ديناميات وتحولات المجتمع المغربي

دراسات سوسيولوجية و أنثروبولوجية

كتاب جماعي

تنسيق وتقديم:

رشيد الزعفران و الصديق الصادقي العماري

ديناميات وتحولات المجتمع المغربي دراسات سوسيولوجية وأنثروبولوجية

تنسيق وتقديم: الصديق الصادقي العماري ورشيد الزعفران

CTP & Impression : Imprimerie Rabat Net Maroc

إن الديناميات التي شهدها المجتمع المغربي على مستوى بنيات تفكيره ومؤسساته وروابطه، منذ الاستعمار، لم يصحبها اختفاء الأطر الفكرية والمؤسسات التقليدية التي كانت تحكم المجتمع، لذلك لم يتأسس الرابط السياسي والمدني... بشكل يمكننا الحديث عن مجتمع حديث بالمعنى السوسيولوجي للكلمة. فالإجراءات التي أحدثها الاستعمار و مقومات الدولة الوطنية، إلى جانب التحضر النسبي للبنيات التحتية في المدن القديمة والناشئة على حد سواء، على الرغم من أنها عملت بالتدريج على تفكيك البنية القبلية وخلخلة البناء الاجتماعي التقليدي، بإدماج المجتمع القبلي في المؤسسات الجديدة عبر عمليات بناء الدولة، وتبني نظم التحديث والتنمية التي اتخذت أشكالا سياسية واقتصادية واجتماعية متنوعة، جعلت من هذه الديناميات عرفت تتخذ أشكالا وأنواعا متعددة. إلا أن الباحث قد سجل ضعف وهشاشة الرابط المدني والسياسي في مقابل استمرار حضور الرابط الأسري الذي حافظ على قوته.

ديناميات وتحولات المجتمع المغربي

-دراسات سوسيولوجية و أنثروبولوجية-

كتاب جماعي

تنسيق وتقديم:

رشيد الزعفران الصديق الصادقي العماري

اللجنة العلمية:

د. عبد الرحيم العطري **د. بن محمد قسطاني**

د. عبد القادر محمدي **د. إبراهيم حمداوي**

د. عبد الغني زياني **د. عبد الفتاح الزهيدي**

د. مولاي عبد الكريم القنبعي **د. سعيد كريمي**

د. محمد جاج **د. حسن حافظي علوي**

عنوان الكتاب:

ديناميات وتحولات المجتمع المغربي

-دراسات سوسيولوجية وأنثروبولوجية-

المؤلف: كتاب جماعي

الطبعة: الأولى، **أبريل** 2020.

تنسيق وتقديم: الصديق الصادقي العماري و رشيد الزعفران

رقم الإيداع القانوني: 2020MO2337

ردمك: 978-9920-39-793-3

مطابع الرباط نت

Imprimerie RABAT NET

Av. Hassan II Cité Al Manar n° 6/3 - Rabat
05 37 20 46 32 - 06 61 20 37 76
imprimerierabatnet@gmail.com
www.imprimerierabat.com

الفهرس

تقديم **5**
رشيد الزعفران-الصديق الصادقي العماري

القسم الأول:
ديناميات المجتمع القروي والواحي بالمغرب

تحولات المجتمع القروي بالمغرب-نماذج وقضايا **11**
الصديق الصادقي العماري

هل هي نهاية الزراعة العائلية؟ **43**
د. بن محمد قسطاني

الدينامية السوسيو-مجالية بالمغرب العميق-إقليم طاطا نموذجا- **53**
د. محمد جاج

ماذا تبقى من قصور "زيز الأوسط" بواحة تافيلالت؟
تأملات في استباحة التراث **72**
د. عبد الفتاح الزهيدي

القسم الثاني:
تحولات القيم والثقافة بالمجتمع المغربي

الجسد الأنثوي ودلالته الرمزية
-دراسة سوسيو أنثروبولوجية بواحة فركلة- **111**
د. إبراهيم حمداوي

أنثروبولوجيا طقوس الليلة الكناوية بالمغرب..... **120**
د.عبد القادر محمدي

الثقافة والتحولات القيمية..... **133**
عبد العزيز اجدي

التحولات الاجتماعية وتأثيرها في الرصيد اللغوي للطفل
-تافيلالت نموذجا-..... **149**
نديم صالح

القسم الثالث:
الهجرة، الأسرة، التراتبية والرابط الاجتماعي

مساهمة المدرسة في الحركية الاجتماعية في واحات درعة
-واحة تنزولين نموذجا-..... **167**
عبد الكريم الوزيري

طبيعة القيم الاجتماعية في مؤسسة الزواج،
وجدلية التغيّر في نمط بناء الأسرة المغربية..... **186**
محمد كركوب

تحديات اندماج مهاجري دول أفريقيا جنوب الصحراء، في سياق السياسة المغربية الجديدة في مجال الهجرة..... **200**
عبد الله أزرار

الرابط الاجتماعي في المجتمع المغربي: من القوة إلى الضعف..... **214**
رشيد الزعفران

ملاحظة مهمة:

الأفكار الواردة في هذا الكتاب لا تعبر عن لجنة التنسيق أو اللجنة العلمية، بل تعبر عن وجهات نظر أصحابها.

تقديم

لقد صار من غير الممكن أبدًا نفي الضرورة الملحة لدراسة التحولات الاجتماعية والديناميات المجالية التي يعرفها المجتمع المغربي المعاصر. فقد عرف المغرب الظاهرة الكولونيالية، كما انخرط في الحداثة التقنية والتنظيمية، مثلما اندمج في سوق الاقتصاد العالمي، ونظام العولمة بتحدياته المختلفة. كما دخل هذا المجتمع في عصر سمته الأساسية هي الحركية، سواء كانت هذه الحركية أفقية داخل المجال، أو حركية عمودية في السلم الاجتماعي، وفي مختلف مناحي الحياة الاجتماعية والثقافية.

بسبب هذا الوضع، كان على الدراسات الاجتماعية، أن تواكب الوضعية الراهنة للمجتمع، بتكثيف وتجديد مقارباتها، حتى تكون قادرة على فهم وتحليل مختلف الظواهر التي يطفح بها المشهد الاجتماعي المغربي، بمختلف مكوناته ومجالاته المختلفة، سواء في مجال القرى والواحات، أو في مجالات المدن وأحوازها.

وإذ نؤكد هذا المعطى الذي لا يمكن أن تغفله العين السوسيولوجية، فإن هدفنا من خلال هذا العمل هو محاولة دراسة وتحليل المجتمع المغربي في قلب التحولات. لهذا تلامس المقالات المدرجة ضمن هذا العمل مجالات وجوانب عديدة من عمليات التحول التي يشهدها المجتمع المغربي، بمقاربات وطرائق مختلفة ومتقاطعة في آن واحد. وسيجد القارئ أن العنوان الذي اخترناه لهذا العمل يعبر إلى حد بعيد عن طبيعة مسعانا. إن رؤيتنا هذه نابعة من قناعتنا الراسخة بأهمية المعرفة والبحث العلمي المتكامل، خاصة إذا تعلق الأمر بموضوع الديناميات والتحولات المختلفة التي لا يمكن الإمساك بها إلا من زاوية التعدد والتكامل المعرفي، على الرغم من التحديات والثغرات التي قد تواجه مثل هذا الطموح.

توجه هذا العمل تساؤلات كثيرة تستدعي نفسها، من قبيل: هل انتهت الفلاحة العائلية بالمجالات الرطبة؟ وما الذي تبقى من السكن التقليدي بالواحات؟ وما هي مختلف الديناميات التي شهدها المجتمع القروي المغربي؟ وإلى أي حد ساهم الاستعمار كلحظة "مثاقفة كبيرة" وكل عمليات التحديث وسياسات التنمية الوطنية منذ الاستقلال، في تغيير البنيات الفكرية والقيّم الثقافية للمجتمع المغربي التقليدي؟ وهل ساهمت المدرسة في الحدّ من التراتبية الاجتماعية القائمة على التمييز الجنسي والاثني؟ وكيف أثرت هذه الديناميات على علاقة الفرد المغربي بالمجال

والجسد وتراثه الأنثروبولوجي المتنوع؟ وهل يمكن القول بأن المجتمع المغربي يتجه أكثر فأكثر نحو قيم السوق والفردانية؟

بناء على هذه الأسئلة وغيرها، تتنوع أعمال هذا الكتاب، بين الاهتمام بالفلاحة العائلية(د، بن محمد قسطاني)، وتحولات المجتمع القروي(الباحث: الصديق الصادقي العماري) الذي ساهمت فيه عوامل كثيرة، كالاستعمار والمدرسة التي سرعت وتيرة التغير على مستوى الحركية الاجتماعية للفئات التي كانت تنتمي إلى القاع الاجتماعي قبل الاستعمار(ذ، عبد الكريم الوزيري)، كما أن الديناميات السوسيو-مجالية لهاته المناطق، خاصة بمجال الواحات(د، محمد جاج)، إلى جانب الهجرة الداخلية والخارجية، وانفتاح المجتمعات المحلية على القيم الحديثة، غيرت بشكل كبير نمط السكن التقليدي وأزاحته من موقعه(د عبد الفتاح الزهيدي)، كما لعبت دورًا كبيرا في التأثير على الأدوار الاجتماعية والممارسات الثقافية والرمزية المرتبطة بالجسد وتحولاته التي امتدت إلى الأنثى بالمجالات الواحية كما سجل ذلك الأستاذ (د، ابراهيم حمداوي).

وقد حاول الباحث (محمد كركوب) من جهته، الوقوف عند التحولات التي شهدتها قيم الزواج ومؤسسة الأسرة داخل المجتمع، أما الأستاذ (عبد القادر محمدي) فقد تناول أنثروبولوجيًا طقوس الليلة الكناوية وبعض ما شهدته من تحولات، كما حاول الباحث (عبد العزيز اجدي) تتبع بعض التحولات القيمية التي شهدتها ثقافة المجتمع المغربي، و من ضمنها ما ركز عليه الباحث (صلح نديم) بخصوص التحولات التي طالت الرصيد اللغوي للطفل. وإلى جانب هذه الديناميات، فإن المغرب لم يعد فقط، بلدا مصدرا للهجرة، أو محطة عبور فحسب، بل صار بلدا حاضنا للمهاجرين الأفارقة بشكل خاص، الأمر الذي طرح أمامه مجموعة من التحديات الاجتماعية والثقافية، خاصة تلك التحديات المتعلقة بسياسة إدماجهم داخل المجتمع وسوق الشغل، وهو ما تقصاه الباحث (عبد الله أزرار).

إن هذه التغيرات والديناميات التي شهدها المجتمع المغربي على مستوى بنيات تفكيره ومؤسساته وروابطه، منذ الاستعمار، لم يصحبه بالضرورة اختفاء الأطر الفكرية والمؤسسات التقليدية التي كانت تحكم المجتمع، لذلك لم يتأسس الرابط السياسي والمدني، بشكل يمكننا الحديث عن مجتمع حديث بالمعنى السوسيولوجي للكلمة. فالإجراءات التي أحدثها الاستعمار ثم الدولة الوطنية، إلى جانب التحضر النسبي للبنيات التحتية في المدن القديمة والناشئة على حد سواء، على الرغم من أنها عملت بالتدريج على تفكيك البنية القبلية وخلخلة البناء الاجتماعي التقليدي، بإدماج المجتمع القبلي في المؤسسات الجديدة عبر عمليات بناء الدولة وتبني نظم

التحديث والتنمية التي اتخذت أشكالا سياسية واقتصادية واجتماعية متنوعة، إلا أن الباحث (رشيد الزعفران) قد سجل ضعف وهشاشة الرابط المدني والسياسي، في مقابل استمرار حضور الرابط الأسري الذي حافظ على قوته.

إننا، إذ نقدم هذا العمل لعموم الطلبة والأساتذة والباحثين، فإنه يسعدنا أن نتوجه بالشكر الجزيل لكل المشاركين من الأساتذة والباحثين، وكل أعضاء اللجنة العلمية الذين عملوا على مراجعة المقالات وتحكيمها. ولابد من الإشارة هنا إلى أن ترتيب المقالات ليس له أي علاقة بمكانة الباحث، بل يتعلق الأمر بالتوزيع الموضوعاتي للأعمال بما يتماشى وتنظيم أقسام وفصول هذا العمل، الذي نرجو أن يشكل إضافة نوعية للمكتبة المغربية.

الصديق الصادقي العماري

رشيد الزعفران

القسم الأول:

ديناميات المجتمع القروي والواحي بالمغرب

تحولات المجتمع القروي بالمغرب
-نماذج وقضايا-

الصديق الصادقي العماري[1]

تقديم

ما المجتمع القروي؟ وما هي أنواع وأشكال البنيات والمؤسسات التي تشكله؟ وكيف تتفاعل؟ وما هي أشكال التضامن والتعاقد في العالم القروي؟ وما نوع التراتب الاجتماعي الذي يتشكل فيه؟ ما الثابت وما المتحول فيه؟ وما هي أشكال وأسباب هذا التحول؟ ما مصدر السلطة؟ هل "اجماعة" أم القبيلة أو المخزن؟ وما هي انعكاسات ذلك كله على الحياة الاجتماعية بالقرية؟

استطاع الإنسان القروي، على مر التاريخ، أن يتأقلم مع بيئته رغم قساوة الظروف الطبيعية، حيث عمل على توفير الشروط المناسبة لهذا التأقلم، من خلال إنشاء قلاع وقصور وقصبات، مستعملا الطين والطوب والحجر والماء والتبن، ومنتوجات محلية من خشب الأشجار. كما تم خلق نظام مائي يعتمد على مصادر تقليدية مثل الآبار و"الخطارات"[2] وأشكال بورية، من أجل بناء نظام إنتاجي محكم، للتحكم في تعبئة الثروات المائية والترابية والنباتية، من أجل ضمان استقراره واستمراريته. هذا التفاعل مع البيئة الصحراوية في مجالات الحياة الطبيعية والثقافية والاجتماعية، يبرز الأهمية البالغة لهذه البيئة باعتبارها نظاما وإنتاجا فكريا يحمل تصورات ومعتقدات وطرائق وأساليب الإنسان القروي في التفكير والعمل، سواء تعلق الأمر فالأفراد أو الجماعات.

وبهذا المعنى، تعتبر العمارة والتنظيم الاجتماعي والثقافي والاقتصادي والسياسي للمناطق القروية والواحية مدخلا من مداخل فهم الحياة الاجتماعية بمختلف أبعادها، والتعرف على التحول الذي طرأ عليها على مر التاريخ، ومختلف المؤثرات الداخلية والخارجية المساهمة في هذه

---

[1] باحث في علم الاجتماع، سلك الدكتوراه، مختبر الدراسات النفسية والاجتماعية والثقافية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز- فاس.

[2] قناة باطنية بطول يتراوح بين 1كلم و20 كلم، لجلب الماء من العليا على عمق يصل إلى 20 متر أو أكثر إلى السافلة على السطح بشكل مستمر لسد الخصاص من الماء بالواحات والمناطق الجافة.

الدينامية، "هذا التغير أو التغيير في نمط الحياة يعود في جزء منه إلى تداعيات السياسة الاستعمارية بهذه المناطق التي عملت على هدم البنيات التقليدية القائمة على الترحال والتنقل والتضامن الآلي، وإعادة بناء بنيات جديدة تستجيب للمتطلبات الثقافية والاقتصادية التي أصبحت تمليها الحياة العصرية"[1].

وبهذا، يجد المجتمع القروي ذاته أمام مجموعة من التحديات والإكراهات، تتأرجح بين الاستقرار والتأقلم مع متطلباته، وبين التحضر وقوة زحفه، وكل ذلك سينعكس على سلوكات الأفراد والبيئة الطبيعية، خاصة أمام ندرة الماء الذي تتمركز حوله جل العلاقات الاجتماعية والقيمية والثقافية، مما سينعكس لا محالة على القطاع الفلاحي والزراعي الذي يعد مفتاح النشاطات الاقتصادية والمعيشية اليومية بالواحات. كما أن التزايد الديمغرافي بالمجتمع القروي أمام قلة الموارد الاقتصادية، وهشاشة السكن القديم في غياب الترميم، سيدفع البعض إلى الهجرة الداخلية إلى المراكز المدينية، والخارجية إلى بلاد أوروبا.

الملاحظة الأولية في فضاءات القرية تبرز نوعا من الثبات في مجموعة من البنيات خاصة الثقافية في جانب منها، والتي تتبدى من خلال الطقوس والعادات والتقاليد اليومية، غير أن هناك تحولات تطفو على السطح من خلال سلوكات وممارسات ظاهرة في المعيش اليومي للإنسان وفي سيرورة المجال.

1.حول المجتمع القروي

إن الخوض في تحديد المفاهيم والتعريفات يعد من الأمور الصعبة والمعقدة في كل بحث، وذلك لغزارة التعريفات الخاصة بالمفهوم الواحد، ويرجع ذلك إلى تنوع وجهات النظر الخاصة بالباحثين، والحقبة الزمنية التي عاشوا فيها، كذلك الخلفيات النظرية التي تحكمهم، ولو من داخل نفس التخصص. لكن هذا لا يعني أن هناك تعارض أو تضاد في تصوراتهم، وإنما تنوعها وغناها، مما يمكن معه إيجاد نقط تقاطع تفضي للإحاطة بالمفهوم من جوانب متعددة. وفي هذا المقال، لن أخوض بشكل مسترسل أو كرونولوجي في تحديد مفهوم المجتمع القروي، وإنما سأقتصر على بعض التعريفات لتقريب القارئ من المفهوم، كي تتضح الرؤية حول مجتمع الدراسة، دون الدخول في المفارقات والاختلافات حول القرية أو المجتمع القروي.

[1] ابراهيم حمداوي، تقديم، الواحات المغاربية المجال والمجتمع والثقافة، كتاب جماعي، تنسيق: د ابراهيم حمداوي، ود محمد دحمان، مطابع الرباط نت، الرباط، المغرب، 2019، ص 04.

ذلك هو حال مفهوم القرية، الذي عرف محاولات كثيرة، وفي كل مرة يتحدد بمحددات مختلفة، لدرجة أن البعض ذهب إلى أن هذا المفهوم يصعب تحديده، كما هو الحال بالنسبة ل روبرت ردفيلد R.Redfield، إذ "يعرف المجتمع القروي بأنه نموذج أو طبقة غير محددة تماما"[1]، وبينما يذهب البعض الآخر، مثل Raymond Firth، إلى أن "اصطلاح المجتمع القروي Peasant Society ينطبق على كل مجتمع يتكون من عدد من المنتجين الصغار لغرض الاستهلاك الخاص"[2]. وبهذا المعنى، القرية لا تتوفر إلى على السكان الذين يمتلكون أرضا يزرعونها، وبذلك ينتجون من أجل الاستهلاك فقط، غير أن هناك قرويين يزرعون من أجل الاستهلاك، وآخرون يجمعون بين الاستهلاك والبيع في الأسواق، كما لا يمكن استثناء القرويين الذين يشتغلون بالأجر في أراضي الملاك ولا يملكون الأرض أو يملكون بعضا منها.

وبالرجوع إلى الأصل الاشتقاقي لكلمة قروي نجد أن "كلمة Rural مأخوذة من الأصل اللاتيني Rus، الذي يقابل كلمة Urbs، والذي يدل على المدينة، وهذا التقابل بين القرية والمدينة تحكم لزمن طويل في تعريف كل واحدة منهما، فالمدينة لا تعرف إلا بكونها نقيضا للقرية، وهذه الأخيرة ذاتها لا تعرف إلا بكونها مختلفة عن المدينة في النشاطات والتنظيم المجالي والمؤسسي"[3]. الاختلاف الواضح بين القرية والمدينة يعتبر محددا رئيسيا بينهما، فالقرية تتميز بطابع خاص من حيث نمط وأسلوب العيش، وطريقة اللباس، ونوع المسكن، وحتى النشاطات، فالزراعة والفلاحة تعد النشاط الرئيسي للقرية، غير أن ذلك لا يمنع من وجود نشاطات أخرى غير زراعية يقوم بها بعض القرويين، كما أن مسألة الثبات في خصائص كليهما غير مضمونة، إذ "يؤكد تاريخ التراث الاجتماعي الأمريكي تلك الثنائيات بين الريف والحضر، وأن الخصائص التي توضح تلك الفروق خصائص متحولة أيضا، بحيث يمكن القول أنه لا يوجد مجتمع ريفي خالص أو حضري بحت"[4].

إن الإنسان القروي يتميز بنوع من العلاقات والتفاعلات، ويعيش نوعا من الإكراهات، كما يحظى بنوع من الامتيازات، داخل البيئة التي يعيش فيها، مع أخيه الإنسان، وحسب طبيعة المناخ، ونمط العيش، ويحاول بذلك التعايش مع مختلف المتغيرات، ويمكن القول أن المجتمع

[1] محمد عاطف غيث، دراسات في علم الاجتماع القروي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ب.ت، ص 12.

[2] Redfield, R, Peasant Society and culture, Chicago, 1955, pp 26-28.

[3] عيد الرحيم العطري، المسألة القروية في المغرب، الأرض والسلطة والمجتمع، مقاربات للنشر والصناعة الثقافية، فاس، المغرب، أبريل 2017، ص 17.

[4] غريب محمد سيد أحمد، علم الاجتماع الريفي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، ب.ت، ص 127.

القروي يعد "صورة الرابطة القائمة بين الأشخاص ومؤسساتهم في منطقة محلية يعيشون فيها على الزراعة وفي قرية تمثل عادة محور نشاطاتهم الجمعية"[1]. وبهذا المعنى، يقدم المجتمع القروي نموذجا مجتمعيا يمكن معرفته وفهمه من خلال العلاقات بين السكان والمؤسسات الحيوية القائمة بالبيئة القروية، حيث تعد الزراعة النشاط الغالب المشترك بين جميع السكان، كما أن هناك قوانين وقواعد ضابطة تحكم هذه العلاقات والتفاعلات، مبنية على نوع السلطة المسيرة والموجهة لخدمات المؤسسات الفاعلة بالوسط القروي.

من الأوائل الذين اهتموا بالمجتمع القروي/الريفي نجد العلامة ‹ابن خلدون›، الذي ينطلق في موضوع الريف/القرية من العوامل الاقتصادية، وجميع التفاعلات الاجتماعية، وشروط أو نوعية الروابط الأخرى التي تربط بين السكان، "فالاقتصاد بالنسبة لابن خلدون يمثل العصب الحقيقي للتجمعات السكانية ونوع الإنتاج، أي نوع النشاط الاقتصادي هو الذي يحدد طبيعة العلاقات الاجتماعية والسلوكية، وتصور حياة الجماعة في المكان، وما يترتب على ذلك من بناء القرابة والسلطة والدفاع، إلى غير ذلك من الأمور الاستهلاكية الأخرى، والأسعار والتنظيم"[2]. فتحديد المجتمع القروي، عند ابن خلدون، يتأسس على خصائص ومميزات القرية وما يسود فيها من علاقات، ونوعية النظم البنيوية المختلفة، والتي تكون في النهاية الحياة الكلية للمجتمع المحلي القروي، ولكن يبقى بالنسبة إليه العامل الاقتصادي ذو مكانة أساسية في فهم المستوى القروي، حيث جعله في المتغير البارز، والذي جاء متوافقا مع البيئة لا متناقضا معها.

في ضوء هذه الرؤيا، يمكن فهم خصائص المجتمع الريفي/القروي الذي يمثل نموذجا من الحياة لها تطلعاتها، وطموحات أفرادها، ونظرتها للحياة وفقا لتلك الظروف؛ فالقرويون هم أولئك الذين يهتمون بالفلاحة كنشاط مادي، كما أنهم يتميزون بالبساطة والتضامن والتعاون على مصاعب الحياة، وتجمعهم قيم مشتركة تؤطر علاقاتهم. "هذه الحياة في بيئتهم الزراعية طبعت علاقاتهم وسلوكاهم بظروفها، حيث نجد ابن خلدون يصفهم بأن من طبائعهم الرضا والقناعة والتعاون فيما بينهم، واعتمادهم على الأرض بما تدره عليهم من الخيرات بسبب الأمطار، ويرجع كسلهم إلى هذه العوامل إذ جعلتهم هذه الرتابة لا يبذلون الجهد الكبير في تحصيل الرزق وربما ضعف روح المبادرة والتطلع إلى الأفضل والمشاركة السياسية في الدول"[3]. فهو ينظر إلى القرويين على أنهم

[1] محمد عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر ، 2006، ص359.
[2] بوقصاص عبد الحميد، النماذج الريفية الحضرية لمجتمع العالم الثالث في ضوء المتصل الريفي الحضري، ديوان المطبوعات الجامعية، قسنطينة-الجزائر، د-ت، ص 56.
[3] **Giovanni Hoyais, "sociologie rurale", édition universitaire,1968, PP: 66-68.**

يعيشون في حالة استقرار دائم ويقومون بحرث وزراعة الأرض وتربية النحل والمواشي، ويعيشون على قدرة الأرض الإنتاجية، مما جعلهم يستقرون بصورة دائمة في المكان، ولا يعيشون عيش الترحال كما هو الحال عند البدو.

فإذا كان المجتمع، في مفهومه العام، يعبر عن جماعة اجتماعية أو مجموعة من الأفراد لهم مميزاتهم ومواصفاتهم الخاصة من حيث نوع العلاقات والتفاعلات، المحددة بخلفية ثقافية قيمية، ومن ضمنها الأخلاق والطقوس والعادات والتقاليد والأعراف، وقوانين، والدين....، وكذلك محددات مجالية معينة، فإن القرية إذا تمت نسبتها لمجتمع فيمكن أن تعبر على مجتمع قروي بخصوصيات الإنسان والمجال القروي، الذي يعتمد على الزراعة والفلاحة، وأشكال من التضامن والتعاقد، يحكمها الشرع والعرف والقانون، كما أن هذا المجتمع لا يخلو من السلطة و"التراتبات" الاجتماعية، ونمط عيش تقليدي، وكذلك أسلوب حياة ينبني على الكفاف، كما أن له مميزات معمارية، ونمط من الأولويات والحاجيات.

المجتمع القروي، إذن، جماعة من الناس لديهم شعور بالانتماء إلى منطقة معينة يعيشون فيها، وتربطهم مجموعة من العلاقات المختلفة والمتنوعة بناء على خصائص جمعية، ولا يعتبر النشاط الفلاحي هو الوحيد، وقد يكون الأبرز، لأن هناك قرويين لا يمتلكون أراضي وربما لا يشتغلون في ضيعات فلاحية بالأجر. كما أن تحديد المجتمع القروي يصعب إرجاعه لمحددات جغرافية أو سكانية، أو إلى نشاط زراعي دون أخر...، فهو عالم يتميز بثقافة خاصة وروابط نوعية تتناقض تماما عن غيرها المدينية، بالرغم من أنه قد يكون هناك تداخل بين القروي والحضري بفعل مجموعة من العوامل الاقتصادية والسياسية والثقافية والاجتماعية التي أفرزتها ظاهرة العولمة، أصبح معه الحديث عن غياب مجتمع قروي خالص، ونفس الشيء بالنسبة للمجتمع الحضري.

2. المخزن والأعيان

المخزن مؤسسة سياسية قائمة الذات، له آلياته وبنياته ووسائله وقوانينه التي يشتغل بها في تعامله مع أي تنظيم أو شخص أو جماعة معينة، فهو يسعى دائما إلى تجسيد حضوره في كل الأزمنة والأمكنة بفعل العنف والتحكم والسيطرة، "إن ظهور كلمة "مخزن" ارتبط فعلا بسلطة المال، وهي بالإضافة إلى إشارتها إلى المكان الذي تحفظ فيه الأموال، فهي تشير إلى كل العاملين المكلفين بالخزن والحفظ، وبذلك فقد تجاوز المخزن مكان الخزن في تعريفه إلى عماله الذين يعملون في دائرته، وبحكم السلطة التي يحوزها المال، وبالنظر إلى الظروف القمعية التي يجمع

بواسطتها هذا المال، فقد صارت لآل المخزن سلطة خاصة تقوت وتجذرت في المشهد المجتمعي، وبذلك لم يعد للكلمة بعد مالي اقتصادي صرف، بل غدت تحيل مباشرة على حقل السلطة"[1].

مفهوم المخزن لا يستقر على حال، إذ يتطور حسب المتغيرات الاجتماعية، والتحولات السياسية، ودرجة النضج الاجتماعي...، فهو "يشير في مفهومه الراهن إلى الدولة بسلطتها وهيبتها، فتحديده إجرائيا، يدفع إلى اعتباره تماما كما يعتبره آل المجتمع القروي، بأنه يمثل بالإضافة إلى "رجال السلطة المحلية والشيوخ والمقدمين، قوات رجال الأمن والدرك، والمخازنية والجيش والقوات المساعدة وموظفي التعليم والصحة والفلاحة والقرض الفلاحي والبريد"[2]. وبهذا المعنى، يشتمل المخزن على كل من يدخل في إدارات مؤسسات الدولة، فالفلاحين غالبا ما تجدهم ينعتون جميع موظفي الدولة بالمخزن، مثلا كأن يقولوا "أنت راك شاد مع المخزن" أو "خدام مع المخزن".

مسئولو المخزن لا يتم اختيارهم صدفة أو عبثا، لكنهم من أولائك الذين تجذروا في السلطة قبل أو خلال أو بعد الاستعمار، وكانت لأسرهم علاقات مع المخزن أو المستعمر، فإنهم "ينحدرون غالبا من أسر مارست السلطة المحلية أو الجهوية تحت الحماية، أو تواطأت مع الحماية بغرض نفوذ مادي أو معنوي أو غيره على سكان البوادي. وأحيانا ترجع رفعت هذه الأسر إلى المجتمع والدولة في ظروف اجتماعية وسياسية كانت سائدة قبل الاستعمار. وأحيانا أخرى يتعلق الأمر ب«أعيان جديدة» أنتجتهم حركية الزمن الكولونيالي، أو أنتجتهم تلك المرحلة الحاسمة التي شهدت نهاية الاستعمار وتوطيد الدولة بعد الفترة الاستعماري"[3].

إن سلطة المركز في اختيارها أو إعادة إنتاجها لعناصر الزعامة المحلية، تشترط في هؤلاء الأعيان كونها "مستيقظة لعدد مهم من السكان، ومسيطرة على مجال معين ومتوفرة على قوة قادرة على تحدي السلطة المخزنية إلى جانب إطار إيديولوجي قادر على المنافسة والإقناع"[4]، فتثبيت الزعامات المحلية بالنسبة للمخزن يفترض شرط الانفتاح على كل بنيات المجتمع القروي،

[1] عيد الرحيم العطري، المسألة القروية في المغرب، الأرض والسلطة والمجتمع، ص 69.
[2] عيد الرحيم العطري، المرجع السابق، ص 70.
[3] عبد الله حمودي، الشيخ والمريد، النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة يليه مقالة في النقد والتأويل، ترجمة: عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، ضمن سلسلة المعرفة الاجتماعية، ط4، الدار البيضاء، المغرب، 2010، ص 58.
[4] محمد حندين، الزعامات المحلية بسوس في القرن الثامن عشر بين مجال الطاعة ومجال البيعة، ضمن كتاب جماعي : السلطة المركزية والزعامات المحلية بالجنوب المغربي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 64، ط1، 2010، ص 61.

وشرط القوة والسيطرة على محدد مجالي معين، بالإضافة إلى القدرة على امتلاك وسائل وآليات الإقناع المرتبط بالشعبية الخاصة، باعتبار الزعيم جزءا من تشكيلات مجال القبيلة، وأنه على دراية تامة بالظواهر والخبايا. وفي هذا الصدد، "يمكننا أن نعرف نخبة السلطة استنادا إلى وسائل القوة، تماما كما هو الأمر، بالنسبة لمن يحتلون مراكز القيادة"[1].

إنها سلطة تتأسس على تراتبية معينة وفق وظائف متكاملة، وكلها من أجل تحقيق امتداد المخزن داخل المجتمع القروي، والحفاظ على مصالحه المتنوعة، وبذلك يتحكم بطريقة مباشرة أو غير مباشرة في حركية أو سكونية القرار داخل هذا العالم، "فعلى رأس كل ثلاثة أو أربعة دواوير نجد المقدم الذي يتم تعيينه من طرف القايد، وعلى رأس كل ثلاثة مقدمين نجد الشيخ، ثم الخليفة الذي يعمل كنائب للقايد. إن كل هؤلاء باستثناء القايد الذي يعتبر أجنبيا عن المنطقة، ينتمون إلى نفس المكان، ولهم علاقات بالسكان"[2].

إن أدوار المخزن داخل المجتمع القروي تغيرت وتوغلت بشكل كبير، وهذا التغير رهين بتغيرات أدوار ووظائف الأعيان داخل القبيلة، في البداية كانت سكان القبيلة هم الذين يعينون الشيخ وأعضاء اجماعة المنبثقين من "العضام" أو "الفخذات"، وهذه العملية كانت تتم بطريقة ديمقراطية في اجتماع عام. ويشترط في الشيخ أو عضو الجماعة أن يكون ذا زعامة وشجاعة، وله القوة على مجابهة الخصوم، والدفاع عن مصلحة السكان، وأن يكون سخيا قادرا على التضحية بماله ووقته من أجل المصلحة العامة. غير أن الإغراءات والامتيازات التي قدمها المخزن للأعيان، على مستوى السلطة والمال والعقارات والأراضي، إذ أن تأسيس الهياكل المؤسساتية داخل القبيلة أصبح يتم من طرف المخزن، وهو الذي يحدد شروطها وضوابطها وحدود سلطتها. فالشيخ والمقدمين اليوم أصبحوا من موظفي الدولة، يحظون بأجرة مقابل خدماتهم، ووسيلة نقل لتسهيل أعمالهم.

إن الأعيان، سواء المباشرين أو غير المباشرين، يتواجدون بشكل مستمر في كل الأزمنة والأمكنة، وكل المجالات والمؤسسات المحلية والجهوية والإقليمية، وحضورهم مجسد بقوة الأشياء، وهو ما يبرز الحضور الفعلي لسلطة المخزن.

---

[1] توم بوتومور، النخبة والمجتمع، ترجمة: جورج جحا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1988، ص 33.
[2] عبد الرحيم العطري، ، المسألة القروية في المغرب، الأرض والسلطة والمجتمع، ص 75.

3.مؤسسة "الجماعة"

"الجماعة" تشكل إحدى البنيات الأساسية للقبيلة، تنبثق من السكان من أجل الدفاع عن مصالحهم، وتنظيم العلاقات بينهم وبين القبائل المجاورة، فهي "مجموعة من ممثلي العائلات والعظام القاطنة بالقصر، تقوم بتسيير شؤونه ككيان اجتماعي وسياسي"[1]، وبذلك، يمكن اعتبارها مؤسسة اجتماعية وسياسية، فهيئة" الجماعة" "تنظم العلاقة بين أفراد القبيلة داخليا، وبين القبيلة في علاقتها بالقبائل الأخرى ومع المخزن والزوايا"[2].كذلك تعد "دعامة أساسية للتضامن الجماعي، وتعمل هذه الأشكال من التنظيمات على المساهمة في مساعدة المحتاجين والأشخاص المصنفين في وضعية صعبة"[3].

"اجماعة" لها قوانينها وأعرافها التي تنظم علاقات الناس ومعيشهم اليومي، "ثمة أعراف تنظم كل نازلة، فكل خروج على هذه الأعراف يستوجب "النصاف" أو "الحق"، فالإتيان بعمل غير سوي، ولو كان في صورة عدم حضور للاجتماع، وبدون عذر مقنع، يجعل القائم به، مطالبا بالنصاف"[4]. إنها منظومة قيم متكاملة، عبارة عن نسق بنائي وظيفي، إذ أنه لا معنى للبناء بدون وظيفة، ولا وجود لوظيفة من دون بناء أساسي يتكون من بنيات قائمة وفاعلة، تجسد لحضور الإنسان والمجال والعلاقة التضامنية والتفاعلية التأثيرية والتأثرية، وفق تحولات الزمان والمكان.

بالنسبة لمنطقة دادس ﴿واحات درعة، جهة درعة تافيلالت﴾ مستوى أعلى من إغص (العظم). وكانت القبيلة تتألف من مجموعات من "إغرمان" منتشرين فى مجال جغرافى محدد ينتمون إلى جد واحد معروف أو مفترض. "والقبيلة لها عدة "أفخاذ" مكونين من مجموعة من "إيغرمان"، تجمعهم ارتباطات اجتماعية واقتصادية وسياسية فى إطار جغرافى يتطورون داخله ويدافعون عنه. ومجموع هذه القبائل والأفخاذ، يكونون اتحادية قبلية كبرى. استقرت فى دادس منذ العصور الوسطى على الأقل، اتحاديات كبرى كصنهاجة القبلة وهسكورة القبلة، وأيت سدرات (زناتة)، و ايت عطا في العصر الحديث. وظل "إغرم" هو الركن الأساسي في التنظيم

[1]Mohamed El Manouar ,Dades de l'organisation sociale traditionnelle à la domination coloniale, XIXemeXXeme siècles, Phediprint, 2004, p 147.

[2]عبد الرحيم العطري، تحولات المغرب القروي (أسئلة التنمية المؤجلة)، طوب بريس، الرباط، 2009، ص 59.

[3]Bourqia, R, El Ayadi, M, El Herras, M, Rachik, H, Les jeunes et les valeurs religieuses, Eddif-CODESRIA, Casablanca, 2000, p 25 .

[4]عيد الرحيم العطري، المسألة القروية في المغرب، الأرض والسلطة والمجتمع، ص 98.

الاجتماعى والاقتصادى والسياسى".[1] ليس فى منطقة دادس وحدها فقط، بل فى مناطق الواحات كلها، لما له من أبعاد متعددة ففيه كان يتجسد الإطار الجغرافى والاستقرار والانتماء والتجانس بين الفرد وجماعته. وهو القلب النابض للتنظيم الاجتماعى والاقتصادي والسياسى البعيد.

هى أشكال تنظيمية متينة، تعبر عن قوة وتأثير المجتمع القوي، من خلالها كان تسيير وتدبير أمور المشترك داخل القبيلة، غير أن هذه "التنظيمات القديمة لم تعد موجودة، كما كانت، فالقبيلة التى يكون كل عضو فيها ممثلا "لفخذة" أو "لعرش"، وتدبر أمور من نزاعات وتقسيم الأراضى وفظ النزاعات ووضع رؤى استراتيجية"[2]. وغالبا ما يتم اللجوء إلى هذه التنظيمات ومحاولة إحيائها فى ذاكرة ومخيلة السكان القرويين عند الحاجة، والحاجة هنا بمنطق الاستغلال والقفز على مكاسب السكان، إنها فرص الانتخابات والنزاعات حول الأراضى السلالية، دون الأخذ بعين الاعتبار الانتماءات أو المجموعات الأصلية.

وإذا غيرنا الوجهة نحو المجتمع القروي "الهلالي"، بدوار "اولاد هلال" بحصين، بأحواز مدينة سلا، كغيره من المجتمعات القروية يتأثر بالمتغيرات الإقليمية والمحلية، فهو مجتمع تربطه علاقات الجوار والتآزر والتفاعل مع المجتمعات القروية والحضرية، كما أنه يتضمن مختلف المؤثرات من داخله، من بينها السلطة المخزنية، "تحولات عديدة طرأت على المجتمع الهلالي، كان من بينها خروج المقدس من مجال التدبير الرمزي ل "اجماعة" إلى مستوى الإشراف والتوجيه الدولوي، فالمسجد الصغير المحادي لتعاونية الحليب، الذي بنته الجماعة، وكان يعرف اجتماعا شبه يومي لأفرادها عقب صلاة العشاء، لم يعد اليوم في ملكيتها، لقد صار تابعا مؤسسيا وتنظيميا، وبقوة الأشياء، لنظارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بعمالة سلا"[3].

اجماعة كتنظيم اجتماعي وسياسي، أريد لها أن تنزاح عن وظائفها الأساسية، وذلك بفعل مؤثرات المتعلقة بالمصلحة مع المخزن، من خلال الأعيان الذين لا يتأخرون في تقديم الخدمات لأسيادهم في جميع إدارات الدولة، وبالتالي، "سلطة العين تتأكد بالنفوذ والتأثير، فيكفي أن

---

[1]**Mohamed Elmanouar, Le sud-est Marocain, Réflexion sur l'occupation et l'organisation des espaces sociaux et politiques, 1er édition, impression Phediprint, 2004, P 77.**

[2]ابراهيم حمداوي، الواحة من القصر إلى التمدن، نموذج قصور تزكغين بفركلة: جهة درعة تافيلالت، ضمن: الواحات المغاربية ﴿المجال والمجتمع والثقافة﴾، كتاب جماعي، تنسيق: د إبراهيم حمداوي، ود محمد دحمان، مطابع الرباط نت، الرباط، المغرب، 2019، ص 13.

[3]عيد الرحيم العطري، المسألة القروية في المغرب، الأرض والسلطة والمجتمع، ص 97.

يكون العين طرفا في النزاع، لتحكم "اجماعة" لصالحه، أو على الأقل في إطار عملية جبر الخاطر والحفاظ على مصداقية "اجماعة" فإنها تلجأ إلى استعمال آلية العار والمزاوكة لإعمال منطق التراضي وعدم الخروج بأي قرار يدين طرفا دون غيرهن فالأمر يتعلق بشخص فوق العادة، ومن غير المعقول ﴿حسب "الصواب" المحلي﴾ الوقوف في وجه من له ﴿الكلمة مع المخزن﴾، ومن يطعم القائد والطبيب بل العامل والوزير والبرلماني ورئيس الحزب...."[1].

التحول اليوم، رهين بخلق تمثل عظيم لدى القروي، بحكم ما يصنعه الأعيان من وجاهة، بخصوص جوانب من الامتيازات المزيفة للمخزن التي يجود بها على سكان القرية، بدافع مصلحة السكان، من قبيل الطرق المعبدة وشبكة الماء الصالح للشرب، وشبكة الكهرباء، وبعض الإكراميات ك "قفة" رمضان، والتوظيف في الإنعاش...، إنها محاولات هشة لا تمت بالصلة للتنمية الحقيقة، لكنها بالنسبة للقروي أمر عظيم لأنه غارق في الكدح من أجل قوته اليومي. وفي إطار هذه المفارقة، تغيب المصلحة العامة، وتتيه الثوابت الأساسية للمجتمع القروي. لذلك "صلاحيات اجماعة لم تكن تجسيدا تاما للإرادة الجماعية، ولا تعبيرا شاملا عن مكونات الكيان القبلي، وبالتالي فرغم ما قد يبدو عليها من مسحة المساواة، فإنها لم تكن تنجوا من ضغوط الأقوياء والأغنياء، بغية توجيه قراراتها نحو الاستجابة لصالحهم. كما لم تكن تخلو من منافسات ونزاعات حادة فيما بينهم حول من سيكون له النصيب الأوفر من ثمار الحكم وفوائده[2].

وبهذا المعنى، مؤسسة "اجماعة"، تغيرت معالمها وأدوارها ووظائفها، وهذا التحول تأسس من خلال مسار تاريخي قبل الاستعمار، وفي مرحلته، وبعده، وذلك بسبب تغيرات عميقة في الإنسان والمجال والقيم. فالإنسان الذي كان يأكل من إنتاج أرضه، ويلبس من صنع يده، أصبح اليوم يعتمد على الاستيراد من المدينة والأسواق المحتضنة لكل جديد.

أعضاء اجماعة أنفسهم الذين كانوا ينشغلون بمصلحة وهموم السكان دخلوا اليوم في تواطآت غاشمة، أما الزاوية التي كانت المحتضنة والمشرفة على المقدس أصبحت فضاء للتعبئة السياسية، وفتحت أبوابها لكل من يدفع أكثر، "إن القبيلة المغربية تعرضت في التاريخ الحديث والمعاصر إلى تغيرات وتحولات جذرية أثرت في حجمها ووظيفتها عبر المراحل المتتالية...، فاختلاف المحددات الإيكولوجية، وتباين درجات التفاعل مع الدخلاء الأجانب، وتعدد أنماط الإنتاج

[1]عبد الرحيم العطري، تحولات المجتمع القروي ﴿أسئلة التنمية المؤجلة﴾، ص 87.
[2]ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمان بن أبي بكر الحضرمي، مقدمة ابن خلدون، ضبط المتن ووضع الحواشي: خليل شحادة، مراجعة: سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، ط1، 1981، ص164.

وأشكال العلاقة مع الفضاء، أدت إلى اختلاف المواصفات المشتركة للمجموعات المغربية... فإن القبائل، مع الإطار الشمولي الذي كانت تنتظم فيه، لم تكن على درجات متساوية من حيث الاندماج والانصهار"[1].

الوضع المزري الذي أصبح يتخبط فيه المجتمع القروي لم يأتي اعتباطا، وإنما تشابكت وتداخلت فيه مجموعة من المؤثرات، وفي مقدمتها سلطة وامتداد المخزن داخل اجماعة بفعل بنياته المتحكمة، "تم إفراغ الجماعة من وظائفها السياسية والتقريرية، إذ أصبح أعضاؤها بمقتضى ظهير 21 نونبر 1916 يعينون من قبل السلطة، كما أصبحت وظائفهم مجرد وظائف استشارية"[2]. فالتحديث وتسلق عالم العولمة والرغبة في التحكم، والسير على منوال المستجدات والتحولات العالمية، كان ورائه القضاء على النيات التقليدية للقبيلة، ففي كل مرة تتجه الدولة صوب إجراءات ومقتضيات تدعي فيها التنمية والتطور، لذلك كان "آخر مسمار دق في النعش السياسي للجماعة، على الأقل في التدبير الرسمي، كان هو نظام الجماعات القروية والبلدية... بديلا للتدبير التقليدي والعفوي للمشترك المجتمعي"[3].

إنها تحولات على مستوى المهام والوظائف، فشيخ القبيلة أصبح مرتبطا بشكل كبير بالمخزن بدل ارتباطه بمصالح الناس، "فقد عملت السلطات على إحداث وظائف أخرى وخدمات جديدة، ظهرت في آخر المطاف كتجزيء بسيط لسلطتها"[4]. والأمر نفسه بالنسبة ل "اجماعة" كمؤسسة سياسية داخل القبيلة، لم تعد تهتم بالمشترك من مصالح الناس والدفاع عن قضاياهم وحل نزاعاتهم كما كان من قبل، بل أصبحت واجهة فحسب، من أجل المشاركة في الاحتفالات، أو الحضور في "العراضات"، أو في ترميم القصر، أو تنظيف الساقية، أو الخطارة، فقد احتفظت "اجماعة" بوظائف ثانوية، وتنازلت عن المهمات الأساسية التي أنشئت من أجلها.

---

[1] المختار الهراس، تطور الهياكل القبلية شمال غرب المغرب: أنجزت كنموذج، المركز الوطني لتنسيق وتخطيط البحث العلمي، والتقني، الرباط، 1988، ص 267.

[2] حماني أقفلي، الحزب والقبيلة: ملاحظات حول بعض عوائق التحديث السياسي في العالم القروي، ضمن كتاب جماعي بعنوان: "التحولات الاجتماعية والثقافية في البوادي المغربية"، تنسيق: المختار الهراس، إدريس بن سعيد، ط 1، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 2002، ص 102.

[3] عبد الرحيم العطري، تحولات المجتمع القروي ﴿أسئلة التنمية المؤجلة﴾، ص 105.

[4] Paul Pascon, études rurales: Idées et enquêtes sur la compagne marocaine, SMER, Rabat, 1980, p16.

مع الوقت يتولد إحساس لدى الإنسان القروي بأن الدولة لها سلطة احتضان كل القضايا والإشكالات الكبرى وإيجاد حلول لها، وأصبحت للدولة قوة كبيرة مقارنة مع القبيلة والمجتمع القروي ككل، وفي ضوء ذلك تولدت أفكار وتمثلات لدى القرويين والفلاحين، مثل "الدولة قادة براسها"، وكل ذلك بفضل النخب المحلية والأعيان الذين تجذروا بفضل صناعة واجهة قوية داخل القرية. في جميع المواقف. فقد تحول الإشراف والتسيير والتدبير إلى مهام ووظائف الدولة بدلا من القبيلة و"الجماعة". فالجماعة أصبحت تشكل وجاهة فارغة من المحتوى، والقبيلة حاضنة لبعض الامتيازات الجزئية، أن الشيخ أصبح من خدام المخزن بدلا من الدفاع عن مصلحة القرويين والحفاظ عن امتيازاتهم، والأمر نفسه بالنسبة لشيخ الزاوية وعضو اجماعة.

4.التضامن والتعاقد

التكافل الاجتماعي من المرتكزات الأساسية في المجتمعات القروية المغربية، حيث يساعد الأفراد بعضهم بعضا لمواجهة مصاعب الحياة، فيكونون أسرة واحدة، يعين غنيهم فقيرهم، ويساعد قويهم ضعيفهم، ويحنو كبيرهم على صغيرهم، ويشترك الجميع في الأفراح والأتراح. فالقروي معروف بالسخاء والوقوف في الشدائد الصعبة والحساسة. وتنظيم العلاقات التضامنية داخل العالم القروي المغربي تنبني على قوانين وضوابط تضمن السير العادي لهذا المجتمع، وتيسر القيام بالواجبات والاستفادة من الحقوق التي تكفلها "اجماعة" للجميع داخل القبيلة.

غير أن هذا المجتمع لا يخلو من التحكم والسيطرة والتراتب الاجتماعي، فهو مجتمع يختزن معالم القوة والصراع، يتميز بعلاقات الجوار، وهو كذلك يشكل أحد مطامع أطراف داخلية وخارجية. "في مجال محكوم بالجوارات لا تحتمل السلم دائما، وفي مجال مكتسب بالقوة أولا، لا يكون السبيل إلى تحصين المجال ممكنا إلا بالدخول في تعاقدات وتضامنات عرفية مع هذه الجوارات"[1]. إنها تعاقدات ذات أصول ومرجعيات دينية أولا، يشرعها صلحاء الزوايا التي تعتبر نفسها مسوؤلة عن قيم ومبادئ المجتمع القبلي باسم الشرع والدين.

فقد أكد الدكتور عبد الرحيم العطري بخصوص مجتمع قبيلة الرحامنة، باعتباره مجالا قرويا تتجسد فيه كل مميزات العالم القروي، وخاصة الأشكال التضامنية والتعاقدية، إذ يقول بشأن هذا المجتمع: "حيوية المجال الرحامني وارتفاع عوامل التهديد المحيطة به ستفرض على الرحامنة الدخول في تحالف الخاوة مع قبائل السراغنة و زمران و احمر عبدة ودكالة، أما قبائل الكيش

[1]عيد الرحيم العطري، المسألة القروية في المغرب، الأرض والسلطة والمجتمع، ص 51.

من الأودية وولاد دليم وحربيل... فالتحالف معها كان يخضع في الغالب لمتغيرات سياسية مرتبطة بانتقال الحكم وعسر الاستخلاف. فيما التحالف مع القبائل الأخرى، وإن كان سياسيا في بعض الأحيان، فإنه يظل اجتماعيا واقتصاديا في الغالب، ارتباطا باستراتيجيات الرعي والانتجاع"[1]. من هنا التأكيد على ميزة التعاقد من طرف القبيلة مع قبيلة أو مع قبائل أخرى مجاورة، من أجل الحفاظ على الأمن والأراضي الزراعية والسيادة على النفوذ الترابي الذي تحت تحكمها، وهو شكل من أشكال التضامن والتحالف الداخلي والخارجي.

جل التضامنات التي بنيت على التعاقد بين الأفراد داخل القبيلة، أو بين القبيلة وقبيلة أخرى، سعت إلى خلق نوع من الحيوية والاستمرارية للحياة داخل المجتمع، بناء على أحكام الشرع التي كانت تشرف عليها الزوايا من طرف الصلحاء، وأحكام العرف التي أنشأها الإنسان في علاقاته مع البيئة، من أجل التكيف مع الظروف الطبيعية والتغيرات الثقافية، وهذه التضامنات أصلها أمني دفاعي في أغلب الأحيان، إلا أن هناك اتجاه أخر ينبني على التعاون والتكافل في أنشطة الإنسان القروية سواء في الفلاحة والزراعة والماء والبناء وغير من الحاجيات.

ويضرب لنا الدكتور عبد الرحيم أمثلة عن نوع التضامنات داخل المجتمع الرحامني على وجه الخصوص، فيما يتعلق بطريقة تعامل هذا المجتمع مع الوافد من خارج القبيلة، ومحاولة إدماجه حتى يصبح داخل منظومة الأخوة الرحامنية، إذ يقول: "إن الدخول في الطاطا يعني فيما يعنيه إكرام "الآخر" في حال تفضله بزيارته، وعدم مسه بأي سوء، ف "الطاطا" تسمى أيضا بالخاوة، مما يجبر الأفراد، الذين أصبحوا أخوة، على الالتزام بالالتزامات نفسها التي تقتضيها الروابط العائلية الحقيقية"[2]. من هذا المنطلق، يتضح أن المجتمع الرحامني القروي يرحب بالوافدين، على شرط أن يدخلوا في علاقات قرابة تعطيهم حق الانتماء، ولو كانت هذه القرابة مصطنعة، وبهذا يصبحوا أعضاء في القبيلة وأحد أبنائها، ويحق لهم التصرف مثلهم، ويحظوا بنفس الحقوق والواجبات التي تسري على الجميع.

هذا الشكل من التضامن يسعى إلى إدماج الوافد داخل القبيلة عن طريق الرضاعة (الاشتراك في الحليب)، وذلك من أجل التأسيس لعلاقات الأخوة التي تمنع الخيانة وتفرض

[1] عبد الرحيم العطري، المرجع السابق، ص 59.
[2] عبد الرحيم العطري، المسألة القروية في المغرب، الأرض والسلطة والمجتمع، ص 61.

التعاون والانتماء الحقيقي. وغالبا ما تكون عمليات الصلح بين القبائل مبنية على هذا النوع من التعاقدات، لأن اختلاط الأجناس عن طريق الحليب يفرض الوفاء وتجنب الخذلان.

إن تضامن "الطاطا" موجود ومتجذر في المجتمعات القبلية والواحية المغربية منذ القدم، ويحمل نفس الدلالة والمعنى وإن اختلف النطق والكتابة بشأنها، أو شكل التأسيس لهذه الاتفاقية، فعند القبائل الأمازيغية بواحات غريس تسمى ب "التاظا"، "وهي معاهدة سلام بين قبيلتين، كما يقول "سوردون" ﴿G.Surdon, 1936, 196﴾: "إن "تاظا" تنطوي على قرابة مصطنعة من خلال الخاوة الرمزية التي تعطي المعنى الكامل للمؤسسة المعنية من قبلها، أما "جورج مارسي" من خلال دراسته حول المغرب الداخلي، فيرى "أن التاظا هي تحالف بين قبيلتين من خلال استخدام الممارسة الرمزية للخاوة. التي تلزم الجميع بالتزامها كقانون وأخلاق فوق كل شيء"[1]. إنها شكل من أشكال التضامن عن طريق العقد لتحقيق مبدأ الخاوة بما تحمل من معاني ودلالات التعاون والتكافل الاجتماعي المتبادل بين قبيلتين، وهي تعتبر طقسا من الطقوس التحالفية عند القبائل البربرية بواحات تافيلالت، فهو عقد يعني رمزيا القرابة بالحليب.

ومن أمثلة عقد الخاوة بين القبائل، والذي تعدى القبائل المجاورة إلى قبيلتين من واحتين متجاورتين بتافيلالت، "واحد من أكثر مواثيق الخاوة أهمية تم إحداثه بين "أيت خباش" وبني محمد ﴿قبيلة عربية بالريصاني﴾، حدث قبل معركة "تيميمون" التي قتل فيها أربعون رجلا لدى "أيت خباش" في الجزائر، ومع ذلك فأبناء اليتامى أصبحوا إخوانا لأيت بني محمد"[2]. فبالرغم من الاختلافات والخلافات الكبيرة التي كانت بين العرب والأمازيغ بتافيلالت، وبالرغم من اختلاف المجال الجغرافي، ف "أيت بني محمد" عربية الأصل من واحات زيز، وتم ضمها تحت لواء حلف "أيت خباش" من واحات غريس لأنها كانت تعاني التهميش والإقصاء، وتعيش في حرب وصراع دائمين مع القبائل المجاورة. تلك هي شيم وأخلاق الإنسان الفيلالي في مواجهة التفرقة وتحقيق التكافل والتضامن. وفي هذا الإطار، يؤكد "جورج سبيلمان": "أن «بنى محمد» الموجودين في منطقة الريصاني ينتمون إلى عرب المعقل وهم أبناء "عرب الصباح"، وهذا لم

[1] رشيد الزعفران، أشكال الحماية وطقوس التحالف في المجتمع التقليدي بالجنوب الشرقي، ضمن: الواحات المغاربية ﴿المجال والمجتمع والثقافة﴾، كتاب جماعي، تنسيق: د إبراهيم حمداوي، ود محمد دحمان، مطابع الرباط نت، الرباط، المغرب، 2019، ص 126.

[2] رشيد الزعفران، المرجع السابق، ص 127.

يمنعهم من محاربتهم من مئات السنين، وهم موالون «لآيت خباش» الذين كانوا في صراع مع قبائل عرب الصباح"[1].

هو الأمر نفسه بمنطقة دادس (واحات درعة)، تتميز بمجموعة من الأشكال التضامنية في إطار معاهدات واتفاقيات، وهي تميز القبائل الأمازيغية المغربية. نجد معاهدة "تايسا"، كما هو الحال بالنسبة للواحات القروية المغربية، نوع من الترابط بين الأشخاص أو العائلات أو بين القبائل، وهي مشتقة من "يسي" (أخذ) و "إكسا" (رعى)[2]، وتعني الحماية التي تفرضها القبائل على الطرق التجارية، وكذلك حماية كل من يستغيث بالقبيلة؛ "فحسب العرف العطاوي فإن كل شخص ارتكب جريمة قتل خارج حدود القبيلة، وطلب النجدة، فإن الجماعة تعقد دورة استثنائية، وتحدد له أجلا معينا، فإذا لم يكن هناك من يطلب الدية، فإن طالب النجدة يدخل تحت الحماية حرا طليقا، مثله مثل جميع أفراد القبيلة"[3].

أما معاهدة "تفركانت" تتم في حفل حليب تشرف عليه الجماعة، إذ تجتمع النساء المرضعات من القبيلتين المعنيتين بالأمر في مكان معين، بحضور شيخي القبيلتين، حيث يتبادلن الأطفال بينهما، ويتم إرضاع كل أطفال القبيلة من طرف نساء القبيلة الثانية، وبعد ذلك تسترجع كل امرأة ابنها. وبذلك تكون القبيلتين قد وقعتا معاهدة الأخوة "تَيْمَاثْ"، كما يمنع التزاوج بينهما، ويسمون بعد هذه العادة "أيت أُغُو" بمعنى إخوة من الرضاعة...، ويقول "دافيد هارت David" Hardبخصوص "تفركانت"، أنها تتم أيضا على الشكل التالي: "يجمع حليب امرأتين مرضعتين، واحدة من كل قبيلة تختارها "الجماعة"، في إناء، فيتناول كل زعماء هذه القبيلتين من هذا الحليب شربة رمزية، وبعدهم الرجال الحاضرون وخاصة "إجماعن"، وفي الأخير يتم دفن الإناء في مكان المعاهدة.[4] وحسب الرواية الشفوية، هذا ما صادقت عليه "الجماعة" في معاهدة "تفركانت" بين أيت هارون و أيت سرغين، التي لازالت لاصقة في الأذهان، حيث يمنع التزاوج

[1]جورج سبيلمان، آيت عطا الصحراء وتهدئة درعة العليا، تقديم وترجمة: امحمد احدى، كلية الآداب جامعة بن زهر أكادير، ط2، 2011، ص125.

[2]Mohamed Elmanouar, Le sud-est Marocain, Réflexion sur l'occupation et l'organisation des espaces sociaux et politiques, p 115.

[3]رواية شفوية، الأستاذ: مصطفى بن موح، دوار سرغين، جماعة الخميس دادس، تنغير، باحث في ماستر سوسيولوجيا المجالات القروية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ساس فاس، 2020.

[4]David Hart, Dada Atta and His Forty Grandsons: Sociopolitical Organization of the Ait Atta Of Southern Morocco, Pub: Rutledge, March 2, 1983, P: 188-189.

بينهما لحد الآن"[1].

أما بخصوص أشكال التضامن الأخرى بالمجتمع الرحامني، يرى الدكتور عبد الرحيم أن "التويزة"، كشكل تضامني عريق ومتجذر في التاريخ، تحول إلى عمل إجباري قسري على السكان، لذلك يقول: "إذا كانت التويزة في المجال الرحماني قد حادت عن متنها الأصلي، وذلك بتحولها إلى "تويزة إجبارية" أو "سخرة"، خصوصا مع القائد العيادي، فإنها بالرغم من ذلك تظل من أبرز أشكال التضامن والتحالف المحلي التي تكشف تاريخا من التفاعلات الاجتماعية بين الإنسان والمجال"[2]. إن هذا الشكل التضامني تحول من التطوع إلى الإجبار بفعل تدخل السلطة المخزنية، ليصبح في شكل سخرة لصالح القياد أو عناصر المخزن بأنواعها، فالسلطة المخزنية سعت إلى تحطيم الأشكال التقليدية للقبيلة وبناء أشكال أخرى لصالحها، أو إزاحة بعض الأشكال التقليدية عن مضمونها، خاصة تلك التي تهدد وجودها وتعزز الخصور التضامني للقرويين.

فطقس "التويزة" له جذور تاريخية في جميع المجتمعات القروية المغربية على وجه الخصوص، فهو شكل تعاوني وتضامني بامتياز، يشترك فيه مجمل السكان من أجل إنجاز نشاط يهدف إلى المصلحة العامة داخل القبيلة، إما له علاقة بأشغال الماء أو حفر الساقية أو بناء أو غيرها من الأعمال المشتركة، ويمكن التدليل على ذلك من واحات غريس بتافيلالت، خاصة منطقة فركلة بتنجداد، حيث "تحرص القبيلة على صيانة "الخطارة"[3] بعد تراجع نظام "حفصايم"[4] كشكل من "تويزا" عبر "الدلالة"[5]"[6]. فالخطارة التي تعد المشترك بين جميع سكان القبيلة، لأنها الساقية أو منفذ الماء الذي تسقى به الأراضي الفلاحية باعتماد تنظيم معين

[1] رواية شفوية، الأستاذ: يوسف.مكناسي، دوار سرغين، جماعة الخميس دادس، تنغير، 40 سنة.
[2] عيد الرحيم العطري، المسألة القروية في المغرب، الأرض والسلطة والمجتمع، ص 62.
[3] قناة باطنية بطول يتراوح بين 1كلم و20 كلم، لجلب الماء من العليا على عمق يصل إلى 20 متر أو أكثر إلى السافلة على السطح بشكل مستمر لسد الخصاص من الماء بالواحات والمناطق الجافة.
[4] يسمى كذلك "حد الصيام"، وهو عمل مشترك داخل القبيلة، يخص تهيئة السواقي وتنظيفها، والأشغال الفلاحية الجماعية، يساهم فيه كل بالغ وقادر على الصيام.
[5] الطريقة التي يتم بها بيع الماء أمام المسجد بشكل علني أمام المصلين.
[6] حبران حسن، عنصر الماء والرواسب الثقافية بواحة فركلة/تنجداد، ضمن: الواحات المغاربية ﴿المجال والمجتمع والثقافة﴾، كتاب جماعي، تنسيق: د إبراهيم حمداوي، ود محمد دحمان، مطابع الرباط نت، الرباط، المغرب، 2019، ص 162.

يخضع لترتيبات اجماعة بناء على قوانين وقواعد يسهر على تطبيقها "أمغار نوامان"[1]. و"تفرض أعراف واحة فركلة على أي فرد لم يحضر أشغال "حفصايم" أو "أمشغال" في بعض القصور خاصة حينما يتعلق الأمر بتنظيف الخطارة أو الساقية من النفايات أو الرمال، بشراء "الوقيد" أو إعطاء "خمس موزونات" ويستفيد منها باقي أفراد القصر"[2].

تعرضت كل هذه القيم والأخلاق للزوال بفعل المؤثرات المادية والصراعات حول الأرض والتسابق نحو الحياة العصرية، "فالخيمة الواحدة اليوم تضم ثلاث سيارات فأكثر، ومع ذلك لا يتم استثمار هذه الرساميل المواصلاتية في تجسير العلاقات حتى مع أبناء العمومة الأقربين"[3]. طغت على الإنسان القروي مجموعة من الانشغالات المادية والاقتصادية، وتقلصت مسافات التآزر والتعاون والتضامن، إذ أصبح القروي يفكر مثل المديني، لا يسمع إلا صوته ولا يفكر إلا في المادة وفي نفسه، وبهذا أصبح المشترك في القبيلة على الهامش.

5.التراتب الاجتماعي

واقع التراتب الاجتماعي واضح بقوة بالمجتمع القروي من خلال أنماط وأشكال مختلفة، حيث الانحدار الاجتماعي يحدد قوة الدور والوظيفة، وهو المهيمن على دينامية هذا المجتمع، خاصة امتلاك خيوط وآليات التغيير وفق متطلبات وحاجات ومصالح من يصنفون في أعلى السلم الاجتماعي. المصلحة الجماعية في المجتمع القبلي تعارضت مع المصلحة الفردية، بما أن العلاقة الناظمة لهذا المجتمع هي علاقة جماعية، أساسها الملكية الجماعية لأهم وسائل الإنتاج ﴿الأراضي الزراعية، الموارد المائية، المجال الرعوي)[4]، في إطار اقتصاد عائلي يعتمد على الكفاف، فإنتاج وإعادة إنتاج التراتبات الاجتماعية في المجتمع القروي محكومة في الغالب بالأرض وحصة الماء أو السلطة والمكانة الاجتماعية.

فالطريقة التي تم بها تقسيم وتوزيع الأراضي بالقرية، ونوع الامتيازات التي حظيت بها فئة معينة من العائلات نظرا لها من نفوذ وعلاقات متجذرة مع المخزن، إضافة إلى نوع السلطة الممارسة داخل القرية، والمكانة التي تحتلها كل فئة داخلها في علاقتها بنوع الوظيفة، مثلا،

[1]شيخ الخطارة، المسؤول الأول عن تطبيق القوانين والقواعد المتفق عليها من طرف اجماعة، وهو الرأس المفكر والمرجع الأساسي لحل النزاعات التي تطرأ بين الفلاحين داخل حدود الخطارة التي يتزعمها، سواء تعلق الأمر بالنزاعات حول الماء أو بعض النفايات التي قد تعرقل السير العادي لمياه السواقي أو الخطارات.

[2]حبران حسن، المرجع السابق، ص 159.

[3]عيد الرحيم العطري، المسألة القروية في المغرب، الأرض والسلطة والمجتمع، ص 100.

[4]محمود عبد المولى، ابن خلدون وعلوم المجتمع، الدار العربية للكتاب، ليبيا-تونس، 1976، ص 20.

الحراطين كفئة تحتل أدنى مرتبة في السلم الاجتماعي وارتباطها بالعمل بالأجر داخل الحقول والمزارع، كما أن الشرفاء يحظون بمكانة متميزة لشرفهم السلالي، وحيازتهم البركة والصلاح، وغيرهم من الفئات كالمرابطين الذين يشكلون المكانة الوسطى، كل ذلك كرس نوعا من التراتبية داخل القرية وطهر من خلال التمثيلية بمؤسسة اجماعة وتولي منصب شيخ القبيلة.

وقد كان من الأكيد أن ينشأ نوعا من الصراع بين فئات المجتمع القروي، على أساس التفاوت الاقتصادي والمكانة الاجتماعية، بيد أن الطابع التكافلي والإدماجي للمجتمع، أبقى على أنواع من التضامن، تلك التي تندرج ضمن المشترك في القبيلة، حتى بعد تغير في بنيتها الاجتماعية، مع أن هذا التضامن خضع لاستغلال الأعيان لأفراد القبيلة، كذلك على التفرقة بين أفراد المكانة الاجتماعية الواحدة. ظهر ذلك بالنسبة للمزارعين الذين فقدوا في الأرض مورد عيشهم، ولم يعد أمامهم سوى أراضي الغير، إما بالعمل الموسمي، مقابل أجر نقدي أو عيني زهيد، أو عن طريق الكراء، أو بواسطة عقود "شركة" فلاحية مجحفة، مثل "الخماس" و"الرباع"، أي الشركة بالخمس أو الربع وغيرها.

وهكذا، فإن حيازة الأرض بطريقة أو بأخرى، وطريقة الاستغلال الزراعي، وشكل ملكية وسائل الإنتاج، ساهمت في تحديد التراتبية الاجتماعية داخل المجتمع القروي، بين مجموعة سيطرت على نسبة كبيرة من الأرض، وبين فئة أخرى تم استغلالها لخدمة هذه الأرض، غير أن التخفيف من حدة التراتب كان يطهر في آلية التضامنات، التي حاولت التقليل من هوة التفاوت ولو نسبيا. ومن الملفت للانتباه أن "بعض العوامل حالت دون تراكم ملكية الأرض في يد أقلية، منها عامل الإرث، وضعف عمليات التداول النقدي على ما يبدو"[1].

هذه التراتبية لم تنبني فقط على أساس امتلاك الأراضي، فهناك مؤشرات أخرى تشكل مورد من موارد الإنتاج، فالتوفر على أعداد من الخرفان والبقر والعجول...، خاصة تلك التي تنتمي إلى سلالات إنجابية وقابلة قادرة على النمو والعيش مدة أطول، من شأنه أن يشكل موردا اقتصاديا بالنسبة للعائلة بالمجتمع القروي، "وثمة مؤشرات أخرى تنم عن وجود هذا التراتب في هذا المجتمع، ناجمة عن عمليات الغزو والسلب التي كانت تقوم بها القبائل من حين لآخر. فقد شكلت هذه العمليات فرصة مواتية لبعض أفراد القبيلة، أتاحت لهم إبراز شجاعتهم وقوتهم،

[1] محمد ناصح، جوانب من الحياة الاقتصادية والاجتماعية للمغرب الوسيط، القرن 6هـ/12م نموذجا، بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا في التاريخ، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، السلسلة الجامعية، الرباط، 1987-1988، ص 231.

ورفعت من مكانتهم الاجتماعية، وكرست بالتالية تراتبية المجتمع القبلي"[1]. وقد غنم هؤلاء مجموعة من الامتيازات مكافئة لهم على مجهوداتهم، إذ حصلوا في مقابل ذلك على عدد من قطيع الماشية، وبهذا أصبحت ملكيتهم تتعاظم مع مرور الزمن، وبالتالي سيستأجرون من يساعدهم على رعيها ورعايتها وخدمتها. "وإذا كانت الحروب سمحت لشيخ القبيلة وحاشيته من المقاتلين باقتطاع جزء هام من الغنيمة، فإن هؤلاء لم يترددوا في مضاعفة العمليات العسكرية التي كانت تسمح لهم بتكديس الثروات"[2].

دون أن ننسى، الأرباح التي كانوا يجنونها من ضريبة المرور المرفوعة على أصحاب القوافل، التي كان التجار يؤدونها مقابل مرورهم بالقبيلة، والهدايا التي ترفع من مستوى ثروات شيخ القبيلة وأعوانه، مما ساعدهم على تصدر المراتب الأولى في سلم التراتب الاجتماعي داخل القبيلة، وبذلك فتح المجال أمامهم إلى التقرب إلى جاه الأعيان، مما ساعد هؤلاء الأعيان كذلك على توسيع نطاق ممتلكاتهم داخل القبيلة، والرفع من مستوى الثروة وتعزيز درجة السلطة، "فالجاه الذي حصل عليه أعيان القبيلة من الحكم المركزي، أهلهم إلى تدعيم ثرواتهم، وبالتالي مكانتهم الاجتماعية"[3].

أما منظومة المقدس داخل المجتمع القروي، وطريقة اشتغاله وتدبيره، فهي تحت إشراف مجموعة من الأشخاص بمسميات مختلفة لكنها تحمل نفس المعنى، فالبركة أو العرض أو الانتساب إلى سلالة مبجلة ترفع من شأن "أمغار" أو "الولي"، وبذلك له الحق في مجموعة من الممارسات حتى وإن كانت خارج منظومة القوانين المعمول بها داخل المجتمع القروي، لذلك "لا ينازع أحد في دور الوساطة التي يقوم بها الأولياء. إذا كانت سلطة "الأمغار" تقوم على العرض فإن سلطة "الولي" تقوم على البركة، وهي بمثابة اعتقاد يخول لبعض الكائنات أو الأشياء قوة خارقة- من مصدر إلاهي- مما يجعلها تحظى بقيمة رمزية وبفعالية على مستوى

[1] عبد الكبير الخطيبي، المراتب الاجتماعية بالمغرب قبل الاستعمار، تعريب: محمد برادة، المجلة المغربية للاقتصاد والاجتماع، العدد2، 1975، ص 16.

[2] الحسن بن محمد الوزان الفاسي، وصف إفريقيا، ج01، ترجمة عن الفرنسية: محمد حجي ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، ط02، بيروت، 1983، ص 170.

[3] ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، ص 467-488.

الممارسات الاجتماعية الماوائية ﴿جاموس﴾. لذا يقترح كلنير الفصل بين الولي الفعلي والولي الكامن... إذ لا يحظى بالبركة في وقت معين إلا ولي واحد ﴿جاموس﴾..."[1].

فالولي الذي حظي بالبركة من ضمن فئته يستند على المقدس في تمرير قوانينه الخاصة وقد تصل إلى الاستحواذ على الأراضي وحصة كبيرة من الماء أو الحق في الكلمة والسلطة. و"الواقع أن هناك كثيرا من الصراعات فيما بين الأولياء، وبينهم وبين رجال القبائل. كما أن بعضهم لا يتردد في استعمال انتمائه لسلالات مبجلة من أجل الاستحواذ على الأرض وعلى الممتلكات ومن أجل «الاتجار» بالنفوذ"[2].

برز دور الولي بشكل جلي عندما كان هم السلطة هو فرض الضرائب، والتجنيد للحرب، وفي حالة تعسف السلطة، وكان "الصالح" يسعى ما أمكن إلى التخفيف من هذه الأعباء، حتى أن كثيرا من كرامات الصلحاء وخوارقهم ارتبطت بالحكم. فقد كان الصلحاء يدفعون المظالم عن المتوسلين بهم ضد تعسف السلطة. "ونظرا لحرمة الصلحاء ومكانتهم في مجتمع البادية، كان المسافرون والتجار المخترقون للمجال القبلي يستجيرون بهم من عبث القبائل البدوية وأهل الحرابة، فحفظوا بذلك التوازن بين القبائل وبين أفراد القبيلة نفسها وبين هؤلاء العابرين لمجالها، فساهموا بدور فعال في تهدين الطرق التجارية التي كانت تخترق المجال القبلي"[3]، وبهذا لعب ولي الزاوية أدوار طلائعية من خلال الوساطة، وتحقيق السلم، وتأمين الطرق التجارية، والقيام بعمليات التحكيم في حالة النزاعات، وبذلك شكل الصلحاء سلطة خاصة، ورقابة على المجال.

وفي هذا الإطار، بخصوص مجتمع الرحامنة، يقول الدكتور عبد الرحيم: "أما بخصوص تدبير المقدس، فإن تسميات القائم بهذه المهمة تتعدد في المجال الرحماني، فهو "الفقير" و"العابد" و"المشارط" و"الطالب" و"الفقيه" و"فقيه الشرط" وكلها مسميات لمعنى واحد يحيل على الشخص المكلف بتدبير المجال الديني داخل دوار معين، بناء على تعاقد بينه وبين "اجماعة" يضمن حقوق وواجبات كل طرف"[4]. فالمقدس بقبيلة الرحامنة تتداخل

[1] ليليا بنسالم، إرنست كلنير، عبد الله حمودي، جان فافري، جاك بيرك، عبد الله العروي، الأنثروبولوجيا والتاريخ حالة المغرب العربي، ترجمة : عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق، دار توبقال للنشر، سلسلة المعرفة التاريخية، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 1988، ص 26.

[2] ليليا بنسالم، إرنست كلنير، عبد الله حمودي، جان فافري، جاك بيرك، عبد الله العروي، المرجع السابق، ص 26.

[3] سالم حميش، الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ، دار الطليعة، ط1، بيروت، 1998، 88.

[4] عبد الرحيم العطري، المسألة القروية في المغرب، الأرض والسلطة والمجتمع، ص 63.

وتتراكب في تدبيره بنيات مختلفة منها المباشر وهو الفقيه أو العابد، و غير المباشر يتمثل في مؤسسة اجماعة، بناء على قواعد وضوابط محددة متفق عليها.

بالرغم من أن جميع المشرفين المباشرين على الحقل الديني يندرجون ضمن معنى واحد، إلا أن هناك نوع من التراتب بينهم من حيث الوظيفة المنوطة بكل واحد، لذلك سكان قبيلة "الرحامنة يضعون حدا فاصلا بين "الشريف" أو "الصالح" وهذا "المشارط"، فالأول يتوفر على رأسمال رمزي مهم يرتبط بالشرف والصلاح، فيما الثاني يتوفر على رأسمال متواضع يقتضي التفاوض معه في مستوى التعاقد الذي يربطهم به. فالشريف لا يناقش ويتم العمل بنصائحه وتعليماته ويجري قبول تحكيمه دوما، فيما المشارط لا يسمح له أحيانا التدخل في شؤون "اجماعة"، فهو يعمل لديها، ولا حق له في تجاوز مقتضيات التراتب الاجتماعي، وإن كان يتوفر على شرعية دينية تؤهله لتدبير المقدس"[1].

في ظل هذه التراتبية داخل المجتمع القبلي، تظهر مجموعة من الصراعات بين الصلحاء وفي علاقتهم بناس القبيلة، والدافع دائما يكون من أجل السلطة أو تملك الأراضي أو حول حصص الماء أو في القرارات الملزمة التي غالبا ما يحاول كل طرف أن تكون لصالحه لا ضده.

وفي سياق التحول، نسوق مثالا عن منطقة تزكغين بفركلة (واحات غريس درعة تافيلالت)، "الزاوية التي تسهر على التأطير الديني والقيمي بالقصر لم تعد موجودة كما كانت عليه في السابق، فهيكلة الحقل الديني وتمدرس الأبناء والنمو الديمغرافي وعدم قدرة الزاوية على مسايرة تطورات العالم والعصر وعدم قدرتها على الاستمرارية بنفس الوهج لكون أبناء الشيوخ والمقدمين هم الآخرون انخرطوا في الهجرة والأعمال الفلاحية والتجارية ولم يعد لهم اهتمام بالمجال الديني، وظهور الحركات الدينية التي حاصرت دور الزوايا من خلال اهتمامها بالبدع والخرافات..."[2].

وبالرغم من حالة التراتب في المجتمع القروي، لا تعيش القرية حالة صراع بين الطبقات، أو الفصل والقطيعة بالمعنى الاجتماعي، فبالرغم من حضور أجناس متعددة كالحراطين والشرفاء والأمازيغ...، إلا أن هناك تفاعل مستمر عبر علاقات منتجة يحكمها التدافع المنتج من أجل العيش المشترك، وإن كان هناك لا بد من الاختلاف فينحصر في الأدوار والوظائف فقط، إذ أن لكل فئة أدوار معينة يجب الوفاء بها لتلاقى وظائف مشتركة تضمن استمرارية المجتمع القروي.

[1] عيد الرحيم العطري، المرجع السابق، ص 63.
[2] ابراهيم حمداوي، الواحة من القصر إلى التمدن، نموذج قصور تزكغين بفركلة: جهة درعة تافيلالت، مرجع سابق، ص 13.

واحات غريس عرفت فيما بعد نوعا من التحول على مستوى هذا التراتب في الوظائف حيث انتقل الحراطين من العمل بالأجر إلى امتلاك أراضي فلاحية خاصة نتيجة توفير سيولة مالية من حاصل أعمالهم أو بفعل عمل أبنائهم، غير أن هذا التحول لم يغير الوضع الرمزي داخل القبيلة حيث بقي محدودا في إطاره الأصلي. "فالتراتبية الاجتماعية القائمة على الإثنية قد تلاشت، إذ بالرغم من وجود الحراطين بالواحات إلا أنهم لم يعودوا يشتغلون في الخماسة بعد تحول كل الأنشطة والأعمال إلى أعمال مأجورة، وأصبح الحرطاني إلى جانب المرابط والشريف يشتغلون كأجراء، وأيا كان القصر فإن السكان يتطلعون إلى نمط عيش يحاكي المديني"[1].

الفئوية داخل القبيلة متجذرة وتخضع لاعتبارات نخبوية في الغالب، لذلك يصعب تغييرها وتحتاج إلى نضج ووقت جد كبير، رغم تحسن الوضعية المالية والمعيشية والترقي في سلم علية القوم إلا أن فئة الحراطين بقي ينظر إليها بنفس النظرة السابقة، وأصبحت أدوارها ووظائفها داخل القبيلة مؤطرة بطينة الانتماء. الأدوار والوظائف قد تختلف من فئة إلى أخرى لكن لأحد يدخل في صراع أو حرب مع الآخر، الجميع يشتغل وفق ما هو محدد وموفر له من أجل استمرارية وتطوير المشترك.

6.الأرض والنشاط الفلاحي

تعد الأرض مدخلا أساسيا لفهم مختلف التحولات الاجتماعية بالعالم القروي، فهي تؤسس للعلاقة بين الإنسان والمجال، على أساسها ينبني الانحدار الاجتماعي، وهي تنطوي على الصراع والتوافق في نفس الآن، كما أنها مؤشر ومصدر لامتلاك السلطة والقرار الملزم للأغلبية. "نظرا لأهمية الأرض القصوى في نظر القروي، فإن مثله الأعلى أن يضيف إلى ملكيته أرضا جديدة، ولهذا كانت أهداف الادخار الأساسية شراء الأرض، ومع تمسك كل قروي بأرضه فقد كان ثمنها مرتفعا جدا. ولهذا كان بيع الأرض في هذا الوقت يعتبر «نكبة» تحل بالعائلة بعكس شراء أرض جديدة فإنه كان يعتبر من «مفاخرة»"[2]. فالعائلة القروية تتجنب ما أمكن بيع الأرض إلا في حالة ظروف قاسية جدا، وإن استطاعت أن تعتمد نظام "رهن الأرض" عوض البيع سيكون أحسن، وهو أن تقترض عائلة من عائلة أخرى مبلغا من المال، وفي مقابل ذلك تستغل قطعة من أرضها دون مقابل حتى تتمكن العائلة الأولى من رد الدين.

[1] ابراهيم حمداوي، المرجع نفسه، ص 17.

[2] H. Ammar, Growing up in An Egyptian Village, London, 1956, p 22.

خضع تفويت الأرض، بالعالم القروي خلال فترة الاستعمار، إلى عامل التراتب الاجتماعي، وإلى نوع الخدمات التي يقدمها الشخص للجهاز المخزني، وبناء على تسميات مختلفة، فقد "كانت السلطة المخزنية تمنح قوادها وأعيانها ممن يفترض فيهم أنهم يقدمون لها خدمات ملموسة، كانت تمنحهم أراضي تسمى بال "تنفيذة" أو "ملك إضافي" في حوز مراكش، بلغة القصر و "أرض كيش" في تعبير الإدارة الاستعمارية... كما كانت تتخط صيغ العطاء المخزني تفويت "العزيب"، علما بأن مدارات الاستفادة من هذه الأراضي والعزائب، لم تتوقف في مغرب القرن التاسع عشر عند القياد والأعيان"[1]. ففي المجتمع القروي المركب، حسب تقدير بول باسكون، رغم تعدد واختلاف الأشكال العقارية من حيث الاستغلال، والحجم، وأساليب الإنتاج والتدبير، فإن أنساقا ثقافية موازية لكل نوع عقاري تلوح في الأفق، وبالتالي رغم التباينات في الأنماط والأشكال هناك تعايش وتفاعل مستمر.

فأراضي الأحباس، مثلا، هي التي تمنح للمساجد ولا يجوز بيعها أو التصرف فيها، وتعود عائدتها إلى ميزانية وزارة الأوقاف، أما أرضي الزوايا فهي الأراضي التي تقدم للزوايا الموجودة في النفوذ الترابي للقبيلة عن طريق الهبة، وبخصوص أراضي الجيش ترجع إلى أفراد الجيش والعساكر وممثلي القوات الأمنية. لكن الأعيان من "الشيوخ"، و"المقدمين"، و"القايد" كانوا يحظون بالقسط الكبير من غنيمة الأرض. ويتحدد التنوع والاختلاف في أشكال الاستغلال لهذه الأراضي بين الاستغلال المباشر لصاحب الأرض أو المتنفع بالغلات، والاستغلال غير المباشر المؤطر بالتعاقد المنظم بالأعراف.

يختزن هذا التنوع والالتباس في التوزيع غير المتكافئ، واللاتوازن في الاستغلال اضطراب كبير في الدفع بعجلة التنمية في العالم القروي، فالتراتبات الاجتماعية في علاقتها بتفويت الأراضي خلق هوة كبيرة بين الطبقات الاجتماعية، وساهم في تفقير الأغلبية لافتقارهم لوسائل الإنتاج، في مقابل فئة أخرى استحوذت على نسبة كبيرة من الأراضي وامتيازات في السلطة، وهذا ما سيكرس التحكم والهيمنة والضبط بالمنطق المخزني. لهذا "المصلحة الجماعية في المجتمع القبلي تعارضت مع المصلحة الفردية، بما أن العلاقة الناظمة للمجتمع القبلي هي علاقة جماعية، أساسها الملكية الجماعية لأهم وسائل الإنتاج ﴿الأراضي الزراعية، الموارد المائية، المجال الرعوي﴾[2]، في إطار اقتصاد عائلي يعتمد على الكفاف.

[1] عيد الرحيم العطري، المسألة القروية في المغرب، الأرض والسلطة والمجتمع، ص 35-36.
[2] محمود عبد المولى، ابن خلدون وعلوم المجتمع، المرجع السابق، ص 20.

إذا أخذنا الواحات القروية بمنطقة غريس-تافيلالت، نجد الأشغال الفلاحية تشكل الحيز الكبير في الاهتمام اليومي للإنسان، تحظى هذه الأشغال بإعداد وتنظيم محكم، إذ أنه "قبل تهيئة التربة واستصلاح الأراضي "أسوحد"، لابد من توسيع فوهات العيون والمنابع وبناء الصهاريج "تانوطفي"، وإقامة "الربطات" والسدود و"الخطارات"[1] و"أغرور"[2] والناعورة والسواقي والطرق وأشغال الحقول.... ويعطي هذا المجهود كله زراعة معاشية كفافية مبنية على النخيل والزيتون ثم القمح والشعير والذرة، بعد ذلك "الفصة" غذاء الحيوان، ثم بعض أشجار الفاكهة"[3].

توزيع المستفيدين من الخطارات بقصر "تزكغين[4]"[5]

اسم الساقية	القصور والفخدات المستفيدة منها
ايت عمي حسن	تزكغين قبيلة ايت عمي حسن و ايت عمي حمو..
المعمرية	ايايت محمد وايت عمي الحبيب....
البقاسية	ايت فاضل ايت باقاس.....
الجديدة	تزكغين وايت بامعطي...
الكبيرة	تزكغين وايت بامعطي وايت مولاي المامون...
الخطيطيرة	ايت بامعطي...
ركاكة	ايت بامعطي وايت المامون...
ايت المامون	ايت المامون...

الفلاحة بواحات غريس، كما هو الحال بالنسبة للواحات الأخرى، تشكل الحيز الكبير من مصادر عيش الإنسان الواحي القروي، يخصصها بمجهود كبير، بغية الجني والاستثمار الأمثل لتحقيق استمرارية الواحة والحياة الكريمة للإنسان. فالمنتوج الفلاحي يعد المحرك الأساسي للاقتصاد بالدرجة الأولى. من هنا كانت الفلاحة في الوسط القروي مركز الثقل، ومحور التوازن،

[1] قناة باطنية بطول يتراوح بين 1كلم و20 كلم، لجلب الماء من العليا على عمق يصل إلى 20 متر أو أكثر إلى السافلة على السطح بشكل مستمر لسد الخصاص من الماء بالواحات والمناطق الجافة.

[2] "أغرور": يجر ثور أو جمل يهبط مستوى منحنيا قرب هامش ترابي بسيط حبلا ينتهي بقربة من جلد الماعز﴿الدلو﴾ تفرغ في حوض ينتهي بساقية أو مجموعة سواقي.

[3] بن محمد قسطاني، الواحات المغربية قبل الاستعمار-غريس نموذجا-، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 2005، ص 28.

[4] قصر تزكغين بواحات غريس، جماعة تنجداد، جهة درعة تافيلالت.

[5] ابراهيم حمداوي، الواحة من القصر إلى التمدن، نموذج قصور تزكغين بفركلة: جهة درعة تافيلالت، مرجع سابق، ص 16-17.

ومحور التراتب الاجتماعي في المجتمع القروي، إذ بحيازتها يكسب القروي امتيازات عديدة داخل القرية مثل التمثيلية داخلة مؤسسة اجماعة، والتحكم في القرار الإداري داخلها.

منتوج الخضر والفواكه والتمور يباع في الأسواق بعد اكتفاء الاستهلاك المعيشي اليومي، أما باقي التمور فيوجه للمدن الكبرى، مثل فاس ومكناس والرباط...، أما حاصل بيع هذه المنتوجات الفلاحية يشكل مصدر اشتراء المستلزمات الضرورية، ويحتفظ بالباقي حسب قاعدة أهل الواحة "لدواير الزمان". غير أنه "بحكم قساوة الظروف الطبيعية فإن الفلاحة التي ظلت إلى عهد قريب قاعدة للاقتصاد المحلي، والتي عرفت مجموعة من الهزات تبعا لتواتر فترات الجفاف، الشيء الذي فرض على السكان ابتداع حلول مختلفة للتغلب على الصعوبات المطروحة من أبرزها في العقود التي تلت الاستقلال نجد الهجرة الداخلية والخارجية"[1].

أما توزيع الماء، في واحات درعة، من منطقة تيمتيك الوسطانية على وجه الخصوص، الذي يعتبر المحور الأساس بالواحات، فهو يخضع لترتيبات ينظمها الشرع والعرف والقانون، كما هو الحال بالنسبة للأرض، "فهناك الماء الخاضع لمنطق الملكية الفردية، وهناك ماء آخر في ملكية الزوايا، وآخر في يد الأوقاف، ورابع يخضع للملكية الجماعية"[2]. فهو يوزع بحصص زمنية محددة حسب الكمية المتوفرة، فأصحاب الساقية بالأعلى لهم الأحقية عن أصحاب السفلى، والأمر نفسه بالنسبة لأهل الأشجار والثمار مقارنة مع أصحاب الزرع والشعير أو الطحين، أما ماء الوادي فليس لأحد الأحقية فيه على الآخر. "و في إطار تحولات تدبير الماء في المجتمع الواحي، نجد ظهور واقعة دولنة الماء، فمياه درعة صار متحكما فيها، بعد إقامة الدولة لسد أحمد المنصور الذهبي قريبا من ورزازات، وهذا يعني أنها هي التي تتحكم في تزويد الفلاحين بمياه السقي، وأنها هي من يتحكم في تدبير حياتهم الفلاحية"[3]. فقد أصبح ماء الدولة، وسيخضع لشروط وضوابط أخرى غير تلك التي اعتاد عليها سكان تيمتيك، وبهذا لابد من الحيطة والحذر في التعامل مع ماء المخزن، لأن العقوبات والقوانين ستكون أشد وأقوى، فهو الذي يختار الوقت المناسب لفتح السد، وهو كذلك الذي يحدد وقت إغلاقه. فالأرض كذلك أصبحت تحت سيطرت المخزن كما هو الحال بالنسبة للماء ولإنسان.

---

[1] رشيد بوعبيد، وحسن علاوي، الاقتصاد الاجتماعي والتضامني بالواحات المغربية بين الحاجة الماسة والتأثير الفيزيقي، ضمن: الواحات المغاربية ﴿المجال والمجتمع والثقافة﴾، كتاب جماعي، تنسيق: د إبراهيم حمداوي، ود محمد دحمان، مطابع الرباط نت، الرباط، المغرب، 2019، ص 60.

[2] عبد الرحيم العطري، المسألة القروية في المغرب، الأرض والسلطة والمجتمع، ص 144.

[3] عبد الرحيم العطري، المرجع السابق، ص 145.

ضعف الموارد المائية السطحية والباطنية، وتوالي سنوات الجفاف والفيضانات التي شملت مناطق الواحات، والبعد عن المدن الجهوية والوطنية، وضعف البنية الإنتاجية والاقتصادية، يؤثر في الاستقرار البشري وأشكال استغلال المجال. فبحكم الخصائص المناخية تعاني المنطقة ككل من طول مدة الجفاف في السنة، خاصة شهري يوليوز وغشت الأكثر حرارة، مما يؤثر على المنتوج الفلاحي. كل هذه العوامل وغيرها جعلت من الهجرة الداخلية والخارجية حلا لسكان واحة غريس وزيز ودعة.

7. السكن: من التقليدي إلى العصري

يعد القصر السكن المناسب الذي اختاره السكان القرويين، للحماية من قساوة البرد القارس شتاء، والتخفيف من حدة الحرارة صيفا، كما أنه وسيلة للحماية من الخطر الخارجي بفعل الحروب وأطماع الجوار، وبهذا اعتمد القصر كوحدة دفاعية آمنة. "يتضمن لفظ القصر عربيا دلالات غنية مترادفة، متكاملة أحيانا ومتناقضة أحيانا أخرى، ويفسر التناقض بدلالات سوسيولوجية ثرية[1]، فالقصر غاية، غاية البدوي؟ والقصر حبس لأن الغاية حبس.... القصر بداية النهاية في الدائرة الخلدونية... القصر إذن مرغوب ومأمول لكن يتبعه خوف لا شعوري"[2].

مفهوم القصر يحمل دلالات ومعاني متعددة، لتعدد زاوية النظر ونوع المقاربة المعتمدة، لذلك، قصر الثوب ﴿بفتحتين﴾ بيضه، وقصر المرأة: حبسها مصداقا لقوله تعالى : "حور مقصورات في الخيام[3]، وقصر البعير: قيده، وقصر الدار بمعنى حصنها بالحيطان، وقصر ﴿بفتح الصاد وضم القاف﴾ كان قصرا، والقصارة صناعة القصارة ﴿بكسر القاف وفتح الصاد﴾ صناعة القصارة ﴿المبيض للثياب﴾، والقصر ﴿بفتح القاف وسكون الصاد﴾ ضد المد، وأزالت اللون من ألياف النسيج وتخفيفه. ويطلق مصطلح القصر على البيت الضخم العالي وجمعه قصور[4].

فالقصر في الغالب عبارة عن تجمعات سكنية، أو أحياء، أو محلات، أو حارات مترابطة ومتلاحمة فيما بينها، يقطنها مجموعة أفراد أو مجموعة عائلات في الغالب، يميزهم النشاط الفلاحي والزراعي في معيشهم اليومي، وهي مجموعات غالبا ما تنتمي إلى أصول عرقية واحدة وطبقات اجتماعية مشتركة، وقد تكون مختلفة، يحيط بهذه التكتلات سور مدعم بأبراج ركنية. ويشكل

[1] بن محمد قسطاني، الواحات المغربية قبل الاستعمار: غريس نموذجا، ص 29.
[2] ابن منظور، لسان العرب، مجلد 05، دار صادر، بيروت، ص ص 96-100-104.
[3] سورة الرحمان، الأية 56.
[4] جميل عبد القادر أكبر، عمارة الأرض في الإسلام، دار البشير، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط2، 1995، ص 54.

القصر مجتمعا قرويا، يتضمن زاوية أو زوايا تشرف على المقدس، يحمه نوع من التضامنات والتعاقدات لتنظيم العلاقات بينهم، وقد يكون القصر مؤلفا من مجموعة من القصور أو قصبات، تشتمل على حدائق ﴿فدادن﴾ مشتركة. وغالبا ما يشتمل القصر على باب كبير يجمع جميع السكان، يفتح في الأيام العادية، ويغلق أيام الحرب كما أن له، يتكلف به شخص معين،

لم تبن القصور نتيجة لرغبات شخصية، ولم يسكن القرويون في القصر للترفيه أو رغبة في العزلة، فقد كانت الحياة المرتبطة بالترحال والرعي، والبحث عن الماء في الغالب، والرحلات من أجل التجارة التي كانت تتطلب وقفات راحة وغيرها من الأسباب، كان لها الوقع الكبير في إنشاء القصور والاستقرار بها، لذلك "أنشئت القصور من طرف القبائل الرحل التي كانت تعتمد على طرق تنقل منتظمة ما بين عمق الصحراء ومدن الساحل، والتي بدورها ساهمت في ازدهار وتطور المدن الصحراوية، فرحلة الشتاء إلى عمق الصحراء وراء المناخ الملائم والمراعي كان يعمل على جلب المؤونة والاستعداد للرحيل المعاكس للشمال بعد الرعي الجيد للماشية مع مطلع الصيف، هذا التنقل كان يستدعي تواجد محطات راحة وتمويل، محطات للتبادل التجاري أيضا، وكان ذلك تفسير ازدهار القصور الصحراوية"[1].

إصلاح وترميم القصر أو الالتفاف لتنظيف أو إصلاح الساقية أو الخطارة أو غيرها من المصالح، فناذرا ما يتم الاجتماع من أجلها، فزيارات الشيخ للقايد المتكررة، وحضوره معه في الولائم والاحتفالات، واجتماعه بأعضاء القبيلة لإخبارهم بالقوانين والتنظيمات الجديدة التي كلف بتبليغها من القايد شخصيا، أصبحت الهم الوحيد للشيخ، أما "اجماعة" فتلتئم وتتزين من أجل الحضور في الموعد لاستقبال أهل المخزن أو وفود المخزن لتشييد مؤسسة أو بناية عصرية. "إن سعي السكان لتجويد ظروف عيشهم أدى إلى تغيرات جذرية سواء داخل القصر أو خارجه، من خلال بناء نموذج سكني مستوحى أساسا من النموذج الحضري، بدعوى أن الإنسان الواحي قد غير وسائل تواصله"[2].

الزائر من أبناء واحات غريس، جهة درعة تافيلالت، ومن باب المقارنة بالقصور المجاورة ل "تنجداد"، سيلاحظ بالملموس التحول في قصور فركلة العليا والسفلى، حيث الإهمال الكبير

[1] جاسم الدباغ، إشكالية الماء في التهيئة والتنمية الصحراوية، مجلة إنسانيات، العدد 01، مركز البحث في الأنثروبولوجيا الثقافية والاجتماعية، وهران، 1997، ص 36.

[2] **Othmane. T, Les Rôles de financement dans les transformations des Ksour, in cahier du CRASC, N° 32, 2016, p 59.**

للقصر القديم وتلاشي بعض مبانيه، وتدهور أشكاله العمرانية، وفي المقابل بنيات عصرية مدينية مجاورة، على سبيل المثال: "قصور تزكغين وتغفرت والخربات والنمرو، هي الأكثر إهمالا في جماعة فركلة السفلى والعليا. فتم تغيير ملامح القصر مجاليا، حيث تم التخلي نهائيا عن القصر القديم، وبعض المنازل تم تهديمها لبناء منازل جديدة، ويتعلق الأمر بتلك القريبة من القصر ولم يسجل أي إصلاح في عمق القصر القديم"[1].

كذلك، قصر "تيمتيك" بدرعة، كغيره من قصور الواحات، سواء في واحات زيز وغريس ودرعة أو كير، عرف تحولات عميقة على مستوى السكن والمعمار، فليس الشيخ وحده الذي أصبح مواليا للمخزن، السكان أنفسهم استلهمتهم القيم المدينية وطريقة البناء، وبذلك تحولت ثقافة القصر والقصبة، إذ أصبح "هناك تنافس شديد بين عائلات تيمتيك على الالتحاق بالحدب، وبناء دور مستقلة على مساحات تصل إلى حدود 400 متر مربع، وهناك حرص آخر على نقل واستدماج حياة المدينة بدل ثقافة القصر في عالم الحدب. فبعد أن كان القصر وحدة مجالية دفاعية يديرها الجمعي صارت بيوتاته مجرد حظائر للماشية، أو مخازن للغلات، أو ببساطة مجرد أطلال تتلكأ العائلات في ترميمها"[2]. هذا التحول في بنية السكن سيرافقه تغير في قيم التضامن والتكافل داخل القبيلة، فبعد ما كانت اجماعة مسؤولة عن التدبير والتسيير الكلي للسكان سيحصل انفلات وهروب من هذا النسق صوب الفردانية التدبير الفردي للعائلة، وهذه التفرقة فتحت المجال للمخزن للتدخل وإحكام السيطرة التامة على قبائل الواحات.

تحول السكان من القصر إلى خارجه، وأصبح لهم أبواب متعددة للخروج والدخول بدلا من باب القصر الواحد، فلم تعد الرحبة تحظى بحضور الجميع ولم يعد ل اللامة" معنى في استقصاء الأخبار، والاطمئنان على الحال والأحوال، لم تعد مكانا لاجتماعات اجماعة لوضع الخطط والبرامج، وبهذا لم يعد المشترك هم جماعي. تأثر الجميع بقيم ومغريات المدينة وأصبح التمدين يتمظهر في القرية بمجرد الدخول إليها، في السكن، في التجهيزات، في اللباس، والأكل، حتى في وسائل الحرث، وجني المنتوج، وتتبدى البيوت في مساكن فردية بعيدة كبديل عن القصر أو القصبة في زخرفتها و شساعتها.

[1]Brison, J, Les villes sahariennes : politiques volontaire et particularisme régionaux, in revue maghrib machrek , N°100, paris éd, ESKA, 1983, p 25.

[2]عيد الرحيم العطري، المسألة القروية في المغرب، الأرض والسلطة والمجتمع، ص 148.

خاتمة

عرف المجتمع القروي العديد من التحولات التي طالت بنياته وأشكاله وحتى تمظهراته، فإن هذا المجتمع لم يعد كما كان من قبل، سواء تعلق الأمر بالإنسان أو بالمجال، فأخلاق التعاون والتآزر والتضامن التي كانت تقوي العلاقات الاجتماعية بكل أشكالها غابت، وغاب معها الإنسان القروي الذي كان يأكل من حرث يده ويفرش بيته من عمل إنتاجه. إن عوامل عديدة ساهمت في تبديد حلم السكان القرويين. فقد كان الإنسان القروي يعيش في حضن الأسرة الممتدة تحت كنف وحماية الجد والجدة والأعمام، يتشبع بأخلاقهم وقيمهم كالتسامح والتكافل والمساعدة على مواجهة صعاب الحياة.

لقد كان المشترك في القرية هو همُ الجميع، في الفلاحة والزراعة وتنظيف الساقية، في الأفراح والأقراح، وكانت "اجماعية" تعتمد قواعد وضوابط تحكم جميع العلاقات التفاعلية في كل المجلات القروية، والقبيلة المشرف على السير العادي لكل السكان وأنشطتهم، وحماية ملكياتهم الفردية والجماعية، كما كان لها دور كبير في علاقتها مع الزاوية التي تعد المسؤول الأول عن المقدس، من أجل تدبير الشأن الديني وضبط إطاره العام، لأن الدين بالنسبة للقروين منظومة قيمية لا يجب الخروج عليها، وبهذا تزيد اللحمة واللمة والتعامل الإيجابي بين الجميع، غير أن واقع الحال اليوم يبرز انفلات المقدس من أصله، وموالاة أعضاء القبيلة للمخزن، نظرا لوجود مصالح متبادلة، وبذلك أهمل المشترك وقل ما يتم الالتفاف حوله.

وقد سهم شح الموارد بفعل ندرة الماء، وارتفاع عدد السكان، وغلاء المعيشة، في بروز الهجرة الداخلية إلى المدن المغربية من أجل ضمان استمرارية الحياة بالقرية، والأمر نفسه بالنسبة للهجرة الخارجية إلى الدول الأوروبية وغيرها، وبالتالي تطور الحالة الاقتصادية تنج معه وضعية اجتماعية معينة تتطلب سكنا عصريا بدلا من القصر والقصبة، أو بناء مسكن خارج القرية في المركز القريب من القرية أو المدينة. نتج عن ذلك نمط عيش آخر وفق ما تتطلبه الحياة المدينية من شكل المنزل وتأثيثه ونوع الملبس وطريقة الأكل ونوعه، فقد غاب خبز "الكوشة" أو خبز "فران الطين"، واستبدل بخبز "فران الحديد" أو "خبز السوق"، أو "خبز فران الحي" بمواصفات مختلفة عن التقليدي، أما "خميرة" الدار التي تعتمد في الخبز، والتي كانت تحضر من الليل في وسط "الركعة" لتستعمل في الصباح، أصبحت متوفر في الدكان وبشكل عصري مجهولة العناصر والمكونات. والأمر نفسه يسري على جميع جوانب الحياة الاجتماعية للإنسان القروي، فقد أصبح يعيش في قرية صغيرة بمواصفات مدينية.

أما التحولات التي طالت العالم بأسره، فقد طالت المجتمع القروي أيضًا حيث أصبح الإنسان لا يفكر إلا في نفسه، وسادت قاعدة "بغيت ندير مستقبلي"، فالطفل الذي ترعرع في القرية أو الواحة، وأكل من ثمارها وشرب من مائها، بمجرد متابعته للدراسة في المستوى الإعدادي والثانوي ثم الجامعي، يتشبع بقيم وأفكار تجعله ينظر نظرة مخالفة لعالمه وواقعه الذي نشأ فيه، بدعوى أن الفلاحة لم تعد موردا للرزق، والمكوث في القرية، أو الرجوع إليها بعد الاستفادة من وظيفة أو حرفة يعد مضيعة للوقت، وأصبحت المدينة أو الهجرة إلى الخارج حلما يعيش عليه قد يصل به الأمد طول حياته، هذا إن لم يتحقق. لأن الهجرة إلى الخارج أو العمل في المدينة سيدر عليه دخلا ماليا محترما يمكنه من الزواج وتكوين أسرة بشكل محترم بعيدا عن الحقل ومحنه، كما سيمكنه ذلك من اقتناء سيارة واعتماد حساب في وكالة بنكية، إضافة إلى ارتدائه وزرة ملونة وسروال طويل من "النوع الرومي"، بدل الجلباب و"الرزة" والبلغة...

القرية ليست معبرا للعابرين من أهلها، وليس من السهل عصيانها، وليست كومة تراب تعيق المرور إلى الأمام، إنها عالم غني بالقيم والأخلاق، إنها أرض منتجة تشبعك من غلتها، وتحميك من غدر الزمان ونوائبه. القرية أسرة تشعر في داخلها بالدفء والحنان والأمان، الجميع يعمل ويجد ويجتهد من أجل راحة الكل. القرية هي "القصر" و"الدكانة" والرحبة و"السويقة" و"الساقية" أو "الخطارة" "الفايضة بالماء الغزير، هي الغابة والبحيرة والنخلة...

المجتمع القروي المغربي اليوم، وكما كان من قبل، يعد جزء لا يتجزأ من المجتمع العام، بل يمكن اعتباره رافعة أساسية للتنمية، بحكم موارده وخيراته، إضافة إلى قيمه وأخلاقه الأصيلة التي تجسد للمجتمع المغربي العريق بضميره الجمعي. فما سر تأخر تنمية العالم القروي التي ظلت مؤجلة باستمرار؟ وهل يمكن اعتبار الخرجات المحتشمة للسياسي والاقتصادي بمثابة حل للرفع من قيمة وفعالية المجتمع القروي؟ أين يكمن الحل، إذن؟

بيبليوغرافيا

- **بالعربية**

– سورة الرحمان، الأية 56.

– ابن منظور، لسان العرب، مجلد 05، دار صادر، بيروت، ب.ت.

– عبد الكبير الخطيبي، المراتب الاجتماعية بالمغرب قبل الاستعمار، تعريب: محمد برادة، المجلة المغربية للاقتصاد والاجتماع، العدد2، 1975.

– المختار الهراس، تطور الهياكل القبلية شمال غرب المغرب: أنجزت كنموذج، المركز الوطني لتنسيق وتخطيط البحث العلمي، والتقني، الرباط، 1988.
– بن محمد قسطاني، الواحات المغربية قبل الاستعمار: غريس نموذجا، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، سلسلة الدراسات والأطروحات، رقم 03، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، المغرب، 2005.
– عبد الرحيم العطري، المسألة القروية في المغرب، الأرض والسلطة والمجتمع، مقاربات للنشر والصناعة الثقافية، فاس، المغرب، أبريل 2017.
– عبد الرحيم العطري، تحولات المغرب القروي (أسئلة التنمية المؤجلة)، طوب بريس، الرباط، 2009.
– سالم حميش، الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ، دار الطليعة، ط1، بيروت، 1998.
– غريب محمد سيد أحمد، علم الاجتماع الريفي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، ب.ت.
– محمد عاطف غيث، دراسات في علم الاجتماع القروي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، ب.ت.
– محمد عاطف غيث، قاموس علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر ،2006.
– بوقصاص عبد الحميد، النماذج الريفية الحضرية لمجتمع العالم الثالث في ضوء المتصل الريفي الحضري، ديوان المطبوعات الجامعية، قسنطينة-الجزائر، د-ت.
– محمود عبد المولى، ابن خلدون وعلوم المجتمع، الدار العربية للكتاب، ليبيا-تونس، 1976.
– جميل عبد القادر أكبر، عمارة الأرض في الإسلام، دار البشير، مؤسسة الرسالة، لبنان، ط2، 1995.
– عبد الله حمودي، الشيخ والمريد، النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة يليه مقالة في النقد والتأويل، ترجمة: عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، ضمن سلسلة المعرفة الاجتماعية، ط4، الدار البيضاء، المغرب، 2010.
– توم بوتومور، النخبة والمجتمع، ترجمة: جورج جحا، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1988.
– جورج سبيلمان، آيت عطا الصحراء وتهدئة درعة العليا، تقديم وترجمة: امحمد احدى، كلية الآداب جامعة بن زهر أكادير، ط2، 2011.
– الحسن بن محمد الوزان الفاسي، وصف إفريقيا، ج01، ترجمة عن الفرنسية: محمد حجي ومحمد الأخضر، دار الغرب الإسلامي، ط02، بيروت، 1983.
– ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمان بن أبي بكر الحضرمي، مقدمة ابن خلدون، ضبط المتن ووضع الحواشي: خليل شحادة، مراجعة: سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، ط1، 1981.
– ليليا بنسالم، إرنست كلنير، عبد الله حمودي، جان فافري، جاك بيرك، عبد الله العروي، الأنثروبولوجيا والتاريخ حالة المغرب العربي، ترجمة: عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق، دار توبقال للنشر، سلسلة المعرفة التاريخية، ط1، الدار البيضاء، المغرب، 1988.

- **الدوريات**

– جاسم الدباغ، إشكالية الماء في التهيئة والتنمية الصحراوية، مجلة إنسانيات، العدد 01، مركز البحث في الأنثروبولوجيا الثقافية والاجتماعية، وهران، 1997.

- **مقالات ضمن الكتب الجماعية المشتركة**

– حماني أقفلي، الحزب والقبيلة: ملاحظات حول بعض عوائق التحديث السياسي في العالم القروي، ضمن كتاب جماعي بعنوان: "التحولات الاجتماعية والثقافية في البوادي المغربية"، تنسيق: المختار الهراس، إدريس بن سعيد، ط 1، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 2002.

– محمد حنداين، الزعامات المحلية بسوس في القرن الثامن عشر بين مجال الطاعة ومجال البيعة، ضمن كتاب جماعي بعنوان: السلطة المركزية والزعامات المحلية بالجنوب المغربي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 64، ط1، 2010.

– ابراهيم حمداوي، تقديم، ضمن كتاب جماعي بعنوان: الواحات المغاربية ﴿المجال والمجتمع والثقافة﴾، تنسيق: د ابراهيم حمداوي، ود محمد دحمان، مطابع الرباط نت، الرباط، المغرب، 2019.

ـــ رشيد الزعفران، أشكال الحماية وطقوس التحالف في المجتمع التقليدي بالجنوب الشرقي، ضمن كتاب جماعي بعنوان: الواحات المغاربية ﴿المجال والمجتمع والثقافة﴾، تنسيق: د إبراهيم حمداوي، ود محمد دحمان، مطابع الرباط نت، الرباط، المغرب، 2019.

- **الرسائل**

– محمد ناصح، جوانب من الحياة الاقتصادية والاجتماعية للمغرب الوسيط، القرن 6ه/12م نموذجا، بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا في التاريخ، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، السلسلة الجامعية، الرباط، 1987-1988.

- **الرواية الشفوية**

– رواية شفوية، مصطفى بن موح، دوار سرغين، جماعة الخميس دادس، تنغير، باحث في ماستر سوسيولوجيا المجالات القروية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ساس فاس، 2020.

– رواية شفوية، الأستاذ: يوسف مكناسي، دوار سرغين، جماعة الخميس دادس، تنغير، 40 سنة.

- **باللغة الأجنبية**

– Paul Pascon, études rurales: Idées et enquêtes sur la compagne marocaine, SMER, Rabat, 1980.

– Giovanni Hoyais, "sociologie rurale", édition universitaire,1968.

– Bourqia, R, El Ayadi, M, El Herras, M, Rachik, H, Les jeunes et les valeurs religieuses, Eddif-CODESRIA, Casablanca, 2000.

– Brison, J, Les villes sahariennes: politiques volontaire et particularisme régionaux, in revue maghrib machrek, N°100, paris éd, ESKA, 1983.

– Redfield, R, Peasant Society and culture, Chicago, 1955.

– Othmane. T, Les Rôles de financement dans les transformations des Ksour, in cahier du CRASC, N° 32, 2016.

– Mohamed El Manouar ,Dades de l'organisation sociale traditionnelle à la domination coloniale, XIXeme-XXeme siècles, Phédiprint, rabat, 2004.

– David Hart, Dada Atta and His Forty Grandsons: Sociopolitical Organization of the Ait Atta Of Southern Morocco, Pub: Rutledge, March 2, 1983.

– Ammar. H, Growing up in An Egyptian Village, London, 1956.

هل هي نهاية الزراعة العائلية؟

د. بن محمد قسطاني[1]

تقديم:

هذه بعض خلاصات تحريّات ميدانية بالمعاينة، تمت بالملاحظة والمقابلة لسنتين في مناطق تعتبر رطبة. تغدق عليها السماء غالبا، كما تسقي بعضها أنهار شبه دائمة الجريان، أو تسقى بآبار. يتواجد بها نمطان اقتصاديان غير متكافئين، أحدهما عائلي والآخر رأسمالي.

تمت الملاحظات تحديدًا، في مجال قرى تحيط بمدينتي مكناس وفاس، ابتداء ب "عزيب الصقلي" جنوب "زكوطة" وشمال "مولاي ادريس زرهون"، "عين عرمة"، و"أيت سوالة"، و"أكوراي"، و"بوتحمريت"، حتى "سكورة"، و"تغت"، عند منابع وادي "سبو"، مرورا ب "البقريت"، و"تمحضيت"، و"كيكو". وقد اختير الميدان بمنطق تواجد النشاط الزراعي القويّ في قرى السهول والدير، والرعي في القرى الجبلية.

لقد قادت البحث ملاحظة ملفتة تتجلى في تزايد الاستثمار "المتوحش" في المجال الزراعي. هو متوحش لأنه يفرق بين المالي والإنتاجي، ويستهدف الربح كأيّ مقاولة مالية فحسب، كما لا يعير الاستدامة وحفظ الخيرات أي اهتمام، وهو منافس قاتل لمهارات زراعة عائلية تكونت عبر قرون.

تلك هي خصائص النوع الجديد القديم للضيعات، والذي يريد زرعها وتشجيعها مشروع المغرب الأخضر[2]، وهو بذلك يقضي من حيث يعلم أو لا يعلم على رأس مال قرون من الخبرة والخيرات[3]، ويعيد نوعًا من الإقطاع ب"استعباد" الأهالي واستغلالهم كيد عاملة جد متاحة ورخيصة. ومن ثمة القضاء على الهويات المعاشية للقرى لتصبح وحدات سكنية بدون روح،

---

[1] أستاذ السوسيولوجيا، جامعة مولاي اسماعيل، مكناس.

[2] أنظر المقال الجيد للأستاذ أقصبي نجيب، "الاستراتيجية الفلاحية المغربية الجديدة:" مخطط المغرب الأخضر"، مجلة وجهة نظر، عدد مزدوج 60_61 ، 2014.

[3] "كما لو أن مؤلفيه" مشروع المغرب الأخضر" لم يستفيدوا من عقود من المناقشات النظرية والخبرة التجريبية"، نفسه، ص، 12.

يأتي إليها الناس أحيانا في المساء للنوم فحسب، وربما هذا ما يفسر فشل المشاريع والانتظام في تعاونيات مثلا.

أولا: أين يتجلى احتضار الزراعة العائلية؟

يتجلى ذلك في تناقص الاهتمام بالزراعة كمورد للرزق، تنافسه موارد أخرى مثل العمل في المدينة مياوما، أو استبدال النشاط الزراعي بالعقاري، أو إنشاء مشاريع خدماتية مثل المقاهي في أحسن الأحوال.

إنه تحول أملته معوقات التنمية المحلية الزراعية وهو مدار هذه المساهمة.

تتوزع ساكنة المغرب، مثل باقي المعمور، وفق منطق المتاح من الخيرات الطبيعية، الماء بالدرجة الأولى وجودة الأرض بعد ذلك.

من هنا أهمية تتبع وقراءة أثر الأنهار والوديان، ونقط الماء على تكون القرى والمدن والتجمعات السكنية، دون إغفال الدور الأول للتساقطات التي تتوزع على سفحي الجبال، الشمالي: الريف والأطلس المتوسط، الذي تنبع منهما أنهار مهمة مثل "اللوكوس" و "ورغة" و "إيناون" و "سبو" و"أم الربيع" و"أبي رقراق"، ووديان أقل أهمية مثل "غيس" و"ملوية" و"بهت" و"تساوت" و"تانسيفت" و"نسيف" و"أوريكا" و"زا"...إلخ أما جنوبا، حيث الأطلسين الكبير والصغير: فيمكن ذكر "زوزفانة" و"غير" و "زيز" و "غريس" و"تودغة" و"دادس" و"أسيف ملول" و"مكون" و"درعة" و"ماسة" و"سوس" و"نون"...إلخ[1].

لنجد أهم التجمعات السكنية منتشرة وفق منطق الوفرة الطبيعية الريعية، مع اجتهاد كبير في التلاؤم مع الندرة في المناطق الصحراوية وشبه الصحراوية.

لكن هناك منطق آخر غير طبيعي هذه المرة، وهو تشكل القبائل، وعدد محاربيها وحلفائها وقوادها، وقوة عائلاتها وأشكال انتظامها وأعرافها، وكذلك تشكل نخب دعوية، الأمر الذي يجعل المتاح أحيانا خاضعا للهيمنة السلمية والزمنية، والحربية أحيانًا أخرى...[2].

[1] حول تاريخ سياسة الماء في المغرب، هناك كتابات مهمة في هذا المجال، يمكن العودة للإسهام المتميز لكريكوري لازاريف، السياسات الزراعية في المغرب، 1965_2006 شهادة ملتزمة. وهي سيرة بحثية شاملة، طبع المعارف الجديدة، 2012، ص ص، 62/53.

[2] لا يمكن إغفال المعطيات القبلية والثقافية التي وجد عليه الاستعمار المغرب، أنظر كريكوري لازاريف، نفس المرجع، ص، 181.

ومن هنا، يمكن أن نتحدث عن نمط إنتاج تقليدي تتدخل فيه الطبيعة من جهة، والقبيلة والزاوية كمؤسسات تنظيمية وترشيدية، ثقافيا وعرفيا وتقنيا...إلخ[1]، مع غياب الدولة واستتباب الأمن والمبادرة المقاولة[2].

إنه مجتمع إعادة الإنتاج، ولو بتراتبية تكاد تكون طبيعية، قبلية تبعا للديموغرافيا وعدد الفرسان، أو استثمارا في دعوة دينية، أو لعب دور الصلاح والتحكيم، أو خدمة المخزن في الحالات النادرة. هو مجتمع بطيء التحولات وقوي الانتماء إلى هويات موحدة، قليل المنافسة والإبداع التقني والتدبيري.

هذا في التاريخ التقليدي قبل الدولة وأنظمتها المؤسساتية وقبل وسائل مضاعفة الإنتاج والسوق.

أبدعت الدولة الكولونيالية في المغرب منطق السوق، وذلك بتقوية الإنتاج وزرع منتوجات جديدة مثل القمح الطري والفواكه والعنب والخضراوات والخشب، واستوحت التجربة الكاليفورنية في السقيّ وبناء السدود.

وأنشأت للتصدير وجلب الاستثمار موانيَ مثل الدار البيضاء والقنيطرة. ووازى ذلك، كمكر للتاريخ، بعض الرفاهية مست "الأنديجين" من تأمين الغذاء، والتلقيح، وتعميم مبادئ الصحة والنظافة. كما استثمر في صناعة النسيج ليعم اللباس اللائق جل المغاربة لأول مرة ربما في التاريخ[3].

كما أسست المدارس العصرية، لا لتحارب الأمية فحسب، بل لتهيئ أطرًا صغرى ومتوسطة منفذة، تساهم في الإدارة وتقوية الإنتاج وتنظيم السوق. وبنيّت مدن صغرى لتوطين القبائل لتحييدها حربيا، وإدارتها وفق القوانين العصرية. كما أسست المدن التي ساهمت في الخروج من

[1] لفهم علاقة الرعي مثلا بالطقس والدين والعرف، أنظر:

-Mohamed Mahdi._ Pasteur de l'Atlas, production pastorale, droit et rituel. Najah Eljadida, Casablanca, 1999

[2] نلاحظ أهمية الزراعة في جنوب مدينتي مكناس وفاس، حيث السهول المنبسطة. ما أن نصعد في الجبل "كيكو" نموذجا، حتى نلاحظ أهمية الرعي من جهة، وبداية تدخل القبيلة والزاوية والسلطات الكولونيالية سابقا في تنظيم المراعي والسقي بالأوفاق وغيرها، كما نلاحظ اليوم تدخل جمعيات تحمل اسم العيون والوديان، حالة قريتي "كيكو" وزاوية و"اد افران " جد معبرة.

[3] تمدنا السوسيولوجيا الكولونيالية بزخم من المعلومات في هذا المجال.

"النوالة" والخيمة إلى السكن في "فيلاجات" حديثة، تؤمّن التواصل والسكن الصحيّ والسوق، وتغري بالهجرة[1].

وأحدث ذلك خلخلة ورجة كبيرة في بنية المجتمع المغربي الذي انتقل بدون تدرج من مجتمع الترحال إلى الاستيطان القسري. ومن القرى "الطبيعية" على المنابع، إلى "الفيلاجات" كملتقى طرق، وبعد ذلك إلى المدن لخلق أحزمة بؤس لم ولن تستطيع أي إرادة سياسية تدبيرها[2].

لقد كانت السياسة الكولونيالية مزدوجة الفعل؛ بنت الطرق، وأدخلت ثقافة النظافة ووفرت تهيئة عصرية للمدن، ومن ثمة السكن اللائق والتعليم، وهي سياسة كادت أن تؤتي الأكل، غير أن السياسة نفسها دمرت ثقافة تدبيرية وتقنية تراكمت عبر القرون، رغم بساطتها، كانت ملائمة للوسط والبيئة والثقافة والقيم المغربيين. وبذلك خلقت السياسة الأهلية مجتمعا منضدًا وقيما نضيدة[3].

المغربي المتنقل "كساب" منتجع ينتقل بين المراعي صيفا نحو الجنوب، وشتاء نحو القمم، أما المستقر فهو فلاح مزارع في ضفاف الوديان بين الجبال والسهول والهضاب، أو صانع تقليدي في المدن الكبرى التقليدية، وحتى في بعض القرى التي توفر المواد الأولية، أو تاجر في ملتقى الطرق ومواقع الأسواق.

من الغابة والمراعي انتجاعا، إلى ضفاف الأنهار والوديان زرعا وفلحا، إلى الطريق كمحطة لا تلغي السابقات، لكنها تحتويها. هي مراحل تاريخية قد تتجاور، ولكنها تفسر الاقتصاد المغربي.

هو نمط إنتاج متعدد ومعقد. وفرة نسبيّة في المناخ الطبيعي، من ماء وغابات ومراعي، لكن سنوات الجفاف تأتي على المجهودات وتبقي الديموغرافيا في المستوى المتواضع، الأمر الذي يوقف الإنتاج في مستوى الاستهلاك المحلي والكفاف، والحضارة لا تصنع بغير الوفرة والتبادل. وهذا بالضبط ما يطلق عليه بالزراعة العائلية.

مع حكومات الاستقلال، ظهر الإصلاح الزراعي وتدبير أراضي المعمرين. والتي كانت ناجعة، منصفة نسبيا عندما وزعت الأراضي على الفلاحين بدون أرض. لكنها فشلت حتى منذ التوزيع

[1] رغم كل شيء بقي المشروع الكولونيالي يتمثل الفلاح فلكلوريا وكذلك البورجوازية الحضرية المغربية تتمثله كمول المدينة بالمواد الغذائية فحسب كما يقول كريكور يلازاريف في نفس المؤلف. ص، 33

[2] قسطاني بن محمد، الواحات المغربية والاستعمار، آليات التحول وأشكال المقاومة، حالة واحة غريس، تحت الطبع.

[3] من استنتاجات بحثنا المذكور.

الذي راعى استمرار الاستغلال وعدم اقتسام الأراضي، وذلك بتمليكها للأب أو الابن البكر في حالة موت الأب. الأمر الذي خلق عدم إنصاف للإخوة الصغار، والدخول في صراعات تظاميّة تعرقل البيع والاستثمار، رغم المجهود التهيئي الذي قامت به السلطات الكولونيالية، بمد الطرق لكل الملكيات وتحفيظها. وهي ثورة حقيقية إذا ما قيست بالأنواع التقليدية للملكية مثل أراضي "الجيش" و"الجموع". كما فشلت أيضا عندما لم تواكب هؤلاء تمويلا وتأطيرا في الخبرة، وفي التسويق، وتنظيم الأسعار، وغيره من الآليات المنظمة للمجال الزراعي برمته. الأمر الذي جعل جلهم يغترب عن الزراعة بالانتهاز وثقافة الريع، أو بالهجرة إما إلى أقرب مدينة، أو إلى فرنسا عندما يسهل المشغل السابق أمر ذلك[1].

والذي لم يهاجر يدبر ما يقرب عشرة هكتارات، لكن دون أن يستطيع توفير الربح المريح. ويرجع الأمر في الغالب حسب المستجوبين إلى سيطرة التجار والمضاربين على الأسواق، وعدم تدخل الدولة في تنظيم المزروعات والأثمان. وكذلك فقدان الثقة في الجمعيات المخترقة سياسيا. غياب الدولة إذا في تنظيم الإنتاج والسوق يجعل المجال الزراعي برمته مجال فوضى عارمة تشبه "سيبا" القرون الخالية يقول الفلاحون. وتترك المجال لأشباه عصابات يمكن أن تتدخل بالمكائد، وحتى بالعنف عندما تمس مصالحهم الحيوية.

وسيتعقد الأمر أكثر عندما ظهرت فئة جديدة هجينة لا "كبدة" لها على الزراعة، فئة الرأسماليين الزراعيين الذين لا يملكون لا نبل الملكية التقليدية، ولا ثقافة الاستثمار الليبرالية، فقط قيم النفوذ وحب التملك وعقلية المرابي والمحتكر.

الأمر الذي ساعد على نشوء هجرة جديدة، قلما يلتفت إليها، وهي هجرة قرية، من الأماكن الأكثر فقرا مثل "أكلموس و"مريرت" في الأطلس، أو حتى من المناطق الأبعد، من الواحات أو جبال الريف. الأمر الذي خلق أحزمة بؤس ليس حول المدن، وإنما حول الضيعات، وهي قرى صفيحية في غالب الأحيان، "حاجة" على مشارف "عين عرمة"، "دوناس" و"روك" و"بوعافية" و"ميني" و"بومياس"... في الطريق بين مكناس وكروان ...

وهي تجمعات تعاني من فقدان تنمية مندمجة وشاملة، من التهيئة والطرق والمدارس والمستشفى. ولعل المتضرر أكثر في هذه القرى المرأة، والفتاة أولا، حيث الاستغلال المركب، في

[1] أثير نقاش كبير وحي حول المسألة الزراعية في المغرب، أنظر عل سبيل المثال، نجيب بودربالة، محمد شرايبي، بول باسكون، المسألة الزراعية في المغرب 1 و2 ، منشورات مجلة الاقتصاد والاجتماع في المغرب، عدد مزدوج، 134/133 مارس 1977.

البيت والضيعة، وفي عدم التمدرس ...كما أن شقيقها الذكر لا يقل بؤسا عندما تسأل مثلا عن عدد الحاصلين عن الباكالوريا، دون ذكر المجازين.

ثانيا: ما هي الزراعة العائلية؟

رغم تعدد الوحدات[1]، وأنواع الزراعات العائلية، حسب متغيرات عدة، منها حجم الأرض، وطبيعة الملكية، والمناخ، والموقع وغيره. فهي زراعة تملك عدة خصائص منها:

- الاعتماد على الخبرات التقنية والتدبيرية للعائلة وأفرادها.
- قلما تستعين العائلة بيد عاملة من غير أفرادها.
- يمكن أن تكون الأرض ملكية، أو كراء، أو شركة، أو "خماسة"، أو "عزيبا".
- رأس المال لا يخرج عن ملكية العائلة.
- جل دخل العائلة زراعي بالمعنى الواسع: نبات وحيوان ومصنوعات.
- غالبا لا تحتسب العائلة مجهودها العضلي[2].

هكذا تتبدى الزراعة العائلية إنتاجا تقليديا يرتبط بالجماعة (communauté) التي يعرف فيها الجميع الجميع، والمبنيّة على الأسرة الممتدة معاشا وعضلات، وعلى العشيرة عرفا من أجل البقاء والاستمرار، وليس من أجل الربح والسوق.

ومن الملاحظ في المناطق المفحوصة، ذلك النوع من العودة الفعلية أو الرمزية لبنيات وقيم المجتمع المحلي التقليدي، حتى عندما تتدخل الدولة في توزيع الأراضي، وذلك مثل البطريكية وتقديس الذكورة..، كما لاحظنا الأمر في "أيت سوالا" و"بوتحمريت" بشكل جد ملفت .

أو حتى في إعادة الإسكان كما هو الأمر في "عين عرمة" حيث تدخلت الدولة مرتين، الأولى، حين الإصلاح الزراعي، حيث وزعت الأراضي وبنيت قرية تطل على الوادي والعين، وقد مس الأمر الساكنة المقيمة من قبيلة "كروان"، وهي تجربة "سعيدة"، إذا ما قورنت بالثانية

[1]Paul Pascon, Les caractéristiques des exploitations agricoles, in, 30 ans de sociologie, BESM, n° 155-156,1986. Pp, 17-41 (يناقش ويعرف الوحدات الإنتاجية، البسيطة والمعاشية والعائلية وذات المداخيل الإضافية ...)

[2]www.fao.org/family-farming-2014/home/what-is-family-farming/fr/ (سنة الزراعة العائلية 2014) أنظر

أنظر

www.lecese.fr/sites/default/files/pdf/Avis/2014/2014_26_agriculture_familiale.pdf

حين أعيد إسكان أسر قبيلة رعوية، "أيت مكيل" المهجرين من "أضاروش" كضيعة رعوية نموذجية، وهي تجربة "غير سعيدة" بحكم المجال الجديد يفتقد للمراعي، الأمر الذي جعل كثيرًا من أسر وأفراد "بني مكيلد" الرعاة أصلا يرجعون إلى الجبل. يخترق الشارع الرئيسي القرية كلها ويقسمها إلى مجالين، مجال كروان إلى اليمين على الوادي، ومجال بني مكيل إلى اليسار. العودة التي تفسر ضعف تدخل الدولة من جهة، وقوة القيم التقليدية من جهة أخرى.

وبكل ما سبق يمكن أن نتحدث عن نوع من العصرنة وليس التحديث، بل ويمكن الحديث عن نوع من الخوف من التحديث من الجهتين، الدولة والساكنة، خوف يضفي نوعا من عدم الرضى وغياب الثقة، وفي كل شيء أحيانا، من القروض، وإدخال الإصلاحات التقنية والتنظيمية، وفي جل المشاريع التي تأتي بها الدولة. وأحسن مثال على ذلك، مشروع إعادة إسكان قدماء فلاحي الضيعات في قرية "الكانتينا"، بمساعدة الدولة في تهيئة الأرض على أساس مساهمة المعنيين بتأدية أقساط من ثمن البقع، غير أن المعنيين رغم تسلمهم للبقع لم يستطيعوا تسديد ما عليهم من قروض، الأمر الذي يهدد بقلاقل في كل حين.

بالنسبة للمجال الرعوي، عند "تمحضيت"، و"لبقريت"، و"أيت حمزة و"كيكو"، و"سكورة"، وتغيت" عند مشارف عين سبو، نلاحظ مفارقة كبيرة في نمو هذا القطاع بشكل ملفت على مستوى كم القطعان؛ وتدخل الدولة في حمايتها؛ وعلاجها؛ وتلقيحها، من جهة. والفوضى العارمة التي تسود السوق والأثمان والانتظام في تعاونيات، من جهة ثانية. الأمر الذي يتهدد المجهودات الجبارة التي تقوم بها أسر بأكملها تتفرغ للرعي، واكتسبت خبرة كبيرة في رعاية القطعان.

ثالثا: قيم الاقتصاد الزراعي العائلي

رغم كل ما يمكن أن يقال عن الاقتصاد الزراعي العائلي فهو يحمل معه كثيرا من القيم الايجابية والتي لا يجب رميها في سلة المهملات، ومن أهم تلك القيم نذكر:

1)استقلالية وحرية الاشتغال:

وهي قيمة أساسية لأنها تساعد على حب الأرض والحماس للاشتغال فيها وفق الرغبة، وليس وفق ما تمليه المنافسة أو السوق، وهذا ما نلاحظه في بعض الضيعات العائلية الناجحة في "بوتحمريت" في زراعة العدس، أو الحمص، أو الثوم، وكذلك بـ "أكدال" و"بولجاوي" و"عين معروف"، حيث المزاوجة بين الزراعة و تربية الخراف خاصة. وكذلك القدرة على حفر الآبار

واكتساب خبرة في السقي واقتصاد الماء. أو كسب ثقة الحضريين للتبضع في الضيعات مباشرة، دون ذكر نجاح معامل عصر الزيتون في المنطقة كلها وفي قرية "جيرّي" مثلا.

2)قوة الانتماء:

حيث نكون تنمويا هنا، بصدد فلاحين وليس بصدد مقاولين يستثمرون في الأرض، كما يستثمرون في البورصة أو القمار. وهذا ما لمسناه في عشق الناس للأرض خاصة التي على الطريق، في "بومياس" أو "العين الأولى" أو "أكوراي" وطريق الحاجب كلها.

3)تحسين الأداء:

تبعا للقيمتين السابقتين يستطيع الفلاح أن يركز في شغله، يحسن أداءه باستمرار، ومن ثمة تقبله أحيانا للتقنيات الحديثة مثل دراسة مكونات التربة مختبريا، أو اقتناء البذور المختارة، في القمح أوالبطاطس والبصل خاصة، أو التسميد، أو تقليم الأشجار، أو علاج المواشي... وغير ذلك من الأمور التي يقتنع الفلاح بجدواها عندما يعلم فائدتها ونفعها.

4)الالتزام:

عندما يتقوى الانتماء تتقوى كل العواطف النبيلة: من ثقة؛ وتعاون؛ والتزام في العلاقات والشغل الجماعي، وتأدية الفروض وغير ذلك من السلوك القويم الذي لا تستقيم بدونه عجلة الإنتاج.

لقد راكم الاقتصاد المغربي عبر قرون خبرة تطورت ذاتيا سواء على مستوى الرعي، أو الزراعة، أو الصناعة التقليدية أو التجارية. وهي خبرة وإن كانت متواضعة فهي جد ملائمة للبيئة والمناخ المغربيين، الأمر الذي يجب أن يأخذه بعين الاعتبار كل تفكير تنموي وتدبيري معاصر، خاصة مع التوجه الآن نحو الاستدامة والتعايش مع التحولات المناخية، وإلا سقطنا في مغامرات لا تحمد عقباها[1].

نحن الآن نشهد انتكاسا لهذه الخبرة، وذلك لما حل المعلم "شكارة" واستعمل الساكنة خماسين جددًا، ومزارعين جددا بدون أرض. وبذلك تعتبر مسألة تنظيم الشغل وتقنينه وحماية الشغيلة الزراعية الجديدة من الأوليات التي يجب أن توليها الدولة الأهمية القصوى، ليس كتدخل

[1] أنظر على سبيل المثال لا الحصر مقال ، ادريس بنعطية ولعربي زكدوني:
Les exploitations familiales en situation aléatoire, in BESM, n° 159,160, 161, p, 269 en Hommage à Paul Pascon.

اجتماعي وحقوقي فحسب، بل كتثمين للإنتاج الزراعي برمته، باستدامة العامل في عمله، وعدم نفوره والهروب من مجال تنافسه أجور حضرية بديلة. وهو أمر ربما يتهدد العالم القروي المغربي برمته بجفاف في الفرشاة المائية طبيعيا، وبجفاف الحيويّة المعاشيّة اجتماعيًا. دون إحلال مؤسسات جديدة، مثل التعاونيات كما هو الأمر في مجتمعات الزراعة الرأسمالية. وهو أمر حكامي مفصلي في السياسات الزراعية يجب أن تعيره الدولة العناية التامة درء لهجرات قروية مكثفة، والأمن الاجتماعي من جهة، وحماية الفلاح الصغير والمتوسط من جهة ثانية، وذلك بإنشاء ترسانة قانونية منظمة وملائمة، وتفعيل ما وجد منها.

وهكذا تبدت الزراعة معاقة، لا هي بالتقليدية ترعى المعاش الكفافي والأمن الغذائي، ولا هي بالحديثة المنافسة للزراعات الدولية لتدر العملة الصعبة. وبذلك تشكلت عوامل معيقة وكابحة كثيرة منها:

1)عوائق ثقافية ومعرفية وقيمية وقانونية: مثل سيادة القيم الماضوية؛ والتواكل؛ واليأس من المدرسة، والتعاونية والحزب والنقابة. مثل تعقد نظام العقار وتنوع الملكية: جموع؛ سلالية؛ أوقاف؛ حبوس، جيش...

2)عوائق اقتصادية: جهل تقني: بالأرض والتربة؛ بالنبات والأشجار، بالحيوان، غلاء المحروقات، غلاء السماد ...إلخ.

3)عوائق تدبيرية: عدم تنظيم الأسواق، عدم تنظيم الأسعار، الاختراق الانتهازي للتعاونيات ...

4) عوائق مخزنية: تبعات الإصلاح الزراعي ... تنقيل القبائل ...عدم الحسم في الملكية.

5)عوائق الرسملة: منافسة المنتوجات الخارجية، التوجه نحو الربح السريع، غلاء اليد العاملة، استنزاف الفرشاة المائية، عودة الإقطاع ...إلخ.

خاتمة:

محبطات كثيرة إذا، تقف أمام تنمية الزراعة العائلية، محبطات بنيويّة وجذرية يمكن أن تعصف بالمجهودات كيفما كانت ومن أي جهة. والأخطر من ذلك أن تأسست تجاه الأرض والزراعة ثقافة الإفلاس، وأساطير مؤسسة للجائحات. من تدخل القوى الغيبية، إلى منطق العدالة السماوية المنتقمة، إلى اليأس من الإصلاح السياسي والتدخل التنموي.

وأنتج كل ذلك نظريات اجتماعية تفسر الفقر والهشاشة بعدم دوام الحال، والملك والثروة والجاه. وهي قيم تدخل ضمن ثقافة الفقر وإنتاجه. تبرر الاستغلال وبقاء الحال على ما هو عليه. واللجوء إلى قيم الربح السريع والحيّل والسمسرة والفساد.

بيبليوغرافيا:

بالعربية

- أقصبي نجيب، "الاستراتيجية الفلاحية المغربية الجديدة:" مخطط المغرب الأخضر"، مجلة وجهة نظر، عدد مزدوج 60_61،2014.

- بن محمد قسطاني، الواحات المغربية والاستعمار، آليات التحول وأشكال المقاومة، حالة واحة غريس، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط، 2018.

- كريكوري لازاريف، السياسات الزراعية في المغرب، (1965_ 2006)، شهادة ملتزمة، وهي سيرة بحثية شاملة، طبع المعارف الجديدة، 2012.

- نجيب بودربالة، محمد شرايبي، بول باسكون، المسألة الزراعية في المغرب، الجزء 1 و2، منشورات مجلة الاقتصاد والاجتماع في المغرب، عدد مزدوج، 134/133 مارس 1977.

بالفرنسية

-Mohamed Mahdi._ Pasteur de l'Atlas, production pastorale, droit et rituel. Najah El-Jadida, Casablanca, 1999 .

-Paul Pascon, « Les caractéristiques des exploitations agricoles », in, 30 ans de sociologie, BESM, n° 155-156,1986. Pp, 17-41 .

-www.fao.org/family-farming-2014/home/what-is-family-farming/fr/ 2014 www.lecese.fr/sites/default/files/pdf/Avis/2014/2014_26_**agriculture_familiale**.pdf.

-Les exploitations familiales en situation aléatoire, in BESM, n° 159,160, 161, p, 269 en Hommage à Paul Pascon.

الدينامية السوسيو-مجالية بالمغرب العميق
-إقليم طاطا نموذجا-

د. محمد جاج[1]

تقديم

من خلال هذا المقالة، سأحاول تحليل الدينامية السوسيو مجالية التي لحقت البنيات الاجتماعية، وكذا المجال الجغرافي الطاطوي، مركزا في الزمن السوسيو-تاريخي للإقليم، على مسالة تغير وتحول القبيلة بهذا المجال؛ بحكم أن طاطا كغيرها من مجالات المغرب كان يغلب عليها الطابع القبلي. والغاية من هذا، استنباط مؤشرات التغيرات، التي يمكن أن تحدث إما طفرة، أو ارتكاسا في التنظيم الشمولي لسكان المجال الطاطوي.

فإذا كان مسار كلّ بنية اجتماعية هو الدينامية والتغير، على اعتبار أن البنية الاجتماعية هي مجموعة علاقات تأثير وتأثر جدلي خاضعة لمنطق الحركية؛ فإن البنيات المجتمعية الطاطوية لا تشد عن هذه القاعدة، إلا أن الدينامية قد تكون إيجابية أو سلبية، إما ناقصة أو تامّة، والتنمية قد تكون مستدامة أو متعثرة.

وتأسيسا على هذه الافتراضات، فان المجتمع الطاطوي قد عرف تحولات خلال المراحل التاريخية التي يغطيها هذا البحث. من جهة، مكونات المؤسسة القبلية والعائلة والأسرة، ومن جهة ثانية مختلف العوامل والعناصر الفاعلة في تغييرها، انطلاقا من الإنسان ومحيطه الجغرافي ومن جهة ثالثة، من خلال العلاقة بين المخزن والاستعمار، ثم بعد الاستقلال، وأخيرا منذ إحداث الإقليم سنة 1977.

فمن المعروف علميا أن الثقافة الحضرية هي التي تقوم بتحديد الكثير من القيم، ومستوى التغيرات بمجال ما، وبما أن طاطا حديثة العهد "بالتحضر" فإن تغير الأسرة بمجالها الطاطوي تجاور فيه الجمود والثبات مع التجديد. فهناك عدة تمظهرات وتغيرات مسّت جوانب مختلفة من

[1]أستاذ علم الاجتماع، كلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس فاس. عضو مختبر الدراسات النفسية والاجتماعية والثقافية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز فاس، جامعة سيدي محمد بن عبد الله فاس.

الحياة الاجتماعية والسوسيو مجالية للأسرة بطاطا سواء فيما يخص العلاقة القرابية، والتي كانت تقوم على أساس تلاحم العائلة الكبيرة أو القبيلةٍ، لتترك مكانها سلوكيات وأنماط اجتماعية، وثقافية وقيمية، تتمثل في الأسرة النووية وسيادة الفردانية. كما أصبح الانجذاب والتوق نحو الآفاق الحضرية والمدنية الجديدة يكتسح المجتمع الطاطوي كغيره من المجتمعات الأخرى. ولتناول الدينامية السوسيومجالية بطاطا سنعتمد النقط:

1.معطيات جغرافية وإدارية

أحدث إقليم طاطا مباشرة بعد المسيرة الخضراء سنة 1977، وينتمي إداريا بموجب التقسيم الجهوي الجديد إلي جهة سوس ماسة، ويشغل ما يناهز نصف مساحتها. تبلغ مساحة هذا الإقليم حوالي 25925 كلم مربع، وهو محدود إداريا بإقليمي زاكورة، وورززات بالشمال- الشرقي، والحدود الجزائرية جنوبا ثم إقليمي تارودانت، وتزنيت بالشمال-الغربي، وأخيرا إقليمي أسا-الزاك، و كلميم بالجنوب الغربي. كما يحتل موقعا جغرافيا في الجنوب الشرقي لسلسلة الأطلس الصغير، المتميز ببنيته الجيولوجية القديمة جدا (الزمن الأول وما قبل الكمبري). هذه السلسلة الجبلية تغطي مساحة مهمة من هذا الإقليم إلى جانب جبال باني وجبال الوركزيز؛ وكذلك حمادة درعة[1]. وتخترق هذه السلاسل الجبلية روافد واد درعة (واد طاطا، واد تمنا رت، واد المالح بتسنت، وواد فم زكيد)؛ وهي كلها ذات جريان موسمي، لكنها تعتبر المزود الرئيسي بمياه الشروب وخصوصا مياه الري.

يقع الإقليم بين خطوط عرض 30 و 280 درجة، ويتميز بمناخ قاري، جاف وحار صيفا، وبارد وجاف شتاء. فدرجة الحرارة تصل صيفا إلى أزيد من 49° خلال شهر غشت (12° درجة حرارته الدنيا خلال فصل الشتاء)؛ أما معدل التساقطات فهو يدور حول 50 ملم في السنة. فالمجال معروف بالضغوط الجوية المدارية الحارة والجافة، مع هبوب رياح جافة وحارة (الشركي) محملة بالرمال الدقيقة (الغبار)؛ إضافة إلى ظاهرة زحف الرمال (التصحر) التي تعتبر من أخطر الأسباب المخلة بنظام التوازن البيئي، وبفعل ذلك يتميز هذا الإقليم بقسوة ظروفه الجغرافية العامة مما يؤثر على البيئة الطبيعية.

[1]نهر درعة أعطي الحياة لواحة شاسعة، تمتد على طول200كلم. عند سفح الأطلس الصغير، هذه الواحة الواقعة على أبواب الصحراء، شكلت مطمعا للبدو، مما أجبر سكان درعة على تحصين منازلهم(قصبات) ودواويرهم(قصور). المصدر: كتيب من إنتاج المجلس الجهوي للسياحة كلميم السمارة،طبعة2010 /2011.ص.125.

2.الغطاء الغابوي

تشكل الغابة تراثا طبيعيا ومؤهلات مهمة للتنمية المحلية يمكن استغلالها في جميع مناحي التنمية البشرية، لكن عوائق التحديث غير المسبوقة بالحداثة، تعرض هذه الثروة الإيكولوجية للإتلاف، حيث الاستغلال المفرط من طرف السكان المحليين الذين يعتبرون استغلالها، واستعمالها بطرق غير عقلانية حقا مشروعا، ما يفضي إلى تراجعها المستمر بفعل الري وقطع الخشب، هذه العوامل تنضاف إلى الطابع الصحراوي لإقليم "طاطا "، حيث نباتات مشتتة في مساحة غابوية تبلغ 24.742 هكتار. ومن بين النباتات المنتشرة بمجال طاطا:

***شجر الطلح الصحراوي**

شجر الطلح قرب تمنارت

المصدر: التصوير الميداني

***شجر الطلح بإشت ضاحية فم الحصن**

المصدر: التصوير الميداني

*نباتات الطرفاء، *شجر العرعار؛ *نبات ا لحلفاء؛ *نبات الغصفية؛ *شجر الأركان.

ونظرا لندرة الرطوبة فإن نبات الطلح والطرفاء، ينتشر على مسالك الشبكة الهيدروغرافية. وخاصة مجاري الأودية وضفافها. خاصة وادي درعة. وكذا على سفوح الجبال إلى جانب ذلك؛ تنتشر نبات الحلفاء. ويشكل هذا الغطاء النباتي المتنوع ثروة مهمة؛ يستعملها السكان في التزويد بالخشب وللتداوي بالأعشاب الطبية .

3.أصل تسمية الإقليم ب "طاطا"

اختلفت الروايات حول أصول التكوين والنشأة وأصل تسمية **طاطا**، فباستثناء التاريخ الرسمي، الذي يرجع بنا إلى التكوين القبلي المصاحب للدولة السعدية والمرابطية والعلوية، تكاد التسمية تقتصر على الرواية الشفهية والحكي.

فقبل التأسيس الإداري الرسمي للإقليم سنة 1977؛ ومن خلال بعض الشفهيات، سميت طاطا بهذا الاسم انطلاقا من كونها ملتقى القبائل ومختلف الأعشار، إما كمقصد تديني أو للتطبيب (التداوي) لدى زاوية الشيخ ماء العينين بأم الكردان، أو للمشاركة في المواسم والمناسبات المختلفة. فتاريخ هذه المجالات الواحية الجنوبية الشرقية للمغرب العميق مازال لم يكتب بعد،"(...) بل إن تاريخ واحات المغرب لم يكتب بعد في مجمل مراحله؛ بالإضافة إلى أن المادة التاريخية لم يتم جمعها بالكامل. مما يتطلب المزيد من التدوين والتحقيق. كما أن العديد من الممارسات، والتطورات الاجتماعية الحالية، لا يمكن فهمها دون الرجوع إلى سياقها التاريخي"[1]. ومن المعلوم أن قبائل الجنوب الشرقي تربطها منذ أمد بعيد؛ عدة علاقات تتحكم فيها مجموعة من الظروف، والعوامل الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، وبالتالي سوسيو مجالية. والمعروف أن السكان يعملون دائما على حل مختلف الخلافات فيما بينهم بعقد مجموعة من المعاهدات يختلف مضمونها باختلاف المنازعات الموجودة.

في الدراسة الاجتماعية لا غضاضة في استعارة تسمية- طاطا- من مفهوم "عقد الطاطا" (من كتاب أعراف الجنوب للدكتور احدى امحمد) والتي تسمى كذلك "تاضا"، وهو عقد التحالف الذي يجمع بين الأفراد أو القبائل من أجل التعاضد والأخوة المتبادلة، يتم هذا العقد بحضور الجماعة الممثلة لكل قبيلة، (وأثر هذا العقد لا يجوز البيع والشراء وارتكاب الجريمة للطرفين)، ويقتضي العقد كذلك المساعدة المتبادلة والمؤازرة في وقت الحرب والدفاع والتبادل، ويتعاهد الطرفان على البقاء كإخوة، ويمنع الزواج بين القبيلتين، وهو عقد مصبوغ بنوع من القدسية"[2]. إن استعارة التسمية السابق ذكرها؛ يتماها مع مجموع التعاقدات، وإلا برامات المختلفة التي بها تحيا، وتتعايش الساكنة بطاطا، استعارة تستمد مشروعيتها أكثر، من استحضار الطبيعة البيئية، والاقتصادية، والسياسية لهذه القبائل، التي من واجبها أن تحافظ على أمنها من جهة، وتدافع عن المراعي من جهة أخرى.

---

[1] امحمد احدى؛ أعراف الجنوب المغربي (نموذج: عرف أيت عطا بوادي زيز)، منشورات مختبر الأبحاث في المجتمعات الصحراوية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بأكادير؛ ط2، 2012، ص11.

[2] امحمد احدى، المرجع نفسه؛ ص، 13.

فمجمل هذه العلاقات لم تترك للصدفة، وإنما تم تقنينها اجتماعيا بواسطة علاقات خاصة مثل توالا أو "تايسا"، وهي مختلفة الاستعمال والاصطلاح حسب المجال؛ فكانت تهم الحراسة الدائمة من طرف القبائل للطرق التجارية بالتناوب لتامين تنقل المسافرين، والتجار العابرين لهذه المجالات غير الآمنة مقابل مبلغ من المال، كما يلزم القبائل أو الأشخاص حماية الضعفاء. هذه التعاقدات تساهم مثلها مثل "الزطاطة" في قيام التوازن بين السكان في مجتمع كان مليئا بالصراعات والحروب. "ويتم اللجوء عادة إلى هذا النوع من الاتفاقيات حين يداهم السكان خطر خارجي من إحدى القبائل المعادية، حينذاك تضطر القبيلة إلى الاستنجاد بمن هو قادر على حمايتها، وتعقد الاتفاقية التي قد تنص أحيانا على اقتطاع أجزاء من أراضي القبيلة لفائدة القبيلة الحامية، وإعطائها نصيبا مما تنتجه أراضي القبيلة المحمية من المنتوجات الفلاحية المختلفة"[1]. وحين يتعلق الأمر بالاضطرابات الداخلية، فإنه يعهد إلى أعيان القبيلة وضع قوانين وقواعد للتنظيم الداخلي الذى تحدّد فيها الحقوق والواجبات (حد الصايم مثلا).

إن هذا السرد التأسيسي يشفع للباحث-في غياب القطع- في تسمية طاطا بهذا الاسم؛ لأن التحالف والتضامن والتجاور والتعاقد والتآخي والتآلف؛ **"الطاطا"** أو **"التاضا"**، تعبر عنه مختلف عادات وسلوكيات ساكنة طاطا. يقول الباحث وسترمرك" **Westermarck**: إن الأفراد الّذين ينتمون إلى جماعات متحالفة، يعتبرون فيما بينهم أكثر من إخوة، فإذا زار أحدهم الآخر فإنه يتلقى الترحاب الكبير؛ وتقدم له الأطعمة الّتي يحبها، ويمكن أن يؤخذ كحكم لفض بعض النزاعات"[2].

هذا الطرح تعضّده الباحثة رحمة بو رقية في كتابها "الدولة والسلطة والمجتمع"، فهي اعتبرت هذه التحالفات بمثابة العقد بين الأطراف بواسطة تبادل الحليب لإرساء علاقات، وهمية تحاكي علاقة القرابة الطبيعية، كما أنها تتم بذبح الكبش عند الطرف الذي يرغب في التعاقد معه وهذا ما تؤكده بعض الشفهيات لشخصيات طاطوية مسنة، بل هي متعارف عليها الآن (مثلا: رمي العار بالذبيحة)، وحتى في المستويات التحديثية الأرقى، هذا الطقس مازالت راهنتيه بارزة لدى بعض قبائل الجنوب. هذا التعاقد يضمن الاستمالة والتعاضد، وبالتالي مهماز واتكاء أساسي للحمة والاعتبار المتبادل. "يضمن هذا التعاقد للطرفين أخوة وهمية، لها نفس مفعول الأخوة الحقيقية، إذ يعتبر المتعاقدان إخوة، لذلك تسمى الطاطا أيضا "بالخاوة" مما يجبر الأفراد الذين

[1] امجد احدى، المرجع نفسه؛ ص، 14.

[2] رحمة بورقية؛ الدولة والسلطة والمجتمع (دراسة في الثابت والمتحول في علاقة الدولة بالقبائل في المغرب)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، ط1، فبراير 1991، ص 96. انظر **westermek.1945**

أصبحوا إخوة، على احترام الالتزامات نفسها الّتي تقتضيها الروابط العائلية الحقيقية داخل العائلة نفسها من حماية الأخ واللجوء إليه وقت الشدة"[1].

4.التحديد المفاهيمي للإقليم:

ضرورة البحث العلمي تقتضي الإحاطة ما أمكن ببعض المفاهيم، فتعريف الإقليم ورد على أنه يعني: "منطقة من سطح الأرض تتميز عن ما يجاورها من مناطق أخرى بظاهرة، أو مجموعة من الظواهر، أو الخصائص المعينة تبرز وحدتها أو شخصيتها". وتبعا لهذا تنوعت الأقاليم فيما بينها وتميزت عن بعضها على عدة مستويات جغرافية واقتصادية وسياسية وعمرانية وتخطيطية...الخ".[2] فبماذا يتميز إقليم طاطا؟

هذا التنوع الإقليمي المتعدد لا يحجب عن الباحث، والمحلل (السوسيولوجي) في الظواهر السوسيو مجالية دراسة المجتمع البشري بأبعاده المكانية، وعلاقته بمجاله، وقدرته على تحويله أو تطويره وبالتّالي تكييفه وتطويعه. فمختلف الدراسات والتحاليل بينت وجود تنوعات وتمايزات أخرى في الأقاليم. فهناك الإقليم الطبيعي، والإقليم البشري، والإقليم الإداري، والإقليم الخاص، والإقليم الكبير أو الميتروبوليتاني؛ ثم هناك أقاليم متجانسة، وأقاليم وظيفية أو خاصة وأقاليم عامة".[3] ومنذ الاستقلال تزايدت الأقاليم عدديا ،لا لشيء سوى من أجل هواجس سياسية ضبطية أو أمنية لوجيستيكية، ويندرج إقليم طاطا في هذا السياق.

لقد ظل المجال كمفهوم مرتبطا على مستوى النظريات، وتداول الاصطلاحات بحقل الرياضيات، وتحديدا بحقل الهندسة والطوبولوجيا، إلا أنه عرف تحولا في ترحاله التداولي ليشمل حقول معرفية أخرى، اتصلت أساسا بالجغرافيا، والسوسيولوجيا، والسيكولوجيا. فارتبط المجال الجغرافي بتقطيع المكان، وارتبط المجال الاجتماعي بعقلنة الفعل الاجتماعي والمجتمعي، داخل المكان، وما يفرزه حضور الإنسان داخل هذا المكان من أدوار ووظائف اجتماعية وسوسيومجالية، وتقتضي الصياغة السوسيومجالية الواضحة للمجال طرح فكرة المجال الجغرافي باعتباره مكانا هندسيا، وأيضا المجال الاقتصادي ثم بعده المجال السياسي.

فالمجال الجغرافي، يعتبر شكلا، يصغر أو يكبر؛ يمكن أن يبدأ بأصغر تجمع سكاني في المسكن، أو الدرب لينتهي إلى الجهة وبعدها البلد. "و ما بين هذين الحدّين هناك الحي، أو المدينة أو المركز أو الإقليم. المجال الجغرافي هنا هو مجال إمبيريقي، وبذلك يلتقي علم الجغرافيا

[1] رحمة بورقية، المرجع نفسه؛ ص، 96.

[2] محمد جاسم محمد علي شعبان العاني، الإقليم والتخطيط الإقليمي، دار صفاء للنشر والتوزيع- عمان، ط1، 2006، ص 31-32 .

[3] محمد جاسم محمد علي شعبان العاني، المرجع نفسه، ص ص 33-34-35 -36 .

البشرية مع علم الاجتماع في اعتبار المجال مجال ريع واستغلال وتعبئة. لقد عبر منظرو الاقتصاد المجالي، أو الاقتصاد الجهوي أمثال الونسو(Alonso) وفون تونين (Von Thünen) ولوش (Loch)"[1] عن ذلك بوضوح في مجالات ومحطات متعددة. أما المجال السياسي، فهو مجال يتصل بتقطيع الإطار السوسيو-مجالي للجهة، أو الإقليم، أو المدينة، أو القرية، إلى دوائر انتخابية وملحقات للنفوذ السياسي للفاعلين السياسيين "حيث يجزأ المجال حسب رهانات ومطامح الأولي كأرشية السياسية ليكون بذلك المجال طريقة لقراءة مجموع المجتمع ومنطقا مفسرا لاشتغال الحقل السياسي"[2].

5.الخاصية الديمغرافية للإقليم

حسب إحصاء 1960 بلغ عدد سكان الإقليم 25.089 نسمة[3]. طاطا، لم تحدث كإقليم إلا سنة 1977. (الإحصاء شمل الجماعات التي كانت تابعة لطاطا آنذاك، حيث كل جماعة مستقلة بإحصائها "طاطا"، "تسنت"،"فم الحصن"، "أقا". أما باقي الجماعات التابعة الآن لدائرة "فم زكيد" فهي محصية بعمالات أخرى) ووصل سنة 1971 إلى 88022 نسمة، ليصل إلى 995019 نسمة في إحصاء 1982.

جدول(1): تطور ساكنة الإقليم مابين1960-2004[4]

2004	1994	1982		1971		1960	
عدد السكان	عدد السكان	عدد السكان	عدد الأسر	عدد السكان	عدد الأسر	عدد السكان	عدد الأسر
40309	88022	99950	25615	119289	18369	121616	20349

وحسب الإحصاء العام للسكان والسكنى الثاني، من سبتمبر سنة 1994 بلغ عدد السكان 119298 نسمة، و82555 منهم قرويون و39060 في الوسط الحضري. ثم إلى 21618 1 نسمة في إحصاء 2004. و في الجدول أسفله؛ سيتبين أن تطور السكان الحضريون من 1994 إلى 2004 بلغ 0,8% وفي الوسط القروي بلغ بين الإحصاءين السابقين 0,01%.

---

[1]ألان ليبتز، ما المجال؟، ترجمة: فريد زاهي ، مجلة البحث العلمي، المركز الجامعي للبحث العلمي، الرباط ، عدد 44/43، ص-ص 19-17.

[2]جاك ليفي، المجال السياسي: أية إلتقاءات؟، ترجمة: أحمد الشاوني بن عبد الله، المصدر السابق ص 99- 100 عن مجلة فكر ونقد عدد،105 – أبريل 2010، المرجع نفسه ص، 24.

[3]السكان القانونيون للمغرب حسب الإحصاء العام للسكان والسكنى لسنة1971، مديرية الإحصائيات.

[4]عن مديرية الإحصاء بالرباط.

جدول1: عدد السكان والأسر بطاطا ما بين (1960 و 2004)[1]

التقطعات	1960	1971	1982		1994		2004	
الجماعات	عدد السكان	عدد السكان	عدد السكان	عدد الأسر	عدد السكان	عدد الأسر	عدد السكان	عدد الأسر
أقا	10727	13964	15752	2353	6519	965	7102	1097
أم لحصن	9422	11893	14428	2407	7040	1017	7089	1183
أم زكيد		16664	18979	2675	9903	1437	9630	1513
تسنت	6655	5692	8724	1340	10182	1318	9927	1293
أقا بكيرن		8572	9257	1557				
إسافن		9794	8895	1893	4327	982	4002	966
تا كموت		3865	4337	849	5004	981	4751	1036
طاطا	13505	17578	19578	12541	12549	2076	15239	2840
أيت وبني					3203	467	2776	463
قصبة سيدي ع الله أمبارك					6738	1015	7012	1116
تمنارت					7551	1421	7217	1516
توزنين					2327	365	2231	412
أكينان					2976	464	2923	489
أقايغان					6832	988	6723	1095
ابن يعقوب					3011	464	2934	497
لكوم					7797	914	8490	1028
تليت					4978	653	5066	738
أديس					5843	753	5916	852
أم كردان					3411	458	3988	496
تيزغت					4756	923	4490	966
تكز مرت					4351	708	4110	753
المجموع	40309	88022	99950	25615	119298	18369	121616	20349

فقد تطور عدد السكان ما بين 1960 و1971 بزيادة 65467 نسمة، وذلك نظرا للتقطيع الإداري الذي أضاف جماعات إلى حضيرة الإقليم. وبالتالي إلى كون إحصاء 1960، لم يدقق في المناطق التابعة للإقليم من عدمها، ما يصعب معه الحصر. وما بين 1971-1982 تطور بعدد 10559 نسمة، وقد كان عدد الأطراف والجماعات المحصية جد محدود، وذلك بعد أن انتقل من 40302 إلى 80022 نسمة، وما بين 1982 و1994 تطور بزيادة 19348 نسمة. حيث انتقل من 99950 إلى 199298نسمة ما بين 1994- 2004، ثم تطور بعدد 2318 نسمة في إحصاء2004 ليصل إلى 121616 نسمة. ظروف وتحولات جعلت الساكنة في تطور مستمر، سواء من حيث توفير التجهيزات و بنيات الاستقبال، أو من حيث وسائل الصحة المتوفرة نسبيا(حيث النقص من عدد الوفيات)، رغم إدخال ظروف تحديد النسل ووسائل أخرى متطورة مساعدة على نمو السكان وتطورهم في ظرف وجيز.

6.نسبة نمو سكان الجماعات بالإقليم

لقد عرف عدد سكان جماعات الإقليم، تطورا ملحوظا، يعزى في غالبيته إلى ظروف العمالة ومختلف التحولات المصاحبة لتنشئة السكان. فجماعة "أقا" التي تطورت في التقطيع الأخير إلى باشوية وبالتالي بلدية، عرف سكانها تطورا ملحوظا ما بين 1960- 2004، حيث انتقل من

[1] عن المندوبية السامية للتخطيط.

10767 إلى 13964 نسمة خلال إحصاء 1971، وإلى 15752 نسمة في إحصاء 1982، إلاّ أنه عرف انخفاضا في إحصاء 1994 حيث وصل إلى 6519 نسمة، ليرتفع إلى 7102 نسمة في إحصاء 2004. التطور الحاصل بهذه الجماعة من 1960 إلى 1982، يعزى لكون جماعة "أقا" كانت الأم لجماعة "أيت وابلي"، وقصبة سيدي عبد الله أومبارك، و"توزنين"، قبل التقطيع الأخير. أما جماعة "فم الحصن" فقد انتقل عدد سكانها من 1421 نسمة إحصاء 1960، إلى 11893 نسمة في إحصاء 1971، ثم إلى 14428 نسمة في إحصاء 1982، لينخفض إلى 7040 نسمة في إحصاء 1994. ثم ارتفع إلى 7089 نسمة في إحصاء 2004.

أما عن بلدية "فم زكيد"؛ والتي لم أعثر على إحصائها سنة 1960، رغم محاولاتي الاتصال والبحث بمختلف مندوبيات التخطيط؛ سواء بأكادير أو تزنيت أو تارودانت أو كلميم. فقد بلغ عدد سكانها في إحصاء 1971 إلى 166664 نسمة، وارتفع في إحصاء 1982 إلى 18979 نسمة، بمعدل 47,82%، لينزل إلى 9903 نسمة في 1994، ثم وصل إلى 9630 نسمة برسم إحصاء 2004. أما جماعة "تسنت"، فهي كذلك من الجماعات القديمة من حيث الإحصاء، حيث بلغ عدد سكانها في إحصاء 1960، 6655 نسمة؛ وانخفض إلى 5692 نسمة في إحصاء 1971 بمعدل 14,50 %، ليرتفع كذلك إلى 10182 نسمة في إحصاء 1994. وليعرف انخفاضا في إحصاء 2004 ب 9927 بمعدل 2,5 %.

أما جماعة "أقايكرن"، أقايغان" حاليا، فهي كذلك لم استطيع العثور على إحصاءاتها سنة 1960. أما سنة 1971 فبلغ عدد سكانها 8572 نسمة، ليرتفع في إحصاء 1982 إلى 9257 نسمة. ليصل في إحصاء 1994 إلى 6832 نسمة. وقد عرف انخفاضا نسبيا في إحصاء 2004، بحيث وصل إلى 6723 بمعدل 0,2 %. أما جماعة "إسافن" فهي كذلك لم نعثر على إحصائها سنة 1960. فقد وصل عدد سكانها في إحصاء 1971 إلى 9794 نسمة، وعرفت انخفاضا في إحصاء 1982 إلى 8895 نسمة؛ وإلى 4327 نسمة في إحصاء 1994، ثم إلى 4002 نسمة في إحصاء 2004 بمعدل 7,51%، إنه تقهقر يعزى إلى التقسيمات والتقطيعات الترابية الأخيرة، حيث استقلت جماعات "تزغت" عن جماعتها الأم "إسافن".

جماعة "تاكموت" هي الأخرى، لم تعرف إحصاء 1960 بشكل مستقل، وبلغ عدد سكانها 3865 نسمة، ليرتفع إلى 4337 نسمة في إحصاء 1971 بمعدل 11,21%، وإلى 5004 نسمة في إحصاء 1994، لينخفض إلى 4751 في إحصاء 2004. وبخصوص بلدية طاطا فيقدر عدد سكانها 13505 نسمة في إحصاء 1960؛ وتطور هذا العدد إلى 17578 نسمة في إحصاء 1971. ثم إلى

19578 نسمة في إحصاء، 1982 بمعدل 7 11,3% .ثم انخفض إلى 15239 في إحصاء 2004 ،بمعدل 8 %.

جماعة أيت وابلي، جماعة محدثة بموجب تقطيع 1992. حيث كانت تابعة لجماعة أقا الكبيرة قبل إحداثها كبلدية. هي الأخرى-أي أيت وابلي- في إحصاء 1960 ،كانت محصية مع الجماعة الأم أقا. وقد كان عدد سكانها في إحصاء 1994، 3203 نسمة؛ لينخفض إلى 2776 في إحصاء 2004 وبنسبة 1,4%. انخفاض يعزى إلى كون ساكنة أيت وابلي تعرف نزوحا وهجرة مستمرة وغير مستقرة إلى مناطق أكادير وكلميم.

ما يقال عن "أيت وابلي" ينطبق على قصبة "سيدي عبدا لله أومبارك". جماعة محدثة في تقطيع 1992 استقلت عن جماعة "أقا"، عرف عدد سكانها ارتفاعا بالمقارنة مع "أيت وابلي"، بحيث وصل إلى 6738 نسمة برسم إحصاء 1994، وارتفع إلى 7012 في إحصاء 2004 بنسبة % 4.0. كما هو الحال بجماعة "أيت وابلي"، و"سيدي عبد الله امبارك". أما جماعة تزونين عرفت كذلك النشأة إثر تقطيع 1992، حيث هي الأخرى، كانت منصهرة في جماعة "أقا"، وبلغ عدد سكانها في إحصاء 1994، 2327 نسمة، غير أنها عرف انخفاضا طفيفا بنسبة % 0,4 في إحصاء 2004، حيث وصل إلى 2231 نسمة.

جدول2: تطور سكان جماعات إقليم طاطا بين 1971-2004[1]

	1971	1982	1994	2004
أقا	10737	13964	6519	7102
فم الحصن	11893	14428	7040	7089
فم زكيد	16634	18979	9903	9630
طاطا	17578	19578		15239
تسنت	6655	5692	10182	9927
أقايمان	8572	9257	6832	6723
إسافن	9794	8895	4327	4002
تاكموت	3865	4337	5004	4751
أيت وابلي			3203	2776
قصبة سيدي عبد الله او مبارك			6738	7012
تزونين			2327	2231
أكينان			2976	2923
ابن يعقوب			3011	2934
ألوكم			7787	8490
تليت			4978	5066
أنيس			5843	5916
أم الكردان			3411	3288
تكز ميرت			4351	4110
تزغت			4756	4490

[1] مندوبية التخطيط بكلميم

أما جماعتي "أكينان"، و"ابن يعقوب" التابعتين لدائرة "فم زكيد" وقيادة "أقايغان"؛ فهما الأخرتين أحدثتا نتيجة تقطيع 1992 من جماعة "أقايغان"، وتشكل الاثنتين نصف سكان القيادة وجماعة "أقايغان" النصف الثاني. بلغ سكان "أكينان"، في إحصاء 1994، ما يناهز 2976 نسمة، وانخفض إلى 2923 نسمة في إحصاء 2004 بنسبة 1,7%. وبلغ عدد سكان "بن يعقوب"؛ في إحصاء 1994، 3011 نسمة، وانخفض إلى 2934 نسمة، في إحصاء 2004 بنسبة 2,5%. أما في الجنوب الشرقي نجد جماعة "ألوكم"، يبلغ عدد سكانها 7787 نسمة، في إحصاء 1994، وشهد النمو بنسبة 8,2% في إحصاء 2004 بعدد 8490 نسمة. إلى جانب جماعة "أقايغان" تعتبر جماعة "تسنت" من اقدم الجماعات بالإقليم، من حيث النشأة والتسمية، وهي كانت تابعة "لبويزكارن"، ثم "تزنيت" وبعدها "أقا" ثم طاطا، وقد كان عدد سكانها برسم إحصاء 1994 يناهزون 10182 نسمة، وعرف نموها انخفاضا بنسبة % 0,3 في إحصاء 2004.

جماعة "تليت" هي الأخرى، من إحداث التقطيع الترابي الأخير بعدد السكان 4978 نسمة في إحصاء 1994، وعرف نموا طفيفا في إحصاء 2004 بنسبة % 0,2، وبعدد 5066 نسمة. أما جماعة "أديس" يقدر عدد السكان ب 5843 نسمة في إحصاء 1994، وعرفت نموا طفيفا بلغ 1,2%في إحصاء 2004 وب 5916 نسمة. وجماعة "إسافن" بلغ عدد سكانها 4327 نسمة في إحصاء 1994، غير أن هذا العدد عرف انخفاضا طفيفا في إحصاء 2004، و بمعدل 4002 نسمة، بنسبة % 7,5. كذلك جماعة "أم الكردان"، عاصمة لزاوية "ماء العينين" ومقصد الزوار، بلغ عدد سكانها 3411 نسمة في إحصاء 1994، وعرفت نموا طفيفا بنسبة 1,6%، بمعدل عدد سكان 3288 نسمة في إحصاء2004. أما جماعة "تكزميرت" هي الأخرى محدثة، ومن بين أصغر الجماعات ديمغرافيا؛ عدد سكانها 4351 نسمة في إحصاء 1994؛ الذي انخفض إلى 4110 نسمة بنسبة % 5,5. وجماعة "تزغت" من المحدثات كذلك بعدد 4756 نسمة في إحصاء 1994، وعرفت نموا منخفضا بعدد السكان 4490 وبنسبة % 5,5.

التعداد السكاني الأخير لسنة 2014 حدد ساكنة هذا الإقليم في حوالي 118000 نسمة، يستقر ثلث هذه الساكنة بالمراكز الحضرية خاصة طاطا عاصمة الإقليم، بينما يتوزع الثلثين الباقيين على الدواوير والواحات، أما الكثافة السكانية فهي ضعيفة بحكم اتساع رقعة الإقليم وتكاد تصل إلى 3 نسمة في الكلم المربع الواحد خارج المراكز الحضرية الأربعة بهذا الإقليم. فالمجتمع الطاطوي الحالي مركب من أنساق ثقافية وعرقية مختلفة (أمازغية، عربية وإسلامية وأخرى عربية صحراوية وأفريقية)، مستقرة أو بدوية، تعايشت وتمازجت فيما بينها لتفرز تركيبة سكانية تتميز بالتنوع والتعدد.

7.الدينامية السوسيو اقتصادية بالإقليم:

تبين الدراسة الميدانية بهذا الإقليم أن النمو الديموغرافي لم يرافقه تطور اقتصادي كاف حتى يحقق التوازن والاستقرار. هذه الوضعية دفعت بالسكان منذ القديم إلى البحث عن موارد تكميلية خارج المنطقة، وكذلك خارج الوطن، والبحث عن العمل في قطاعات اقتصادية مختلفة كالبناء، والتجارة والصناعة، والخدمات...، وتشكل الفلاحة أهم نشاط منتشر في وسط سكان طاطا، إلا أن الدراسة الميدانية ستثبت أن هذا القطاع يعيش إكراهات، ومعوقات تحدّ منها قساوة المناخ، وشح الأمطار، وانعدام الاستفادة من سياسة السقي بواسطة السدود، والاعتماد أساسا على الزراعة البورية، وشبه انعدام المساحات والضيعات المخصصة للمنتوجات العالية الجودة والمردودية (فلاحة تقليدية واستئناسية). يضاف إلى هذا ضعف مشاركة المرأة في الإنتاج، فضلا عن كون تدخلات الدولة محدودة، وغير مشجعة بهذه المجالات شبه الجافة والناقصة التجهيزات التحتية والسوسيو اقتصادية، والتي ماتزال تعتبر المطلب الأساسي لتحسين مستويات العيش، والمردودية الإنتاجية. فالعالم القروي العميق ظل يستغل سياسيا، وبالتالي ظل الهاجس الأمني المتمثل في ضبط السكان القرويين، وتأطيرهم ثابتا في سياسة المخزن-الدولة في التعامل مع قضاياه المختلفة.

وأمام عوائق التحديث، وتحول البنيات السوسيو مجالية، والسوسيو-اجتماعية: (تعليم ثقافة رياضة، صحة سياحة وصناعة تقليدية)، اتضح أنّ ضعف الإنجازات، وكثرة التجاوزات، فرضها التوجه الاقتصادوي، أو التقنو-اقتصادي المتبع من طرف الدولة في تنمية مجالاتها وأطرافها والذي يرتكز على إعطاء الأهمية للمجالات الإنتاجية مما يزيد من الاختلالات والفوارق الاجتماعية و التنموية. فطاطا كإقليم يتميز بواقع يوازي ما بين العتيق والحديث في المجال التقني: بين المحراث الخشبي، والجرار بين المنجل وآلة الحصاد، بين الدابة والسيارة، فهو مجال "بكر"، وإمكانيات النهوض به مشروطة بالبناء، وبالانطلاق من مقاربات علمية دقيقة، وسوسيو مجالية، متداخلة الاختصاصات ومتعددة الأبعاد تروم التقدم بالفعل الإنساني.

8.إفرازات سوسيو مجالية قروية وحضرية:

نظرا لتوالي الأزمات بهذا الإقليم، ووجود الإنسان الطاطوي في قلبها، فإنه استفاد من دروسها وحدد لنفسه ضوابط ومقاييس لتدبير ما يحصل عليه من أوقات في سنوات الوفرة. فكان حذرا إزاء تصدير الفوائض الغذائية، وحريصا على الادخار كما عمل على تكييف عاداته الغذائية مع إمكانيات الإنتاج المتاحة.

وبما أن الإنسان، هو العنصر والحلقة المهمة في سلسلة التنمية المنشودة، فتأهيله في مختلف المجالات أصبح ضرورة لازمة لتنشيط الحركية الإنتاجية، وذلك بتكوين أطر محلية وتحفيزها، وبالتالي فتح مجالات الإدارات والمندوبيات الإقليمية، التي تعاني من فراغات. كما أنه لا يمكن تشجيع الاستقرار دون رفع الحيف التميزي الموازي لضغوطات الطبيعة. فالسياسة التفضيلية المتبعة من طرف الدولة بين جهة وأخرى، وبين إقليم وآخر، وبين فئات المجتمع الواسعة من ناحية؛ وتلك المستفيدة من ناحية أخرى أدى كل هذا إلى تعميق التفاوت، وإلى خلق مواطنة امتيازية استفادت وتستفيد من مراحل الاستقلال المتوالية.

من الناحية السوسيو مجالية، لا يمكن الكلام عن التحضر إلا حين استيفاء شروط المدينة. ومن حيث أنّ المجال لا يأخذ معناه المضبوط إلا بتفاعله مع الإنسان الذي يغيره تبعا لضرورة اقتصادية وسياسية أو عالمية، كمعطى سكوني راسخ لا وجود له، وبالتالي من الناحية السوسيولوجية، لا وجود للتقييمات العامة والثابتة المعبر عنها بالمجال الحضري، والمجال القروي مادام التحضر والتمدن لا يرتبطان بتحديد معين.

فالمدينة كتجمع حضري للسكان لم تكن موجودة فوق المجال الطاطوي. وبروز أو تشكل مدينة بإقليم طاطا ظهر مع تأسيس الإقليم سنة 1977، وذلك ببناء مكاتب وأحياء إدارية، ووظيفية مستجيبة لمتطلبات تلك المرحلة، وفرض ضوابط التعمير، والإعمار، والبناء بطرق مختلفة في وسط "المدينة" وخصوصا في شارعها الرئيسي، استجابة لدواعي إدارية وأمنية صرفة، وهذا يعني أن ظهور مدينة طاطا كمركز حضري "بالمفهوم الجغرافي" لم يكن نتيجة لتطور الدينامية الداخلية للوسط الطاطوي. فالتمدن بهذا الإقليم حدث خارج دورة هذه الدينامية السوسيو مجالية، مما جعل علاقة المدينة بالقرية تأخذ في الغالب أشكالا مغايرة لما كان سائدا في مجتمعات غربية، حيث يتم تقسيم الأدوار فيما بينها بجدلية العمل بين مجال سوسيو-حضري ومجال سوسيو-قروي، لتكون العلاقة بينهما علاقة تبادل اقتصادي.

وبقي نمط العيش والتفكير والسلوك يغلب فيه القروي "بالمفهوم السطحي" على الحضري، وبقيت التبادلات بين سكان مختلف هذه القرى، وسكان الحواضر والمراكز تتم في الأسواق سواء القروية أو الحضرية، وهي تبادلات لا تخضع لتوزيع منتظم للإنتاج، وإنما إلى نوع من التفتح المتبادل لكل منها على الآخر. وطاطا المدينة وبعض المراكز الصاعدة، التي تدور في فلكها لم تحظ بنصيبها من التنمية بحكم عامل البعد عن المركز. فالفئات الاجتماعية كالفلاحين الصغار، والحرفيين، والماجورين لا تستفيد من التنمية بالشكل نفسه المتوفر لنفس الفئات المقربة من المراكز الحضرية الأخرى. "وهكذا يتحدد الإشعاع التنموي للتدخلات العمومية- غير المحلية

والمملاة من فوق- بالمسافة الجغرافية والمسافة الاجتماعية التي تفصل مختلف المجالات والفئات عن الأجهزة العليا للدولة."[1]

خاتمة

لقد حاولت هذه المقالة، ملامسة التحولات السوسيو مجالية، التي لحقت البنيات الاجتماعية للمجتمع الطاطوي، مركزة في الزمن السوسيو تاريخي للإقليم، على مسالة التحول الثقافي بالمجال المدروس؛ بحكم أن طاطا وغيرها من مجالات المغرب كان يغلب عليها الطابع القبلي، والغاية السوسيولوجية من ذلك هو الكشف عن مؤشرات التغير الديناميكي؛ الذي يحدث طفرة، أو ارتكاسا في التنظيم الشمولي لسكان مجال الدراسة "طاطا". فإذا كان مسار كلّ بنية هو التحول والتغير؛ على اعتبار أن البنية مجموعة علاقات تأثير وتأثر جدلي، خاضعة لمنطق الحركية؛ فإن البنيات المجتمعية الطاطوية لا تشد عن هذه القاعدة، إلا أن الدينامية قد تكون إيجابية أو سلبية، والتنمية كاملة مستديمة، أو متعثرة ومعاقة. وتأسيسا على افتراضات، أن المجتمع الطاطوي قد عرف فعل دينامي إبان المرحلة التاريخية التي تغطيها الدراسة، انطلاقا من الإنسان والمجال، سواء من خلال العلاقة بين المخزن والاستعمار، أو أثناء الاستقلال ومنذ إحداث الإقليم.

فالمنطقة على مستوى الدينامية الترابية؛ والارتقاء الإداري من مجرد دوائر مشتتة بين عمالات ودوائر ترابية مختلفة، كعمالة "تزنيت"، وعمالة "ورززات"، ودائرة "تارودانت"؛ إلى عمالة مستقلة. إذ منذ 1977 أصبحت(طاطا) تحمل اسم عمالة إقليم طاطا بحدود وديموغرافية محدّدتين. وهذا عكس التمثلات السائدة في الأوساط المغربية، بكون التسمية الإقليمية الرسمية لمجال ترابي معين، تكون مصاحبة بمتغيرات وتحولات اقتصادية ومختلف البنيات التحتية(دون النظر إلى الخلفية الأمنية التي كانت وراء قرار إحداث الإقليم). الدراسة تناولت الدينامية السوسيو مجالية، والظواهر السوسيولوجية، المصاحبة لهذا التحول، ومن هذه الدينامية، والظواهر ضرورة مسايرة حاجة المجتمع لفهم وتدبير المجال من جهة وتفاعل الإنسان مع المنطق الجديد من جهة أخرى. فبروز الإقليم المأمول فيه "القطب المستقطب"[2]، لا يمكن عزله عن تنامي مراكز ناشئة

---

[1] رحمة بورقية، الدولة والمجتمع، ص 141-142.

[2] الإقليم المستقطب يستمد مفهوم أسسه. من نظرية المجالات المركزية التي تبلورت في الثلاثينات من القرن الماضي على يد الجغرافيw.CHristallerوالاقتصادي.A.LOSCH لقد انطلق الأول من محاولة فهم عدد وحجم وتوزيع المدن اعتمادا على دراسة التجارة والخدمات. بينما ركز الثاني على آليات بروز الجهات الاقتصادية. وفي كلتا الحالتين تم التوصل. إلى نماذج نظرية لتراتب الأقطاب الحضرية وتوزيعها ضمن شبكات ومجالات نفوذ. وهكذا تحدّد الإقليم المستقطب. من خلال مجالات النفوذ التي ترسمه العلاقات التي تربط قطبا أو مجموعة من الأقطاب بالمجال. وبالتالي ينبني الإقليم المستقطب، على ثلاث مكونات أساسية هي:

وصاعدة(بالمفهوم العادي)، وشبه مدن صغيرة(طاطا المركز، و"فم زكيد" و"أقا" و"فم الحصن")، من أجل المساهمة في تأطير المجال. ولعل أهم ظاهرة تسترعي انتباه الدرس الاجتماعي، هي التحولات العميقة الكمية والكيفية، الأفقية والعمودية التي عرفها المجتمع الطاطوي بعد الاستقلال، وتحديدا منذ 1977 -تاريخ إحداث الإقليم- تحولات بطيئة وسريعة انفجارية أحيانا، وهي تحولات في البنية الاجتماعية، والبنية الطبقية، والبنية الأسرية، والعلاقات الاجتماعية، والذهنيات والتصورات والمعتقدات، وبالتالي في مختلف تمثلات السكان وقيمهم.

تحولات لا تخفي البناء التقليدي، بحيث يظلّ هذا الأخير محتفظ، به وببعض خصائصه ومميزاته. ذلك أنه وحسب راد كليف براون التحولات البشرية، أو المجتمعية بالأحرى، لا يمكن اختزالها كقطائع. فهناك دائما شيء مستمرّ في البنى الاجتماعية، والتغير حركة لولبية مستمرة الفترات، والمراحل تبني أسباب تجاوزها، ما يعني أن التغير الجذري شيء غير موجود، والمجتمع يتطور دائما مخلّفا وراءه ماضيه(سيرورة نفي النفي)، أي هناك أشياء تستمرّ في الوجود مع اختفاء لبعض الخصائص، والمميزات، وظهور أنماط وسلوكات جديدة وعلاقات جديدة.

من خلال هذه الدراسة يمكن صياغة استنتاجات وخلاصات، حيث من خلال أطوار الدراسة، بدا واضحا مدى الدينامية السوسيو مجالية، التي عرفها الإقليم، الذي لم يكن عبوره إلى القرن الواحد والعشرين مجرّد عبور من ألفية إلى أخرى، إنما كان أيضا عبورا إلى عصر في سياق جديد. فتسارع التطورات التقنية والاقتصادية، والتغير في درجات التكامل بين المجتمعات، و ما بين الإنسانية والبيئة، قد أديا إلى قلب نظم التفكير، والمؤسسات التي صيغت عبر التاريخ، والتي أمّنت بهذا القدر أو ذاك، نوعا من الضوابط الضرورية. هذا القطع، وبفعل الاختراعات العلمية والعلاقات التجارية المختلفة الانتشار من دون أن يحدّها حد، سمحت ببروز مختلف الديناميات السوسيو مجالية بالإقليم. "فنقاط الاستدلال الفكرية والأخلاقية والسياسية بصيغها التقليدية، أمست مسوّسة، كما أشكال التعاضد التقليدية التي أصبحت هيّ أيضا منهكة [دينامية سوسيو مجالية مترددة ومتجاورة ومتجابهة مع الجديد والمعاصر بطاطا]، من دون أن يجد الجديد منها على الصعيد الكوني مبادئ ومؤسسات، ركائز ينبني عليها."[1]

لهذه الاعتبارات، اعتمدت الدراسة مقاربة شاملة وبمنهج متعدد الأبعاد، يمزج بين تحليل الخصائص الاجتماعية للسكان: الديموغرافية، والطبوغرافية المجالية، والاقتصادية لمناخية البيئية

الأقطاب والشبكة التي تجمعها ومجالات نفوذها.﴿محمد الرفاض، من الإقليم إلى الجهة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط، سلسلة محاضرات مركز دراسات الدكتوراه، رقم10، 2012. ص.24﴾

[1] بيار كالام؛ تفتّت الديموقراطية (من أجل ثورة الحاكمية)، دار الفارابي، ط1، بيروت-لبنان،2004، ص 9.

والثقافية، وكان الهدف من ذلك تحليل الدينامية السوسيو مجالية المصاحبة للتطور الاقتصادي والاجتماعي والبيئي والثقافي للمنطقة، بدءا بالمرحلة الاستعمارية التي شكلت نقطة الانطلاق والنشأة لإعادة نسج التركيبة القبلية للإقليم، مرورا بمختلف المخاضات والصراعات والتبلورات؛ التي أنبنى عليها استقرار السكان بهذا المجال، سواء من خلال تحليل دور العائلات المخزنية الوكيلة لاستتباب الأمن، وتطويع مختلف القبائل والأفياف، للخضوع لمناطق نفوذ الحكم والمركز الممثل آنذاك، والاستمرار في التمركز عن طريق انتخابات الأعيان الكبار، أو كباقايا شيوخ وقيّمي الزوايا الدائمي الصيت والأيادي الطويلة في بعض المجالات بالإقليم...

ورغم هذه المظاهر، فإن الاستعمار وبعده الاستقلال لم يفرز دينامية سوسيو مجالية عميقة في مجال طاطا. فالهجرة القروية بقيت ضعيفة ولم تفض إلى تمركزات حضرية كبرى، وبالتالي لم تفرز طبقة فالمجتمع الطاطوي، فبقي مجتمعا شبه قروي في جل معالمه، وبقي ملتصقا بالأرض(رغم شحها وندرة المياه وقلة الخصوبة)، ولم يظهر بالإقليم إلاّ بعض المراكز الحضرية الجنينية- بالمفهوم الرسمي والجغرافي-.

المقالة حاولت كذلك تبيان أن الحمولة الديموغرافية لم يوازيها تطور اقتصادي، حتى يحقق التوازن، والاستقرار. هذه الوضعية دفعت بالسكان منذ القديم، إلى البحث عن موارد تكميلية خارج المنطقة، وأحيانا خارج الوطن، والبحث عن العمل في القطاعات الاقتصادية؛ كالبناء أو بعض الوحدات الصناعية ونشاط الخدمات، فغالبا ما كان يتم في المدن، حسب التواجد العائلي بكل مدينة. وانعدام الاستفادة من سياسة السقي بواسطة السدود، والاعتماد أساسا على الزراعة البورية، وشبه انعدام للمساحات والضيعات المخصصة للمنتوجات الغالية والعالية الجودة، وفلاحة تقليدية واستئناسية ليست إلاّ مع ضعف مشاركة المرأة في الإنتاج، فضلا عن كون تدخلات الدولة محدودة وغير مشجعة بهذه المجالات غير المستقطبة والطاردة، ومن حيث التجهيزات التحتية والتجهيزات السوسيو اقتصادية، فإنها ماتزال المطلب الأساس لتحسين مستويات العيش والمردودية الإنتاجية، كاستكمال الربط بشبكة التطهير السائل والصلب، والربط الطرقي والنقل، ومختلف بنيات الاستقبال، ومطلب تثمنه الدراسات الحديثة.

وأمام عوائق التحديث وتحول البنيات السوسيو-مجالية والسوسيو-اجتماعية(تعليم، ثقافة، رياضة، صحة، سياحة، وصناعة تقليدية)، اتضح أنّ ضعف الإنجازات وكثرة التجاوزات، فرضها التوجه الاقتصادي أو "التقنو اقتصادي" المتبع من طرف الدولة المغربية في تنمية مجالاتها وأطرافها، الذي يرتكز على إعطاء الأهمية للمجالات الإنتاجية، مما يزيد من الاختلالات والفوارق الاجتماعية. هي خيارات تستدعي إرادة تدخل قوية للدولة في مجال طاطا للاستدراك والعدل،

لأنه وكما يقال "العدالة تقود والحذر ينقذ"، الحذر من النماذج التنموية الأخلاقية ينقذ من التدهور والإفلاس، كما ينقذ من التبعية والاستعباد والتهيئة التي تستهدف العدالة المجالية والاجتماع-اقتصادية [والثقافية المجارية لمختلف الديناميات السوسيو مجالية ولمختلف التغيرات المجتمعية بالإقليم]، هي التي تقود إلى الخلاص والترقي والرفاه.[1]

ومن أهم الخلاصات كذلك أن التحوّلات التي عرفها مجال طاطا- على الأقل المجال المدروس- ما يزال لم يستنفذ كل إمكانية الاستمرار، وتجاوز مشاكله وتصريفها. مجال لم تعرف فيه الدينامية السوسيو مجالية كقطائع معزولة... دينامية تطرح أكثر من سؤال حول مجال طاطا، الذي لم يعد هو هو، فلا هو بالقروي بالمميزات المعروفة، والمترجمة بالأساليب الإنتاجية كهيمنة النشاط الفلاحي-الزراعة والرعي-، و لا هو بالمديني رغم المظاهر السطحية الموحية بنمط العيش والحياة الحضرية. واقع يجاوز بين العتيق والحديث[2]. واقع بمجال "بكر"، وإمكانيات النهوض به، مشروطة البناء والانطلاق من مقاربات علمية دقيقة وسوسيو مجالية، متداخلة الاختصاصات، ومتعددة الأبعاد، تروم التقدم بالفعل الإنساني- بتعبير محمد شرقي- بطاطا، كما هو: "عقليته، واقعه وطموحاته[وتدرس المجال بطاطا] بإمكاناته الطبيعية الاقتصادية والبشرية، أفكاره وتصوراته، في أفق تدخلات لا تكون منا سباتية أولا علاقة لها بموضعها، بل تدخلات شمولية تكون نتيجة دراسات متخصصين وعارفين بعيدا عن أية رهانات سياسية ورؤى ومصالح ضيقة."[3]

رهان وسياق نستعير معه تساؤلات "عبد الجليل حليم"[4] حول التنمية وعلاقاتها بالثقافة بطاطا: هل الثقافة عامل من عوامل التنمية والتحول؟ أم أنها يمكن أن تكون حاجزا لذلك بالإقليم؟ متى؟ ولماذا؟ وأي ثقافة ستساعد حينا على التنمية، وحينا تعرقلها؟ وما السبب في ذلك؟ أسئلة من شأنها أن تعيد تجسير أواصر الثقة بين ساكني طاطا ومجالهم، وبينهم و بين مختلف المؤسسات التي يتعاملون معها، والتي من المفترض فيها استحضار الحمولة الثقافية والسوسيوثقافية للإنسان بهذه المجالات، والكف عن النظر إليه انطلاقا من إسقاطات الجاهز؛ سواء بخلفية ما هو وطني، أو ما هو دولي. إذ لابدّ من استحضار الإرث الثقافي المحلي والمغربي عامة؛ الذي لم يمر من المراحل الأبستمولوجيا الثلاث؛ التي قطعها الغرب خلال القرون الخمسة الماضية، والمتمثلة في: "ثورة ثقافية"، تمثّلت بظهور النهضة(Renaissance)، حيث غادر الغرب

---

[1] بيار كالام؛ المرجع نفسه؛ ص 24.

[2] عبد الجليل حليم، الثقافة والتحولات الاجتماعية؛ منشورات عكاظ؛ أعمال الندوة المنظمة من طرف كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الدار البيضاء؛ من16إلى 19مارس1988، ص7.

[3] محمد شرقي؛ التحولات الاجتماعية بالمغرب(من التضامن القبلي إلى الفردانية)، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2009. ص 236.

[4] عبد الجليل حليم؛ المرجع السابق، ص.7.

إداريا القرون الوسطى وثقافتها اللاّ تينية الضيقة، وثورة "سياسية" تمثّلت بالثورة الفرنسية في عام 1789، حيث رسمت معادلة المواطنة والنظام الديموقراطي وسيادة الشعب؛ وثورة "صناعية" انطلقت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، رابطة مصير الرأسمالية بمصير التقدم التكنولوجي.

بيبليوغرافيا

بالعربية

✓ رحمة بورقيّة؛ الدولة والسلطة والمجتمع (دراسة في الثابت والمتحول في علاقة الدولة بالقبائل في المغرب)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، ط1، فبراير 1991.

✓ امحمد احدى، أعراف الجنوب المغربي (نموذج: عرف أيت عطا بوادي زيز)، منشورات مختبر الأبحاث في المجتمعات الصحراوية، كلية الآدب والعلوم الإنسانية بأكادير، ط2، 2012.

✓ محمد شرقي، التحولات الاجتماعية بالمغرب(من التضامن القبلي إلى الفردانية)، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2009.

✓ بيار كالام؛ تفتّت الديموقراطية (من أجل ثورة الحاكمية)، دار الفارابي، ط1، بيروت-لبنان،2004.

✓ محمد جاسم محمد علي شعبان العاني، الإقليم والتخطيط الإقليمي، دار صفاء للنشر والتوزيع- عمان، ط1، 2006.

✓ ألان ليبتز، ما المجال؟، ترجمة: فريد زاهي، مجلة البحث العلمي، المعهد الجامعي للبحث العلمي، الرباط، عدد 44/43، عن مجلة فكر عدد، 105، أبريل 2010.

✓ جاك ليفي، المجال السياسي: أية إلتقاءات؟، ترجمة: أحمد الشاوني بن عبد الله، مجلة فكر ونقد عدد 105، أبريل 2010.

✓ السكان القانونيون للمغرب حسب الإحصاء العام للسكان والسكنى لسنة1971، مديرية الإحصائيات.

✓ عبد الجليل حليم، الثقافة والتحولات الاجتماعية؛ منشورات عكاظ؛ أعمال الندوة المنظمة من طرف كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الدار البيضاء؛ من16إلى 19مارس1988.

✓ محمد الرفاض، من الإقليم إلى الجهة، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط، سلسلة محاضرات مركز دراسات الدكتوراه، رقم10، 2012.

بالفرنسية

✓ **Abdellah La roui, Les origines sociales et culturelles du nationalismes marocains (1830-1912),3 èmes Edition, 2009.**

✓ **Abdellah La roui, L'histoire du Maghreb, Maspero, Paris, 1970.**

✓ **Julien Couleau, La paysannerie marocaine CNRS, Paris, 1971.**

✓ **Jean Dreschet al, Réforme agraire au Maghreb, Maspero, Paris, 1963.**

✓ **Paul pacson, le Haouz de Marrakech, tome 1 et 2 rabat, 1977.**

✓ Robert montagne, les berbères et le makhzen dans le sud du Maroc, édition Afrique orient, sans date.

✓ Remy le veau, Le fellah Marocain défenseur du trône, Imprimerie chirat, 1985.

الجرائد والمجلات بالفرنسية

● J. Berque, Introduction au nomadisme dans les zones arides. In, Revue internationale des sciences sociales, Vol, No4-1959.

● Jacques Berque, "Droit des terres et intégration sociale au Maghreb", Cahiers internationaux de sociologie, 25,1958.

● Jacques Berque, "ça et Là dans les débuts du réformisme au Maghreb", in études d'orientalisme dédiées à la mémoire de Levi-Provençal, 2, 1962.

● Michaux Bellaire, "La politique indigène", in Revue Archives Marocaines, Vol 17, 1927.

● Najib Bouder bala, M. Chraïbi, Paul Pacson, "La question agraire au Maroc", Bulletin économique et social du Maroc, Document, Rabat, 1974.

● Revue Autrement, Le local dans tous ses états, Série Mutations, No47, Paris, Février, 1983.

ماذا تبقى من قصور "زيز الأوسط" بواحة تافيلالت؟
تأملات في استباحة التراث

د. عبد الفتاح الزهيدي[1]

مقدمة:

عرفت منطقة تافيلالت خلال تاريخها المجيد؛ ديناميات وتحولات هامة ومهمة، طبعت المنطقة بطابعها، ومست جميع بنياتها الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والإثنية والديموغرافية والسياسية...إلخ. وإذا تجاوزنا الزمن القديم، واتخذنا من تأسيس مدينة سجلماسة من طرف قبيلة مكناسة الزناتية سنة 140 هـ/ الموافق ل 757 م، علامة فارقة بين عهدين من تاريخ هذه المنطقة، يمكننا أن نلاحظ مع المؤرخ مولاي هاشم العلوي القاسمي[2]، أن التاريخ الإسلامي لمنطقة تافيلالت، قد تدرج عبر ثلاث مراحل هامة كبرى، انتقل خلالها من عهد "سجلماسة/المدينة" التي كانت عاصمة لتجارة القوافل في العصور الوسطى؛ إلى مرحلة "القصور" بعد انهيار المدينة في القرن الثامن الهجري، الموافق للقرن الرابع عشر الميلادي، حيث سيتحول الثقل الحضاري للمدينة إلى القصور التي أصبحت تشكل ظاهرة متميزة في المجال العمراني والتنظيم الاجتماعي والاقتصادي والثقافي بمنطقة الجنوب الشرقي للأطلس الكبير؛ لتدخل المنطقة في عهد ثالث تزامن مع الغزو الاستعماري الفرنسي للبلاد ككل.

وتميز بتأسيس "المراكز الحضرية" الجديدة (قصر السوق، أرفود، الريش، كولميمة، تنجداد...)؛ وانفجار القصور ومن ثمة ضمور الإشعاع السياسي والاقتصادي والثقافي والعلمي للمنطقة. إنه التحول من زمن المجد والفعالية التاريخية، والحضور القوي على مسرح الأحداث، إلى زمن الانكماش والتقهقر والتراجع والعزلة، بل وإلى حد الموت[3]، فيما يذهب بعض الباحثين، إلى القول بأفول هذه المجالات الواحية، وإلى اندثارها باندثار قصورها مستقبلا؛ مؤكدين ذلك

[1] أستاذ علم الاجتماع، بكلية الآداب والعلوم الإنسانية عبد المالك السعدي، تطوان.

[2] العلوي القاسمي مولاي هاشم، الإنسان صانع التاريخ في تافيلالت، مداخلة في إطار ندوة؛ تافيلالت المجال، التاريخ، الإنسان، الثقافة. المنعقدة يومي 25 و26 مارس 2006 في إطار أنشطة فرع اتحاد كتاب المغرب بالرشيدية.

[3] الطايبي مبارك، البنيات الزراعية والبنيات الاجتماعية أفق الاستمرار والانقطاع في الواحات المغربية، واحة تافيلالت نموذجا؛ أطروحة الدكتوراه في علم الاجتماع القروي والتنمية، تحت إشراف الأستاذ أحمد حرزني، كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط، السنة الجامعية 2007-2008.

من خلال مجموعة من المؤشرات البيئية (تراجع المجال المَسقِي، التصَحر، مُلوحة الأرض، مَوت العديد من الخطارات، موت النَّخيل...)؛ أو اجتماعية واقتصادية (الهجرة، تراجع مهنة الفلاح الواحي، تلاشي معالم بعض القصور والقصبات واندثار البعض منها...)؛ ويمثل هذا الاتجاه كل من الباحث البوبكراوي والباحث (C.Carcemac 1986)، متأثرين بالنموذج النظري الذي ساد في الأدبيات العلمية الألمانية والفرنسية التي اهتمت بدراسات مجموعة من الواحات المغاربية والإفريقية، والتي ساد خلالها خطاب الأزمة، مُغادرة الواحات، الهجرة، الانفِجار، نِهاية الواحة.. هذه المقولات نجدها تتردد عند كل من:

Schliephake 1983, Meckelein 1980, Achtmich 1975, Menhing 1971.

وبالنسبة للدراسات الفرنسية نجدها عند كل من:

Jahiel 1988, Lenormand 1987, Meunier 1980...

إن المُتأمل لهذا المسار التراجيدي لمنطقة تافيلالت، لاشك أن يستفزه السؤال الإشكالي التالي: **تافيلالت... إلى أين؟**؛ هل تتجه نحو نهاية محتومة، أم أنها تسترد أنفاسها وعافيتها لتخرج من رمادِها كطائر الفينيق، وتؤسس لبداية جديدة؟[1]. إن التفكير في هذا السؤال، يستدعي لا محالة سؤالا آخر، لا يقل عنه أهمية وخطورة وهو: **ماذا** بقي من تافيلالت؟ وبدقة أكثر، ماذا تبقى من قصور واحة تافيلالت؟

إن التفكير في مصير ومستقبل منطقة تافيلالت، لا يمكن أن يتم إذن، إلا من خلال التفكير في ماضيها، أي التفكير في تراثها، وما راكمته عبر مسارها الطويل والمجيد من قيم ثقافية واجتماعية وعلمية وأخلاقية... إن أهم دعامة يمكن الارتكاز عليها في التأسيس لمستقبل تافيلالت إذن هي تراث قصورها.

I- تحديدات مفاهيمية:

1- في مفهوم "التراث" (أو التعريف الاجتماعي للتراث):

انطلاقا مما نستشفه من خلال نتائج بحثنا الميداني[2]، حول التعريف الذي يعطيه المبحوثين لمفهوم التراث؛ ولكن قبل هذا التعريف، وجب التذكير بأن مفهوم التراث يُعد من المفاهيم

[1] سالم عبد الصادق، صون التراث الشفاهي بتافيلالت، منطلقات ورهانات، مبادرة اتحاد كتاب المغرب فرع الرشيدية، مشروع ممول ومدرج في إطار المبادرة الوطنية للتنمية البشرية.

[2] أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في علم الاجتماع، حول موضوع، المواكبة الاجتماعية لمشاريع رد الاعتبار بمدينة فاس، دراسة سوسيولوجية؛ من إعداد الطالب عبد الفتاح الزهيدي، تحت إشراف الدكتور المالكي عبد الرحمن، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز فاس، (الجزء الثاني/ الشق الميداني)، ص: 234، السنة الجامعية 2018-2019.

الحديثة التداول في مجالنا الثقافي؛ ولفظ التراث[1] في الدلالة العربية من مادة: و-ر-ث، وتجعله المعاجم القديمة مُرادفا ل: "الإرث" و"الورث" و"الميراث"، وهي مصادر تدل عندما تُستعمل في صيغة الاسم على ما يرثه الإنسان من والديه من مال أو حسب ونسب. ونجد أن بعض اللغويين القدامى قد فرق بين الورث والميراث على أساس أنهما خاصان بالمال، وبين "الإرث" على أساس أنه خاص بالحسب والنسب. ولعل لفظ "تراث" هو أقل هذه المصادر استعمالا وتداولا عند العرب الذين جمعت منهم اللغة.

وفي القرآن الكريم لم ترد الكلمة -"التراث"- إلا مرة واحدة في قوله تعالى: "كلا بل لا تكرمون اليتيم ولا تحاضون على طعام المسكين، وتأكلون التراث أكلا لما وتحبون المال حبا جما"[2]. وقد فسر الزمخشري عبارة "أكلا لما" ب: "الجمع بين الحلال والحرام"، وهذا هو معنى اللَّم؛ وبالتالي فمعنى "تأكلون التراث أكلا لمًا" يجمعون في أكلهم بين نصيبهم من الميراث ونصيب غيرهم". فالتراث هو المال الذي تركه الهالك وراءه. وبهذا المعنى كان لفظ التراث في اصطلاح اللغويين يُفيد قديم الرجل ومحتده ودخيرته.

أما استعمال لفظ يفيد "الموروث الثقافي والفكري"؛ وهو المعنى الذي نُعطيه للتراث في خطابنا المعاصر، فلا وجود له في لغة القدامى. لفظ الميراث إذن يفيد معنى: التركة التي توزع على الورثة، أو نصيب كل واحد منهم؛ أما لفظ التراث فيشير إلى ما هو مشترك أي إلى التركة الفكرية والروحية والقيمية والمعمارية... التي تجمع بين أفراد الجماعة لتجعل منهم جميعا خلفا لسلف.

ويقول الدكتور محمد عابد الجابري في الفصل الأول من كتابه "التراث والحداثة" والمعنون ب: ما التراث؟: "إذا كان لفظ الإرث والميراث هو عنوان اختفاء الأب وحلول الابن محله، فإن التراث، أصبح عنوانا على حضور الأب في الابن واستمرار الماضي في الحاضر. حيا في النفوس، حاضرا في الوعي. «فإذا كان التاريخ حسب مؤرخ ألماني هو: حاصل الممكنات التي تحققت»؛ فإن التراث في وعينا، ليس حاصل الممكنات التي تحققت فحسب، بل حاصل ما لم يتحقق كذلك. التراث هو حامل تعبير ليس عن أحوالنا بل وعن أحلامنا وطموحاتنا ورغباتنا التي لم تجد لها صدى على مستوى الواقع بعدُ"[3].

[1] الجابري محمد، التراث والحداثة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1981، ص 21-33.
[2] القرآن الكريم، سورة الفجر، الآيات: 17 – 20.
[3] الجابري محمد، المرجع السابق،ص33.

وعند الرجوع إلى المشكلة اللغوية للمفهوم، والتي لها نتائج قوية على تعريف كلمة "التراث"، نشير إلى عدم وجود كلمة في اللّهجة المغربية للإشارة إلى ما تُشير إليه المُفردة. وغير بعيد عن هذا نجد المعجم الأجنبي[1]الفرنسي يستعمل «Patrimoine»، والإنجليزي «Héritage»، للدلالة على: 1-تركة الهالك إلى أبنائه، 2- بمعنى مجازي للدلالة على المعتقدات والعادات الخاصة بحضارة ما (التراث الروحي الثقافي)؛ أو الدلالة اللغوية العربية الفصحى "تراث" لتسميته. إن استعمال كلمة "ورث"، التي كان بالإمكان أن تتطور إلى معنى شبيه لكلمة تراث، بقيت حصريا مُخصصة للإشارة إلى الإرث الخاص، الإرث الذي ينتقل في المجتمع من جيل إلى جيل. هذا المكون الجديد للإرث والذي ينتقل داخل المجتمع من جيل إلى جيل كملكية، ليس لشخص أو لمجموعة، ولكن لكل المجتمع، يبقى خارج الفضاء الدلالي لمفهوم "ورث Warth" (تراث بالمعنى الجذري[2]). وللإشارة إلى هذا المكون الجديد للإرث، يجب أن نقوم بانتقال من العربية الدارجة نحو العربية الكلاسيكية باستعمال "تراث Turath". ولكن من المفيد أن نسجل، رغم عدم وجود أية كلمة في اللهجة المغربية للدلالة على التراث، فبمجرد شرح معنى كلمة "تراث" (وهذا ما استعملناه في المقابلات التي كانت أسئلتها مصاغة باللغة العربية، وعملنا على القيام في أحايين كثيرة بشرح محتواها باللهجة المغربية (الدارجة))، لكي لا يجد المبحوثين صعوبة في استيعاب معناها وفحواها.

وتُقدم الموسوعة الفلسفية العربية -مادة: "تراث"، تعريفا للمفهوم يُراعي هذه الأبعاد والدلالات سابقة الذكر، وتقول: "تراث أي أمة من الأمم ليس هو تراكم معرفة وخبرات وتجارب فحسب، ولكنه تمثيل لشخصية الأمة في ماضيها وحاضرها ومستقبلها. ويعني ذلك تمثيلا لخصائص الأمة الحضارية والمادية والمعنوية. فالشخصية القومية الحضارية لا تولد في الحاضر وليست لها حقبة زمنية معينة، وإنما هي وليدة إرث أجيال متعاقبة عبر التاريخ وعبر تجارب وخبرات وأفكار تلك الأجيال. ولذلك فالتراث الحضاري هو العامل الأساسي في وحدة الأمة وبقائها واستمراريتها، وهو الوسط الذي تنمو فيه الشخصية الحضارية وتترعرع"[3].

بعد تخطي الحاجز اللغوي، وفحص ما تعطيه كلمة "تراث" في ذهن العينة المستجوبة، فإن نتائج بحثنا الميداني يمكن أن تتوزع على ثلاث مستويات:

---

[1]Héritage–Patrimoine, Larousse : Dictionnaire encyclopédique. Ed, PUF, Paris.

[2]معجم المعاني، عربي، حرف التاء، ص، 65. «معجم المعاني هو موقع على الشبكة العنكبوتية يسهل الوصول إلى محتويات قواميس حديثة مشهورة» https://www.almaany.com

[3]إبراهيم الحيدري، الموسوعة الفلسفية العربية، مصطلح تراث، معهد الإنماء العربي، بيروت، ط1، 1986، ص:245.

-مستوى مادي، -مستوى لامادي، -مستوى ثالث يجمع المادي باللامادي. لقد توزعت إجابات المبحوثين على مستويات عِدة، كلها تتموقع في المستويات الثلاثة السابقة الذكر، لكن أهم ملاحظة أثارت انتباهي، هي نسبة 50 في المائة من المبحوثين، والتي أكدت على أن التراث إرث خلفة الأجداد، ونسبة 23% أكدت على أنه معالم ومآثر وآثار تاريخية خلفها الأجداد، وتحدَّت الزمن. وهناك ملاحظة أخرى؛ هي الحنين إلى الماضي (حنين جل المستجوبين)، باعتباره الزمن الجميل والرائع عكس اليوم. وهذا مرده في اعتقادي إلى عدة أسباب منها: ما هو ذاتي، ومنها ما هو موضوعي، ومنها ما هو ثقافي- اجتماعي.

إن بعض الآراء تُعبر عن كون التراث مُكون من ممتلكات محسوسة موروثة من الماضي؛ وحسب مبحوثين آخرين، التراث عندهم يعني القيم (التراث باعتباره قيم). وفي مقام ثالث، نجد تعريفات أكثر تركيبا وتعقيدا تُعانق عدة حقول ومستويات دلالية في نفس الوقت، بالرجوع إلى الأشياء، والقيم، وباستعمال عدة معايير تعريفية، وهذا ما يُمكننا من القول بأن التعريف الاجتماعي يتقاطع في مجمله مع التعريف المعياري الذي وضعت حدوده فيما سبق.

وعندما طرحنا السؤال التالي: ما الذي يُضفي طابع/صِفة للتراث؟ ما المحدد/المعيار الأساسي (أو المحددات)، الذي يمنح لشيء ما صفة تُراث؟ جاءت الإجابات على الشكل التالي: الزمن، بمعنى الاستمرارية التاريخية عبر العصور للجماعة البشرية(ما هو قديم، ما هو معمر، الذي يرمز للقوة والصلابة). التهديد بالاندثار (ما لم يعد له وجود أو في طريق الاندثار). كون الشيء موروث عن القدماء، تركه أو خلفه لنا الآباء والأجداد (وبالتالي له قيمة خاصة في النفوس، إنه إرث ثقافي وحضاري...). كونه يعبر عن الهوية/الطابع الهوياتي. شيء له قيمة فنية وجمالية، يُبلور عبقرية وإبداع وذكاء الرجل القديم... إنه رمزا تعبيريا عن الأصل والأصول... إلخ. "التراث، هو الأصالة، هو الدقة والتأني في إبداع الأشياء".

2- القصر باعتباره تراث سوسيو- ثقافي ومعماري فريد.

يمثل التراث مجموعة العناصر المادية وغير المادية التي خلفتها الأجيال السابقة- بشكل عفوي أو إرادي- للأجيال اللاحقة. ومن جملة هذه العناصر إنتاج الأدوات، تهيئ المساكن، الإنتاج الفني البصري والسمعي، تنظيم وإعداد المجال[1]... وأمام الأخطار والتهديدات الناتجة عن تسارع التمدين وتطور الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية... انتبهت المجتمعات الحديثة من خلال

[1] J-P.Mohen, les sciences du patrimoine, Editions Odile Jacob, Paris 1999, p 14-15.

مؤسساتها ورأيها العام إلى ضرورة العمل على تشخيص واختيار المظاهر الأكثر بروزا واعتبارها كنوزا وطنية تمثل ذاكرة الأمة. لذا وجب صيانتها والمحافظة عليها للأجيال القادمة.

وقد تعزز هذا الاهتمام بالتراث على المستوى الدولي بمصادقة الجمعية العامة لمنظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (UNESCO) بباريس سنة 1972 على اتفاقية حماية التراث العالمي الثقافي والطبيعي. وقد حصل المغرب في إطار هذه المنظمة على تصنيف تسعة مواقع باعتبارها تراثا كونيا للإنسانية، تمثل فيه بعض القصبات والمدن العتيقة نصيب الأسد[1]".

2-1-صورة القصر لدى الساكنة:

يلتقي علماء الاجتماع لما يتطرقون لمسألة العلاقة الممكنة أو الكائنة بين الثقافة والمجال بإشكالية من طبيعة فلسفية والتي تتمثل في إشكالية العلاقة بين الفكر والواقع. أو بين الوجود والمعرفة، أو بين البنيات الاجتماعية (الرمزية والمادية) وبين البنيات الذهنية (التمثلات والأفكار). إن التطرق لهذه المسألة من جوانبها الفلسفية لا يدخل في إطار إهتمامنا. ويمكن هنا القول بما أن الفلسفة موزعة بين اتجاهين مادي (يعطي الأولوية للواقع على حساب الفكر)، واتجاه مثالي (يعطي الأولوية للفكر على حساب الواقع). فكذلك الشأن بالنسبة لعلم الاجتماع، الذي يتوزعه نفس الاتجاهان تقريبا؛ وعلم الاجتماع الحضري لا يشذ عن القاعدة بهذا الصدد: فهناك من الكتاب من يعتقد أن البنيات المادية (المجال) هي التي تُحدد البنيات الذهنية (الثقافة)، وهناك من يعتقد العكس. وهنا أيضا نكتشف تصورين للموضوع الاجتماعي: تصور وضعي، وتصور فهمي؛ يقول ن. باشالين (Paschalis Ntagteverenis) بهذا الصدد: "وهكذا ومنذ التحقيقات الأولى لمدرسة شيكاغو وكتابات هالفاكس وحتى اليوم، يمكننا أن نميز بين إشكاليتين كبيرتين: فهناك من جهة الأبحاث التي يعتبر اهتمامها الأكبر بنية مزدوجة (**double structuration**): بنينة المجال (الذي يعتبر -بحسب وجهات نظر مختلف الكتاب- كنتيجة أو منتوج للعلاقات الاقتصادية، والأسباب التاريخية، والقيم الثقافية...) ثم مفاعيل هذا المجال في بنينة العلاقات الداخلية أو بين الجماعات.

إن هذه الإشكالية الوضعية في تصورها لا يمكنها سوى أن تقابل بين الإنسان والمجال حتى تضمن خارجيتهما، وصلابتهما؛ وهما الشرطان الضروريان لكل محاولة نظرية أو إمبريقية تسعى إلى إيجاد العلاقات السببية بين هذين الحدين. إن خاصية مثل هذه الأبحاث التي تنطلق من

[1] هذه المواقع التسعة هي: المدينة العتيقة لفاس(1981)؛ م ع لمراكش(1985)؛ قصر آيت بن حدوا(1987)؛ م ع لمكناس(1996)؛ الموقع الأثري لوليلي (1997)؛ م ع لتطوان(1997)؛ م ع ل الصويرة (2001)؛ الفضاء الثقافي لجامع الفنا (2001)؛ الحي البرتغالي بالجديدة2004.

هكذا إشكالات، هي أنها لا تثير كلية التفاعل بين الإنسان ومجال عيشه. بل على العكس من ذلك، فإنها تلجأ إلى ما هو خارجها، أي إلى الأنساق التفسيرية الكبرى، والتي تهيمن على علمنا: التطورية، العضوية، الوظيفية، التاريخانية، الاقتصادوية الماركسية...إلخ[1]. ومن جهة أخرى هناك إشكالية تطرح مسألة العلاقة بين الإنسان ومجال عيشه، غايتها هي إعطاء معنى لتعلق الأفراد بالمجالات التي يعيشون فيها جماعيا، وكذلك للمقاومات التي تثيرها محاولاتهم التهييئية، أي إعطاء أهمية للاستقرار لضمان استمرارية الجماعات التي تعمر تلك المجالات. وباختصار، واعتمادا على تقسيم مافيزولي (Maffesoli)، الوارد في كتاب "الثقافة والمجال" للدكتور عبد الرحمن المالكي (ص59)، يمكننا الإشارة إلى الفرق بين مقاربة وضعية لدراسة المجال الاجتماعي، والتي تفصل الإنسان عن وسطه، وذلك بحثا عن سببيات خطية(...)؛ وبين مقاربة فهمية (Compréhensive) والتي تسعى إلى التفكير في العلاقة بين الإنسان والمجال في كليتها، وفي علاقتها بالكلية المعقدة التي يشكلها المعطى الاجتماعي[2].

إن المقاربة الوضعية (والتي تلتقي مع المقاربة الماركسية بصدد هذه المسألة) تجد جذورها في كتابات دوركهايم الأولى، حيث كان يسعى للتأكيد على ضرورة التمييز بين الطابع الواقعي للوقائع الاجتماعية، وبين الطابع التأملي (الروحي) للتمثلات والأفكار. ولهذا كان يدعو إلى دراسة المجتمع في بعده المجالي، وكان واعيا بأن نظرته هذه قد تلتقي مع النزعة المادية، ولذلك يقول في المقدمة الأولى لقواعد المنهج في علم الاجتماع: "لأننا تعودنا على تمثل الحياة الاجتماعية كتطور منطقي للمفاهيم المثالية، فلربما يعتبر منهجنا على خطإ كبير لما يسعى إلى إتباع التطور الجماعي للشروط الموضوعية المحددة في المجال، وليس مستحيلا أن نوصم بالنزعة المادية"[3].

إن ما يركز عليه دوركهايم هو ضرورة إعطاء الأولوية للبنيات الاجتماعية، لأن "المرفلوجيا الاجتماعية" ينبغي أن تكون هي المصدر الأول لتفسير الوقائع الاجتماعية. ونفس هذا المنظور نجده عند رائد السوسيولوجيا الفرنسية الجديدة بيير بورديو الذي يعطي الأولوية للبنيات الاجتماعية الموضوعية في نظريته البنائية البنيوية حيث يقول بهذا الصدد: "إن ما أقصده بالبنائية البنيوية (Constructivisme Structuraliste) أو ما أريد قوله من خلالها هو أن هناك في العالم الاجتماعي ذاته بنيات موضوعية مستقلة عن وعي وإرادة الفاعلين، والتي بإمكانها أن توجههم أو

[1] المالكي عبد الرحمن، الثقافة والمجال، دراسة في سوسيولوجيا التحضر والهجرة في المغرب، منشورات مختبر سوسيولوجيا التنمية، بكلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز بفاس، 2015، ص58.

[2] المالكي عبد الرحمن، المرجع السابق، ص: 60.

[3] E. Durkheim, Les règles de la méthode sociologique, Ed, PUF, Paris, 19eme édit, 1977, p : 45.

تفرض عليهم تمثلات وممارسات معينة، إن ما أعنيه بالبنائية بأن هناك من جهة أصل اجتماعي للتصورات والتمثلات والأفكار والأفعال والتي تشكل ما أسميه "الهابيتوس" (l'habitus)، وهناك من جهة أخرى بنيات اجتماعية، وبالخصوص ما أسميه الحقول (Les champs)"[1].

ومن ثمة، فهذه المسألة -مسألة العلاقة بين الإنسان ومجال عيشه- غايتها هي إعطاء معنى لتعلق الأفراد بالمجالات التي يعيشون فيها جماعيا، وكذلك للمقاومات التي تثيرها محاولاتهم التهييئية، أي إعطاء أهمية للاستقرار لضمان استمرارية الجماعات التي تعمر تلك المجالات. ولذلك كان جواب الساكنة لما طرح عليهم السؤال التالي: ماذا يمثل القصر بالنسبة لكم؟ معلمة تاريخية، فريدة من نوعها، متميزة في شكلها، جالِبة في منظرها، متناغمة ومنسجمة في دروبها وأزقتها، قصر حي بصناعاته وحرفه، اجتماعي في ثقافته، جميل في شكله ومنظره... مجاليشهد على عبقرية مختلف الحضارات والأمم التي استقرت على ترابه وخلفت إبداعات وبنايات وآثار ومعالم إنسانية استثنائية إلى يومنا هذا.

2-2- القصر معلمة تاريخية تأبى النسيان:

لقد جاءت جل الإجابات على الشكل التالي: "القصر معلمة تاريخية فريدة، إنه مليئ بالمعالم والآثار الدالة على عبقرية وإبداعية رجل الواحة". إن كلمة "معلمة" مشتقة من علَم الشيء أي أشار إليه (لسان العرب لابن منظور) بينما في الإنجليزية والفرنسية فإن «MONUMENT» هي مشتقة من Monere باللاتينية التي تعني تذكير. وبالتالي فالمعلمة التي توجد عادة داخل نسيج حضري تحيل إلى كل بناية أو منحوت يُذكر بحدث أو شخص. فنحن هنا إذا أمام تداخل قيمتين تاريخية وثقافية. وتعرفها المنظمة العالمية للثقافية والعلوم والفنون (المعروفة اختصارا باليونسكو)، في دورتها السابعة عشر سنة 1972، ب: "المعالم المتعلقة بالمعمار، بالنحت أو الرسوم ذات أبعاد كبيرة، أو بنايات ذات طابع أركيولوجي، نقائش، مغارات، أو مجموعة من العناصر ذات القيمة الإنسانية الاستثنائية في علاقتها بالتاريخ، بالفن أو العلوم"[2].

كلمة معلمة تاريخيا، ظهرت لأول مرة سنة 1790 على يد أوبان لويس ميلين عالم طبيعيات ورئيس معهد المكتبة الوطنية الفرنسية[3]. وفي سنة 1689 أعطى الفرنسي فورتيير Furetière في كتاباته معنا أركيولوجيا للكلمة، وقال:"هي شواهد باقية لنا من قوى عُظمى"[4]؛ وفي سنة 1690

[1] ذكره الدكتور عبد الرحمن المالكي. م.س. ص: 61.

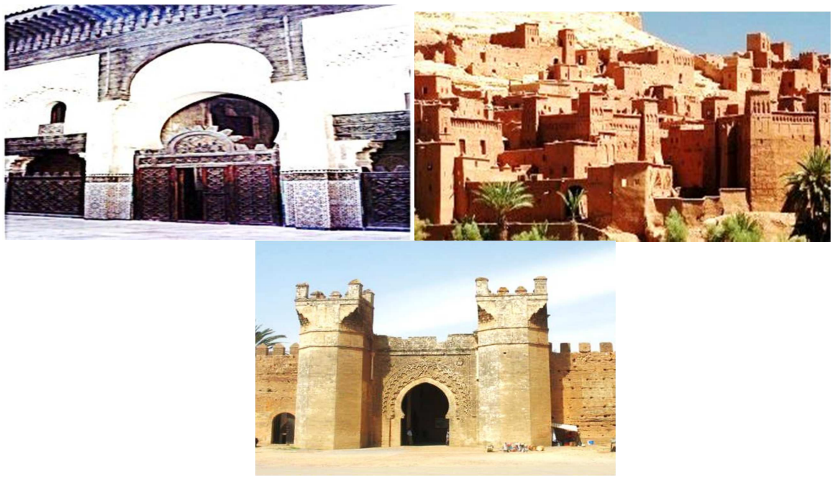
[2] Unesco: CF, Site Web de L'UNESCO en bref, www.unesco.org. VT, le 09 décembre 2014.

[3] CF. Raymond Lemaire, A propos de la charte de Venise, Leuven: site de L'ICOMOS: www.icomos.org.

[4] Ibid.

فإن قاموس الأكاديمية الفرنسية وضع لكلمة monument وظيفة تعني التذكير في الحاضر. لكن مضمون هذا المفهوم قد تغير مع مرور الوقت والزمن. بالمعنى التراثي فإنه يفترض في المعلمة أن تُحيل على كل نصب أو بناية تمت إقامته من طرف فرد أو جماعة من الأفراد، من أجل تذكر أو جعل جماعات أو أجيال أخرى تتذكر أحداثا، طقوسا، أشخاصا أو معتقدات... .

صور رقم (1): صور لبعض المعالم التاريخية المغربية.



المعلمة التاريخية: إن المعلمة تتم إقامتها من أجل مخاطبة الذاكرة الحية مع الزمن، دورها لا يقتصر فقط على منح معلومات محايدة؛ إما أن تكون مشكلة من معلومات يتم دمجها في تصور خطي للزمان، وفي هذه الحالة فإن قيمتها تضعها في خانة الماضي أو خانة التاريخ؛ وإما بصفتها تحفة فنية، تخاطب إحساسنا الفني في الوقت الحالي، وبالتالي تصبح جزءا أساسيا من مكونات الحاضر، ومشروع تاريخي في المستقبل. وحسب الباحثة فرنسواز شووي:"المعلمة تعمل وتُحرك الذاكرة عن طريق "خطاب عاطفي"، بحيث يتم تذكر الماضي ويتم إحياؤه كما لو كان حاضرا؛ هذا الماضي يمكن من المحافظة على الهوية الثقافية، الدينية أو الوطنية... المعلمة بهذا المعني تضمن تطمإن وتهدأ في الحاضر"[1].

II-الدراسات المعمارية: رؤية جديدة لإنقاذ التراث المعماري للمدن التاريخية والقصور والقصبات المتواجدة في المناطق الصحراوية.

تعني الدراسات المعمارية بالمدن العتيقة وبالقصور والقصبات المتواجدة بالجنوب المغربي، لذلك سوف نتناول هذا الموضوع من خلال محورين اثنين:

[1] الميثاق العالمي من أجل إنقاذ المدن التاريخية، الفقرة رقم (1) منه، البندقية، ص 30.

أ- إنقاذ المدن العتيقة:

لما كانت وثائق التعمير التوجيهية (المخططات التوجيهية) أو التنظيمية (تصاميم التهيئة) لم تنظر إلى المدن العتيقة بشكل شمولي في إطار مشاريع تهيئة المدن والمراكز الحضرية، إذ إن المراكز العتيقة غالبا ما كان يُشار إليها داخل مخططات التهيئة العمرانية أو تصاميم التهيئة باعتبارها منطقة يجب المحافظة عليها (Zone à protéger)؛ فإن السلطات المختصة قامت بمقاربة نقدية لهذا الطرح قصد تجاوزه إلى منهج أكثر غنى يضع المدينة العتيقة في بيئتها الاجتماعية والاقتصادية والعمرانية. فباستثناء النصوص المتعلقة بترتيب المعالم التاريخية والقوانين المتعلقة بالمحافظة، لم تستفد المدن العتيقة من تصاميم لرد الاعتبار تسمح بالتحكم والمراقبة والتدبير المُعقلن للتدخلات المعمارية بداخلها، وتحدد التوجهات الكبرى للتهيئة؛ نظرا لهذا الفراغ القانوني تم التفكير في إعداد دراسات معمارية للمدن العتيقة تمكن من تشخيص الوضع المعماري للإطار المبني، وتقترح حلولا ناجعة تمكن المدينة من الاستمرار في وظائفها الثقافية والاقتصادية والحضارية...

إلا أنه ابتداء من سنة 1995م، وبعد دراسة نقدية للنصوص المرجعية للدراسات المعمارية للمدن العتيقة؛ ارتأت مديرية الهندسة المعمارية إعطاء بُعد عملي لهذه الدراسات، بإنجاز تصميم لرد الاعتبار يكتسي بعدا تنمويا يمكن من جهة من خلال المحافظة على المدن العتيقة، ومن جهة أخرى يسهم في إدماجها ضمن محيطها الثقافي والاجتماعي والبيئي. وقد حددت النصوص المرجعية Termes de référence المتعلقة بإعداد تصاميم التهيئة للمدن العتيقة- التي أعدتها مديرية الهندسة المعمارية- مجموعة من الأهداف المتوخاة من إعداد هذه التصاميم نجملها فيما يلي:

- تأطير المبادرات العمومية والخاصة.
- تنسيق تدخلات الدولة والجماعات المحلية.
- تشخيص الوضع المعماري للمباني، وجرد المعالم التاريخية.
- مراقبة وتدبير التدخلات المعمارية داخل المدن العتيقة.
- تحديد الخيارات الكبرى للتهيئة.
- تهيئة المنافذ وطرق المستعجلات.
- ترميم شبكات البنايات التحتية (الطرق، والتطهير السائل...).
- ترميم المعالم التاريخية المسجلة والمرتبة ضمن لائحة التراث الوطني والدولي.

- إعادة هيكلة الأنشطة الاقتصادية داخل المدن التاريخية.

كما أن النصوص المرجعية تضمنت مختلف الدراسات القطاعية **Etudes sectorielles** التي يجب إنجازها داخل النسيج العتيق؛ حتى تكون وثيقة تصميم التهيئة المراد إعدادها مبنية على معطيات مستنبطة من الواقع الحقيقي الذي تعيشه المدن العتيقة. ومن ضمن الدراسات التي أكدت عليها النصوص المرجعية: دراسات تهم البنية الديمغرافية لساكنة المدن العتيقة والخصائص الاجتماعية والاقتصادية (نسبة النشيطين، البطالة، التمدرس...)، ودراسة الوضعية العقارية والبيئية؛ بالإضافة إلى تشخيص دقيق للسكن، (درجة التدهور، ونوعية السكن، والتجهيزات التحتية للمساكن...)، ثم دراسة الشبكات الحيوية (شبكة التطهير، والماء الصالح للشرب، والكهرباء...).

بعد إعداد مشروع تصميم التهيئة يتم إرفاقه بضابطة للتهيئة **Règlement d'aménagement** تتضمن مختلف الارتفاقات الواجب احترامها في التنطيقات (Zonage) المحددة في التصميم البياني، (منطقة إعادة الهيكلة، ومنطقة التجديد، ومنطقة رد الاعتبار)، وهذه الارتفاقات تشمل الجوانب المتعلقة بالصحة الجمالية والأمن وارتفاقات منع البناء ومنع التعلية؛ بالإضافة إلى عرض الطرقات والمسافات الفاصلة بين المساكن، وطبيعة الإصلاحات التي يسمح بإنجازها... هذا، وتكمن الأهمية التي يكتسيها تصميم التهيئة الخاص بالمدن العتيقة، في كونه يتمتع بالإلزامية بالنسبة للأشخاص الذاتيين والمعنويين على السواء. وهذه القوة القانونية تمكن السلطات المعنية من تنفيذ مقتضياتها، واتخاذ التدابير اللازمة لرد الاعتبار للتراث المعماري الأصيل؛ إلا أن تصميم التهيئة هذا يعنى بصفة خاصة بالحفاظ على المدن العتيقة وذلك بتغطيتها بتنطيق ينص على ترتيبها وصيانتها، دون تحديد لما تقتضيه عمليات الحفاظ من إجراءات وتدخلات تسهم في إنعاشها وضمان استمراريتها كأنسجة حية[1].

وبعد عدة سنوات من انطلاق العديد من الدراسات المعمارية خلال عقد التسعينيات، لوحظ أن هذه الأخيرة عرفت تعثرا كبيرا في إنجازها. وهو ما يطرح إشكالية جدوى الدراسات التشخيصية التي أنجزت داخل المدن العتيقة؛ خصوصا وأن هذه الأنسجة عرفت تحولات دينامية عميقة في السنوات الأخيرة. وجاءت وثيقة التشاور التي أعدت من طرف وزارة الإسكان والتعمير حول المدونة الجديدة لتأكد على ضرورة الربط بين التراث والتنمية(باعتباره رافد من

[1] تقرير تمهيدي حول ندوة "مناهج واستراتيجيات التدخل في المدن العتيقة"، منظمة من طرف الوزارة الوصية، الرباط، 14 يناير 1997، ص5.

روافد التنمية)؛ حيث تم التنصيص على أن تتم معالجة قضايا التراث داخل إطار عام متعلق بالتعمير العمليَّاتي، وذلك عبر مقاربة تروم التنمية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، آخذة بعين الاعتبار الجوانب القانونية والمؤسسية والعقارية والاقتصادية والاجتماعية[1]. ومن جملة الاقتراحات العملية التي تبناها مشروع المدونة الجديدة:[2]

- أن تقوم وثائق التعمير بتحديد مناطق إعادة التجديد/التأهيل الحضري والقطاعات التي يجب المحافظة عليها أو حمايتها؛ مع التنصيص على التوجهات العامة المتعلقة بإدماجها وتنميتها وحماية تراثها.
- تحديد المناطق الواجب المحافظة عليها وتنميتها يتم بقرار تتخذه السلطة الإدارية، وذلك بعد مشاورة الجماعة (أو الجماعات المحلية) المعنية، أو باقتراح من هذه الأخيرة.
- إعداد "تصميم الإنقاذ والتنمية" يهم قطاعات تتسم بميزات تاريخية وجمالية أو لها صبغة ينبغي المحافظة عليها أو ترميمها أو تنميتها. وهذا التصميم يهدف بالخصوص إلى:
  - تحديد التوجهات وشروط المحافظة والتنمية للمواقع والمآثر التاريخية.
  - إعداد برنامج يُحدد الأعمال المتوقع إنجازها والفترة الزمنية الكافية.
  - تحديد حقوق وواجبات المكترين والقاطنين بالدور المستهدفة بالأعمال المرتقبة في إطار برنامج المحافظة والتنمية.

ب- رد الاعتبار للقصور والقصبات:

لم تقتصر الدراسات المعمارية على المدن العتيقة فقط، بل بادرت مديرية الهندسة المعمارية إلى إعداد دراسات خاصة بالقصور والقصبات المتواجدة بالمناطق الأطلسية والصحراوية وشبه الصحراوية.

صور رقم (2): صور توضح جانب من التراث المعماري بقصور وقصبات تافيلالت.

[1] وثيقة التشاور حول المدونة الجديدة للتعمير، الجهة المشرفة الوكالة الحضرية بفاس، السنة 2016، ص: 13.
2 المرجع نفسه. ص: 15

تهدف هذه الدراسات إلى جرد مختلف القصور والقصبات المتواجدة بالمناطق شبه الصحراوية، وتحديد القيمة المعمارية للمباني والقصبات، وهو ما سيمكن من معرفة الرصيد المعماري لهذا النوع من التراث المبني، وتسهيل عملية إدماج مقوماته ضمن الإنتاج الحالي للبناء بهذه المناطق. كما تهدف أيضا إلى الخروج بتوصيات يمكن أن تندرج في إطار نظرة شمولية للتنمية على أسس ثقافية وبيئية قابلة للتنفيذ؛ لتخلص في الأخير إلى تبني تصاميم للإنقاذ باعتبارها وثائق مرجعية للتدخلات المستقبلية بالقصور والقصبات[1].

على المستوى المحلي، وفي ظل توالي الاهتمام بالمجالات الواحية، صدرت مجموعة من المشاريع تتغيى الإنقاذ ورد الاعتبار والتهيئة المجالية والتنمية؛ وذلك عبر وضع عدة مشاريع وبرامج عمل على المدى القصير والمتوسط، في أفق تأهيل وإعادة الاعتبار لهذه المجالات الواحية الحساسة. نذكر منها مثلا -لا حصرا-:

1-المشروع الوطني لإنقاذ وإعداد الواحات[2]، الصادر عن مديرية إعداد التراب الوطني سنة 2006. ويهدف هذا المشروع إلى تشخيص واقع الحال، ووضع إستراتيجية وطنية لتهيئتها وتنميتها. ومن ثمة إحداث مؤسسة وطنية لتنمية الواحات، توكل إليها مهمة مراقبة البرامج والمشاريع، وكذا إنجاز مخططات سوسيو-اقتصادية.

2-برنامج التنمية المجالية المستدامة لواحات تافيلالت (سنة 2006)[3]: عملت الدولة منذ انطلاق الحوار الوطني حول إعداد التراب، على إنجاز دراسات حول الواحات، عززتها بمشاريع وبرامج قطاعية تروم تشخيص وبلورة إستراتيجية وطنية لتطوير وتهيئة المجالات الواحية المغربية، وتتجلى المهمة الرئيسية للبرنامج في محاربة الفقر، ومكافحة التصحر.

على المستوى العملي لوحظ ضعف المبادرات المتخذة لرد الاعتبار لهذا النوع من التراث الوطني، ما عدا بعض التدخلات المتواضعة التي همت ترميم قصبة أيت بن حدو بوارززات باعتبارها تراثا إنسانيا، وترميم قصري الفيضة وأولاد عبد الحليم بالريصاني، وقصر تاركة بمدينة الرشيدية من طرف وزارة الإسكان، وهي مبادرات لا ترقى إلى حجم التراث الذي يعاني من التدهور في المنطقة. لكن قضايا إنقاذ التراث سيعرف تحولا هاما مع مطلع القرن الواحد

[1] Site du Ministère de l'habitat et de l'urbanisme: www.mhu.gov.

[2] مديرية إعداد التراب الوطني؛ المشروع الوطني لإنقاذ وإعداد الواحات، منشورات عكاظ، الرباط، 2006، ص05.

[3] Direction de L'Aménagement du Territoire, Stratégie d'Aménagement et Développement des Oasis au Maroc, Analyse, Diagnostic typologie des Oasis, Rapport de première phase, 2004.

والعشرين؛ لما طرح موضوع التراث بقوة للنقاش في إطار الحوار الوطني حول إعداد التراب؛ والذي انتقل بالموضوع من المقاربة الجزئية إلى المقاربة الشمولية التي تجعل من التراث ركيزة أساسية من ركائز التنمية الوطنية.

ومعلوم أن منطقة سجلماسة، ذات التاريخ العريق، تزخر بعدد هائل من الموارد التراثية القابلة للتثمين، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر؛ مدينة سجلماسة الأثرية، النقوش الصخرية بالطاوس، المشاهد المعمارية الفريدة (القصور، القصبات، الزوايا، الأضرحة...)،المهارات والخبرات التقليدية المحلية، المشاهد الطبيعية والبيئية المتنوعة، التقاليد والعادات، المواسم والمهرجانات، الاثنيات القبلية، الفلكلور الغني والمتنوع، الذاكرة الجماعية الشفهية، التراث المكتوب... وغيرها. ولكن أيضا، وهذا ما يهمنا في هذا المقام، العدد الكبير من القصور والتي تمثل أهم العناصر التي تُكون النسيج المعماري الفريد، الذي يعبر عن ثقافة وحضارة وفن وجمالية وعبقرية رجل الواحة.

III- في معنى القصر:

يذكر عبد الرحمن ابن خلدون في الجزء السابع من كتابه "العبر وديوان المبتدأ والخبر من تاريخ العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر"، حول أصل النمط المعماري لقصور تافيلالت؛ "أن القبائل الزناتية تركت قصورها جنوب جبال درن لعرب المعقل بعد أن تكونت لها دول ببلاد المغرب، بني مرين بفاس وبني زيان بتلمسان"[1]. لذلك فهو يرجع أصول ظاهرة القصور إلى القبائل الزناتية، خاصة وأن "المنزل الزناتي يتكون من عدة طوابق، بينما المنزل الصنهاجي "القبايلي" يتكون من سكن أرضي فقط"[2]. كما يعود الفضل في انتشار هذا النمط السكني المعماري بالمناطق الصحراوية إلى قبائل زناتة التي أنشأت أغلب واحات الصحراء، كواحات سوف ووادي ريغ و وركلة وتيدكلت وتوات"[3].

ويشير أحد الباحثين المتخصصين أن قصور تافيلالت تنتمي إلى الحضارة المتوسطية، فقد "عرف سكانها تأثيرات شرقية ومتوسطية قبل الإسلام، فالمنازل ذات الصحون والأشكال المربعة

[1]ابن خلدون أبو زيد عبد الرحمن: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر من تاريخ العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، ج 7، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت،1981، ص77.

[2]Gautier (E.F), le passé de L'Afrique du Nord, Paris, édition Payot 1964, pp 228-229.

[3]Lewiki Tadeusz, «Sur le titre libyco-berbère», Etude maghrébines et soudanaises, Studio maghrébin, I suda nem Varsovie, édition Scientifique de Pologne, 1976; illustrations (Publication de L'Académie Polonaise des Sciences, Comité des Etudes Orientales) p:44.

وظهور الزوايا القائمة والتحصين والتنظيم البسيط ومتانة بناء الأسوار ووجود النخيل، وقيمة وجمالية الهندسة المعمارية التقليدية كلها معطيات تنتمي إلى حوض بحر الأبيض المتوسط"[1].

وعلى كل حال، فمن المؤكد أن قبائل بني معقل حين بسطت سيطرتها على منطقة سجلماسة في القرن السابع الهجري الموافق ل الثالث عشر الميلادي، لم يكن المجال بيداء، وإنما وجدت بعض القصور قائمة بدون شك. "فقبيلة مكناسة التي أسست مدينة سجلماسة في القرن الثاني الهجري الثامن الميلادي تنتمي للجماعة الزناتية، وكانت لها دراية بالهندسة المعمارية للقصور، وظفتها في بناء المدينة اعتمادا على النمط السكني السائد بمجالاتها وقد عرف بناء القصور اتساعا وتطورا ملحوظا مع دخول عرب المعقل إلى المنطقة، لأن هؤلاء أنفسهم نقلوا معهم مقومات هذا النمط السكني من مناطق استقرارهم الأولى التي كانت مجالا لسكنى قبائل زناتة فيما سبق"[2].

كما يمكن أن يكون هذا النمط المعماري قد نقله عرب المعقل أنفسهم من بلادهم الأصلية باليمن، ذلك أن هندسة القصور بتافيلالت تأثرت في نفس الوقت بمؤثرات أندلسية ومشرقية"[3]. وحاول باحث آخر أن يجد لهذا النمط جذورا أوربية؛ إذ يقول: "إن الهندسة المعمارية للواحات ترجع لتقليد قديم جدا ثم إغناؤه في العصور الإسلامية الأولى... هندسة الواحات تشكلت في القرون الإسلامية الأولى، وقد قلدت هندستها التقليدية الأولى التصاميم والبرامج المعمارية الموروثة عن روما وبيزنطة"[4].

ويرى باحث أوربي آخر: "أن معمار سجلماسة عرف تأثيرات الكوفة وبغداد، هذا التأثير الذي ازداد فيما بعد بفعل العلاقات الثقافية والتجارية المتعددة التي ربطت الصحراء الكبرى بالشرق. كما يذكر نفس الباحث أن هذا النمط المعماري، يتشابه مع مثيله الموجود بإقليم سيستان

[1] **Hensens (J), «Habitat rural traditionnel des Oasis présahariennes, le Qsar, problème de rénovation», Bulletin Economique et Social du Maroc, N114, Juillet-Septembre 1969, p 83.**

[2] حافظي علوي حسن، سجلماسة وإقليمها في القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة فضالة، المحمدية، 1997، ص 116-117.

[3] محمود إسماعيل عبد الرزاق، الخوارج في بلاد المغرب حتى منتصف القرن الرابع الهجري، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1985، ص 300.

[4] **Terrasse Henri, Kasbah berbères de L'Atlas et des Oasis, les grandes architectures du sud marocain, Paris, éditions Horizons de France,(sans date), pp 73-74.**

بإيران، ذلك أن الخوارج الصفرية الذين شيدوا سجلماسة يرجع أصلهم إلى بلاد فارس ومنها نقلوا تأثيرات ثقافية وحضارية إلى موطن استقرارهم بمنطقة سجلماسة"[1].

وعلى كل حال يصعب الحسم في تحديد تاريخ دقيق لبداية ظاهرة القصور بمنطقة سجلماسة، ويمكن القول بأنه بعد "تخريب مدينة سجلماسة عرفت واحة تافيلالت تحصينا بواسطة سور طويل بلغ ثمانين ميلا (128 كيلومترات)[2]. وهذا ما ذهب إليه محمد حجي: "إن منطقة سجلماسة كانت عبارة عن قرى متعددة (قصور) كان بعضها ما يزال قائما عند ظهور زعامة الشرفاء العلويين بالصحراء[3]. ويؤكد على أن الأوصاف التي نعت بها القدماء مدينة سجلماسة، إما أن تكون مدينة كبيرة جدا واندثرت في وقت لم يحدد بشكل دقيق، وإما أن تكون عبارة عن قصور متوالية في منطقة معينة"[4].

فمن نماذج القصور التي يعتقد أنها كانت موجودة قبل اندثار المدينة؛ يذكر أحد الباحثين أن قصر الجبيل الواقع شمال غرب سجلماسة، يعتبر أقدم قصر بالمنطقة، ويعود تاريخيه إلى القرن الحادي عشر الميلادي[5]. كما يشير جاك مونيي إلى أن القصر المعروف حاليا تحت اسم "آبار المخزن" يعود تاريخه إلى القرن الحادي عشر الميلادي[6]. وجاء في كتاب ابن الزيات التادلي، أن القصر الذي يدعى برابطة أنبدور والذي يقع خارج أسوار المدينة، والذي شهد إشعاعا دينيا خلال القرن الثالث عشر الميلادي[7]. يقع هذا القصر بمشيخة بني امحمد إلى الشمال الغربي من موقع سجلماسة، يحده قصر "البطرني في الجنوب الشرقي والساقية المسماة المنصورة شرقا ومولاي محمد الشيخ غربا والجبيل وتاحسنونت شمالا. وكما يقول حافظي علوي حسن في مؤلفه "سجلماسة وإقليمها في القرن 8هـ/14م"، (في ص:121) يوجد إلى اليوم بتافيلالت ساقية تحمل اسم الساقية النبدورية تنطلق من قصر أولاد ليمان وتمر محاذية للحدود الشمالية لخراب مدينة سجلماسة لتنتهي بقصيبة الحدب.

---

[1]Jacques Meunier (D), «Sur L'architecture du Tafilalet et Sijilmassa (Maroc saharien)», Comptes Rendues de L'Académie des Inscriptions des Belles Lettres avril-Décembre 1962, Paris, Librairie klincksieck 1963, pp101.

[2]Jacques-Meunier (D), Le Maroc saharien des Origines à 1670, avec 55 documents photographiques, édition C.Klincksieck, Paris 1982.

[3]حجي محمد، المنافسة بين سجلماسة وإيليغ والدلاء، أعمال ندوة سجلماسة تاريخيا وأثريا، مطابع الميثاق، الرباط، 1988، ص 29.

[4]حجي محمد، نفسه، ص 30.

[5]Faure Roger, le Tafilalet, étude d'un secteur traditionnel d'irrigation, Paris, 1969, p167.

[6]Jacques Meunier, «Abbar cité royale du Tafilalet» Hespris, Tome 1 et 2, Trimestre 1959, p 63.

[7]ابن الزيات (أبو يعقوب يوسف بن يحي التادلي)، التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي، تحقيق: أحمد التوفيق، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 1984، ص412.

ويذكر محمد حجي في مؤلفه: "الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين"، أن مدينة سجلماسة خربت قبيل عهد السعديين، حتى لم يبق قائما منها غير الأسوار، وانتقلت أهميتها التاريخية إلى القصور المجاورة وبخاصة قصر الشرفاء الحسنيين المعروف أيام السعديين بالقصبة السجلماسية"[1].

ويشير محمد بن الحسن الوزان الفاسي في وصف إفريقيا: "إلى أن معظم قصور تافيلالت ظهرت مباشرة بعد اندثار مدينة سجلماسة، لما خربها سكانها وهدموا سورها فالتجأوا إلى الضواحي، وبنوا قصورا خاصة بهم[2]°°كان عددها في بداية القرن العاشر الهجري/السادس عشر الميلادي، حوالي ثلاثمائة وخمسين قصرا بين كبير وصغير"[3]. استولى بنو مرين على هذا الإقليم بعد اضمحلال مملكة الموحدين، وعهدوا بحكمه إلى أقرب الناس إليهم وخاصة أبنائهم، وظل الأمر كذلك إلى أن مات أحمد (أبو العباس) ملك فاس، فثار الإقليم، وقتل أهل البلاد الوالي، وهدموا سور المدينة فبقيت خالية حتى يومنا هذا (أي بداية القرن العاشر الهجري/ السادس عشر الميلادي)، وتجمع الناس فبنوا قصورا ضخمة ضمن الممتلكات ومناطق الإقليم"[4].

ورغم اندثار المدينة-مدينة سجلماسة- واختلاف الروايات حول هذا الاندثار، وتبقى الرواية الصحيحة -في نظرنا- مرهونة بنتائج الحفريات الأثرية، في غياب أي مصدر مكتوب يمكن الاعتماد عليه؛ فإن أنشطتها الاقتصادية ودورها التاريخي والسياسي لم يتوقفا، بل انتقلا إلى أهم القصور الكبيرة. يذكر محمد بن الحسن الوزان في هذا الصدد، ثلاثة قصور رئيسية منها: "أولها يسمى قصر تانجيوت، ويعود تأسيسه إلى فترة خراب المدينة؛ وعدد سكانه نحو ألف كانون، وبه بعض الصناع. وهو قصر لم يعد له وجود، وبقي الاسم يطلق على مشيخة تقع بالجزء الشمالي للواحة. ومن أهم قصورها مزكيدة وقصر أولاد يوسف والقصر الفوقاني. القصر الثاني يسمى المأمون، وهو قصر كبير وحصين وكثير السكان، خصوصا منهم التجار اليهود والمسلمين. أما

---

[1] حجي محمد، الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين، الجزء 2، مطبعة فضالة، المحمدية، 1978، ص519.

[2] بالاعتماد على رواية صاحب الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى (الناصري):"فإن أهل سجلماسة اختلفوا مع السلطان الأكحل فحاصرها، واشتغل بتغوير ماء العين "عين تيمدرين" الواقعة قرب قصر البروج، بسهب إيردي شمال مدينة أرفود. والتي تعتبر عماد أهل سجلماسة في حياتهم الزراعية. فكان ذلك سببا في خلائها وخرابها.(الاستقصا: الجزء الثالث، ص: 120. دار الكتاب، الدار البيضاء 1954). ومن جهته، يذكر محقق كتاب الأنوار الحسنية، أن السلطان أبا الحسن علي بن عثمان المريني، الشهير بالسلطان الأكحل، ودفين شالة الرباط، حارب سكان سجلماسة، وغور العين التي هي عماد حياتهم الزراعية. وحفر حولها مائة بئر، ثم طمسها بالصوف والقطران والرمال (المدغري: الأنوار الحسنية، تحقيق عبد الكريم الفلالي، الرباط 1966، ص: 92). هذا فضلا عن فرض ضرائب ثقيلة وغير شرعية. وكان لهذه السياسة فعلها السلبي خاصة في وقت الأزمات المتتالية التي عرفها المغرب في النصف الثاني من القرن الثامن الهجري/ الرابع عشر الميلادي، بسبب تعاقب سنوات الجفاف والمجاعة.

[3] الوزان محمد بن الحسن الفاسي، وصف إفريقيا، تحقيق وترجمة: محمد حجي ومحمد الأخضر، الجزء الثاني، الشركة المغربية لدور النشر المتحدة، الرباط، 1982، ص121.

[4] الوزان محمد، المرجع السابق، ص 121.

القصر الثالث، فيطلق عليه اسم تابوعصامت، ويقع في جنوب سجلماسة، وهو لا يزال صامدا. بل ويعتبر من أكبر قصور المنطقة حجما وسكانا وحضارة، وفيه عدد كبير من التجار الأجانب واليهود المشتغلين بالصناعة والتجارة"[1]. فقصر تابوعصامت الذي لازال صامدا، من الممكن أنه شيد بين سنتي 1393 و 1400م. في جنوب المدينة الأم، والذي كان بمثابة المركز التجاري والحرفي ودار لضرب العملة إلى غاية القرن التاسع عشر الميلادي. بينما اندثر المأمون وتانجيوت ولم يبق لهما أثر يذكر.

صور رقم (3) : صورة لضريح، وصورتين لمدخل قصرين بمنطقة تافيلالت.

إن ما يهمنا في هذا المجال هو محاولة فهم عملية الانتقال -عُسر الانتقال- من نمط معماري "حضري/مديني" تمثله الحاضرة السجلماسية، إلى نمط "قروي/بدوي"، تجسد في القصور والقصبات. ومن ثمة فابتداء من القرن السادس عشر الميلادي، بدأ اسم سجلماسة الذي يعني المدينة، ينمحي من النصوص التاريخية والإدارية، واستبدل باسم إقليم سجلماسة، قبل أن يعوض نهائيا باسم تافيلالت. وهنا يمكننا طرح السؤال التالي: هل اندثرت المدينة بكاملها، أم أنها احتفظت ببعض المعالم ولو على شكل قصور كما هو الشأن بالنسبة لقصر الريصاني، الذي يرجعه بعض المؤرخين إلى العصر المريني؟

كما يمكن القول بأن موقع سجلماسة لم يظل يبابا منذ تاريخ هدم المدينة في أواخر القرن الرابع عشر الميلادي، بل بنيت فوق بعض أجزائه قصورا وأنشئت في أجزاء أخرى منه مراكز حرفية كما هو الحال بالنسبة للصنائع الخزفية التي تم العثور على الكثير من بقاياها. ويبقى مع ذلك أن أغلبية السكان ربما استقروا بقصور خاصة بهم بنوها بالضواحي. وبالتالي فمجال دراستنا عرف عملية انتقال عكسية، انتقال من نمط معماري "مديني" تمثله حاضرة سجلماسة إلى نمط "قروي" يتمثل ويتجلى في القصور المندرسة والحالية. وهذا ما يؤكده البروفيسور السوسيولولوجي عبد الرحمن المالكي -الواحي الولادة والنشأة- في القولة التي يرددها كثيرا في محاضراته وندواته العلمية الرصينة: "ساكن الواحة حضري بالقوة". ويمكن الاستدلال كذلك بقولة ابن خلدون المعبرة:

[1] نفسه، ص125-126.

عن ما "نزل بالعمران شرقا وغربا في منتصف المائة الثامنة/القرن الرابع عشر الميلادي، من الطاعون الجارف الذي... ذهب بأهل الجيل وطوى كثيرا من محاسن العمران ومحاها... وانتقص عمران الأرض بانتقاص البشر، فخربت الأمصار والمصانع ودرست السبل والمعالم وخلت الديار والمنازل وضعفت الدول والقبائل وتبدل الساكن"[1].

أولا: ما القصر؟ ما هو إغرم؟

يعتبر المغرب من بين البلدان القليلة التي ازدهر فيها هذا النوع من البناء المعماري المتميز والنوعي المائز، وتعد القصور أيقونات وبصمات تاريخية هامة تدل على عبقرية رجل الواحة، كما أنها تتيح للباحثين والدارسين قراءة ماضي المجال الواحي برؤية سوسيو-أنتروبولوجية، فضلا عن كشفها أساليب وطرائق عيش الساكنة المحلية في فترات مختلفة.

يطلق القصر[2]على ذلك البناء المتماسك والمتصل لمجموعة من المنازل المجاورة بعضها البعض، وتخترقه دروب تتفرع كلها عن مدخله الرئيسي، كما أنه وحدة اجتماعية ومجالية وقرابية حكمتها مجموعة من الأعراف والقوانين غير المكتوبة التي تواضعت عليها واتفقت الساكنة في فترات تاريخية معينة والتي تطورت عبر الزمن، وتقطنه فسيفساء اجتماعية /وإثنية معقدة ومركبة، نجد في قمة الهرم الاجتماعي فئة الشرفاء، وقد احتلت هذه الفئة مكانة مهمة داخل المجتمع الفيلالي، بسبب انتمائها السلالي وكذلك بأهمية حضورها في المجال العلمي والديني، وذلك من خلال تصدر هذه الشريحة للعلم والفتوى والخطابة والإمامة وما إلى ذلك من الوظائف التعليمية. فهم أهل الحل والعقد وأصحاب القرار السياسي سواء على مستوى القصر أو مجموع القصور المتحالفة. ونجد فئة المرابطين، أهل الصلاح والفلاح، وأصحاب المشورة وصلح ذات البين بين القبائل... ثم فئة الأحرار (العوام)، تتكون من العناصر البشرية المنحدرة في غالبيتها من أصول أمازيغية أو عربية، وتمثل هذه الشريحة الغالبية العظمى من ساكنة المنطقة. وتحتل فئة الحراطين/الحراتين ومن في مستواهم خاصة العبيد قاعدة الهرم الاجتماعي بتافيلالت[3].

وتمثل فئة الحراطين القوة العاملة والمنتجة بالمنطقة، سواء في استغلال الأرض أو حفر الآبار والخطارات، وغيرها من الأعمال الشاقة؛ وعلى مستوى القصر الواحد نجد فئة الحراطين تتجمع

[1]ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، دار القلم، بيروت، ط1، 1978، ص 33.

[2]جاء في لسان العرب لابن منظور: القصرُ من البناء، وقال اللحياني: وهو المنزل، وقيل كل بيت من حجر. سمي كذلك لأنه تُقصر فيه الحُرَمُ أي تُحبَس. وجمعه قُصُر. وفي التنزيل العزيز: ويجعل لك قُصورا.

[3]الزهيد علوي، من سجلماسة إلى قصر السوق، الاستعمار ودوره في التحولات السياسية والاجتماعية بتافيلالت، صدر عن مركز دراسة وتنمية المجالات الواحية والصحراوية-الجرف الرشيدية، مطبعة ديور السلام، مكناس، 2016، ص37-40.

في أحياء خاصة بهم على أطراف القصر، كما يمكن أن نجد قصورا خاصة بهذه الشريحة (قصر هوارة نموذجا). بينما اقتصر استعمال العبيد في الاشتغال ببعض بيوتات الأسر الثرية لاسيما من فئة الشرفاء، أو داخل الزوايا. وأخيرا فئة اليهود، فقد كانت تحتضن المنطقة تجمعات يهودية هامة، ولعب اليهود كفئة دينية واجتماعية دورا مهما في الحياة الاقتصادية بالمنطقة، حيث كانوا يهيمنون على معظم المبادلات التجارية، كما كانوا يملكون الأراضي الزراعية ويمتهنون مختلف المهن كالحدادة والصياغة والنجارة وغيرها من الحرف والصنائع. وكانوا يستقرون بشكل جماعي في أحياء خاصة بهم وهو ما يعرف بالملاح (ملاح الريصاني نموذجا)[1].

ويؤكد الباحث محمد آيت حمزة على أن القصر، صنف من السكن تشتهر به الواحات الجنوبية الممتدة بين الأطلس وتخوم الصحراء بدءا بوادي درعة الأسفل والأوسط مرورا بتافيلالت حتى فكيك، بل إن معالم هذا النمط من السكن يجد استمرارا له في الصحراء الكبرى في كل من الجزائر وتونس وليبيا[2].

مع التنبيه إلى أن قصور وادي درعة تختلف عن تلك الموجودة بتافيلالت، "لأن الأولى تكون محاطة بسورين يتراوح علو الداخلي منها ما بين 1,40 و1,80 مترا، أما السور الخارجي فيكون أعلى من سابقه ويبنى بمواد صلبة كما توجد بزواياه الأربع أبراج عالية. بينما القصور بتافيلالت لا تتضمن إلا سورا واحدا وغالبا ما تلتصق به جدران المنازل[3].

إن كلمة القصر التي تقابلها كلمة الدوار والمدشر/الدشر في باقي مناطق المغرب الأقصى، تستعمل للدلالة على السكن القروي في واحات وادي زيز ووادي غريس وكذلك وادي دادس ودرعة. كما تستعمل بعض الكلمات الأخرى كمرادف لها كالقصبة وكذلك كَصيبة وكَصيرة التي هي تصغير للقصبة والقصر[4]. ويطلق عليها بالأمازيغية تغرمت وإغرم. وغالبا ما يتخذ القصر حسب الباحث لحسن تاوشيخت شكلا مستطيلا يحيط به سور عال تتخلله أبراج في الأركان وما بينها وعلى جانبي المدخل الوحيد الذي ينفتح مباشرة في السور وسط أحد الواجهات، ويكون المدخل عبارة عن قوس يزين إطاره بنقوش جميلة، وهو يؤدي إلى رواق مغطى يفضي بدوره إلى ساحة داخلية، تتوزع عنها مرافق القصر من المسجد، والزقاق الرئيسي الذي تتفرع عنه بشكل

---

[1] الزهيد علوي، نفسه، ص41.

[2] محمد آيت حمزة، معلمة المغرب، الجزء 19،مادة القصر، 2004، ص6638.

[3] **Abdelaziz tourie, Colloque d' erfoud, I histoire du Sahara et des relations transsahariennes entre la Maghreb et I ouest africain du moyen âge a la fin de l'époque coloniale Italie 1986, P33.**

[4] حافظي علوي حسن، سجلماسة وإقليمها، ص114.

منظم الأزقة الثانوية والدروب. والقصر بزقاقه الرئيسي وأزقته الثانوية يشبه دروب المدن الإسلامية. كما أنه يضم منازل متراصة ومنتظمة حول أزقة ضيقة مغطاة[1].

وتلعب الأزقة عدة أدوار منها ما هو طبيعي مثل التهوية ومنع تسرب الرياح المحملة بالغبار والرمل، ومنها ما هو اجتماعي يتمثل في ضمان أواصر التآزر والتكافل ومنها ما هو اقتصادي حيث تستغل الأزقة من طرف النساء في إنجاز بعض الأعمال اليدوية. وبذلك يتجلى القصر على شكل "خلية سكنية تضم العديد من المنازل والأسر التي يجمعها تقارب وتشابه أنماط العيش وأيضا بعض الترابطات الاجتماعية ذات الأصول القبلية المتعددة... السكن التقليدي المنغلق، إذ أنه يتوفر على مدخل رئيسي يعرف باسم فم القصر، وفي بعض القصور نجد مدخلا أو بابا ثانويا يعرف باسم الخراجية، كما أن القصر محاط بأسوار عالية وبأبراج معدة للعملية الأمنية وللحراسة المستمرة"[2].

ومما لا شك فيه، فإن عملية بناء القصور، قد ارتبطت بدواع أمنية، فضلا عن الاعتبارات الاقتصادية والطبيعية، نذكر منها ارتباط المعيش اليومي للسكان بالفلاحة التي اتخذت من مجرى الوادي استمراريتها وفق مواصفات متطابقة فرضتها جدلية تأثر وتأثير الإنسان بمجاله/بالبيئة المحيطة به؛ وهذا ما جعل أغلب القصور تبدو بتصاميم متشابهة وتحتفظ بلونها القمحي المائز والمتميز الذي اكتسبه من لون التراب -**التراب** هو المادة المستعملة في بناء القصور، والتي يتم خلطها بمواد مخصبة نباتية كانت (التبن) أو معدنية (رمل الأودية والحصى و...)- الذي بُنِيت به.

كما أن القصور تعتمد في بنائها على مادة الطين[3]، الذي يتشكل من خلط التراب المحلي بالماء والتبن، وذلك لأسباب متعددة يمكن جرد أهمها:

- إن المنازل المبنية بالطين تعتبر مناسبة جدا للسكن في طقس الواحات، حيث تتميز بالدفء شتاء وبالرطوبة صيفا؛

---

[1] تاوشيخت لحسن، عمران سجلماسة دراسة تاريخية وأثرية،ج2، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 2008، ص436.

[2] لمراني علوي محمد، المعمار المبني بالتراب في منطقة تافيلالت، قصور مدينة الريصاني من خلال وثيقتين محليتين، ندوة دولية حول المعمار المبني بالتراب، جامعة مولاي علي الشريف بالرشيدية، 2012، منشور ضمن إصداراتها، ص101.

[3] الطين: هو المادة التي يحصل عليها بعد مزج التراب بالماء، حيث يتم بواسطته تشييد جدران المنازل وتوظيفه في بناء السقوف والسواري. وحسب موسوعة ويكيبيديا يتكون الطين أساسا من جسيمات صغيرة جدا صفائحية الشكل من الألومينا والسيليكا مرتبطة معا بالماء. كما توجد مواد مختلفة في الطين يمكن أن تعطيه ألوانا مختلفة (طين أحمر، رمادي، أسود...)كما أن كلمة الطين تعني أيضا مادة من الأرض مكونة من أنواع معينة من معادن السليكات التي تكسرت بعوامل التعرية.

- باعتبار مادة الطين مادة أولية متوفرة ولا تكلف صاحب البناء؛

- إن مادة الطين في الغالب تستخرج من عين المكان وبسهولة كما أنها لا تستعمل مباشرة (في حالتها الطبيعية)، بل تخدم وتحول في مكوناتها الفيزيائية لضمان استقرار المادة عبر خلطها بمواد مخصبة نباتية كانت (التبن) أو مواد معدنية (صلصال الترسبات، رمل الأودية، الحصى...)، مما يقلل من عوامل التجفيف ويساعد على مقاومة المادة ضد الكسر[1].

وقد اعتمد السكان من أجل بناء مختلف مرافق ومنازل القصور على ما يسمى محليا ب "الطابية": وهي تقنية لبناء القصور والقصبات، عرفها ابن خلدون في مقدمته الشهيرة بقوله: البناء بالتراب خاصة، حيث يتخذ لها لوحان من الخشب، ويختلف مقداره طولا وعرضا، باختلاف العادات في التقدير، وأوسطه أربع أذرع في ذراعين فينصبان على أساس، وقد بُوعِد بينهما بما يراه صاحب البناء في عرض الأساس، ويوصل بينهما بأذرع من الخشب يربط عليها بالحبال، وتشد الجهتان الباقيتان من ذلك الخلاء بينهما بلوحين آخرين صغيرين ثم يوضع فيه التراب مخلطا بالكلس ويركز بالمراكز المعدة حتى ينعم ركزه وتختلط أجزاؤه ثم يزاد التراب ثانيا وثالثا ورابعة إلى أن يمتلئ ذلك الخلاء بين اللوحين وقد تداخلت أجزاء الكلس والتراب وصارت جسما واحدا، ثم يعاد نصب اللوحين على الصورة السابقة، وهكذا دواليك، إلى أن تنظم الألواح كلها سطرا من فوق سطر، وينتظم الحائط كله ملتحما كأنه قطعة واحدة ويسمى الطابية ويسمى صانعها "الطواب" في اصطلاح مجتمع تافيلالت[2].

وإذا كانت الطابية تكون الجدران الأساسية في بناء القصور؛ فإن الطوبية تصلح لبناء الحيطان والأروقة الداخلية والأقواس والأعمدة والعقود والسلالم والأدراج وشرفات الأبراج. وتستعمل أيضا في التوسعات والارتفاعات، وفي تزيين واجهات القصور وخاصة في القسم العلوي للأبراج بنقوش زخرفية مثل التقويسات والإفريز وهي تعبر عن روح إبداعية بالرغم من بساطة أشكالها. وتستغل الطوبية كذلك كستار فوق الأسوار وكمادة بنائية لاحمة بين مختلف طبقات الحائط المشيد من الطابية[3].

---

[1] تاوشيخت لحسن، عمران سجلماسة، م.س.ذ، ص323.

[2] ابن خلدون: المقدمة، ص 408.

[3] نفس المرجع، ص 329.

صور رقم (4): صورة توضح البناء بالطابية، وأخرى تظهر عمال يزينون بالطوبية الواجهات والحيطان.

لقد كان البناء بالطابية هي التقنية المستعملة في مختلف واحات الجنوب الشرقي وفي سجلماسة قديما والواحات المجاورة لها كتيزيمي وتدغة ودادس ودرعة وسوس...، وكانت تستعمل في تركيبتها تربة صلصالية متماسكة ذات لون أحمر-بني ومختلطة بالحصى وأجزاء خشبية تُستخرج محليا، وبالتالي فهي قادرة على تحمل التغيرات المفاجئة للحرارة بين الليل والنهار وبين الشتاء والصيف وعلى أن تدوم طويلا[1] كما تتميز بالصلابة إذ يستخدم في بنائها تراب طيني غني بالرمل والحصى الصغيرة، يستخلص من عين المكان، ويبلغ طول الطابية حوالي ثلاثة أمتار، وعلوها حوالي 0,80مترا، ويتراوح السمك ما بين 0,90مترا ومتر ونصف، وبذلك يصل ارتفاع السور المُشيد من الطابية إلى 11مترا وأكثر بالنسبة للأبراج، ويعتمد في تركيبها على اللوح والمركاز وعلى ميزان الخيط لضبط استقامة الجدار[2]. واستعملت الطابية في بناء الجدران الخارجية والداخلية، واعتمدت في تشييد "أقدم القصور بتافيلالت، بينما زينت أبراجها وحصونها بزخرفة خاصة من الطوبية المشمسة ذات تنسيق دقيق ووحدة كبيرة"[3].

ويذكر لحسن تاوشيخت في كتابه القيم والمعنون ب:"عمران سجلماسة دراسة تاريخية وأثرية" أن سكان المنطقة اعتمدوا في تسقيف منازلهم وقصورهم على الخشب المستخرج من النخيل، أو من الصفصاف، أو من الأرز؛ ويعتبر الصنف الأخير أكثر شهرة واستعمالا في القصور الفيلالية وخاصة المخزنية منها، سواء في البناء أو في الزخرفة. إنه المادة المفضلة في تشييد السقوف والقباب والرتاجات الخارجية والأروقة الداخلية؛ وكذلك في صنع المنابر والأبواب

[1] نفسه، ص 329.
[2] تاوشيخت لحسن، عمران سجلماسة، ص 325.
[3] نفس المرجع، ص: 431.

والمشربيات... ويصنف الخشب الموظف حسب نفس الباحث إلى عدة أسماء نذكر منها: المادة- الكابزة- الورقة- التشبيكة- الفرد- القنطرة- الكريدة- الجريد والقصب- الساكف...[1].

ويذهب عبد اللوي علوي أحمد، في مؤلفه: "مدغرة وادي زيز، إسهام في دراسة المجتمع الواحي المغربي خلال العصر الحديث"، الذي نشر في جزئين سنة 1966 من طرف وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، إلى أن الترابطات السياسية والاجتماعية تتشكل داخل القصر وفق عدة اتفاقيات تنظيمية عرفية، والتي يتم بموجبها ضبط سير الحياة العامة واليومية داخل القصر، -وحسب نفس الباحث- فإن هذه الاتفاقيات كشفت عنها وثيقة محلية تسمى "مطالع الزهراء في ذرية بني الزهراء" لمؤلفها مولاي الزكي بن هاشم العلوي. هذه الأخيرة تتعلق بالمسألة العمرانية بمنطقة مدغرة وما إليها. وتبين كيف كان يتم بناء القصر وتوزيع النطاقات والحومات على فئاته، وكانت تخضع هذه المسألة للوضعية المادية والمكانة الاجتماعية لكل فئة. كما أنها تبين المرافق التي يشارك في بنائها وبشكل لزومي كل فئات القصر، كبناء الأسوار الخارجية والأبراج والأزقة والمسجد وغيرها من المرافق العامة. وتكشف كذلك عن جملة من الشروط التي يقرها مجتمع القصر ويفرضها بصرامة على كل السكان"[2].

ثانيا: مرافق وأجزاء القصر:

يتكون القصر الفيلالي من عدة مرافق وأجزاء مختلفة ومتباينة وهي كالتالي:

- **السور**: لقد فرضت الضرورات الأمنية وضع سور على جنبات القصر وغالبا ما تكون قاعدته مبنية بالحجارة تحسبا لغمر فيضانات الأنهار، ويحيط بكل القصر على شكل مستطيل، كما يتميز بعلوه الذي قد يتجاوز إحدى عشر مترا، وتتخلله عدة أبراج مربعة، وتكون في الغالب مزينة بنقوش هندسية مختلفة[3].

ويذكر بعض الباحثين (الشريف الإدريسي، الذي عاش في القرن السادس الهجري/ 12م، على سبيل المثال)، أن القصور بواحات درعة مثلا لم تكن مسورة خلال القرون الوسطى. فهي ليست مدينة يحيط بها سور، وإنما هي قرى متصلة وعمارات متقاربة[4]. لذلك لم يستبعد أحمد البوزيدي، في كتابه التاريخ الاجتماعي لدرعة مطلع القرن 17/مطلع القرن 20. أن تكون فكرة

[1] نفسه، ص431. وكذا مرجع لمراني علوي، "المعمار المبني بالتراب في منطقة تافيلالت"، ص108.
[2] علوي عبدلاوي أحمد، مدغرة وادي زيز إسهام في دراسة المجتمع الواحي خلال العصر الحديث، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، المغرب، مطبعة فضالة، المحمدية، 1996،ص28.
[3] حافظي علوي حسن، سجلماسة وإقليمها، ص 115.
[4] الشريف الإدريسي، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، مطبعة الجزائر، 1957، ص38.

تحصين القصر بسور خارجي، فكرة قد ظهرت مع وصول قبائل بني معقل إلى وادي درعة مع بداية النصف الثاني من القرن السابع الهجري الثالث عشر الميلادي. خاصة وأن القبائل المغيرة كانت تستولي على المزروعات وتغتصب الحصون والقلاع[1].

▪ **الأبراج**: وعددها أربعة أبراج، وقد تنضاف لها اثنين في فم القصر، وكانت توظف لحماية القصر من القبائل المعادية، وكذلك لمراقبة الفضاء الخارجي، ويكون داخل كل برج شخص أو شخصين يتناوبان الحراسة نهارا وليلا.

▪ **الساحة الخارجية أو المشور**: وهي مخصصة لمراسيم الاحتفال والاستقبال، وغالبا ما تشيد في أحد جوانبها مرابض الخيول.

▪ **"فم القصر": أو باب القصر**، أو المدخل الرئيسي للقصر= وهو باب القصر ومدخله الكبير. يفتح هذا المدخل في الصباح الباكر ويغلق في المساء من طرف البواب، الذي يتكلف بمراقبة كل الداخلين والخارجين من القصر ليلا أو نهارا، ذا باب خشبي كبير ضخم ومقوس، ومُزين بنقوش مختلفة، والذي يحيط به برجان مربعان يمينا ويسارا فضلا عن بوابات صغيرة مغلقة؛ يفتح هذا المدخل على رواق مُغطى يُسمى بالدكانة، تُشيد فوقها مصرية يسكنها البواب/الحارس، وفي الدكانة يجتمع أعيان ومسني القصر أثناء مناقشاتهم وتداولهم في الأمور العامة لتدبير القصر وتزجية الوقت. ويفضي فم القصر بدوره إلى ساحة داخلية وهي الرحبة. وتكمن خلفية فم القصر في الجانب الأمني، فوجود باب واحد إضافة إلى السور الشاهق يمنع مهاجمة القصر ويضمن عدم تعرض الممتلكات للسرقة والهجوم؛ وهو الباب الوحيد الذي يلج أو يخرج منه السكان، ويتم تعيين قيم عليه يسمى "الدواب" أو البواب يعهد إليه بمراقبة الداخلين وتسلم جزء من المداخيل كضريبة خاصة لمالية جماعة القصر والتي يتم وضعها في دار القبيلة[2].

▪ **الرحبة**: جاء في القاموس المحيط، الرحب ورحب به ترحيبا: دعاه إلى الرحب، ورحبة المكان هي ساحته ومتسعه؛ وهي فناء مفتوح وفضاء عمومي/ فضاء منبسط واسع وفسيح يطلق عليها "أرحبي" بالأمازيغية. يكون هذا الفضاء مجالا لاحتضان التجمعات العامة لرجال القبيلة سواء أكانت عامة أو استثنائية، حيث تكون مكانا مفضلا لتنظيم موسم أو معروف القبيلة، والمناسبات الخاصة بالقبيلة أو تلقي العزاء.

[1] البوزيدي احمد، التاريخ الاجتماعي لدرعة مطلع القرن 17 ومطلع القرن 20، تزارين بريس، آفاق المغرب، 1995، ص201.
[2] البوزيدي محمد، قصور واحات الجنوب الشرقي بين الماضي المشرق والحاضر المؤلم، مجلة واحات المغرب، ع1، 2014، ص22.

ويعرفها بعض الباحثين (محمد ايت حمزة مثلا)، بأنها ساحة متعددة الاختصاصات، حيث تستغل للأنشطة الاقتصادية كالتبادل واستقرار بعض الحرفيين (الحداد) وبجانبها توجد دار القبيلة -الضيافة والمسجد- كما تستغل لإقامة أفراح القبيلة ومآتمها، وهي كذلك ملتقى للأطفال والشبان قبيل وبعيد غروب الشمس للعب وتبادل الحكايات. ول الدخول إلى ساحة القصر يحتاج المرء أن يعرج إما ذات اليمين أو ذات الشمال، وهذه جزئية معمارية بالغة الأهمية، حيث تحمي القصر من التيارات الريحية/الهوائية القوية، كما تحميه من أنظار الفضوليين من المارة الأجانب وتخلق الارتباك لدى الغزاة المعتدين[1].

كما أن هذه الساحة تكون فضاء لاختيار شيخ القبيلة كل سنة، وينزل فيها قوافل التجار والمسافرين العابرين وانطلاقا من هذه الساحة تتفرع أزقة طويلة شبه مظلمة حيث يتعمد السكان تسقيفها لحماية القصر من العواطف الرملية ومن أشعة الشمس المحرقة، وللتمكن من استغلال مستواها العلوي للسكن، كما تستغل السطوح والطوابق العلوية للنوم وتجفيف الفواكه وبعض الغلال كالحناء، أما السفلية فتستغل للاحتماء من الحرارة أو البرودة[2].

▪ **المسجد**: وهو الفضاء الذي يلي الرحبة من ناحية الترتيب؛ ويسمى عند القبائل الأمازيغية تِيمَزكيدا؛ وهو يوجد بمدخل القصر، وتلتقي فيه كل أزقة القصر، تُؤدى فيه الصلوات الخمس، كما يلعب دورا تعليميا وتربويا وروحيا من خلال إشراف الفقيه على تعليم الصبيان الحروف وتحفيظ القرآن. هذا الفقيه تعينه جماعة القبيلة وفق قانون عرفي يسمى الشرط وفي بعض القصور يُنطق بالشرض، وهو مقدار ما اتفق السكان مع الفقيه لدفعه مقابل مهمة الإمامة، والخطابة، والإقراء ولتعليم الأطفال وإمامة الناس للصلاة. كما كانت مختلف مساجد القصور تستضيف طالبي العلم من المسَافرِية (نسبة للسفر) حيث يتطوع رجال القبيلة بتحمل مصاريف إقامتهم إيواء وتغذية من خلال عرف يسمى الرتبة. وعادة ما يتكون المسجد من صحن مكشوف وخمس بلاطات، ومن ثلاثة أساكب ومحراب ومنبر وقاعة متسعة للصلاة، ومتوضأ ومغسل وبيت الفقيه ومحضرة للتدريس؛ ويتميز بثرائه الزخرفي من حيث النقوش الجصية والأشكال المصبوغة والخشب المنحوت[3].

▪ **دار القبيلة**: أو تكمي نتاقبيلت بالأمازيغية، هي مقر الاجتماعات الخاصة ل الجمَاعَة، كما تضع فيها القبيلة الضرائب العينية التي يتم جمعها من أجل التصرف فيها كاستقبال ضيوفها من

[1] محمد ايت حمزة، معلمة المغرب، ص6638.
[2] نفسه، ص6638.
[3] البوزيدي محمد، قصور واحات الجنوب الشرقي بين الماضي المشرق والحاضر المؤلم، ص23.

الغرباء وأبناء السبيل أو مختلف المصاريف المتنوعة، ونزلا لرسل المخزن الذين يتجولون لجمع اللوازم الجبائية أو تبليغ أوامر مخزنية ذات طبيعة عمومية.

وبدار القبيلة يتم تجميع جزء من إنتاج القبيلة لتمويل رجال الجبايات المخزنية وإطعامهم، كما قد يتم توظيف المداخيل لتمويل موسم معين، فكل من أدخل منتوجا للقصر يتكلف صاحب الساروت بأخذ نصيب منه توظفه جماعة القصر في مصالح عامة مرتبطة بتحمل القبيلة لأعباء مختلفة...[1].

وقد كانت دار القبيلة في بداية الأمر، تحت إشراف "البواب" الذي يفتح الأبواب ويغلقها، ويقوم بحراسة القصر ومراقبة الغرباء الوافدين على القبيلة وإخبار الجماعة بوجودهم، لتقوم القبيلة بعد ذلك بواجب الضيافة. لكن هذه المهمة تحولت فيما بعد إلى "صاحب الساروت" (صاحب المفتاح)، وهو أمين خاص يتم اختياره من بين سكان القصر المعروفين بالصدق والأمانة والشهامة بعد أن يحرر من كل التكاليف الداخلية للقبيلة. وقد ظلت هذه الدار تقوم بمختلف وظائفها طيلة عهد الحماية ولم تتخل عنها إلا في السنوات الأولى من الاستقلال.

- **الدروب**[2]: بعد مدخل القصر، يتوزع هذا الأخير إلى دروب متنوعة تحتضن العديد من الأزقة التي تحتوي منازل مختلفة. وتتميز الدروب بكونها مسقفة بالمواد الأولية، كجريد النخل والقصب والطين المختلط بالتبن وخشب النخيل والسعف وخشاش القصب، مما يتيح للساكنة الاحتماء من الشتاء والبرد في فصل الشتاء، ومن شدة الحرارة في فصل الصيف.

- **الزقاق**: وهو ضيق مقارنة مع الدرب، وقد يمتد عرضه إلى ثلاثة أمتار، ويتضمن مجموعة من المنازل، وغالبا ما تتشكل من الأسر المتقاربة في انتماءاتها العائلية وفي نفس الوقت يتم فيه تصريف مياه الأمطار، ويتفرع عن كل زقاق دروب صغيرة تنفتح عليها أبواب المنازل، وهي مكان وفضاء للقيلولة والسهر والتجمعات العادية لنساء ورجال القبيلة. وتلعب الأزقة "عدة أدوار منها ما هو طبيعي مثل التهوية ومنع تسرب الرياح المحملة بالغبار والرمل، ومنها ما هو اجتماعي يتجلى في ضمان أواصر التآزر والتكافل، ومنها ما هو اقتصادي حيث تستغل الأزقة من طرف النساء في إنجاز بعض الأعمال اليدوية، وبذلك يظهر القصر على شكل "خلية سكنية تضم العديد من المنازل والأسر التي يجمعها تقارب وتشابه أنماط العيش وأيضا بعض الترابطات الاجتماعية ذات الأصول القبلية المتعددة"[3].

---

[1] نفسه، ص203.

[2] جاء في لسان العرب، الدَّرب: هو الممر الصغير الذي ينفذ من الزقاق ليصل إلى المنازل. ولا يتجاوز عرضه المترين.

[3] لحسن تاوشيخت، عمران سجلماسة، ج 2، ص436.

▪ **المنزل=الدار**[1]: ويسمى بالأمازيغية تِكَمي وقد أشار الحسن الوزان أن بناء دور القصور بسيط مما يجعل الرجل يستطيع وحده هدمها، إن لم يكن البناء رصيصا، وعلى من أراد الاحتفاظ على داره أن يصلحها من حين لآخر، لأن البناء لا يقاوم الأمطار إلا بصعوبة، كما أنها قليلة الارتفاع مبنية من المواد المأخوذة من البيئة التي شيدت بها، لأن نقل مواد البناء غير متيسر وخاصة عبر مسافات طويلة. "ويتكون كل منزل من عدد كبير من الغرف تنفتح أبوابها وكواتها على فناء تتوسطه أعمدة تمكن من تسقيف حواشيه والسماح لضوء عمودي من إنارة المنزل دون نفاذ أشعة الشمس إليه.

ويستغل هذا الفناء لمزاولة الوظائف اليومية العادية كالطهي والنسج كما يستغل مكانا للأكل بل وحتى للنوم في فترات من السنة. وتستغل الغرف أساسا لتخزين الحبوب والثمار والخضر المجففة وخشب التدفئة والأعلاف والأدوات الفلاحية ولإيواء بعض رؤوس الماشية ومن تم لتجميع روث البهائم قبل نقله إلى الحقول ليستغل كسماد. وعندما يتوفر السكن على طابق علوي يتم التراقص بين الطوابق حسب تعاقب الفصول وتعاقب الليل والنهار، حيث تستغل السطوح والطوابق العلوية للنوم وتجفيف الفواكه وبعض الغلال كالحناء والذرة بينما تستغل الطوابق السفلى للاحتماء من حرارة الشمس نهارا والاحتماء من قسوة البرد أيام الشتاء"[2].

ثالثا: المؤسسات العرفية المحلية ودورها في تدبير المجال الواحي.

استندت واحات الجنوب المغربي في تدبير مجالها على عدة مؤسسات عرفية، وهي عبارة عن مجالس نذكر منها إينفلاس، آيت الربعين، تقبيلت... وتتخلى اختصاصات هذه المجالس في استضافة المسافرين من التجار والأجانب وتوفير المال اللازم للنفقات واستخلاص الضرائب؛ وضمان استغلال الموارد الطبيعية بشكل منصف وعادل بين أفراد القبيلة/الجماعة. والحفاظ عن حرمتها والدفاع عنها في حالة أي خطر يهددها. كما أنها هي من يقرر في شؤون الحرب والتفاوض باسم القبيلة مع القبائل الأخرى.

مؤسسة القبيلة؛ مؤسسة تسيرها الجماعة برئاسة الشيخ، وكانت من أسباب ظهور الأحلاف. وكانت جماعة القصر "تفرض على كل السكان بمختلف فئاتهم المشاركة في بناء التحصينات كالأبراج والأسوار والمؤسسات الدينية والإنتاجية العامة (المسجد- الفندق المعصرة...). وسعيا وراء تحقيق الأمن داخل القصر، فقد كانت المشيخة أو الجماعة تكلف بالتناوب ساكنة القصر

[1] جاء في القاموس المحيط؛ الدارُ: المحل يجمع البناء والعرصة. ج: أدور وديار...والبلد والقبيلة: كل أرض واسعة بين جبال... قال تعالى: ولنعم دار المتقين، فذكر على معنى المثوى والموضع، كما قال عز وجل: نعم الثواب وحسنت مرتفقا.

[2] محمد آيت حمزة، معلمة المغرب، ص6639.

حراسة بابه بالليل والنهار لا سيما وقت الفتنة"[1]. ففي تافيلالت يعتبر الانتماء القبلي هو العامل الرئيسي في استغلال المجال الفلاحي، فهو المنظم لعملية توزيع الماء بين ذوي الحقوق وهو المؤطر للصراعات المحلية، بل وهو العامل الذي غالبا ما يحدد المورفولوجية المعمارية للقصر. ماذا قال الأجانب حول القبيلة؟؟

أ- روبير مونطاني **Robert Montagne**: ركز على التفسير التاريخي لأصل القبيلة، معتبرا أن الأسرة المغربية الأولى التي عجز الفينيقيون والوندال عن محوِها؛ هي التي شكلت أصل القبيلة المغربية. واستخلص من دراسته لقبائل الأطلس الكبير مجموعة من الخصائص التي تميزها، كما أنه اعترف بصعوبة تحديد مفهوم القبيلة. ولكنه أشار إلى إبراز محدداتها كتملك بقعة واسما خاصا، وبعض العادات الاجتماعية المشتركة، وافتقارها إلى مؤسسة سياسية مضبوطة حيث جعل الإخس (IKHS) عاملا أساسيا في الحياة القبلية في الأطلس الكبير. وركز على الجمود التاريخي لهذه القبائل. وتأخرها عن مسايرة سيرورة التقدم التي عرفتها المجتمعات الأوروبية[2].

ب- جاك بيرك **Jacques Berque**: أعطى أهمية للعنصر الايكولوجي دون إغفال العادات والتقاليد، فهو يرى في هذا العنصر المحدد الأساسي للنشاط الفلاحي وتقسيم العمل القبلي، إذ يعتبر الحجر الأساسي في فهم البنية القبلية. وأشار إلى مسألة تكرار أسماء المجموعات القبلية التي ترجع إلى تقاطع جغرافي، ودور عامل الهجرة وأحداث تاريخية ميزت قبائل الأطلس الكبير بصفة عامة، يمكن استحضار العديد من أسماء القبائل والفرق التي تكررت على مستوى الأطلس الكبير كصنهاجة أو "أزنك" التي نجدها عند أحاحان تطلق على فرقة بقبيلة "إمكراد"[3].

ت- أرنست كيلنز**E.Gellner**: ينطلق في دراسته لقبائل الأطلس الكبير من أولوية أساسية حكمت توجهه النظري والمنهجي العام فالمجتمعات القبلية في الأطلس الكبير ذات نسب أبوي تنعكس أبعاده وعلاقاته القرابية على المجال الجغرافي. فلكل قبيلة مجالها المحدد وتنظيمها في شكل دوائر مُتحدة المركز تنم عن تداخل مستويات الحياة القبلية من حيث تنظيماتها السياسية والاجتماعية. ويقر بوجود أعيان يقومون بالتحكيم في أوقات النزاعات القبلية. ويرى في نفس الوقت أن رابطة الدم عامل أساسي وحاسم لضبط العلاقات بين قسمات المجتمع. فكل الأصول تنتهي إلى جد مشترك يتحدد به انتساب القبيلة.

---

[1] علوي عبدلاوي أحمد، مدغرة وادي زيز إسهام في دراسة المجتمع الواحي خلال العصر الحديث، ص186.

[2] **Robert Montagne, Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc, Paris 1930, Pp 140-141.**

[3] **Jacques Berque, Structures Sociales du haut atlas, PUF, Bibliothèque de sociologie contemporaine (série B), Travaux du centre d'études sociologiques, 1955.**

ث- من المعلوم أن المدرسة الأنجلو-ساكسونية تناولت المجتمعات القبلية من منظور التحليل الانقسامي الذي يبني تصوره على النسب وهرمية القبائل والعشائر والفرق والسلالات المتميزة بالانشطار والانصهار.

▪ مجلس آيت الربعين يسهر على تطبيق العرف وتنفيذ العقوبات على المخالفين والخارجين عن الجماعة.

▪ العرف مجموعة من القوانين والقرارات الوضعية المتفق عليها، والتي تعمل على تنظيم الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للقبائل.

▪ مجلس **إينفلاس** يسهر على ضمان استغلال الموارد الطبيعية بشكل منصف بين أفراد القبيلة، ويعين أعوان الماء، أي المكلفون بتقسيم الماء، باعتباره الضامن ل الاستقرار الاجتماعي في العالم القروي.

▪ **مؤسسة الزاوية**: كان لها دور روحي واجتماعي، ويتجلى خاصة في إصلاح ذات البين بين القبائل المتنازعة. لذلك حظيت باحترام كبير من لدن مختلف الفئات الاجتماعية بتافيلالت، وكان لها مجالها المقدس سواء في الميدان الفلاحي، إذ كانت تتوفر على ملكيات هامة من الحقول الزراعية ومن الأشجار ومن الماشية. في الجانب العمراني كان نطاقها المعماري بارزا سواء كان منعزلا أو مدمجا داخل أحد القصور فيسمى باسم الزاوية.

▪ **الماء**: يتم التحكم فيه بواسطة السواقي والخطارات وعبر تنظيمات وأعراف محلية، ومشكل قلة الماء وضرورة التغلب على ذلك بالتنظيم والتوزيع الدقيقين؛ يعتبر من المشاغل الأساسية لسكان تافيلالت منذ عهد سجلماسة التي اعتمدت كل الوسائل اللازمة في ذلك مثل الناعورات والآبار والخطارات. ذلك "أن الظروف البيئية والمناخية القاسية التي كانت تُعاني منها المنطقة جعلت سكان الواحات مؤهلين أكثر من غيرهم لابتكار تقنيات استنباط المياه الجوفية... من هنا كانت تقنية أغرور كما هو الشأن بالنسبة لتقنية الخطارة وليدة حاجة السكان للماء الجاري بصفة مستمرة لممارسة النشاط الزراعي بشكل منظم دون الاعتماد فقط على مياه الفيضانات التي يغلب عليها طابع التذبذب والموسمية[1].

▪ **أعوان الماء** يعينون من طرف مجلس إينفلاس و آيت الربعين. ولهم سلطة الفصل في نزاعات السقي وضبط نوبات/حصص المستفيدين؛ كما لهم سلطة تنفيذ البنود العرفية لتقسيم الماء، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر، 1-عرف "ماست اداومط"="يعني من جحد أعيان

[1] علوي عبدلاوي أحمد، مدغرة وادي زيز إسهام في دراسة المجتمع الواحي خلال العصر الحديث، ص102.

مياه السواقي أن فُتن منهم، فعليه عشرة مثاقيل" و"من جعلته الجماعة على الساقية وأكرى الماء لغير صاحبه، يغرم مائة مثقال، إنصافه للكاري والمكتري وعليهما ضيافة الجماعة" و "الاستلاء على مياه الجماعة والإخلال بالنوبة= يغرم مائة مثقال وضيافة الجماعة". "السرقة في جنان الغير فيغرم بخمسة مثاقيل" و"التعد على حقول الغير، يغرم ب 25 مثقالا". 2-عرف "تاعقيت إغرم لكارا"= يعني الإخلال بنظام تجميع المياه وتوزيعها ك كسر السد مثلا، فعليه قنطار. ومن كسر الساقية لأحد في نوبته يُغرم بمائة مثقال. وعليه مثلها إذا أفسد مزارع الناس بالمياه. 3-عرف "أفوس ن أيت عطا"= يعاقب كل فرد على تبذير الماء وسرقته بخمسة فرنك وعشرون فرنك مع الحرمان من نوبته مرة واحدة".

من حيث التنظيم الداخلي للقصر بواحات زيز الأوسط، يمكن القول، إن المعمار بتافيلالت يمثل شكلا من أشكال التضامن الاجتماعي، ذلك أن لكل قاطن بداخل القصر سواء كان فردا أو عائلة مكانته/مكانتها وحقه/حقها في المشاركة الفعلية في تدبير شؤون الحياة اليومية للقصر، والتي تضبطها قواعد التعاون والتعاضد بمختلف تجلياتها. ففي الجانب الاقتصادي، تكون مصادر المياه ووسائل الإنتاج مشتركة ويتم توزيعها بدقة، ويتجلى ذلك في تجاوز الحقول "الجمامن"="الفدادن". والأكثر من هذا غالبا ما يوزع الحقل الواحد بين مالك الأرض ومالك الشجر ومالك حق السقي. كما تتضح صور التآزر في مساهمة كل أسرة حسب طاقتها، في توزيع الزكاة والأعشار والصدقات وفي أداء الكلف الاجتماعية.

ومن حيث تدبير المصالح العامة، يتوفر كل قصر على جماعة تسيره وتنظمه برئاسة الشيخ الذي يتكلف بتطبيق القوانين والقرارات الصادرة عن الجماعة، وغالبا ما تكون عرفية متفق عليها. وينتخب شيخ القبيلة، لمدة محددة ويمكن تجديد انتخابه. وتكون الجماعة أو تقبيلت مؤلفة من ممثلين عن كل سكان القصر حسب انتمائهم العرقي أو الإثني ووضعيتهم الاجتماعية. ويذكر محمد بن الحسن الوزان نموذجا للتنظيم الداخلي بمجتمع قصور تافيلالت خلال القرن التاسع الهجري/الموافق ل السادس عشر الميلادي فيقول: "ويدير كل قصر من القصور أمير خاص هو رئيس فريقه... وتضرب في هذه القصور سكة فضة وذهب... ويوجد به بعض النبلاء الأغنياء يذهب الكثير منهم إلى بلاد السودان يحملون إليها بضائع من بلاد البربر ويستبدلونها بالذهب والعبيد[1].

[1] الوزان محمد بن الحسن الفاسي، وصف إفريقيا، تحقيق وترجمة: محمد حجي ومحمد الأخضر، الجزء الثاني، ص126.

-أهمية الأعراف المحلية في تقسيم الماء بالمنطقة:

- ضمان الاستقرار الاجتماعي لساكنة العالم القروي؛
- الحد من الهجرة القروية نحو المدن؛
- العدالة المجالية في استغلال الموارد الطبيعية؛
- محاربة التصحر والتحفيز على ممارسة الأنشطة الفلاحية؛
- تنظيم أشكال استغلال المجال الطبيعي بطريقة عادلة؛
- حل الخلافات والنزاعات بين الجماعات والأفراد؛
- تدبير وترشيد الموارد المائية حسب الحاجيات والتقلبات المناخية الطارئة.

ماذا تبقى من القصر بواحة تافيلالت؟

لقد ظل الشكل الخارجي للقصر كما هو عليه لعدة قرون مضت، حيث عرفت هذه القصور تطورات كبيرة على إثر التحولات العمرانية التي عرفتها واحات الجنوب عموما وواحة تافيلالت خصوصا مع بداية عهد الاستقلال[1].

وقد ارتبطت هذه التغيرات التي تسارعت مع نهاية القرن العشرين بنمط الحياة العامة، فقد أصبحت هجرة الشباب ثابتا من ثوابت البادية المغربية من أجل البحث عن فرصة عمل، أو فرصة شغل في المدينة، مما طور تفكيرهم مقارنة مع الأجيال السابقة. كما حدث توسع ديموغرافي أصبحت معه القصور والقصبات عاجزة عن احتواء العدد المتزايد من الولادات مما دفع أغلب الجماعات إلى توزيع أراضي الجموع التابعة للقصر من أجل السماح ببناء منازل/ مساكن جديدة، لكن ما الذي وقع؟

بعد الاستفادة من الأراضي، إما بواسطة الشراء أو توزيعها من طرف جماعة القصر، ومع صدمة المدينة وتطور البنيات التحتية للقرى، خاصة مع تزويد العالم القروي بالماء الصالح للشرب والكهرباء، أصبح الجميع يتجه نحو البناء العصري، والتخلي عن البناء التقليدي، بناء مخالف للمعايير المعمول بها محليا، ومغاير ومخالف تماما لمميزات وخصائص المجال الواحي. قلت أصبحت الغالبية العظمى، إن لم أقل أصبح الجميع بدون استثناء، يتجهون لبناء مخالف لما عرفته وتميزت به القصور والقصبات الفيلالية. فقد اختفى الطوب الذي يبرز زخرفة فنية وجمالية للقرية، ليعوض بالآجور والإسمنت المسلح، واختفت الأبواب الخشبية لتحل محلها الأبواب الحديدية، كما كان لتطور التفكير دوره في غياب أي رابط بين البناء الجديد والبناء القديم. فلم تبقى الأزقة كما كانت، وغابت فضاءات القصر ومواصفاته التقليدية وجماليته الفنية

[1] Abdallah Hammoudi, L'évolution de l habitat dans la vallée du Draa, R G M N 18, 1970, P 33.

وخصوصياته... ليتحول -دون رغبة منه- إلى شبه مدينة جديدة تتشكل ببطء شديد خاصة بعد أن اختفت المهن التقليدية، لتظهر محلها مهن جديدة تعتمد أساسا على التجارة والأعمال المأجورة.

ومع تحول القصر -الذي لم يبقى منه إلا الاسم القديم الذي حافظ عليه- إلى منازل متناثرة هنا وهناك دون رابط أو سور، مع ظهور مرافق جديدة لم تكن من قبل كالدكاكين التجارية، ومرافق ومرآب السيارات، والمقاهي، وأماكن اللعب... كما غابت الوشائج الاجتماعية التي ربطت بين أهله وأقاربه وجيرانه، كما اختفت مختلف المؤسسات التقليدية التي شكلت قيمة مضافة للبهاء التاريخي للقصر واستبدلت بأخرى غريبة عن الوسط الطبيعي الذي احتضن القصر لقرون خلت، فاختفت مؤسسة الجماعة داخله، وان وجدت فهي صورية فقط، وعوضتها مؤسستي الجماعة المحلية/الدائرة والشيخ التابعة لوزارة الداخلية. كانت الجماعة هي من يدبر شؤون القصر، وأصبحت اليوم المحكمة هي الحاكم الفاصل بين المتنازعين والمتخاصمين، وأصبح دور بعض الساكنة -عوض حل الإشكال وإصلاح ذات البين- الشهادة لمصلحة أحدهما ضد الآخر.

لذلك لا غرابة أن يبقى القصر حاضرا، مجرد أطلال معمارية شاهدت على الزمن الجميل، أطلال تستغل سياحيا لتبرز للسائح الأجنبي حضارة تاريخية مرت من هناك، بل طور البعض توظيف هذه الخاصية في جمع ما تبقى من الوسائل التقليدية لخلق متحف قروي، خاصة أن مختلف الفنادق لا تتورع عن شراء ما تبقى منها، فقد تخلص منها أصحابها مقابل أموال زهيدة. كما أصبح بعضها مكانا لتصوير أفلام سينمائية مختلفة لا تترك لأصحابها ولو نسخة منها. ما العمل إذن؟؟ وما المطلوب منا؟؟

في ظل هذا الوضع المؤلم للقصور والقصبات الذي يدمي القلب ويبكي العين، يغدو التدخل أمر مستعجلا من طرف الجهات المسؤولة والجهات الوصية على قصور وقصبات المنطقة كل من جهته وضمن اختصاصاته (وزارت السياحة، وزارة الثقافة، الداخلية، وزارة الإسكان وسياسة المدينة، الجماعات المحلية، المجتمع المدني، فاعلون اقتصاديون، خواص، منظمات اجنبية، منظمة اليونسكو...)، لحماية ما تبقى من آثار تاريخية تحيل على حضارة عريقة مرت من هنا وذلك عبر:

✓ التحسيس بأهمية هذا الإرث الجماعي، ثم ثانيا حمايته والمحافظة ورد الاعتبار له بكل الوسائل الممكنة؛ وثالثا بتأهيله ليواكب مسار التنمية المستدامة.

✓ استثمار "القيمة الفنية للقصور والقصبات والتناسق النموذجي مع الوسط الطبيعي الذي توجد فيه كعنصر للجاذبية في أفق تطوير السياحة الثقافية -خاصة أن- المعمار المغربي المبني بالتراث لا يزال محط إعجاب وتقدير من لدن المهتمين والزوار من مختلف أنحاء المعمور؛ فجماليته وانسجامه مع الوسط الطبيعي الذي ولد ووجد فيه يبهر الناظرين، كما أن هذه القصبات والقصور شواهد تدل دلالة واضحة على عبقرية سكانها وعلى ماضيهم العريق والمجيد.

✓ حماية هذا التراث وترميم الأماكن التاريخية منه عوض تركها فريسة للإهمال (نذكر في هذا الصدد قصر لمعاركة بجماعة الرتب التحتاني-أوفوس)، فهي "جزء من الذاكرة المحلية والوظيفية.

✓ تخصيص برامج إعلامية لتشجيع السياحة الداخلية اعترافا بأهمية هذا الموروث التراثي.

✓ تحسيس الساكنة بالمزايا الصحية للبناء التقليدي.

✓ تدخل الوكالات الحضرية أثناء تقديم رخصة البناء من أجل تحفيز الساكنة على البناء بالمواد الأولية خاصة على صعيد الشوارع التي توجد جانب القصور.

✓ توثيق ما تبقى منها حفظا للذاكرة الجماعية.

✓ رفع مستوى الوعي لدى ساكنة هذه المناطق بالأخطاء المحدقة بالقيم الثقافية الكامنة في هكذا تجمعات بشرية (السكن التقليدي)، وإشراكهم في الحفاظ على ثقافتهم وهويتهم المحلية.

✓ المراهنة على التنمية السياحية في إنعاش الاقتصاد الوطني، بالاعتماد على الغنى الثقافي الذي توفره الواحات المغربية.

✓ ضرورة إصلاح التعليم بإيلاء التراث قيمة ومكانة في التربية والتعليم.

✓ اقتراح إدراج مادة التربية على التراث في المناهج التعليمية.

✓ تنمية حس المواطنة والرغبة في النهضة وتحقيق التنمية في مختلف أبعادها وتجلياتها، لدى الساكنة المحلية والمسؤولين والمتدخلين والقيمين على التراث المعماري فيما يخص ثقافة التراث.

فهل توقف هذه الإجراءات حملة هدم ما تبقى من القصور الفيلالية ماديا ومعنويا؟

بيبليوغرافيا:

- القرآن الكريم (سورة الفجر).
- الناصري محمد: الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، ج3، دار الكتاب، الدار البيضاء 1954.
- المدغري علوي: الأنوار الحسنية، تحقيق عبد الكريم الفيلالي، مطبعة الرباط، 1966.
- الشريف الإدريسي: نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، مطبعة الجزائر، 1957.
- الوزان محمد بن الحسن الفاسي: وصف إفريقيا، تحقيق وترجمة، محمد حجي ومحمد الأخضر، ج2، الشركة المغربية لدور النشر المتحدة، الرباط 1982.
- ابن الزيات أبو يعقوب يوسف بن يحيى التادلي: التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي، تحقيق أحمد التوفيق، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، منشورات كلية الآداب بالرباط، 1984.
- حجي محمد: الحركة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين، ج2، مطبعة فضالة المحمدية، 1978.
- أبو زيد عبد الرحمن ابن خلدون: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر من تاريخ العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، ج7، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1981.
- ابن خلدون عبد الرحمن: المقدمة، دار القلم، بيروت، الطبعة الأولى، 1978.
- محمود إسماعيل عبد الرزاق: الخوارج في بلاد المغرب حتى منتصف القرن الرابع الهجري، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1985.
- الجابري محمد: التراث والحداثة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1981.
- حافظي علوي حسن: سجلماسة وإقليمها في القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي، نشر من طرف وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة فضالة، المحمدية 1997.
- العلوي القاسمي مولاي هاشم: الإنسان صانع التاريخ في تافيلالت، ندوة تافيلالت، 25-26 مارس 2006.
- معلمة المغرب، الجزء التاسع عشر، سنة 2004.
- لسان العرب لابن منظور.
- قاموس المحيط.
- معجم المعاني: موقع المعاني يسهل الوصول إلى قواميس حديثة مشهورة. www.almaany.com.
- الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، ط1، بيروت 1986.
- لمراني علوي محمد: المعمار المبني بالتراب في منطقة تافيلالت، قصور مدينة الريصاني من خلال وثيقتين محليتين، ندوة دولية حول المعمار المبني بالتراب، جامعة مولاي علي الشريف بالرشيدية، 2012.
- علوي عبدلاوي أحمد: مدغرة وادي زيز إسهام في دراسة المجتمع الواحي خلال العصر الحديث، نشر من طرف وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة فضالة، المحمدية، 1996.
- البوزيدي أحمد: التاريخ الاجتماعي لدرعة مطلع القرن 17 ومطلع القرن 20، تزارين بريس، 1995.
- البوزيدي محمد: قصور واحات الجنوب الشرقي بين الماضي المشرق والحاضر المؤلم، مجلة واحات المغرب، ع1، 2014.

- المالكي عبد الرحمن: الثقافة والمجال، دراسة في سوسيولوجيا التحضر والهجرة في المغرب، منشورات مختبر سوسيولوجيا التنمية، بكلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز بفاس، 2015.
- سالم عبد الصادق: صون التراث الشفاهي بتافيلالت، منطلقات ورهانات، مبادرة اتحاد كتاب المغرب فرع الرشيدية، مشروع ممول ومدرج في إطار المبادرة الوطنية للتنمية البشرية.
- تاوشيخت لحسن: عمران سجلماسة دراسة تاريخية وأثرية،ج2، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط1، 2008.
- الزهيد علوي: من سجلماسة إلى قصر السوق، الاستعمار ودوره في التحولات السياسية والاجتماعية بتافيلالت، عن مركز دراسة وتنمية المجالات الواحية والصحراوية، مطبعة ديور السلام، مكناس، 2016.
- الطايعي مبارك: البنيات الزراعية والبنيات الاجتماعية أفق الاستمرار والانقطاع في الواحات المغربية، واحة تافيلالت نموذجا؛ أطروحة الدكتوراه في علم الاجتماع القروي والتنمية، تحت إشراف الأستاذ أحمد حرزني، كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط، السنة الجامعية 2007-2008.
- الزهيدي عبد الفتاح: المواكبة الاجتماعية لمشاريع رد الاعتبار بمدينة فاس، دراسة سوسيولوجية؛ أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في علم الاجتماع الحضري، تحت إشراف الدكتور عبد الرحمن المالكي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز فاس، السنة الجامعية. 2018-2019.
- مديرية إعداد التراب الوطني؛ المشروع الوطني لإنقاذ وإعداد الواحات، منشورات عكاظ، الرباط، 2006.
- الميثاق العالمي من أجل إنقاذ المدن التاريخية، الفقرة رقم (1) منه، البندقية.
- وثيقة التشاور حول المدونة الجديدة للتعمير، الجهة المشرفة الوكالة الحضرية بفاس، السنة 2016.

- **Abdallah Hamm oudi, L'évolution de l habitat dans la vallée du Draa, R G M N 18, 1970.**

- **Abdelaziz tourie, Colloque d'erfoud, I histoire du Sahara et des relations transsahariennes entre la Maghreb et I ouest africain du moyen âge a la fin de l'époque coloniale Italie 1986.**

- **E. Durkheim, Les règles de la méthode sociologique, PUF, Paris, 19eme édit, 1977.**

- **CF. Raymond Lemaire, A propos de la charte de Venise, Leuven: site de L'ICOMOS: www.icomos.org.**

- **Direction de L'Aménagement du Territoire, Stratégie d'Aménagement et Développement des Oasis au Maroc, Analyse, Diagnostic typologie des Oasis, Rapport de première phase, 2004.**

- **Robert Montagne, Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc, Paris 1930.**

- **Jacques-Meunier (D), Le Maroc saharien des Origines à 1670, avec 55 documents photographiques, édition C.Klincksieck, Paris 1982.**

- **Jacques Meunier, «Abbar cité royale du Tafilalet» Hespris, Tome 1 et 2, Trimestre 1959.**

- **Jacques Meunier (D), «Sur L'architecture du Tafilalet et Sijilmassa (Maroc saharien)», Comptes Rendues de L'Académie des Inscriptions des Belles Lettres avril-Décembre 1962, Paris, Librairie klincksieck 1963.**

- **Gautier (E.F), le passé de L'Afrique du Nord, Paris, édition Payot 1964.**

- Jacques Berque, Structures Sociales du haut atlas, PUF, Bibliothèque de sociologie contemporaine (série B), Travaux du centre d'études sociologiques, 1955.

- Lewiki Tadeusz, «Sur le titre libyco-berbère», Etude maghrébines et soudanaises, Studio maghrébin, I suda nem Varsovie, édition Scientifique de Pologne, 1976; illustrations (Publication de L'Académie Polonaise des Sciences, Comité des Etudes Orientales).

- Hensens (J), «Habitat rural traditionnel des Oasis présahariennes, le Qsar, problème de rénovation», Bulletin Economique et Social du Maroc, N114, Juillet-Septembre 1969.

- Terrasse Henri, Kasbah berbères de L'Atlas et des Oasis, les grandes architectures du sud marocain, Paris, éditions Horizons de France.

- J-P.Mohen, les sciences du patrimoine, Editions Odile Jacob, Paris 1999.

- Dictionnaire encyclopédique : Larousse, Ed, PUF, Paris.

- Site du Ministère de l'habitat et de l'urbanisme: www.mhu.gov.

- Unesco: CF,Site Web de L'UNESCO en bref.

www.unesco.org. VT, le 09 décembre 2014.

القسم الثاني:

تحولات القيم والثقافة بالمجتمع المغربي

الجسد الأنثوي ودلالته الرمزية
دراسة سوسيو أنثروبولوجية بواحة فركلة

د. إبراهيم حمداوي[1]

عرف المجتمع المغربي تغيرات كبيرة على مستوى بنيات المؤسسات الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية منذ دخول الاستعمار إلى اليوم، حيث تعرضت البنيات الثقافية والرمزية لتثاقف عنيف نتج عنه ازدواجية في ثقافته، حيث اخترقت المجتمع ببنية ثقافية عصرية لم تصمد البنية التقليدية أمام تأثيرها[2]. وكانت مؤسسة الأسرة بوظائفها وأدوارها وبنياتها، هي من برز فيها بشكل كبير التغيير الإلزامي ودخلت بذلك في سيرورة تحديثية شديدة السرعة في المراحل الأولى من مراحل التهيئة حيث انصب التفكير حول مشاكلها وحول تهيئة المحيط[3].

لتحقيق تطور الدول المستعمرة، ليأتي دور التغيير المخطط، الذي استهدف سلوك الأفراد ويجعل ثقافة المجتمعات الثالثية تدور في فكر المركز بما يتوافق والثقافة العصرية وثقافة اقتصاد السوق الاستهلاكية عن طريق اصلاح التعليم وإدخال التكنولوجية والصناعة والإعلام.

ليس غريبا وأمام هذا التغير الجذري لمؤسسات المجتمع، أن تضعف مقاومة القيم و المعايير أمام هذا الحراك الثقافي الجديد، مما أحدث مجتمعا جديدًا، ونمو طموحات جديدة لدى الأفراد، تستجيب لإكراهات سوق الشغل والمكانة والاعتبار الاجتماعيين، خصوصا وأنه تم تبخيس كل ما هو تقليدي وتمجيد كل ما هو عصري وحداثي[4].

وقد نتج عن ذلك تغيرات أسرية عميقة، بعدما كانت الأسر تعكس البنية القبلية للمجتمع ذو الطابع الأبوي حيث كان النسق القيمي صورة أو بنية فوقية للبناء الاجتماعي القبلي، الذي يحافظ على وحدات الجماعة[5]، هو أساس بنية المجتمع، وسارت الأسرة معه موزعة بين الطابع

---

[1] أستاذ علم الاجتماع، كلية بن طفيل، القنيطرة.

[2] فتيحة حراث، صراع القيم الثقافية في التربية الأسرية، دراسة سوسيولوجية لعلاقات الشباب بأوليائهم في إطار الثقافتين التقليدية والعصرية، رسالة دكتوراه، جامعة الجزائر، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، 2013.

[3] **Bourdieu. p .sciologie de l'Algérie, puf, paris, pp 120-123.**

[4] **Bouk hou bzo.M(1991)octobre88, évolution on rupture bouchéne Alger 117.**

[5] **Bennou, M(1998). Esquise d'une anthropologie politique, Marinor. Alger.**

العصري والطابع التقليدي، وهو طابع المجتمع ككل في ما بعد، حيث نجد أنفاسنا أمام تعليم تقليدي أصيل يمثله التعليم العتيق، وتعليم عصري تمثله المدرسة العمومية بأسلاكها المختلفة بين مؤسسات الجماعة والمجالس المنتخبة، ثنائية النخب...غير أن الأسرة الآن، هي في مرحلة الانتقال، ولا زالت تتأرجح بين الأصالة والمعاصرة حيث "أعيد تكوينها في شكل عدة خلايا نووية لوحدات سكنية واستهلاكية، أو على شكل مجموعة من الأسر النووية لها مساكن مستقلة، لكنها مجتمعة حول الأبوين ما دام على قيد الحياة"[1].

يمكن القول بأن ثقافة السوق قسمت الأسر المغربية إلى ثلاثة أصناف: الأولى تقليدية حافظت على أصالتها وثقافتها وحافظت على الطابع الأسري الممتد الذي يجمع الآباء وأبنائهم المتزوجين والأحفاد، وثنائية عصرية قطعت الصلة مع كل المظاهر التقليدية وهي موجودة في الحواضر والمدن، والأخيرة هي التي حاولت التوفيق بين الأصالة و المعاصرة بحفاظها على القليل من التقاليد فيما يخص التضامن والتآزر وروابط الدم والقرابة والتربية والانسجام مع المعاصرة، من خلال الوظيفة والاستهلاك والتعليم. وتبرز هذه الاختلافات من خلال الزواج، والطلاق، والأبناء، وحجم الأسرة، ووضعية المرأة الذي هو موضوع حديثنا في هذه الورقة، نستطيع القول بأن الجسد الأنثوي هو الذي تدور فيه هذه الثنائية الثقافية حيث لازال تأثير الثقافة التقليدية متواصلا إلى جانب تأثير مستمر وعميق للثقافة العصرية.

إن التأثير الثنائي لا يتم بالتوازي دون أن يحدث تناقضات في الأسرة، والنظام التقليدي المسير هو المسؤول فيه، فكل ما يخص الفرد يعتبر قضية الأسرة بأكملها، وهو لا يستطيع أن يقرر ولا يختار ولا يوجه ما يهمه في مستقبله دون التدخل المكثف لأقربائه"[2]. تبدو الأسرة المغربية في حالة انتقالية حيث يظهر التأثير المزدوج على ثقافة أفرادها، خصوصا الجسد الأنثوي الذي يعتبر الحلقة الضعيفة، سواء داخل الأسرة أو المجتمع ككل، والذي نعتبره في هذه الدراسة عالما صغيرا داخل عوالم مختلفة، والذي يحمل في ثناياه التاريخ والذاكرة والثقافة المحلية التي تحيلنا بطريقة مباشرة إلى التصورات والتمثلات الاجتماعية التي عملت على تشكيله في الماضي، ولا زالت مستمرة في الحاضر وبأشكال مختلفة، وعملت على صياغة ورسم حدوده ومعالمه. ومن جهة أخرى، إلى تأثير الثقافة العالمة المعاصرة؛ أي ثقافة اقتصاد السوق الذي حاولت تنميطه وفق منظومة ثقافية استهلاكية بالأساس، والتي في أهدافها وأفقها تعتبر نقيضًا للأولى، التي حاولت

[1]Add: L. (1999) les mutation de la société Algérienne contemporaine, la découverte, paris, p41.

[2]Medhar, S. (1993) Traditions contre développement. ENAP, Alger, p115.

التكيّف مع المحلي ثقافيا واقتصاديا واجتماعيا، مقابل الفردانية واللاشخصية واللاهوية بتعبير "روبيرت مرتون" في تناوله لخصائص الإنسان الحضري في مقابل القروي.

فماريسل موس M. Mauss "يعتبر الجسد كمجموعة من الأدوات والتقنيات التي من خلالها سيتم كشف واكتشاف كل هذه التسميات وكل هذه القوانين، وكل هذه الإمضاءات، والإمضاءات المضادة التي تكتب على الجسد من قبل القوى الاجتماعية المتصارعة"[1].

ستتم معالجة الجسد الأنثوي، في منطقة تعتبر محافظة، تعتمد في اقتصاد الكفاف تجد به ثقافة اقتصاد السوق، أما ما يصطلح عليه بالحداثة أو العولمة التي ترى في اقتصاد الشرف أنّ عليه أن يستقبل لكونه تقليديا وبدائيا، ولا يتماشى مع تطورات العالم والعصر.

لإبراز هذا الصراع القائم بين المنظومتين الثقافيتين اخترنا دراسة عيّنة من المبحوثات من الطلبة، وإخوانهم المتطوعين ذكورا وإناثا، إضافة إلى بعض غير المتمدرسين في واحات فركلة[2] (بجهة درعة تافيلالت)، واقتربنا من الثقافة والقيم البارزة على السطح، ويتمظهر فيها الصراع سواء داخل الأسرة أو خارجها، باستعمال الملاحظة والمقابلة، والتي أبرزت التناوب بن الثقافتين التقليدية والعصرية.

لقد وقع اختيارنا لجهة درعة تافيلالت (خصوصا واحة فركلة بالجنوب الشرقي بالمغرب)، وهي من المناطق شبه الصحراوية المتميزة بطابعها المحافظ، والتي عرفت تغيرات اجتماعية وثقافية واقتصادية كبيرة، لاعتبارات ذاتية: كوننا نعيش بهذه المنطقة وعايشنا التغيرات لكوننا تنتمي إلى الجيل الذي تتجسد فيه التناقضات والصراع بين الثقافتين، ولاعتبارات موضوعية أخرى: كون هذه المنطقة انفتحت على الغرب من خلال المدرسة والإعلام والهجرة، وبالتالي على الحداثة التي تزحف بخطى متأنية لتخترق هذه الأوساط المحافظة، حيث بات واضحًا تأثير اقتصاد السوق على المستوى المجالي، حيث هجر القصور والقلع القديمة وفي الجسد والعلاقات والرموز. فالصراع بين التقاليد والحداثة لا يزال على أشده ولم تتضح بعد أفق ونهايات هذا الصراع لصالح من ستحسم في الوقت الذي يتم فيه الحسم مع هذا الصراع في المدن الكبرى كالدار البيضاء والرباط ومراكش وباقي الحواضر الأخرى.

---

[1] Mauss M. (1991) Techniques of the body in. Incorporation crary and souford kusster édition p455-477 publication, au journal de psychologie XXXII.

[2] واحة فركلة، تسمى حاضرتها حاليا بمدينة تنجداد، تنتمي إداريا إلى إقليم الرشيدية وتبعد عنها بحوالي 80 كلم.

تجدر الإشارة إلى أن هذه المنطقة كانت فقيرة ولا تزال تعاني من التهميش والهشاشة والفقر والأمية، غير أنه برزت فيها نخب جديدة تتوفر على المال والجاه، وتتكون خصوصا من المهاجرين خارج أرض الوطن والمهاجرين المحليين والتجار والحرفيين وبعض الموظفين الذين يشكلون الطبقة المتوسطة، إضافة إلى البقيّة التي تتأرجح بين الفقر والهشاشة واقتصاد الكفاف؛ أي التي لازالت تحافظ على النشاط الفلاحي وعلى هشاشته. إن هذه التناقضات الاجتماعية التي أفرزت طبقتين خصوصا الأجيال الجديدة من المتمدرسين، ومن المهاجرين والميسورين من جهة، والفقراء والمهمشين من جهة أخرى. تساعدنا في توجيه البحث بين الأصالة والمعاصرة لنتمكن من رصد الدلالات والرموز، والكتابة على الجسد الأنثوي بين هذه القوى الفاعلة في الصراع الثقافي والاجتماعي.

نجرب في هذا البحث مجموعة من التقنيات كلها تسعفنا في دراسة الكيفية، التي يكتب بها على الجسد الأنثوي من وصف إثنوغرافي، لكون المنطقة المدروسة، مجال البحث، يعج بالإثنيات التي تختلف طرق كتابتها ورسوماتها بين منغلق ومنفتح في العناية بالجسد، كما سنوظف الملاحظة والمقابلات مع نساء نعتبرهن تقليديات، لأن آلة الحداثة عجزت عن نحت تعابيرها على هذا الجسد، ثم أخريات تشبعن بالحداثة ويدافعن عنها من فئات عمرية ومستويات دراسية مختلفة. فما هي أهم القوى الفاعلة في الجسد؟ وما هي أهم الرؤى والتصورات والتمثلات المهيمنة التي تعمل، سواء في السّر أو العلن، على تشكيل الجسد الأنثوي، ورسم أهم معالمه وتحديد دلالاته؟ ثم ما هي أهم الفعاليات والمؤسسات والمصانع، إن صحّ هذا التعبير، التي تعمل على إنتاج وإعادة الإنتاج للجسد الأنثوي؟ وأخيرًا، ما هي خريطة أهم النماذج الأنثوية بجهة درعة تافيلالت، وخاصة بواحة فركلة، التي تم إنتاجها والمحافظة عليها بهذه الواحة؟

أولا: الجسد الممتلئ

تتميز واحة فركلة بكونها من الواحات الفقيرة والمهمة التي يعيش سكانها، في الغالب، على الفلاحة المعاشية، المعتمدة على "الخطارات" والأراضي وبمحدودية ملكيتها الصغيرة التي لا تقبل التوسع. وبذلك يرتبط الإنسان الواحي بالأرض أيّما الارتباط، لبساطة وسائل الإنتاج التي يشترك فيها كل أفراد الأسرة رجالا ونساء وشبابا وأطفالا، والفلاحة تعتمد بشكل كبير على السواعد الإنسانية، لأن استخدام الآلات لا يسعفهم لصغر حجم الأملاك الفلاحية والتصاق "الجنانات" والبقع الفلاحية مع بعضها، ولوجود بساتين محاطة بأسوار من تراب أو من طين. ولذلك يعتبر

الجسد امتداد للأرض، إذ يعتبر الجسد الفردي امتدادا لجسد المجموعة وجسد الأرض وتنتفي الحدود لدى المزارع الصغير بين الإنسان والأرض والحيوان[1].

في التمثلات الاجتماعية للإنسان الواحي، المرأة عورة، وبالتالي فهي حرمة وشرفها من شرف الممتلكات، يتم الدفاع عنهم بنفس الطريقة وبنفس الروح؛ أي الدفاع عن الشرف، يقال: «الواحُد كيمُوت على بْلادو ولا على وْلادو»، يعني أن الفرد مستعد للدفاع عن أرضه وأولاده لأن شرفه من شرفهم، ولا يسوغ بأيّ حال من الأحوال السماح فيهما، وتدخل المرأة ضمن الأولاد في هذا المثال الشعبي. نستشف من كل ذلك وغيره أن الجسد الأنثوي ممتدا إلى ما لانهاية، لأنه يختزل الطبيعية والأشياء والأرواح... فيقال "مولاة الدار"، أي صاحبة الشأن والمكانة، و"ماما غولا" أي الصنديدة العجيبة، ويقال "الأمانة ذا الله" كرمز للخضوع والخنوع، و"الجنيّة" كرمز لليقظة والحس المرهف...الخ.

فكون الجسد امتداد للطبيعة والأرض، فالإنسان الواحي يعتني به ويمجده بطريقة واعية أو من دون وعي، لأن الأرض والعمل يتطلبان سواعد قويّة وصبورة، والقدرة على التحمل، ولذلك يعمل على ترويضه وتقويمه ليطاوعه في كلمة الإنتاج من جهة، ويعمل على تهديده ليساير القيم والمعايير الثقافية المعمول بها والجاري بها العمل لدى المجموعة/القبلية من جهة أخرى، لكون هذه الأخيرة (اي القبيلة) تعمل كمراقب للجسد ولتمظهراته، فتقبل وترضى على الجسد المروض الذي لا يخرق قوانين وتقاليد الجماعة، ويرفض بل ويصُدّ كل مخالف لهذه المعايير، وبذلك يعتبر سلوك الفرد وجسده ملكا ليس فقط للفرد بل ملكًا للأسرة كذلك، وبالتالي للجماعة. لأن الأسرة في حال التمظهرات المشينة، في نظر القبيلة، تعاقب الأسرة بكاملها من خلال الوصم أو العقاب المادي أو الرمزي، من خلال الإقصاء والتهميش وعدم الزواج من بنات تلك الأسرة، وهو من أقسى العقوبات (دار البايرات).

خوفا من الوصم والعقاب، فالأسرة والمجتمع يتدخلان بقسوة، لإعدام هذا الجسد خصوصًا الجسد الأنثوي، لأنه يمثل الشرف وماء وجه الأسرة، لأن عدم ملائمة الجسد الفردي للجسد الجمعي يعتبر من خوارم المروءة، وهو جسد غريب والغريب منبوذ وغير مقبول اجتماعيًا.

فكل كتابة جسدية تلحق الضرر بالجسد الأسري بالدرجة الأولى، وبالجسد الجمعي في الدرجة الثانية، وتمثل الجماعة هذا الخروج بالعار والمنكر الكبير وخروج عن المقبول (خرجات

[1] ميسون العقوم، جسد المرأة والدلالات الرمزية، دراسة أنثروبولوجية، مجلة إنسانيات، عدد56، 2013، ص 11.

الطريق)، وتكون في نظر الجماعة بالجسد المريض الذي يصيب المجتمع بالعدوى، وبالتالي وجب بتره أو معاقبته حسب نوع الكتابة، ولهذا يجذر بنا القول خصوصًا تخط على الجسد الأنثوي ما يمثل الكرامة والعفة والشرف، على اعتبار أنها امتداد للجماعة. ويمكن الإشارة إلى أن الجسد الذكوري يعامل بمرونة وبتساهل أكبر من الأنثوي، فقد تقبل بعض انحرافات الذكور في حين تكون الصرامة مُطلقة مع الجسد الأنثوي.

يؤكد "بورديو" على أن الذكور في المجتمعات الذكورية هم من يحمي ويصون الشرف، وبالتالي من يعمل على إعادة إنتاج نفس العقليات الذكورية يقول: "وفي الوقت الذي تكون فيه الهيمنة والسلطة بيد الذكور والذكور قط، فإن من تقع على عاتقهم مهمة حماية وصون شرف العائلة أو العشيرة ومنعه من السقوط بيد الأعداء، هم ذكور أيضا"[1].

فالآباء تبعا لذلك، يسمحون للأبناء الذكور باللعب والتسليّة والخروج في نزهة، وفي استكمال الدراسة بعيدا عن مسكن الأسرة، ويتساهلون في مواقيت الدخول والخروج من البيت، وفي اختيار الأصدقاء والصديقات وفي الحصول على المصاريف اليومية والاهتمام بالموضة وفي تحقيق طموحهم ورفض أو قبول بعض المهن، والإقامة بعيدا عن الأسرة، سواء للدراسة أو العمل وفي الزواج، في الوقت الذي لا يسمح إلا بهامش صغير جدا للإناث في ذلك إلا أن يكون تحت تصرف الأسرة وتحت أعينهم؛ بمعنى أن الثقة في المرأة غير متوفرة بشكل كبير، وهناك اعتقاد أنها ستتأذى إذ أتيحت لها الفرصة لذلك، فالآباء لا يتساهلون مع المرأة في الوقت الذي يتم التساهل وترك هامش حرية أكبر للذكور، مما يعني تقييد الجسد الأنثوي بكثير من المحرمات والطابوهات. ونلمس أيضًا تشددًا مبالغ فيه أحيانا مع الإناث، مقابل الذكو؛ أي هناك تأرجح بين التعامل العصري والتقليدي بين الذكور والإناث.

يمكن القول بأن الدراسات المهتمة بالأسرة الواحية في جهة درعة تافيلالت (وخاصة بواحة فركلة) قليلة إلى شبه منعدمة، وبذلك اعتمدنا في تحديدها على الملاحظة والمعايشة وعلى المقابلات مع شيوخ المنطقة وتدعي أنها تتميز بالخصائص التالية:

-الأسرة الواحية هي أسرة **موسعة،** حيث تعيش في أحضانها عدة أسر زواجية تحت سقف واحد، "الدار الكبيرة" أو الخيمة الكبيرة، إذ تجمع ما بين 20 إلى 60 فردًا أو أكثر جماعيًا.

[1]Bourdieu P (2001), Masculine domination, Staud University Press.

-هي أسرة أبوية/**بطريركية**، تكون السلطة للأب أو الجد أو الأخ الاكبر، وهو الزعيم الروحي للجماعة الأسرية، ينظم فيها أمور التسيير والتراث الجماعي، وله مكانة خاصة تسمح له بالحفاظ على الاستقرار والتوازن بواسطة نظام محكم.

-أسرة **هرمية** على أساس الجنس والسن؛ مما يعني أنها طبقيّة يحتل فيها الأب قمة الهرم ويكون تقسيم العمل والمال والمكانة على أساس الجنس والعمر.

-الأسرة الواحية هي أسرة **أبيسية** يكون النسب فيها ذكوريا والانتماء أبويا وانتماء الأم أو المرأة يكون لأبيها.

-ينتقل **الميراث** في الأسرة الواحية بخط **أبوي** من الأب إلى الابن الأكبر للحفاظ على صيغة الانقسام للتراث[1].

-الأسرة الواحية **لا تقبل الانقسام**؛ أي أن الأب له مهمة ومسؤولية على الأشياء، فالمرأة تترك المنزل العائلي عند الزواج وتعود إليه عند الطلاق. والأحفاد من الأبناء فالخلف الذكور يترك الدار الكبيرة ويكون عددا من الخلايا مقابل لعدد الزواج"[2].

-الأسرة الواحية وحدة **إنتاجية** اقتصادية اجتماعية أساسية، تفترض في أعضائها التعاون معا والاعتماد على بعضهم البعض في جميع المجالات، وكل حسب قدرته وعمره وجنسه، فهي مبنية على وحدة الملكية والتكامل العضوي؛ أي وحدة الإنتاج والاستهلاك والدفاع على المصالح[3].

يبرز من خلال خصائص الأسرة الواحية، إن هذا الجسد الأنثوي الممدود والممتلئ هو فردي وجماعي في نفس الوقت، تمتد أطرافه من الفرد إلى الجماعة، تم الأرض والطبيعة، عفوي في حركته وغير مُبال بمحيطه، يأكل ويشرب دون خوف من عواقب ذلك، من سمنة أو زيادة في الوزن وهو جسد يتكيف مع بيئته يشبه أجساد المزارعين، له أنوثته الخاصة التي لا تشبه الأنوثة في العالم المعاصر.

---

[1] عبد الرؤوف الضبع، علم الاجتماع العائلي، ط1، دار الوفاء لدنيا للطباعة والنشر، الإسكندرية، 2003، ص 154.
[2] يعقوب يوسف الكندري، التغير والحداثة، الأسرة الكويتية نموذجا، د. ط، المكتب الجامعي الحديث، الكويت، ب. ت، ص31.
[3] حلم بركات، المجتمع العربي المعاصر، بحث استطلاعي اجتماعي، ط10، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2008، ص 172.

ثانيا: جسد العولمة المبثور

لقد حرصت ثقافة العولمة والمدافعون عنها إلى الترويج لها من خلال مجموعة متماسكة ومترابطة من القيم، وعملت على نشرها على المستوى العالمي بغية تأييد العالم.

وبالتالي التمكين لسياسات العولمة وتهيئة مجتمعات الهامش عبر العالم للتقبل والعمل بها كواقع حتمي والتعايش معها والانصياع لمقتضياتها حتى وإن تناقضت مع الثقافة والقيم المحلية، ومع الخصوصيات أو بما يؤمنون به. وكما أشار الفيلسوف والاقتصادي الأمريكي فوكوياما (**Fukuyama**) في كتابه نهاية التاريخ، وخاتم البشرية أو قانون الحالات الثلاث عند الوضعية التي تعتبر أن مآل البشرية هو العقلانية والوضعية من خلال تطور المجتمعات.

فالعولمة الثقافية التي جعلت من التكنولوجية أحد مظاهرها، وباعتبارها عاملا من عوامل التغير القيميّ وتهديدًا للمنظومة القيمية تعتبر عاملا رئيسيًا، في أحداث التغير القيمي والرمزي في الدرجة والمحتوى. فالوفرة المادية خلخلت نسق الأسرة وبنيتها من خلال التأثير التقني والتكنولوجية الحداثية. فقد أفرزت سيلا كبيرًا من المعلومات التي أثرت بشكل مباشر على الأسرة ونسقها القيمي.

فالآثار السلبية للإعلام تتمثل في خلخلة القيم التقليدية[1] فهي أي وسائل الإعلام تعمل كمنظومة للتنشئة الاجتماعية، بل وأصبحت تشارك الأسرة في مهمتها، فهي تشكل مصدرًا للسيطرة والهيمنة الفكرية وذلك عبر وسائل متعددة تظهر فيها الدول الغربية أنها السعيدة والأكثر حرية وديمقراطية وأنها تتيح للإفراد فيها وخصوصا المرأة حرية أكبر، وهو ما لا يوجد في المجتمعات المختلفة. كما أن الإعلام يبرز التناقضات بين المجتمعات التقليدية والمعاصرة، مبرزا الجوانب المادية والرفاه في الغرب وهامش حرية اكبر للأفراد في إشباع رغباتهم تحت يافطة الحرية، وذلك لمحاولة منها بالتعميم لثقافة مجتمع معين على باقي دول العالم، وذلك من خلال الإيحاء، لأن لذلك عوامل سلبية في الثقافات الأخرى .

لعل التغير الاجتماعي هو أبرز الظواهر التي يعرفها المجتمع اليوم، وهو ما عبر عنه هيراقليطس(**Hiraclitus**) في قوله بأن "التغير قانون الوجود والاستقرار موت وعدم"، وقال أيضا "لا يمكن الاستحمام في النهر مرتين"، وهذا دليل على حتمية التغير الاجتماعي، ويرجع هذا

[1] ميسون العقوم، مرجع سابق، ص16.

التغير إلى أسباب عدة منها البيئية والسكانية والبيولوجية والاقتصادية والإيديولوجية والتكنولوجيا وغيرها.

ونظرا لمختلف التغيرات التي عرفه المجتمع المغربي عموما، وواحة فركلة على وجه الخصوص، تأثرت الأسرة الواحية باعتبارها أولى المؤسسات الاجتماعية بشكل كبير، بفعل عوامل كثيرة منها ثورة الإعلام والاتصال والمدرسة اللاتي خلخلت البنيات وأحدثت تغيرات جوهرية انعكست على الأسرة، وفرضت عليها بنية جديدة وأفرزت ما لم يكن معروفا من قبل، وهو الأسر المعاصرة والتي تختلف خصائصها ومميزاتها وروابطها على الأسر التقليدية، حيث تغيرت من الأسرة الممتدة إلى الأسرة النووية وتغيرت بذلك مكانة المرأة وأصبحت تنعم بنوع من الحرية التي تمظهرت في جسدها.

بيبليوغرافيا

- عبد الرؤوف الضبع، علم الاجتماع العائلي، ط1، دار الوفاء لدنيا للطباعة والنشر، الإسكندرية، 2003.
- حلم بركات، المجتمع العربي المعاصر، بحث استطلاعي اجتماعي، ط10، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 2008.
- يعقوب يوسف الكندري: التغير والحداثة الأسرة الكويتية نموذجا، د. ط. الكويت المكتب الجامعي الحديث، ب. ت.
- ميسون العقوم، جسد المرأة والدلالات الرمزية، دراسة أنثروبولوجية، مجلة إنسانيات، عدد56، 2013.
- فتيحة حراث، صراع القيم الثقافية في التربية الأسرية، دراسة سوسيولوجية لعلاقات الشباب بأوليائهم في إطار الثقافتين التقليدية والعصرية رسالة دكتوراه، جامعة الجزائر، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، 2013.
- **Bourdieu p, sciologie de l'Algérie, puf, paris.**
- **Bouk hou bzo.M(1991)octobre88, évolution on rupture bouchéne Alger.**
- **Bennou, M(1998). Esquise d'une anthropologie politique, Marinor. Alger.**
- **Add: L(1999), les mutation de la société Algérienne contemporaine, la découverte paris.**
- **Medhar, S.(1993), Traditions contre développement, ENAP Alger.**
- **Mauss.M. (1991), Techniques of the body in. Incorporation crary and souford kusster, édition, publication, au journal de psychologie XXXII.**
- **Bourdieu.p, (2001)Masculine domination, staud unevercity press.**

أنثروبولوجيا طقوس الليلة الكناوية بالمغرب

د. عبد القادر محمدي[1]

تمهيد:

لقد شكلت طقوس جماعة كناوة الاحتفالية، وما زالت تشكل حقلا للعديد من الدراسات، ولأمر ما نجد أن الاهتمام بهذه الظاهرة ظل في مجمله سجين رؤية سطحية تركز على جوانبها الفلكلورية والعجائبية والسياحية الهشة، وتهمل ما يتوارى خلف أعماق خطابها الطقوسي من أبعاد تاريخية وأنثروبولوجية وفنية وما إلى ذلك.

سأقف في هذه الدراسة عند جماعة كناوة المدن التابعين لسيدنا بلال مؤذن الرسول (ص)، هؤلاء الزنوج المنحدرين من جيش البخاري الذي تحدث عنه التاريخ المغربي الرسمي، وكذلك من أولئك العبيد الذين وصلوا إلى المغرب عن طريق مختلف القوافل التجارية الصحراوية في أواخر القرن الثامن عشر، وطيلة القرن التاسع عشر.

لقد حمل هؤلاء العبيد معهم على متن ذاكرتهم وأجسادهم طقوسا احتفالية، ذات طابع فني وسحري علاجي، قائمة على تعبيرات جسدية راقصة وإيقاعات موسيقية مثيرة تجاوب معها الحس الشعبي المغربي وقدسها، ولعل هذا ما سهل عملية اندماج جماعة كناوة في بنية الثقافة الشعبية المغربية، وجعل ممارساتها الطقوسية تتفاعل مع ممارسات بعض الطوائف الطرقية المغربية كعيساوة وحمادشة ودرقاوة إلخ.

وهكذا نجد الطقس الكناوي الاحتفالي يمارس في جل المدن المغربية أكثر من غيره من طقوس باقي الجماعات الطرقية الآنفة الذكر، وذلك عبر إقامة طقوس "الليلة الكناوية" المعروفة كذلك ب "دردبة كناوة"، وتعتبر مدينة الصويرة من أكثر الفضاءات احتضانا لهذه الطقوس، بل يمكن اعتبار الممارسة الثقافية الكناوية عنصرا أساسيا في النسيج الثقافي لهذه المدينة التي تنفرد

[1] أستاذ علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، كلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس فاس.

عن غيرها من المدن المغربية، باحتضانها لزاوية خاصة بجماعة كناوة تدعى بزاوية "سيدنا بلال"[1]. وكذا احتضانها لمهرجان الثقافة الكناوية.

وعلى هذا الأساس، شكلت طقوس "الليلة الكناوية" الصويرية متنا إيتنوغرافيا نموذجيا لهذه الدراسة، نظرا لكون كناوة الصويرة حافظوا أكثر من غيرهم على الأصول الطقوسية لهذه الممارسة الاحتفالية التي تعتمد في تعبيراتها على الموسيقى والغناء وطقوس الامتلاك المتصلة بعالم الجذبة.

ولتمثل وتحليل قيم هذه الممارسة الثقافية الكناوية، سأقوم بإنجاز وصف إثنوغرافي لطقوس "الليلة الكناوية" معتمدا في ذلك على مبدأ الملاحظة والمشاركة كما هو معتمد في إثنوغرافيا التواصل، من أجل نقل هذه التجربة الطقوسية وتمديد الحدود الأنثروبولوجية للفاعلين في طقوسها عبر ما تتيحه تقنية الكتابة من إمكانية إعادة بناء العلامات الكبرى لهذه الفرجة الطقوسية حيث "المشاهد-الأنثروبولوجي مطالب بتقييم تجربة شاملة وغريبة لا يتأتى له فهمها إلا عبر معاشرة الفرجة، بالعيش معها على الأقل خلال مدة العرض (...) حيث يجب أن يأخذ تحليل الفرجة بعين الاعتبار طريقة السرد والكتابة حول الموضوع قيد الوصف وكيف تطبع الكتابة علامتها في هذا الموضوع"[2].

كما سأعتمد تقنيتي الصورة الفتوغرافية والتسجيل بالفيديو باعتبارهما "الدليل الذي يعيد جيدا عمق العلامات ويسمح للملاحظ بالقبض على تفاصيل شكل اللعب وبالمحافظة على ذاكرة تسلسلات واستعمالات مختلف الأدوات"[3]. وذلك من أجل إعادة وتحيين حضور طقوس "الليلة الكناوية" وإبراز آثار علاماتها وكشف المعاني والدلالات المتولدة عنها.

العناصر الفاعلة في طقوس الليلة الكناوية:

1- شخصية "المقدمة":

تعتبر هذه الشخصية المحرك الأساسي لطقوس "الليلة الكناوية"، حيث تشرف على استقبال الزوار، وجمع الهدايا و"الزيارات" الممنوحة لزاوية سيدنا بلال، كما تقوم بأدوار تنسيقية بين الذين يرغبون في إقامة طقوس "الليلة" والمجموعة الموسيقية الكناوية، وتعتبر "المقدمة" مسؤولة عن

[1] للمزيد من الاطلاع على هذه الزاوية ووظائفها المتعددة يرجى العودة إلى:
Abdelhafid chlyh, Les Gnaoua D'Essaouira, Ed. Sefrioui, 1994, p.5.

[2] James Clifford et Georges MArcus (ed), «writing culture», The poetics and politics of Ethnography, Berkeley, University of California Press, 1986, in Pavis (1996), p.297.

[3] Patrice Pavis, l'analyse des spectacles, Ed. Nathan, Paris, 1996, p.41.

تحضير كل المستلزمات الطقوسية التي تعرف عند كناوة ب "حمل بيت الجواد" والمتكونة من طبق يحتوي على سبعة أنواع من البخور وسبعة أغطية مختلفة الألوان وإناء من الحليب والتمر والشموع وماء الزهر، كما تسهر على تنظيم فضاء إقامة "الليلة" وتوجيه ومراقبة طقوس الجذبة حيث هذه المهمة تخول لها لقب "الطلاعة" التي تعمل على تحريك سواكن الأجساد".

2- الفرقة الموسيقية:

تنحدر المجموعة الموسيقية لجماعة كناوة من أفراد ينتمون إلى أسر ذات أصول إفريقية حيث نجد في الصويرة أسرة "حجوب السوداني الكباني" وأسرة "بوبكر غينيا"، وتجدر الإشارة إلى أن هذه الإثارة لأسماء وألقاب الأسر الكناوية بالصويرة، ليس المقصود منها تقديمهم كبطاقات لحالات مدنية، بل الأمر أعمق من ذلك بكثير، إذ يتعلق الأمر بأسر وأشخاص شكلوا عبر حقب زمانية طويلة خزانا طقوسيا وثقافيا لجماعة كناوة بالمغرب، ويعتبر "المعلم" الكناوي رئيسا للفرقة الموسيقية حيث تلقى على عاتقه المسؤولية الطقوسية المتمثلة في مفصلة طقوس الليلة وضبط مختلف الإيقاعات الموسيقية المحركة لدائرة الألوان، ولعوالم الرقص والجذبة كما سنتطرق إلى ذلك لاحقا، وإلى جانب "المعلم" نجد مجموعة من الراقصين يتراوح عددهم بين خمسة أو ستة أفراد، ويعرفون كذلك ب "القراقبيا" لكونهم يعتمدون على آلة "القرقابة" الحديدية في ضبط الإيقاع، وتتميز مجموعة الراقصين بالدقة في الأداء الموسيقي والانسجام والخفة في الرقص سواء الفردي أو الجماعي.

3 – الأضحية القربانية:

تشكل هذه الأضحية عنصرا أساسيا لا يمكن الاستغناء عنه في طقوس "الليلة الكناوية"، ويتم تقديم هذه الأضحية التي هي عبارة عن تيس أسود من طرف مقيم " الليلة" إرضاء لطلب القوى الخفية التي تمتلكه، وتذبح بعد زوال يوم إقامة الليلة من طرف مقدم كناوة في وسط المنزل الذي سيحتضن احتفال كناوة، وتسبق عملية الذبيحة طقوس يصبح فيها مقدم كناوة فاعلا لفرجة أنثروبولوجية مكثفة يقوم خلالها بتطهير الأضحية بالماء كما لو تعلق الأمر بعملية الوضوء التي تسبق فعل الصلاة، ثم بعد ذلك يقوم بنحر الأضحية وجمع الدم في آنية وسط أجواء توقيعات المعلم الكناوي لمقاطع موسيقية على آلة "الهجهوج" التي يرافقها اصطكاك "القراقب" من طرف الراقصين، وعلى إيقاع هذه النغمات الخاصة بمراسم الذبيحة يفرق المقدم أجزاء الأضحية بكيفية مخصوصة، ويتولى مقيم أو مقيمة الليلة عملية طبخ لحم هذه الأضحية بطريقة خاصة وبدون ملح

حتى يتسنى للجن المشاركة في تناول هذه الوجبة الطقوسية في العشاء إلى جانب جماعة كناوة وأتباعها.

فصول تمسرح الليلة الكناوية

المرحلة الأولى: طقس العادة:

يتمسرح طقس العادة حوالي الساعة العاشرة ليلا، وهو عبارة عن موكب تتقدمه "المقدمة" وفتيات يرتدين ألبسة مختلفة الألوان ويحملن الشموع، ويصطلح على تسميتهن في السنن الكناوي ببنات "الطبيقة"، ويتجه هذا الموكب صوب أقرب ولي مجاور للمنزل الذي ستقام فيه الليلة، ويتم هذا الطواف على إيقاع أهازيج الطبول و"القراقب" ورقصات فرقة كناوة، وخلال طقس العادة توزع "المقدمة" الحليب والتمر على الحضور، وتجمع الهدايا والصدقات الممنوحة لجماعة كناوة، وينتهي طقس العادة بعودة الموكب إلى المنزل على نفس الإيقاعات الموسيقية التي تقوم بوظيفة إخبارية عن فضاء إقامة طقوس الليلة الكناوية، وبإسدال الستار عن هذه المرحلة، يتم إخفاء الطبول إيذانا ببداية طقوس الليلة التي تعتمد آلة الهجهوج الوترية وكذلك "القراقب" في محاورة الألوان والأرواح.

المرحلة الثانية: السفر داخل دائرة الألوان والأرواح

1- طقوس اللون الأبيض:

تبدأ هذه المرحلة الغريبة الأطوار والمشاهد، بذكر اسم الله، هذا الذكر الذي يكون حاضرا في كل بداية أعمال المسلم، وكذلك ذكر اسم الرسول محمد (ص) وبلال الحبشي مؤذنه (ص)، إن هذا الذكر يدمج الطقس الكناوي داخل حلقات مجالس الذكر الصوفية الإسلامية، ثم بعد ذلك يتم إحراق بخور بيضاء تتلاءم مع هذه المحلة التي تعرف "بمحلة البويض"، وهكذا يتم ترديد المقطع الغنائي التالي:

الله ويا نبينا.
يا رسول الله.
صلى على نبينا صلاتو صلى على نبينا، الله يا رجال الله.
جينا نزورو حبيب الله.
يا رسول الله.

زين العمل يا رسول الله.
يا نبيا الله.
زين العمامة نبي الله.
يا رسول الله.
واي واي لا إله إلا الله، واي واي آرب لعفو، واي واي سيدي دايم الله.
أرب العفو.

بعد هذا المقطع الافتتاحي، يتم استدعاء الولي الصالح "مولاي عبد القادر الجيلالي الذي تنعته أغلب الطوائف الطرقية المغربية بفارس الحضرة، إن حضوره الرمزي علامة مطمئنة للكائنات الطقوسية الفاعلة في طقوس الليلية من فرقة موسيقية ومقدم ومقدمة وكافة الموريدين والحضور، فعبر بركة هذا الولي تلتئم جراح "الجاذبين" وتشفى أحوالهم، وتجدر الإشارة إلى أن استدعاء هذا الولي يتزامن مع حضور اللون الأخضر وإحراق البخور البيضاء وكذا رش الحضور والأشياء بماء الزهر ويتم ذلك على إيقاع ترديد المقطع الغنائي التالي:

جيلالي بابا داويني.
سيدي الجيلالي.
مولاي عبد القادر سلطان.
لا إله إلا الله.
جيلالي بوعلام.
جيلالي داوي حالي.
سعدي بالولي جاني.
مولاي عبد القادر فارس الحضرة.
الله الله أوبيك.
عاري عليك أمولاي عبد القادر.

إن هذا المقطع الذي يستدعي حضور الشيخ عبد القادر الجيلالي في هذا الطقس الافتتاحي الذي يتصدر منظومة توالي الألوان "والملوك" يتطابق مع الصفة التي تنعت بها جماعة كناوة هذا الشيخ، فهو حارس طقوس ليلتهم الأمين، وحامل أسرار وعتبة مرور من المرئي إلى اللامرئي، ومن هنا فإن فعل المناداة عليه في طقوس الليلة الكناوية قائم على ميزان الدور المناط ببعض

رؤوس التصوف الممثل في التربية والتعليم والتلقين"[1]، الشيء الذي جعل هذا الشيخ يحظى بمكانة عظيمة لدى الفرق الصوفية والطرقية.

وفي هذا الصدد يذكر أحد المريدين القادريين خصال وليه قائلا:

جلول يبره مطلــع في الزاوية المنزلـية

من عضة الكلب ينـفع ومن كل حمة قويــة

اللي غسل فيه يـنزع مرضه وتمحي الخطية[2]،

ولأهمية هذا الولي الرمز الوقائية والعلاجية والتبركية، تعمل جماعة كناوة على تشخيصه عبر علامة "الدربالة" المتعددة الألوان حيث نجد أن المقدمة هي التي ترتدي هذه المرقعة الملونة بكافة الألوان السبع التي تتمسرح خلال الليلة، وهذا ينم عن امتلاكها للكفاءة الطقوسية، كما يمكن للمقدم أن يرتدي هذه المرقعة "الدربلة" أو أحد المريدين الأكفاء، والراقص على إيقاعها الغنائي يحمل كيسا، بواسطة عصى محمولة على كتفه الأيسر، يكون مملوءا بقطع من السكر والخبز اليابس، حيث يعمل هذا "البوهالي" على الطواف عبر كافة أرجاء الفضاء الطقوسي، ويوزع "البوهالي" على الحضور هذه القطع من السكر والخبز.

وهكذا وفق هذا الاعتقاد الطقوسي لجماعة كناوة، تمثل بركة الولي عبد القادر الجيلالي تأشيرة عبور آمن صوب باقي الفصول الأخرى من عالم الجذبة الخطير والعنيف، حيث ستتلون أجساد المريدين بألوان تلك "المرقعة" التي ترمز إلى قوس قزح، وتشكل محلة اللون الأسود المرحلة الثانية لتمسرح طقوس كناوة بعد محلة اللون الأبيض وألوان "المرقعة".

2 – طقوس اللون الأسود:

يعرف هذا الطقس في دائرة الألوان المتمسرحة في الليلة الكناوية "بمحلة الكوحل" ويعتبر أعنف الألوان وأشدها قساوة على أجساد "المملوكين" الذين يدورون في فلك القوى العنيفة التي تتمسرح خلال هذا الطقس، وهكذا يتم إحراق بذور سوداء وإحضار أغطية وألبسة من نفس

[1] الشلذلي عبد اللطيف، التصرف والمجتمع، مطابع سلا، المغرب 1989، ص 82.

[2] السفينة القادرية، تونس، مكتبة المنار، بدون تاريخ، ص 267، نقلا عن منصف التايب، الإنشاد الصوفي والتاريخ في تونس من خلال السفاين القادرية والتيجانية من نهاية القرن 18 إلى نهاية القرن 19، إبلا مجلة معهد الآداب العربية، السنة 60، العدد 180، 1997، ص.63.

60 – العدد 180-1997، ص 63.

اللون، وكذا سكاكين وخناجر حادة وشموع، بعد ذلك يمثل على المسرح الطقوسي راقصان بلباس أسود، حيث حضورهما يمثل علامة مدشنة تنذر بدخول طقوس الليلة في مرحلة عالم استحضار الألوان والجن، وتجدر الإشارة إلى أن هذا الاستحضار الرمزي لهذه القوى الخفية لا يتم إلا عبر المناداة من طرف المعلم الكناوي على "سيدي ميمون"[1]، باعتباره حسب الاعتقاد الطقوسي لجماعة كناوة "بواب الغابة" توكل إليه مهمة فتح الباب أمام عالم "الجن" لولوج فضاء "الرحبة" والاختلاط بعالم جماعة كناوة وأتباعها، ويلقب سيدي ميمون" بسلطان كناوة" وب "بابا الغمامي "المطلع على العوالم الخفية وب"ميمون السوداني" السفير الأسطوري لجماعة كناوة في السودان بلاد الجن والعفاريت كما يتصور ذلك المتخيل الطقوسي الكناوي من خلال ترديد المقطع الغنائي التالي:

لكناوي سيدي ميمون
لكناوي مشا لسودان
جاب خادم اكناوية

وبعد "سيدي ميمون" يتم استدعاء للاميمونة[2]، إلى مسرح الاحتفال الطقوسي. وتعرف "الجدبة" خلال هذا اللون الأسود بطابعها العنيف حيث يقوم الجاذب بتعريض أطرافه السفلى والعليا وكذا عنقه للهيب الشموع التي يطفئها داخل فمه ثم هناك من يقوم بجرح ذراعه بالسكين.

3-طقوس اللون الأزرق:

بعد إسدال الستار على طقوس اللون الأسود، وخلود جماعة كناوة لقسط من الراحة، تستأنف رحلة الألوان بتمسرح طقوس اللون الأزرق وتعرف هذه الطقوس بمحلة "البحراويين أو السماويين" في نسق الليلة الكناوية، وتقوم "المقدمة" خلال هذا الطقس الاحتفالي بإحراق بخور "الجاوي الأبيض"، في الوقت الذي تقوم فيه" "العريفات"[3] بوضع الأغطية الزرقاء على الراقصين في هذه "المحلة"، ثم بعد ذلك يتم النداء من طرف المعلم الكناوي على "سيدي موسى" الذي يمثل في المتخيل الطقوسي "حارسا للبحر" وبالموازاة مع ذلك النداء يضع أحد البارعين في الرقص

[1] نشير إلى أن "الولي سيدي ميمون" يوجد ضريحه بمدينة مراكش، بجوار قبور السعديين، تتم زيارته، وتقدم له القرابين وتوقد له الشموع بداخله على غرار أولياء المدينة المعروفين بسبعة رجال.
[2] شخصية أسطورية يتم استدعاؤها في طقوس كناوة بالمغرب القروي والحضري موسم "اللاميمونة" بمنطقة تافيلالت، ونجد نفس الأساطير التي نسجت حول هذه الشخصية هي نفسها التي تتكرر في طقوس الليلة الكناوية.
[3] يطلق مصطلح "العريفات" عند كناوة على مساعدات المقدمة.

آنية مملوءة بالماء فوق رأسه في الوقت الذي يرقص راقص بعصى زرقاء. وخلال هذه "المحلة" يتم ترديد المقاطع الغنائية التالية:

صلي يا نبينا صلى الله عليك يا رسول الله.
سيدي موسى البحري.
يا رجال سيدي يا رسول الله.
ما تيمبا سيدي موسى.
باري باري موسى.

وبانتهاء طقوس اللون الأزرق المتميز ببرودة وهدوء إيقاع الجذبة فيه، يتعاقب على مشهد الليلة الكناوية طقوس اللون الأحمر بإيقاعاته الحارة والمتوترة.

4-طقوس اللون الأحمر:

خلال هذا اللون، تقوم "مقدمة" الليلة بإحضار جميع المقومات الطقوسية التي تتطلبها طقوس هذا الفصل الحار من الليلة الكناوية، بما في ذلك من بخور حمراء وسكاكين حادة وماء الزهر والعسل، وألبسة حمراء، ثم بعد ذلك ينادي المعلم عبر توقيعات موسيقية على "سيدي حمو مول الكميا"[1]، فيظهر وسط فضاء ممارسة الطقوس أحد المملوكين من طرف "حمو" مرتديا عباءة حمراء وقبعة مرصعة بالغوريات، حاملا بيده سكينا، ومع ارتفاع حرارة إيقاع الجذبة أخذ هذا الراقص يذبح أطرافه العليا ولسانه، حيث بدأ نزيف الدم علامة مهيمنة على جسده وعلى مشهد الليلة بعد ذلك يتدخل المعلم الكناوي ويعدل من إيقاع الموسيقى من أجل تهدئة وتخفيف حرارة الجذبة ووضع حد لنزيف الدم وبالتالي إنهاء هذه الدراما الدموية، لفتح المجال لمقدمة الطقس بالتدخل لتبخير جراحات الراقص ورشها بماء الزهر للتخفيف من ضغط الدم وتوزيع العسل على الحاضرين وجمع الصدقات، ويسدل الستار على طقوس هذا اللون الأحمر الدموي بطلب المسامحة من الباشا "حمو" ليوقف نزيف الذات المتألمة ويتم ذلك بترديد المقطع الغنائي التالي:

العار الباشا حمو.
العار أسيدي كمي.

[1] الكميا: تعني عند جماعة كناوة سكينا حادا.

5- طقوس اللون الأخضر:

بعد هذه المشاهد الدموية العنيفة التي مرت بنا خلال طقوس اللون الأحمر، يلوح في سماء الليلة الكناوية اللون الأخضر الذي يلون إيقاع الطقوس الاحتفالية بطابعه الهادئ والمبشر بقرب ساعة الفرج وتحرر الأجساد من القوى الخفية التي تسكنها، فهو اللون ما قبل الأخير الذي يتمسرح في طقوس الليلة الكناوية، ويعرف هذا اللون عند كناوة ب "محلة الشرفاء" ويتم في هذه المرحلة عزف مقاطع موسيقية من طرف المعلم الكناوي، يتم المناداة فيها على الأولياء الذين سبق استدعاؤهم في طقوس اللون الأبيض مع إضافة أسماء جديدة لأولياء معروفين كمولاي عبد الله بن حساين ومولاي ابراهيم وسيدي رحال ومولاي الغالي ومولاي الطيب وكلهم يتوفرون على أضرحة بناحية مراكش كما يتم استدعاء مولاي علي الشريف الذي يوجد ضريحه بمنطقة تافيلالت ويتم النداء كذلك على أسماء أسطورية "كشمهروش" و"بلا الدايمة".

6-عودة إلى طقوس اللون الأسود:

قبل بلوغ دائرة الألوان الطقوسية حلقتها الأخيرة، يعود المعلم الكناوي لاستدعاء "ملوك الغابة" من جديد، لتوجيه إيقاع الفرجة نحو القسوة وتعنيف الأجساد الراقصة المملوكة من طرف هذه القوى المتمسرحة في هذه "المحلة" السوداء، إننا نمر من نفس "السيناريو" الذي تم تسجيله في طقوس اللون الأسود، فقط تتاح الفرصة في هذه الحلقة للراقصين لإبراز كفاءاتهم الطقوسية المتمثلة في قوة تحملهم للألم، وقدرتهم على لعب أدوار "ملوك الغابة" المتميزين بالشدة والعنف ونجد كل هذه الشخصيات المستحضرة هنا تتخذ مرجعيتها من المتخيل الطقوسي الإفريقي حيث يتم استدعاء "جوجوناما" و"أولاد ساركو" و"بوكانكا" إلخ.

- طقوس اللون الأصفر:

يشكل هذا اللون المحطة الأخيرة من هذه المرحلة الطقوسية المتعددة الألوان والأطوار وتخصص بكاملها للإناث من "الملوك" حيث جل الراقصات على إيقاعات هذه "المحلة" من الفتيات الشابات، وهكذا يتم إحراق البخور البيضاء وإحضار ألوان أخرى إلى جانب الأصفر كالبرتقالي والأحمر والأبيض والأسود وذلك تحت طلب الإناث الراقصات، ولا يتم المرور إلى عالم الرقص إلا عبر استدعاء "للا ميرة" وترديد المقطع الغنائي التالي:

أ للا ميـــرة ...

هاك الجـاوي.

هاك البخـــور.

بعد ذلك تظهر شخصية "للا ميرة" في فضاء الرقص ممثلة من طرف إحدى الفتيات بلباسها الأصفر الفاتن والمثير وهي ترقص إلى جانب فتيات متعددات بألوان جاذبة، وبانتهاء هذه الرقصة يوزع على الراقصات قطع من الحلوة. وتشكل هذه "المحلة" الخاصة محطة لتداول أسماء عديدة من الإناث ك "للا حليمة" و"للامريم الشلحا" و"للا باتول" وللا فاطمة الزهراء" و"للامليكة".

وقبل إسدال الستار على طقوس الليلة الكناوية يتم استدعاء "عائشة قنديشة" المرأة الأسطورية التي لا تظهر إلا في الليل حيث يتم إطفاء الضوء ويستمر الرقص في ظلام دامس لمدة تقترب من الساعة، وبعد ذلك يضاء المكان على إيقاع سقوط الذوات الجذابة التي يكون أغلبها من الفتيات والنساء.

إن شخصية "عائشة قنديشة "الأسطورية" يتم توظيفها كذلك في طقوس حمادشة ولها حضور قوي في المتخيل الشعبي المغربي كفتاة جميلة تخرق دالها الفيسيولوجي الجسدي لتتحول إلى جنية لها أرجل الإبل "فهي يمكن أن تتمظهر إما في صفة امرأة عجوز (...) أو في في صفة جمال ذي قوة مغرية خارقة، لقد كانت دائما ذات روح نزوية وانتقامية وكانت تسيطر بقساوة على حياة الرجال الذين يستسلمون لها"[1]. وتتقمص شخصية "عائشة قنديشة" في طقوس الليلة الكناوية "المقدمة" التي تتحاور مع القوى الخفية لتكشف ألم الذوات، الشيء الذي يجعلها قبلة لدى النساء الحوامل أو الفتيات الراغبات في الزواج للاطلاع على رغباتهن وأمانيهن.

وببزوغ ضوء الصباح يسدل الستار على مشاهد طقوس الليلة الكناوية الطويلة الفصول والغريبة الأطوار، ويقوم المعلم بالدعاء للجميع، ثم بعد ذلك يحصي ما تم جمعه من دراهم ويوزع على كل واحد من الفرقة الموسيقية نصيبه وعند تناول وجبة الفطور تنسحب جماعة كناوة وأتباعها في انتظار تجديد اللقاء في ليلة قادمة.

[1]Vincent Crapanzano Tuhami, Portrait of Moroccan Chicago, Chicago University Press, 1973, p.15.

ملحق صور طقوس الليلة الكناوية:

الصورة رقم1: تخضع الأضحية القربانية لطقوس تطهيرية قبل عملية الذبيحة داخل فضاء المنزل الذي سيحتضن طقوس الليلة الكناوية.

الصورة رقم 2: تتم مراسم نحر الأضحية على إيقاع توقيعات المعلم الكناوي لمقاطع موسيقية خاصة على آلة الهجهوج.

الصورة رقم3: موكب جماعة كناوة أثناء أدائه لطقس العادة على إيقاع أصوات الطبول والرقص.

الصورة رقم4: عودة جماعة كناوة من مراسيم طقوس العادة، حيث تقوم "المْقدْمَة" برش فضاء المنزل المحتضن لطقوس الليلة بالحليب، وكذا الآلات الموسيقية والحضور.

الصورة رقم 5: قبل الدخول في مرحلة السفر داخل دائرة الألوان والأرواح تؤدي الفرقة الموسيقية و الكناوية رقصات مسلية.

الصورة رقم6: يحيل الرقص بالعباءة المرقعة ذات الألوان السبع على امتلاك الراقص لأسرار طقوس ألوان الليلة الكناوية.

الصورة رقم 7: نساء يمارسن فعل الجذبة على إيقاعات طقوس اللون الأحمر الحارة والعنيفة.

الصورة رقم8: امرأة تمارس فعل الجذبة على إيقاعات طقوس اللون الأخضر الهادئة.

بيبليوغرافيا:

- الشلذلي عبد اللطيف، التصرف والمجتمع، مطابع سلا، المغرب، 1989.

-منصف التايب، الإنشاد الصوفي والتاريخ في تونس من خلال السفاين القادرية والتيجانية من نهاية القرن 18 إلى نهاية القرن 19، إبلا مجلة معهد الآداب العربية، السنة 60، العدد 180، 1997.

- **Abdelhafid chlyh : Les Gnaoua D'Essaouira, Ed. Sefrioui, 1994.**
- **Patrice Pavis, l'analyse des spectacles, Ed. Nathan, Paris, 1996.**
- **Vincent Crapanzano Tuhami, Portrait of Moroccan Chicago : Chicago University Press, 1973.**

الثقافة والتحولات القيمية

عبد العزيز اجدي[1]

تقديم:

تعد إشكالية الثقافة من الإشكالات الأساسية التي تتنامى بشكل تدريجي ومستمر في الفكر المعاصر بكل تحولاته وديناميات؛ سواء تعلق الأمر بالغربي أو العربي، بل أكثر من ذلك أضحت تتقاطع مع مجموعة من الحقول والقضايا الفكرية والفلسفية والمعرفية؛ وذلك من خلال ما تمتاز به في العصر الحديث من دلالات متنوعة وغنية، مما جعلها تشكل عددا من الأسئلة الجوهرية من قبيل أسئلة التقليد والتحديث، والوحدة والتعدد، والهوية الثابتة والمتغيرة، والقيم وتحولاتها في زمن الحداثة وما بعدها...

إن الثقافة في عصر اقتصاديات المعرفة والعولمة والتكنولوجيا المتطورة، هي بحاجة ماسة إلى تدبير وتخطيط محكم لإدارة عملياتها داخل المجتمع بما يتوافق ومتطلبات ما هو محلي بتكييفه مع الثقافة العالمية، ثم مع جل المتغيرات التي تشهدها المجتمعات البشرية، أضف إلى ذلك، الظروف الاقتصادية والضغوط الخارجية التي تفرض نوعا من التعامل معها. فالثقافة إذن، ركيزة أساسية ومهمة جدا في جل المجتمعات، لأهميتها في ترسيخ منظومة القيم والتعريف بهوية المجتمع وخصوصيته أمام الثقافات الأخرى تماشيا مع الدينامية والحركية التي يعج بها عالم اليوم.

وعليه، فالتغيرات البنيوية والاجتماعية التي وقعت في المجتمع المغربي منذ منتصف القرن العشرين إلى يومنا هذا، كان لها الأثر البارز في إحداث تحولات قيمية مست الأسرة، والدين، والمجال السياسي والاقتصادي والثقافي... على اعتبار أن القيم تساهم بشكل كبير في تحديد وتوجيه سلوك الأفراد وتفكيرهم وبناء توجهاتهم السياسية والفكرية، كما تحدد مواقف الأفراد من المجال الذي يتواجدون فيه، ومن القضايا التي تعترضهم في الحياة اليومية.

إذن، ما هي أهم هذه التحولات ذات الطابع القيمي بالمجتمع المغربي؟ وما هي المتغيرات المفسرة لها؟ وما هي الآثار أو الانعكاسات الناجمة عنها؟

---

[1] طالب باحث في سلك الدكتوراه، تخصص علم الاجتماع، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز فاس.

1) تحديد المفاهيم:

أ- تعريف الثقافة:

الثقافة من المفاهيم الواسعة والمتعددة والمختلفة، تبعا لاختلاف المرجعيات التي تتناولها، سواء تعلق الأمر بالمجال السوسيولوجي أو الأنثروبولوجي أو الفلسفي...، وهذا راجع بالأساس إلى صعوبة إيجاد تعريف دقيق وواضح لما يعنيه هذا المصطلح في الواقع بالضبط، من أجل ذلك، سوف نركز على بعض التعريفات التي تخدم مجال هذه الدراسة.

يعتبر تعريف الثقافة الذي قدمه العالم الأنثروبولوجي "إدوارد تايلور **Edward Burnett Tylor**"، من أقدم التعريفات وأكثرها ذيوعا وانتشارا لحد الآن، حيث عرف الثقافة بأنها: "ذلك الكل المركب الذي يشمل المعرفة والمعتقدات والفن والأخلاق والقانون والأعراف والقدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان باعتباره عضوا في المجتمع"[1].

فالثقافة بالتعبير التايلوري تشمل الحياة الاجتماعية للإنسان، كما تتميز ببعدها الجماعي. وهي مكتسبة لا تنشأ عن الوراثة البيولوجية. فهي تحتوي على الأفكار والاتجاهات العامة المقبولة التي يتعلمها الفرد من اتصاله بواقعه الاجتماعي، وتؤدي دوراً هاماً في إعداده ليكون أكثر فاعليةً في محيطه، إضافةً إلى كونها ليست ماديةً فحسب، بل معنوية ورمزية كذلك.

أما "أنتوني غيدنز **Antonio Giddens**"، فيعرف الثقافة بشكل عام، بكونها "أسلوب الحياة الذي ينتجه أعضاء مجتمع ما أو جماعات من داخل المجتمع، وهي تشمل على هذا الأساس أسلوب ارتداء الملابس وتقاليد الزواج وأنماط الحياة العائلية وأشكال العمل والاحتفالات الدينية بالإضافة إلى وسائل الترفيه والترويح عن النفس"[2]، فالثقافة بهذا الشكل هي طريقة الحياة المعيشة من لدن الأفراد، والتي من خلالها يتم إنتاج أنماط معينة من الأساليب الحياتية، مثل العادات والتقاليد والأعراف والاحتفالات وأشكال الترفيه عن النفس، وما إلى ذلك.

وقد ذهب "كلود ليفي ستراوس **Claude Lévi-Strauss**" إلى إمكانية اعتبار الثقافة "مجموعة من المنظومات الرمزية التي تحتل المرتبة الأولى فيها اللغة وقواعد الزواج والعلاقات الاقتصادية والفن والعلم والدين. وهذه المنظومات كلها تهدف إلى التعبير عن بعض أوجه الواقع المادي

[1] **Taylor Edward B, La Civilisation primitive (trad. franç.), Reinwald, Paris, 1876- 1878, 2 vols, (1re éd. en anglais 1871), P 01.**

[2] انتوني غدنز، علم الاجتماع، ترجمة؛ فايز الصياغ؛ المنظمة العربية للترجمة؛ ط4، بيروت، لبنان 2005، ص79.

والواقعي الاجتماعي وكذلك العلاقات التي يقيمها هذان النمطان مع بعضهما بعضا وتلك التي تقوم بين المنظومات الرمزية نفسها مع بعضها"[1]، فالثقافة إذن في شموليتها؛ هي حصيلة المنظومات الرمزية التي تتصدرها اللغة باعتبارها السمة التي تميز الإنسان، ثم القواعد التي يتم اعتمادها في الزواج والتي تختلف من مجتمع إلى آخر، والعلاقات الاقتصادية والفن والعلم والدين، كل هذه المنظومات تهدف في آخر الأمر إلى التعبير عن الواقع المادي والواقع الاجتماعي، وما ينتج عنهما من علائق سواء بالسلب أو بالإيجاب.

في حين نجد "برونسيلاو مالينوفسكي **Malinowski Bronislaw**"، قال إن الثقافة "يجب أن تفهم على أنها وسيلة لغاية، أي بالمعنى الآلي أو الوظيفي"[2]. بهذا المعنى يحاول "مالينوفسكي" إثبات أن لكل ثقافة من الثقافات بغض النظر عن تنوعها سواء في الشكل أو المضمون، تقوم بوظيفة إشباع الحاجات العضوية والنفسية الطبيعية للأفراد، وهي أداة ووسيلة يُشبِع الأفراد من خلالها تلك البواعث، مثل الجوع والجنس والنوم....

ورد في تعريف للثقافة معجم "عصر العولمة" بأنها: "البيئة التي يحيا عليها الإنسان والتي تنتقل من جيل إلى جيل، تتضمن الأنماط الظاهرة والباطنة من السلوك المكتسب عن طريق الرموز، وتتكون ثقافة أي مجتمع من إيديولوجياته وأفكاره ومعتقداته ودياناته ولغاته وفنونه وقيمه وعاداته وتقاليده وقوانينه وسلوكيات أفراده، وغير ذلك من وسائل حياته ونشاطه وأفكاره"[3].

تعتبر الثقافة صورة الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي لدولة ما، فهي القوة الرئيسية التي تنتج عنها جميع القوى، وهي ذلك المنتج المتدفق الذي لا ينضب ولا يتناقص مهما كانت درجة الإنفاق منه، لذلك تقاس المجتمعات ومستوى رقيها انطلاقا من المكانة التي تحظى بها الثقافة بدءا من الشرائح الاجتماعية، ومرورا بالمؤسسات والمعاهد والأندية، ووصولا إلى أعلى هرم في السلطة. فهي السر الكامن وراء كل ما نمارسه من سياسات وممارسات، كما يقال إجمالا، ومن خلال هذه المقاربة لمصطلح الثقافة، يمكن القول، إن هذا المفهوم مرتبط أشد الارتباط بالمجتمع الإنساني وإنتاجاته، من خلال إبداعات أفراده التي أصبحت تشكل قاعدة يبنى عليها صرح كل

---

[1]**Lévi-Strauss Caude. Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss. In Mauss Marcel, Sociologie et Anthropologie. PUF. 1950. P: 515.**

[2]**Bronislaw Malinowski, A Scientific Theory of Culture (Chapel Hill: University of North Carolina press, 1944), American Journal of 91, and Passim; and "The Group and the Individual in Functional Analysis, Sociology May, 1939, p: 34.**

[3]إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي، معجم عصر العولمة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، د.ط، 2004، ص: 67.

تقدم ونمو؛ فالثقافة اليوم مؤشر على مدى وعي المجتمع وقدرة أفراده على الإبداع والابتكار، والتغير إلى ما هو أفضل وأحسن. فلا يمكن الحديث عن التنمية المجتمعية دون الوقوف عند الدور الفعال للثقافة، في الرقي بالإنسان وتنميته، وتطوير قدراته ومؤهلاته، باعتبارها مصدرا للعطاء؛ متمثلا في مختلف الإنتاجات والإبداعات، ورأسمال يجب استثماره في إطار مشاريع تعود بالنفع العام على الفرد والمجتمع، وذلك من خلال نهج سياسات ثقافية تراعي التعدد والتنوع الثقافي، وتتماشى وحاجيات الأفراد والمواطنين ورغباتهم.

ب ـ تعريف التحول:

يصعب وضع تحديد معين للتحول الاجتماعي، على اعتبار أن حياتنا اليومية هي دائما في تحول وتغير مستمرين، وعلى حد تعبير الفيلسوف اليوناني القديم "هيروقليطس": "لا يمكن للإنسان أن ينزل في النهر الواحد مرتين"[1]، فالهدف من الوصول إلى فهم معنى التحول، هو تبيان مدى تأثره وتأثيره في المتغيرات الجديدة، سواء أكانت في العادات، أم القيم، أم السلوكات الاجتماعية الأخرى المرافقة لكل المجالات.

يتضمن هذا المفهوم مترادفات عدة من قبيل (التغير، التبدل، الانتقال، التقلب، الاختلاف...)، وقد تكون قريبة أو بعيدة حسب ورود معانيها في السياق الذي تستعمل فيه.

إن التحول الاجتماعي لا يتوقف عند البنية المؤسساتية، بل يتعدى ذلك إلى كل الممارسات والنشاطات الاجتماعية، وكل ما يعتلج في ثنايا المجتمع. فالتغير الاجتماعي على حد تعبير "غوي روشي ROCHER GUY " "هو كل تحول ملاحظ في الزمان يلحق - بطريقة لا تكون عابرة- بنية وسيرورة النظام والبناء الاجتماعيين"[2].

فالتحول بهذا المعنى "ما يغير مسار الأداء الاجتماعي للأفراد والجماعات، وما يهم البناء الاجتماعي داخل سجل زمني محدد، لا يكون سريع الزوال"[3]. وبالتالي فالتحول الاجتماعي هنا يمكن أن ينسحب على الخيرات والإنتاجات الرمزية والمادية للمجتمع، بالوجه الذي يجعله يؤثر في القيم والأدوار والممارسات والبنيات التي تؤسس للتفاعلات بين الأفراد والجماعات.

---

[1] هيروقليطس، جدل الحب والحرب، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1980، ص 91.

[2] ROCHER Guy, Introduction à la sociologie général le changement social, édition HMH. Paris, 1968, p : 22.

[3] ROCHER Guy, Introduction à la sociologie général le changement social, op,cit, p : 22.

في مقابل ذلك، فإن "أنتوني غيدنز Antonio Giddens" أكد على أن تحديد أي تغير مهم "يستلزم التعرف على التبدل الذي يطرأ على البنية الكامنة وراء ظاهرة أو حدث أو وضع ما على مدى فترة زمنية"[1]، يعني هذا أن أي تغير يمس كل البنيات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية طيلة فترة زمنية معينة، يدفعنا بالأساس إلى ضرورة التعرف على التحولات الثاوية وراء الظواهر والأحداث والأوضاع المجتمعية.

ويقول "ولبرت مور Albert Moore": "إن ظاهرة التغير الاجتماعي ليست ظاهرة حديثة"[2]، على اعتبار وجود درجات وأنواع من التغير حدثت في تاريخ الإنسانية، ولكن الاهتمام بالتغير وسرعته يرجع بالأساس إلى السرعة التي ظهرت بها تلك المجتمعات البشرية.

وعموما، فإن مفهوم التحول أو التغير يشير إلى التحولات في البناء الاجتماعي، بالرغم من اختلاف العوامل المسؤولة عنه، كما أن التغير قد يكون سريعا أو بطيئا، إيجابيا أو سلبيا، يسير نحو الأمام أو يرجع القهقرة.

ج ـ تعريف القيم:

عرف مفهوم القيم مجموعة من التعريفات تبعا للحقول المعرفية التي تتطرقت إليه بالمناولة والدرس، وحسبنا أن نشير إلى بعضها ضمن الحقل السوسيولوجي، فالقيم هي: "تفضيلات جماعية، تعتبر بمثابة قواعد للسلوك أو الكينونة ترتبط بمشاعر قوية، كما أن القيم لا تحيل على مُثل نتطلع إليها، بل لها بالأساس وظائف عملية، إنّها تقود وتلهم وتوجه وتنص على أحكام وآراء وخيارات وأعمال فردية وجماعية"[3]، فالقيم معناها في هذا السياق، اختيارات جماعية مشتركة، تشير إلى طرائق الوجود أو التصرف، بالإضافة إلى أنها ليست مثالية بقدر ما هي وظيفية عملية لها محددات عقلية لاختياراتنا، وهي بمثابة موجهات لسلوكنا كأفراد وجماعات.

تتشكل القيم من مجموعة من المعتقدات والتصورات ذات الحمولة الأخلاقية التي توجه السلوكات الفردية والجماعية، وقد تكون القيم إما ايجابية أو سلبية، تتحول إلى مبادئ ملهمة

---

[1] انتوني غيدنز، علم الاجتماع، ص: 105.

[2] فادية عمر الجولاني، التغير الاجتماعي؛ مدخل النظرية الوظيفية لتحليل التغير، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، د.ط، 1993، ص12.

[3] **50 ans de développement humain et perspectives 2025, rapport de synthèse de l'enquête nationale sur les valeurs, Rapporteur: Hassan Rachik, Comité scientifique De Suivi : Rahma BOURQIA, Abdellatif BENCHERIFA, Mohamed TOZY, Cinquantenaire De l'Indépendance du Royaume du Maroc, p 7.**

ومحفزة وداعمة وموجهة، أو معايير سلوكية تتعلق بما هو مطلوب ومرغوب فيه. إلا أن الملاحظ في القيم الإيجابية هي التي تسري وتدب في أوصال المجتمع بشكل يغلب على القيم السلبية. بالإضافة إلى أن القيم يصعب ملاحظتها وتتبعها بشكل مباشر، على اعتبار أنها تعلن عن نفسها انطلاقا من المنطوق اللفظي أو السلوك العملي للأفراد أو الجماعات. وهذا ما ذهب إليه "محمد سبيلا" في كون القيم هي: "مجموع المعتقدات والتمثلات والآراء ذات الصبغة الأخلاقية أو التوجيهية، والتي تتضمن تمييزات إيجابية (تفضيلات) أو سلبية (تبخيسات)، يجعلها تتحول إلى مبادئ حافزة وموجهة أو معايير سلوكية. تطال هذه التمييزات ـــ التي يغلب وجهها الإيجابي (تفضيلات) على وجهها السلبي في معظم الأحيان ـــالأفكار والأشياء والعلاقات. وغالبا ما تكون ملاحظة القيم عسيرة لأنها غير معروضة للملاحظة المباشرة، بل تعبر عن نفسها إما من خلال السلوك اللفظي أو من خلال السلوك العملي"[1].

هكذا إذن، فالقيم هي كل المعتقدات والتصورات والآراء التي تكتسي طابع الأخلاقية والتوجيهية، والتي يغلب شقها الإيجابي على شقها السلبي عندما تتحول إلى مبادئ ومعايير للسلوك الموجه للأفراد أو الجماعات.

ويمكن اعتبارها بالإضافة إلى ما ذكر، مجموعة من الأفكار التي يعتنقها الأفراد أو الجماعات تبعا لميولاتهم ورغباتهم التي تتناسب معهم، كما تتجسد القيم في ثقافة المجتمع انطلاقا من المعايير والقواعد السلوكية التي يتم اتخاذها والعمل بها، وتصبح مؤطرة في الآن نفسه لسلوكات وحركات الأفراد داخل المجتمع.

2) الثقافة وديناميات المجتمع المغربي:

شهد المغرب منذ منتصف القرن العشرين إلى يومنا هذا، مجموعة من التحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسة والثقافية، وما صاحبها من منجزات ضخمة على المستوى التكنولوجي، وانتشار العولمة في جميع أنحاء المعمور، محدثة بذلك رجة قوية في ثقافات وخصوصيات جميع المجتمعات؛ الشيء الذي كان له الأثر البارز على سلوكات وممارسات الأفراد والجماعات. "والحق أن منجزات الثورة التكنولوجيا الكبرى، في مجالات الاتصال السمعي- البصري، أصبحت عاملا فعالا في تسريع عملية انتشار ثقافة العولمة وتوسيعها، بل وفي صناعة مكوناتها أيضا. ونرجح أن تاريخ البشرية كله لم يشهد قط حدثا من هذا القبيل والحجم: مكونات ومظاهر وأساليب

[1] محمد سبيلا، في تحولات المجتمع المغربي، دار توبقال للنشر، ط1، الدار البيضاء، 2010، ص133.

الثقافة الغربية في طبعتها المعاصرة، وهي تنتشر في جميع أنحاء المعمور، فارضة نفسها على سائر الثقافات البشرية الأخرى، بصفتها النموذج العالمي الأمثل، والأكثر رقيا وتقدما؛ وهي تساهم في خلق الإنسان "العالمي" ذي البعد الواحد، في صورة تتجاوز ربما ما تنبأ به الفيلسوف الألماني هربرت ماركوز في الستينيات من القرن الماضي"[1].

لا يستقيم الحديث عند دراسة دينامية وتغير أي مجتمع، دون فهم عميق للثقافة وللفعل الثقافي، وما يُحدثه هذا الأخير من تأثير واضح في تكوين وتنشئة عقول مبنية على أسس فكرية وأخلاقية، تنهل من قيم العدل والكرامة والحرية، ما يجعلها محط تمجيد لدى المجتمعات؛ باعتبارها ركيزة لتغير أنماط الجماعات وتحويلها إلى حوافز ودوافع اجتماعية؛ باعثها ومحركها القيم الثقافية.

تعتبر الثقافة مرآة المجتمع، بل إنه يصعب الفصل بينهما، إذ هما متكاملان مع بعضهما البعض، فلا يمكن اعتبار الثقافة موجودة لولا وجود مجتمع يحتضنها ويتبناها، وكذا لا وجود لمجتمع دون ثقافة تؤطره وتنظمه. "فالثقافة هي التعبير الحسي عن علاقة الفرد بهذا العالم، أي بالمجال الروحي الذي ينمي فيه وجوده النفسي، فهي نتيجة هذا الاتصال بذلك المناخ. فالفرد إذا ما فقد صلته بالمجال الحيوي قررنا أنه مات موتا ماديا، وكذلك الأمر إذا فقد صلته بالمجال الثقافي فإنه يموت موتا ثقافيا.

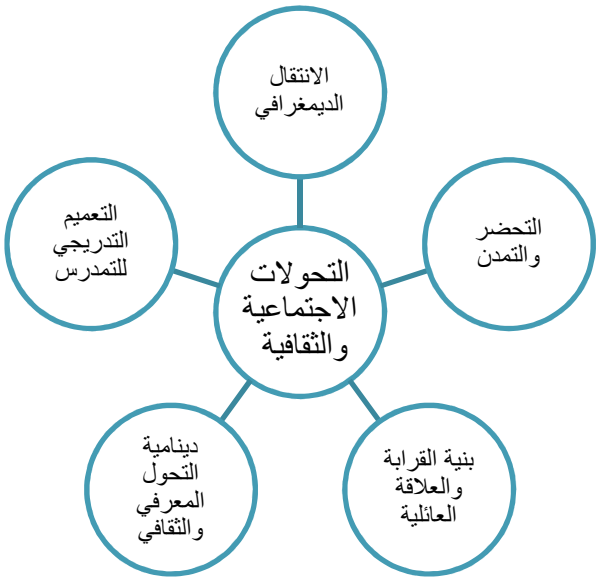
فالثقافة إذن – إذا ما رددنا الأمور إلى مستوى اجتماعي- هي حياة المجتمع التي بدونها يصبح مجتمعا ميتا"[2].

تواجه المجتمع المغربي اليوم تحديات كبيرة من أبرزها ظاهرة العولمة، وما أفرزته من حالة شعورية لدى الفرد بالاغتراب داخل المجتمع، بين منظومتين اجتماعيتين ثقافيتين مختلفتين، تتصارعان في ذاتيته؛ إحداها على مستوى أرض الواقع وما يعتمل فيه من تغيرات وديناميات متسارعة، وثانيها ما يجري في مواقع التواصل الاجتماعي؛ حيث أضحى هذا العالم الافتراضي يحمل ما يحمل من حمولات لها تأثير مباشر على سلوك وممارسات الأفراد والجماعات.

[1] عبد الرزاق الداوي، في الثقافات والخطاب عن حرب الثقافات، حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، بيروت، لبنان، 2013، ص162.

[2] مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، دار الفكر، ط4، دمشق، سوريا، 1984، ص50.

انطلاقا مما ذكر، نشير في الشكل الآتي إلى أهم التحولات الاجتماعية والثقافية التي عرفها المجتمع المغربي:



يتبين من خلال الشكل أن المجتمع المغربي شهد مجموعة من التحولات بدءا من الطفرة الديمغرافية، حيث انتقل عدد سكان المغرب من خمسة ملايين نسمة في مطلع القرن الماضي إلى حوالي 30 مليون نسمة في مطلع القرن الحالي. ثم تحول على مستوى الانتقال الجغرافي من مجال البادية إلى الحاضرة، وما صاحب ذلك من انتقال كيفي في نمط العيش، والعلاقة مع الآخر، وظهور قيم جديدة....هذا التحول إذن، "هو تغير التوازن بين البادية والمدينة لصالح هذه الأخيرة (56%)، وهو ما يدعى في مصطلح السوسيولوجيا بالتحضر أو التمدن (بالمدلول السوسيولوجي) أي الانتقال المكاني أو المجالي من البادية إلى الحاضرة أو المدينة. وهو انتقال كمي في ظاهره، لكنه يختزن بدوره كل التحولات الكيفية في نمط العيش والعلاقة مع الغير، ومسألة السلطة والقانون والشغل المنظم، ومعنى ووتيرة الزمن الفردي والجماعي"[1].

أضف إلى ذلك، التحولات التي مست بنية القرابة والعلاقات الأسرية والعائلية، والانتقال من الأسر الموسعة (الممتدة) إلى الأسر الضيقة (النووية)، لقد طبع هذه التغيرات "تحول تدريجي بطيء نحو التناقص التدريجي لنسبة الخصوبة التي انتقلت من معدل 4,47 سنة 1987 إلى

[1] محمد سبيلا، في تحولات المجتمع المغربي، ص131.

2,37 سنة 2006، وبارتباط مع انخفاض معدل الخصوبة، هناك ظاهرة التقلص التدريجي للأسرة الموسعة، حيث أصبحت الأسرة الضيقة تشكل ابتداء من نهاية التسعينات من القرن الماضي (حوالي 60%)"[1].

لقد حصل كذلك تحول على مستوى التعميم التدريجي للتمدرس، إذ عرفت نسبة التمدرس ارتفاعا تدريجيا منذ الاستقلال إلى يومنا هذا، "حيث انتقلت نسبة التمدرس في الابتدائي من 17% غداة إعلان الاستقلال إلى حوالي 46% في أواسط الستينات، إلى حوالي 94% سنة 2005، وتضم المدرسة المغربية الآن حوالي ستة ملايين تلميذ بين الثانوي والابتدائي (حسب ما ورد في تقرير الخمسينية)"[2]. هذا التحول في تعميم التمدرس، وانتقال نسبه من الدرجات الأدنى إلى الدرجات المتقدمة، نتج عنه ارتفاعا في المستوى التعليمي والثقافي إنتاجا واستهلاكا، كميا وكيفيا.

3) القيم في محك التغيرات:

إن موضوع القيم من المواضيع التي تحتاج يوما بعد يوم إلى الدراسة والتحليل، على اعتبار التغيرات والتطورات التي تشهدها المجتمعات البشرية في إطار ما يعرف بالعولمة، وما تبعها من إنعاش على مستوى الخصوصيات الثقافية ونسق التوحيد بينها

لقد أدى التسارع المهول، والانتشار في الثورات العلمية والتكنولوجية إلى ظهور متغيرات جمة، أحدثت خلخلة على مستوى البنيات الاجتماعية والثقافية لدى الأفراد والجماعات بشكل أصبح باديا للعيان. "وقد ترتب عن هذا الانتشار تغير كثير من قيم كثير من المجتمعات والشعوب وأخلاقياتها وتقاليدها وعاداتها؛ وفي نهاية المطاف نشأت ظاهرة اجتماعية جديدة تتمثل في النزوع المتزايد إلى التجانس والتنميط الثقافي على مستوى العالم بأسره، بمعنى أن أسلوبا معينا في الحياة والسلوك والتفكير والاستهلاك واللباس، وفي الرغبات والأذواق وتكوين الاتجاهات الفنية والقيم الأخلاقية، يتجه الآن إلى أن يصبح معمما ويفرض نفسه في جميع مجتمعات عالمنا اليوم"[3].

---

[1] محمد سبيلا، مرجع سابق، ص131.

[2] محمد سبيلا، المرجع نفسه، ص132.

[3] عبد الرزاق الداوي، الثقافات والخطاب عن حرب الثقافات، حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة"، ص162.

يتضح من خلال هذا القول، أن الانفتاح الذي فرضته العولمة أدى إلى إحداث تغيرات كثيرة على مستوى البنيات في المجتمعات الإنسانية، وبالتالي التوجه نحو بروز ظاهرة جديدة اليوم؛ تتعلق بالتجانس والتنميط الثقافي؛ بحيث تصبح المجتمعات تشترك في مجموعة من الأشياء من قبيل أسلوب الحياة، ونوعية السلوك، وطريقة التفكير، والاستهلاك واللباس، والرغبات والاختيارات، وتكوين الاتجاهات الفنية والقيم الأخلاقية، كل هذه الأمور تنحو إلى أن تكون معممة بالنسبة لجميع مجتمعات اليوم.

فمثلا في المجتمع المغربي نجد شيوع نوع من اللباس أكثر انفتاحا وأكثر تقليدا بالآخر/الغرب، (مثل الجينز بنوعيه المرقع والمقطع، والألبسة القصيرة جدا والتي تكشف عن كل مفاتن المرأة، قصات الشعر الجديدة، الاقتداء بالنجوم الرياضية والغنائية...)، أما فيما يخص الأكل؛ فالمأكولات السريعة (تاكوست، هامبرغر...) تحظى بانتشار واسع في كل الأمكنة وتعاطي الناس إليها في تزايد مستمر. أما بالنسبة لنمط التفكير والعيش فإننا نلاحظ نوع من التحرر بشكل واضح من التفكير الخرافي، والنزوع نحو قيم الانفتاح والحرية.

وعليه، فإن المجتمع المغربي اليوم يعيش تغيرات قيمية، نشير في هذا الصدد إلى وجود منظومتين قيميتين: المنظومة التقليدية، وهي التي تمتح من الجذور العريقة والعميقة مرتكزها الانتماء وتقديس الماضي واحترام المقدسات، بالإضافة إلى قيم التضامن وتوقير الكبير واحترام الصغير، والرضا بالقضاء والقدر والأخلاق والنية. ثم المنظومة الحديثة التي تنهل من المشترك الإنساني قوامها الحريات والحقوق والواجبات الفردية والجماعية، كحرية الفرد والمرأة والطفل والحقوق المتعلقة بهم، أضف إلى ذلك قيم العلاقات الجديدة التي أصبحت مبنية على المنفعة في أغلبها، وقيم الرأسمالية وما ينتج عنها من تجويز للفائدة والربح والعمل المأجور، ثم انتشار التقنية التي كرست قيم الأداتية والشيئية والفاعلية. إن هذه "التحولات المهولة التي حدثت في القيم، والتي تثير اليوم استغرابنا ودهشتنا، والتي تعكس بشكل واضح الفجوة السلوكية والذهنية التي تفصل بين الأجيال، ليست نزوات فردية أو جموحات شخصية بقدر ما هي انعكاس للتحولات التي داهمت المجتمع، أي للشروط الجديدة التي يجد الأفراد أنفسهم ضمنها"[1].

[1] محمد سبيلا، في تحولات المجتمع المغربي، ص101.

هكذا إذن، فإن الدينامية الداخلية للمجتمع المغربي تشهد تحولات جذرية، انطلاقا من النزوح نحو التمدن والتغير في أنماط العيش، بالإضافة إلى السعي نحو تطوير قنوات جديدة للتعبير من خلالها، وكذا ظهور فاعلين جدد، إنه "مجتمع تعرف مرجعية قيمه سيرورة متحولة"[1].

فما هي إذن، تجليات هذه التغيرات الاجتماعية ومدى تأثيرها على القيم؟ وما هي صورها ومظاهرها؟

لقد أدت التحولات الديمغرافية التي عرفها المغرب طيلة القرن العشرين إلى انخفاض في معدل خصوبة المرأة، وتأخر سن الزواج، وكذلك التغير في البنيات الأسرية والعلاقات المؤطرة لها، بالإضافة إلى بروز الفردانية بشكل واضح وجلي في المجتمع، نتج عنها تفكك في "البطريكية". وبالتالي تتويج هذه التحولات الديمغرافية تحولات أخرى (حضرية، تعليمية، ثقافية، سياسية...)، في هذا الإطار يقول "محمد سبيلا": "التحول الكبير والأساسي الذي شهده المجتمع المغربي هو التحول أو الطفرة الديمغرافية، إذ انتقل عدد سكان المغرب من خمسة ملايين نسمة في مطلع القرن الماضي إلى حوالي 30 مليون نسمة في مطلع الألفية الثالثة. صحيح أنه مجرد تحول ديمغرافي، أي كمي، لكنه تحول تكمن فيه كل التحولات الكيفية التي سيكشف عنها التاريخ الحي تدريجيا"[2].

إن هذه التحولات (الديمغرافية، تغير التوازن بين البادية والمدينة، تغير في بنية القرابة والعلاقات العائلية، تعميم التمدرس، ارتفاع المستوى التعليمي والثقافي ...)، سواء السريعة منها أو البطيئة، أفرزت لنا قيما جديدة وسلوكات نلاحظها سارية المفعول في المجتمع بمختلف تجلياته ومظاهره، وفي مقابل ذلك، هناك قيم تقليدية أو قديمة ما زالت على حالها بالرغم من التغيرات، ما يدفعنا إلى القول بأن المجتمع المغربي يحمل قيما مزدوجة أو مركبة.

يشكل الدين أحد أهم المصادر التي ينهل منها الفرد في سلوكه وممارساته اليومية، إذ يُعتبر الدين إطارا مرجعيا للقوانين الاجتماعية وقواعد السلوك والقيم، ومن أهم مصادر النظام التقليدي الأخلاقي الذي يربط العلاقة بين الآخرين والجماعة، أضف إلى ذلك كون "الدين والعرف والتقليد والقوانين العرفية المصدر الرئيس للقيم، وأهم خزان مرجعي للقيم الأخلاقية التي توجه حكم الفرد والعلاقات الاجتماعية مع الجماعة. يعد الدين والمعتقدات والممارسات الاجتماعية أهم

[1] المغرب الممكن، إسهام في النقاش العام من أجل طموح مشترك، تقرير الخمسينية، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 2006 ، ص34.

[2] محمد سبيلا، مرجع سابق، ص131.

مصادر النظام الأخلاقي التقليدي، والقيم الأخلاقية هي جزء لا يتجزأ من النظام الديني بالمجتمع. ويحدد الدين الإطار الأخلاقي ويملي القيم التي ينبغي اتباعها فيما يتعلق بالدين نفسه، وبالآخرين والجماعة"[1].

يتبين لنا من خلال هذا القول، أن الدين والمعتقدات والممارسات الاجتماعية، بالإضافة إلى العرف والتقليد والقوانين العرفية المعمول بها في المجتمع المغربي، هي بمثابة الوعاء الذي تنهل منه القيم وبذلك تؤثر على توجهات وسلوكات وممارسات الأفراد والجماعة. من هنا تبرز لنا أهمية النظام الديني في إرساء القيم الأخلاقية التقليدية، لذا فلا مندوحة لنا من اعتبار الدين "يتصدر الرهانات الاجتماعية والسياسية والوطنية منها والدولية"[2].

إن علاقة الدين بالمجتمع، تحيلنا إلى أن أغلبية الشرائح الاجتماعية يتصفون بكونهم مسلمين بسطاء، وفي مقابل ذلك، هناك شريحة مهمة من الشباب المغربي المتعلم استفادوا من عملية التربية واعتبروا أنفسهم أقدر من آبائهم في الفهم والتصرف والمقاربة في العلاقة مع الدين، والدعوة إلى الرجوع إلى مصادر وتعاليم الدين الإسلامي عبر "نظرة تحررية ومقاربة تقوم على إدماج الحقل الديني في مؤسسات الدولة"[3]، وهذا ما نلفيه اليوم من إدماج وإعادة إدماج الحقل الديني من قبل مؤسسات الدولة؛ لما لهذا الحقل من قوة في التأثير على الأفراد والجماعات وتوجيههم الوجهة الصحيحة دون إفراط ولا تفريط.

فالعلاقة مع الدين اليوم، تنحو إلى أن تصبح مجهولة المصدر ومباشرة فردية، على اعتبار أن الدين الإسلامي عند الأغلبية هو الإجابة المناسبة للمشاكل الأخلاقية (الخيانة، الرشوة، الفساد الإداري والمالي...)، وبذلك "يظل الدين هو المصدر الأسمى للقيم. إن الإسلام، فضلا عن الديانات السماوية الأخرى، حامل للقيم التي يمكن أن نطلق عليها اليوم اسم "القيم العالمية" «Les valeurs universelles»"[4]. فبهذا الاعتبار، يمكن القول أن الدين الإسلامي بما يحمله من قيم كونية هي ملاذ الأفراد والجماعات بل حتى المجتمعات الأخرى.

تعتبر الأسرة النواة الأولى التي تعمل على نقل القيم وإعادة إنتاجها، لكن مع مرور الزمن وقعت في هذه المؤسسة مجموعة من التحولات التي مست نسقها القيمي، بحيث أصبحت

[1] رحمة بورقية، القيم والتغير الاجتماعي في المغرب، مرجع سابق، ص5.
[2] تقرير الخمسينية، مرجع سابق، ص43.
[3] تقرير الخمسينية، مرجع سابق، ص43.
[4] رحمة بورقية، مرجع سابق، ص9.

الأسرة محط انتقال من النظام التقليدي إلى النظام الجديد، وأضحت الأسرة "محكومة باستراتيجيات أو تكتيكات تمليها الوضعيات والظروف. ومن هنا جاءت الحاجة إلى النظر في الأسرة لا ككيان نهائي مغلق، ولكن كفضاء مفتوح للتسويات والتنازلات"[1]؛ أي ككيان خاضع للاتفاق والتشاور والتسوية.

لقد عُرفت الأسرة بأنها المرجع والمصدر الأساس للقيم والممارسات التقليدية (التضامن، الاحتفالات الطقوسية، العادات...)، لكن في بعض جوانبها اليوم، بدأ التخلي بصفة تدريجية عن هذا النظام التقليدي؛ من رفض للزواج الذي يرتبه الآباء للأبناء، وتراجع العلاقة السلطوية والاستبدادية التي تتم بين الوالدين والأبناء، وانطلاق تثمين الحوار[2]، وهذا بالفعل ما أصبح يلاحظ في مجتمعنا من تغير القيم والممارسات التقليدية (سلطة الآباء على الأبناء، تزويج الأبناء من قبل الوالدين، الطاعة، الاحترام ...)، إلى قيم وممارسات حديثة (اختيار الزوجة من قبل الابن، تراجع السلطة الأبوية، الحوار بين الأبناء والآباء...).

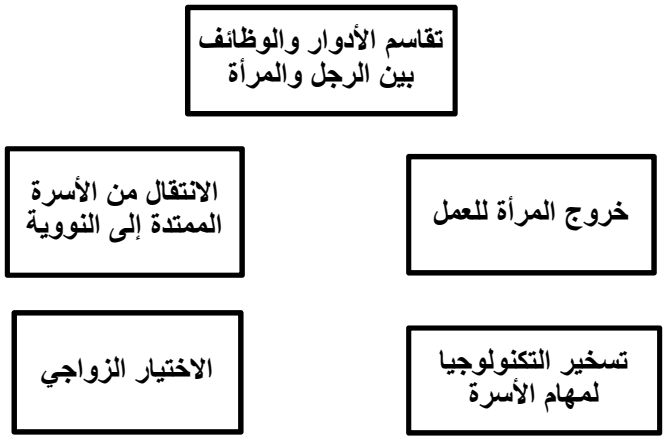
نشير في هذا السياق إلى قيمة "الطاعة" للزوج من قبل الزوجة، فبالرغم من استمراريتها إلا أننا نلحظ توجها عاما يتجه نحو المساواة بين الزوجين في مجالات معينة، مثل تحديد النسل والتحكم في إنجاب الأطفال وتربيتهم والمشاركة في دخل الأسرة. وإجمالا يمكن القول، إن "الرأسمال الكامن وراء التضامن الذي ميز الأسرة والمجتمع المغربيين، يميل نحو الاضمحلال تحت تأثير التغير الاجتماعي والتطور الاقتصادي وتصاعد الفردانية"[3]. هكذا إذن، فالقيم التقليدية (الطاعة، والتضامن، والاحترام...)، التي طبعت الأسرة في المجتمع المغربي، أصبحت اليوم تسير نحو الاضمحلال شيئا فشيئا على حساب القيم الحديثة التي أضحت تأخذ مكانها في الوسط الأسري.

ويمكن أن نضيف بعض التغيرات التي مست الأسرة في المجتمع المغربي على الشكل الآتي:

[1] رحمة بورقية، مرجع سابق، ص8.

[2] **50 ans de développement humain et perspectives 2025, Ibid, p 43.**

[3] تقرير الخمسينية، مرجع سابق، ص47.



إن هذه المتغيرات المذكورة في الجدول أعلاه نتيجة مسار تاريخي طويل، وتحول عميق في البنى الاجتماعية والثقافية للمجتمع المغربي، إذ أن الاحتكاك مع الثقافات المختلفة (الغربية والمشرقية)، وخصوصا في فترة الاستعمار الأوروبي وما بعده، وتوجه العالم نحو فكرة "العالم الواحد" وإلغاء التعددية في المجالات الثقافية والاقتصادية، وسيطرة "العولمة" على عقل الإنسان؛ سواء في البلدان المتقدمة أو في البلدان المتخلفة...إلخ. كل ذلك أسهم بشكل كبير في تغير وتفكك مفهوم البنية في الأسرة المغربية.

زيادة على ما تم ذكره، تحتل القيم السياسية (الحق، المعقول، الثقة، الكلمة...)، حيزا مهما في المجتمع المغربي، على اعتبار أن هذا الأخير "يولي أهمية كبرى "للمعقول" كقيمة أخلاقية للمبدأ، في العلاقات الاجتماعية، خصوصا في مجال التجارة والسياسة[1]، وهو الأمر الذي نلحظه اليوم لدى أغلبية الشباب في عزوفهم عن العمل السياسي نتيجة فقدان "الثقة" في الفاعلين السياسيين والأحزاب السياسية بشكل عام، وحتى على مستوى التجارة والمعاملات بين الأفراد، فإن قيمتي "الثقة" و"المعقول" باتتا نادرة في الأوساط الاجتماعية عموما.

وعموما، عندما نتحدث عن القيم التي كانت سائدة في المجتمع المغربي، والتغيرات التي طرأت عليها نتيجة لبروز قيم جديدة في ظل الحداثة وما بعدها، فإن القيم تصبح "موضوع رهان وتؤسس لاتجاهات داخل المجتمع: - اتجاه يظهر على مستوى الممارسات الاجتماعية والجماعية

[1] رحمة بورقية، القيم والتغير الاجتماعي في المغرب، ص11.

ويسم المستوى العميق للمجتمع. تصبح القيم هجينة حيث يتم الدمج بين التقاليد والحداثة بشكل متوائم ودون توترات، وتعطي الانطلاقة لميلاد قيم جديدة"[1]. هنا نتحدث عن نوع من الدمج القائم بين قيم تقليدية وأخرى حديثة بشكل متلائم دون إحداث أي صراعات أو توترات سواء بين الأفراد أو الجماعة، فتصبح بهذا المعنى قيما "هجينة".

إلا أن مصطلح "الهجنة" الذي أوردته رحمة بورقية، علق عليه محمد سبيلا واعتبره مصطلحا لا يخلو من نفحة نقدية قدحية، حيث اعتبر المنظومة السائدة منظومة مركبة، وأن المقاربة الموضوعية لا تكون في ذاتها معيارية أو قيمية، لا فقط على مستوى المقاربة أو المنهج، بل حتى على مستوى المصطلحات المستعملة وهو ما يدعو إلى استبدال مصطلح "الهجنة" بمصطلح منظومة مركبة أو تفاعلية، يقول محمد سبيلا: "وقد صاغت الأستاذة رحمة بورقية في مساهمتها الشخصية في بحث الخمسينية حول القيم، فرضية التوازن المؤقت أو الهش الذي تتوقف توجهاته العامة على جملة الشروط والسياقات والتهيؤات والاستراتيجيات الفردية والجماعية ...يتبين أن المنظومة السائدة هي منظومة مركبة تسميها الباحثة خلاسية أو هجينة، وهو في نظري مصطلح لا يخلو من نفحة قدحية، في حين أن المطلوب من المقاربة الموضوعية أو العلمية للقيم ألا تكون هي ذاتها معيارية أو قيمية، لا فقط على مستوى المقاربة والمنهج بل حتى على مستوى المصطلحات المستعملة. وهو ما يدعو إلى استبدال مصطلح الهجنة بمصطلح منظومة مركبة أو تفاعلية"[2].

إذن، يمكن القول، إن القيم منظومة مركبة تفاعلية "صراعية" إن صح التعبير، حيث نصبح أمام قيم جديدة تأخذ أشكالا مختلفة في الظهور والانطلاق، وقيم تبدأ مسارها نحو الضمور والاختفاء بشكل تدريجي، وبعض القيم التقليدية تبقى راسخة رسوخ الجبال بالرغم من تغيرات الزمن، فهي في علاقة "صراعية" مستمرة مع القيم الحديثة.

خلاصة:

تحظى دراسة التحولات القيمية بأهمية قصوى على مستوى المقاربة والاشتغال، وانطلاقا من التغيرات التي تعرفها المجتمعات في ظل الحداثة وما بعدها، جعل من الثقافة والخصوصية الثقافية محط اهتمام كل مجتمع. إن القيم بصفة عامة، تعمل وفق إطار معياري، من خلال توجيه

[1] رحمة بورقية، مرجع سابق، ص 14.
[2] محمد سبيلا، "في تحولات المجتمع المغربي، ص136.

السلوكات والممارسات بالنسبة للأفراد والجماعات في المجتمع. كما أصبحنا نلاحظ اليوم الاهتمام المتزايد لعلماء الاجتماع، وكذا الفلسفة حول مسألة القيم، كما تم تخصيصها بالمساءلة والبحث.

حقيقة يبقى موضوع الثقافة والتحولات القيمية من المواضيع الهامة جدا في العصر الحاضر، ولا يتسع المجال في هذه الورقة للإحاطة بكل ما يعتمل من تغيرات في المجتمع المغربي، إذ يتطلب الأمر هنا القيام بأبحاث ودراسات تحليلية ومسحية مستمرة.

بيبليوغرافيا:

- بورقية رحمة، القيم والتغير الاجتماعي في المغرب، ترجمة: محمد الإدريسي، مؤمنون بلا حدود، 2018.
- جولاني فادية عمر، التغير الاجتماعي؛ مدخل النظرية الوظيفية لتحليل التغير، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، د.ط، 1993.
- الداوي عبد الرزاق، في الثقافات والخطاب عن حرب الثقافات، حوار الهويات الوطنية في زمن العولمة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، بيروت، لبنان، 2013.
- سبيلا محمد، في تحولات المجتمع المغربي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 2010.
- عبد الكافي إسماعيل عبد الفتاح، معجم عصر العولمة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، د.ط، 2004.
- غدنز انتوني، علم الاجتماع، ترجمة: فايز الصياغ؛ المنظمة العربية للترجمة؛ ط4، بيروت، لبنان، 2005.
- المغرب الممكن، إسهام في النقاش العام من أجل طموح مشترك، تقرير الخمسينية، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 2006.
- هيروقليطس، جدل الحب والحرب، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1980.
- **Lévi-Strauss Claude. Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss. In Mauss Marcel, Sociologie et Anthropologie. PUF. 1950.**
- **Rocher Guy, Introduction à la sociologie général le changement social, édition HMH. Paris, 1968.**
- **Taylor Edward B, La Civilisation primitive (trad. franç.), Reinwald, Paris, 1876- 1878, 2 vol, (1re éd. En anglais 1871).**
- **50 ans de développement humain et perspectives 2025, rapport de synthèse de l'enquête nationale sur les valeurs, Rapporteur: Hassan Rachik, Comité scientifique De Suivi: Rahma BOURQIA, Abdellatif BENCHERIFA, Mohamed TOZY, Cinquantenaire De l'Indépendance du Royaume du Maroc.**

التحولات الاجتماعية وتأثيرها في الرصيد اللغوي للطفل
-تافيلالت نموذجا-

نديم صالح[1]

يتطلب الحديث عن المجتمع أو عن ظاهرة اجتماعية معينة، كما هو معروف في علم الاجتماع، تحديدا جغرافيا وزمنيا. وفي هذا إقرار بأن المجتمع كيفما كان نوعه، منفتحا أو منغلقا، متجانسا أو متعددا، ممتدا أو منحصرا، يعيش طوعا أو كرها عدة تحولات. فالتغيير سُنة كونية؛ إذ إن "دوام الحال من المحال"[2].

ولا غرو أن لهاته التحولات الاجتماعية الأثرُ البليغ على شتى مناحي الحياة الإنسانية، فلا يسلمُ منها اقتصاد ولا سياسة ولا تدين ولا ثقافة ولا أعراف ولا طقوس...، بل حتى اللغة التي تعتبرُ لصيقة الفرد والمجتمع وخاصية مميزة للإنسان، والتي تتواتر من جيل إلى جيل، وتُحفظ في السطور والصدور، صارت تفقدُ مع توالي الحقب استقرارها، وأصبحت وتيرةُ تغيرها تزداد يوما بعد يوم لأسباب مرتبطة بتغير نمط العيش وانتشار وسائل تواصل لم تكن متاحة فيما مضى، ناهيك عن تراجع دور التواصل اللفظي لصالح الأيقونة والعلامة والرمز.

ويُعتبر اكتساب اللغة أهم خاصية للطفل في مراحل عمره الأولى، وبها يبدأ التعرفُ على تفاعله مع محيطه، بل باللغة يتم استنتاج حاجياته وتحديد علاقاته وتقييم حواسه واكتشاف نوعية ذكائه. تخول اللغة للطفل العضوية داخل المجتمع فـ "يخضع لظروف البيئة المحدودة التي تحيط به أولا والتي تتسع دائرتها بالنسبة له بالتدرج بعد ذلك، وهو دائم الاستجابة لكل المؤثرات الخارجية وقوتها من ناحية، ولما وُلد معه من غرائز واستعدادات وميول فطري من ناحية أخرى"[3]. ونقصد هنا بعملية الاكتساب اللغوي "دراسة المراحل المختلفة التي يمر بها الطفل منذ لحظة الولادة حتى يستطيع التحكم في لغة المجتمع الذي ولد فيه"[4]. وقد تم التنظير لهاته المراحل من قِبَل العديد من المفكرين، لعل أبرزهم سكينر (النظرية السلوكية)، وبياجي (النظرية

1باحث في سلك الدكتوراه، جامعة ابن زهر، أكادير، المغرب.
2مثل شعبي مغربي متداول
3عبد المنعم عبد العالي، طرق تدريس اللغة العربية، دار غريب للنش، دط، القاهرة، دت، ص14.
4حلمي خليل، دراسات في اللسانيات التطبيقية، دار المعرفة الجامعية، دط، الإسكندرية، 2003، ص12.

المعرفية) وتشومسكي (النظرية الفطرية). الأول يرى "الاكتساب اللغوي عبارة عن مهارة ينمو وجودُها لدى الفرد عن طريق المحاولة والخطإ، ويتم تدعيمها عن طريق التعزيز والمكافأة"[1]، والثاني يبني تصوره على علم النفس والبيولوجيا ويقر بأن الطفل "يولد وله استعداد فطري يمكنه من استخدام العلامات اللغوية، التي ترتبط بمفاهيم تنشأ عن طريق تفاعله مع بيئته ومحيطه الخارجي"[2]، أما الثالث فإنه يؤمن بأن للإنسان آليات عقلية مبدعة سابقة عن اللغة يسميها الملكة اللغوية، يستعملها في توليد جمل جديدة من خلال الكلام الذي يسمعه، "فالطفل يولد في نظره وهو مزود بقدرات فطرية تؤهله لتقبل المعلومات اللغوية، ولتكوين بنى اللغة، أي أن له قدرة على تكوين قواعد لغته من خلال الكلام الذي يسمعه، فهو يمتلك بطريقة لا شعورية القواعد الكامنة ضمن المعطيات اللغوية التي يسمعها"[3].

يُسلط هذا المقال الضوء على جانب من هذه الحركية اللغوية بمنطقة تافيلالت، يستجلي أسبابها، ويبحث عن مدى تأثيرها في الرصيد اللغوي للطفل، كما أنه يحاول كشف بعض الأدوار الطليعية التي يمكن للمدرسة أن تتبوأها للحفاظ على اللغة العربية وما تحمله من قيم. لهذا جاء المقال متضمنا لمقدمة، وثلاثة عناوين: الأول: الرصيد اللغوي للطفل، الاكتساب والتطوير، الثاني: الطفل واكتساب الرصيد اللغوي بالمجتمع الفيلالي العريق، الثالث: تراجع الرصيد اللغوي للطفل في نظام العيش المنفتح، الرابع: أدوار المدرسة في الحفاظ على الرصيد اللغوي للطفل وتطويره، ثم نختم بخلاصة تركيبية.

1- الرصيد اللغوي للطفل، الاكتساب والتطوير

التواصل اللساني هو أرقى وسائل التواصل وأنجعها؛ لذلك من الطبيعي أن يهتم به الكائن البشري منذ القدم عن طريق تركيب مفردات اللغة ونقلها من جيل إلى جيل بطريقة تلقائية وعفوية، ما لبثت أن تحولت إلى دراسات اتخذت اللغة موضوعا، وتعليمَ النشءِ لغتَه هدفا أساسا لها. تأتي المسألة اللغوية إذا ضمن أولويات الدول في سياساتها وتخطيطها وفي سعيها إلى تطوير كفايات التعبير والكتابة لدى الناشئة. إلا أنه من الملاحظ أن هناك هوةً كبيرة بين الأهداف المسطرة والنتائج المحققة على أرض الواقع. فالتلاميذ في العالم العربي عامة والمغربي

1ميشال زكريا، قضايا ألسنية تطبيقية، دراسات لغوية اجتماعية نفسية مع مقارنة تراثية، دار العلم، دت، ص74.
2عبد المجيد عيساني، نظريات التعلم وتطبيقاتها في علوم اللغة، اكتساب المهارات اللغوية الأساسية، دار الكتاب الحديث، ط1، القاهرة، 2011، ص86.
3حفيظة تازروتي، اكتساب اللغة العربية عند الطفل الجزائري، مطبعة دار القصبة للنشر، الجزائر، 2003، ص60.

خاصة لا يزالون يواجهون مشاكل لغويةً حادة في كل المستويات اللغوية المعروفة: السماع، والتعبير، والقراءة، والكتابة، وذلك رغم "الإصلاحات" المتعاقبة التي قامت بها الدول العربية في مجالات التربية والتعليم، فَمع ذلك تبقى "ظاهرة الضعف في التعبير باللغة العربية الفصحى والضعف في اللغة عامة ظاهرة ملموسة بين عامة المتعلمين في البلاد العربية.

وربما كان من مظاهر هذا الضعف قلة الإنتاج الفكري أو الثقافي الرصين، الأمر الذي نلمس آثاره واضحة، ثم تداخل العامية مع الفصحى والعربية مع الأجنبية..."[1]، كل هذا يؤثر سلبا على حصيلة الطفل اللغوية، ويجعله ينمو مُراكما لعجز في التعبير عن قضاياه الأساسية ومشاغله اليومية، وهذا ما يستدعي منا إعادة فتح نقاش حول الرصيد اللغوي للطفل والأمور المتحكمة في سيرورته وصيرورته.

يمر تعلم اللغة، عموما، لدى الطفل عبر محطات تنطلق بتعلم اللغة المنطوقة ثم المكتوبة. وتتدخل في سرعة التعلم هاته، عوامل عضوية ونفسية وبيئية، لهذا لا نتفاجأ إذا اكتشفنا تراكم الدراسات العلمية للغة في مختلف المجالات والحقول المعرفية... فهذا يدل على أن تعلم اللغة يُعد من أعقد الإشكالات التي لا ينضب البحث فيها. ومن وجهة نظرنا، فدراسة التنشئة اللغوية للطفل تُثمر إذا انطلقت من الطفل عينه؛ أي من أولى مفرداته التي يتعلمها، والتي تعبر ضمنيا عن حاجاته الأساسية وتغطي فتراته العمرية. وهذا لا يتأتى عبر الانطلاق من فراغ، بل يستوجب الانطلاق من الرصيد اللغوي الأولي للطفل الذي يكتسبه من وسطه الأسري؛ فدراسة هذا الرصيد هي القمينةُ بأن تبرز لنا كمَّ المفردات ونِسبَها وأنواعها، كما أنها تعطينا فكرة عن درجة سهولتها وصعوبتها ومختلف النواقص التي تشوبها من حشو وتكرار وخصاصة وغرابة وغيرها.

إننا نؤمن بأن الإصلاح اللغوي مبدؤه ومنتهاه هو الرصيد اللغوي، وهذا الإصلاح قبل أن يهُم المدرسة، عليه أن يرافق الطفل داخل الأسرة والحي. فما المقصود بالرصيد اللغوي؟

الرصيدُ[2] كلمة مأخوذة من فعل رَصَدَ يرصُد رصْدا ورصَداً بمعنى راقب "رصد الأسد فريسته"، "رصد الوقائع والأحداث" بمعنى سجلها وأرَّخ لها، والرصيد جمع أرصدة وهي "ما للمُودع من أموال في مصرفه" ومنه قولنا "شيك بدون رصيد"، والإرصاد والترصد يأتيان بمعنى الانتظار والترقب. أما في الاصطلاح التربوي والبيداغوجي فلا يمكن الحديث عن الرصيد إلا بنعته باللغوي، أي

[1] أحمد محمد المعتوق، الحصيلة اللغوية، مجلة عالم المعرفة، ع. 212، الكويت، غشت 1996، ص 138.

[2] انظر معجم المعاني الجامع، والمعجم الوسيط، ومعاجم أخرى رقمية على الرابط https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar

"ضبط مجموعة من المفردات والتراكيب العربية الفصيحة أو الجارية على قياس كلام العرب والتي يحتاج لها التلميذ (...) حتى يتسنى له التعبير عن المفاهيم الحضارية والعلمية الأساسية التي يجب أن يتعلمها"[1].

وتعرفه الهيئة الاستشارية للمغرب العربي في التربية والتعليم، و التي أخذت على عاتقها جمعه ودراسته، بأنه "مجموعة مفردات عربية تؤدي مفاهيم الطفل المغربي في سن معينة، تلك المفاهيم التي وردت على لسانه وتلك التي أضيفت اعتبارا لحاجاته"[2]، وهو تعريف يتوافق مع تعريف ابن جني للغة بـ"أنها أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم"[3].

تركز هذه التعريفات على حاجيات الطفل وميولاته واهتماماته، ويتولد عما سبق العديد من التساؤلات مثل: ما طبيعة التغيرات التي تلحق الرصيد اللغوي جراء تغير ميولات الطفل وتحولاته من مكان إلى مكان، ومن زمان إلى آخر؟ وهل الرصيد اللغوي ثابت أم متغير؟ وما هو دور المحيط (الأسرة، والشارع، والمدرسة...) في تثبيت كلمات رصيد ما وإهمال أخرى؟

حتى نمسك ببعض هذه الخيوط سنحصر المكان في تافيلالت جنوب شرق المغرب، وهي منطقة واحية يتكلم أهلها لغة عربية قريبة من الفصحى، بالإضافة إلى الأمازيغية. ونقارن بين نمط عيش قديم ونمط جديد ينحو نحو التمدن، ليظهر لنا بذلك أثر التحولات المجتمعية في حركية الرصيد اللغوي للطفل.

2- الطفل واكتساب الرصيد اللغوي بالمجتمع الفيلالي العريق

أصبح من البدهيات اليوم الحديثُ عن النمو اللغوي للطفل وعلاقته المبكرة بالمرحلة الجنينية؛ فاللغة تولد مع الإنسان وتنمو بنموه. "فالرضيع في نهاية السنة الأولى من عمره يمتلك قالبا عبارة عن صور سمعية لكلمات لغته، ثم بعد ذلك تبدأ مرحلة ثانية، حيث يقوم الطفل بمزاوجة هذه الصور السمعية بمعانيها، مما يسهم في الرفع من المخزون المعجمي لديه بصورة سريعة جدا وخلال أشهر"[4]، بل إن سيرورة النضج اللغوي تشتغل مبكرا "فقد بينت أعمال حديثة أن طفلا رضيعا يبلغ من العمر أربعة أيام، استطاع التمييز بين اللغة المتكلمة في محيطه ولغات

[1] ورد التعريف في تقرير اللجنة الفنية المكلفة بوضع تفاصيل المشروع المغاربي بتاريخ 6 يونيو 1976 بعد اجتماعها بالجزائر.
[2] الهيأة الاستشارية للمغرب العربي في التربية والتعليم، اللجنة الدائمة للرصيد اللغوي، الرصيد اللغوي الوظيفي للمرحلة الأولى من التعليم الابتدائي، ط1، 1975، المقدمة.
[3] أبو الفتح بن جني، الخصائص، ج1، تح محمد علي النجار، المكتبة العلمية، ط2، 1952م، ص 33.
[4] رشيدة العلوي كال، كيف يكتسب الطفل أنساق لغته؟، إفريقيا الشرق، 2016، ص96.

أخرى. وهذا الفعل الملاحظ يشير إلى أن آليات القدرة اللغوية بدأت في العمل، كما أنها بدأت تتكيف مع المحيط الخارجي"[1]، فنمو اللغة من هذا المنظور يخضع لمحددات فطرية عكس ما جاءت به النظرية السلوكية التي تقوم على تقليد الطفل ومحاكاته لألفاظ الكبار، بفضل الدعم الإيجابي لما يصدر عن الأطفال من مقاطع أو ألفاظ... إلا أن ثمة انتقادات وجهت لهذه النظرية[2]، لعل أبرزها مشكلة أورويل عند تشومسكي التي تفسر عجزنا عن تعليل العدد الكبير من الجمل الجديدة التي يتلفظ بها الطفل دون أن يكون قد سمعها من قبل، وهذا يعني أن الطفل يولد فطريا بـ "نظام داخلي مزود بالقواعد والمبادئ لتوليد العبارات... يكون الطفل خلالها ملزما بالقيام بعملية اختيار اللغة الداخلية من فيض التجربة"[3]. أما تطور اللغة فهو مشروط بتوظيفها داخل المجتمع كما ذهب إلى ذلك ابن خلدون حين قال "اعلم أن اللغة في المتعارف، هي عبارة المتكلم عن مقصوده، وتلك العبارة فعل اللسان، فلا بد أن تصير ملكة متقررة في العضو الفاعل لها، وهو اللسان، وهو في كل أمة حسب اصطلاحاتهم"[4]. يبقى دور الوسط الاجتماعي إذا، حاسما في إغناء الرصيد اللغوي للطفل أو إفقاره. لهذا سنتجاوز الإشكالات النظرية للغة إلى دراسة حالة محددة ومحصورة جغرافيا تتعلق كما سبقت الإشارة إلى ذلك بالرصيد اللغوي لأطفال قصور تافيلالت، اكتسابه وإنماؤه.

اعترف العرب منذ القدم بأهمية الحواضر في الحفاظ على اللغة الأم، لهذا كانوا يتخذون لأبنائهم مراضع في البوادي حتى ينشؤوا شديدي البنية فصيحي اللسان. فالمراكز المتمدنة، وبفعل الأنشطة التجارية المختلفة، ونظرا إلى كونها مَحَجا للوفود المهاجرة من القرى، كانت ولا تزال عرضة لعدة تغيرات لغوية ناتجة عن تعدد الأجناس والثقافات. وبالتالي صار الحديث عن صفاء اللغة الأم في المدن صعب التحقق. وبما أن الإنسان ابن بيئته كما هو متداول، فإنه من الملاحظ "أن اللغات يمكن أن تُتعلم خارج أي نسق تعليمي، كما هو الحال عند المهاجرين وأبنائهم الذين يكتسبون لغة البلد بمجرد انغماسهم في الوسط اللساني الجديد"[5]. فالانغماس اللغوي للطفل يُعينه على اكتساب مفردات وجملٍ، ويهيِئ له سياقات تساعده في التعبير عن

---

[1]Noam Chomsky, *Sur la nature, l'utilisation et l'acquisition du langage*, Recherches linguistiques 19, 1990, P.30

[2]فاتحة تامزارتي، "الازدواج أو التعدد اللغويين ومدى تأثيرهما في النمو اللغوي عند الطفل مقاربة ديداكتيكية"، في التعدد اللغوي وتدبير الإشكالات البيداغوجية والمعرفية، جامعة ابن زهر، ج.2، 2019، ص.122.

[3]Noam Chomsky, Language and Mind, , 3ème édi, Cambridge University Press, New York, 2006, Préface.

[4]ابن خلدون، عبد الرحمان، المقدمة، ج3، تح عبد السلام الشدادي، خزانة ابن خلدون بين الفنون والعلوم والأدب، ط1، الدار البيضاء، ص 273.

[5]رشيدة العلوي كال، مرجع سابق، ص 134.

قضاياه. وبالعودة إلى المجتمع الفيلالي، نلاحظ أن للأسرة الممتدة وللعيش المشترك داخل القصر، أدواراً طلائعية في إكساب الطفل رصيدا لغويا غنيا وسليما يمكنه من تحقيق الكفاية التواصلية كما يعرفها تشومسكي "التوافق مع جميع الوضعيات، إنها الاستعداد لحسم الدراية والمعرفة"[1] وفيما يلي بعض مظاهر هذا التميز:

أ- يفتح الطفل عينيه منذ سنواته المبكرة على عدد لا يستهان به من الأفراد، لهذا تعتبر الأسرة الفيلالية فرصة لإغناء الرصيد اللغوي لديه، فاحتكاك الطفل بمختلف الأعمار (الصغار والكبار والشيوخ، ثم الذكور والإناث) يخول له الاستماع لمفردات كثيرة، بل وحتى استعمالها بطرق مختلفة وفي سياقات تداولية متنوعة. أضف إلى ذلك تعدد العلاقات الأسرية داخل البيت الواحد، فنرصد خاصة علاقات (الأبوة، الأمومة والعمومة)، مما يفتح أمام الطفل إمكانيات اختيار المستوى اللغوي الخاص بكل وضعية وتجريبه في وضعيات متعددة.

ب- محدودية الحيز المكاني تفرض على الطفل الدخول في علاقات تواصل دائمة مع أفراد محيطه، بمن فيهم أطفال الجيران وساكنة القصر الذين يتكلمون نفس اللغة. فانتشار الزواج بين الأقارب، وفي حالات أخرى بين أسر القصر نفسه، أو مع قصور مجاورة تجمع بينها قواسم مشتركة: لغة، عمومة، تاريخ... كل هذا يحد من انتشار بعض ظواهر التداخل اللغوي. ورغم أن خارطة قصور تافيلالت تضم عربا وأمازيغا، ورغم التقارب الجغرافي بينها، فإن كل قبيلة توفر لأطفالها الصغار فضاء أحادي اللغة، وبالتالي تمكنهم من الوقت الكافي لاكتسابها قبل اكتشافهم للغات أخرى في الأسواق والمدارس والحقول.

ت- وفيما يخص مستوى اللغة العربية بالقصر الفيلالي، فإنه من السهل اكتشاف التقارب الكبير بين العامية الفيلالية والفصحى. فاللسان المغربي الدارج كما هو معروف يختلف من منطقة إلى أخرى، سواء من حيث خصائصه المعجمية، والصوتية، والتركيبية...، فلهجة تطوان مختلفة تماما عن لهجة تافيلالت، ولهجة فاس ليست هي لهجة مراكش رغم أن كل اللهجات العربية المغربية نهلت من اللغة العربية الفصحى، واختلاف نسبة الأخذ هذا، هو المحدد الأساس لدرجة قربها أو بعدها من العربية. وبتافيلالت موضوع دراستنا كمّ كبير من المفردات التي تتوفر على جذر في القاموس العربي، ولمن يريد رصد هذا التقارب، نوجهه إلى البحث مثلا في لغة

[1] محمد الدريج، الكفايات في التدريس من أجل تأسيس علمي للمنهاج المندمج، منشورات سلسلة المعرفة للجميع، ط 2003، ص.25

الأغاني الملحونية المنسوجة بالعربية الدارجة والتي قد لا تختلف عن العربية الفصحى إلا في بعض الحركات والسواكن.

ث- بالإضافة إلى الأسرة الممتدة ونظام القصر المغلق وقرب اللغة الفيلالية من الفصحى، نجد عاملا آخر يساعد الطفل على اكتشاف لغة عربية فصيحة منذ نعومة أظافره، فالمنطقة تتميز كما هو معلوم بانتشار الكتاتيب القرآنية العتيقة، وهو ما يجعل الطفل أمام لغة فصيحة تتفوق من حيث المستوى والدرجة لعلى ما سمعه في البيت، لكنها تملك -كما سبق- تقاطعات عدة من حيث المفردات، وفي هذا إغناء لرصيده اللغوي وانفتاح مبكر على اللغة العالمة. أضف إلى ذلك انتشار المتون والحكم والأمثال الشعبية والحكايات والخطب المنبرية والأشعار والمديح... كل هذا يوفر للطفل بيئة لغوية عربية غنية، ويربي سمعه على رصيد متنوع ومختلف المصادر. فلا عجب إذا أن يدخل التلميذ الفيلالي إلى المدرسة الرسمية جاهزا من حيث اكتسابه لمعجم اللغة المسموعة.

ج- كما أن للمصاحبة دور أساسي في إكساب الطفل رصيدا لغويا غنيا، فالأنشطة اليومية أو الموسمية الجماعية كالحصاد والأعياد والحفلات...، والتي يشارك فيها الصغير والكبير، وخلالها تُردد الأهازيج والأمداح والأشعار،...تُكسِب الطفل إمكاناتٍ لغويةً جديدة. فطبيعة العمل الفلاحي بالقرى تجعل الطفل يقضي غالب أوقاته مع أفراد الأسرة، فيحصل له ما يسمى بالانغماس اللغوي المبكر. توفير هذا الشرط -والذي يفتقر له وللأسف جزء كبير من المجال الحضري- يُعتبر ركيزة اكتساب الطفل للغته الأم. كما أن حفاظ المنطقة على بعض العادات والتقاليد المصاحبة للمناسبات الدينية، ومن ذلك تحفيظ الصغار لمجموعة من المنظومات والأناشيد (عيد الفطر/عيد المولد) يطلق لسان الطفل ويحل عقده ويزيد اندماجا في الحياة الجماعية بالقصور.

ح- تحفيظ القرآن الكريم وما يتبعه من عادات وتقاليد لغوية لا يقتصر على التلقين الشفوي، بل يعتبر أيضا بداية احتكاك الطفل بالكتابة، فإن كان الطفل يبدأ حياته القرآنية بالحضور والاستماع، ثم تعطى له بعد ذلك لوحتُه الخاصة وقلمُه. يرسم له "المدرّر"، أي الشيخ، شكل الحرف ويطلب منه تتبع النقط، ومع تقدم عمره والتمكن من الحروف، ينتقل إلى قراءة الحرف بالحركات والمدود، ثم بعد ذلك يقرأ الحرف داخل الكلمة وفي آيات قصار السور. ومع نمو حسه اللغوي، يدخل الطفل مرحلة "الفتية"، أي الإملاء، ثم تُصحح لوحته قبل أن ينكب على حفظها ثم استظهارها ثم مراجعتها مع المحفوظ كل فجر. هكذا يعيش الطفل، بإيجاز شديد، مع

القرآن الكريم ومع اللغة العربية منذ سنواته المبكرة. ولا بد من الإشارة أيضا إلى القواعد اللغوية التي تُعطى له بطريقة هزلية كي لا ينساها، ونمثل لذلك بطريقة شكل الضميرين "هو" و "هي" اللذين لا يحتويان على حرف مشدد، يقول المدرر "ما يْدير الشدّة لهو وهي غير ولد المرخية" والمراد من هذه القولة تفادي وضع الشدة على الواو والياء. وفيما يخص نطق بعض الأصوات مثل حرف الطاء في كلمة "شيطان"، يقول المدرر للطفل "الطا اعطيها شحطا". أما الخط فله قواعده الخاصة، يقول المدرر "صْغر حْروف مزورة تجي الكتبة مسرارة" بمعنى أن حروف كلمة "مِزْوَرة" تكتب كلها صغيرة، بالمقابل تكون حروف كلمة "كصهد" كبيرة. هكذا يضبط الطفل القواعد بيسر وتسلية.

وتجدر الإشارة أيضا إلى ندرة وسائل الإعلام في نظام القصور العتيقة. وإن توفر بعضها (المذياع أو التلفاز) فإن استعمالها يكون جماعيا ومحدودا. عكس ما هو عليه الحال في نظام القرى الجديدة والتجزئات السكنية المحاذية لمراكز المدن. خلاصة ما نرمي إليه، هي أن سر التفوق اللغوي لأبناء القصور هو نتيجة لانغماسهم المبكر والمغلق في وسط لغوي ضيق نسبيا لكنه موحد ومتعدد العلاقات، أي أن هؤلاء الأطفال بعيدون كل البعد عن التشويش اللغوي والقيمي الخارجي، الشيء الذي يحقق لهم أمنا لغويا. لكن، من واجبنا الاعتراف بأن هذا النمط الصارم من العيش صار يتلاشى بحكم ما تعرفه المجتمعات من انفتاح وتغير. فما تأثير هاته التحولات على طفل المجتمع المنفتح؟

3- تراجع الرصيد اللغوي للطفل في نظام العيش المنفتح

القول بأن فرص تطوير الرصيد اللغوي تقل كلما اتجهنا من القرية نحو المدينة، يفرض البحث عن مبررات هذا الحكم. فالعيش المشترك في القرية تقابله الفردانية في المدينة، وبالتالي تقل فرص التلاقي والتداول بين الطفل ومختلف الأفراد، بمن فيهم الأم والأب اللذان قد ينشغلان بالعمل على حساب الأسرة، ويزجان بالطفل داخل الحضانات والمؤسسات الأولية للتعليم، والتي يفتقد بعض أطرها للأسف إلى الجانب التكويني العلمي الذي يراعي المراحل العمرية للطفل وحاجيات كل منها. وإن توفرت الشروط العلمية، فلن تعوض ساعاتُ الحضانة حنان الأم وعطف الأب. وبالتالي ينمو الطفل بنقص عاطفي ونفسي واجتماعي.

ومع نمو الطفل، تستهويه الصورة في وسائل الإعلام وبرامج اللوحات الإلكترونية والهواتف الذكية، وشبكات التواصل الاجتماعي وغيرها، فتتخذ الأسرة هذه التقنية ذريعة لإلهائه وإغرائه،

وتقتل فيه الطفلَ المحاور والمجادل والمتحرك. ونشير هنا إلى أن الطفل يتلقى من شاشته معجما لغويا مغايراً يمتح من ألسن متعددة تحددها طبيعة البرامج التي يدمن عليها. ما يُعاب على هذه الوسائط الإلكترونية هو كون أغلبها غير تفاعلي، بمعنى آخر أن الطفل يظل مستقبِلاً ومفعولا به، "فالوجود الافتراضي في المجتمع الشبكي يحتم على الإنسان المستخدم التنقل بين ثقافات عدة بل التردد على أوطان مختلفة، متجاوزا الحدود الجغرافية والزمنية. وعليه، فهو يعيش دائما جزءا مهما من حياته اليومية وهو في وضعية تنقل دائم بين عالمين: أحدهما افتراضي ممتد يتيح له، بل يفرض عليه متابعة المستجدات العالمية التي تُكسبه وجوده الافتراضي وتمنحه مواطنة عالمية، والآخر حقيقي يعيد ربطه بواقعية بمجتمعه المحلي ووطنه الأم، وهذا بفضل البدائل التي يُتيحُها المجتمع الافتراضي لمستخدميه، والتي تسهم بصورة أو بأخرى في بلورة هويته الافتراضية"[1]. هذا العيش المتخطي للحدود الجغرافية والثقافية يُفرَض على الطفل في المجتمع المنفتح وهو لم يُزود بعدُ بمصافٍ تَحُول دون تسرب ما من شأنه أن يذيب خصوصياته اللغوية والثقافية.

وما دمنا نتحدث عن اللغة والمفردات، فلا يستقيم تجاهل الكلمات الطارئة التي لا تنتمي لأية لغة (سْتُون، تويشيا، نزاقة...) وكذلك الكلمات التي تحَوّلَ معناها إلى معان أخرى (لعيبة....). أما بخصوص الكتابة الإلكترونية فقد صار الحرفُ العربي يُعوض بالحرف اللاتيني والأرقام سبعة وتسعة لتعويض الأصوات الغائبة في اللغات الأجنبية، فنكتب مثلا كلمة "حقيقة" على شكل "7a9i9a". وللأسف، فهذا التوجه تغذيه اللوحات الإشهارية والإعلامية التي تتخلى تدريجيا عن اللغة الفصحى لصالح العاميات وبكتابات بعيدة كل البعد عن قواعد الإملاء. فلنتأمل مثلا هذه الجملة الإشهارية التي يصعب تصنيفها أو إلحاقها بلغة ما أو بمستوىً لغوي معين: "شارجي جوج مرات ودي التالتة فبور".

أضحى الرصيد اللغوي العربي أمام هذه الظواهر الطارئة وهذه الطفرات المتوالية، مُلزما بأن يفرض نفسه من خلال تطبيقات إلكترونية تراعى فيها قواعد المعجم والنطق والتركيب...، كما أن الجهات الوصية عن الإعلام مطالبة بالتدخل العاجل لصياغة دفاتر تحملات واحترام تبويء اللغة العربية المكانة اللائقة بها. هذه الوضعية المربكة، تجعل اللغة العربية للطفل محدودة ومعجمه هجينا، وجُمله تنعدم فيها الروابط المنطقية والتراكيب السليمة... ناهيك عما تفرضه ثقافة اليوم من اقتناع الآباء بضرورة تقديم لغة ثانية لأطفالهم وإن لم يتمكنوا بعد من لغة بيتهم،

[1] محمد الدريج، "المدرسة المغربية وتحديات التربية على القيم"، مجلة كراسات تربوية، مطبعة شمس، سلا، ع.4، مارس 2019، ص.19.

فيلجؤون إلى التكوينات السريعة في المؤسسات الخاصة، وهنا نؤكد بأن الإشكال ليس في اللغة الثانية وإنما في مرحلة تقديمها. فالطفل في مثل هاته الأوساط تُفرض عليه لغات متعددة ومختلفة في سن مبكرة على حساب فترات لعبه وتلقائيته. أمام هذه المعضلة، يراهن المجتمع الحالي على المدرسة في إكساب الطفل لغته الأم ولغات التفتح، فهل للمدرسة المغربية الحالية المقوماتُ الضرورية لإرضاء روادها؟

ب- المدرسة وبناء الرصيد اللغوي العربي للطفل

حديثنا عن وجود أزمة لغوية بالمدرسة المغربية بعيدٌ عن أية مزايدة، فالواقع يمكننا من إحصاء خمس لغات تتجاذب المتعلم في المرحلة الابتدائية: اللغة الأم وهي اللغة المتداولة في البيت والشارع والتي ظل الطفل يسمعها منذ نعومة أظافره، ونقصد بها (العامية العربية والأمازيغية بشتى تلاوينهما)، واللغة العربية التعليمية بمختلف مستوياتها (وسيطة وفصحى)، واللغة الأمازيغية المدرّسَة، واللغة الأجنبية الأولى (الفرنسية) ولغات التفتح (كالإنجليزية والإسبانية وغيرهما خصوصا في المؤسسات التعليمية الخاصة). هذا التنوع اللغوي قد يكون له أثر إيجابي على الاكتساب اللغوي، حيث أثبتت بعض التجارب أن الطفل الناشئ في وسط متعدد اللغات يشغل جانبي الدماغ الأيمن والأيسر معا. لكن من جهة أخرى فانغماس الطفل المبكر في وسط متعدد اللغات ومتشعب قد يفقده إتقانها ويجعله عرضة لعدة مساوئ لغوية مثل التلعثم والحبسة والخلط بين مفردات المعاجم وصعوبة التذكر والاستحضار... وبالتالي فقدان الثقة في النفس والانزواء وعدم الرغبة في التحدث... وكلها ظواهر نصادفها لدى المتعلم المغربي. يصف الفاسي الفهري الوضع اللغوي المغربي بقوله: "ذاتنا اللغوية التاريخية يطبعها الاتصال بين روافدها، متصل لغوي بين عربية مدرسة وعربية وسيطة وعربية دارجة، واتصال لغوي بين دارجة وأمازيغية، ومتصل بين أمازيغيات، واتصال بالفرنسية عبر الترجمة، وبالإسبانية والإنجليزية وغيرها"[1]. فهل للمدرسة المغربية تصورات علمية لكيفية التعامل مع هذه الفسيفساء اللغوية؟ وما موقع العربية في ذلك؟

إن لكل لغة مستويات مختلفة، واللغة العربية لا تحيد عن هذه القاعدة؛ إذ تضم مستوى فصيحا ومستوى عاميا وبينهما نسقٌ وسيط. نجد اللغة الفصيحة في كتاب الله وأحاديث نبيه وفي شعر العرب قديمه وحديثه وفي كتب العلم والآداب وغيرها، بينما نلفي اللغة الوسطى في

[1] عبد القادر الفاسي الفهري، أزمة اللغة العربية في المغرب بين اختلالات التعددية وتعثرات الترجمة في المشروع الثقافي المغربي، دار الكتاب الجديد المتحدة، 2010، ص41.

الإعلام المكتوب والمسموع، وفي تقديم الدروس والخطب، أما الحوارات اليومية فتنفرد بها الدارجة ويمكننا تأكيد هذا بزيارة لمرفق حيوي كالسوق أو الإنصات لمحادثات الشارع. أول ما يصادفه المتعلم داخل المؤسسة التعليمية هو اللغة التعليمية (التدريسية)؛ أي اللغة التي يعتمدها المدرس في التواصل مع متعلميه داخل حجرة الدرس. هنا نجد أنفسنا أمام إشكال، الأول هو استعمال لغة عربية فصحى لم يألفها المتعلم في البيت والشارع، وهذا الإجراء له إيجابيات متعددة تتجلى في وضع المتعلم المبكر في مواجهة المستويات اللغوية العليا، نجد من المتعلمين والأساتذة من يتجاوب معها، ومنهم من يلجأ إلى اللغة العامية بوصفها حلا تواصليا -في نظره-، وهذا هو الإشكال الثاني.

خطورة هذه الثنائية تتجلى في أن المتعلم -وفي بعض الحالات- يعيش التجربتين معا، مع أساتذة مختلفين، وفي بعض الأحيان مع نفس الأستاذ، وهذا يظهر جليا عند الانتقال من مادة دراسية إلى أخرى، فالدرس اللغوي مثلا يقدم بالعربية الفصحى ويجتهد فيه المدرس لإعطاء مفردات جديدة للمتعلم، لكن عند الانتقال إلى الرياضيات مثلا، تبدل العربية بالعامية في أدنى درجاتها. هذه الحالة تكسر ظاهرة الانغماس اللغوي داخل المؤسسة، بل تجعل المتعلم يعيش ما نطلق عليه اسم "الحيرة اللغوية"؛ أي أنه يحتار في اختيار المعجم الملائم في الوقت المناسب لسياق تداولي معين. ومن نافل القول الإشارة إلى أن المشكل في رأينا ليس في مستوى اللغة المستعملة ولكن في تعددها وآنيتها، وبالتالي فانتقادنا موجه ضد التخبط اللغوي الناتج عن غياب التخطيط اللغوي في المدرسة وليس إلى اللهجة أو الفصحى عينهما. لأننا نتفق والطرح القائل بأنه "من التصورات الخاطئة بشأن اللهجة أنها انحراف عن اللغة الفصحى، بينما الأصح هو أن اللغة الفصحى ليست سوى تقنين وقولبة للهجة أو مجموعة لهجات يتم صهرها فيما بينها ... إذ النطق سابق عن الكتابة تاريخيا"[1]، فما الإجراءات الممكنة لتجاوز الوضع الحالي؟

البحث عن البدائل يتطلب فتح نقاشات، تعقبها عمليات إجرائية، هذه النقاشات قد تكون على صعيد المجموعات المدرسية، وقد توسع لتشمل المديريات الإقليمية والجهوية، ولمَ لا تنظيم مناظرات وطنية ومؤتمرات عامة. لكننا ومن منظورنا الشخصي نفضل البدء من القواعد ونعتبرها مهد التغيير والإصلاح الجِدّي. فالمؤسسة التعليمية -بحكم قربها- تكون لها أفكار واضحة حول المستوى الدراسي للمتعلمين، ومحيطهم السوسيوثقافي، ولغتهم الأم، وغير ذلك، وبالتالي

[1] سعيد نوصير، سوسيولسانيات المجتمع المغربي وإشكال التداخلات اللغوية، سلسلة شرفات، ع 63، منشورات الزمن، أكتوبر 2015، ص32.

فمخرجات النقاش والتداول غالبا ما تؤتي أكلها وتظهر آثارها في وقت وجيز. وفيما يلي بعض المقترحات:

1- الربط بين اللغة الأم ولغة التدريس. معنى هذا، الالتزام بالانتقال التدريجي بالمتعلم من لغته الأم نحو لغة مدرسية معيارية. ففي السنوات الأولى لا حرج من استعمال الأمازيغية في الأوساط الأمازيغية بوصفها لغة تمرير لِلّغة العربية التي تُعتبر لغة جديدة بالنسبة إلى المتعلمين، وبالتدريج يكتف المدرس المعجم العربي ليتيح للتلميذ توسيع رصيده اللغوي العربي. وفي الأوساط المتحدثة بلغة عربية عامية، يبدأ المدرس باستعمال الكلمات المشتركة بين المستويين اللغويين، ثم ينتقي الكلمات التي حدث لها تغيير طفيف ويصوّب لحنها ورسمها، وفي مراحل موالية يقدم جديد المعجم، فالواقع يظهر "أن الطفل العربي حينما يبدأ تعلم الفصحى في المدرسة، لا يشعر بأنه يتعلم لغة أجنبية، نظرا للتقارب الموجود بين شكلي اللغة العربية على مستوى المنظومات النسقية الأربع"[1]، والمقصود هنا: الصوت، والمعجم، والدلالة، والصرف والتركيب. هاته العملية تستلزم عمليات بحثية وإحصائية لتفادي العشوائية، كما أن الاهتمام بالمشترك من شأنه أن يُحدث في نفسية المتعلم راحة تتجلى في تقدير المكتسب وحب اكتشاف الجديد.

2- توفير مختبرات لغوية، ونقصد بها قاعات تمرن إضافية، لترويج الرصيد اللغوي الجديد في إطار سياقات ومضامين متنوعة، وهنا نشيد بأدوار المسرح المدرسي. فباعتماد مبدإ التدرج، يكتب التلاميذ حوارات ويجسدونها، كما يقومون بألعاب تقمص الأدوار، ويشاهدون أفلاما تربوية تستعمل لغة سليمة، ويناقشونها بلغة عربية سليمة، وذلك نظرا إلى الأدوار الطلائعية التي تلعبها الصورة في التبسيط والتقريب والتذكر والتحفيز على توليد الأفكار... فـ "في القديم كانت الهيمنة لعصر الاتصال الشفوي، وهو عصر التجمعات القبلية والفكر الذي يتلمس المحسوس، وفيما بعد جاء عصر وسائل الإعلام المكتوبة الذي دشنته مطبعة غوتنبرغ، لكننا نعيش اليوم حضارة الصورة التي صارت حقيقة لا مراء فيها"[2]. يكمن الهدف من هذه المختبرات في مضاعفة الوقت المخصص للتعبير، وكذا ضمان التعلم المرح والتلقائي للتلاميذ، بعيدا عن صرامة القاعدة النحوية.

[1] حسن الصميلي، المسألة اللغوية بالمغرب الورش الوطني الكبير، في المسألة اللغوية في المغرب والعالم العربي التوجهات والتحليلات، عالم التربية، ع.26، 2016، ص53.

[2] فلوريان كولماس، دليل السوسيولسانيات، ترجمة خالد الأشهب، ماجدولين النهيبي، ط1، بيروت، 2009، ص119.

3- الدخول على الترجمة مبكرا من شأنه أن يجعل التلميذ قادرا على الربط بين مختلف الألسن، ونقصد بالترجمة هنا مستوياتها البسيطة، ولا بد من الإشارة إلى غياب هذا المكون في البرامج والمقررات المدرسية، ولهذا الغياب (أو التغييب) من الإيجابيات ما يبرره، لكن من سلبياته أيضا حرمان الطفل من التكوين التدريجي لصورة وفكرة حول كيفية اشتغال اللغات داخل الثقافة الخاصة بها. ونشاط الترجمة الذي نقصده هنا، لا يعدو أن يكون تحويل نص قصير من مستوى لغوي إلى آخر (من العامية إلى الفصحى) أو الانتقال به من لغة إلى أخرى (من العربية إلى الفرنسية أو العكس)، وكل هذا سيشجع المتعلم على تحريك وتقييم رصيده اللغوي تدريجيا، وبالتالي البحث عن مفردات أخرى واختبار معانيها عن طريق وضعها وجها لوجه أمام لغة ثانية، "ومن الممكن أيضا التفكير في أن التعلم يكون سهلا عندما نقوم، أثناء عرض الكلمة، بتفعيل أكثر من قناة إدراكية واحدة، وذلك بتقديم ليس فقط الكلمة وترجمتها، بل أيضا بعرض صورة تمثل معنى الكلمة"[1]

4- التأليف القاموسي للأطفال يكون فعالا إذا ما راعى الفئات العمرية المختلفة للمتعلمين وانشغالاتهم وقضاياهم، وهو ما من شأنه أن يربطهم بلغتهم ويحقق لهم الاكتفاء الذاتي. إلا أن الواقع للأسف يوضح العكس حيث "إن تطور العلوم والتقنيات وتعاظم الاتصالات المتخصصة قد أديا بنا إلى وجود عدد قليل من اللغات تتولى اليوم نقل الحداثة بواسطة مفردات وألفاظ خاصة، في حين أن اللغات الأخرى تقتصر على اقتراض هذه المفردات...، وهذا يجرنا إلى مجال آخر من التخطيط اللغوي، وهو مجال المصطلحات، إن توليد الكلمات هو نشاطها الأساس، ويتعلق الأمر هنا بتحديد الحاجات وجرد المفردات الموجودة (الاقتراض، التوليد العفوي) وتقييمها وتحسينها إن اقتضى الأمر ذلك وتكييفها ثم نشرها في شكل قواميس للمصطلحات وبنوك للمعطيات"[2].

5- وباعتبار الكتاب المدرسي بمثابة مطبوع العقد الذي يجمع مختلف الفاعلين في الحقل التربوي، فإن العناية به مضمونا وشكلا يُعد مَدخلا أساسيا لإغناء رصيد المتعلمين اللغوي. وهنا نركز على ضرورة اختيار لجن التأليف من ذوي التجربة والاختصاص مع تمكينهم من دفتر تحملات يترك متسعا للإبداع الحر والاختيار الغير الموجه، ف "معايير الجودة البيداغوجية

[1] إليزابيت فان دير لاندن، "المعجم الذهني وتعلم الكلمات" ت. حافظ اسماعيلي علوي، ربيعة العربي، أشرف فؤاد، المعجم الذهني: النمذجة والتقييس، نصوص مترجمة، ط1، كنوز المعرفة، 2020، ص150.

[2] لويس جان كالفي: السياسات اللغوية، ط.1، ت. محمد يحياتن، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، 2009. ص56.

المتضمنة في دفاتر التحملات ليست كاملة وواضحة بالشكل الكافي بالنسبة لمجموع المؤلفين، وبالتالي لا بد من إدماج معايير جودة أفضل وأشمل وتحديد فحواها بشكل أدق، عدد من المؤلفين لا يتوفرون على التكوين الكافي لتأدية دورهم كمبدعين بيداغوجيين للكتب المدرسية، ومن هنا تأتي ضرورة تحديد مواصفاتهم وحاجاتهم التكوينية، كما تبين للوزارة ضرورة التأهيل الإلزامي لقطاع النشر"[1]. كما أن التنافسية وعدم احتكار هذه المهمة على أطراف بعينهم سيغني التجربة التأليفية ويزيد من جودتها. أما فيما يخص النصوص القرائية المختارة، فلن يتفاعل المتعلم معها إلا إذا كانت قريبة منه ومعبرة عن قضاياه وحاجياته. ولا بد أيضا من التفكير في كتاب رقمي مواز، سهلَ الولوج ومتعدد الوسائط، يشبع حاجات الطفل وميوله نحو التقنيات الحديثة في عصر لم يعد فيه بالإمكان العيش بأساليب تقليدية أو بائدة.

إن المدرسة -من حيث المبدأ- شريك مجتمعي أساسي، يتقاسم والمؤسسات الاجتماعية الأخرى مهمة التنشئة اللغوية للطفل، لكن في ظل التحولات السريعة والطارئة، وفي غياب المواكبة المسايرة لإيقاع هذا التحول، تبقى أدوار المدرسة المغربية محدودة في انتظار انطلاقة إصلاحية مبنية على دراسات علمية دقيقة تستفيد من مختلف النتائج العلمية وعلى رأسها الدرس اللساني الحديث.

خاتمة:

خلاصة القول، إن هذا البحث ينضاف إلى ما أثارته المسألة اللغوية بالمدرسة المغربية من نقاش مزمن خلَّف ولا يزال إشكالات مركبة تتوزع عبر محطات تاريخية متنوعة. فيما يخص مستويات النقاش فقد تعددت إشكالات توصيف اللغة في حد ذاتها فتعددت التقسيمات: لغة وطنية، لغة رسمية وغير رسمية، لغة أجنبية، لغة دارجة، لغة أم، لغة تدريسية، لغة تعلم، لغة الانفتاح الثقافي... أمام هاته التصنيفات يجد الباحث نفسه ملزما بتحديد وضعية اللغة العربية وسط كل هذه التسميات. ومن ناحية أخرى لم نجد الباحثين متفقين على تسمية وحيدة للظاهرة اللغوية بالمغرب، بل جعلوا مسألة اللغة والتعليم تُناقَش بوصفها ظاهرة ضمن تعدد لغوي، وازدواجية لغوية وثنائية لغوية... وهذا التصنيف يحتاج بدوره إلى ضبط اصطلاحي. ومن ناحية ثالثة، فإن القضية اللغوية في المدرسة المغربية لم تستقر بعد. فمنذ الاستقلال والبرامج والمخططات "الإصلاحية" تصطدم بإشكال اللغة أو اللغات بالمدرسة، وهذا ما يتطلب إغناء

[1] محمد حمودو، الكتاب المدرسي المغربي في العصر الرقمي تحديات ورهانات، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2019، ص60.

البحث بإطلالة تاريخية على مسار اللغة العربية في أفق التعرف على حاضرها واستبصار مستقبلها.

لقد كانت غايتنا في هذه المقالة تسليط الضوء على الدور الحاسم لنمط عيش الأسرة في إكساب الطفل اللغة العربية، وتوفير الوسط المناسب لتوظيفه لآلياته الفطرية في توليد الجمل، وذلك قصد التعبير عن مفاهيمه وقضاياه. إلا أن شساعة الموضوع وتقاطعه مع إشكالات أخرى يجعله منفتحا على زوايا دراسات وأبحاث جديدة، وإن كنا قد مِلْنا في هذا المقال إلى تغليب نمط العيش العريق على الحديث وجعله رافدا أساسيا من روافد إكساب الطفل لغته العربية، فإن بعض الباحثين يرون عكس ذلك ويميلون إلى تغليب كفَّة العيش الحديث. ولا تثريب عليهم في ذلك، ما داموا قد انطلقوا في مقارنتهم من اعتبار معيار الحالة المادية للأسر عاملا فاصلا في تحديد مستوى الرصيد اللغوي لدى الطفل. وبالتالي فنحن ننطلق من منطلقات وهم من منطلقات مخالفة، الشيء الذي يبرر اختلاف النتائج. فمعيار الفقر والغنى في تحليلنا هذا مهملٌ، ما دمنا لا نستطيع تعميم صفة الفقر أو الغنى على أي نمط عيش، سواء كان قرويا أو حضريا.

لكن من الإنصاف أن نُسمع القارئ صوت الاتجاه الآخر، يقول محمد مرشد: "تعمل المدرسة إذن على شرعنة التفاوتات الطبقية من خلال استثمار وسائل رمزية بالدرجة الأولى، فالأطفال الذين ينحدرون من أوساط اجتماعية متفوقة/محظوظة يأتون إلى المدرسة بإمكانات لغوية (رساميل لغوية) تتوافق بشكل كبير مع لغة المدرسة، بخلاف الأطفال الذين ينحدرون من أوساط اجتماعية شعبية حيث يكون الفارق اللغوي واضحا بين لغة المدرسة ولغة البيت. وهنا تتفاقم هذه التفاوتات وتتمظهر في أشكال الإقصاء التي تتكرس وتترسخ في مسارات التمدرس"[1] . وحسْبنا فيما قدمنا التلميحُ وللباحثين مزيدُ إغناء.

[1] محمد مرشد، "المدرسة كنسق لإعادة الإنتاج، من البنيات الاجتماعية إلى الأفعال العقلانية"، مجلة كراسات تربوية، مطبعة شمس سلا، ع.4، مارس 2019، ص30.

المراجع المعتمدة:

1- ابن خلدون، عبد الرحمان، المقدمة، ج3، تح عبد السلام الشدادي، خزانة ابن خلدون بين الفنون والعلوم والأدب، ط1، الدار البيضاء. ب.ت.

2- الدريج محمد، الكفايات في التدريس من أجل تأسيس علمي للمنهاج المندمج، منشورات سلسلة المعرفة للجميع، ط 2003.

3- الصديق الصادقي العماري (وآخرون)، مجلة كراسات تربوية (محكمة)، مطبعة شمس، سلا، ع.4، مارس 2019.

4- أبو الفتح بن جني، الخصائص، ج1، تح: نحمد علي النجار، المكتبة العلمية، ط2، 1952م.

5- أحمد محمد المعتوق، الحصيلة اللغوية، مجلة عالم المعرفة، ع. 212، الكويت، غشت 1996.

6- إسماعيلي علوي حافظ، ربيعة العربي، أشرف فؤاد، (جماعي) المعجم الذهني: النمذجة والتقييس، نصوص مترجمة، ط1، كنوز المعرفة، 2020.

7- حسن الصميلي، المسألة اللغوية بالمغرب الورش الوطني الكبير، في المسألة اللغوية في المغرب والعالم العربي التوجهات والتحليلات، عالم التربية، ع.26، 2016.

8- رشيدة العلوي كال، كيف يكتسب الطفل أنساق لغته؟، إفريقيا الشرق، 2016.

9- سعيد نوصير، سوسيولسانيات المجتمع المغربي وإشكال التداخلات اللغوية، سلسلة شرفات، منشورات الزمن، ع 63، أكتوبر 2015.

10- فلوريان كولماس، دليل السوسيولسانيات، ترجمة: خالد الأشهب، ماجدولين النهيبي، ط1، بيروت، 2009.

11- لويس جان كالفي، السياسات اللغوية، ط.1، ت. محمد يحياتن، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، 2009.

12- محمد حمودو، الكتاب المدرسي المغربي في العصر الرقمي تحديات ورهانات، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2019.

13- نعيمة اطريميس، محمد الغازي (وآخرون) التعدد اللغوي وتدبير الإشكالات البيداغوجية والمعرفية، جامعة ابن زهر، ج.2، 2019.

14- الهيأة الاستشارية للمغرب العربي في التربية والتعليم، اللجنة الدائمة للرصيد اللغوي، الرصيد اللغوي الوظيفي للمرحلة الأولى من التعليم الابتدائي، ط1، 1975

15- Noam Chomsky, Sur la nature, l'utilisation et l'acquisition du langage, Recherches linguistiques 19, 1990, PP 21-44

16- Noam Chomsky, Language and Mind, 3ème éd. Cambridge University Press, New York, 2006.

القسم الثالث:

الهجرة، الأسرة، التراتبية والرابط الاجتماعي

مساهمة المدرسة في الحركية الاجتماعية في واحات درعة
-واحة تنزولين نموذجا-

عبد الكريم الوزيري[1]

تمهيد:

تعددت مسميات التعليم بشكل واضح، حيث أن المفهوم الملازم لمفهوم التعليم هو التدريس بشكل يصعب الفصل بينهما، بل إن هناك من لا يقيم تمييزا بينهما بتاتا، فنجد أن التعليم لديه هو التدريس. فيضفي عليهما التعاريف ذاتها، بالرغم من أن التدريس ربما مرتبط بالمدرسة وبظهور المؤسسات التعليمية من مدارس ابتدائية وإعدادية وثانوية وجامعية. أما التعليم فإنه قديم مرتبط بمختلف المؤسسات وبالحياة سواء العادية أو المهنية، فقد يتعلم المرء مهنة ما أو تخصص ما، لذلك نتحدث هنا عن التعليم لا عن التدريس. فالتعليم يرتبط بالمساجد والمدارس القرآنية العتيقة والزوايا وبالدير والكنائس.. إذن فمعنى التعليم قديم جدا ربما قدم الإنسانية أما التدريس فإنه حديث.

أولا: مفاهيم الدراسة:

يتطلب كل موضوع ضرورة تحديد مفاهيمه بشكل دقيق يسمح بتوضيح معالمه وتبيان خطوطه العريضة التي ستحدد الطريق الذي ينبغي السير عليه من أجل فهمه. لذلك ففهم موضوعنا يفرض علينا تعريف أهم مفاهيميه ولو مختصرا، ومن بين هذه المفاهيم نجد: المدرسة، والحركية الاجتماعية.

المدرسة: تدخل المدرسة ضمن ما يسمى بالنظام التعليمي بصفة عامة، لهذا يجب تعريفها في ارتباط بهذا النظام التعليمي والذي يدل على "مجموعة من المؤسسات التعليمية ذات الطابع النظامي. تنتمي هذه المؤسسات إلى أنظمة فرعية (تعليم أولي، ابتدائي، إعدادي، ثانوي، عالي، تقني، مهني) وتخضع للتبعية القانونية والإدارية إما لوزارة التربية الوطنية أو لأجهزة رسمية

[1] طالب باحث في سلك الدكتوراه، تخصص علم الاجتماع.

أخرى..."[1]. يقصد بالتعليم بشكل عام كل ما يمكن أن يتعلمه الإنسان من خلال احتكاكه بالحياة وبمختلف أبناء جنسه. غير أننا هنا نقصد بالذات النظام التعليمي المرتبط بتعليم القراءة والكتابة خاصة في المجتمع المغربي وهو تعليم يمكن أن نميز فيه بين مرحلتين اثنتين مرحلة ما قبل الاستعمار والحماية ومرحلة ما بعده، خاصة ما بعد سنة 1956 إلى الآن، والتي تميزت برفع شعارات أربع أطرت معظم إصلاحات التعليم وهي: التعريب، والمغربة، والتعميم وأخيرا التوحيد[2].

يتضح إذن أن المدرسة هي مؤسسة تدخل ضمن إطار عام يطلق عليه النظام التعليمي الذي يجسد بنية ونسقا يتكون من مجموعة من العناصر المرتبطة فيما بينها. لهذا فوظائف المدرسة كثيرة ومتعددة منها تحصيل المعرفة وتعلم القراءة والكتابة والمساعدة على الانخراط في الحياة الاجتماعية... فأكثر ما يهم المجتمع بالطبع في المدرسة، هو "التقدم الذي يحرزه طفل من معارفنا في نموه الجسدي الاعتيادي وتقدمه في القدرة على القراءة والكتابة والحساب ومعلوماته في الحساب والجغرافية..."[3] بحيث نقصد بالمدرسة هنا تلك المؤسسة الحديثة الدخيلة على المجتمع المغربي، والتي أدخلها الاستعمار بعد مجيئه كما أدخل معه أشياء أخرى. تساهم هذه المدرسة بشكل كبير في الحركية الاجتماعية. فما معنى الحركية الاجتماعية؟

الحركية الاجتماعية: قبل تعريف الحركية الاجتماعية لابد من تعريف نقيضها وهو التراتبية الاجتماعية**Hiérarchie social**: وهي الوضعية التي يخضع لها مجتمع يتكون من مجموعة من الفئات والطبقات الاجتماعية، تعرف نوعا من التفاوت الاجتماعي فيما بينها إما على أساس اقتصادي يتجلى في امتلاك الأرض مثلا أو بعض المنتجات الفلاحية مثل رؤوس الأبقار أو الإبل، أو على أساس اجتماعي وديني رأسمال رمزي على حد تعبير بيير بورديو خول لها أن تكون في مرتبة عليا أكثر من الفئات الاجتماعية.

إن التراتب الاجتماعي في جميع الأنساق يظل نتاج لتاريخ من العلاقات والممارسات التي تختلف من مجال إلى آخر حسب تعبير بيير بورديو **Pierre Bourdieu** "إذ أنه يدل على نوع من التفاوت في اقتسام الخيرات الرمزية والمادية للنسق فثمة اختلال في الاستفادة من هذه الخيرات

---

[1] المكي المروني، الإصلاح التعليمي بالمغرب، 1956-1994، منشورات كلية الآداب و العلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة بحوث ودراسات، رقم 17، ط1، 1996، ص11.

[2] يرجى العودة إلى المرجع نفسه قصد الوقوف عند الإصلاحات الكبرى للتعليم في المغرب.

3 جون ديوي، المدرسة والمجتمع، ترجمة: أحمد حسن الرحيم، منشورات دار مكتبة الحياة- بيروت، ط2، 1978، ص31.

وهو ما ينعكس على الهرمية الاجتماعية التي تنتج في الأخير مسود ومسودين، مالكين وغير مالكين لأن الأمر في البدء أو الختام يتعلق باختلاف بين أفراد الجماعة الواحدة في وضعياتهم السوسيو اقتصادية ومن ثمة الاختلاف أيضا في وضعياتهم الثقافية والسياسية على اعتبار أن التراتب الاجتماعي تنتج عنه تراتبات أخرى"[1].

تأسيسا على ما سبق، يمكن القول بأن التراتبية الاجتماعية بين وحدات المجتمع من أفراد وجماعات وأسر تكون حسب معايير إما اجتماعية أو دينية رمزية أو اقتصادية مادية واضحة ملموسة،[2] حيث قد تنشأ هذه التراتبية إما تبعا لمحددات اقتصادية أو اجتماعية أو دينية، مرتبطة بالتقسيم الديني لفئات المجتمع كما الحال مع الواحات التي يتم فيها التراتب تبعا لما هو ديني فيقسم إلى: شرفاء ينتسبون إلى النسب الشريف، يليهم المرابطين وهم أقل مرتبة من الشرفاء... وهذا التراتب عادة ما يكون تراتبا تصاعديا يمكن من تقسيم المجتمع إلى مجموعات، حيث تعمل كل مجموعة على إيجاد طرق ووسائل من أجل تدرج المراتب والسلم الاجتماعي والوصول إلى مراتب متقدمة. تأتي التراتبية في مقابل الحركية الاجتماعية فما معنى الحركية الاجتماعية؟

الحركية الاجتماعية **Mobilité social**: كثيرة هي التعاريف والمعاني التي تحتملها الحركية الاجتماعية فهي أولا: تعني انتقال فرد أو جماعة من طبقة اجتماعية إلى طبقة أخرى، والحركة الاجتماعية تدل على كل تغيير يطرأ على المكانة التي يحتلها ذلك الفرد أو تلك الجماعة في عملية الإنتاج. وثانيا: فإنها تعني يعتبر الانتقال من مكانة اجتماعية إلى مكانة أخرى. وثالثا: هي انتقال الأفراد والجماعات داخل نظام الطبقات الاجتماعية بشكل عام[3]

يتضح إذن بأن التعاريف لا تبتعد كثيرا عن بعضهما البعض. ولكن على الرغم من ذلك، فإنهما يعكسان تعارضا أساسيا في علم الاجتماع المعاصر بين التيار الماركسي الذي يستخدم مفهوم الطبقات الاجتماعية وبين باقي التيارات الأخرى التي تفضل مفهوم الفئات و البنيات الاجتماعية.

---

[1] العطري عبد الرحيم، أعيان البوادي، آليات إنتاج الوجاهة الاجتماعية، الرحامنة نموذجا، أطروحة لنيل الدكتوراه في علم الاجتماع، بكلية الآداب و العلوم الإنسانية الرباط، سنة 2010/2009.

[2] أقفلي حماني، التراتبات والحركية الاجتماعية في منطقة والماس، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في علم الاجتماع، تحت إشراف الدكتور محمد جسوس، السنة الدراسية 1995/1994، ج إطار نظري، ص1.

[3] ريمون .بودون، ف.بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، ترجمة سالم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، 1986، ص 277.

يتبنى التعريف الأول بصفة أو بأخرى المنظور الماركسي حول المجتمع ولذلك يستعمل مفهوم الطبقة الاجتماعية لتحديد وضعية الفرد أو الجماعة في البنية الاجتماعية و يتخذ كمقياس أساس للدلالة على تغيير أو عدم تغيير وضعية وعلاقة الفرد بوسائل الإنتاج.

ثانيا: تصوران متعارضان بخصوص المدرسة ودورها في الحركية الاجتماعية:

يرتبط التعليم بشكل واضح بالحركية الاجتماعية والاقتصادية للأفراد والتحرك من أسفل الهرم إلى وسطه أو حتى إلى أعلاه في بعض الأحيان. غير أن هذا الأمر أثار نقاشا ولازال يثيره. وهذا هو حال القضايا الإنسانية التي لا تعرف إجماعا واتفاقا قطعيا بين المتخصصين، على خلاف الظواهر الطبيعية. فقد كان هناك خلاف حول ما إذا كان التعليم يساهم في الحركية الاجتماعية فعلا أم أنه يجعل الفرد يبقى حبيس وضعيته؛ بمعنى أن المدرسة تساهم في إعادة إنتاج نفس الأوضاع، على حد تعبير "بيير بورديو**Bourdieu Pierre**" إذا بالرغم من التأليف الكثير حول مسألة التعليم فلم يصل الباحثين إلى اتفاق حول أهميته -بالنسبة للحركية الاجتماعية- و حول وظيفة التعليم الحقيقية. لهذا يمكن اختزال جميع الطروحات حول التعليم في موقفين اثنين:

الموقف الأول: يرى أن التعليم عامل أساسي من عوامل الحركية الاجتماعية ومن بين المدافعين عن هذا الرأي، كل من "بنديكس و ليبسيت" (**Bendix et Lipeset**)، و يرى هذان الباحثان اعتمادا على ملاحظات واقعية أن الحصول على مستوى تعليمي معين يفتح أمام الفرد مجالات رحبة ويؤهله لممارسة مهن معينة(حسب المستوى التكويني المحصل عليه) الشيء الذي يمكنه من تحسين وضعه الاجتماعي ومن تغيير موقعه في الإنتاج.[1]

و يذهب بابر (**Barber**) إلى أفكار مماثلة لما ذهب إليه كل من بنديكس وليبسيت فالمستوى التعليمي الذي أكتسبه الإنسان يعد عاملا أساسيا في نظره بالنسبة للدور الذي سيلعبه مستقبلا وبالتالي بالنسبة لمستقبله المهني ووضعيته الاجتماعية و الاقتصادية.[2]

يظهر هذا الأمر في المناطق الهامشية وفي الواحات بشكل جلي في بداية التسعينات من القرن الماضي، حيث أن معظم من تعلموا، واستطاعوا الحصول على وظيفة في الدولة ونخص بالدرس هنا التعليم والتدريس، وإن كانوا حالات نادرة قد حققوا حركية اقتصادية جعلتهم يترقون اقتصاديا في سلم التراتبية الاجتماعية، حتى وإن بقوا محصورين اجتماعيا في نفس المكانة في

[1] أقفلي حماني، التراتبات والحركية الاجتماعية في منطقة والماس، ص 67.
[2] أقفلي حماني، المرجع السابق، ص 67.

ذهن الفئات الأخرى وتمثلاتها؛ أي أنهم بقيت تلازمهم نفس الصورة بكونهم يأتون في أسفل السلم في الواحات. فقد استطاع كل من أتم دراسته مع شرط الحصول على وظيفة أن يترقى ويحصل على مهنة تختلف كثيرا عن مهنة أبيه الذي كان في أحسن الأحوال فلاحا صغيرا أو عاملا مياوما في مدن المغرب الكبرى.

قد تبدو هذه الحركية ومدى أهمية التعليم فيها واضحة للعيان، كما قد لا تحتاج إلى تبرير وتوضيح. غير أن هناك بعض البنيات والأشياء الخفية، أو التفاصيل التي لا يراها إلا المتمرسين من علماء الاجتماع، من اعتادوا على التركيز على دقائق الأمور وتفاصيلها ولا يكتفوا فقط بما هو عام وبين بل يبحثون في التفاصيل، عملا بالقاعدة التي تقول "في التفاصيل يسكن الشيطان". كما الحال مع السوسيولوجي الفرنسي الشهير "بيير بورديو" على سبيل المثال لا الحصر. والذي يمثل الموقف الثاني.

الموقف الثاني: يرى أن التعليم والمدرسة بالخصوص تقف عائقا أمام الحركية الاجتماعية وتعيد إنتاج نفس الأوضاع، حيث تثبت الأفراد في مكانهم. فقد بين "بيير بورديو" **Pierre Bourdieu** و"جون كلود باسرون**Jean Claude Passeron**"[1] في كتابهما: " إعادة الإنتاج"، أن المدرسة تعمل على إعادة إنتاج نفس الطبقة و ذلك بتوريثها مجموعة من الامتيازات. يقولا: "إن المدرسة تعمل على الانتقاء الاجتماعي، فمجتمعات النظام القديم كانت تورث منزلة أو لقبا أو مكانة. والمجتمع البورجوازي يسلم لأطفاله رأسمالا وإرثا. فالجمهورية، باسم مساواة الجميع، عززت بمكر، ودون معرفة ذلك، حاجزا طبقيا جديدا: يتمثل في الثقافة المورثة بالشهادة. إن الإرث ثمين بالأحرى إلى درجة أنه غير مرئي. فهو يعاش على نمط الموهبة، والذكاء الفطري، والأفكار الخالصة.[2]

يتبين من خلال النص أعلاه أن المدرسة تعمل بمنطق خاطئ حسب بورديو، حيث أنها عندما تعمل على انتقاء فئة ما، كأن تعمل على اختيار المتفوقين من حيث التحصيل الدراسي، فإنها تقصي بشكل أو بآخر الآخرين دون أن تعرف سبب ضعفهم أو تبحث في وضعيتهم الاجتماعية وفي ما أذا كانوا ورثوا رأسمالا ثقافيا كما أولئك الذين انتقتهم واختارتهم. فالمدرسة تدعي

1يساهم النظام التربوي عبر مسالك سرية جدا، في إنتاج أرستقراطية مدرسية حقيقة، أما الإخفاق المدرسي فمرده إلى المناخ الثقافي داخل الوسط العائلي واللغة المستعملة فيه والموقف تجاه المدرسة. وما يصفه المعلمون على أساس أنه غياب المواهب ليس في الغالب سوى نتاج تربية. بيير بورديو الفتى المتعدد والمضياف، إعداد وتوطئة عبد الجليل بن محمد الأزدي (مطبعة النجاح الجديدة- الدار البيضاء. فبراير 2009)، ص 61.

[2]Pierre Bourdieu, Les idées pures n'existent pas: Sciences Humaines, N Spécial ,2002, PP 3 – 8.

المساواة في الظاهر ولكنها في العمق تعمق من التفاوتات والتمايزات الاجتماعية والاقتصادية. فعلى سبيل المثال تعمل على إخضاع جميع المتعلمين في السنة الثانية باكالوريا إلى الامتحان ذاته دون تمييز بينهم تحت مسمى واحد وهو الامتحان الوطني الموحد، وهي بذلك تدعي المساواة التامة بين متعلمي البلد. ولكن كان الأحرى أن تدرس المتعلمين في الظروف ذاتها وأن تحرص على أن يدخلوا المدرسة في السنة نفسها، أي بمعنى أن لا يكون من كانت الظروف مهيئة له قد دخل الروض في سنتين أو في ثلاث سنوات بينما الآخر لم يرتد المدرسة إلى في سن ست أو سبع سنوات دون معرفة القراءة ولا الكتابة ناهيك عن التمايزات بينهم من حيث الانتماء العائلي والطبقي...

ثالثا: المحطات الكبرى للتعليم بالمغرب، ودور المدرسة في تغيير ملامح المجتمع:

مرت المؤسسة المدرسية في المغرب بثلاث مراحل أساسية: يمكن أن نسمي المرحلة الأولي بمرحلة المدرسة التقليدية أو مرحلة ما قبل المدرسة العصرية. حيث عرفت انتشارا واسعا للجوامع والمساجد والمدارس العتيقة[1] والتي كانت تضطلع بمهمة التعليم و التثقيف،[2] هذا النوع من المدارس كان ينتشر أيضا في واحات درعة إن لم نقل بأنها كانت تشتهر به خاصة الزاوية الناصرية بمنطقة "تمكروت"، والتي لعبت دورا مهما في تاريخ المنطقة.

المرحلة الثانية/ المدرسة الاستعمارية: دخلت هذه المدرسة إلى المنطقة بعد دخول الحماية الفرنسية مباشرة، حيث تم إنشاؤها من أجل إحكام السيطرة أكثر على المنطقة من طرف الدولة الفرنسية، وجعل التواصل سهلا مع السكان المحليين عبر تعليمهم اللغة الفرنسية، نظرا لأنها كانت تجد صعوبة في التواصل مع أبناء الواحات. وقد فرقت بين التعليم بين أبناء الأعيان و بين أبناء الفقراء، وبين تعليم اليهود و المغاربة والأوربيين.[3]

المرحلة الثالثة/المدرسة المغربية بعد الاستقلال: تأسست وتوطدت بعد خروج الاستعمار، في سلسلة من الإصلاحات العميقة والدقيقة في مختلف التخصصات الدقيقة في هذا الميدان. وذلك لكي تكون المدرسة أكثر استجابة لمتطلبات المغاربة، وتحرير النظام التعليمي من الهيمنة

1يرجى العودة إلى كتاب ديل أف. ايكلمان: المعرفة والسلطة في المغرب، صور من حياة مثقف من البادية في القرن العشرين، ترجمة: محمد عفيف، مطبعة نور كرافيكس طنجة ومطبعة النجاح الجديدة - الدار البيضاء.

[2]عبد الهادي أعراب، حدود مساهمة المدرسة في التحولات الاجتماعية والثقافية بالبادية المغربية، ضمن كتاب التحولات الاجتماعية والثقافية في البوادي المغربية، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 102، ط1، 2002، ص 188.

[3]سعيد صفصافي، الأسس الطبقية للمجتمع المغربي، بحث مرقون في جامعة محمد الخامس الرباط، تحت إشراف المكي بن الطاهر، ص 56.

الفرنسية وتكييفه مع المجتمع المغربي أكثر.[1] ومن هذه الإصلاحات انبثقت المبادئ الأربع للتعليم المغربي وهي (التعريب، التعميم، التوحيد و المغربة) و لكن بالرغم من ذلك ظل التعليم المغربي يعاني مشاكل كثيرة لا تزال مستمرة إلى اليوم. والأكثر من ذلك أنها أزمة تعمقت اليوم أكثر من أي وقت مضى نظرا لكون الإصلاحات كلها إملاءات من الخارج. إضافة إلى أن هذا الإصلاحات عرفت تعثرا واضحا بجميع مخططاته سواء في مخطط (65- 67) أو مخطط (88 – 92). فتعميم المدرسة لا يمكن أن يتم دون تفكير جاد وحقيقي في إصلاح العالم القروي الذي يعرف جميع أشكال التهميش والإهمال.[2]

بالرغم مما قيل فإن المدرسة ساهمت في تغيير المكانة الاقتصادية والاجتماعية للبعض من أبناء الواحات، وخاصة الحراطين[3] منهم ومع ذلك لن نطيل الحديث في هذا الموضوع وسنتركه إلى حينه.

رابعا: دخول التعليم المعاصر لواحة "تنزولين"

بحثنا بشكل مضن علنا نجد ما يرشدنا إلى بداية دخول التعليم إلى واحات درعة وخاصة التعليم الحديث والمدرسة الفرنسية بشكل خاص، و لكننا لم نجد ما يشفي الغليل، بحيث لم نتوصل إلى معلومات كثيرة حول زمن دخول المدرسة الحديثة نحو مجتمع الواحات. ولهذا اعتمدنا على ما هو متعارف عليه في المجتمع المغربي بشكل عام. حيث يتضح بأن التعليم دخله بشكل عام مباشرة بعد الحماية، لأننا سنقصر الحديث هنا عن المدرسة الحديثة فرنسية ومغربية، التي تختلف عن التعليم التقليدي، لكونه يعتمد على المساجد والكتاتيب القرآنية والتعليم الأصيل، والزوايا وبعض الجامعات القديمة التي كانت تقوم بالغرض ذاته، كجامعة القرويين بفاس.

---

[1] المكي المروني، الإصلاح التعليمي بالمغرب، مرجع مذكور، ص 34-35.

2 عبد الهادي أعراب، حدود مساهمة المدرسة في التحولات الاجتماعية والثقافية بالبادية المغربية، مرجع سابق، ص 191.

[3] نكاد نتفق أن مفهوم الحراطين، لا يزال لحد الآن يثير العديد من الإشكاليات ولم يتوصل بعد إلى اتفاق حول مفهومه ودلالته. ولكن بالرغم من هذا الاختلاف يكاد يكون هناك إجماع على أن مفهوم الحرطاني يعود إما إلى الحر الثاني، ويعني أن هذا الشخص يأتي في مرتبة ثانية بعد حر في المرتبة الأولى، وتعني أن الحرطاني حر أعتق بعد ما كان عبدا. و التفسير الثاني لمعنى الحراطين: هو أن هذه الفئة من مجتمعات الواحات كانت تشتغل في حراثة الأرض دون أن تكون مالكة لها، وسميت بذلك نسبة إلى الحراثين، ولكن للاستثقال عوضت الثاء بالطاء نتيجة لصعوبة نطق الثاء ودعوا بالحراطين. المرجو العودة إلى مختلف من اشتغلوا على الواحات في كتاباتهم.

لعب التعليم وخاصة المدرسة دورا هاما في التغييرات الاجتماعية المجال الواحي، هذا التغيير لم يمس فقط ما هو اجتماعي بل مس ما هو اقتصادي سياسي و ثقافي، فالتغير الاجتماعي يلحق مختلف بنيات المجتمع وأنساقه دون أن تستثني أي بنية[1]، بالرغم من كون التغير يختلف بين ما هو ثقافي وما هو مادي تكنولوجي واقتصادي، نظرا لكون هذا الأخير يتطور بوتيرة سريعة مقارنة بالاجتماعي والثقافي الذي يتطور بوتيرة بطيئة. فالتغير الاجتماعي ظاهرة كلية تمس المجتمع ككل[2]، ولكن بشكل مختلف ومتفاوت، نظرا لأن التكنولوجي يرتبط بجزء من المجتمع دون آخر. إضافة إلى أن الثقافي والاجتماعي يرتبط بالذهنيات المترسخة في لا وعي الأفراد وبالتالي يصعب تغييرها في فترة وجيزة. فحتى يتم مثلا تغيير الزواج في الواحات من زواج مغلق إلى زواج مفتوح قد يتطلب الأمر قرونا طويلة وقد يحدث ذلك أو لا.

اخترنا التركيز من بين مجموعة من العوامل التي قد تحقق هذا التغيير والحركية الاجتماعية على دور المدرسة كمؤسسة عصرية تحتضن بين مركباتها مستويات يتداخل فيها الثقافي بالمعرفي والاجتماعي بالسلطوي، والواقع أن السؤال: أي تأثير تمارسه المدرسة هل التأثير المادي أم التأثير الرمزي؟ يحيلنا على الإشكال "الكلاسيكي" في السوسيولوجيا والذي فرض نفسه منذ ماكس فيبر و قبله مع علماء اجتماع آخرين.[3]، ولكن السؤال الذي نجده يطرح نفسه بإلحاح هل فعلا ساهمت المدرسة في ترقي فئة الحراطين، أم أنها لم يكن لها الدور نفسه الذي لعبته عوامل أخرى كالهجرة مثلا؟ وإذا كان الأمر كذلك لم ترقى بعض الأفراد من هذه الفئة دون أفراد آخرين؟

طرحنا سابقا السؤال حول مدى مساهمة المدرسة فعلا في الترقي والحركية الاجتماعية لأبناء الواحات في درعة, وطرح السؤال لم يأت اعتباطيا، بل مبرر طرحه من جهة هو قلة الأفراد المتعلمين في مجتمع الواحات، ومن جهة أخرى هو وضعية أولئك الذين ولجوا المدرسة في فترة مبكرة. إذ في البداية لم يكن يتجاوز عدد الأفراد في عدد من الدواوير خمسة أو ستة أفراد، أو أقل من ذلك. بل هناك دواوير لا يوجد فيها أفراد دخلوا المدرسة في بداياتها الأولى. في هذا السياق يذهب محمد أيت حمزة إلى أنّ المدرسة في دوار "إمجكاك"[4] لم يكن يتجاوز عدد أفرادها خمسين فردا في السنة. وذلك نتيجة لعوامل منها: بعد المسافة بين المدرسة و السكن في

[1]عبد الهادي أعراب، حدود مساهمة المدرسة في التحولات الاجتماعية والثقافية بالبادية المغربية، ص184.

[2]Guy Rocher: le changement social, Edition HMH, 1968, p20.

3عبد الهادي أعراب، المرجع السابق، ص 186.

[4]Mohamed AIT HAMZA, Emigration et formation socio-économiqueau sud de l'Atlas: cas du Douar Amjgag, 1996, p68.

الواحات، وخاصة في مرحلة الإعدادي والثانوي، ولأن سكان الواحات خاصة الحراطين كانوا أكثر حاجة إلى أبنائهم، من أجل مساعدتهم في الاهتمام بالأرض وكل ما تتطلبه، إضافة إلى أن دخل العائلات والأسر لم يكن كافيا ليسمح لهم بتدريس أبنائهم الفتيات منهم على وجه الخصوص.

ويبقى السؤال المطروح: هل ساهمت فعلا المدرسة في ترقي الفئات الهشة والضعيفة والحراطين منهم على وجه الخصوص، أم أنها جعلت الوضع على ما هو عليه؟ وكيف هو هذا الترقي، أهو ترقي سريع وواضح أم هو ترقي بطئ وغير واضح؟ هل استطاع الأفراد الذين تعلموا فعلا التحرك اجتماعيا واقتصاديا في سلم التراتبية الاجتماعية؟

تعاني مناطق الواحات من شح في المعلومات فيما يخص الجانب الاجتماعي فيها مقارنة بالطبيعي والمناخي بالأساس، ويزداد الشح والندرة عندما نتجه صوب المجال المتعلق بالتعليم وبالمدرسة الحديثة. على عكس المجال الحضاري والمتحضر، والذي يظهر أن التأريخ فيه لدخول المدرسة كان منتشرا ومشاعا، فكما هو معلوم أن الحماية فرضت على المغرب في سنة 1912، وفي السنة ذاتها أو قبلها في بعض الأماكن، عملت فرنسا على إحداث مجموعة من التغييرات على المجتمع المغربي وهذه التعديلات مست جميع مناحي الحياة بما في ذلك التعليم. "فقد عملت على تقويض التعليم العتيق المرتبط بالمدارس العتيقة والمساجد، لحساب تعليم عصري متماش مع ما هو موجود في البلدان الأوروبية، حيث تم بناء مدارس فرنسية مثلما حدث في مدينة فاس 1911"[1]. وبذلك تم التقليص من المدارس العتيقة والتعليم التقليدي وفي هذا السياق يقول Hardy كما أورده المكي المروني: "إنه ينبغي تطوير المجتمع المسلم التقليدي، لكن مع الحرص على عدم زعزعة بنياته وخلخلة مؤسساته. وبالتالي فالتعليم الذي ينبغي بثه فيه يجب أن يكون بالتأكيد تعليما حديثا، إنما من نوع خاص وتعليما متمايزا يحقن بجرع قليلة"[2].

خامسا: دخول التعليم الحديث إلى منطقة البحث، ورؤية السكان:

شيد الاستعمار الفرنسي أول مدرسة له بواحة تنزولين و هي الوحيدة التي بنيت في عهد الحماية، كما استقينا من خلال المقابلات الميدانية أما باقي المدارس الأخرى فقد بنيت في عهد الدولة الوطنية، تأسست هذه المدرسة في سنة 1951، و بدأت العمل في شهر شتنبر سنة 1952

[1] عبد الهادي أعراب، مرجع سابق، ص 189.
[2] المكي المروني، الإصلاح التعليمي بالمغرب، المرجع السابق، ص، 15.

وقد سميت بمدرسة "سنترا" حسب الفرنسيين، أما السكان فقد اعتادوا أن يسموها بمدرسة القايد العربي، نسبة إلى أشهر قائد في المنطقة في لحظة الاستعمار الفرنسي.

أنشأت الدولة الفرنسية المدارس القروية لغرض تعليم اللغة والفلاحة. يقول المكي المروني: "بالنسبة للمدارس القروية فقد كانت تعطي تكوينا أوليا لمدة سنتين في اللغة الفرنسية والفلاحة حتى يتمكن القرويون من التواصل مع الفرنسيين".[1] إلا أنه لم يكن هناك إقبال كبير على هذا التعليم سواء في آنه أو حتى بعده، وذلك لأسباب متعددة منها: تمثلات الناس والأفراد للمستعمر آنذاك، نظرا لما كانت تمثله المدرسة من رموز ومن أفكار الاستعمار. فالمستعمر غصب أرض الأفراد بدون حق أو شرع، لهذا يجب مقاطعته، وبذلك انسحبت هذه التمثلات على المدرسة أيضا، فالمدرسة وريثة الاستعمار وكل ما هو وريثه يجب مقاومته.

نجد من بين ما كان يمنع أبناء الواحات من لوج المدرسة في بدايتها مع الاستعمار: الفقر وضعف الحالة المادية لمعظم الأسر أيضا. فحتى من وفق في اجتياز المرحلة الابتدائية قد لا يكون بمقدوره إتمام الدراسة الثانوية والجامعية، لأن هذه المراحل غير موجودة في الواحة، وبالتالي تتطلب منه السفر إلى المدينة (مراكش) من أجل ذلك. غير أن الظروف الصعبة التي تعيشها هذه الأسر كانت تقف عائقا أمام المواصلة. إذ توصلنا من خلال بعض المقابلات الميدانية أنه لم يتخرج من جيل المدرسة الفرنسية إلا القليل من الذين ولجوها في بداياتها الأولى سنة 1953. لم يتجاوز أربعة أشخاص في كل قبيلة وقصر2.

إن من بين العوامل الأخرى التي لم تكن تسمح لأبناء الواحات بمتابعة دراستهم هو أن آباءهم كانوا في حاجة كبيرة إلى اليد العاملة، نظرا لأن نمط عيشهم كان هو الزراعة والحرث إلى جانب تربية المواشي، وكل هذه الأعمال تتطلب يدا عاملة، لم يكن بإمكان الأب أن يوفرها لهذا كان يلجأ إلى أبنائه.. ونمط العيش هذا يقوم به أناس مستقرون على أساس زراعة مسقية بالفجارات والآبار وبعض المجاري المائية إن وجدت. وينتجون في المقام الأول التمور ثم الزرع والخضر للاستهلاك المحلي...[3]. لهذا يفضل الأب أن يشتغل الأبناء في الأراضي من حرث وتأبير للنخيل -لأن الأرض كانت هي مصدرهم الوحيد من أجل العيش-، من أن يذهبوا للمدرسة وهو ما أدى بهم إلى مغادرة المدرسة مبكرا.

---

[1] المكي المروني، المرجع نفسه، ص، 16.

[2] مقابلة مع ح.ع في يوم 17/05/2014، مع الساعة الحادية عشر ة والنصف امتدت لمدة ساعتان من الزمان.

[3] محمد أعفيف، مساهمة في دراسة مجتمعات الواحات وتاريخها، مطبعة أبي رقراق للطباعة والنشر- الرباط، ط1، 2014، ص 93.

كانت المدرسة الفرنسية توفر الدعم لكل من المتعلمين. فقد كانت توفر لهم الدواء والكتب وكل الوسائل المادية واللوجستيكية بغية إنجاح العملية التعليمية. ولم تستثن أي فئة من الفئات (أطفال، وشبان، وبالغين، بل حتى الإناث في بعض المناطق). غير أنه كان من المتعارف عليه أنه لا يسمح للفتيات بالذهاب إلى المدرسة، خاصة بنات ذوي الثقافة العربية مقارنة بالأمازيغية. إذ أن الذكور هم الأولى بالذهاب إلى المدرسة، لم يكن يسمح لهم بذلك، فكيف يمكن أن يذهب إليها الإناث؟

لم يكن بناء المدارس الفرنسية في المغرب عامة والواحات خاصة، ونخص بالذكر هنا مدرسة "سنترا" بالأمر الاعتباطي ولكن بناءها كان بنية السيطرة أكثر على الواحات بشكل خاص وعلى المجتمع المغربي بشكل عام. وذلك ما قاله الحاكم العام الفرنسي: "إن القوة هي التي تبني الإمبراطوريات ولكنها ليست هي التي تضمن الاستمرار والدوام، إن الرؤوس تنحني أمام المدافع، في حين تظل القلوب تغدي نار الحقد والرغبة في الانتقام يجب إخضاع النفوس بعدما تم إخضاع الأبدان"[1]. يتبين أن الدولة الفرنسية كانت على علم بأهمية تعليم الثقافة الفرنسية ونشرها بين السكان، فهي تعرف أن السيطرة المادية وحدها لا تكفي بل لابد من السيطرة الثقافية أيضا التي تجعل الأفراد يستدمجون الثقافة الفرنسية، ويتخلون بشكل تدريجي عن قريينتها العربية أو الأمازيغية. فالسيطرة المهمة هي السيطرة على العقول والأرواح لا على الأبدان والأجساد فقط، وهو ما لخصه قول الحاكم العام أعلاه.

حاولنا فيما تقدم أن نؤرخ لدخول المدرسة إلى منطقة الواحات بصفة عامة وواحة "تنزولين" بصفة خاصة، والتي وصلتها المدرسة الفرنسية في سنة 1953 م، ببناء مدرسة "سنترا" في دوار "أولاد عثمان"، وهو الدوار الذي كان فيه الشيخ العربي قريبا من المستعمر والذي يمارس سيادة على قبائل أولاد يحيى العربية [2]. كما حاولنا أيضا أن نبين نظرة المجتمع لها والطريقة التي تعامل بها مع هذه المدرسة. وقد كان هذا التعامل على نوعين مختلفين إقبال من طرف الأمازيغ على المدرسة في الاستعمار وبعد خروجه، وإعراض كبير للقبائل العربية، بدرجة كبيرة بالنسبة للإناث وبدرجة أقل بالنسبة للذكور. وذلك ما يبين أهمية المدرسة في الحركية الاقتصادية لبعض

[1] محمد عابد الجابري، التعليم في المغرب العربي، دراسة تحليلية نقدية لسياسة التعليم في المغرب والجزائر وتونس، دار النشر العربية، الدار البيضاء 1989، ص 17.

[2] جورج سبيلمان، ايت عطا وتهدئة آفلا- ن- درا، ترجمة وتعليق محمد بوكبوط، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية. ط2، 2011.

الأفراد في الواحة، إذن فكيف ساهمت في ذلك؟ وهل استطاعت أن تحركهم حتى اجتماعيا أم ساهمت في الترقي الاقتصادي فقط؟

كان الرعيل الأول الذي دخل المدرسة الفرنسية في بداياتها في سنوات الخمسينات قليل ولم يواصل منهم إلى القلة. فعدد الأفراد الذين أتموا الدراسة لم يكن ليصل إلى فرد أو فردين في معظم قصور الواحة. ولكن معظم من سمحت له الظروف بمواصلة الدراسة والحصول على وظيفة استطاع أن يحقق حركية وترقيا اقتصاديا واضحا. والانتقال من وضع اقتصادي هش إلى وضع متماسك، بالرغم من أن أبناء بعض الفئات كانوا يذهبون إلى المدرسة عنوة وقسرا.

تقف وراء قلة الخريجين من المدرسة الفرنسية أسباب عدة، ولكن من أبرزها كما سبق وأن أشرا النظرة التي يحملها السكان للاستعمار الأجنبي والتي انعكست على المدرسة، فالمستعمر كان مرفوضا من طرف السكان، وبذلك كل ما يأتي به كان مرفوضا أيضا، فقد كان السكان يفضلون أن يعلموا أبناءهم في المساجد عوض المدارس، ولم يكونوا يعتمدون على المدرسة من أجل توظيف أبنائهم. إضافة إلى الصورة السلبية التي يحملها الناس عن المدرسة، نجد سببا آخرا وهو الفقر، حيث لم تكن الظروف تساعد التلاميذ على إتمام دراستهم، وأخيرا بعد أماكن الدراسة. تلك إذن أسباب من بين أخرى لم تسمح للرعيل الأول بإتمام دراسته أو الحصول على وظيفة قارة اعتمادا على المدرسة والتعليم العصري، إلى جانب العوامل التي سبق أن بينها أعلاه..

سادسا: تعليم الفتاة القروية وتباينه بين المجتمع الأمازيغي والعربي:

يعتبر تعليم الفتاة خروجا عن العادات التقاليد وخروجا عن أعراف الجماعة، فمكان الفتاة هو البيت، وبالتالي عليها أن تتقن سياسة البيت دون أن تفكر في التمدرس. إن هذا الأمر جعل تعلم الفتاة القروية ضعيفا جدا حيث لم تكن تتجاوز النسبة لدى الفتيات القرويات 19,8% مقابل % 76,4 لدى فتيات الحضر[1]ولكن لا يجري هذا الحكم على جميع المناطق والثقافات في واحات درعة. ففي واحة "مزكيطة" والتي يتكون أغلب سكانها من قبائل "أيت سدرات" "وأيت عطا" الأمازيغيتين ومن "إحراضن" الذين تمزغوا، أو هم أمازيغ في الأصل. كان يسمح للفتاة أن تتعلم وتلج المدرسة. وقد ظهر لنا هذا من خلال زيارتنا لمجموعة مدارس "تيمضرت" الابتدائية. ومن خلال المقابلات التي قمنا بها في إطار البحث الميداني2. إذ

[1]راجع مقال عبد الهادي أعراب السابق ذكره ، مرجع مذكور، 193.

[2]قمنا بهذه المقابلة يوم الثلاثاء 3 يونيو 2014مع أحد أبناء المنطقة على الساعة العاشرة صباحا، ودامت لمدة ساعتان ونصف .

وجدنا أن عدد الفتيات الذين دخلوا المدرسة في بداية اشتغالها كان تقريبا ستة عشر فتاة في السنة الأولى. وبالمناسبة فتأسيس مدرسة "تيمضرت"1 المركزية تعود لبداية الاستقلال وبالذات في سنة 1956م وبدأت الاشتغال في سنة 1957م. وقد شيدها السكان المحليين بواسطة المواد المحلية وهي لا تزال شاهدة على ذلك إلى يومنا هذا.

يعود سبب الاختلاف بين مجال جغرافي واحد وهو مجال الواحات، بين فئة يعتبر لديها تعليم الفتاة مقبولا ومرغوبا وبين فئة آخر ترفض ذلك مطلقا إلى اختلاف ثقافة وتصور كل فئة للأنثى. فالمجتمع الأمازيغي هو مجتمع أميسي تحتل فيه المرأة مكانة كبيرة، إذ كان نظامها شبيها بنظام العشيرة التي كان ينسب فيها الأبناء إلى أمهاتهم لا إلى أبائهم، والسبب هو طريقة الزواج السائدة، وهي تعدد الأزواج للمرأة الواحدة، ما يجعل الأب مجهولا وبالتالي يتم نسبة الأبناء إلى أمهاتهم. فخط الإناث وحده كان الخط الصحيح.[2] وهذا دليل على مكانة وأهمية المرأة عند المجتمع الأمازيغي، بمختلف ألوانه وتقسيماته، وهو ما بينه بن محمد قسطاني في كتابه[3] في هذه الحالة من الزواج بالذات. هذا ربما ما جعل المجتمع الأمازيغي في واحة أكدز وبالذات في دوار "تيمضرت" يسمح للفتاة بولوج المدرسة على عكس المجتمع العربي الذي عرف تاريخيا بأنه مجتمع أبيسي. وهذا هو الفرق الظاهر بين قصر تيمضرت و الذي أغلب سكانه من قبائل "أيت سدرات" الأمازيغية وبين بعض قصور واحة تنزولين وخاصة الجماعة الترابية أولاد "يحيى لكراير" والتي يتضح من خلال تسميتها أن اغلب سكانها من العرب خاصة قبائل أولاد يحيى العربية[4] التي استوطنت هذا المجال وأصبحت تشكل أكبر عنصر متواجد بالمنطقة وأغلب السكان في واحات درعة، يبقى هذا تفسير واحد ومن جانب اجتماعي يحتمل الخطأ كما يحتمل الصواب.

إننا لم نعز هذا الاختلاف إلى الفقر أو ضعف مستوى الدخل وحدهما، والسبب هو أن هذه المناطق من واحة "مزكيطة" أكثر فقرا أو ربما تتساوى معها، فكلاهما يعيشان الوضعية ذاتها

---

[1]بدأت المدرسة الاشتغال بأربع قاعات، كانت من بناء السكان المحللين، وولجتها مختلف الأعمار ومختلف الأجناس، أما الفتيات فإن أبناء الطبقة المتوسطة الدخل هنا اللواتي دخلنا المدرسة في مراحلها الأولى حيث تراوح العدد ما بين ستة عشر وثمانية عشر فتاة في البداية. فريدريك انجلز، أصل الأسرة والملكية الخاصة والدولة، ترجمة أديب يوسف شيش، دار التكوين للنشر، طبعة جديدة منقحة 2011، ص11.

[3]بن محمد قسطاني، الواحات المغربية قبل الاستعمار "غريس نموذجا"، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، مطبعة المعاريف الجديدة- الرباط، 2005، ص 201.

4كانت قبائل أولاد يحيا موجودة على جانب وادي درعة بشكل كبير، وكانوا خاضعين لسلطة الشيخ العربي، خاصة في أولاد يحي وفي تنزولين، وفي ترناتة، وذلك ما وضحه جورج سبيلمان، ايت عطا وتهدئة آفلا – ن- درا، مرجع سابق، ص 85.

سواء في فترة الاستعمار أو بعده في الاستقلال. بل إن الواحة التي نحن بصدد دراستها توجد معظم قصورها بجانب الطريق الرئيسية وكانت وضعيتهم في فترات سابقة أفضل من قصور واحة مزكيطة وهو ما جعلنا نبحث عن تفسير أخر لهذا الاختلاف بين إثنية أمازيغية تعمل على تعليم الفتيات وأخرى عربية ترفض ذلك بشكل واضح.

إلى جانب العوامل السابقة التي كانت عائقا أمام تمدرس الأفراد في المجتمع القروي والبدوي، هناك عوامل أخرى ساهمت بشكل كبير سبق وأن أشار إليها عبد الهادي أعراب، منها ما يعود إلى المجال في حد ذاته، وهو المجال القروي الهش الذي يعاني هشاشة على جميع المستويات والمناحي. وهذه الهشاشة انعكست بدورها على المعلم من جهة وعلى المتعلم والتلميذ من جهة أخرى. إضافة إلى إعطاء الأولوية للذكر على حساب الأنثى، والقيم والعادات التي تربط الأنثى بالبيت والزواج والإنجاب، وأخيرا القيم الذرائعية (النفعية والآراء الخاطئة) التي تتمسك بمفاهيم: الشر، السمعة، العار، ولكنها نفس القيم التي تسمح بإرسال الفتاة وحيدة خارج الدوار لرعي الماشية أو لجلب الماء.[1]

سابعا: تجليات مساهمة المدرسة في الحركية الاقتصادية في واحة تنزولين:

سيظهر وقع المدرسة وتأثيرها إذا ما قارنا بين جيل السبعينات الذي درس في المدرسة الوطنية والجيل الأول الذي تعلم ودرس في المدرسة الفرنسية. فهذا الجيل لم يتخرج منه إلا المحظوظين اجتماعيا واقتصاديا. بخلاف الجيل الثاني الذي استطاع معظم الأفراد أن يحصلوا لهم على عمل وذلك بعدما سمحت لهم الفرصة بإتمام دراستهم. وهذا الأمر راجع من جهة إلى "مقاومة المدرسة الفرنسية ورفضها من طرف السكان، الذين كانوا يرون فيها وسيلة غير مباشرة لتجنيد أبنائهم في جيش الاحتلال"[2]، ومن جهة أخرى إلى الإقبال الكبير على المدرسة الوطنية بعد الاستقلال مباشرة. وقد كان من بين العوامل التي ساهمت في إتمام أبناء الواحات لتعليمهم هجرة آبائهم أو أحد أفراد عائلاتهم سواء نحو الداخل أو الخارج، فقد كان للهجرة الوقع الواضح والإيجابي على المستوى التعليمي لأبناء الواحة. حيث ترتبط بشكل قوي بالتعليم، إلى حد يمكن القول أن العلاقة بينهما تلازمية؛ فقد ساهمت الهجرة في الرفع من المستوى المعيشي لسكان الواحات، وبذلك ساهمت في توفير الظروف الملائمة لهم من أجل إتمام الدراسة.

[1] عبد الهادي أعراب، حدود مساهمة المدرسة في التحولات الاجتماعية والثقافية بالبادية المغربية، مرجع سابق، ص، 193.
[2] المكي المروني، الإصلاح التعليمي بالمغرب، مرجع سابق، ص 18.

عرفت المدرسة الوطنية إذن، إقبالا أفضل من المدرسة الفرنسية الاستعمارية. فبعد أن حصل المغرب على الاستقلال ارتفع عدد الأفراد المتمدرسين بشكل واضح، بل إن الأمر كان أشبه ب "انفجار مدرسي" حسب المكي المروني. حيث انتقل العدد الاجمالي للتلاميذ المغاربة من 232.876 سنة 1954 – 1955 إلى 512.000 سنة 1957 – 1958.[1] يعود سبب هذا الإقبال إلى أسباب عدة، وإلى الإصلاحات التي حاولت من خلالها الدولة تعميم التمدرس بالرغم من الاختلالات التي اعترضت هذه الإصلاحات المتكررة إلى اليوم سواء إصلاح 1956 – 196" والذي انبثقت عنه المعايير الكبرى للإصلاح أو إصلاح 1964– 1972.[2] ولكن بالرغم من ذلك كان هناك إقدام كبير على المدرسة، نظرا لأنها كانت تشكل بالنسبة للأسر الملاذ الوحيد الآمن ربما للأبناء. فهؤلاء الأسر لا تهمهم المدرسة في حد ذاتها بقدر ما كان يهمهم ما سيحصلون عليه من وراء هذه المدرسة وهو تأمين الوظيفة والعمل بالنسبة للأبناء. فعندما ترسل الأسرة أحد أبنائها إلى المدرسة ليس الغرض بالذات هو العلم والمعرفة بل هو الحصول على وظيفة تعوض الأسرة عن تضحياتها التي تكبدتها من أجل الطفل. فالعامل المادي هو الجوهر بالنسبة للعائلة أما المعرفة فهي عرض فقط. فتلميذ اليوم هو موظف المستقبل.[3]

درس جيل السبعينات في المدرسة الوطنية في بدايتها وهو ما جعلهم يحضون بالكثير من الاهتمام كجيل عليه أن يكون خير خلف للمدرسيين الفرنسيين، فقد كانت نية الإصلاح واضحة في ما يخص التعليم مباشرة بعد الاستقلال. لذلك حظي جيل السبعينات بهذا الاهتمام. سيما وأن المغرب أعتمد سياسة التعريب بعد خروج الاستعمار من جهة وسياسة التعميم من جهة أخرى. فكانت الرغبة في تعويض الأطر الفرنسية بأطر مغربية ناطقة باللغة العربية وحاملة للثقافة العربية أيضا واضحة.

اتضحت الحركية الاقتصادية التي لعبتها المدرسة في واحة "تنزولين" في سنوات التسعينات خاصة في سنة 1996، ففي هذه السنة حصل معظم جيل السبعينات على مناصب واشتغل معظم أفراده معلمين ومدرسين سواء في السلك الابتدائي أو الإعدادي أو الثانوي. وهذا الأمر يعد حدثا من نوعه، لأنه لم يكن يشتغل في التدريس من أبناء الواحات والحراطين خاصة غير القلة. فكما سبق أن بينا بأن معظمهم لم يكن يثق في المدرسة ولم يكن يمتلك ما يسمح له بمواصلة

[1] المكي المروني، المرجع نفسه، ص 34– 35.
[2] المكي المروني، المرجع السابق، ص ص 31–61.
[3] عبد الهادي أعراب، حدود مساهمة المدرسة في التحولات الاجتماعية والثقافية بالبادية المغربية، ص 198- 199.

الدراسة. مع ما كنت تعيشه القرى من هشاشة. لهذا كان لهذا التوظيف أثر ايجابي على وضعية الخريجين الأوائل وعلى وضعية أسرهم أيضا، وهو ما جعلهم يعرفون حركية اقتصادية مهمة؛ حيث حصولهم على مرتب شهري قار أدى إلى تحريكهم اقتصاديا في التراتبية الواضحة في الواحات، فقد انتقلوا من أسفل الهرم إلى وسطه. مع أنهم اجتماعيا ظلوا في مكانهم نظرا للتمثلات التي تحملها باقي الفئات الأخرى على فئة الحراطين.

إن الحصول على مناصب شغل بعد جهد وتضحية سواء من طرف الشخص أو أسرته، غير النظرة للمدرسة، فقد كانت مرفوضة في بداياتها من طرف سكان القرى والبوادي لأنها لم تكن تراعي خصوصية الأفراد ولا خصوصية المجال القروي. إذ حتى موقع بناء المدرسة دليل على نبدها ورفضها من طرف السكان فهي غالبا ما كانت تقع على الهامش عوض المركز، وذلك دليل على الصورة التي كان يحملها أهل القرى عن المدرسة. ولكنه مع توظيف بعض من أفراد هذا الجيل تغيرت هذه الصورة السلبية، وبذلك انعكس هذا الأمر على عدد الأطفال الذين ولجوا المدرسة. فقد ارتفعت نسبة الأطفال الذكور بالذات الذين التحقوا بالمدارس مع مرور السنوات. وذلك راجع بالأساس إلى مساهمة الوظيفة التي حصل عليها أبناء الواحات بمساهمة المدرسة.

يظهر وقع المدرسة على الواحات بشكل جلي منذ سنوات 1996. نظرا لكون هذه السنة هي التي عرفت توظيف أكبر عدد من أبناء المنطقة وهو ما استقيناه اعتمادا على المقابلات التي أنجزناها في البحث الميداني. ويظهر اليوم أن اشتغال أبناء الواحات في التعليم في ارتفاع واضح، ومن شأن هذا الأمر أن يزيد من إقبال السكان على تشجيع أبنائهم على التعلم والتمدرس.

بالرغم من أن فئة الحراطين عرفت حركية وتحسنا واضحا من الناحية الاقتصادية، بفضل التعليم والمدرسة خاصة العصرية الفرنسية والوطنية منها، فإنها اجتماعيا بقيت كما هي لم تعرف تغيرا حركية. أي بشكل دقيق أن باقي الفئات الموجودة في الواحات من شرفاء (الشرفة) ومرابطين/ إكورامن بالأمازيغية والعوام من عرب وأمازيغ، لازالت لديهم نفس الصورة عن هذه الفئة، بأنهم أولئك الحراطين الذين اعتادوا الاشتغال في الأرض أو أولئك العبيد الذين اعتقوا من العبودية والخدمة وكل أنواع السخرة. وأكثر ما يدل على ذلك هو استمرار الزواج المغلق والفئوي في مناطق الواحات من غريس إلى زيز وتافيلالت مرورا بواحات درعة وباني... فكلها لازالت تعتبر الزواج بين هذه الفئات ضربا من الخيال والمحال. فعادة لا يسمح ل حرطاني أسمر أو أسود اللون ان يتزوج من فتاة تنتمي إلى النسب الشريف وهو نسب آل البيت والعكس

صحيح، أو يتزوج شريف فيلالي من أمازيغية عامية مثلا، وإذا ما حدث الأمر فإنه يعد حالة شاذة لا يقاس عليها.

خاتمة:

وصل التعليم العصري الفرنسي إلى واحات درعة بشكل متأخر مقارنة بالمدن وبالواحات المتاخمة للمدن والقريبة منها، فإذا كان قد وصل إلى المدن مع بداية فرض الحماية أو قبل ذلك بقليل فإنه لم يصل إلى الواحات إلا مع قرابة الاستقلال، أو مع وصول المستعمر إلى هذه الواحات. وهذا راجع بدرجة أولى إلى وصول الاستعمار المتأخر إلى هذه الواحات فلم يتم الوصول إلى واحات درعة إلا في سنة **1930**[1].

نضيف إلى الوصول المتأخر للتعليم إلى الواحات وضعيتها الهشة والندرة التي تعانيها في كل شيء. والتي لم تسمح للسكان بأن يحثوا أبناءهم على المدرسة وعلى حبها. فقد كان السكان يفضلون أن يذهب أبناؤهم إلى العمل في الأرض، بمختلف ما تتطلبه من أعمال على الذهاب إلى المدرسة، بالنسبة للذكور، والتزام البيت والاعتناء به بالنسبة للإناث. دون أن ننسى الصورة التي يحملها الإنسان البدوي الواحي على المدرسة، فهي في البداية تمثل المستعمر بالنسبة له، وفي النهاية مع الدولة المغربية تمثل له تدخل الدولة في شؤونه وتعديا على حرمته. وأخيرا النظرة التي يحملها للأستاذ في حد ذاته.

خصصنا مقالنا لهذا لموضوع المدرسة في الواحات وخاصة واحات درعة مع التركيز على واحة تنزولين التي تعرف استقرارا أكبر للعنصر الناطق بالعربية، مع مقارنتها بواحات ناطقة بالأمازيغية. وقد ركزنا بالذات على الفئة الأكثر هشاشة وضعفا لنرى ما إذا كانت المدرسة ساهمت في تحسين وضعيتها وترقيتها اقتصاديا واجتماعيا.

بالرغم من المعيقات التي عرقلت ولازالت تعرقل المدرسة في أداء دورها كما يجب في المجتمع بصفة عامة وفي الواحات بصفة خاصة، فإنها ساهمت في ترقية وضعية مجموعة من الأفراد من سكان الواحة موضوع المقالة هذه. خاصة أولئك الذين مكنتهم المدرسة من الحصول على وظيفة سواء في التدريس أو في غيره. ونقصد هنا بالضبط أولئك الذين تمدرسوا في المدرسة الوطنية بعد الاستعمار، وليس الغرض هو القول بسلبية المدرسة الفرنسية، بل إن ما مكن هؤلاء من

[1] **جورج سبيلمان،** ايت عطا وتهدئة آفلا- ن- درا، **ص، 92.**

الاشتغال بفضل المدرسة هو حاجة الدولة المغربية لليد العاملة المتعلمة بعد عودة الفرنسيين نحو دولتهم.

اتضحت معالم مساهمة المدرسة في الحركية الاقتصادية في واحات درعة مع بداية سنوات التسعينات وهي السنة التي عرفت فيها الواحات تبدلات واضحة. فقد تمكن الأفراد الذين ولجوا المدرسة الوطنية من الحصول على وظائف في الوظيفة العمومية، ما جعلهم يحسنون من وضعيتهم ومن وضعية عائلاتهم. وذلك نظرا للارتباط الوثيق بين الفرد والعائلة في الأسرة الممتدة في مجتمعات الواحات.

يظهر تأثير المدرسة اليوم وانعكاسها على الواحة أكثر من أي يوم مضى فقد استطاع معظم أبناء الواحات أن يحصلوا على وظائف تدخل ضمن الوظيفة العمومية مما ساعدهم في تحسين وضعهم ووضع عائلتهم. إذ لا يمكن أن نخفي أهمية المدرسة في ضمان الارتقاء الاجتماعي[1]، بالرغم من أن المد رغم ما يشوب وظيفة المدرسة من صعوبات. رغم الإصلاحات التي بدأت مباشرة بعد الاستقلال إلى الآن.

بيبليوغرافيا

- أقفلي حماني، التراتبيات والحركية الاجتماعية في منطقة والماس، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في علم الاجتماع، تحت إشراف الدكتور محمد جسوس، السنة الدراسية 1995/1994.
- المكي المروني الإصلاح التعليمي بالمغرب، 1956-1994، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة بحوث ودراسات رقم 17 ط1، 1996.
- بلقاسم بن سالم، محمد المناصفي حاجي، الشباب ونظام التعليم، ضمن سلسلة الدراسات الاجتماعية، 1984.
- بن محمد قسطاني، الواحات المغربية قبل الاستعمار "غريس نموذجا"، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، مطبعة المعاريف الجديدة، الرباط، 2005.
- جورج سبيلمان، ايت عطا وتهدئة آفلا- ن- درا، ترجمة وتعليق محمد بوكبوط، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية.
- جون ديوي، المدرسة والمجتمع، ترجمة: الدكتور أحمد حسن الرحيم، منشورات دار مكتبة الحياة- بيروت، الطبعة الثانية 1978.
- ديل أف. ايكلمان، ترجمة: محمد عفيف، المعرفة والسلطة في المغرب، صور من حياة مثقف من البادية في القرن العشرين، مطبعة نور كرافيكس طنجة ومطبعة النجاح الجديدة- الدار البيضاء.

1بلقاسم بن سالم، محمد المناصفي حاجي، الشباب ونظام التعليم، ضمن سلسلة الدراسات الاجتماعية، 1984، ص 57.

- سعيد صفصافي، الأسس الطبقية للمجتمع المغربي، بحث مرقون في جامعة محمد الخامس الرباط، تحت إشراف المكي بن الطاهر.

- عبد الجليل بن محمد الأزدي، بيير بورديو الفتى المتعدد والمضياف، عبد الجليل بن محمد الأزدي (مطبعة النجاح الجديدة-الدار البيضاء، فبراير 2009).

- عبد الهادي أعراب، حدود مساهمة المدرسة في التحولات الاجتماعية والثقافية بالبادية المغربية، ضمن كتاب: التحولات الاجتماعية والثقافية في البوادي المغربية، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 102، ط1، 2002.

- فريدريك انجلز، أصل الأسرة والملكية الخاصة والدولة، ترجمة: أديب يوسف شيش، دار التكوين للنشر، طبعة جديدة منقحة 2011.

- محمد أعفيف، مساهمة في دراسة مجتمعات الواحات وتاريخها، مطبعة أبي رقراق للطباعة والنشر-الرباط، ط1، 2014.

- محمد عابد الجابري، التعليم في المغرب العربي، دراسة تحليلية نقدية لسياسة التعليم في المغرب والجزائر وتونس، دار النشر العربية، الدار البيضاء 1989.

- Pierre Bourdieu, Les idées pures n'existent pas: Sciences Humaines, N° Spécial, 2002.

- Guy Rocher, le changement social, Edition HMH, 1968.

- Mohamed AIT HAMZA, Emigration et formation socio-économique au sud de l'Atlas: cas du Douar Amjgag, 1996.

طبيعة القيم الاجتماعية في مؤسسة الزواج
وجدلية التغيّر في نمط بناء الأسرة المغربية

محمد كركوب[1]

تمهيد:

تمثل القيم في المجتمع المغربي أحد اللبنات الأساسية في تكوين الفرد والجماعة في مجموعة من المجالات المرتبطة بالحياة، التي تعكس الطبيعة السوسيوثقافية المنظمة لمختلف المعايير الاجتماعية، ولعل حديثنا عن القيم الأسرية يقتضي منا معرفة النمط الثقافي والاجتماعي من خلال تركيزنا على قضايا، أو بالأحرى على ظواهر اجتماعية تمثل حجر الزاوية في الدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية، وأبرزها الزواج والسلوك الإنجابي، وقضية العرض والشرف، في المجتمع المغربي التقليدي، التي تمثل أحد الإشكاليات التي تنسج حولها قيم وضوابط اجتماعية وأسرية ينهل النشء منها حضه المستمر والمتغير في نفس الوقت، لهذا سوف نركز في هذا الجانب حول أبرز القيم التي يتم توظيفها في المحيط الاجتماعي المغربي على هذه الضوابط على هذا المنوال:

I. طبيعة القيم الأسرية في المجتمع المغربي

1) الزواج والقيم الاجتماعية في المجتمع التقليدي

يعد الزواج أحد الدعائم الأساسية للحياة الاجتماعية، "فهو يتم دائما وفق أوضاع وشروط يقرها المجتمع، ويفرض على الأفراد والجماعات التزامها"[2]، كما يرى الباحث في علم الاجتماع الأسري محمد القصاص أن "الزواج يعتبر عقدا منظما ومشاركة بين الرجل والمرأة، ويترتب عليه مجموعة من الحقوق والواجبات للطرفين، وتتحد مشروعيته في نطاق الشريعة الإسلامية بأنه عقد يفيد حال استمتاع كل من الطرفين بالآخر على الوجود المشروع، ويعضد ذلك قوله تعالى: "ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجا لتسكن إليها وجعل بينكم مودة ورحمة، إن في ذلك

[1] باحث في سلك الدكتوراه، علم الاجتماع، مختبر دراسات في الفلسفة وعلوم الانسان والمجتمع، كلية الآداب والعلوم الانسانية، جامعة ابن طفيل، القنيطرة.

[2] فوزية دياب، القيم و العادات الاجتماعية، مع بحث ميداني لبعض العادات الاجتماعية، بيروت، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1980، ص 245.

لآيات لقوم يتفكرون. صدق الله العظيم" (الروم، الآية 20)، و "في الواقع ينظر إلى الزواج باعتباره عقدا شرعيا بين الرجل والمرأة يتم في الغالب في كنف الأسرتين، وتتحدد إجراءاته بشكل رسمي"[1].

يظهر الزواج في المجتمع المغربي على غرار المجتمعات العربية والإسلامية، تماشيا مع جملة من المعايير والقواعد الاجتماعية التي تؤطر نسق القيم، خاصة في البيئة التقليدية حول عملية الاختيار الأنسب للشريك المرتقب في الحياة الزوجية المستقبلية مثلا، وحول مراسيم وطقوس إجراء الزواج. إلا أنه تجدر الإشارة في هذا المضمار، إلى أنه لن يتم تركيزنا حول العادات والتقاليد المرافقة للزواج بقدر ما سنحاول التطرق إلى أهمية القيم التي ينبغي مراعاتها في هذا المضمار، وذلك من خلال:

أ- اختيار الشريك (ة) ومبدأ القيم في المجتمع التقليدي:

تتحدد عملية اختيار الزوجة/الشريك في المجتمع المغربي التقليدي كقيمة اجتماعية قبل أن تكون قيمة فردية، وذلك وفقا للأعراف والتقاليد ومحددات ما تسنه قوانين الطلب الاجتماعي، وكذلك نظرة المجتمع لكل من الرجل والمرأة التي تتحدد بالقيم والأعراف المعينة والمسطرة للزواج، ومواصفات كل من المرأة والرجل وطريقة سلوكهما، بحيث كما تقول الباحثة سلوى الخماش "تستمد قوتها وصلاحيتها من العادات والأعراف الاجتماعية التقليدية أكثر من التشريعات الإسلامية والقوانين الوضعية، وليس من السهل على المرأة تجاوزها، وإلا تبقى خارج مؤسسة الزواج"[2].

من المعروف أن الزواج كقيمة دينية ينتقل في الواقع أيضا، وخاصة في المجتمعات التقليدية إلى قيمة اجتماعية واقتصادية وثقافية، لذا كان على الفرد والجماعة إتباع ضوابط ومعايير ترتبط بمتطلبات الجماعة وخصوصية المجال الجغرافي والزمني، أي أن عامل البيئة الطبيعية والثقافية والبعد الزمني له حضور في الإقدام على الزواج في عملية الاختيار في المجتمع التقليدي المتشبث بالإرث الثقافي، وقد سجلت الأستاذة الباحثة فاطمة مسدالي في دراسة لها حول الأسرة الدكالية أن زواج القرابة ذو قيمة كبيرة خاصة إذا ما تم الزواج بين أبناء العمومة، تقول: "لقد كانت الأسرة الدكالية تشجع مثل هذا الزواج من أقوال وأغاني كثيرة وتمهد له بمجرد ما تولد أنثى بأسرة

[1] مهدي محمد القصاص، علم الاجتماع العائلي، كلية الآداب، جامعة المنصورة 2008، دراسة غير منشورة ص7.
[2] الخماش سلوى: المرأة في المجتمع التقليدي، بيروت، 1981، ص 19.

ما لها ذكر"[1]، وكانت الأسرة تقلل من شأن الزواج بالغرباء، حيث كانت ترى أن من واجب الشاب أن يستر عرض قريبته بالزواج منها قبل أن يفكر في خيرات ابن عمه للغير، ومن هنا قولة "ما نعطيوش خيرنا لغيرنا"[2].

يتضح جليا بأن ثمة قيم قد تتجاوز ما هو مرتبط باستكمال ما نطق عليه بالشعبي "باغي يكمل دينو"، بل أن القيمة الاقتصادية تضل هاجس البدوي بحيث يتم الاحتفاظ بها داخل النسق القرابي، ومن تم يتم الحفاظ على الخيرات الاقتصادية عبر عملية اختيار الشريك الأقرب مما يسمح للأسرة والثقافة بإعادة إنتاج نفس النمط القيمي الذي ينبغي على الشخص السير وراءه في الأسرة والجماعة، والنظام الثقافي السائد والشامل للأسرة بأوضاعها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية... يؤثر في تنشئة الفرد، وذلك أن نظامها يرتبط ارتباطا وثيقا بمعتقدات المجتمع وتقاليده، وتاريخه وعرفه الخلقي وما يسير عليه من نظم"[3].

تمثل الثقافة الشعبية السائدة في المجتمع بمختلف تركيباتها وخلفياتها في المجتمع التقليدي دورا هاما في تشكل صورة هامة حول حدود الاختيار لدى الإنسان المقبل على الزواج، بحيث تختلف من مجتمع لآخر ومن مجال جغرافي لآخر داخل المجتمع الواحد. ومن بين ما يجد مكانه في الاعتبار في المجتمع التقليدي هو سن الزواج الذي يدخل ضمن المخططات الزواجية، والذي يعتبر من بين القيم الأساسية التي يضرب لها الحساب الكامل، "فقيم الجماعة تقتضي أن يكون الذكر أكبر من الفتاة في معيار سن الزواج، وتعد ثقافة المجتمع من أهم أسباب تعيين سن الزواج، ولا تبدو الأسباب المتقدمة بعيدة عن العامل الثقافي، والواقع أن القيم والعادات والآداب المقبولة في المجتمع تحدد جملة من الواجبات الزوجية والتي منها سن الزواج"[4]. وكثيرة هي المكونات التي تدخل ضمن القيم التي بموجبها يتم اختيار شريك الحياة في تكوين وبناء الأسرة.

ومجمل القول يتضح أن عملية اختيار الزوجة في المجتمع التقليدي من خلال ما تقدم يقف عائقها على الأسرة في نسق ثقافي، أي أنها لا تخرج عن الحدود والخصوصيات الثقافية ويكون

---

[1] فاطمة مسدالي، الثابت والمتغير في أعراف الأسرة البدوية بمنطقة دكالة، ضمن: الأعراف بالبادية المغربية، بتنسيق مجموعة من الباحثين دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ط1 الرباط 2004، ص 100.

[2] فاطمة مسدالي، المرجع السابق، ص 101.

[3] علي عبد الواحد وافي، الأسرة والمجتمع، مكتبة النهضة، القاهرة ط6، 1996، ص 4.

[4] حسين بستان النجفي، الإسلام والأسرة- دراسة مقارنة في علم الاجتماع الأسري، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1 بيروت 2008، ص 25.

أطرافها من ذوي العارفين، وتبعا لمحددات وقوانين سوسيوثقافية تنهج طريق السلف وفق ما يمليه الإرث الثقافي الذي يتحكم بشكل اضطراري في الفرد. غير أن هذا لا يعني أن الأسر لازالت على نفس المنوال الذي كانت عليه من ذي قبل، فحركية التغيير لحقت ثنايا الأسرة المغربية في مجمل جوانبها.

ب- فترة الزواج: القيم والآداب الاجتماعية

تسهر الأسرة بشكل واضح في فترة عقد القران بين الشريكين في المجتمع التقليدي، وتعمل على نقل وتوريث مجموعة من القيم والعادات والتقاليد عن طريق التنشئة الاجتماعية المرافقة لهذه العملية، ففترة الاحتفال بالعرس في هذا المجتمع يتم تدارسه وفق نمط تتخلله طقوس وممارسات تستحضر فيه القيم، الأبعاد والآداب الاجتماعية، والثقافية والاقتصادية، في ترتيب الاحتفالات منذ بدايتها إلى نهايتها.

في هذا الصدد نجد دراسة للباحث فريال عباس حول الزواج بمدينة قسنطينة تقول: على "أنه في الوقت ذاته يتضح للملاحظ لطقوس الزواج في فخامتها وهيجانها وترتيباتها أنها آلية منظمة ومعدلة للمجتمع، هذا المجتمع الذي وضعها حفاظا على توازنه وسلامته، إنها محاولات جادة من أجل استقامة للقيم، لذا فقد نجدها تعكس أهم القيم المجتمعية السائدة والتي تتمثل في الشرف والطهارة، إنها محاولة تمثيل للحياة الاجتماعية كما هي في الواقع، تثبيت للشرف الفردي وتأكيد للشرف الجماعي، كما أنها تعبير واضح وصريح عن دور ومكانة كل فرد داخل المجتمع خاصة في ما يتعلق بمسألة الأدوار بين الرجل والمرأة"[1]. وجدير بالذكر أن الطابع الاحتفالي في قضية الزواج تستحضر في عمقها الثقافي التضامن الفعلي بين أفراد العائلة وأفراد الجماعة في المجتمعات التقليدية، بل وتتجاوز ذلك إلى الدينامكية القرابية والعلائقية العائلية، التي تفرز لنا في مناسبات كثيرة روابط جديدة تتناسب مع السجل الغابر في الزمن الذي يمثله الموروث الثقافي والآداب الاجتماعية.

أشار الباحث محمد سلمي في قضايا الأسرة حول دراسة له عن ظاهرة الزواج بمدينة تنغير، "أن العرس محطة هامة في حياة الفرد والأسرة والمجتمع، فهي للفرد مناسبة فرح بولوج حياة جديدة، إنها ولادة ثانية في عالم الكبار بعد ولادته الأولى في عالم الصغار، إنها مناسبة ذات حضور عميق

[1] فريال عباس، مراسيم الزواج بمدينة قسنطينة- مقاربة أنثروبولوجية، ضمن إنسانيات، المجلة الجزائرية في الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية، أبحاث أولى 2، عدد مزدوج، وهران 2005، ص 59.

في ذاكرة الفرد والجماعة، فعند بناء المنازل غالبا ما يفكر في بادئ الأمر في محلات كبرى لإيواء ضيوف الأعراس المنتظرة، ويحضر في نفس الهاجس عند التأثيث والتجهيز، وعند التخطيط لمستقبل البنين والبنات"[1].

تظل بعض القيم الدينية والاجتماعية والثقافية هي المنهج المسير لسلوك الأزواج وخاصة الزوجة، في فترة الاحتفال والطقوس المصاحبة للحفل من بين المؤشرات التي تحضر في بعض الأمور الثانوية والتي تمثل عمق المجال والزمان والإنسان، كما أن لها وزن ثقيل في مخيلة الفرد والذي أبى أن يتركها ويستغني عنها في بعض المناطق المغربية التي أصبحت تتغير بتغير الأحوال والأمصار كما يقول ابن خلدون. وقد أكد محمد سلمي على أنه "من بين الأبعاد الدلالية للفظ الوقار والمسؤولية والرخصة في الزينة المسموح بها الوسط الاجتماعي كالكحل الذي لا يسمح به للفتاة إلا بعد دخولها بيت الزوجية"[2].

تتخذ الاحتفالات المغربية تقديم الهدايا والتحيات ومباركة العروسين، على اعتبار أن مثل هذه الأشياء تعبر عن فعل تضامني يعكس الوجه الثقافي، كما أنه يشير إلى مجموعة من الأبعاد والدلالات والرموز الاجتماعية التي تمر على أعين الفرد والجماعة، وخاصة الزوجين حتى يتم تناقلها من جيل إلى آخر، حتى يتم بلوغ الشرف الاجتماعي والاقتصادي، فطبيعة المجال المعاش يصور بشكل أوسع القيم المرتبطة بهذه السلوكيات.

تذهب الدكتورة جاد الله عبد المنعم في هذا السياق في دراسة لها حول الزواج بمدينة فاس إلى القول إن نتائج الدراسة تبين "أن الهدايا التي تقدم من العريس وأهله هدايا لها قيمة اقتصادية أهمها المقتنيات الذهبية التي تتزين بها العروس وكافة المستلزمات الشخصية من ملابس وأدوات تجميل وهي تعكس حالة الزوج الاقتصادية، ومكانة الزوجة في نظر العريس وأهله وترتبط هذه الهدايا ارتباطا وثيقا بالتفاخر والتباهي بين أفراد المجتمع، أما هدايا أهل العروس فهي هدايا ذات قيمة اجتماعية أكثر من كونها قيمة اقتصادية"[3].

[1] محمد سلمي، أعراف الزواج بمنطقة تنغير، الأعراف بالبادية المغربية، بتنسيق مجموعة من الباحثين دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ط1 الرباط 2004، ص 118.
[2] محمد سلمي، المرجع السابق، ص 118.
[3] جاد الله عبد المنعم، الاتصال الثقافي- دراسة أنثربولوجية في مصر والمغرب، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1997، ص 194.

2) السلوك الإنجابي:

حتى تحافظ الأسرة على كيانها البيولوجي والثقافي في المجتمع المغربي تنهج إستراتيجية في تنظيم النمط العائلي في قضايا الإنجاب، وذلك وفق محددات ومناهج يغلب عليها الطابع الخصوصي للمناطق مع تسجيل المشترك، حيث إن تنظيم النسل في المجتمع التقليدي على الخصوص لم يكن حاضر بالشكل الذي هو عليه اليوم إلا بعد التغيرات والتحولات التي شهدها ولازال يشهدها المجتمع المغربي ووحداته الاجتماعية كالأسرة مثلا.

وعندما نتحدث عن القيم والآداب الاجتماعية التي تنظم السلوك الإنجابي في المجتمع المغربي، وخاصة المناطق التي لازالت وفية للعادات والتقاليد فإننا نقصد بها آليات تدبير الخصوبة والنسل وقضية السلوك الاجتماعي الذي ينبغي على الأبناء الاقتداء به، وخاصة الفتاة أثناء تنشئتها على مفاهيم دينية واجتماعية وأعراف وقيم سوسيو-ثقافية، فالسلوك الإنجابي هو: تصرف الأفراد أو الأزواج الذي يقضي منطقيا إلى وقوع أحداث خاصة وذات أهمية حيوية في حياتهم(الزواج، الإنجاب و تنظيم النسل)، يتغير نتيجتها نمط حياتهم ووضعهم الاجتماعي[1]، أي ذلك الفعل الذي يؤخذ فيه القرار بتحديد إنجاب عدد الأطفال في الأسر، والذي ينتج بمبدأ التأثر الاقتصادي والاجتماعي والثقافي ورغبات الزوجين في تحديد النسل بصفة خاصة، والتخطيط العائلي بصفة عامة.

تقول نادية يوسف أن الأطفال بالنسبة للمرأة المسلمة، لا يشكلون فقط تأمينا اجتماعيا، إنما كذلك أداة ثمينة لإثبات هويتها الأنثوية، واكتساب احترام والاعتراف الاجتماعيين داخل الأسرة والجماعة في آن واحد[2]، لذلك تعمل المرأة على تربية الفتاة مند البدايات الأولى من حياتها على تمرير بعض القيم المرتبطة بهذه العملية، والتي لا تخرج عن السياق الاجتماعي والديني والثقافي، إذ تذهب فانيسا ماهر **Vanisa Maher** في دراسة لها بالمغرب إلى القول: إن تنشئة الأنثى تتجه منذ الطفولة المبكرة إلى تلقينها الفكرة المتمثلة في كون المرأة المتزوجة أفضل من العازبة، وكون المرأة التي لديها أطفال بالمقارنة مع المرأة العاقر تحظى باحترام أكبر، وأن التي تنجب أكبر عدد من الذكور تنعم بأعلى قدر من السعادة والحماية[3]، والمرأة القروية على مستوى التمني تعتبر أن النموذج في عدد أقل من الأطفال وذلك لعدة أسباب صحية واقتصادية، لكنها على مستوى الواقع لا تتجه لتجسيد هذا النموذج بل تلد عددا أكثر مما ترغب

[1] فالنتي، أسس نظرية السكان: بسام مقداد، دار التقدم، موسكو، 1980، ص 206 .
[2] م. الهراس، إ. بنسعيد، الثقافة والخصوبة- دراسة في السلوك الإنجابي بالمغرب، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ص 23.
[3] الهراس، إ. بنسعيد، المصدر السابق، ص 24.

فيه من الأبناء، رغم ما تسببه لها الولادات من متاعب صحية، رغم الوضع الاقتصادي المتدني الذي تعيشه العائلات القروية[1].

II.القيم الأسرية وجدلية التغيير

1) التغير وأثره على القيم الأسرية:

أكدت مجموعة من الدراسات التي عالجت الأسرة أن التغير الذي لحق هذه الأخيرة هو نتيجة التغيرات والتحولات التي يشهدها المجتمع، والتي شملت مجموعة من المجالات والجماعات والمؤسسات الاجتماعية، وكذلك النظم الرئيسية في المجتمع وعلى رأسها الأسرة التي تمثل موضوع بحثنا، ما كان له انعكاس على جملة من المعايير والقيم من داخل المنبر الأسري والمجتمعي.

اهتمت الدراسات السوسيولوجية بالبحث في علاقة الأسرة بالتغير المجتمعي، "كما اهتمت بتحديد أسباب التغير الاجتماعي، في إطار اشتغالها بهذا الموضوع، لقد ذهبت بعض هذه الدراسات إلى كون عوامل التغير الأسري خارجية، مع تجاهلها لدور الأسرة في عملية التغير، وأن التغير الحادث فيها هو رد فعل للتغير في العوامل الأخرى"[2].

يمكن القول أن أغلب الدراسات التي ركزت على الأسرة في دراستها من حيت التغير والتطور الذي غلب على هذه الوحدة الاجتماعية قد تناولت أبرز المراحل التي مرت منها الأسرة، بدون أن تتفصل في أهم القيم التي فقدتها العائلة في معظم محطاتها التاريخية وبالذات اليوم، وخاصة في المجتمع المغربي، "فالتغير الأسري هو تلك التغيرات والانتقالات التي تحدث في أدوار ووظائف أعضائها... إن أدوار ووظائف للنظم والتنظيمات والمؤسسات الاجتماعية داخل المجتمع، تتغير من مرحلة زمنية لأخرى، كما أن ما يقوم به أعضاء هذه التنظيمات من أدوار ووظائف يطرأ عليها تعديل أو تغيير من مرحلة زمنية لأخرى"[3].

من جانب آخر انصبت اهتمامات الباحثين في الدراسات السوسيولوجية والأنثربولوجية، برصد أهم التغيرات التي لحقت ولازالت تجرف بالأسرة كمؤسسة تنشئوية أولية في المجتمع، أو كما يطلق عليها محمد جسوس "مؤسسة المؤسسات"، على "أن التغير يعد ظاهرة عيانية موجودة في كل

---

[1] زينب معادي، الجسد الأنثوي وحلم التنمية، قراءة في التصورات عن الجسد الأنثوي في منطقة الشاوية، نشر الفنك، 2004، ص 94-95.

[2] عبد الرؤوف الضبع، علم الاجتماع العائلي، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2002، ص 95.

[3] عبد الرحيم عنبي، الأسرة القروية والتحولات السوسيو اقتصادية- دراسة سوسيولوجية ميدانية، بني عمير الشرقيين (بني ملال) نموذجا، بحث لنيل درجة الدكتوراه في علم الاجتماع، دراسة متوفرة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية- الرباط، وينظر كذلك:

-Guy rocher : Introduction à la sociologie générale, le changement sociale, Edition H.M.H. 1968. P 22-24.

مستويات الوجود في المادة غير الحية، وفي المادة الحية، وأيضا في الحياة الاجتماعية"[1]، في شتى مناحي التركيبة الاجتماعية، كل ذلك غير من النظام الأسري بشكل عام ومن الأدوار والتنشئة الاجتماعية بشكل خاص، كنتيجة لتغير القيم في المجتمع وارتباطها بقيم جديدة، "وقد ربطت بعض الدراسات إلى ربط المتغير الأسري بالتغيرات التي تطرح على قيم المجتمع"[2].

عادة ما يطلق الأنثربولوجيون مصطلحات عن واقع التغير الذي حصل على أنماط وأنواع الأسر اليوم، من قبيل الأسرة النووية Nuaiclaire، الباتريمونيالية Patrimonial...إلخ، "فبعدما كانت الأسرة الممتدة أو الموسعة هي الطابع الغالب في المجتمع التقليدي"[3] ظهرت أسر تتأسس على الاستقلالية الزواجية، والتحرر من قيود وسلطة الأب من داخل العائلة في المجتمع، أو ما يطلق عليها في الأدبيات الاجتماعية بأسرة التوجيه، فالتغيرات والتحولات التي شهدها المجتمع المغربي في غالبية مناطقه ومناحي الحياة الاجتماعية حصلت عقب بروز مصادر تنشئوية أخرى تكسب الفرد والجماعة قيم مغايرة عن النسق العائلي وعن المنظومة المجتمعية برمتها، وفي ما يلي نورد بشكل مختصر أنواع الأسر التي نتجت عن التغيرات كما تناولتها الدراسات السوسيولوجية والأنثروبولوجية:

-**الأسرة النووية:** يطلق هذا الاسم في الأدبيات الاجتماعية والأنثروبولوجية على الأسرة التي تتألف من الأبوين مع نسلهما، وهي عبارة عن جماعة تتكون من الزوجين مع أبنائهما غير المتزوجين، وينتمي الفرد إلى أسرتين نوويتين، الأسرة النووية التي تربى فيها (وتعرف باسم أسرة التوجيه)، والثانية التي يقوم فيها الفرد بدور الأب (وهي أسرة التكاثر)[4]، بحيث أن الأسرة في هذه النمط تعيش في إطار تفاعل بين الوالدين والأبناء أو بين الزوجين بعضهما البعض، وهذا هو "النمط الغالب في ما يطلق عليه أيضا الأسرة الحديثة، وقد أدى ظهور هذا النوع من الأسر إلى انفصال كامل بين أسرتي التوجيه والإنجاب، لأن الفرد حين يتزوج، وينفصل عن أسرته يكون أسرة زواجية خاصة به، أما في الأسرة الممتدة فإن الأسرتين تتداخلان معا، وتكونان أسرة واحدة لا يتوزع فيها ولاء الفرد، ولا تتعدد انتماءاته[5]، وهكذا يتضح أن الأسرة النووية على أنها أكثر استقلالية عن كثرة الإخوة المتزوجين والمستقرين في مسكن واحد.

---

[1] محمد أحمد الزغبي، التغير الاجتماعي بين علم الاجتماع البورجوازي وعلم الاجتماع الاشتراكي، دار الطليعة، بيروت 1978، ص 34.

[2] عبد الرؤوف الضبع، علم الاجتماع العائلي، المرجع السابق، ص 95.

[3] هناك العديد من الدراسات التي تطلق على الأسرة النووية والتي تتألف من زوج وزوجته مع أبنائهم، والأسرة المتعددات الزيجات، والأسرة الممتدة التي تتألف من عائلتين أو أسرتين نوويتين، للتوسع أكثر ينظر:

-Robert Deliège : anthropologie de la famille et de la parenté, Armand colin, p 18.

[4] محمد الجوهري، علياء شكري، مقدمة في دراسة الأنثربولوجيا، القاهرة، 2007، ص 61.

[5] حسن عبد الباسط محمد الحسن، علم الاجتماع الصناعي، القاهرة، 1972، ص 562.

-الأسرة الممتدة أو (المشتركة، المركبة)*: كما هي محددة في الدراسات العلمية في ميدان الأسرة فهي التي تتكون من أسرتين نوويتين، أي أن عامل النسب والانتماء يفوق الأسرة الواحدة التي تنفرد بأبنائها، "فهي تتضمن الأب والأم والأولاد غير المتزوجين والمتزوجين، والأحفاد، كما قد يدخل في هذه الأسر أخ أو أخت مع أسرهم، وفي هذه الحالة تكون هذه الأسرة وحدة اقتصادية واجتماعية في نفس الوقت... بمعنى أن جميع أفراد هذه الأسرة المركبة يعملون تحث إشراف الجد (أحيانا الأخ الأكبر) الذي يملك وسيلة الإنتاج (أرض أو ورشة...إلخ)"[1]، وذلك ما أكده أيضا الدكتور محمد الجوهري أنه يحدث في الأسرة المشتركة التي تعيش في بيت الأب أن الأبناء الذكور يظلون بعد الزواج مقيمين في بيت الأسرة (أو إذا لم يتيسر هذا في بيت جديد قريب من بيت آبائهم)، ويضمون زوجاتهم وأطفالهم إلى الجماعة القرابية القائمة، وهذا ما يوضح الشعور بالقرب حتى يتم تنفيذ الأعمال الاجتماعية والاقتصادية بطريقة جماعية.

لعل عملية التنشئة الاجتماعية في هذا المضمار ينخرط فيها الكل وبالأخص الكبار الجد والجدة، والأب والعم...ولكن كثرة التغيرات والتحولات، جعلت من هذا الشكل من الأسر لم يزل إلا نادرا في البوادي والمناطق الريفية، ومن المتوقع كما يشير الباحث الدكتور محمد الحسن "في المستقبل القريب أن تتلاشى الأسرة الممتدة، وتختفي نظر لاستفحال الظروف المادية والتكنولوجية المعقدة التي تتلائم مع طبيعتها، بل تتلائم وتتفق مع طبيعة الأسرة النووية وإيديولوجيتها"[2].

2) مصادر تغير القيم الأسرية:

أ. **الاقتصاد:** إن عامل التصنيع وتفاقم وثيرة الصناعة وبروز النشاطات الاقتصادية تركت ورائها سمات التغير على النظام الاقتصادي بذاته، وعلى الأنظمة الاجتماعية المشكلة للمجتمع، خاصة الأسرة في دول المجتمعات التقليدية، بحيث أثرت على الأفراد سلبا وإيجابا، وقد سجلت الأوضاع الحالية في هذا الجانب هامش الحرية والاستقلالية من جهة، والرغبة في تسلق وترقي السلم الاجتماعي خاصة في فئة الشباب والمرأة، وازدادت الرغبة في امتلاك زمام الأمور والولاية والسلطة داخل العائلة من جهة ثانية، وبالتالي طغيان قيم جديدة أخدت مكان الروابط العائلية بخلاف ما كانت عليه في السابق مبنية على القرابة الدموية.

تجدر الإشارة إلى أن بعض من الباحثين لا يرون أن هناك فرق بين هذه التسميات، في حين نجد أن هناك من يقسم أنواع الأسر إلى ثلاث أو أربعة، بحيث تطلق أيضا العائلة الموسعة والنووية الممتدة ومن داخلها أيضا تقسيمات أخرى، وكذلك البدنة...إلخ.

[1] مهدي محمد القصاص، علم الاجتماع العائلي، المرجع السابق، ص 68.

[2] إحسان محمد الحسن، العائلة والقرابة والزواج- دراسة تحليلية في تغير نظم العائلة والقرابة والزواج في المجتمع العربي، دار الطليعة، ط2 بيروت، 1985، ص 82.

ومن حيث الشكل يضيق نطاق الأسرة، ويختص الشكل التقليدي للأسرة الممتدة، وتظهر الأسر النووية المنعزلة نتيجة لما يصاحب التصنيع من حراك جغرافي يؤدي إلى سيطرة قيم الانعزالية والفردية والاستقلال، لتحل محل قيم التماسك والترابط الأسري التي تتميز بها الأسرة التقليدية في المجتمعات التقليدية[1]، بحيث أن المجتمع المغربي عرف تحولا عميقا في المنظومة القيمية ولمصادر ومنابع إنتاجها وترسيخها[2]، ففي المجتمع التقليدي كانت الأسرة والمدرسة والكتاب هي المصادر والمرتكزات للقيم ولتلقينها للأطفال[3].

كما يتجه حجم الأسرة اليوم أيضا نحو التقلص نتيجة تحول الأبناء من مصدر اقتصادي للأسرة إلى عبء اقتصادي عليها، فتتغير بذلك القيم والاتجاهات التقليدية الخاصة بالإنجاب، ونؤكد كذلك على أن ولوج المرأة كبريات الجامعات واستكمال مسالك التعليم العالي، وتأثر الشباب بالقيم الحضارية المغربية ظاهريا، عقبه تغير في ميولات ورغبات جديدة تتناسب مع واقعهم الفردي لكن غير بعيد عن السياق العام، بغية تأكيد الهوية الجماعية.

في دراسة لعبد الرحيم عنبي في مدينة بني ملال، أشار على أن "النقود لم تعد هي تلك الوسيلة المادية التي تستعد لشراء الأشياء التي تحتاجها الأسرة، بل أضحت قيمة اجتماعية تتحكم في بناء العلاقات القرابية وتساهم في تشكيل النسق القرابي، النقود إذن صارت هي إحدى أهم قيم التضامن الأسري والقرابي"[4]، كما "أنها الخيط الرابط بين أفراد القرابة، وهي التي تستمد منها السلطة الاجتماعية، لهذا صار الكل يسعى إلى اكتساب النقود، لكي يعم الصراع والتنافس حول السلطة داخل الأسرة لصالحه، مما دفع بالمرأة إلى العمل وكسب النقود لكي تكسب هي كذلك السلطة، ويتجلى ذلك من خلال إقبال المرأة على "الحريڭ" (أي الهجرة السرية) لكي تعود بالنقود التي تخول لها التحرر من سلطة الرجل"[5]، وبرزت ثقافة الاستهلاك والسعي وراء الماديات بصفة كشفت عن الارتباط الوثيق الذي أضحت الأسرة تسير عليه، "ففي الظروف الراهنة فالأسرة هي المستهلك الأول لما يظهر في الميدان الاقتصادي من سلع وخدمات"[6]، وبالتالي أصبحت

[1]فاتن أحمد، التصنيع والقيم الأسرية، دراسة ميدانية في أبو قير بمحافظة الإسكندرية، بحيث لنيل شهادة الماجيستر، ضمن دراسات في علم الاجتماع العائلي، مجموعة من المؤلفين بإشراف د. علياء شكري دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1991، ص75-76.

[2]رحمة بورقية، القيم والمجتمع- الأبعاد المحلية و العالمية، ضمن الأكاديمية، أحاديث الخميس، مجلة ومطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، عدد24، مطبعة المعارف الجديدة الرباط، 2008، ص 268.

[3]رحمة بورقية، المرجع السابق، ص 268.

[4]عبد الرحيم عنبي، الأسرة والتغيرات السوسيو اقتصادية، المرجع السابق، ص 336.

[5]عبد الرحيم عنبي، المرجع السابق، ص 337.

[6]عبد القادر القصير، المرجع السابق، ص 79.

مسألة القيم لدى جميع الفئات العمرية وخاصة الشابة تتأرجح بين الواقع الأسري بكل حيثياته، وبين التطلعات المستقبلية التي غيرت من نظرة هذه الفئات إلى الإقبال على منافذ استعجاليه.

ب. **الإعلام:** أضحت الوسائل التكنولوجية عوامل أساسية تسهم في مسار الأنظمة الاجتماعية، فالأسرة بالبوادي المغربية بدورها انخرطت في الاعتماد على وسائل تقنية في توجيهات مصير الأفراد، أو بالأحرى عمدت هذه الوسائل على الإسهام في عملية التنشئة الاجتماعية، أي بمعنى في تمرير قيم تتفق مع توجهات الجهات الساهرة على فرض سيطرتها على العلاقات الداخلية والخارجية للأسرة، هذا لا يعني أنها لم يكن لها وقع تأثير فعال على المنظومة العامة للنسق العائلي والجماعي، لكن ما يغلب على ذلك كما توصلت إليه أغلب الدراسات هو النقص الحاصل للأسرة في الدور والوظيفة وفي التربية على العادات والتقاليد، فالعلاقات الداخلية في الأسرة قد تغيرت إلى حد بعيد، "فضعفت سلطة الأب وارتفعت منزلة الأم، وتقلصت وظائف الأسرة بحيث لم يبق لها سوى وظائف قليلة أهمها وظيفتان الإنجاب والتنشئة الاجتماعية.

وفي سياق ذاته، تواجه الأسرة اليوم جملة من التغيرات والتحولات على كافة النطاقات الاجتماعية والثقافية والسياسية، حيث نجد العديد من الأسر لم تزل في مجالها المؤسساتي التقليدي في الأدوار والوظائف المنوطة بها، إذ "أضحت منابع أخرى تعمل على غرس القيم الخاصة بها، فبعدما كانت التنشئة الاجتماعية متمركزة في مؤسسات الأسرة والمدرسة ومؤسسات التربية والتكوين التقليدية كالمسيد مثلا، ظهرت مصادر تنشئوية جديدة كوسائل الإعلام والتلفزة، والتي أخذت تفرض وجودها وتساهم بدرجة كبيرة في العملية التنشئوية، خاصة بعض ظهور القنوات الفضائية، وطغيان ثقافة الفرجة والمتعة **Culture Spectacle**، أو ما يطلق عليه عادة بالثقافة الجماهيرية **Culture de Masse**"[1]، و"سواء ظهرت وسائل الاتصال كتهديد أو كفرصة فإنها تشكل تحديا للتربية ودعوة ملحة إليها لتوضيح أهدافها وربما ضرورة استرجاع دلالتها العميقة"[2].

لعل أهم شيء نسجله في بعض المتغيرات القيمية التي كانت تؤطر الزواج هو عملية الاختيار الزوجي في انتقاء "**مولات الدار**"، حيث كانت تعزى إلى كبار السن وتبعا إلى الطلب الاجتماعي بالمعنى البورديوي، وكقيمة اجتماعية خاضعة إلى معايير الاحتفاظ على وحدة الملكية من التشتت، والحفاظ على الوحدة والتلاحم القبلي والعائلي، كل ذلك أصبح يزول مع توالي

[1] الشهب محمد، المدرسة وعملية التنشئة الاجتماعية- دراسة في الثقافة المدرسية، وفي الأنساق الثقافية والتربوية السائدة في المدرسة المغربية، أطروحة لنيل درجة دكتوراه الدولة في علم الاجتماع، دراسة متوفرة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية- الرباط- 2003-2004، ص 162.

[2] فرنسيس بال، الميديا، ترجمة فؤاد شهين، دار الكتاب الجديد، ط1، 2008، ص 94.

الأحداث والتغيرات المجتمعية وأخذت تقرأ بأعين جديدة وبواقع شبابي جديد، وقد تزايدت حرية الفرد كما سماها الباحث عبد القادر القصير في "**انتقاء شريك**" حياته خاصة بين الإناث، و"هي ظاهرة لم تكن موجودة من قبل شيوع أسلوب الزواج الخارجي، وذلك باختيار الزوجة من فئات اجتماعية لا ترتبط بالضرورة برباط الدم"[1].

ت. المدرسة: تقطع المدرسة اليوم تحديا ورهانا أوسع في التربية والتنشئة الاجتماعية مع مؤسسات الأسرة والمسيد في المجتمع القروي، فقد سنحت برامج التربية والتعليم للأفراد والجماعة من التشبع بأفكار وقيم جديدة تتفق في بعض جوانبها مع أساليب الثقافة المحلية من ناحية، وتختلف في أخرى من ناحية ثانية، حيث إن المدرسة بدورها تنخرط في تزويد الأفراد ثقافة التركيبة الاجتماعية من عادات وتقاليد وأعراف، من خلال التوفيق بين متطلبات المناهج الدراسية وما تلقاه الفرد في الأسرة والمجتمع، أي "بمعنى أنها تساعده على التوافق النفسي والاجتماعي وتعلمه قواعد النمط الثقافي، فوظيفتها الاجتماعية الهامة هي استمرار ثقافة المجتمع والتيسير على الأطفال في تمثل القيم والاتجاهات الخاصة بالمجتمع، وتدريبهم على أساليب السلوك التي يرتضيها هذا المجتمع"[2].

لكن بقدر ما تمثل المدرسة هذه الوظائف في تعليم الأفراد والجماعة، تعمل أيضا على وضع مبادئ وأسس جديدة ترتبط بثقافات أخرى تنطوي على أبعاد أخرى قد تغير من قيم الفرد، خاصة وأن المستوى التعليمي يسمح له باكتشاف عوالم وقيم أخرى تتحكم في تشكيل مصيره مما قد يؤثر على علاقاته المتعددة، والتي يمثل فيها الأب والأم الحصة الكبيرة على اعتبار أنهما العنصري الأقربين إليه في حياته.

تبقى إذن هذه المؤشرات السالفة الذكر آليات وعوامل تسهم بشكل كبير في ارتباط الفرد والجماعة بفلسفة ثقافية أخرى، تطرح قيم وقواعد جديدة في مسار العملية التربوية التي تسهم في إرساء نمط جديد في بناء للأسرة على اعتبار أنها كما رأينا تتحكم في أذواق وتوجيه المجال الوجداني والفكري والإيديولوجي للمنشئين، بل الأكثر من دلك فهي تتحكم في مشاعر وأحاسيس وقيم وسلوكيات الفعل في شتى مجالات وانشغالات المرء داخل وخارج مؤسسة الأسرة.

---

[1] عبد القادر القصير، المرجع السابق، ص 82.

[2] مجموعة من المؤلفين، علم الاجتماع الثقافي، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية 1998، ص 217.

خاتمة:

إن الوقوف عند قضايا الاجتماع الأسري والإنساني والعلائقي، الذي بموجبه يكشف عن الوجه المنظم لحياة الفرد والجماعة، يبرز لنا حجم الاهتمام الذي تكتسيه الأسرة في علاقتها بالمجتمع، عندما يتعلق الأمر بموضوع القيم الأسرية في بعدها الاجتماعي والثقافي والتربوي المتعلق بالأساس، بنمط الزواج الذي كانت فيه الفلسفة الاجتماعية والشعبية حاضرة بشكل جلي، بينت أوجه الاختلافات في هذه القيم بين الذاكرة الجماعية والتغيرات في ظل واقع أسري مليء بالحركية والدينامية الفردية والجماعية، كما ألفنا في معظم الدراسات التي تناولت الأسرة في معظم أبعادها وزواياها الاجتماعية والثقافية والاقتصادية بالدرس والتحليل.

تبين أن التقاليد والعادات والآداب الاجتماعية التي أطرت المجتمع التقليدي، أسهمت بشكل اضطراري في تمكين الفرد والجماعة من قيم اجتماعية وثقافية ودينية، عبرت من خلاله الأطراف المتدخلة من قبيل الأسرة والمجتمع بثقافته وأعرافه، عن المسلك الذي يجب أن يسلكه كل من يريد الزواج ذكرا كان أم أنثى بدء من الاختيار مرورا بالزواج، ووصولا إلى السلوك الإنجابي وكيفية تدبير هذا الثلاثي الذي يدخل الفرد في عالم الأسرة المجتمعية، إلا أنه كما تبين بالمقابل عرف نمط بناء الأسرة قيما جديدة تنتصر لثقافة التكنولوجيا والإعلام، نتيجة بروز ثقافة منفتحة على عدة مسارات وواجهات معرفية تنافس المؤسسات المجتمعية في التنشئة على القيم الاجتماعية التي كانت سائدة في المجتمع التقليدي حول الزواج وما يحيط به، وبالتالي أثرت بشكل جلي عن القيم الأسرية الخاصة بالزواج والسلوك الإنجابي.

المراجع والمصادر

- حسين بستان النجفي، الإسلام والأسرة- دراسة مقارنة في علم الاجتماع الأسري، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1 بيروت 2008.
- الخماش سلوى، المرأة في المجتمع التقليدي، بيروت 1981.
- إحسان محمد الحسن، العائلة والقرابة والزواج- دراسة تحليلية في تغير نظم العائلة والقرابة والزواج في المجتمع العربي، دار الطليعة، ط2 بيروت، 1985.
- جاد الله عبد المنعم، الاتصال الثقافي- دراسة أنثروبولوجية في مصر والمغرب، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1997.
- حسن عبد الباسط محمد الحسن، علم الاجتماع الصناعي، القاهرة، 1972.
- رحمة بورقية، القيم والمجتمع- الأبعاد المحلية و العالمية، ضمن الأكاديمية، أحاديث الخميس، مجلة ومطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، عدد24، مطبعة المعارف الجديدة الرباط، 2008.

- زينب معادي، الجسد الأنثوي وحلم التنمية، قراءة في التصورات عن الجسد الأنثوي في منطقة الشاوية، نشر الفنك، 2004.
- عبد الرحيم عنبي، الأسرة القروية والتحولات السوسيو-اقتصادية، دراسة سوسيولوجية ميدانية، بني عمير الشرقيين (بني ملال) نموذجا، بحث لنيل درجة الدكتوراه في علم الاجتماع، دراسة متوفرة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية- الرباط.
- عبد الرؤوف الضبع، علم الاجتماع العائلي، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2002.
- علي عبد الواحد وافي، الأسرة والمجتمع، مكتبة النهضة، القاهرة ط6، 1996.
- فاتن أحمد، التصنيع والقيم الأسرية، دراسة ميدانية في أبو قير بمحافظة الإسكندرية، بحيث لنيل شهادة الماجيستر، ضمن دراسات في علم الاجتماع العائلي، مجموعة من المؤلفين بإشراف د. علياء شكري دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية 1991.
- فاطمة مسدالي، الثابت والمتغير في أعراف الأسرة البدوية بمنطقة دكالة، ضمن: الأعراف بالبادية المغربية، بتنسيق مجموعة من الباحثين دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ط1 الرباط 2004.
- فالنتي، أسس نظرية السكان، بسام مقداد، دار التقدم، موسكو،1980.
- فرنسيس بال، الميديا، ترجمة فؤاد شهين، دار الكتاب الجديد، ط1، 2008.
- فريال عباس، مراسيم الزواج بمدينة قسنطينة- مقاربة أنثربولوجية، ضمن إنسانيات، المجلة الجزائرية في الأنثربولوجية والعلوم الاجتماعية، أبحاث أولى 2، عدد مزدوج، وهران 2005.
- فوزية دياب، القيم و العادات الاجتماعية ، مع بحث ميداني لبعض العادات الاجتماعية، بيروت، دار النهضة العربية للطباعة و النشر، 1980.
- م. الهراس، إ. بنسعيد، الثقافة والخصوبة- دراسة في السلوك الإنجابي بالمغرب، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت.
- مجموعة من المؤلفين، علم الاجتماع الثقافي، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية 1998.
- محمد أحمد الزغبي، التغير الاجتماعي بين علم الاجتماع البورجوازي وعلم الاجتماع الاشتراكي، دار الطليعة، بيروت 1978.
- محمد الجوهري، علياء شكري، مقدمة في دراسة الأنثربولوجيا، القاهرة، 2007.
- محمد سلمي، أعراف الزواج بمنطقة تنغير، الأعراف بالبادية المغربية، بتنسيق مجموعة من الباحثين دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ط1 الرباط 2004.
- مهدي محمد القصاص، علم الاجتماع العائلي، كلية الآداب، جامعة المنصورة 2008.
- الشهب محمد، المدرسة وعملية التنشئة الاجتماعية- دراسة في الثقافة المدرسية، وفي الأنساق الثقافية والتربوية السائدة في المدرسة المغربية، أطروحة لنيل درجة دكتوراه الدولة في علم الاجتماع، دراسة متوفرة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية- الرباط- 2003-2004.
- **Guy rocher, Introduction à la sociologie générale, le changement sociale, Edition H.M.H. 1968.**
- **Robert Deliège, anthropologie de la famille et de la parenté, Armand colin.**

تحديات اندماج مهاجري دول أفريقيا جنوب الصحراء، في سياق السياسة المغربية الجديدة في مجال الهجرة

عبد الله أزرار[1]

سياقات وإشكالية البحث

يعتبر المغرب بلدًا متعدد الأدوار والوظائف في مجال الهجرة، نظرا لموقعه الجيو-استراتيجي، بالإضافة إلى كونه مجالا تقليديًا لتصدير الهجرة ومنطقة عبور أساسية نحو أوروبا، فقد تحول في الآونة الأخيرة إلى بلد استقطاب واستقرار المهاجرين الذين يتوافدون على هذه الرقعة الجغرافية، التي تميزت عبر حقبها التاريخية بوصفها أرض للتعايش الديني والتلاقح الثقافي والتعدد الهوياتي[2]. خلال العقدين الأخيرين، استقبل المغرب العديد من المهاجرين القادمين من دول أفريقيا والشرق الأوسط وأوروبا. تختلف ظروف وسياقات هذه الهجرات المتعددة الأبعاد والمسببات، بين متابعة الدراسة والبحث عن فرص الشغل، بين واقع الفقر والتهميش والتطلع نحو تحسين أوضاع العيش، بين الفرار من الحروب الأهلية والبحث عن ملجأ آمن، بين الانفتاح على عوالم ثقافية وأنماط عيش جديدة يتشكل مشهد الهجرات الدولية بالمغرب المعاصر.

على المستوى المؤسساتي، اقتضى تدبير هذه التحديات الراهنة وضع أسس سياسة جديدة في مجال الهجرة واللجوء سنة 2013؛ تتموقع السياسة المغربية للهجرة بين ضفتي البحر الأبيض المتوسط، الضفة الشمالية والضفة الجنوبية، مجتمعات الجنوب ومجتمعات الشمال، الدول "المتقدمة" والدول "المتخلفة" حسب مؤشرات النمو الاقتصادي والبحث العلمي والتنمية البشرية[3]. لقد بلورت هذه السياسة استجابة لضغوطات وإكراهات الاتحاد الأوروبي المتمركزة

[1] طالب باحث في علم الاجتماع، سلك الدكتوراه، جامعة الحسن الثاني بالدار البيضاء، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالمحمدية، مركز دراسات الدكتوراه: المجال، المجتمع والثقافة.

[2] **Mohamed CHTATOU, «La diversité culturelle et linguistique au Maroc: pour un multiculturalisme dynamique», Asinag, n° 2, 2009, p.149.**

[3] ترتكز هذه السياسة العمومية المغربية الجديدة على الاستراتيجية الوطنية في مجال الهجرة واللجوء المعلن عنها سنة 2013-2014. بالإضافة إلى ذلك، تستند على مقاربة حقوقية وإنسانية في التعاطي مع قضايا إدماج الأجانب المقيمين بالمغرب. يؤطر هذا التوجه السياسي والديبلوماسي المبادئ الكونية لحقوق الانسان عموما والمواثيق الدولية لحقوق المهاجرين واللاجئين على وجه الخصوص. على المستوى الوطني، تستند على الخطب الملكية وتقرير المجلس الوطني لحقوق الانسان والمجتمع المدني تحت عنوان:

حول مراقبة الحدود وتشديد الإجراءات الأمنية من جهة، وتعبيرا عن إرادة سياسية مستقلة في تدبير ملف الهجرة باعتباره ركيزة دبلوماسية أساسية لإعادة التموقع على مستوى القارة الأفريقية من جهة أخرى. خلال سنة 2014؛ أطلق المغرب المرحلة الأولى لتسوية أوضاع المهاجرين المقيمين بشكل غير قانوني، والتي تم استئناف مرحلتها الثانية عند نهاية سنة 2016 ومطلع سنة 2017 بعد إصدار الملك محمد السادس تعليماته للمؤسسات العمومية المعنية من أجل الشروع في استقبال طلبات وملفات تسوية أوضاع إقامة المهاجرين[1].

تعتبر عملية تسوية أوضاع الأجانب المقيمين بشكل غير قانوني بمثابة محطة أساسية من أجل الاعتراف بالوضعية القانونية والإدارية، غير أن هذه التدابير المؤسساتية لا تعني بشكل ميكانيكي تحقيق اندماج سوسيو-اقتصادي للمهاجرين في نسيج المجتمع المغربي. انطلاقا من تعاطي المغرب مع ملف المهاجرين، حاولت الدولة المزاوجة بين مراقبة الحدود للحد من تدفق الأجانب في إطار مكافحة الهجرة السرية والقيام بتسوية أوضاع أولئك المتواجدين داخل التراب المغربي[2].

يطرح الاندماج الاجتماعي والاقتصادي مجموعة من التحديات على مستوى الولوج إلى سوق الشغل والسكن والصحة والتعليم، هذا ما تعكسه إحدى العبارات المقتطفة من المقالات الصحفية المنشورة في العديد من المنابر الإعلامية[3]، والتي تربط مرحلة التسوية (la phase de régularisation) بسيرورة الاندماج (le processus d'intégration) معتبرة العملية الأولى مرادفة وموازية لإشكالية اندماج المهاجرين في المجتمع المغربي[4]. يرجع هذا الخلط في نظرنا إلى

«Étrangers et droits de l'Homme au Maroc: pour une politique d'asile et d'immigration radicalement nouvelle»

[1]En ce qui concerne la première phase de régularisation lancée en 2014, selon les données officielles communiquées par le ministère délégué auprès du ministère de l'intérieur, 27 332 demandes de régularisation ont été déposées dont 17 916 ont été acceptés, soit 65 pourcentages de l'ensemble de dossiers ont reçu une réponse favorable. Cette régularisation a touché 116 nationalités : 6 600 Sénégalais, 5250 Syriens, 2 380 Nigériens et 2 381 Ivoiriens. En parallèle, une commission nationale de recours a été instituée sous la présidence du Conseil National des Droits de l'Homme pour traiter des personnes n'ayant pas reçu d'avis favorable.

[2]هشام العقراوي، "سياسة المغرب في مجال الهجرة واللجوء: الأسس والأبعاد"، المركز الديمقراطي العربي، الدراسات البحثية- المتخصصة، 2017، ص 1.

[3]«La deuxième phase d'intégration des personnes en situation irrégulière débute dans l'immédiat annonce Mohamed VI» relayé par Tel Quel, Le Matin, Yabiladi, Huffpost et d'autres organes de médias.

[4]روج هذا الخطاب التكنوقراطي لتصور مبسط يختزل إشكالية اندماج المهاجر ينفي إجراءات إدارية ترتكز على تسوية وضعية الإقامة (المدى القصير) أكثر مما تهتم بالاندماج الفعلي (المدى البعيد) . يمكن التعبير عن هذا الخطاب المبسط بالعملية الرياضية

عدم ضبط دلالات المفاهيم المستعملة في التغطية الإعلامية لقضايا الأجانب. كما أن هذه المغالطات اللغوية لها وظائف ايديولوجية وغايات سياسية تظفى طابع الشرعية والغموض على سياسة توخت بالدرجة الأولى تسوية أوضاع الإقامة أكثر مما اهتمت بالاندماج الفعلي للمهاجرين.

في ضوء هذه التغيرات السياسية التي تعبر عن فكر الدولة من أجل ضبط الديناميات الاجتماعية الجديدة للهجرة على حد تعبير عبد المالك الصياد[1]، يشكل مهاجرو دول أفريقيا جنوب الصحراء- باختلاف جنسياتهم وثقافاتهم وخصائصهم السوسيو-ديمغرافية ومساراتهم الاجتماعية- موضوع دراستنا. سنتناول بالدرس والتحليل إشكالية اندماجهم بالمجتمع المغربي في سياق السياسة الجديدة في مجال الهجرة. من أجل رصد العوائق والتحديات التي يواجهونها في حياتهم اليومية، سنعتمد منهجيا على الاستكشاف البيبليوغرافي (l'exploration bibliographique) لأحدث الدراسات الميدانية الكمية والكيفية حول ظروف عيش هؤلاء الأجانب. توزعت عناصر الإجابة على ثلاث محاور أساسية: المحور الأول؛ يسائل التحديات القانونية والاقتصادية المرتبطة بالاندماج المهني للمهاجرين، بينما يتطرق المحور الثاني والثالث إلى العوائق والاكراهات الاجتماعية المرتبطة بالولوج إلى السكن والتطبيب.

أولا: التحديات القانونية والاقتصادية المرتبطة بولوج المهاجرين إلى سوق الشغل

يعتبر الاندماج الاقتصادي للمهاجرين أحد أهم التحديات التي تواجهها السياسة المغربية في مجال الهجرة. على مستوى الخطاب الملكي والسياسي، تلتزم هذه السياسة الجديدة بمبادئ واتفاقيات حقوق الإنسان الخاصة بالمهاجرين واللاجئين، خصوصا أن المغرب صادق على المواثيق الدولية المؤطرة للهجرات الدولية. فالمغرب من بين البلدان التي صادقت على الاتفاقية الدولية لحماية حقوق جميع العمال المهاجرين وأفراد أسرهم واتفاقية جنيف الخاصة بوضع اللاجئين[2]. تشكل هذه السياسة مرحلة انتقالية و"قطيعة" مع المقاربة الأمنية/القمعية التي

التالية : المهاجرين المستقرين بشكل غير قانوني + تسوية الوضعية القانونية للإقامة = الاندماج الاجتماعي والاقتصادي في المجتمع المغربي.

[1] **Abdelmalek SAYAD, «Immigration et "pensée d'État"», Actes de la recherche en sciences sociales [en ligne], Vol. 129, 1999, p.6. Disponible. sur:<http://www.persee.fr/doc/arss_0335-5322_1999_num_129_1_3299>, (consulté le 01 novembre 2019).**

[2] بصفة عامة، تشكل هاتين الاتفاقيتين الدوليتين لبنة أساسية في مجال حماية الحقوق المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية للمهاجرين واللاجئين بغض النظر عن اللون والجنس والمعتقد والانتماء الاجتماعي والآراء السياسية.

هيمنت على التدبير المغربي لملف الهجرة الدولية الوافدة. على مستوى الممارسة، يتجلى بالوضوح استمرارية النهج الأمني من خلال تعزيز الإجراءات الرقابية على مستوى الحدود والممرات الاستراتيجية المؤدية نحو أوروبا (سبتة ومليلية).

بالإضافة إلى استخدام السلطات المغربية لاستراتيجيات أمنية متنوعة قائمة على أساس العنف والاعتقال والطرد والتفريق والتشتيت[1]. كما تعتمد هذه الوسائل الأمنية على إبعاد المهاجرين عن الحدود المغربية-الاسبانية، حيث يتجمع العديد من الأجانب الأفارقة والعرب والأسيويون في الغابات والجبال والفضاءات العمومية والمدن الشمالية (طنجة والناظور...) رغبة في العبور إلى الفردوس الأوروبي. تقوم السلطات المغربية بترحيل مهاجري جنوب الصحراء نحو مدن جنوب المغرب من أجل تخفيف الضغط على الحدود الشمالية (تيزنيت وتارودانت)، بينما تم نقل البعض الآخر نحو التجمعات الحضرية الكبرى كالدار البيضاء والرباط وفاس، حيث يعيشون في الشوارع والحدائق والمخيمات والفضاءات العمومية في وضعية هشاشة[2]. يتواجدون على شكل مجموعات في وضعية تشرد من دون مأوى بالقرب من المحطات الطرقية، كما يتنقلون بين مجالات المدينة بحثا عن لقمة العيش ويؤسسون لتجربة وهوية اجتماعية فريدة في مجتمع الاستقبال.[3]

في ذات السياق، يمكن القول أن التصريح بتبني مقاربة حقوقية وإدماجية للمهاجرين لم يواكبه إصدار قوانين "إنسانية" في مجالات الهجرة واللجوء والاتجار بالبشر. منذ الإعلان عن السياسة المغربية للهجرة واللجوء سنة 2013، ظلت هذه المشاريع القانونية رهينة لحسابات وإكراهات ومصالح سياسية غير معلنة، بذلك لم يتم إلى حدود اليوم الإصدار الفعلي والعمل بمقتضيات هذه القوانين التي لم تخرج بعد إلى حيز الوجود والتطبيق الإجرائي، بشكل يضمن الحماية للمهاجرين والاعتراف باللاجئين. وفقا لما سبق، لا يزال المغرب يشتغل وفق مقاربة

[1]Fédération Internationale des Ligues des Droits de l'Homme/Groupe Antiraciste D'accompagnement et de Défense des Étrangers et Migrants, « Maroc. Entre rafles et régularisations. Bilan d'une politique migratoire indécise», Rabat, 2012, p.20 (32 p)

[2]Zakia KCHIKECH, «Immigration subsaharienne au Maroc. Cas du campement de Fès: monographie du lieu par immersion», in: L'immigration au Maroc : les défis de l'intégration, Rabat: Heinrich Böll Stiftung, 2017, p.p. 65-66.

[3]Jaouad AGUDAL, «Les migrants subsahariens dans la ville de Meknès: mobilité spatiale et expérience sociale», in: L'immigration au Maroc: les défis de l'intégration, Rabat: Heinrich Böll Stiftung, 2017,p.p.75-78.

أمنية من خلال العمل بالقانون رقم 03-02 المتعلق بدخول وإقامة الأجانب بالمملكة المغربية وبالهجرة غير المشروعة.

يحتوي هذا النص القانوني على مفاهيم غير واضحة وغير دقيقة. كذلك تتسم الاصطلاحات المستعملة بالغموض، وتفتقر للتعريف والتحديد؛ كما هو الشأن بالنسبة لاصطلاح "الاخلال بالنظام العام" (troubles à l'ordre public) الذي يتكرر سبع مرات في محتوى النص القانوني. في السياق ذاته، يقوم هذا القانون على أساس تجريم الأجانب بصفة عامة، والمهاجرين المقيمين بشكل غير قانوني بصفة خاصة. يعاملهم على أساس أنهم مجرمين، إرهابيين ومافيات مرتبطة بشبكات الاتجار في المخدرات والبشر[1].

تضطلع هذه القوانين الزجرية-العقابية، والخطابات السياسية-الإعلامية المرافقة لها بوظائف تشكيل الرأي العام لدى المواطنين والمؤسسات والمقاولات إزاء الأجنبي، كما قد تساهم في نشر الكراهية والشعور بالخوف وانعدام رأسمال الثقة وغياب التسامح داخل المجتمع بين المواطنين والمهاجرين القادمين من دول جنوب الصحراء. بناءا على ما سبق، يستمر داخل المنظور "الإنساني" هيمنة الهاجس الأمني، استجابة لإكراهات وضغوطات الاتحاد الأوروبي/الدول الأوروبية التي تقدم تمويلات للمغرب. تهدف هذه المساعدات المالية، بعيدا عن خطابات وأهداف التنمية المعلنة، إلى تعزيز آليات الحراسة والمراقبة ومنع عبور المهاجرين من المغرب نحو الضفة الشمالية للبحر الأبيض المتوسط[2]. في ظل هذه المصالح السياسية المتعارضة والمتضاربة، يوجد المغرب في موقع ضعف لا يحسد عليه نظرا لعدم تكافؤ موازن القوى وغياب الشروط العادلة للتفاوض والحوار. بذلك يمكن القول أن دور المغرب محصور في القيام بوظيفة الدرك الأمني لأوروبا (l'Etat-gendarme de l'Europe)[3].

من جهة أخرى، يعتبر الاندماج المهني للمهاجرين أحد أهم الركائز التي يمكن أن تشكل عامل نجاح أو فشل السياسة العمومية للهجرة. يشكل الولوج إلى سوق الشغل، بعيدا عن كل أشكال

[1]Abdelkrim BELGUENDOUZ, «Expansion et sous-traitance des logiques d'enfermement de l'Union Européenne: l'exemple du Maroc», Cultures et Conflits, n°57, 2005, p.p.155-219.

[2]Abdelkrim BELGUENDOUZ, «Le Maroc, vaste zone d'attente ?», Plein droit, n° 57, 2003, p.p. 37-40.

[3]Nora El QADIM, «La politique migratoire européenne vue du Maroc: contraintes et opportunités», Politique européenne, 2010, Vol.2, p.p.91-118. Mehdi ALIOUA, Jean-Noël FERRIÉ, «Externalisation européenne des contrôles migratoires et recomposition des circulations en Afrique Méditerranéenne», in: La nouvelle politique migratoire marocaine, Rabat: Konrad Adenauer Stiftung, 2017, p.p.7-17.

الإقصاء والتمييز، التحدي الأبرز الذي يواجهه المهاجرون والمجتمع وبلد الاستقبال. يتعلق الأمر بمدى قدرة سوق العمل على احتواء وإدماج المهاجرين القادمين من دول أفريقيا جنوب الصحراء لأسباب متعددة تتأرجح بين ما هو سياسي- ديني (حروب واضطهاد)، وما هو اجتماعي (تهميش وهشاشة) وعائلي (الالتحاق بأحد أفراد الأسرة)، وما هو اقتصادي (بطالة) وما هو نفسي (النجاح وتحقيق الذات). فبوصولهم للمغرب، يسلك المهاجرون مسارات متباينة في بحثهم المضني عن شغل يضمن لهم كرامة العيش وتحسين ظروفهم السوسيو-اقتصادية. خصوصا عندما نعلم أن أغلب المهاجرين ينتمون إلى فئات عمرية قادرة على العمل، يتشكلون في الأغلب من الشباب والشابات.

حسب نتائج دراسة ميدانية شملت 1453 مبحوث، أنجزها مهدي عليوة رفقة مجموعة من الباحثين، نجد أن توزيع المهاجرين حسب متغير الجنس يهيمن عليه حضور كبير للذكور بنسبة 74.31% مقابل 25.69% من الإناث. كما نلاحظ أن 54.30% من مجموع العينة المدروسة تتشكل من الفئة العمرية التي تتراوح ما بين 25-34 سنة، تليها الفئة العمرية 15-24 بنسبة 26.42%، ثم الفئة العمرية 35-44 بنسبة 13.91%.[1] تبرز هذه المعطيات هيمنة الفئات العمرية الشابة لدى المهاجرين القادمين من بلدان أفريقيا جنوب الصحراء.

بالإضافة إلى ما سبق، خلافا للأفكار الرائجة والتصورات الجاهزة حول المهاجرين السود الذين يصورون في المتخيل الجمعي على أساس أنهم أشخاص أميين وغير متعلمين، فالواقع المغربي يشير إلى وجود عدد لا يستهان به من المهاجرين المؤهلين والحاصلين على شواهد عليا، سواء في بلدانهم الأصلية، أو في المغرب الذي يستقبل الطلبة الأجانب الملتحقين بنظام التعليم العالي والبحث العلمي المغربي[2]. في كثير من الأحيان، يبدي هؤلاء الطلبة المهاجرين عدم رضاهم عن طبيعة العمل الذي يزاولونه في المغرب الذي لا يتلاءم مع نوعية التكوين والشواهد المحصل عليها، بالإضافة إلى طول ساعات العمل والأجرة الهزيلة التي يتقاضونها مقابل العمل[3]. بذلك

[1] **Mehdi ALIOUA et al, «Les Migrants subsahariens au Maroc: enjeux d'une migration de résidence», Rabat: Konrad Adenauer Stiftung, 2016, p23-24.**

[2] **Souley Mahamadou LAOUALI, «Migration estudiantine subsaharienne vers le Maroc: quelles spécificités?» in: L'immigration au Maroc: les défis de l'intégration, Rabat: Heinrich Böll Stiftung, 2017, p.p.23-24.**

[3] مقابلات مع مهاجري دول جنوب الصحراء في إطار بحث ميداني في سلك ماستر الاعلام والهجرات بالمعهد العالي للإعلام والاتصال بالرباط

يمكن القول أن المهاجرين معرضون لمختلف أشكال الهشاشة المهنية وسوء المعاملة والاستغلال في سوق الشغل.

يطرح هذا التحدي الاقتصادي في إطار واقع موضوعي تتزايد فيه معدلات البطالة لدى الشباب المغربي المؤهل والحامل للشواهد مقابل تراجع مناصب الشغل في الوظيفة العمومية. بالإضافة إلى عدم قدرة سوق الشغل في القطاع الخاص على ادماج شرائح واسعة من الشباب المؤهل والمكون، وذلك بالرغم من الحركية الاقتصادية التي يعرفها المغرب على مستوى مجموعة من القطاعات الحيوية المنتجة. في نفس السياق، حسب الدراسة التي أنجزتها فاطمة آيت بن المدني رفقة مجموعة من الباحثين، تطرح إشكالية الاندماج المهني نظرا لتعدد فئات المهاجرين من بلدان أفريقيا جنوب الصحراء. تتباين خصائصهم حسب التفاوتات والتراتبيات على مستوى الرساميل الاجتماعية والاقتصادية والثقافية واللغوية المتراكمة لديهم[1]. فمن جهة تتواجد فئات مؤهلة ومكونة لديها حظوظ أكبر في الاندماج نظرا لتوفرها على شواهد عليا وتكوينات مهنية وموارد اجتماعية ليست في متناول الجميع. تتشكل من أطر تشتغل في فروع الشركات المتعددة الجنسيات، في المقاولات والمؤسسات التجارية والإعلامية والطبية والدبلوماسية (مقاولون، تجار، أطباء، صحفيون ودبلوماسيون...). ومن جهة أخرى، نجد فئات ذات رساميل ثقافية ومالية محدودة تعيق إمكانية اندماجهم في الاقتصاد "المهيكل".

رغم توفر البعض منهم على مستويات تعليمية عالية، فإن سوق الشغل يبقى غير قادر على احتواء هذه الفئات. بذلك تستثمر قدراتها ومهاراتها في الاقتصاد "غير المهيكل" عبر ممارسة أنشطة متنوعة في القطاعات التجارية والخدماتية والبناء وامتهان التسول والأنشطة الجنسية. يعتبر الاشتغال في الاقتصاد "غير المهيكل" إحدى الاستراتيجيات التي يتبناها المهاجرين من أجل التأقلم مع أوضاعهم الجديدة. على المستوى المجالي، تبرز هذه الاستراتيجية أشكال التفاوض من أجل تملك الفضاء العام للحصول على موارد اقتصادية كفيلة بإشباع حاجياتهم اليومية الحيوية واكتساب موارد اجتماعية عبر التواصل والمبادلات وبناء شبكة العلاقات الاجتماعية مع باقي المهاجرين والمواطنين المغاربة. تتأكد هذه الإستراتيجية في الدراسة التي

[1]Fatima AIT BEN LMADANI et al, «la politique d'immigration. Un jalon de la politique africaine au Maroc? Cas de la régularisation des migrants subsahariens», Rabat: AMERM, 2016, p.p.32-34.

أنجزها مهدي عليوة التى تشير إلى أن 70% من المهاجرين يمارسون أنشطة مدرة للدخل في قطاع الاقتصاد "غير المهيكل".[1]

1- محدودية جهود المجتمع المدني في مجال الاندماج المهني للمهاجرين

تشتغل بعض جمعيات المجتمع المدنى في مجال الاندماج المهنى لفائدة المهاجرين. نشير على سبيل المثال لا للحصر إلى مؤسسة شرق-غرب وجمعية جيبر للتنمية القروية والبيئية[2]. من أجل تسهيل عملية اندماجهم في سوق الشغل، تنظم هذه المنظمات المدنية دورات تكوينية في ميادين الفندقة والتواصل والإعلاميات، مهن السمعى البصري والفلاحة والحرف. غير أن عدد المهاجرين المستفيدين من هذه الدورات التدريبية يبقى محدودا، وذلك راجع إلى محدودية البنيات التحتية والموارد المالية والتقنية والبشرية التى تتوفر عليها الجمعيات المشتغلة في هذا المجال. حتى في حالة حصول هذه الفئات المحدودة على تكوين مهني، فإن الإشكال يبقى مطروحا بخصوص مصير المهاجرين فيما يتعلق بولوجهم إلى سوق الشغل.

تساهم التمثلات الاجتماعية الإقصائية في إعاقة إمكانية تحقيق الاندماج المهنى للمهاجرين. ينتج عن تشغيل المهاجرين السود في الشركات والمعامل والأنشطة الفلاحية ردود أفعال اقصائية لدى الساكنة المحلية التى تعتبر أنها ينبغى أن تحظى بالأولوية والأسبقية في الشغل. يبنى هذا التصور على فكرة أن المهاجرون يستولون على حقهم ويستحوذون على ثرواتهم المحلية، وبالتالي ينبغي إقصائهم وإبعادهم وعدم قبول طلباتهم في التشغيل.

في هذا الإطار، نشير إلى واقعة بمنطقة إموزار حيث كانت للساكنة المحلية ردود أفعال معارضة لاشتغال المهاجرين في الأنشطة الفلاحية المحلية على اعتبار أن الأولوية للسكان المحليين

---

[1]**Mehdi ALIOUA et al, «Les Migrants subsahariens au Maroc: enjeux d'une migration de résidence», Rabat: Konrad Adenauer Stiftung, 2016, p.66.**

[2]تعرف مؤسسة شرق-غرب على أساس أنها جمعية مدنية غير ربحية، حاصلة على اعتراف من لدن السلطات العمومية بصفة المنفعة العامة. كما تعتبر من بين المؤسسات الشريكة للمفوضية السامية لشؤون اللاجئين بالمغرب، يوجد مقرها الرئيسي في مدينة الرباط وتتوفر على فروع في مدن الدار البيضاء وطنجة ووجدة والعرائش وخريبكة، بذلك يتركز نشاطها في الوسط الحضري من خلال اشتغالها مع فئة اللاجئين على مستوى الاستقبال والانصات والمساعدات الاجتماعية و المالية ودعم تمدرس الأطفال. للمزيد من التفاصيل يمكن الرجوع إلى الموقع الالكتروني التالي: « orient-occident.org »

تعتبر مؤسسة جيبر للتنمية الفلاحية والبيئية جمعية مدنية غير ربحية يوجد مقرها بصفرو، أطلقت مشروع تكوين المهاجرين في مجال الفلاحة سنة 2015 بشراكة مع الوزارة المنتدبة المكلفة بالمغاربة المقيمين بالخارج وشؤون الهجرة ووزارة الفلاحة. تهدف هذه الدورات التكوينية إلى تسهيل اندماج المهاجرين في سوق الشغل من خلال القطاع الفلاحي، للمزيد من المعلومات يمكن الاطلاع على الجريدة الالكترونية " حدث برس الإخبارية " التي نشرت في 30 أكتوبر 2017 مقالا بعنوان " جمعية جيبر للتنمية الفلاحية والبيئية تطلق مشروعها في تكوين المهاجرين في مهن الفلاحة برسم موسم 2017-2018 " .

الذين يعيشون في وضعية هشاشة سوسيو-اقتصادية[1]. تبقى الأجرة الضعيفة التى يتقاضاها المهاجرون مقارنة بالعمال المغاربة بالإضافة إلى تخلى المغاربة عن مزاولة بعض المهن إحدى العوامل التى تشجع أرباب العمل على تشغيل هذه الفئات المهاجرة. يطرح هذا المعطى إشكالية الحماية للمهاجرين في سوق الشغل على المستويين القانوني- الحقوقي والاجتماعي.

ثانيا: إشكاليات حصول المهاجرين على السكن والتعايش المشترك في المجال الحضري

بعد تجاوزهم للعديد من المخاطر التى واجتهم طيلة مراحل الهجرة من بلدهم الأصلى إلى المغرب مرورا عبر الحدود الجزائرية، يشكل الحصول على السكن إحدى التحديات التى يواجهها المهاجرين فى حياتهم اليومية بالمدن المغربية. بالنظر إلى معطى ضعف فرص الشغل وهشاشة أوضاع المهاجرين بالإضافة إلى عدم تسوية البعض لأوضاع إقامتهم القانونية، يضطر العديد منهم إلى العيش في الشوارع والمحطات الطرقية والمخيمات في انتظار فرصة العبور إلى الفردوس الأوروبى. في الواقع، تكشف مسارات بحث المهاجرين عن السكن مجموعة من العراقيل التى تحيل على صعوبة اندماجهم فى المجتمع المغربى الحضري كالدار البيضاء والرباط وطنجة وفاس ووجدة. ذلك أن المهاجرين السود يتركزون بالأساس في المدن الكبرى بحثا عن فرص شغل تضمن لهم تحسين ظروفهم الاقتصادية والاجتماعية أو رغبة في العبور إلى أوروبا.

في بعض الأحيان، يرفض المغاربة المالكين للعقار منح مأوى/إيجار للمهاجرين القادمين من جنوب الصحراء، وذلك راجع إلى ثقل الصور النمطية السلبية المنسوجة حول الجسد الأسود. يتم التعبير عن الرفض الاجتماعى للمهاجر القادم من دول جنوب الصحراء من خلال توظيف مجموعة من النعوث القدحية لتوصيفهم. تعكس هذه النعوث، من قبيل "عزي" "ضراوي" "كحل" "نيكرو"، ترسبات أركيولوجية عنصرية مرتبطة بالإنسان الأسود وبتاريخ العبودية وتجارة الرق.

تتخذ التمثلات السلبية حول المهاجر الأسود العديد من الأشكال، بالإضافة إلى مظهره المتسخ وتعاطيه لأنواع مختلفة من المخدرات والأنشطة الاجرامية، يساهم المهاجر القادم من دول جنوب الصحراء في الانحلال الخلقى وتفسخ تقاليد وقيم المجتمع المغربى. كذلك يمكن أن يتسبب في نقل مجموعة من الأمراض المعدية والجنسية. بالتالي، يستحسن عدم مجالسته ومخالطته تفاديا

[1]Fatima AIT BEN LMADANI et al, «la politique d'immigration. Un jalon de la politique africaine au Maroc ? Cas de la régularisation des migrants subsahariens», Rabat : AMERM, 2016, p.34.

لمخاطر الإصابة بأمراض وأوبئة قاتلة. ما يؤدي إلى خلق مسافة بين "النحن" و"الآخر" خاصة "الآخر الأسود" الموصوم اجتماعيا وتاريخيا. يتم ترجمة هذه المسافة على مستوى الفصل السوسيو-مجالى للأحياء الحضرية حيث يتركز المهاجرون السود في أحياء هامشية حسب مجموعة من المتغيرات التى تشمل شبكة التضامنات الأسرية-الاجتماعية والأوضاع الاقتصادية المرتبطة بالدخل والمهنة وسوق العقار.

تعيق هذه الحواجز الاقتصادية-الرمزية أسس الحوار والتعايش بين الثقافات والأديان في الأحياء الحضرية. في هذا السياق، تعرض مهاجرين مسيحيين من الكاميرون للعديد من المضايقات والسب والشتم من طرف الجيران المغاربة خلال شهر رمضان، على اعتبار أنهم لا يؤدون فريضة الصيام كما أنهم لا يحترمون الشعائر والطقوس الدينية للمغاربة. بالمقابل، يحظى المهاجرين المسلمين القادمين من السنغال باحترام وتعاطف وتضامن الجيران المغاربة نظرا لثقل الروابط الدينية والثقافية بين البلدين عبر التاريخ. تدفع هذه الصورة الاجتماعية الإيجابية التى يتمتع بها المهاجرين السنغاليين بعض المهاجرين المسيحيين إلى انتحال هوية السنغالى المسلم من خلال تغيير الاسم والصفة والجنسية، تعكس استراتيجية الاخفاء/الاظهار رغبة هؤلاء المهاجرين في الحصول على بعض المنافع المادية والرمزية (مكانة، صورة إيجابية، سكن وشغل).

يتعرض المهاجر الأسود لأشكال مختلفة من الوصم الاجتماعى والعنف المادي-الرمزي، سواء في تفاعلاته اليومية مع السكان المغاربة أو في تشكيل صورته الاجتماعية عبر وسائل الاعلام.[1] نشير في هذا الإطار إلى أحداث العنف بين الساكنة المغربية والمهاجرين التى شهدتها إحدى أحياء مدينة طنجة، بالإضافة إلى أحداث الشغب والصراع بين المواطنين والأجانب التى أسفرت عن إحراق مخيمات مهاجري جنوب الصحراء في المحطة الطرقية أولاد زيان بالدار البيضاء.[2] تطرح قضايا التعدد الثقافي/الديني/ اللغوي إشكالية العيش المشترك في فضاء المدينة

[1]**Houria ALAMI MCHICHI, «Les migrations des subsahariens au Maroc à travers la presse, une relation à l'autre difficile», in: Migrations, droits de l'homme et développement, Rabat: Fondation Friedrich Ebert, 2007, p.p.129-140.**

[2]خلال شهر ديسمبر 2017، تداولت وسائل الاعلام ومواقع التواصل الاجتماعي أحداث العنف والنزاع الذي شهدته المحطة الطرقية أولاد زيان بين الساكنة المغربية والمهاجرين القادمين من دول جنوب الصحراء الذين يتملكون الفضاء العام من خلال تشييدهم لمخيمات الايواء، أسفر النزاع عن تراشق متبادل بالحجارة ونشيب حريق في المخيم بالإضافة إلى تدخل السلطات الأمنية لمدينة الدار البيضاء لتهدئة الوضع. وقد نشرت هسبريس يوم 09 ديسمبر 2017 على موقعها في الفايسبوك مقطع فيديو حول هذا الحدث بعنوان " شهادة مؤثرة للمتحدث باسم مجموعات المهاجرين الأفارقة في منطقة ولاد زيان، ما السبيل في رأيك لإيقاف ظاهرة العنصرية ؟ "

في أفق التأسيس لمجتمع منفتح ومتسامح ومتقبل للآخر بغض النظر عن لونه وجنسه ومعتقده وثقافته.

ثالثا: أسئلة الحماية الاجتماعية والرعاية الصحية للمهاجرين

تحتل مسألة الرعاية الصحية مكانة خاصة وهامة لدى الفئات الاجتماعية الهشة والمحدودة الدخل بالمغرب. يعتبر المهاجرين القادمين من بلدان جنوب الصحراء جزء له خصوصياته ضمن هذه الشرائح الاجتماعية الواسعة. يرتبط الولوج إلى التطبيب ارتباطا وثيقا بالمسألة الاقتصادية والوضعية المهنية للمهاجر في شقيها: الدخل والتوفير، علما أن أغلب المهاجرين يمارسون أنشطة مدرة للدخل في قطاع الاقتصاد "غير المهيكل". على العموم، يتسم هذا القطاع بالهشاشة المهنية وضعف الحماية بالنظر إلى انعدام الأمن والحد الأدنى للأجور والضمانات الاجتماعية ونظام التغطية الصحية وغيرها من الحقوق والواجبات المنظمة في إطار الاقتصاد "المهيكل"، وإن كان الاشتغال في الاقتصاد "المهيكل" لا يضمن بالضرورة هذه الحقوق في حالة مثلا عدم تصريح المشغل في صناديق الضمان الاجتماعي.

حسب نتائج دراسة ميدانية، نجد أن 85.35% من المهاجرين لا يتوفرون على التغطية الصحية مقابل 8.91 % من المنخرطين في التغطية الصحية و5.74 % فقط من المستفيدين[1]. لقد تبنت الدولة المغربية في مجال الصحة نظام المساعدة الطبية(RAMED)[2] لفائدة الفئات الاجتماعية الهشة من أجل الولوج إلى التطبيب مجانا في البنيات والمؤسسات الصحية العمومية في حدود الإمكانيات المتوفرة والموارد المتاحة. خصص هذا النظام كذلك للمهاجرين شريطة إقامتهم بصفة قانونية في التراب المغربي أو في حالة حصولهم على صفة اللجوء. على مستوى الخطاب، لقد تم توسيع هذا النظام ليشمل فئة المهاجرين الذين تم تسوية وضعيتهم القانونية[3] خلال سنة 2014 و2017 بالإضافة إلى فئة المهاجرين المقيمين بشكل غير قانوني. على مستوى الممارسة، تطرح هذه التدابير مجموعة من الإشكاليات البنيوية المرتبطة بالنظام الاستشفائي والطبي بالمغرب من ضعف الخدمات الطبية والموارد البشرية، ضعف وانعدام التجهيزات

[1]Mehdi ALIOUA et al, «Les Migrants subsahariens au Maroc: enjeux d'une migration de résidence», Rabat :Konard Adenauer Stiftung, 2016, p.85.

[2]Le Régime d'Assistance Médicale (RAMED).

[3]Sara BENJELLOUN, «Nouvelle politique migratoire et opérations de régularisation», in: La nouvelle politique migratoire marocaine, Rabat: Konrad Adenauer Stiftung, 2017, p.p.35-75.

والبنيات الطبية الضرورية، إشكاليات مرتبطة بالزبونية والمحسوبية والرشوة باعتبارها ظواهر ومؤسسات اجتماعية بنيوية متجذرة في ثقافة وذهنية "الإنسان المغربي[1]."

خلاصة: من أجل سياسة مغربية إدماجية للمهاجرين قائمة على تدبير التنوع

لا يمكن فهم أبعاد ورهانات السياسة المغربية في مجال الهجرة بمعزل عن توجه السياسة الخارجية المغربية نحو أفريقيا. يمكن القول أن سياسة الهجرة بالمغرب تستحضر موقعها الجيو-استراتيجي على اعتبار أنها تتموقع بين ضفتي البحر الأبيض المتوسط. لقد تم بلورة هذه السياسة استجابة لضغوطات وإكراهات الاتحاد الأوروبي المتمركزة حول مراقبة الحدود وتشديد الإجراءات الأمنية من جهة[2]، وتعبيرا عن إرادة سياسية مستقلة في تدبير ملف الهجرة باعتباره ركيزة دبلوماسية أساسية لإعادة التموقع على مستوى القارة الأفريقية من جهة أخرى.

تجسد توجه البوصلة المغربية نحو أفريقيا بقيادة الفاعل الملكي، أو ما يصطلح عليه تعاون جنوب-جنوب، من خلال إبرام العديد من الشركات الاقتصادية وإنشاء مجموعة من المقاولات وفروع الشركات الكبرى في قطاعات إنتاجية مختلفة كالفلاحة والأبناك والتجارة والنقل والسياحة والعقار والبنيات التحتية والطاقات المتجددة. كما تم استثمار الروابط التجارية والدينية والثقافية المتجذرة في التاريخ من أجل تعزيز علاقات التعاون مع الدول الأفريقية، بالإضافة إلى الاستعمال الأداتي للدين كوسيلة أيديولوجية من أجل تعميق الروابط السياسية وتعزيز الولاءات الرمزية مع بعض بلدان القارة الأفريقية. يتجلى الاستعمال الديني من خلال تكوين الأئمة والمرشدين الدينيين والتسويق للنموذج الديني المغربي الفريد الذي ينهل من المذهب السني المالكي-الأشعري-الصوفي والقائم على أسس "التسامح والوسطية والاعتدال".

تكللت هذه السياسات الموجهة نحو أفريقيا بعودة المغرب مجددا إلى منظمة الاتحاد الأفريقي في أفق التحرك الديبلوماسي من أجل الدفاع عن قضية الصحراء من داخل التنظيمات الدولية القارية.

---

[1] محمد جسوس، ملاحظات حول ظاهرة الرشوة بالمغرب، ضمن: محمد جسوس المثقف المناضل، إعداد عبدالكريم الأمراني، ص 36-39

[2] **Jérôme VALLUY, «De l'asile aux répulsions: la radicalisation des frontiéres», Le sujet dans la cité, 2012, n°1, p.p.84-85. Catherine WIHTOL DE WENDEN, «Vers une externalisation de l'asile», Revue Projet, 2010, n°7, p.p. 25-30.**

لا يستقيم الحديث عن الاندماج الاقتصادي والاجتماعي للمهاجرين (عموما) القادمين من بلدان أفريقيا جنوب الصحراء على وجه الخصوص، في نسيج المجتمع المغربي، دون استحضار أن المغرب بلد لم يراكم تجارب مأسسة ومسارات زمنية طويلة الأمد، فيما يخص استقبال واستقرار المهاجرين على التراب المغربي، على غرار بلدان عريقة وتقليدية في مجال استقبال وادماج الأجانب كفرنسا والولايات المتحدة الأمريكية، ألمانيا وانجلترا. يعد تبني المغرب لسياسة جديدة في مجال الهجرة سنة 2013 بمثابة تجربة فتية وحديثة جدا في التعاطي المؤسساتي مع قضايا الأجانب.

بعيدا عن كل أشكال الخطابات التبسيطية والتكنوقراطية التي تختزل الاندماج في مسألة تسوية الأوضاع القانونية للمهاجرين، تكمن أهمية هذا المقال في مناقشته لبعض التحديات القانونية والاقتصادية والاجتماعية التي تواجه اندماج المهاجرين بالاعتماد على ثلاث مؤشرات: الولوج إلى سوق الشغل، الولوج إلى السكن، الولوج إلى الصحة، وإن كانت التحديات والرهانات الاستراتيجية لا يمكن اختزالها في ثلاث مؤشرات فقط. في هذا الإطار، تتجلى حدود هذه الورقة البحثية على اعتبار أنه يمكن توسيع النقاش ليشمل تحديات أخرى مرتبطة بالأسرة والتربية والتعليم، تحديات ثقافية ولغوية ودينية وسياسية.

تفترض هذه الإشكاليات إعادة النظر مستقبلا في دستور 2011 وفي المرتكزات المحددة "للهوية الوطنية" في أفق تدبير التنوع والتعدد المرتبط ارتباطا وثيقا بالتغيرات التي مست أشكال واتجاهات الهجرات بالمغرب : من بلد مصدر للهجرة ومنطقة عبور أساسية نحو الضفة الشمالية للبحر الأبيض المتوسط إلى بلد استقرار المهاجرين من مختلف الجنسيات والثقافات. على هذا النحو يعتبر المغرب بلدا متعدد الهويات الثقافية والدينية.

بيبليوغرافيا

- هشام العقراوي، "سياسة المغرب في مجال الهجرة واللجوء: الأسس والأبعاد"، المركز الديمقراطي العربي، الدراسات البحثية-المتخصصة، 2017.

- **ALIOUA Mehdi, FERRIÉ Jean-Noël, «Externalisation européenne des contrôles migratoires et recomposition des circulations en Afrique Méditerranéenne» in: La nouvelle politique migratoire marocaine, Rabat: Konrad-Adenauer-Stiftung, 2017, pp7-17.**

- **ALIOUA Mehdi et al, «Les Migrants subsahariens au Maroc: enjeux d'une migration de résidence», Rabat: Konrad Adenauer Stiftung, 2016, p :180.**

- AIT BEN LMADANI Fatima et al, «la politique d'immigration. Un jalon de la politique africaine au Maroc ? Cas de la régularisation des migrants subsahariens», Rabat: AMERM, 2016, p :51.

- ALAMI MCHICHI Houria, «les migrations des subsahariens au Maroc à travers la presse, une relation à l'autre difficile», in: Migrations, droits de l'homme et développement, Rabat: Fondation Friedrich Ebert, 2007, pp129-140.

- AGUDAL Jaouad, «Les migrants subsahariens dans la ville de Meknès: mobilité spatiale et expérience sociale», in: L'immigration au Maroc: les défis de l'intégration, cordonné par Khalid MOUNA, Noureddine HARRAMI, Driss MAGHRAOUI, Rabat: Heinrich Böll Stiftung, 2017, pp: 63-79.

- BELGUENDOUZ Abdelkrim, «Expansion et sous-traitance des logiques d'enfermement de l'Union Européenne: l'exemple du Maroc», Cultures et Conflits, n° 57, 2005, pp155-219.

- BELGUENDOUZ Abdelkrim, «Le Maroc, vaste zone d'attente ? », Plein droit, n° 57, 2003, pp35-40.

- BENJELLOUN Sara, «Nouvelle politique migratoire et opérations de régularisation», in: La nouvelle politique migratoire marocaine, Rabat: Konrad Adenauer Stiftung, 2017, p.p 35-75.

- EL QADIM Nora, «La politique migratoire européenne vue du Maroc: contraintes et opportunités», Politique européenne, 2010, Vol.2, pp 91-118.

- KCHIKECH Zakia, «Immigration subsaharienne au Maroc. Cas du campement de Fès : monographie du lieu par immersion», in: L'immigration au Maroc: les défis de l'intégration, cordonné par Khalid MOUNA, Noureddine HARRAMI, Driss MAGHRAOUI, Rabat: Heinrich Böll Stiftung, 2017, p.p. 65-72. (collection RSSI).

- LAOUALI Souley Mahamadou, « Migration estudiantine subsaharienne vers le Maroc: quelles spécificités ? » in: L'immigration au Maroc: les défis de l'intégration, cordonné par Khalid MOUNA, Noureddine HARRAMI, Driss MAGHRAOUI, Rabat: Heinrich Böll Stiftung, 2017, p.p. 23-31. (collection RSSI).

- VALLUY Jérôme, «De l'asile aux répulsions: la radicalisation des frontières», Le sujet dans la cité, 2012, n°1, p.p.84-85.

- WIHTOL DE WENDEN Catherine, «Vers une externalisation de l'asile», *Revue Projet*, 2010, n°7, p.p 25-30.

الرابط الاجتماعي في المجتمع المغربي
من القوة إلى الضعف

رشيد الزعفران[1]

تمهيد

ما لا شك فيه أن «الرابط الاجتماعي التقليدي»[2]، في المجتمع المغربي يتخذ صيغًا مختلفة ومتنوعة تتصف بالتعقد والتشابك، غير أنه يمكن أن نشير إلى محددين أساسيين، اعتملا بشكل قوي في تحديد الروابط الاجتماعية بمختلف مستوياتها الدينية والقبلية والقرابية، وهما: الانتماء والأصول المشتركة إلى جدّ مشترك أو دين واحد من جهة، والمجال الترابي الذي يوحد ويجمع بين مكونات الأجزاء من جهة أخرى. وقد شكل هذين المحددين أرضية اشتغال الأطروحتين الكولونيالية والانقسامية، اللتان تحركهما بدرجة كبيرة إشكالية «الرابط الاجتماعي»، ذلك أن السؤال الذي سَكن جل الباحثين، وإن كان يتمُ التعبير عنه بصّيغ مُختلفة، هو: كيف يتحقق الانسجام والترابط والنظام في ظل وضعية الانقسام التي تميّز البنيات الاجتماعية القبلية وينخرها من الداخل؟ أو بعبارة أخرى: كيف تتم المحافظة على حدّ أدنى من السلم والأمن في غياب نظام الدولة؟

تنطلق الأطروحة الكولونيالية(la thèse coloniale) من إقامة التقابل بين القبيلة والمخزن، العرف والشرع، الهامش والمركز، العرب والبربر..، أما النظرية الانقسامية(Segmentarité) فقد بنت أساسها على مفهومي التكامل والتعارض في نفس الوقت بين الوحدات الاجتماعية التقليدية. وهما أطروحتان تحاولان معا نفيّ التغيّر وإثبات سكونية المجتمع المغربي، عبر التعارض في المستويات الأدنى و التكامل والانسجام في الأعلى، أي ما تسميه الانقسامية هنا

[1] أستاذ الفلسفة بالثانويات المغربية العامة، باحث في علم الاجتماع، سلك الدكتوراه، جامعة ابن طفيل، القنيطرة.

[2] تفاديا للدخول في التعقيدات التي يطرحها تحديد مفهوم الرابط الاجتماعي، فإننا نعتمد هنا هذا التعريف: الرابط الاجتماعي هو "مجموعة من العناصر التي توحد بين الأفراد، وتنطوي على علاقات ملموسة (بين أعضاء الأسرة، بين الأصدقاء، بين الزملاء بين الجيران.. وما إلى ذلك)، كآليات التضامن والهويات الجماعية والمعايير المشتركة". أنظر:
P-Y. CUSSET, 2005, «Individualisme et lien social», Problèmes politiques et sociaux, n°911, p 120.

بالانشطار(تعارض القسمات الاجتماعية فيما بينها) والانصهار (تحالف الفئات على مستوى نفس العشيرة لمواجهة أي خطر خارجي).

ولم تكتف الانقسامية بتطبيق نموذجها على فئة قبلية محصورة أو على اللفوف القبلية، بل سحبته على بنية النظام السياسي الحديث لدولة ما بعد الاستقلال، خاصة مع جون واتربوري(John Waterbury) الذي انتهى في تحليله للنظام السياسي المغربيّ ومحاولته «لفهم كيف تصاغ السياسة مغربيًا»[1]، إلى حدّ اعتبار النظام المغربي نظامًا سكونيًا وانقساميًا، فعجز النظام عن إدخال تغييرات جذرية، مرّدُه حسب واتربوري، إلى سعيّه الدائم إلى تحقيق التوازن الداخلي بمنع كل تغيير حقيقي ودائم[2]. إن الحياة السياسية في المغرب كما يقول "تكمن في جو الأزمة والتوتر، والمناوشات المستمرة بين الوحدات السياسية، وكل ذلك يساهم في واقع الأمر في الاحتفاظ بتوازن المجتمع وإعادته عند الضرورة"[3]، هذا بالإضافة إلى أن وزن السياسي لا يقاس بالمنصب الذي يحتله، بل على أساس الولاء وانتمائه العشائري والعائلي، فالفرد كما يقول "لا ينتمي إلى النخبة بسبب مهمته الإدارية، بل بسبب انتمائه إلى جماعة ما، وهاته الأخيرة هي التي تمكنه غالبًا من الوصول إلى المنصب الذي يتولاه"[4].

إن التصور الأنثروبولوجي عامة، والانقسامي خاصة، رغم وجاهة الكثير من مقولاته، إلا أنه جوبه بكثير من النقد والتمحيص من طرف العديد من الباحثين المغاربة (الذين سنشير إلى بعضهم لاحقا). ولأن هدفنا هنا، لا يتعلق حصرًا بمساءلة هذه النظريات، أو الوقوف على منطلقاتها الإيديولوجية والتاريخية. فإننا سنحاول، استنطاقها من زاوية ما يتعلق بإشكاليتنا البحثية، التي لا تنفصل في هذه المرحلة التاريخية عن ما أنتجته الأبحاث السوسيولوجية والأنثروبولوجية في إطارها، وما أنتج حولهما مغربيًا. ذلك أنه يمكن اعتبار النظرية الانقسامية بشكل خاص، التي نهلت من إميل دوركايم(E. Durkheim) «نظرية في الرابط الاجتماعي»،

---

[1] جون واتربوري، أمير المؤمنين، الملكية والنخبة السياسية المغربية، ترجمة عبد الأحد السبتي، عبد الغني أبو العزم وعبد اللطيف الفلق، مؤسسة الغني للنشر، دار أبي رقراق، الرباط، الطبعة الثالثة 2013. ص18.

[2] حاول واتربوري فيما بعد كما يشير إلى ذلك في تقديمه للترجمة الفرنسية لكتابه(سنة 1975)، الابتعاد عن النموذج الانقسامي في تفسير سلوك النخبة السياسية، وأن يعتمد في مقابل ذلك تفسيرها بالعوامل المادية والحتمية، من خلال مفهوم "سياسة الندرة". يقول في هذا الصدد: "حين تكون الموارد نادرة فإن العلاقات السياسية تكون زائفة، لأنها تقوم على مراقبة تلك الموارد (..) فمن الممكن إذن أن نستعين بمفهوم ندرة الموارد المادية لتفسير البنية القبلية الانقسامية، التي يتمثل دورها في تدبير موارد القبلية وكذا لتفسير بعض مواقف النخبة المغربية"، م س، ص 20.

[3] جون واتربوري، نفسه، ص 44.

[4] راجع بعض الأمثلة التي يقدمها جون واتربوري في نفس الكتاب، نفسه، ص 135 وما بعدها.

وكيفية اشتغال نظام القرابة البنيوي في المجتمعات التقليدية. لذلك فإننا سنهتم بها أساسًا لهذا السبب، مع التركيز على التحولات التي شهدتها البنيات القبلية والروابط القرابية، مع الاستعمار وعملية التحديث التي رافقت بناء الدولة الوطنية، جنبًا إلى جنب مع التمدن والظاهرة الحضرية التي ساهمت بشكل من الأشكال في إحداث مجمل التحولات الاجتماعية بالمجتمع المغربي؛ أي أننا هنا نسعى إلى مقاربة المجتمع المغربي من زاوية الحركية والانتقال، من منطلق أننا **نفترض** إمكانية تجاوز أو نقد الأطروحات التي تعرفه بمقولة السكون وإعادة الإنتاج، وبنوع من التشاؤم أحيانًا.

أولا: المجتمع المغربي وقوة الرابط القبلي

إن التأريخ للمجتمع القبلي من الناحية الاجتماعية يبدو مسألة صعبة، إن لم تكن مستحيلة؛ ذلك أن جل الأخبار المتعلقة بماضي القبائل، دوّن في فترات لاحقه عليه أو دون أحيانا أخرى بدوافع ذاتية[1]. ومن يتأمل واقع التنوع والكثرة في قبائل القرون الأخيرة أو الحاضرة، يجد نفسه أمام صعوبة بالغة عندما يحاول أن يتقصى أخبارها، ذلك أن بعض أسمائها لا يوجد لها ذكر في مصادر التاريخ، إلا في مراحل متأخرة، وهو الأمر الذي جعل جاك بيرك(Jacques Berque) وهو يتتبع أخبار قبيلة "سكساوة"، يقول بأن "الماضي لا يشهد على تفكك جنوب المغرب، ولكن يشهد بتجمعه"[2]، لأنه وجد نفسه أمام ضرورة البحث في تاريخ المجموعة القبلية "كنفوسة" التي كانت تنتمي إليها القبيلة في العصر الوسيط، بيد أن بعضًا من التكتلات القبلية الكبرى في المغرب لم تتشكل إلا بشكل متأخر.

لقد "مثلت حقبة القرنين 15م و16م -كما يقول عبد الرحمان المودن- انكسارًا بشريا ضخمًا اخترق الجسم المغربي من أقصاه إلى أقصاه. فإلى هذه الفترة يرجع بروز أسماء تجمعات قبلية هامة، مثل أيت باعمران و أيت عطا في الجنوب، ثم الرحامنة في الوسط، والحياينة أخيرا في الشمال"[3]. ورغم أن بعض القبائل التي تنتمي إلى اتحاديات ضخمة، تعيش متفرقة فيما بعد، ولا

[1] نقصد هنا تحديدا، بعض الكتابات المحلية التي استكتبت عن قبائلها، مثال ذلك ما كتبه، بن عبد الحي (محمد سالم) عن الرقيبات، راجع: "جوامع المهمات في أمور الرقيبات"، تحقيق وتقديم مصطفى ناعمي، المعهد الجامعي للبحث العلمي، الرباط.

[2] Jacques Berque, « Antiquités Seksawa », Hesperis TAMUDA, 3é, 4é trim., 1953, p 359.

[3] استقى الباحث عبد الرحمان المودن، هذه المعلومات من أعمال العربي مزين(L. Mezzine)، وبول باسكون(P. Pascon)، ولازاريف(G. Lazarev) وعلي المحمدي، راجع عبد الرحمان المودن، البوادي المغربية قبل الاستعمار، قبائل إينانون والمخزن بين القرن السادس عشر والتاسع عشر، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة رسائل وأطروحات رقم 25، 1995، ص 160.

تتجمع في مكان واحد، إلا «أن ذلك لم يكن ليمنع الإحساس بالوحدة وبالواجبات والحقوق التي تستلزمها كما كان عليه الأمر بالنسبة لقبائل أيت عطا»[1]، ذلك أن غياب قوة عمومية جامعة وشاملة، هو ما يجعل العشائر والقبائل تندمج وتتجمع في كيانات قبلية، تتقوى شوكتها وتضعف تبعًا للأوضاع الاجتماعية والطبيعية والسياسية المختلفة. لقد كانت "الأوبئة والمجاعات المتكررة والنفي وصراعات اللفوف (على سبيل المثال) مؤشرات كافية، تُحيل على تشتت المجموعات القوية والحدّ من تكاثرها"[2].

تشير بعض الكتابات التي اهتمت بالتاريخ القديم، إلى أن "المملكة النوميدية التي كانت تعيش خارج المدن كانت عبارة عن اتحاد قبلي"[3]، غير أن هذا لا يعني أن التجمع القبلي كان ظاهرة قديمة جدًا، فالقبيلة يمكن أن تكون مجرد وسيلة وقائية تنشأ ضد الأخطار الخارجية، خاصة بعد الغزو الروماني، مما يدعونا ضرورة حسب العروي إلى «تفادي الاعتقاد بثبات القبيلة التاريخي أو تصور أنها تمثل أصل التاريخ المغربي»[4]. ويرى البعض، كما هو الحال مع جرمان عياش، أن قبائل ما قبل «الفتح الإسلامي» كانت تتمتع باستقلال ذاتي، ولا تضطر بسبب تحقيق كل واحدة لاكتفائها الذاتي إلى الاتصال بغيرها من القبائل، فالقبيلة لم تكن تستهلك إلا ما نتج من أرضها وماشيتها وغابتها[5].

نفهم من هذا المعطى التاريخي، أن المجتمع التقليدي المغربي، سواء في شماله أو في جنوبه، كان قبيل الاسلام على الأقل، عبارة عن قبائل مغلقة وشبه مستقلة ولا "تدين للملك عبر التاريخ القديم بدفع الضرائب والفيالق العسكرية إلا إذا تطلبت الحاجة"[6]، وعندما تتحول القبيلة إلى قوة سياسية تظهر الدولة[7]. لمثل هذا السبب، يعتقد جرمان عياش أن قبائل ما قبل الإسلام "لم تنفتح تجاريًا واجتماعيًا على عالم أوسع، هو العالم الإسلامي الممتد إلا بعد انتمائها للإسلام"[8]؛ أي

---

[1] عبد الله حمودي، الانقسامية والتراتب الاجتماعي والسلطة السياسية والولاية، تأملات حول مقالات كلنير، ترجمة محمد الأمين البزاز وعبد العزيز التمسماني خلوق، مجلة دار النيابة، السنة الثانية، العدد الخامس، 1985، ص49.

[2] **Montagne Robert, le berbère et le Makhzen, Essai sur la transformation politique des berbères sédentaire, FELIX ALKAN, Paris, (sans date), p 218.**

[3] فتيحة فرحاتي، نوميديا، من حكم الملك جايا إلى بداية الاحتلال الروماني، الحياة السياسية والحضارية (213ق م إلى 46 ق م)، منشورات أبيك، 2007، ص205.

[4] عبد الله العروي، مجمل تاريخ المغرب، المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة، 1996، ص 101.

[5] جرمان عياش، دراسات في تاريخ المغرب، الشركة المغربية للناشرين المتحدين، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1986، ص327.

[6] فتيحة فرحاتي، م س، ص 211.

[7] **Jaques Berque, « qu'est-ce qu'une tribu Nord-Africaine ? »IN Hommage à L. Fabvre, Paris, 1951, pp 261-271.**

[8] جرمان عياش، م س، ص 328.

أن الدين، بهذا المعنى، لعب الدور الكبير في رسم ملامح المجتمع بالاتحادات والتكتلات القبلية الكبرى التي يوجهها، ذلك أن العامل الديني وامتزاجه بالظروف الاجتماعية الخاصة بالمغرب منذ القرن التاسع(9م) إلى حدود القرن الثالث عشر (13م) لعب دورًا كبيرا في غلبة قبيلة على أخرى، فقد ظهرت ثلاث دول تظاهرت بنشر الدين أو بإصلاح ما أفسده الناس، كما هو الحال مع الأدارسة والمرابطون و الموحدين. ولم تتأسس الدولة الحديثة حسب جاك بيرك بعيدًا عن الدين والشرف والتضامن القبلي إلا ابتداء من السعديين والعلويين بشكل أكبر، فهؤلاء كما يقول «خلافا لافتراض شائع لم يكونوا لا مرابطين، ولا أولياء، ولا أنصار زاوية، ولا متدينين، إنهم يعملون أولا كفاعلين سياسيين وكمؤسسي دولة»[1].

لمَّا كان من شأن الروايات التاريخية أن تتضارب حول التاريخ الاجتماعي وطبيعة الروابط التي تنسج فيه جماعيًا، فإن الفرضية الأكثر رجاحة، هي أن التجمعات التقليدية كانت تنتظم قرابيًا بالمعنى الأنثروبولوجي للكلمة (أي بالحقيقة أو بالوهم، أو بهما معًا) وفي إطار العصبيات بمعناها الخلدوني. ولأن الدين الإسلامي لعب دورًا كبيرًا في شدّ الوحدات الاجتماعية بعضها ببعض بعدما استتبت بشمال أفريقيا، فقد عرف المجتمع المغربي التقليدي أساسًا الرباط الديني المتمثل في مفهوم الأمة والانتماء المشترك إلى نفس العقيدة.

إن هذا الأخير(أي الدين) لعب دورًا مهما في تشكيل الهوية المشتركة للأفراد والقبائل، بربط الأفراد والمجموعات بعضُها ببعض، بشكل يتجاوز علاقات القرابة التي تتسم في الغالب بالصلابة، ذلك أن "الدين يخترق جميع علاقات القرابة ليكون بذلك مصدر تضامن يتجاوز التضامن الذي يفترض أن القرابة تحققه"[2]. كما اخترق الدين أيضًا الروابط والتحالفات القبلية التي تقوم على الوحدة في الهوية والمنافع والحماية والدفاع. فالقبيلة كما يقول موريس كودولي(M. Godelier) "تشكل شكلا من أشكال المجتمع، يتكون عندما يتحد ويتضامن رجال ونساء يعتبرون أنفسهم أقرباء -على أساس حقيقي أو افتراضي- عبر التناسل أو المصاهرة، من أجل السيطرة على مجال ترابي محدد، وتملك موارده التي يستغلونها بصفة مشتركة أو خاصة، مع الاستعداد للدفاع عنها بالسلاح، والقبيلة تحمل دائما اسمًا خاصًا تعرف به"[3].

---

[1] Jack Berque, Ulémas, fondateurs, insurgées du Maghreb , XVII siècle éditions Sindibad, paris 1982, p 266.

[2] Maurice Godelier, *Les Tribus dans l'histoire et face aux États* (Paris: CNRS éd., 2010), p. 17 et 22.

[3] Maurice Godolier, ibid, p 17.

إن هذا التعريف، يجعل من القبيلة شكلا من أشكال المجتمع التضامني المتلاحم، ورغم أن تشبيه القبيلة بالمجتمع، وإضافة النساء إلى هذا الاتحاد يطرح الكثير من النقاش لاختلافهما الجوهري[1]. إلا أن الجماعة القبلية كانت بالفعل قاعدة للتنظيم الاجتماعي وعاملا من عوامل التلاحم الاجتماعي للجماعات القبلية والعناصر المكونة لها، حيث كانت "علاقات القرابة تدفع الأسر والعشائر المتكتلة في إطار القبيلة إلى الشعور بشكل بديهي وتلقائي بالتضامن والتآزر والتعاون في كل الأمور التي تهم الحياة اليومية والمصير المشترك للمجموعة"[2]. وإذا كانت وحدة النسب لا تفسر وحده هذه الجماعات القبلية، لأنها عبارة عن تكتلات اجتماعية تتجاوز نطاق الرابطة الدموية إلى الرابطة العصبية التي تضم علاقات الأحلاف والولاء؛ أي تلك العلاقات التي تنشأ بين المجموعات بدافع التحالف أو بدافع الحماية.

في هذا الإطار يمكن القول بأن المجتمع القبلي، هو مجتمع المصلحة الجماعية للقبيلة، ذلك أن "العلاقة الناظمة للمجتمع هي علاقة جماعية أساسها الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج (الأراضي الزراعية، الموارد المائية، المجال الرعوي)، في إطار اقتصاد عائلي يعتمد على الكفاف"[3]، كما أن "ضعف التقنيات المستعملة في هذا الاقتصاد يتم التغلب عليه في إطار الأسر الكبيرة بتعاون الأخوة"[4]. فالأسرة الكبيرة كانت هي السمة الأساسية للبنية القبلية، فهي كانت وحدة مالكة ومنتجة ومشاركة في الحياة الاجتماعية لأنها كانت تحول دون تقسيم ملكيات ضيقة في تربات فقيرة[5]. ومنه يمكننا القول بأن المجتمع التقليدي هو مجتمع قبلي يُغلّب مصلحة الجماعة القبليّة على مصلحة الأفراد والأسر والعشائر على حد سواء.

هكذا يظهر أن تغليب مصلحة الجماعة لعبت دورًا مركزيا في تأسيس وحدة القبيلة ولحمة العمران التقليدي بوجه عام، بالشكل الذي يصير فيه الفرد رهينًا بعصبيته وجماعته، ففي إطار

(ترجم التعريف، عبد الله حمودي، راجع: *"الداخلي والخارجي في التنظير للظاهرة القبلية، خطوة في طريق تأسيسي خطاب أنثروبولوجي مستقل"* مجلة عمران، العدد19 /5، 2017، ص18)

[1] راجع النقد الذي قام به عبد الله حمودي لهذا التعريف في كتابه: المسافة والتحليل، في صياغة أنثروبولوجيا عربية، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى 2019، ص 60.

[2] محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ط4، 1984، ص 170.

[3] محمد ياسر الهلالي، "التراتب الاجتماعي في البادية المغربية أواخر العصر الوسيط"، ضمن كتاب جماعي، الأسر المغربية في تاريخ المغرب، منشورات مجموعة البحث في تاريخ البوادي المغربية، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 2، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقنيطرة، تنسيق البيضاوية بنكامل، ط1، 2006، ص65.

[4] أحمد التوفيق، المجتمع المغربي في القرن 19، ص 620

[5] أحمد التوفيق، نفسه، ص 618.

المجتمع القبلي لا يتحقق وجود الفرد ولا يتحدد إلا بانتمائه لعصبة ما، فالعصبة هي الحقل الذي يمارس فيه الفرد نشاطه الاجتماعي. علاوة على ذلك، فهي، وفقا لابن خلدون القوة الجماعية التي تضمن للفرد القدرة على المواجهة، ذلك أن الأفراد "لا يصدق دفاعهم وذيادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد، لأنهم بذلك تشتد شوكتهم ويخشى جانبهم"[1]. فاقتصاد الكفاف وقساوة الظروف الاجتماعية والسياسية، وتناوب المجاعات والأوبئة، يتطلب التعاون والتضامن الاجتماعي الجبري بين الأفراد، والانخراط في أشكال تضامنية تقليدية متنوعة، كانت مؤسسة "اجماعة" تضطلع بمهمة تدبيرها، وإجبار الكل على المشاركة فيها بما يخدم المصلحة المشتركة[2]. الأمر الذي كان يحتم إدماج الأفراد ومحو كل اختلاف أو تمايز أو خروج عن المعايير والأعراف السائدة، دون أن يعني ذلك غياب التفاوتات والتراتبية الاجتماعية بين الفئات المشكلة للقبائل. ذلك أن التراتبية الاجتماعية، كانت تتخذ أشكالا ومستويات مختلفة من التراتب بين الفئات الاجتماعية داخل القبيلة الواحدة، وبين القبائل المختلفة، بدوية كانت أو مستقرة، من حيث امتلاك وسائل الانتاج، رغم أن "التفاوت في الثروات الاقتصادية، بمعنى في امتلاك وسائل الانتاج، لم يكن دائمًا هو المعبر عن التفاوت الاجتماعي في الواقع المغربي ما قبل الرأسمالي"[3]. فكيف يمكننا والحالة هاته، إذن، تفسير مقولة "المساواة" في المجتمع القبلي والتي تحيل إلى التشابه والجمود، دون أن ننفي أشكال التفاعلات الاجتماعية السائدة فيه، والتي تشير إلى الاختلاف والدينامية؟

ثانيا: دوركايم ومجتمعات العشائر البدائية

تعتبر أطروحة **دوركايم**(E. Durkheim) حول التقسيم الاجتماعي للعمل(1893)، المرجع الأساس للتصور الانقسامي للمجتمعات التقليدية، ذلك أن دوركايم كان يهدف إلى رصد أنماط الحياة في المجتمع القبلي، بغيّة معرفة نوعية العلاقات التضامنية السائدة بين أفراده، من خلال التمييز بين ما يفرقهم، وما يوحدهم. وقد انتهى من خلال أطروحته إلى التمييز بين نوعين من التضامن: الأول آلي ميكانيكي، والثاني عضوي. ويتم الانتقال من التضامن الآلي القائم على تشابه الأفراد والوحدات إلى التضامن العضوي الذي يستلزم الاختلاف والتكامل بفعل تقسيم العمل المتنامي الملازم للكثافة الديمغرافية (المادية). ويعتبر دوركايم أول من استعمل مفهوم

[1] ابن خلدون، الجزء2، ص480

[2] ينبغي أن نشير هنا، إلى أن ما يسمى بالتويزا، كعمل جماعي تضامني تقليدي، ليس عملا اختياريا أو طوعيا في كليته، إلا في إطار التبادلات التي تجري بين الأسر.

[3] أحمد التوفيق، م س، ص347.

"المجتمع الانقسامي" ليشير به إلى مجتمع "العشائر البدائية" التي تشكل "قسمات اجتماعية" متشابهة وتتأسس على القرابة والبعد السياسي معًا. ورغم غياب أدلة من الواقع التاريخي على هذا النوع من العشائر البدائية، إلا أن دوركايم يصف "المجتمع القبائلي" بأنه مجتمع انقسامي قائم على أساس العشائر[1]، اعتمادًا على **هانوطو**(Hanoteau) و**لوتورنو**(Letourneux) اللذان أعدّا كتابهما "القبايل والأعراف القبايلية" بالجزائر سنة (1872)[2]. يقول دوركايم في تحديده للمجتمع الانقسامي: "نقول إن هذه المجتمعات انقسامية، لأنها مبنية على تكرار كتلات متشابهة فيما بينها، على غرار حلقات متتالية. ونسمي الكتلة عشيرة لأن هذه الصيغة تعبر عن طبيعة مزدوجة: عائلية وسياسية في آن واحد. والواقع أن هناك قرابة دم تجمع بين جل أفراد العشيرة، مما يخلق بينهم شعورا بأواصر القرابة"[3].

بناء على هذا التحديد، فإن المجتمعات الانقسامية تتميز بأربع خصائص: "**أولا**، ضعف تقسيم العمل (حسب الجنس وفئات العمر). **ثانيا**، أشكال جماعية للملكية (حالة المشاع). **ثالثا**، تمركز الحياة الاجتماعية حول العلاقات العائلية التي تكتسي أهمية قصوى. **رابعا**، قوة الوعي الجمعي، واعتناق الجميع لمنظومة قيم موحدة بسبب تشابه العناصر المكونة لهذه المجتمعات، كما أن الدين يقوم بوظيفة الضبط الاجتماعي، لأنه يخترق جميع مستويات الحياة الاجتماعية"[4].

وقد حدت الدراسات الأنثروبولوجية، الأنجلو-ساكسونية خاصة حَذْوَ صاحب **تقسيم العمل**، في محاولة منها التدليل على هذا التقابل الدوركايمي بين المجتمعات الانقسامية التي تتميز بالتضامن الآلي ومجتمعات التضامن العضوي. بدأ الأمر ميدانيًا مع إفانس **بريتشارد**(Evans-Pritchard)، في دراسته حول قبائل النوير(les Nuer) السودانية[5]، التي أكد من خلالها على طابعها الانقسامي، فهاته القبائل تتميز بتقسيم بسيط للعمل لا يتجاوز مستوى العلاقات العائلية، وتمَلُك جماعي للملكية والأنشطة الإنتاجية، مع انعدام التفاوتات الاقتصادية. كما تمثل السلالة الأبوية أساس نظام القرابة الذي يعتمد عليه النظام السياسي العائلي لدى النوير، ذلك

[1] عبد الكبير الخطيبي، النقد المزدوج، ترجمة أدونيس وعبد السلام بن عبد العالي وآخرون، منشورات الجمل، بغداد، بيروت، ط1، 2009، ص203.

[2] Hanoteau et Letourneux, la Kabylie et les coutumes Kabyles, imprimante nationale, Paris, 1872.

[3] إميل دوركايم، تقسيم العمل الاجتماعي، مرجع سابق، ص 150.

[4] ليليا بنسالم، التحليل الانقسامي لمجتمعات المغرب الكبير: حصيلة وتقييم، ضمن الأنثروبولوجيا والتاريخ، م س، ص12.

[5] Evans Prichard, the Nuer (1937), les Nuer, Paris, Gallimard, 1968.

Evans Pritchard, Parenté e mariage chez les Nuer, Trad. Paris, Payot, 1973.

أن بنية القرابة تشكل بنية اجتماعية أساسية لديهم، وداخل هذا النظام تعتبر القبيلة أهم وحدة عائلية-سياسية[1].

ومند دراسة بريتشارد التي أثرت بشكل كبير في الدراسات اللاحقة، "صار يتم اعتبار كل المجتمعات حيث تلعب القرابة دورًا مركزيا بمثابة مجتمعات انقسامية"[2]، فايفانس بريتشارد يربط النظام الانقسامي بالمسافة القرابية (الجينيالوجيا)[3]. ذلك أن المجتمع الانقسامي(**segmentarity society**) كما جاء في قاموس الأنثروبولوجيا هو "المجتمع الذي ينقسم إلى وحدات تنتسب إلى سلف بعيد، ويرتبط بعضها ببعض بروابط القرابة"[4]، فعبارة انقسامي تستعمل في الأنثروبولوجيا، للإشارة إلى نظام القبيلة التي تُحدّد الانحدار القرابي على أساس تتبع علاقاتهم بأسلافهم.

ثالثا: المجتمع المغربي أمام مجهر الانقسامية

مما لا يجب إغفاله، هو تأثير نظرية ابن خلدون، عبر هانوطو ولوطورنو، ودوركايم على النظرية الانقسامية، فهاته الأخيرة "تنطلق على مستوى التنظير من دوركايم وبريتشارد، ومن السودان والجزائر على مستوى الواقع"[5]. وقد كان المجتمع القبلي المغربي ميدانا خصبًا لافتحاص المفاهيم التي قامت عليهما أفكار دوركايم وإفانس بريتشارد، إذ كان المغرب أكثر من غيره من بلدان شمال أفريقيا، محط دراسات واسعة من طرف عدد كبير من الأنثروبولوجيين، كدافيد **هارت**(**David Hart**) وإرنست **كلنير**(**E. Gellner**)، اللذان اهتما أساسًا بقبائل منطقتي الأطلس الكبير والريف، فالأول اهتم بشكل خاص بقبائل أيت بني ورياغل بالريف، أما الثاني فقد ركز على صلحاء الأطلس[6]، وعلى القبائل الموالية لزاوية "أحنصال" بشكل خاص، سعيًا وراء فهم كيفية ترابط السلطة والمجتمع في "النظام الحنصالي" الذي يتكون من قبائل أمازيغية تلجأ إلى الأولياء ذوي السلطة السياسية لحل مشاكلهم.

يعتبر إرنست كلنير(**E. Gellner**) الذي أخذ نظريته عن بريتشارد(**E. Pritchard**)، بأن النظام الاجتماعي والسياسي لهذه القبائل نظام انقسامي، ويعني ذلك أن "كل قبيلة تنقسم إلى

---

[1]ليليا بنسالم، نفسه ، ص13.

[2]ليليا بنسالم، نفسه، ص16.

[3]سيمور شميت شارلوت، موسوعة علم الإنسان، المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية، محمد الجوهرى وآخرون، المشروع القومي للترجمة، الطبعة الأولى، القاهرة، 1998، ص126.

[4]مصطفى سليم شاكر، قاموس الأنثروبولوجيا، جامعة الكويت، الطبعة الأولى، 1981، ص 860.

[5]**Abdélkébir Khatibi, de la hiérarchie pré-coloniale, in Maghreb Pluriel, S.M.E.R , Denoël, Paris, 1983, P102.**

[6]**Ernest Gellner, saints of the Atlas, London Weindelfeld and Nicolson, 1969.**

فروع تنقسم بدورها إلى أجزاء إلى أن تصل إلى مستوى الوحدات العائلية، وتتعادل الأجزاء في كل مستوى من مستويات الانقسام، فلا وجود بينها لأي تقسيم للعمل ذي طبيعة اقتصادية أو سياسية، كما أنه لا توجد داخل الأجزاء أو فيما بينها أية مؤسسات أو زمر سياسية متخصصة. وهكذا تبدو بنية القبيلة إذا ما نظرنا إليها ككل شبيهة ببنية الشجرة، تنقسم وتتفرع إلى فروع مثل الأغصان دون أن يكون هناك جذع رئيسي، لأن جميع الفروع متساوية. ومن وجهة نظر الفرد أو الوحدة العائلية، يشكل كل منهما مركزًا لعدد من الدوائر المتحدة المركز: العشيرة داخل القرية، والقرية داخل جماعة القرى المكونة للعشيرة المحلية، والعشيرة المحلية داخل العشيرة الأوسع، وهذه داخل القبيلة وهكذا.."[1].

ويتمثل الجواب الذي يقدمه كلنير عن سؤال كيف يتم الحفاظ على الأمن داخل القبائل في غياب الدولة، في هذا الطابع الانقسامي للمجتمع القبلي، ذلك أن ما يوّحد القبيلة المغربية في نظره هو "إرادة الاستقلال إزاء الحكم المركزي، والذي يجعل هذا الاستقلال ممكنا هو تعارض متوازن للمجموعات يقوم مقام المؤسسات السياسية"[2]، إلى جانب الدور الذي تقوم به "السلالات المبجلة"، أي الصلحاء والأولياء، ف"الأولياء أداة الوصل بين القبائل وبين النسق الديني السائد، ويضمنون اندماجها داخل المجتمع الإسلامي، إنهم يمدون القبائل بالاستمرارية والاستقرار المنعدمين داخل نظام يفتقر إلى قيادة سياسية قوية، ويقوونها من السقوط في تحت سيطرة القادة العسكريين"[3].

رغم أن النموذج الانقسامي الذي يقدمه كلنير يساعدنا على فهم النظام القبلي في الإطار الخارجي (الهامشي) الخارج عن المخزن المركزي، إلا أن صلاحيته محدودة به، ذلك أنه يبدأ في فقدان صدقيته كلما تم الاقتراب من مراكز السلطة والمدن. ورغم أن الإسلام والطرق الدينية والصوفية تخترق مجمل القبائل الغارقة في الهامش، إلا أن إهماله للبعد التاريخي جعله يبتعد أكثر عن فهم البعد الدينامي للواقع الاجتماعي المغربي وللبنيات القبلية. إن المنظومة القبلية قبل الاستعمار كما يرى المؤرخ محمد **المنصور** كانت خاضعة لهيكلة تتجدد باستمرار تبعًا للدينامية الذاتية للقبيلة وتحت التأثير الخارجي للجيران والمخزن، إلى جانب تأثرها بالأزمات المناخية

[1] إرنست كلنير، "السلطة السياسية والوظيفية الدينية في البوادي المغربية"، ضمن الأنثروبولوجيا والتاريخ، م سابق، ص46.
[2] أحمد التوفيق، المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر، (إنولتان :1850-1912)، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة رسائل وأطروحات، رقم 63، الطبعة الثالثة 2011. ص110.
[3] إرنست كلنير، نفسه، ص 53.

والسياسية والصراعات القبلية والتسرب المستمر للمجموعات الصحراوية نحو الشمال-الغربي سعيًا وراء الأراضي الخصبة وبحثًا عن موارد اقتصادية أكثر وفرة[1].

إن أوجه النقد الذي تعرضت لها الانقسامية متعددة[2]، بل ويصل الأمر بالبعض إلى حدّ نعتها ب"الهذيان المنهجي" كما هو الحال مع عبد الكبير الخطيبي[3]. لذلك سنكتفي هنا بالإشارة إلى أهم معالمه، ذلك أن الإحاطة بتلك الأوجه في مجملها تلزمها أبحاث خاصة ومُفصلة، علما أن جل الباحثين المغاربة يعترفون بالوجاهة العلمية للانقسامية[4]. من أهم الباحثين الذين حاولوا دحضها وإظهار طابعها الإيديولوجي المتهافت في إطار ما يسمى بالأطروحة الوطنية، نذكر على سبيل المثال لا الحصر، جرمان عياش، أحمد التوفيق، بول باسكون (Paul Pascon)، عبد الله حمودي وآخرون. فهذا عبد الكبير الخطيبي يلخص نقده للانقسامية بالاستشهاد بمقولة لبول باسكون التي تقول بأن "القبيلة في شمال أفريقيا الحديثة ليست انقسامية، إلا حين ننسى وجود عائلات وأنساب في الأسفل، ووجود سلطة المخزن في الأعلى"[5]، معتبرًا أن الانقسامية بقيامها على إيديولوجية النسب لتفسير العلاقات الاجتماعية، فإنها لا تعدو سوى "وهمًا ابستيمولوجيًا"[6].

---

[1] محمد المنصور، المغرب قبل الاستعمار، المجتمع والدولة والدين (1792-1822)، ترجمة عن الإنجليزية محمد حبيدة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 2006، ص27.

[2] في نفس السياق تعرضت كذلك نظرية ابن خلدون، والتصور الماركسي لشمال أفريقيا، والنظرية الكولونيالية إلى النقد، فالتعارض بين العرف والشرع، البربر والعرب، الهامش والمركز، الذي تقول به الكولونيالية على سبيل المثال، لم يكن دوما واقعا تاريخيًا وشاملا. للتوسع، راجع نفس الباحثين المغاربة. ومن أجل التوسع في لا تعارض العرف مع الشرع يمكن النظر في :

-Milliot (L.), « introduction é l'étude du droit Musulman »,SIREY 1971 , p 166.

-Berque (J.), « problèmes initiaux de la sociologie juridique en Afrique du Nord », dans « Studia Islamica », N° 1, pp 137-162.

-Marcy (M.) « les caractères généraux du droit coutumier Berbère », C.H.E.A.M , 1971, N° 240.

[3] **Abdélkébir Khatibi, de la hiérarchie pré-coloniale, in Maghreb Pluriel, S.M.E.R , Denoël, Paris, 1983, p102.**

[4] في الوقت الذي نلاحظ شدة الخطيبي في نقده للانقسامية، نلاحظ اعترافًا واضحًا بوجاهة الأطر النظرية والميدانية للنظرية الانقسامية، رغم محاولتهم تفنيدها، نجد هذا النوع من التفكير عند كل من المختار الهراس، بول باسكون، وعبد الله العروي.. أنظر:
- المختار الهراس، ملاحظات واستنتاجات حول تطور النظام القبلي في جبالة، مجلة المشروع، العدد6، 1986، ص 81.

-Paul Pascon, segmentation et stratification dans la société rurale Marocaine, in Acte de Durhan, BESM, double 1979, pp107-138.

-Abdellah LAaroui, les origines sociales et culturelles du nationalisme marocaine, Maspero, Paris, 1980, p 177.

[5] أنظر: عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق، في تقديمهما للمؤلف الجماعي: الأنثروبولوجيا والتاريخ، حالة المغرب العربي، ترجمة عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق، دار توبقال للنشر، ط1، 1988.

[6] **Abdélkébir Khatibi, ibid, p110.**

كما استطاع عبد الله حمودي تفنيد إحدى أهم مزاعم كلنير التي تنفي السلطة الحربية والزمنية للولي، معتبرًا أن العنف يمثل ظاهرة ملازمة للولي، وللتاريخ البشري بشكل عام[1]. أما عبد الله العروي فيرى بأن الأطروحتين، الكولونيالية والانقسامية معًا "تختزلان عناصر السيرورة التاريخية وعوامل التطور الاجتماعي، ويركزان مقابل ذلك على سببية بنيوية سكونية تنمحي في إطارها الأسباب التاريخية التي تتحكم في سيرورة التغير"[2]. وتعتبر الدراسة التي قام بها المؤرخ أحمد التوفيق حول إنولتان[3]، من أهم الدراسات الميدانية المجهرية التي حاولت أن تظهر تهاتف الكثير من التصورات والطروحات التي سقط فيها الباحثون الغربيون، مونطاني وإرنست كلينر وجاك بيرك ودافيد هارت، مركزًا في جانب من نقده على المصطلحات التي يستعملها هؤلاء في تعبيرهم عن الوحدات الاجتماعية المشكلة لمجتمع "ما قبل الاستعمار"(1850-1912)، كمصطلح: "تقبيلت"، "إخس"، "اللف"، "العشير" و"تاقبيتش"[4] وغيرها، معتبرًا أن أكبر خطأ وقعت فيه النظريات السوسيولوجية (كما يسميها)، هو أنها "سعت إلى اكتشاف قوانين التوازن الاجتماعي انطلاقا من فرضيات منطقية، دون الاعتماد على الأحداث والوقائع كما يفعل المؤرخ"[5]. من هذا المطلق، يصرّ البعض، كعبد الله حمودي على ضرورة إعادة قراءة و تحديد المفاهيم الأساسية التي اهتمت بها النظرية الكولونيالية والانقسامية على حد سواء، ليس فقط لنقدها وتجاوزها، بل من أجل بناء نموذج تفسيري معاصر لبنية اشتغال المجتمعات المشرقية والمغاربية التي تتعايش فيها الدول مع القبائل، خاصة وأنها بنية تتميز بالقدرة والمرونة والدينامية[6].

يقول عبد الله حمودي، انطلاقا من محاولته إعادة تعريف القبيلة، بأنها "مجموعة يشار إليها غالبا بكلمات قبيلة أو تقبيلت، ولأعضاء هذه المجموعة عموما مجال ترابي يعتبرونه ملكا جماعيا لهم، ويستغلون موارده بناء على انتمائهم الذي يتفقون هم بأنفسهم على أنه يأتي من أصل مشترك، كما يعتبرون أنفسهم متضامنين في الدفاع عن ذلك المجال، ومن ناحية أخرى يمارس هؤلاء نمط عيش مرتبطا بفهمهم لاكراهات هذا المجال، وهو نمط يميزهم عن أنماط أخرى، خاصة نمط عيش

---

[1] عبد الله حمودي، الانقسامية والتراتب الاجتماعي، نفسه، ص51.

[2] عبد الأحد السبتي، وعبد اللطيف الفلق، م س، ص8.

[3] أحمد التوفيق، المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر، (إنولتان :1850-1912)، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة رسائل وأطروحات، رقم 63، الطبعة الثالثة 2011.

[4] كلمة تاقبيتش هي الكلمة المتداولة في الريف عند بني ورياغل، واعتقد هارت أنها تختلف عن تقبيلت التي استعملها روبير مونطاني وبيرك في الأطلس الكبير، معتقدا أنها ترادف عندهم القبيلة وهي مجموع بني ورياغل، أنظر:

David Hart, «clan, lignage, et communauté locale dans une tribus Rifaine», R.G.M. N°8, 1965, P 25.

[5] أحمد التوفيق، نفسه، ص111.

[6] عبد الله حمودي، المسافة والتحليل، في صياغة أنثروبولوجيا عربية، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، 2019، ص53.

المدن وسبله"[1]. ورغم الاختلاف الوارد بين هذا التعريف وتعريف كودولي (السابق الذكر)، إلا أن الأمر الذي يبقى ثابتا في التعريفين معًا، هو أن القبيلة، يمكن اعتبارها "مجموعة أشخاص، أسر، عشائر، قائمة على علاقات قرابية، حقيقية أو وهمية، تشكلت من أجل المقاومة والتضامن والدفاع عن مجالهم الترابي أو مجالات رعيهم أو أي شيء يعتبرونه ملكًا جماعيًا لهم أو أي خاصية مشتركة تجمعهم، قيما كانت أو رموز". وبهذا التعريف الإجرائي، يمكن رفع اللبس الذي أثاره العروي بصدد مفهوم القبيلة[2].

فهذا التعريف الذي نقترحه ينسجم مع أيّ نوع من القبائل، رعوية جمّالة كانت أو مستقرة، جبلية أو سهلية. ذلك أن الشيء الذي يجعل المنظومة القبلية متميزة بالتعقد والتشعب، هو وجود مستويات مختلفة من المضامين التي تتأسس عليها، غير أنها تنتظم بشكل عام في مستويين من الحياة الاجتماعية: الأول يقوم على الترحال والانتجاع، والثاني يقوم على الاستقرار والزراعة، باعتبارهما نمطين متقابلين من أنماط العيش اللذان ميزّا المجتمع التقليدي المغربي لحقبة ما قبل الاستعمار.

لهذا ينبغي إثارة الانتباه إلى مسألة مهمة، وهو اختلاف المحدد الذي تنبني وتنتظم حوله الوحدة والرابطة القبيلة وعناصرها، تبعا لنوعية القبيلة، بناء على معيار الاستقرار والترحال، وتحديدًا شكل النشاط الاقتصادي، حيث **نفترض** هنا أن النشاط الاقتصادي هو الذي يحدد ويحكم دائرة حياة الوحدة القبلية، دون أن يعني ذلك كون القبيلة وحدة اقتصادية بالمعنى العقلاني للكلمة.

يذكر محمد منصور، بأن النظام القبلي ظل مستمرًا في مناطق الاستقرار رغم انتفاء أسبابه، ففي الريف وسوس "لم تعد القبيلة تشكل وحدة للإنتاج لأن النشاط الاقتصادي كان يتمحور أساسًا حول الأسرة أو المدشر، ومن جهة أخرى كان من المفروض أن يؤدي ترسخ الملكية الخاصة في مناطق الاستقرار إلى تفسخ تدريجي للهياكل والقيم القبلية، لكن هذا لم يحدث. أما القبائل المترحلة أو المنتجعة فإنها حافظت على تماسك أكثر قوة لاحتياج أفرادها إلى التآزر والتلاحم لضمان أمنها الخارجي من جهة، ذلك أن هذا الصنف من القبائل خلافا للقبائل المستقرة، شكل دائما إطارا مشتركا ليس فقط لرد الأخطار الخارجية، ولكن كذلك لضمان استغلال مشترك

[1]عبد الله حمودي، "الداخلي والخارجي في التنظير للظاهرة القبلية، خطوة في طريق تأسيس خطاب أنثروبولوجي مستقل" مجلة عمران، العدد19 /5، 2017، ص20.

[2]عبد الله العروي، مجمل تاريخ المغرب، المركز الثقافي العربي، الطبعة الخامسة، 1996، ص 99.

للموارد الاقتصادية المتاحة للقبيلة"[1]. لهذا فالسؤال الذي يطرح نفسه، هو على ماذا كانت تتأسس وحدة القبيلة: التراب أم القرابة؟ النشاط الاقتصادي أم النسب؟ ثم إلى أي حدّ توفقت الأطروحات الاستعمارية في دراستها للتنظيم الاجتماعي والبنيات الاجتماعية التقليدية؟

إن سؤال ما يوّحد وما يفرق القبيلة، شكل محور الاختلاف الأساسي بين روبير مونطاني(Rober Montagne) الذي انتهج الوصف المايكروسكوبي لأحلاف الأطلس الكبير، وجاك بيرك(J. Berque) الذي انتهج الوصف الميكروسكوبي لقبيلة "سكساوة". لقد كان مونطاني في دراسته حول البربر والمخزن[2]، أول من قام بوصف منهجي موسع للتنظيم الاجتماعي بالأطلس الكبير، والذي من خلاله أسس لنظريته حول أحلاف اللّف. إن التنظيم حسب روبير مونطاني يتكون من القرية الصغيرة، والتي تتضمن من عشرين إلى ثلاثين أسرة أو "كانونا"، وعدد من القرى الصغيرة تُكوّن قرية كبيرة سماها ب"الموضع"، وثلاث "مواضيع" أو خمسة تكون وحدة اجتماعية أساسية هي "تقبيلت" التي يقوم رباطها ولحمتها على الوحدة الجغرافية، أي امتلاكها لأرض معينة تدافع عنها أو تسهر على توسيع مداها.

أما اتحاد عدد معين من هذه الوحدات (تيقبيلين: جمع تقبيلت) فهو ما يشكل أعلى وحدة في التنظيم الاجتماعي التقليدي وهي القبيلة، التي تحوز أرضًا، واسما خاصًا بها، وتقاليد وعادات مشتركة، لكن دون أن تتوفر على مؤسسات سياسية واضحة المعالم. وما يوحد القبيلة حسب مونطاني هو التراب(le territoire)، وليس الانتماء لنفس السلالة، كما أن وحدتها لا تظهر إلا عندما يكون هناك خطر خارجي، قد يجعلها تدخل في اتحادات قبلية أكبر. ويعتبر مونطاني بأن تقبيلت هي الوحدة الاجتماعية والسياسية الأساسية داخل التنظيم، لأنها أصغر من القبيلة وأكبر من الموضع، ولأنها الأقل عرضة للتفكك على خلاف القبائل والأحلاف. والتكافؤ مع التعارض الذي يوجد بين "تقبيلت" تنتمي إلى حلف معين مع تقبيلت حلف آخر، كبيرًا كان أو صغيرًا، هو الذي يحقق توازن التنظيم الاجتماعي بالأطلس الكبير.

في مقابل هذا التصور يركز جاك بيرك في دراسته المجهرية حول قبيلة سكساوة، على أهمية النسب والسلالة والانتماء القرابي في البنيات القبلية[3]، ذلك أن الخليّة الأساسية في التنظيم الاجتماعي التقليدي هو الإخس (العظم)، أي الأسرة الأبوية التي تجتمع حول رئيس عائلة ينتمي

[1] محمد منصور، نفسه، ص 24.

[2] Robert Montagne, les berbères et le Makhzen au sud de Maroc, Paris, 1930.

[3] JAQUES Berque, les structures sociales du Haut-Atlas, Paris 1955.

أعضاؤها لجد مشترك، وهي خلية تمتلك مساكنها المشتركة وحقولها وقطيعها، ويتم توزيع الأرض والمياه تبعًا لها. مما يعني حسب بيرك أن النسب هو قاعدة النظام الزراعي والحياة الاجتماعية عند سكساوة. أما فكرة اللّف التي يتحدث عنها مونطاني، فلم تصمد أمام النقد الذي وجهه لها بيرك، ذلك أنها فكرة متقادمة عند قبيلة سكساوة، كما أن جميع "تقبيلين"، باستثناء واحدة كانت تنتمي لنفس اللف[1].

أما فيما يتعلق بعلاقة المدينة بالقبيلة، فقد دافعت السوسيولوجيا الكولونيالية، بشكل خاص، مع أهم مؤسسيها بالمغرب وهو ميشو بيلير(E. Michaux-Bellaire)، عن ثنائية القبيلة/المدينة، على أساس القطيعة المفترضة بين البدو والحضر[2]، فالمدن تظهر في الكتابات الاستعمارية كجزر معزولة أو كحصون تحاصرها باستمرار جموع القبائل الثائرة. إلا أن الدراسات التاريخية والأنثروبولوجية الحديثة (كما يرى محمد المنصور) أظهرت بطلان هذه النظرية المرتبطة بالإيديولوجية الاستعمارية[3]. فهل بالإمكان الإقرار بانتهاء هذا التقابل، أمام تنامي وتيرة استقرار البدو والهجرة القروية نحو المدن؟ أي إلى حدّ ساهمت المراكز شبه الحضرية والمدن في تفكيك الروابط القبلية؟ وهل من الممكن اليوم، أن نتحدث عن رباط اجتماعي يتجاوز نطاق القرابة، مع رباط المواطنة؟ هل يمكن التشديد على أن أهم التحولات التي عرفها المجتمع المغربي تتمثل في الانتقال من "المجتمع القبلي" إلى "المجتمع الوطني"؟ هل عمل الاستعمار والدولة الوطنية فيما بعد، على تفكيك الروابط القبلية والقرابية، والمؤسسات التقليدية التي كانت تجسد قيم التلاحم والتضامن بين أعضائها؟

رابعا: المجتمع المغربي : بين القبلية والفردانية

إذا كانت الأطروحة الوطنية تميل إلى الحديث عن الوحدة الدينية والسياسية للمجتمع في مقابل الصراع والتفكك، كمقولتين قامت عليهما النظريات الغربية[4]، فإن أغلب الدراسات

---

[1] Ibid, p 427.

[2] Villes Et Tribus du Maroc, Documents Et Renseignements; Publiés par la Direction des Affaires Indigènes, Tom 2, M. Bellaire, ¨P 57.

[3] محمد المنصور، نفسه، ص 32.

[4] في مقابل الأطروحة الكولونيالية التي تدعم فكرة التمزق والصراع الدائم بين البدو والمستقرين، العرب والبربر، الشرع والعرف، والانقسامية التي تركز على فاعلية النسب، واللامركزية وتشتت السلطة والتوازن بالمساواة، فإن الباحث الوطني حاول إثبات الترابط بين مكونات المجتمع سياسيا، وطابعه التاريخي بتراتباته وديناميته، إلى جانب الولاء للإسلام كضامن للوحدة .

السوسيولوجية المغربية بشكل عام[1]، تميل اليوم إلى الحديث عن تنامي ظاهرة الفردانية، وانمحاء المؤسسات التقليدية والبنيات القبلية التي كانت لا تعترف بالوجود الفردي؛ حيث كانت القبيلة تعتبر أعلى مستوى للتنظيم الاجتماعي، ولا تقيم أي وزن للأسرة النووية أو الأفراد واتجاهاتهم. فالإجراءات التي أحدثها الاستعمار ثم الدولة الوطنية، إلى جانب التحضر النسبي للبنيات التحتية في المدن القديمة والناشئة على حدّ سواء، عملت بالتدريج على تفكيك البنية القبلية وخلخلة البناء الاجتماعي التقليدي، بحيث تم إدماج المجتمع القبلي في المجتمع الوطني عبر عمليات بناء الدولة وتبني نظم التحديث والتنمية التي اتخذت أشكالا سياسية واقتصادية واجتماعية متنوعة، ساهمت إلى حدّ ما في تكسير شوكة العقلية القبلية والمؤسسات التقليدية، بما في ذلك العلاقات القرابية.

على المستوى السياسي والإداري، سجّل **جون واتربوري**(1939-...) أن المغرب عرف توسعًا كبيرًا للإدارة العصرية في مقابل تقلص دور المؤسسات التقليدية، مع نشوء طبقة عاملة وتراجع الطبقة التجارية بمعناها التقليدي، فـ(الحماية الفرنسية) في نظره، "وضعت حدًا لنظام العنف الدائم المتمثل في المخزن، وتم القضاء على السيبة ما بين 1912 و1934، وتغير الإطار السياسي رأسًا على عقب ما بين 1912 و1955، كما تقوت وتوسعت بنية المغرب الإدارية على حساب الزوايا والقبائل، وخضع الاقتصاد التقليدي لتغير شامل، بينما غلبت الطبقة التجارية على أمرها، لمدة بضع سنوات، حيث نشأت بسرعة طبقة عاملة حديثة"[2].

غير أن هذا الزعم المغري، لم يحدث بنوع من الصراع بين البنيات التقليدية وبنيات الدولة الاستعمارية الحديثة، أو بيروقراطية حديثة مواجهة لتنظيم مغربي تقليدي ومجدّد، بل إن الدولة الاستعمارية كما يقول عبد الله حمودي هي "جمع بين بنيات الزعامة وسلطاتها وبنيات التكنوقراطية وسلطاتها(..) فقد أُنشئت في المغرب، بين الحربين (العالميتين)، الدولة الاستعمارية بصفتها تكنوقراطية متسلطة أبوية واجتماعية مذهلة (..) وكانت السلطة مركزيًا تتم بوجهيين وصيين: المقيم العام والسلطان[3]، مع سياسة التكيف المتبادل بين النزعة المركزية الفرنسية وسلطة الأعيان المحلية، وهي السياسة التي استمرت حتى استقلال المغرب(1956).

---

[1] نشير على سبيل المثال، إلى نموذجين، هما: دراستين لمختار الهراس: الأولى حول القبيلة والسلطة، والثانية حول بروز الفرد داخل العائلة، ودراسة محمد شرقي حول الفردانية، وسنشير إلى بعض أفكارهما لاحقا.

[2] جون واتربوري، ن م، ص ص 69-70.

[3] عبد الله حمودي، الشيخ والمريد، ص145-146.

ويعتبر عبد الله حمودي أن عقلانية هذه السياسية واقتصادها تكمن في كونها تتيح الاستيلاء على الأفراد بصفتهم أفرادًا وحكمهم بصفتهم مجموعات بفضل الأعيان[1].

أما على مستوى التضامن والالتحام القبلي في العالم القروي، ورغم هذه الازدواجية السياسية، فقد عمل الاستعمار على إضعافه إلى حد ما، "من خلال تحديد الملكية الجماعية بعد إصدار الإدارة الكولونيالية لظهير 04 أكتوبر 1930، والذي طالبت بموجبه بتنظيم مراقبة إدارية حول الأراضي الجماعية، هادفة من وراء ذلك إلى إضعاف إمكانيات الوجود الجماعي والالتحام، اللذين يرتبطان بمثل هذا التملك، كما قررت وفي نفس الآن السماح للأجانب بامتلاك هذه الأراضي واستغلالها"[2]، إلى جانب إحداث مؤسسات وإدارات حديثة لمراقبة وضبط وتنظيم الخلافات والنزاعات القبلية، والتي قلصت من مهام المؤسسات التقليدية، وحرمت الفئات الاجتماعية، من القيام بأدوارها السوسيو-رمزية. كما ساهمت عملية التقسيم الإداري والترابي الذي قامت به الدولة الوطنية بمحاصرة القبيلة وإفراغها من مضامينها التقليدية عبر خلقها لتشكيلات سوسيو-مجالية جديدة مزقت المعالم الجغرافية والقبلية للأفراد.

في دراسته حول القبيلة والسلطة يعتبر المختار الهراس أن المجالات القروية بالشمال المغربي عرفت تحولات كبرى جراء الاستعمار وفي مرحلة ما بعد الاستقلال، حيث "شهدت الحياة القبلية انغلاقا ضمن حدودها الدنيا، كما تغيرت طبيعة الروابط الزبونية إضافة إلى تقلص الحياة المشتركة ، بما ترتب عنه من تصدر للنزعات الفردية وفسح المجال أمام تطور علاقات اجتماعية ذات صبغة طبقية متزايدة"[3]، وهو ما يؤكده كذلك على مستوى العائلة التي مستها هي الأخرى هذه التحولات، إذ شهدت بروز الفرد، في مقابل تراجع قوة التلاحم العائلي[4]. في نفس السياق لاحظ بن محمد قسطاني، في دراسته حول واحة غريس، كيف أن الاستعمار عمل عبر خلقه للفيلاج[5] على تمزيق الحميمية ومزاحمة الإيديولوجيا القبلية. يقول: "لقد كان خلق المدينة الحديثة

---

[1] عبد الله حمودي، نفسه، ص159.

[2] محمد المرجان، "التحولات الاجتماعية بمنطقة الحوز التطواني"، ضمن كتاب التحولات الاجتماعية والثقافية في البوادي المغربي، تنسيق المختار الهراس وإدريس بن سعيد، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 102، ط1، 2002، ص 99.

[3] المختار الهراس، القبيلة والسلطة، تطور البنيات الاجتماعية شمال المغرب، المركز الوطني لتنسيق وتخطيط البحث العلمي والتقني، مطبعة الرسالة، 1988، ص 236.

[4] المختار الهراس، بروز الفرد داخل العائلة في أنجرة: الهوية الاقتصادية، وصراعات الجنس والأجيال. بحث لنيل دكتوراه الدولة في علم الاجتماع تحت إشراف فاطمة المرنيسي. كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، الموسم الجامعي (1999-2000).

[5] الفيلاج، هو الإسلام الذي يطلقه سكان الواحات على المراكز الحضرية التي أنشأ الاستعمار أنويتها.

آلية سوسيولوجية كولونيالية، وضعت أساسا لمزاحمة الإيديولوجيا القبلية من أجل نسفها قطاعيًا، حفاظا على وظيفتها الأنثروبولوجية وتحييدًا لدورها السوسيولوجي، تمهيدًا لتنقيل المجال من القبيلة كوحدة مورفولوجية عضوية وفاعلة إلى القبيلة كوحدة إدارية، والولاء من القرابة كمجال رمزي إلى المجال كموطن ترابي"[1]، فالسياسة الكولونيالية من خلال خلقها للمراكز الحضرية، كانت تهدف، بهذا المعنى، إلى "خلق وزرع المجال العمومي لأول مرة في تاريخ (مجتمع) الواحة"[2].

لقد عمل الاستعمار بشكل عام، على زعزعة الروابط الاجتماعية التقليدية بالمجتمعات المستعمرة. ورغم تفاوت الإرث الكولونيالي من منطقة لأخرى، ومن مجتمع لآخر[3]، إلا أن سياسة التوطين بالمجمل، التي نهجتها الدولة الاستعمارية، ودول ما بعد الاستعمار فيما بعد[4]، هو الذي كان وراء تفكك نمط العيش الرعوي (**La désintégration du pastoralisme**)، وحدوث ما يسميه أحمد سكونتي، بأزمة الرعوية البدوية[5]، وذلك بالانتقال من الخيمة إلى البيت في المدينة[6]، ومن القصور بالواحات إلى "الفيلاج". فهذه الأنوية الحضرية الكولونيالية، بفعل جاذبيتها المتزايدة لسكان القصور من جهة، والبدو الرحل في المناطق المتاخمة للصحراء، كما

---

[1] بن محمد قسطاني، واحة غريس والاستعمار، آليات التحول وأشكال المقاومة، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، سلسلة دراسات وأبحاث رقم70، 2018، الطبعة الأولى. ص57.

[2] رغم تواجد مجالات عمومية بالنسبة لكل قصر على حدة وأخرى بيقصرية، مثل ساحة المسافرين بالنسبة للأولى، والساقية والمسالك بالنسبة للثانية، إلا أن كل قصر رغم ذلك يعتبر العمومي خصوصيا بالنسبة إليه، بينما الواحة كلها تعتبر القنوات والمسالك خصوصية بالنسبة لها. (راجع: بن محمد قسطاني، نفس المرجع، ص،65).

[3] تجمع جل الدراسات على أن الجزائر التي عرفت الاستعمار بشكل ثقيل وطويل الأمد، تعرضت لخلخلة قوية في بنياتها التقليدية. يقول بيير بورديو P. Bourdieu باعتباره سوسيولوجيًا ومدرسًا خبرَ المجتمع الجزائري من جهة، وجنديًا يؤذي الخدمة الوطنية بمنطقة "القبايل" من جهة أخرى: "إن الوضعية الكولونيالية والحرب أخضعت المجتمع الجزائري إلى اجتثاث ثقافي حقيقي، التجمعات السكانية، الهجرة الريفية والوحشية الاستعمارية عجلت وأدت إلى ترسب وتعميق حركة التفكيك الثقافي في نفس الوقت امتدت إلى مناطق كانت محمية نسبيا لأنها كانت بعيدة جزئيا عن المساعي الاستعمارية، وهي الكتل الجبلية للمنطقة التلية، كونها تجربة كارثية لعملية جراحية اجتماعية، فقد قضت الحرب على حضارة لم يعد من الممكن التحدث عنها الآن إلا في الماضي". راجع بهذا الصدد: توفيق زروقي، سوسيولوجيا الظاهرة الاستعمارية، الثورة الجزائرية نموذجا، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية، العدد14 يناير2016، منشورات جامعة البليدة2، الجزائر. ص3.

[4] مثال ذلك، إنشاء الدولة الوطنية لمدن ومداشر جديدة في الوسط الصحراوي، كحالة مدينة بوجدور الشاطئية التي لم تكن سوى منارة لهداية البواخر العابرة للمياه الإقليمية ومركز حراسة عسكرية، حيث دفعت الدولة بقبيلة تيدرارين والعروسيين إلى الاستقرار بها. راجع بهذا الخصوص، محمد دحمان، الترحال والاستقرار بمنطقتي الساقية الحمراء ووادي الذهب، مطبعة كوتر برانت، الرباط، 2006، ص 204.

[5] **Ahmed (Skounti), le sol et le sol, nomadisme et sédentarisation au Maroc, les AYT MERGHAD du Haut-Atlas oriental, publication de l'institut royal de la culture Amazigh, série :Etudes N 33. 2018. P 186.**

[6] **RAHAL (BOUBRIK), de la tente à la ville ; le société sahraouie et la fin du nomadisme. Centre des études sahariennes . 2011. p 7.**

الحال بالنسبة لقبائل أيت خباش التي تمثل الواجهة الحربية لأيت عطا، هي التي ساهمت في انتقالهم من "بيوت الخيام نحو الدور الطينية، ومن الدور الطينية إلى دور الإسمنت"[1].

ولا يمكن فهم توجهات السياسة الحضرية بالمغرب، من قبل الدولة الكولونيالية والدولة الوطنية على حدّ سواء، إلا في إطار استراتيجية الضبط والمراقبة من جهة، وإدماج الأهالي في اقتصاد السوق من جهة أخرى. وعوضا عن ذلك، يتم التذرع بضرورة التمدين، من منطلق أن الاستقرار مرادف للحضارة، في حين أن الفكرة الموجهة لذلك، هي أن "البدوية ينبغي أن تختفي لأنها خارج المراقبة"[2]. لقد ساهم هذا التوطين، والسياسة الكولونيالية ككل، في إفراغ السلط المحلية التقليدية، "لجماعت" و"أمغار" خصوصًا، من محتواها العرفي مصطبغًا إياها بالعمالة، عندما أحدث الفيلاج ومؤسسة القايد، كما عملت على إحداث رجّة كبيرة وعنيفة على مستوى العلائق الاجتماعية، حيث انتقل بها من القرابة والعرف، إلى معايير أخرى كالزبونية والمصلحة والأجرة[3].

وهي سيرورة من التحولات التي ستعرفها أكثر البنيات الاجتماعية والروابط التقليدية، بعد بناء دولة الاستقلال، حيث ستتأثر بها مجموع القبائل المغربية. في هذا السياق، لاحظ محمد **شرقي** من خلال دراسته لقبائل الحياينة، أن أهم التحولات الاجتماعية بالمغرب تتمثل في الانتقال من التضامن القبلي إلى الفردانية، معتبرًا أن التفكك هو السمة المميزة للعلاقات القرابية داخل تلك القبائل[4].

رغم تنوع الدراسات التي تحاول ملاحظة التغيّر الاجتماعي والتأكيد على تشكل ملامح مجتمع جديد، إلا أن هناك من يرى بأن " المدينة أو المجتمع أو الدولة لم تفلح في تطوير أشكال اجتماعية قادرة على توليد بنى أصيلة بديلة. ولذا تبقى صلة القربى والتجاذب الديني الخلفية الأساسية للولاء والتحالف، وأجذل من أية عقيدة مجردة"[5]، فرغم التغير الكبير الذي أحدثه الاصطدام بالحضارة الغربية الحديثة، سواء مع الاستعمار أو بعده، إلا أن هذا التغيير كما يرى **هشام**

[1]**Gélard (Marie- Luce), «de la tente à la terre , de la terre au ciment ; persistance et permanence de la tente dans un village de sédentarisation (Merzouga, Maroc) socio-anthropologie, archéo-anthropologie funéraire, sous la direction de Michel signoli, N°22 , 2008 varia, (pp 123-143).**

[2]**Ahmed Skounti, ibid. p 254.**

[3]بن محمد قسطاني، م س، ص 74.

[4]محمد شرقي، التحولات الاجتماعية بالمغرب، من التضامن القبلي إلى الفردانية، أفريقيا الشرق، 2009، ص 146.

[5]هشام شرابي، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي ، *ترجمة محمد شريح*، مركز دراسات الوحدة العربي، الطبعة الثانية، بيروت، 1993، ص47.

شرابي، "لم يؤدي إلى استبدال النظام القديم بنظام جديد[1]، بل فقط إلى تحديث القديم دون تغييره جذريا"[2].

وفي مقابل التصورين السابقين، يفترض آخرون القطيعة والتواصل في نفس الوقت، لاعتبارات متعددة، منها، أن الجماعات القرابية ذات المنشأ القبلي ما تزال تلعب دورًا مهما في "إعادة إنتاج العلاقات الحميمية، خصوصا عندما ترتبط بضعف فرص الحوار وفقدان العدالة في المجتمع، لذلك يلجأ الأفراد والمجموعات إلى التاريخ القبلي بمحدداته الاجتماعية بحثًا عن الأمن والأمان وطلبًا للاستقرار لمواجهة مظاهر الخوف والظلم والاحتياج"[3]. كما أن القول بأطروحة نهاية القبيلة على سبيل المثال[4]، شكل محط شك من طرف الأنثروبولوجي المغربي عبد الله حمودي، من منطلق أن "القبيلة" كيان يتشكل بحسب نمط علائقي متميز ذي مضامين متغيرة، فهناك تعايش بين القبائل والدول في بلدان عربية مشرقية ومغاربية، كما أن الظاهرة القبلية تتميز بالقدرة والمرونة في التأقلم مع الظروف، والدينامية الشاملة، الوطنية والعالمية[5]، بل إن الرابط القبلي باعتباره مجموعات بشرية وسياسية، لا يظهر فقط قدرته على التأقلم مع الظروف المختلفة المستجدة على المستوى الوطني أو القومي، بل إنه يدخل أيضًا في ما هو اثني، وفي بناء الشبكات ما فوق الوطنية ضمن الحركات الناتجة من العولمة[6]. فهل هذا يعني أن الرباط القبلي، ما يزال قويّ الحضور في رسم ملامح الحياة الاجتماعية واختراقها داخل المجتمع المغربي، أم أن القرابة والروابط الأسرية وحدها التي حافظت على قوتها، ووحدها التي تحظى بثقة المغاربة ووحدها التي تحفظ أمنهم وتماسكم الاجتماعي؟

---

[1] يركز هشام شرابي في حديثه عن النظام التقليدي على النظام الأبوي المستبد الذي يقوم على استعباد المرأة، ونفي وجودها الحر والمستقل، ورغم الاختلاف الممكن والوارد بين "المجتمع العربي" بالمعنى الذي يتحدث عنه والمجتمع المغربي، فإن كثيرًا من الخصائص التي تهمه، تهم كذلك مجتمعات شمال أفريقيا، ذلك أن الحديث عن "المجتمع العربي" في مختلف الكتابات، يقصد به كذلك المجتمعات الأمازيغية.غير أن النهج التعميمي لمشروعه بناء على بعض الوقائع المنتقاة، بدون تعليل ولا تحليل، كما يذكر عبد الله حمودي تجعل منهج شرابي معمّم ممثّل، بخس الطابع الجدلي للتاريخ والتبعية والاستعمار.. (أنظر عبد الله حمودي وأوجه الاختلاف بينهما كما يقدمها هو نفسه، في كتابه، الشيخ والمريد، النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة (..)، ترجمة عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، الطبعة الرابعة 2010. ص18 وما بعدها.

[2] هشام شرابي، نفسه، ص15.

[3] محمد نجيب بوطالب، سوسيولوجية القبيلة في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2002، ص 25.

[4] تشير بعض الأبحاث خاصة، إلى العودة الطافحة للقبائلية والطائفية والعرقيات والهويات الأصولية في القرن الواحد والعشرين، والتي تتعايش وتتجاور مع العقلانية والعلم والانفتاح الكوني. راجع بهذا الصدد: عبد الله الغذامي، القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية 2009.

[5] عبد الله حمودي، المسافة والتحليل، في صياغة أنثروبولوجيا عربية، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى، 2019 ، ص53. نفسه، ص 50.

[6] نفسه، ص 51.

خامسا: قوة الرابط الأسري في مقابل ضعف الروابط الاجتماعية الأخرى

في هذا الإطار سنعتمد على نتائج الدراسة الموسعة التي قام بها المعهد الملكي للدراسات الاستراتيجية، سنة 2009، باعتبارها دراسة ميدانية حاولت ملامسة أهم التحولات التي شهدها الرابط الاجتماعي بالمجتمع المغربي. ونقصد هنا تحديدًا، برنامج الدراسات "الرابط الاجتماعي بالمغرب: أي دور للدولة وكافة الفاعلين الاجتماعيين؟"[1]، وهي الدراسات الأولى من نوعها في المغرب، التي امتدت على ثلاث مراحل[2]، شهدت نهاية سنة 2014 إعداد أربع دراسات تكميلية[3]. وقد هدف البرنامج إلى البحث في أهم مكامن تحولات الرابط الاجتماعي، في علاقته مع السيرورات الانتقالية المتنوعة للمجتمع المغربي، كما سعى البرنامج كذلك إلى محاولة رسم خرائط المجالات الاجتماعية الأكثر تضررًا من تدهور الترابط الاجتماعي، وفهم أفضل للعلامات التي تشير إلى انحلاله، وبالخصوص تحديد طرق تنظيمية جديدة لتعزيز العيش المشترك.

وقد استهدف البرنامج إلى جانب ذلك ضمن إشكالياته البحثية، فهم آليات تطور العلاقات الاجتماعية بين الأفراد، وبين هؤلاء والمؤسسات، مع تحليل تأثيرها على التماسك الاجتماعي.

لقد أفضت هذه الدراسة الوطنية الميدانية حول الترابط الاجتماعي، إلى إنجاز تقرير استراتيجي وأطلس مبياني. كما سلطت الضوء على مفاهيم الرباط الأسري، ورابط الصداقة والجوار والعمل، وكذا الرابط السياسي والمدني، بالإضافة إلى التضامن والهويات الجماعية والانتماء للمغرب، والعيش المشترك والمواطنة، فضلا عن المجالات المتعلقة بالثقة/ وانعدام الثقة. فما الذي خلصت إليه هذه الدراسة؟ وإلى أي حدّ استطاعت أن تعبر عن واقع الرابط الاجتماعي بالمغرب في مستوياته وأبعاده المختلفة؟

---

[1] تضافرت لإنجاز هذا البرنامج، أكثر من 120 متدخلا، منهم 50 أستاذًا جامعيًا وخبيرًا، و60 طالبًا في سلك الدكتوراه.

[2] المراحل الثلاث هي: المرحلة النوعية (2008-2010) خصت القضايا المتعلقة بالثقة المؤسساتية وبين الأفراد، وبالتماسك الاجتماعي، وتوترات الهوية ، والشباب والأشكال الجديدة للاحتجاجات الاجتماعية. المرحلة الكمية (2011-2012) تم فيها انجاز دراسة ميدانية همت جميع مناطق المغرب، وغطت عينة تمثيلية تضم 5000شخص. المرحلة الاستراتيجية (2012)، فيها تم إعداد المقترحات المتعلقة بالسياسات العمومية، القادرة على إعادة الثقة في المؤسسات وتعزيز التضامن الاقتصادي والاجتماعي والمجالي وبين الأجيال.

[3] شرع المعهد في إعداد دراسات تكميلية بين سنتي 2012 و2015، همت: "الجوانب الثقافية والهوياتية لمشروع الجهوية"، و"الثقة والسياسات العمومية والمطالب الاجتماعية"، و"ظاهرة التشيع بالمغرب: النشأة والتطور"، و"الفوارق والتماسك الاجتماعي في المغرب: رهانات وتوجهات السياسات العمومية".

خلصت هذه الدراسة، إلى أن **الرابط الأسري** يعد أقوى الروابط الاجتماعية بالمغرب، في مقابل ضعف الرباط المدني والسياسي[1] وروابط الصداقة والعمل. فالأغلبية الساحقة من الأشخاص الذين شملهم البحث الوطني يعتبرون علاقاتهم الأسرية قويّة أو قويّة بما فيه الكفاية، أما روابط الصداقة والجوار والعمل فيرون أن قوتها متوسطة، بينما يأتي الرابط السياسي والمدني في أسفل الترتيب[2].

فأغلب الأشخاص المستجوبين يعتبرون أن التصويت في الانتخابات لا فائدة منه، أو قليل الفائدة، وبقدر ارتفاع المستوى التعليمي تزداد نسبة الأشخاص المستجوبين الذين يصرحون بأنه من المفيد جدًا التصويت في الانتخابات، أما عدد الشبان الذين يرون أنه ليس من المفيد التصويت في الانتخابات، فهو أكبر بقليل عن كبار السن الذين صرحوا بنفس الشيء[3]. وقد انتهت الدراسة كذلك إلى أن نسبة مُقلقة من العلاقات بين الأفراد، وبين المواطنين والدولة، تُنسج على هامش القوانين، كما تشكل أزمة الوساطة الاجتماعية والسياسية أحد مظاهر هشاشة الرباط الاجتماعي، إلى جانب انعدام مظاهر الحس المدني في الفضاءات العمومية والطرق والفضاءات الجماعية، كالملكيات المشتركة، كما ازدادت معها مظاهر عدم احترام القانون والممتلكات العمومية وممتلكات الغير، والمساس بحقوق الأشخاص وسلامتهم البدنية والمعنوية، هذا إلى جانب تنامي الفعل الاحتجاجي الاجتماعي، العفوي والمنظم على حد سواء[4].

إن الرابط الأسري يمثل حسب هذه الدراسة، أقوى الروابط الاجتماعية، ويحظى بمكانة خاصة لدى مختلف فئات المجتمع المغربي، حيث يعتبر مصدر أمان وطمأنينة، ويأتي على رأس الروابط الاجتماعية، خاصة في ظل "ضعف نظام الحماية الاجتماعية العمومية بالمغرب"[5]. وبالموازاة مع ذلك، لاحظت الدراسة انخفاض نسبة الزيجات داخل الأسرة الواحدة، وتراجع قيمة الطاعة لصالح تعزيز دور التفاهم والتشاور بين أفراد الأسرة، بحيث أن كل العلاقات الأسرية أصبحت

---

[1] جاء في التقرير الذي أعده المجلس الاقتصادي والاجتماعي والبيئي حول النموذج التنموي الجدي(2019)د، بأن الفساد يؤدي إلى إضعاف الرابط الاجتماعي، وزعزعة ثقة الفاعلين الاقتصاديين والمواطنين في نجاعة مسلسل مكافحة الفساد(..) كما يؤدي نقص الشفافية والمحاسبة إلى إضعاف الثقة في المؤسسات" راجع التقرير، ص42.

[2] توفيق ملين، "الرابط الاجتماعي بالمغرب، نتائج دراسة ميدانية"، إشكالية التماسك الاجتماعي في العالم العربي، تجارب مقارنة، إشراف ادريس الكراوي، أشغال الملتقى الرابع لجهة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا للمجلس العالمي للعمل الاجتماعي، منشورات جمعية الدراسات والأبحاث من أجل التنمية، طبعة سنة 2015، ص48-49.

[3] توفيق ملين، ص 52.

[4] توفيق ملين، نفسه، صص 66-67.

[5] أنظر تقرير المجلس الاقتصادي والاجتماعي والبيئي، حول "الحماية الاجتماعية في المغرب، واقع الحال وسبل تعزيز أنظمة الضمان والمساعدة الاجتماعية"، طباعة Canaprint ، رقم 34/ 2018، ص ص 47-91.

تدبر بمنطق تختلط فيه الطاعة والتفاهم، مع تنامي حضور هذه القيمة الأخيرة. وفيما يتعلق بالعلاقات بين الزوجين، فإن أقل من خمس الأشخاص المستجوبين يرون أن المساواة تضعف الرابط الأسري، أما عن العلاقات بين الآباء والأبناء فكل الأشخاص المستجوبين يعتبرون أن الحوار يعزز الرابط الأسري[1]. كما انتهت نفس الدراسة إلى أن التضامن لدى أغلب الأشخاص المستجوبين يتحقق أولا مع **أفراد الأسرة** (الأبوان)، أما التضامن مع الأصدقاء والجيران فيأتي في مرتبة متأخرة جدًا، وتظل أفعال التضامن مع الجمعيات الخيرية نادرة. وأكثر من 50 بالمائة يرون أن المغاربة لهم نزعة فردية ضيّقة ولا يؤمنون بالتضامن.

وقد لاحظت الدراسة أن عدد سكان المدن الذين يعتقدون بالنزعة الفردانية للمغاربة ولا يؤمنون بالتضامن أكبر من عدد السكان القرويين الذين لهم نفس الرأي. والأشخاص المستجوبون الذين يعيشون في الوسط القروي يمتلكون رؤية حول تطور التضامن في المدن أقل سلبية من سكان الوسط الحضري[2]. أما على مستوى قيمة الثقة باعتبارها المعيار الذي نقيس به قوة أو ضعف نظام مجتمعي معين، ومدى قدرته على مقاومة عوامل التفكك، كما نقيس به عامل التماسك والتضامن، سواء بين الأشخاص، أو تجاه المؤسسات[3]، فقد بيّنت نفس الدراسة، أن الأغلبية الساحقة من المستجوبين تفضل التعامل بحذر مع الناس، عوض أن تمنح الجميع ثقتها، ويشكل الانتماء إلى نفس العائلة أهم عامل لتعزيز **الثقة** بين الأشخاص، أما الصداقة فلها تأثير متوسط، والجوار لا يمثل إلا تأثيرا ضعيفًا. لقد أظهرت الدراسة أنه بقدر الابتعاد عن دائرة الأسرة، تنخفض درجة الثقة[4]. أما علاقتها بالمؤسسات فتظل ضعيفة عمومًا، وإذا كانت المدرسة والجامعة والجيش هي المؤسسات التي تحظى بثقة كبيرة نسبيا من طرف عينة الأشخاص المستجوبون، فإن مؤسسات الحكومة والبرلمان والأحزاب السياسية لا تحظى إلا بثقة قليلة جدًا، فيما تحظى مؤسسات الشرطة والمستشفيات والمحاكم والنقابات بدرجة ثقة متوسطة[5].

---

[1] توفيق ملين، نفسه، ص 49.

[2] نفسه، ص58.

[3] أجرى آلان بيرفيت Alain Peyrefitte في كتابه "مجتمع الثقة La société de confiance"، دراسة تعيد النظر في المجتمع الحديث الرأسمالي، الذي يستحوذ عليه« التطور الوسواسي القهري[3]» ، وخلص فيها إلى أن أبرز سمة للمجتمع الحديث، هي الثقة، ثقة المرء بنفسه، وثقته بالآخرين، وثقته بالمؤسسات. مؤكدًا من خلالها على أنه من غير الممكن الاستغناء عن أحد هذه الأركان الثلاثة للثقة، فكل واحد منها شرط ضروري لبقاء الآخر ووجوده. أنظر:

PEYREFITTE Alain,(1998): La société de confiance : essai sur les origines du développement, Paris, O. Jacob.

[4] توفيق ملين، ص 64.

[5] نفسه، ص 65.

أما فيما يتعلق برابط الصداقة، فقد انتهت الدراسة إلى أن أكثر من 50 في المائة من الأشخاص المستجوبين يعتقدون أن أفضل الأصدقاء هم أفراد الأسرة، وبعدهم الجيران، ولكن بفاصل كبير بين الفئتين، بينما لا يمثل الزملاء في العمل سوى نسبة ضعيفة من الأصدقاء المُحتملين، وفي المتوسط فإن الأشخاص المستجوبين يذكرون أن لديهم ثلاثة أو أربع أصدقاء، وأكثر من الربع ليس لديهم أي صديق[1]. كما أن رباط الجوار يتميز هو الآخر بالهشاشة، ذلك أن أغلب المستجوبين رغم أنهم يعرفون أغلب جيرانهم، إلا أن علاقاتهم معهم، تظل بالنسبة لحوالي النصف علاقات من بعيد. وإذا كان أغلب الأشخاص المستجوبين يؤكدون على أن لهم علاقات جيدة مع الجيران، فإن أقل من الثلث يصرح أنه لا يثق كثيرًا في جيرانه، وكلما ارتفع المستوى التعليمي للشخص، فضل الإبقاء على نوع من المسافة مع جيرانه، وتنخفض الثقة تجاه الجيران بقدر ارتفاع المستوى التعليمي للشخص المستجوب[2].

وبنفس القدر، يبدو من خلال هذه الدراسة أن رابط العمل يظل هشًا، فرغم أن أغلب الأشخاص المستجوبين يعترفون بكون علاقاتهم مع زملاء العمل مُمتازة، أو جيدة، والأغلبية منهم يذكرون أن هناك علاقة صداقة تجمعهم بزملائهم في العمل، إلا أن نسبة ضعيفة منهم هم الذين يلتقون خارج مقر العمل، ناهيك عن دعوة أحدهم زميله لزيارته في منزله، فقد خلصت الدراسة إلى أن 50 بالمائة منهم لم يدعوًا أبدا زميلا لهم لزيارتهم في منزلهم، أو نادرًا ما فعلوا ذلك[3].

خلاصة

بناء على هذه المعطيات، يمكننا القول بأن الرابط الأسري، ما يزال قويًا داخل المجتمع المغربي، ويحظى بثقة الأفراد، في مقابل التراجع الملحوظ للرابط القبلي، إلى جانب خفوت وضعف روابط الجوار والروابط المهنية والسياسية والمدنية بشكل عام؛ أي أن التضامن المبني على الانتماء الأسري المشترك، هو الذي يوفر الحماية والأمن الاجتماعي للأفراد، ويحظى بثقتهم. وهو نوع من التضامن الذي يسمى سوسيولوجيًا حسب دوفينود (J. Duvignaud) بالتضامن

[1] نفسه، ص 50.
[2] نفسه، ص 51.
[3] نفسه ص 52.

الأساسي(Solidarité fondamentale) داخل المجتمع[1]. غير أن هذا الاستنتاج يبقى محدود الصلاحية ما لم يتم النظر في الأبعاد المختلفة لهذا الموضوع وتفاصيله المتنوعة ومتغيراته المختلفة. لذلك ورغم ما قدمته الدراسة الأخيرة (السابقة الذكر) حول الرابط الاجتماعي بالمغرب، من معطيات إحصائيّة مُهمة، إلا أن تركيزها على الكّم على حساب الكَّيف، علاوة على عمومية المعطيات التي انتهت إليها، وإغفالها لمتغيرات أخرى تبعًا لاختلاف مجالات وأنماط العيش، تبقى قاصرة عن الإحاطة بموضوع الرابط الاجتماعي المغربي بتعقيداته وتشابكاته الجديدة مع «مجتمع الشبكات»، مما يستدعي تظافر الدراسات السوسيولوجية، قصد فهم أكمل وأعمق للتضامنات الأسرية ولمختلف مستويات وأشكال الروابط الاجتماعية بوجه عام.

بيبليوغرافيا

بالعربية:

- أحمد التوفيق، المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر، (إنولتان :1850-1912)، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة رسائل وأطروحات، رقم 63، الطبعة الثالثة 2011.
- إميل دوركايم، تقسيم العمل الاجتماعي، ترجمة حافظ الجمالي، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، الطبعة الثانية، 1982.
- المختار الهراس، القبيلة والسلطة، تطور البنيات الاجتماعية شمال المغرب، المركز الوطني لتنسيق وتخطيط البحث العلمي والتقني، مطبعة الرسالة، 1988.
- المختار الهراس، بروز الفرد داخل العائلة في أنجرة: الهوية الاقتصادية، وصراعات الجنس والأجيال. بحث لنيل دكتوراه الدولة في علم الاجتماع تحت إشراف فاطمة المرنيسي. كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، الموسم الجامعي (1999-2000).
- بن محمد قسطاني، واحة غريس والاستعمار، آليات التحول وأشكال المقاومة، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، سلسلة دراسات وأبحاث رقم70، الطبعة الأولى 2018.
- بن محمد قسطاني، الواحات المغربية قبل الاستعمار، غريس نموذجًا، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الطبعة الأولى، سنة 2005.
- عبد الرحمان المودن، البوادي المغربية قبل الاستعمار، قبائل إيناون والمخزن بين القرن السادس عشر والتاسع عشر، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة رسائل وأطروحات رقم 25، 1995.
- عبد الله حمودي، المسافة والتحليل، في صياغة أنثروبولوجيا عربية، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى 2019.
- عبد الله حمودي، الانقسامية والتراتب الاجتماعي والسلطة السياسية والولاية، تأملات حول مقالات كلنير، ترجمة محمد الأمين البزاز وعبد العزيز التمسماني خلوق، مجلة دار النيابة، السنة الثانية، العدد الخامس، 1985.

[1]Duvignaud Jean, Niveau de dénomination et type de solidarité, 1974, p 104.

- عبد الله حمودي، "الداخلي والخارجي في التنظير للظاهرة القبلية، خطوة في طريق تأسيسي خطاب أنثروبولوجي مستقل"، مجلة عمران، العدد19 /5، 2017.
- فتيحة فرحاتي، نوميديا، من حكم الملك جايا إلى بداية الاحتلال الروماني، الحياة السياسية والحضارية (213ق م إلى 46 ق م)، منشورات أبيك، 2007.
- عبد الكبير الخطيبي، النقد المزدوج، ترجمة أدونيس وعبد السلام بن عبد العالي وآخرون، منشورات الجمل، بغداد، بيروت، ط1، 2009.
- عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق،: الأنثروبولوجيا والتاريخ، حالة المغرب العربي، ترجمة عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفلق، دار توبقال للنشر، ط1، 1988.
- عبد الله الغذامي، القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية 2009.
جرمان عياش، دراسات في تاريخ المغرب، الشركة المغربية للناشرين المتحدين، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 1986.
- جون واتربوري، أمير المؤمنين، الملكية والنخبة السياسية المغربية، ترجمة عبد الأحد السبتي، عبد الغني أبو العزم وعبد اللطيف الفلق، مؤسسة الغني للنشر، دار أبي رقراق، الرباط، الطبعة الثالثة 2013.
- نور الدين الزاهي، بركة السلطان، دفاتر وجهة نظر(12)، مطبعة النجاح، الجديدة، الطبعة الأولى 2007.
- محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، ط4، 1984.
- محمد ياسر الهلالي، "التراتب الاجتماعي في البادية المغربية أواخر العصر الوسيط"، ضمن كتاب جماعي، الأسر المغربية في تاريخ المغرب، منشورات مجموعة البحث في تاريخ البوادي المغربية، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 2، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقنيطرة، تنسيق البيضاوية بنكامل، ط1، 2006.
- توفيق ملين، "الرابط الاجتماعي بالمغرب، نتائج دراسة ميدانية"، إشكالية التماسك الاجتماعي في العالم العربي، تجارب مقارنة، إشراف ادريس الكراوي، أشغال الملتقى الرابع لجهة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا للمجلس العالمي للعمل الاجتماعي، منشورات جمعية الدراسات والأبحاث من أجل التنمية، طبعة سنة 2015.
- سيمور شميت شارلوت، موسوعة علم الإنسان، المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية، محمد الجوهرى وآخرون، المشروع القومي للترجمة، الطبعة الأولى، القاهرة، 1998.
- مصطفى سليم شاكر، قاموس الأنثروبولوجيا، جامعة الكويت، الطبعة الأولى، 1981.
- محمد المنصور، المغرب قبل الاستعمار، المجتمع والدولة والدين (1792-1822)، ترجمة عن الإنجليزية محمد حبيدة، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى 2006.
- محمد المرجان، "التحولات الاجتماعية بمنطقة الحوز التطواني"، ضمن كتاب التحولات الاجتماعية والثقافية في البوادي المغربي، تنسيق المختار الهراس وإدريس بن سعيد، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 102، ط1، 2002.
- محمد شرقي، التحولات الاجتماعية بالمغرب، من التضامن القبلي إلى الفردانية، أفريقيا الشرق، ط1، 2009.
- هشام شرابي، النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي ، *ترجمة محمد شريح*، مركز دراسات الوحدة العربي، الطبعة الثانية، بيروت، 1993.

- محمد نجيب بوطالب، سوسيولوجية القبيلة في المغرب العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2002.

بالفرنسية:

- Ahmed (Skounti), le sol et le sol, nomadisme et sédentarisation au Maroc, les AYT MERGHAD du Haut-Atlas oriental, publication de l'institut royal de la culture Amazigh, série :Etudes N 33. 2018.
- Berque (Jaques), « problèmes initiaux de la sociologie juridique en Afrique du Nord », dans « Studia Islamica », N° 1, pp 137-162.
- Berque (Jaques), les structures sociales du Haut-Atlas, Paris, 1955.
- Berque (Jacques), « Antiquités Seksawa », Hesperis TAMUDA, 3é, 4é trim., 1953, p 359.
- David (Hart), « clan, lignage, et communauté locale dans une tribus Rifaine », R.G.M. N°8, 1965.
- Duvignaud (Jean), Niveau de dénomination et type de solidarité, 1974
- Evans (Prichard), the Nuer (1937), les Nuer, Paris, Gallimard, 1968.
- Evans (Pritchard), Parenté e mariage chez les Nuer, Trad. Paris, Payot, 1973.
- Ernest (Gellner), saints of the Atlas, London Weindelfeld and Nicolson, 1969.
- Maurice (Godelier), *Les Tribus dans l'histoire et face aux États* (Paris: CNRS éd., 2010).
- Marcy (M.) « les caractères généraux du droit coutumier Berbère », C.H.E.A.M , 1971, N° 240.
- Milliot (L.), « introduction é l'étude du droit Musulman »,SIREY 1971.
- Gélard (Marie- Luce), « de la tente à la terre , de la terre au ciment ; persistance et permanence de la tente dans un village de sédentarisation (Merzouga, Maroc) socio-anthropologie, archéo-anthropologie funéraire, sous la direction de Michel signoli, N°22 , 2008 varia, (pp 123-143).
- Hanoteau et Letourneux, la Kabylie et les coutumes Kabyles, imprimante nationale, Paris, 1872.
- RAHAL (BOUBRIK), de la tente à la ville ; le société sahraouie et la fin du nomadisme. Centre des études sahariennes . 2011.
- PEYREFITTE (Alain), (1998): La société de confiance : essai sur les origines du développement, Paris, O. Jacob.
- Robert (Montagne), les berbères et le Makhzen au sud de Maroc, Paris, 1930.