيل هو المحور في كل الفعاليات المرتبطة بإمعشار وما يقتضيه ذلك من أقنعة وأزياء وأكسوسوارات وذلك في قالب كوميدي هزلي ساخر يروم ويتغى الإضحاك أساسا بل النقد أحيانا لظواهر اجتماعية وفق مبدأ التنكر والتقنع والاستخفاف بالمعايير الأخلاقية وقد يؤدي هذا بشكل

فردى من قبل الحزان أو «توايا» أو «شميحة» وتعتمد على القدرة الإبداعية والارتجالية للممثل، وقد يؤدي بشكل ثنائي وهذا ما يتجلى مثلاً في النزاعات الأسرية بين الزوج والزوجة ثم هناك الأداء الجماعي ويتجلى من خلال ما أشارنا إليه سابقاً عبر العروض الموسيقية الراقصة، وتشتمل فقرات هذه العروض الجماعية على تمثيلات واسكيتشات هزلية تتناول أنشطة معينة ذات ارتباط بحياة ساكنة المنطقة كالحرف والحصاد والدراس وتأتي في الأخير العروض الموازية وفيها عروض المجسمات كالجمال والحمار والبغل والضبع والبقرة والبابور (أناون إمشعار) وعروض أخرى (أحيل هنا على الصفحتين 97 و 98).

وتأتي في الأخير كل هذه الفعاليات مرحلة أساسية ومهمة وهي المرتبطة بطقوس الاختتام وفيها اختتام السهرات والتي تختتم عن قصد ويتم إنهاؤها في لحظة محددة، ثم إننا نجد وليمة الاختتام وغالباً ما تقام للمشاركين في إحدى المنزهات أو المزارات العامة خارج المدينة كمزار إداومكنون الذي تؤلم فيه مجموعة أيت امحمد أو مزار المكرونات الذي تؤلم فيه مجموعة إداكفا أما مجموعة إضلحا فتؤلم في مزار «للا عكو حماد».

على سبيل الختم :

نشير في الأخير المطاف أن الباحث جامع بندير وظف حوالي ثلاثين صورة ترتبط بالعروض الفرجوية لإمعشار وهي صور حية ملتقطة من واقع الممارسة الفعلية لإمعشار تيزنيت، وقد رتبت وفق المراحل المتحدث عنها هنا في العرض، بدءاً بمرحلة الإعداد إلى مرحلة العرض إلى طقوس الاختتام، وبخصوص الملاحق التي ألحقت بالبحث فإن الباحث جامع بندير استطاع أن يجمع نصوصاً كثيرة من أشعار إمعشار ورغم ما يحمله بعضها من وقاحة وجرأة على القول السافل وقام بتعريبها تقريباً لمعناها إلى المتلقي باللغة العربية، وأختم بكلام له في نهاية البحث حين قال : «هذا ونكرر تنبيه القارئ إلى ما يطبع مقاطع كثيرة من هذه النصوص من جرأة في القول، موغلة في الوقاحة، يتعين معها اتخاذ الحيطة اللازمة وامتلاك جرأة أدبية عند الإقدام على قراءتها أو على أي تعامل معها»⁽¹⁰⁾.

الإحالات

- (1) جامع بندير : «مهرجان إمعشار بتيزنيت»، طبعة 1، 2007، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، سلسلة دراسات رقم 8، ص : 14.
- (2) أنظر الدكتور الهاشم أسمهر : «عتبات المحكي القصير في التراث العربي والإسلامي، الأخبار والكرامات والطرف»، الشركة العربية للأبحاث والنشر، بيروت لبنان، الطبعة 1، 2008، ص : 57.
- (3) المرجع نفسه، ص : 58.
- (4) سعيد الحنصالي : «الاستعارة والشعر العربي الحديث»، دار توبقال للنشر، الطبعة 1، 2005، الدار البيضاء، المغرب، ص : 192.
- (5) جامع بندير : مرجع سابق، ص : 66.
- (6) راي جكندوف : «دلالة اللغة وتصميمها»، ترجمة محمد غاليمة وآخران، دار توبقال للنشر، الطبعة 1، 2007، ص : 18.
- (7) الدكتور الهاشم أسمهر : مرجع سابق، ص : 72.
- (8) الدكتور الهاشم أسمهر : مرجع سابق، ص : 64.
- (9) جامع بندير : مرجع سابق، ص : 69.
- (10) جامع بندير : مرجع سابق، ص : 123.