واحات زيز وغريس

-المجال والإنسان والمجتمع-

كتاب جماعي

تنسيق:

الصديق الصادقي العماري

رشيد الزعفران

كتاب جماعي

واحات زيز وغريس -المجال والإنسان والمجتمع-

2021

واحات زيز وغريس

-المجال والإنسان والمجتمع-

كتاب جماعي

تنسيق:

الصديق الصادقي العماري **رشيد الزعفران**

اللجنة العلمية:

د. بن محمد قسطاني	**د. عبد الرحيم العطري**
د. عبد الكريم القنبعي	**د. عبد القادر محمدي**
د. إبراهيم حمداوي	**د. ادريس أيتلحو**
د. عبد الفتاح الزهيدي	**د. سعيد كريمي**
د. محمد جاج	

عنوان الكتاب:

واحات زيزوغريس
-المجال والإنسان والمجتمع-

المؤلف: كتاب جماعي

الطبعة: الأولى، غشت 2021.

تنسيق: الصديق الصادقي العماري و رشيد الزعفران

رقم الإيداع القانوني: 2021MO4195

ردمك: 978-9920-34-321-3

المطبعة: شمس برنت CHAM'S PRINT s.a.r.l

-العنوان: 1869، قطاع واو حي الرحمة - سلا، المغرب

Adresse: 1869, Lot. Secteur E 335 Hay Rahma - Salé, Maroc

-رقم الهاتف: 41 13 87 37 2125+

-البريد الإليكتروني: chamsprint@gmail.com

تقديم

إن الإنسان على مر تاريخه بنى حضاراته على نقاط الماء، ذلك أن المياه كانت شرطا أساسيًا لنشأة المدن بحسب بلينيوس الشيخ (Caius Plinius Secundus)[1]؛ أي أن الأنوية السكنية الأولى تؤسَس غالبًا في مجال مرتفع شيئا ما عن المجرى المائي لا في جواره المباشر، تجنبا لخطر الفيضانات. ثم ما لبث الإنسان شيئا فشيئا، يبني بيوته تدريجيًا في القطاعات المعرضة لخطر الفيضانات الموسمية[2].

بناء على ذلك، يمكن القول بأن مناطق الحياة ونواة العمران، بالواحات الصحراوية لم تخرج عن هذه القاعدة، حيث استقر إنسان الصحراء عند منابع المياه والوديان، واعتبرها محطات مهمة في حله وترحاله، فكانت همزة وصل بين المناطق، ومحطات ربط وعبور بينها، كما هو الحال مع واحات زيز وغريس وكير ودرعة وتوات...إلخ. وعلى الرغم من أن الماء كان عنصرًا أساسيا في استقرار إنسان هذه المجالات، إلا أن هذا لا ينفي تظافر عاملين آخرين كان وراء استقرار سكان الصحراء وهما: توفر الأراضي الخصبة -رغم محدوديتها- من جهة، وتدافع القبائل (الحرب) من جهة أخرى.

وليس بخفيّ أن هذين العاملين إلى جانب الماء كانا وراء عملية الاستقرار البشري بالواحات داخل القصور وعلى مشارف الوديان، ومن ثم الارتباط بالأرض وممارسة الزراعة وبداية الحضارة الصحراوية القائمة -في نظرنا- على ثقافة الخوف وتدبير الندرة وقيم التضامن، التي تظهر جميعها في المعمار والأعراف والعادات الثقافية المختلفة، في الوقت الذي ارتبطت مجموعات قبلية على مرّ تاريخها بالترحال والانتجاع وتربية الإبل والأغنام في الفيافي والصحاري بحثا عن المراعي والكلأ. وهكذا انقسمت حياة أهل الصحراء إلى نمطين من العيش: نمط عيش واحي، ونمط عيش ترحالي، إلى جانب أنصاف البدو الذين يزاوجون بين النمطين[3].

---

[1] Pline l'Ancien, Histoire naturelle, Livre XXXI. Texte établi et traduit par G. Serbat (Paris: Les belles lettres, 1972), XXXI, p: 4.

[2] أيت أومغار (سمير)، المدن وسبل مكافحة خطر الفيضانات في شمال أفريقيا خلال المرحلة الرومانية، مجلة هيسبريس تمودا، العدد 54، 2019، ص65-66.

[3] للتوسع في أنماط العيش البدوية، أنظر دحمان (محمد)، الترحال والاستقرار بمنطقتي الساقية الحمراء ووادي الذهب، مطبعة كوثر برانت الرباط، 2006، ص 20 وما بعدها.

لقد كان هذا الوضع مستمرًا بهذا الشكل إلى حدود بداية القرن العشرين في جل المناطق الصحراوية وما قبل الصحراوية. ورغم دوامها نسبيا إلى حدود اليوم، إلا أنها عرفت الكثير من التحولات الجدرية أحيانًا، بسبب التغيرات والتحولات التي همّت شتى الجوانب المجالية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية لهذه المناطق، فقد ساهمت عوامل عديدة في انخفاض نسبة البدو وتغير نمط العيش في الواحات، إذ رغم استمرار بعض القبائل في حياة البداوة واستقرار الكثير داخل الواحات في الجنوب والجنوب الشرقي المغربيين، إلا أن نمط الحياة وأساليب العيش شهدت تبدلا ملحوظا أثر بشكل كبير على عمق الإنسان الصحراوي وبنياته وعلاقاته المختلفة.

ولعل من بين أهم الأسباب التي سرعت من وثيرة المرور من نسق البداوة وحياة النجعة، إلى نمط العيش القائم على الاستقرار بالواحات، ومن التجمعات البشرية داخل القصور إلى حياة الحضر الحديثة، نجد تداعيات السياسة الكولونيالية التي حاولت القضاء على النمط التقليدي في الترحال والتنقل، بحيث أنشأت «مراكز عسكرية» لمراقبة تحركات القبائل البدوية وضبط سكان الواحات، هذه المراكز التي أطلق عليها اسم «الفيلاجات (les villages)، والتي ستشكل مع النصف الثاني من القرن العشرين، نواة نشأة "المدن" بالمناطق الصحراوية وما قبل الصحراوية.

وبفعل ما عرفته هذه المراكز من تطور في البنى التحتية وتمركز الخدمات الإدارية فيها، فقد صارت تستقطب سكان القصور والبدو الرحل. ويمكننا اليوم الحديث عن عاملين نفترض أنهما سرعا معًا في وثيرة الانتقال من حياة البدو والواحة إلى الانتقال من أجل العيش في الوسط الحضري وهما: التزايد الديمغرافي بارتفاع نسبة السكان داخل القصور الطينية، ومن ثم ارتفاع الطلب على السكن، مع عدم إمكانية تحقيق الاكتفاء الذاتي من منتجات حياة الزراعة المعاشية والترحال، أما العامل الثاني فيرتبط بتداعيات الحياة العصرية، وما تدعمه من أفكار، وما تمليه من متطلبات ثقافية واقتصادية متنوعة تجعل الإنسان مقبلا على المدينة. فالأوساط الحضرية بهذه المجالات تؤكد اتجاه الواحات نحو التمدن، بحيث صارت تمتاز بجاذبة متزايدة لسكان القصور الواحية التي عرفت ما يسميه جل الباحثين بـ«انفجار القصور» من جهة[1]، والبدو الرحل في المناطق المتاخمة للصحراء من جهة أخرى الذين عرفوا

[1] Sadki, (Aba), Urbanisme et conservation du patrimoine présaharien cas des Ksour du Tafilalet (province d'Errachidia), Mémoire du 3eme cycle pour l'obtention du Diplôme des études supérieures en aménagement et Urbanisme, encadrée par, Ayad, Mostapha, I.N.A.U, Rabat juillet 2003.

التحول من بيوت الخيام نحو الدور الطينية فدور الإسمنت[1]. لينتقل بذلك إنسان المجالات الصحراوية بشكل عام في تاريخه من العيش داخل الخيام إلى الاحتماء داخل القصر، ثم ولوج عالم الأحياء الحضرية؛ أي أنه انتقل من حياة الوبر، إلى الحياة الطينية، ومنها إلى حياة الإسمنت...إلخ، وهو الأمر الذي ستكون له انعكاسات مختلفة على الموارد المحلية كالمساحات الزراعية التقليدية، والمياه، والتوازن البيئي.

ويقدم أحمد أبو زيد صورة مختصرة عن تاريخ الصحراء، في طرافة إهداءين لمستكشفين خبروا الصحراء عن قرب، وهما تيودور مونو(Theodore Monod) وجان لارتوجي (JEAN LARTUGY)، فحين كتب تيودور مونو المكتشف الشهير الذي جاب الصحراء الأطلنتية كتابه عن "الهجانة" « Méharées » أهداه إلى "الجمل والماعز، الدابة والوعاء"، الحيوانان الوحيدان اللذان أمكن لهما تدليل الصحراء، وكان ذلك في عام 1937، وبعد ذلك بعشرين سنة أي سنة 1957 أصدر جان لارتجي كتابه "الصحراء في سنة واحدة" فأهداهُ إلى "سيارة الجيب وطائرة الدراكونا اللتين أيقظتا الصحراء من نومها الطويل وغيرتا كل أسلوب حياتها"، وهذان الإهداءان يلخصان كل قصة الصحراء ويقدمان صورة واضحة لها عن حياتها في الماضي والحاضر كما يعطيان فكرة (طيّبة) عن واقع الصحراء والتغيرات الهائلة التي حدثت فيها[2].

إن المجال الصحراوي إذن، والذي كان يوحي في الماضي القريب إلى الخلاء والامتداد في الفراغ، أو ذلك الفضاء القاحل الذي تتخلله نقط واحية خضراء، بمحاذاة القصور الطينية التاريخية، لم يعد اليوم كذلك، بفعل المدن والمراكز الحضرية، والعمران المتكاثف والمتسارع خارج الأنماط السكنية التقليدية، والمجتمع المتحول والمتغير، بعلاقاته وصراعاته وقيّمه، واستراتيجياته في إنتاج المجال الحضري الجديد.

وإذا كانت بلاد الصحراء والواحات، مغريَّة وجذابَّة قديمًا للرحالة والمستكشفين والباحثين زمن ازدهار وساطتها التجارية بين فاس وتنبكتو وبلاد السودان بوجه عام، فإن الإقبال على الواحات والمراكز الحضرية الناشئة فيها بحثًا ودراسةً، بدأ اليوم يعرف اهتماما ملحوظا من طرف الباحثين، نظرا لما تواجهه من مشاكل وتحديات طبيعية وبشرية كالجفاف،

---

[1] Gélard (Mrie- luce) ; « de la tente à la terre , de la terre au ciment ; persistance et permanence de la tente dans un village de sédenterisation (Merzouga, Maroc) socio-anthropologie, archéo-anthropologie funéraire, sous la direction de Michel signoli, N°22 , 2008 varia, (pp 123-143).

[2] أبو زيد (أحمد)، "قصة الصحراء"، مجلة عالم المعرفة، العدد 3، 1 أكتوبر 1986، ص 1.

والهجرة والتحضر، ونظرا أيضًا، لما تتمّيز به من عناصر تاريخية ومقومات ثقافية وخبرة طويلة في تدبير المعاش والمجال، مكنت إنسانها من مواجهة تحدياتها المختلفة.

في هذا السياق، يأتي هذا العمل الجماعي من أجل التفكير في مجتمع الواحة، وثقافة أهل الواحة، والإكراهات المختلفة التي تواجهها المجالات الواحية، وكذا مداخل المحافظة على كل ذلك المشهد الطبيعي والثقافي، والرصيد الإنساني المشترك، بتثمينه وتطويره في سبيل استدامته وتنميته.

بقي أن نشير في الأخير، إلى أن اهتمامنا بمعية الباحث الصديق الصادقي العماري، في هذا العمل بواحات زيز وغريس بعد عملنا السابق[1]، استدعاه سببين أساسيين: يتمثل الأول في رغبتنا في تسليط الضوء على أكبر واحتين متجاورتين ومتشابهتين ثقافيا وقبليا بالجنوب الشرقي المغربي، ثم لكون الكثير من التحديات التي تواجهها هاته الواحات تمثل بشكل أو بآخر، صورة ميكروسكوبية لغيرها من الواحات المغربية.

وإذ نقدم هذا العمل لعموم الباحثين والمهتمين، فإنه يسعدنا أن نتوجه بالشكر الجزيل لكل المشاركين فيه، وكل أعضاء اللجنة العلمية الذين عملوا على قراءة المقالات ومراجعتها. وتجب الإشارة هنا، إلى أن ترتيب مواضيع هذا العمل ليست له أيّ علاقة بمكانة الباحث، بل يتعلق الأمر بالتوزيع الموضوعاتي للأعمال بما يتماشى وتنظيم أقسامه وفصوله.

رشيد الزعفران
باحث في علم الاجتماع

[1] الزعفران رشيد، والصديق الصادقي العماري، ديناميات وتحولات المجتمع المغربي: دراسات سوسيولوجية وأنثروبولوجية، مطابع الرباط نت، أبريل 2020.

القسم الأول:

التاريخ والمجتمع

البادية المغربية: حالة قبائل أيت يافلمان

ـملاحظات أوليةـ

أزواوي عبد الله[1]

تمهيد

بادئ ذي بدء؛ إن المتفحص لتاريخ المغرب منذ الفترة الحديثة على الأقل، سيخلص إلى فكرة أساسية مفادها أن الكثير من قضاياه لا تزال قاتمة، ولم يتم الحسم فيها بعد، ويزداد هذا الأمر تعقيدا كلما تعلق الأمر بالتاريخ الاجتماعي الذي يعد "بمثابة مرآة حقيقية للمجتمع"[2]؛ حيث ما يزال هذا الأخير لم ينل حيزا يليق به في كثير من جوانبه ضمن اهتمامات المؤرخين والباحثين بالتاريخ المغربي بصفة عامة.

يقف الباحث الذي يرغب في سبر أغوار تاريخ البوادي المغربية، من ضمنها قبائل أيت يافلمان المستقرة بالأطلس الكبير الشرقي[3] حائرا أمام الغموض الذي اكتنف الكثير من زوايا تاريخها؛ إذ يجد نفسه أمام فراغ مهول في ما يخص النقص الحاصل في المادة المصدرية كلما حاول البحث والتنقيب في هذا الحقل الاجتماعي الخصب، رغم المكانة الهامة التي أمسى يحتلها اليوم في خريطة المناهج التاريخية المعاصرة، خاصة بعد أن "أخذ بعين الاعتبار تاريخ مختلف الفئات والفاعلين بدل الاقتصار على الرموز والنخب المشكلة للمركز"[4].

وسعيا منا إلى التعريف بقبائل أيت يافلمان والإسهام في كتابة جزء من فصول تاريخها، ارتأينا طرح مجموعة من الإشكالات من قبيل: ما نصيب قبائل أيت يافلمان ضمن سياق الكتابة التاريخية حول البوادي المغربية؟ وفي أي سياق يتم الحديث عنها؟ وكيف

1طالب باحث بسلك الدكتوراه، بجامعة بن زهر - أكادير.

2التوفيق (أحمد)، المجتمع المغربي في القرن 19 (إينولتان 1850– 1912)، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة رسائل وأطروحات، رقم 63، مطبعة النجاح- الدار البيضاء، الطبعة الثالثة، 2011 ص.11.

3مجموعة بشرية كبرى مكونة من قبيلة أيت حديدو وأيت مرغاد وأيت ازدك وأيت يحيى، وعرب الصباح...وغيرها، تحالفت في ما بينها منذ القرن17م من أجل صد تجاوزات القبائل المناوئة؛ مثل: اتحادية قبائل أيت عطا من جهة، وتسلط السلطة المخزنية أو القوى التابعة لها أحيانا من جهة أخرى.

4اليعقوبي (خالد)، طحطح (خالد)، التاريخ من أسفل: في تاريخ الهامش والمهمش، منشورات الزمن، سلسلة شرفات 81، مطبعة بني انازسن- سلا، نونبر 2016، ص.49.

السبيل إلى الكشف عن الجانب المغمور من تاريخها؟ كلها تساؤلات تفرض نفسها بإلحاح وبحاجة إلى من يسلط الأضواء عليها لإرضاء فضول التساؤلات والقضايا الجوهرية التي ظلت لاصقة بجوانب الحياة الاجتماعية والاقتصادية لهذه القبائل؛ وبالتالي رفع اللبس الذي لازم فترات طويلة من تاريخها.

ارتأينا قبل الخوض في تفاصيل هذا الموضوع التعرف على الاطار المجالي الذي تشغله قبائل أيت يافلمان من أجل وضع القارئ في سياق هذا العمل.

أولا: مجال استقرار قبائل أيت يافلمان

تعتبر قبائل "أيت يافلمان" احدى التشكيلات القبلية التي استوطنت بادية الجنوب الشرقي المغربي، وبشكل أدق مجال الأطلس الكبير الشرقي؛ وبالعودة إلى تفاصيل هذا المجال، نجده قد شمل حيزا جغرافيا كبيرا ضمن خريطة المغرب ككل، وقد حصره الأمريكي ميشيل بيرون "Michael Peyron" الذي كرس جزءا كبيرا من اهتماماته لتاريخ قبائل الأطلس الكبير الشرقي في "كل أعالي الأطلس بين تونفيت وميدلت وتيزي ن تلغمت شمالا وامسمرير وكلميمة (غريس) والرشيدية (قصر السوق) وبوذنيب جنوبا ويحدها شرقا وادي أيت عيسى ويحدها غربا مجرى وادي العبيد وآسيف ملول ودادس"[1].

بينما جعل الباحث "التقي العلوي" حدود قبائل أيت يافلمان في مساحة جغرافية تشتمل على "الأطلس المركزي والمنحدرات المتصلة به شمالا وجنوبا ابتداء من وادي العبيد غربا إلى نهاية الحوض الأوسط لوادي كير وما يليه شرقا، ومن مناطق الواحات جنوبا إلى نهر ملوية شمالا"[2].

يظهر من خلال هذا التحديد، مدى شساعة مجال استقرار قبائل أيت يافلمان والذي امتد من السفح الجنوبي للأطلس المتوسط شمالا إلى الواحات الجنوبية _زيز وكير، وغريس، وتودغى_، ومن جهة وادي العبيد غربا إلى حدود وادي كير وما يليه شرقا، وخلال الفترة الاستعمارية بالمغرب حدد الكابتان الفرنسي "Denat" رئيس المكتب الشؤون الأهلية بأسيف

1Michael (Peyron): Contribution à L'histoire du Haut- Atlas Oriental: Les Ayt Yaflman, In:Revue de l'Occident Musulman et de La Méditerranée, Année 1984 Vol, N°38, (PP.117-135).

2العلوي (التقي)، أصول المغاربة: القسم البربري، دور الاتحاديات الأطلسية، الاتحاد العطاوي، في مجلة البحث العلمي، الرباط: العدد 23، منشورات جامعة محمد الخامس، العدد23، 1974م، (ص. ص .134.115). ص.123.

ملول بنوع من الدقة مجال قبائل أيت يافلمان بكل من "أغبالا وميدلت شمالا، وكراندو وأرفود شرقا، وتودغى جنوبا وأيت عطا الصحراء وأيت سخمان غربا"[1].

هكذا، يصبح الأطلس الكبير الشرقي مركزا استراتيجيا يمثل قلب المغرب، "وكانت قبائل أيت يافآلمان تحتل السفح الجنوبي للأطلس المتوسط والكبير"[2]؛ بحكم كونه مجالا انتقاليا بين المدن الشمالية والجنوبية كفاس ومكناس وسجلماسة، وحلقة وصل بين المغرب وبلاد السودان بصفة عامة، وكذا انخراطه في خلق الدينامية الاقتصادية على مستوى المغرب؛ من خلال تحكم قبائله _أيت ازدك_ في أحد أهم شرايين النشاط التجاري بالنسبة للمغرب عبر فج "تيزي ن تالغمت"[3]، ما جعل منه هدفا للقوى المتسارعة في محاولة منها السيطرة والاستقرار والتمركز به، لما له من مقومات اقتصادية بالأساس.

ومجمل القول؛ تقع قبائل أيت يافلمان في المجال الشبه الصحراوي الذي يتميز بتعدد واحاته والانفراد بخاصية القصور والقصبات التي تتوزع بين الواحات الجبلية بأعالي الأطلس: إملشيل، تونفيت، والواحات الجنوبية الجافة خاصة بالسفح الجنوبي؛ حيث واحات وادي زيز، وغريس، وفركلة، وتودغى، وكير التي اعتبرت على مدى تاريخها احدى أهم المراكز الاقتصادية بالأطلس الكبير الشرقي زمن التجارة القوافلية مستفيدة من غنى مواردها زمن التجارة القوافلية مستفيدة من غنى مواردها، كل هذه المعطيات هو ما لم تكشف عنها المؤلفات التاريخية بما فيه الكفاية.

ثانيا: قبائل أيت يافلمان : مقاربة مصدرية

تتمثل أولى الملاحظات التي تفرض نفسها في مثل هذه الحالات في قلة وانعدام المادة المصدرية حول عدد من القبائل المغربية، وما أن نلفت انتباهنا والجنوبية منها على وجه الخصوص؛ فإذا بادر الباحث وأقدم على تصفح المصادر التاريخية أو ما يعرف بالاسطغرافية التقليدية -الوسيطة، والحديثة-؛ وإذا وقفنا مليا على تاريخ كل من قبيلة أيت مرغاد وأيت

1Léon (Denat): Etudes Du Droit Coutumier Berbères Des Ait Hadiddou-Ait Yazza de L'Assif Melloul, Editions Taghbalout, 1993, P.10.

2جادور (محمد)، مؤسسة المخزن في تاريخ، الدار البيضاء: منشورات الملك عبد العزيز، سلسلة أبحاث، مطبعة عكاظ، ط.1. 2011، ص.100.

ازدك[1] أيت حديدو وأيت يحيى على سبيل المثال، والتي نجدها تشكل الأغلبية الساحقة من سكان الأطلس الكبير الشرقي عموما إلى جانب القوة الكبيرة في التنظيم القبلي المعروف باسم أيت يافلمان ومع ذلك؛ فإننا نكاد لا نجد لها ذكرا ضمن خريطة الكتابة التاريخية إلا لماما.

1.المصادر الأجنبية

إذا كانت المعطيات الواردة في الحوليات المغربية حول عدد من قبائل أيت يافلمان بالأطلس الكبير الشرقي المتسم بواحاته المتعددة _زيز، وغريس، وتودغى، وفركلة_ لا تشفي الغليل؛ فإن المصادر الأجنبية[2] قد أولت تاريخ هذه القبائل على غرار العديد من القبائل المغربية الأخرى قسطا من الاهتمام والعناية3، فتنوعت بذلك الاصدارات والمؤلفات بتنوع المهتمين والباحثين من مختلف المشارب: الجواسيس والمخبرين والضباط والعسكريين الذين حرصوا الكل الحرص على ألا يفوتوا كل صغيرة وكبيرة عن المجتمع المغربي، وكان الهدف منها

1جاء ذكر كل من قبيلة "أيت مرغاد" و"أيت ازدك" أول مرة في بعض المؤلفات تحت اسم "ازدك" و"آمرغاد" ومواطن استقرارها؛ مثل: البيدق في كتابه: "المقتبس في أخبار المهدي بن تومرت" الرباط: [تحقيق عبد الوهاب بن منصور]، دار المنصور للطباعة والوراقة،1991، ص.54. 55. - عبيد الله (البكري)، المالك والمسالك، حققه وقدمه: أدريان فان ليوفن وأندري فيري، جزأن، الدار الغرب الاسلامي، المؤسسة الوطنية للترجمة والتحقيق والدراسات، 1992، ص.846.

2خلفت الإدارة الاستعمارية جملة من الدراسات والأبحاث العلمية حول القبائل المغربية، تخص العديد من جوانب تاريخها العريق، وسيقتصر حديثنا في هذا الإطار على بعض الأعمال والأبحاث التي تناولت بالدرس والتحليل تاريخ قبائل أيت عطا = وكذا بعض قبائل أيت يافلمان بحكم التداخل الحاصل في ما بينهما؛ انطلاقا من أصولها ومشاركة المجالات الرعوية وغيرها، ومن أهم الأعمال؛ نذكر على سبيل المثال:

-De Foucauld (Charles), Reconnaissances au Maroc, Paris 1888_Bousquet (Georges- Henri), Le Droit Coutumier Des Ait Hadidou des Assif Melloul et Issilaten (Confédération des Ait Yafelmane: Notes et réflexions) Annales de L'institut des Études Orientales d'Alger XVI, 1956_George (Spillman), les Ait Atta du Sahara et les Pacification du Haut Draa, rabat: édition Felix Moncho, Publications de Institut des Hautes Études Marocaines Études, Tome XXIX, 1936.

- وتجذر الإشارة أيضا إلى وجود بعض المقالات والدراسات والأبحاث الجادة خارج نطاق الفترة الاستعمارية على المغرب والتي تهم عدة تخصصات حاولت مقاربة تاريخ بعض قبائل أيت يافلمان من زوايا متعددة؛ ومن أهم هذه الأعمال: دان (روس)، المجتمع والمقاومة في الجنوب الشرقي المغربي: المواجهة المغربية للإمبريالية الفرنسية (1881.1912)، الرباط: [ترجمة: بوحسن ومراجعة عبد الأحد السبتي]، منشورات زاوية، مطبعة المعارف الجديدة . الطبعة، 2006.

3Hart (David Montegomery),"Les institutions des Ait Morghad et Ait Hdidou, Recherches récentes sur le Maroc moderne",In: Revue de l'occident Musulman et de la Méditerranée, N° 26, 1978.-Peyron(Michael),"Contributions l'histoire du Haut atlas Oriental":Les Ayt Yaflman, Dans: "Revue de l'Occident Musulman et de La Méditerranée",1984- karsiel (Michael), Libres Femmes du Haut Atlas, Dynamique d'une Micro-Société au Maroc, Éditions l'Harmattan, 1989.

هو الكشف عن خبايا هذه القبائل بنية النفاذ إلى عمق تاريخها وكيانها، وبالتالي اللعب على تناقضاتها ما يسهل مأمورية عملية السيطرة الاستعمارية.

وبغض النظر عما قد تحلمه هذه الدراسات المنجزة حول المجتمع القبلي المغربي من أوشام وأوصاف استعمارية مغرضة؛ إلا أنه لا يمكن أن نجردها من أهميتها واعتبارها عديمة القيمة العلمية[1]؛ إذ تبقى إفاداتها في نهاية المطاف مفيدة؛ بحيث ألقت بسحرها وظلالها على مختلف الجوانب المهمة من تاريخ التجمعات البشرية وبنياتها الاجتماعية وكذا التنظيمات القبلية المغربية من قبيل قبائل أيت يافلمان. وقد يرجع اغفال تاريخ قبائل أيت يافلمان من جهة أخرى إلى نضوب المادة التاريخية التي يمكن الركون أو الاستناد إليها؛ إذ لم تخلف هذه القبائل آثارا مكتوبا حول تاريخها بالشكل الذي يمكن الباحث من الإحاطة بتاريخها المتسم بتعدد أبعاده وبنياته وقبائله.

والحقيقة أن هذا الإشكال مهما بلغت حدته لا يمكن أن يكون سببا في انصراف الباحثين وغض الطرف عن دراسة كافة الجوانب الاجتماعية والاقتصادية أو الاقتصار على تناول الأبحاث ذات الطابع السياسي، وهو الأمر الذي فطن إليه الباحثين الجدد؛ حيث رسخ لديهم إيمان عميق بأن "التاريخي الحقيقي يوجد على مستوى القاعدة وأن دراسة تاريخ المجتمعات من خلال مشاغلها اليومية أخصب وأفيد من دراسة التاريخ السياسي وحده"[2].

2. المؤلفات الوطنية

بمجرد إلقاء نظرة عامة عن نصيب قبائل أيت يافلمان ضمن قائمة البحث التاريخي المغربي، فإنه لا يبعث على الاطمئنان؛ إذ يلاحظ غياب للكتابات المخصصة لهذا الكيان القبلي والتي بإمكانها أن تجيب على كافة التساؤلات؛ خاصة وأن مجال هذه الكتلة القبلية مازال ميدانا بكرا ينتظر التفاتة خاصة من الباحثين والمهتمين.

1المودن (عبد الرحمان)، البوادي المغربية قبل الاستعمار قبائل ايناون والمخزن بين القرن السادس عشر والتاسع عشر، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط، سلسلة: رسائل وأطروحات رقم 25، 1995، مطبعة النجاح الجديدة- الدار البيضاء، الطبعة الأولى، ص.22.

2المنصوري (محمد)، الكتابة التاريخية بالمغرب خلال ثلاثين سنة (1956-1986): ملاحظات عامة، ضمن كتاب: "البحث في تاريخ المغرب: حصيلة وتقويم"، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة محمد الخامس، سلسلة: ندوات ومناظرات رقم، 14، الرباط، مطبعة النجاح الجديدة، 1989، ص. 25.

وبالرغم من الحضور الوازن الذي سجلته قبائل حلف أيت يافلمان بمختلف مكوناتها على مستوى تاريخ المغرب منذ القرن17م، هي الفترة التي تأسست فيها أركان تحالف أيت يافلمان، وما عدا ذلك تبقى الإشكالية المركزية التي ظلت ملازمة لتاريخها تتمثل في قلة الكتابات التاريخية كما أسلفنا. ولعل الدليل على ما ذهبنا إليه هو غياب أية دراسة تاريخية شاملة[1] _حسب علمنا_ حول تاريخ قبائل أيت يافلمان ضمن قائمة البحث التاريخي المغربي تسلط الضوء على التجمعات البشرية المستقرة بالأطلس الكبير الشرقي ورصد بنياتها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية ومجمل التحولات التي عرفتها منذ منتصف القرن17م[2]؛ نتيجة الظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي طابعت تاريخ المغرب، كل هذا يغنينا عن الحديث عن قصر في تحليلها من جهة ثانية.

لا يساورنا أدنى شك في كون هذه القبائل ظلت ولفترة ليست باليسيرة مجرد ما بين قوسين يقفز عليها المؤرخ؛ ما عدا بعض التلميحات الهامشية والشاحبة الواردة في سياقات

1مقارنة مع بعض الدراسات المنجزة في حقول معرفية أخرى: سوسيولوجية، أنثربولوجية، قانونية... وهي عبارة عن اجتهادات من أبناء المنطقة، أساتذة وباحثين، سعوا من خلالها إلى رد الاعتبار لتاريخ قبائل أيت يافلمان بالأطلس الكبير الشرقي، بعدما تأكد لديهم إيمان عميق بضرورة دراسة معالم هذه القبائل كبوابة لاستشراف مستقبلها؛ ولعل من أهم هذه الأعمال نذكر: أيت لفقيه(لحسن)، إملشيل: جدلية الانغلاق والانفتاح، الرباط: منشورات مركز طارق بن زيان للدراسات والأبحاث، 2001_ بن محمد(قسطاني)، الواحات المغربية قبل الاستعمار "غريس نموذجا"، منشورات معهد الملكي للثقافة الأمازيغية، 2005.

-KHardi (Aomar),Les Ait Hadidou: Organisation Sociales et Droit Coutumier, Rabat: Institut Royal de la Culture Amazighe,El Maarif Al Jadida,2012_ Skounti (Ahmed), Le Sang et Le Sol Nomadisme et sédentarisation au Maroc Les Ayt Merghad Du Haut-Atlas oriental, Rabat :Publication de L'institut Royal de Culture Amazighe, El Maarifa Aljadida, 2012. -Mezzine =(Larbi), Le Tafilalt, Contribution à l'Histoire du Maroc aux XVII et XVIIIe siècles, Rabat: publication de la faculté de lettre et du sciences Humaines, Université Med V, 1987 - Ahda (M'hamed), Structures et Mutations Economiques et Sociales Au Tafilalt (17-18), Le poids des Relations avec L'Afrique Noire (Bled- es-Soudan),Toulouse: thèse de doctorat en Histoire,1989.

2- ورد اسم "أيت ياف المان" في القرن السابع عشر الميلادي في أقدم وثيقة بزاوية أسول مؤرخة ب 1055هـ/1645م، وتعتبر في هذا الباب، أول عقد مكتوب حرر باسم (أيت ياف المان) يضم معلومات واشارات حول المكونات الرئيسية التي شملها التحالف، ومما جاء فيه: الحمد لله ... اتفقت قبيلة أيت ياف المان: أيت مرغاد وأيت ازدي وأيت يحيى وأعطو أولا القطب السيد أبي يعقوب نفعنا الله به آمين الحملاء في مالهم وأنفسهم وزروعهم ودوابهم وماشياتهم وبلدهم ورجالهم ومن سكن معهم في بلادهم... شهد عليهم بذلك من أشهدوه منهم على أنفسهم وعرفهم وهو بحال كمال وتار(يخه) في خمس وخمسين وألف (1055) ووضعه واسمه أحمد بن عبد الله الفلالي أمنه الله في الدارين أمين"، انظر:

Mezzine (Larbi), Le Tafilalt, Contribution à l'Histoire du Maroc aux XVII et XVIIIe siècles, Rabat: publication de la faculté de lettre et du sciences Humaines, Université Med V, 1987.

الحديث عن قضية من قضايا[1] عادة ما ارتبطت بالأحداث العامة. هكذا؛ فرغم أهمية الانتاج التاريخي التقليدي المتعلق بالفترة الحديثة؛ فإننا نصطدم بحقيقة مؤداها أن المؤرخ التقليدي تغاضى تناول الكثير من قضاياها التاريخية بشكل مفصل ودقيق مفضلا الصمت والكتمان تجاهها، ويزداد هذا الأمر تعقيدا "إذا تعلق الأمر بتاريخ محلي لمنطقة نائية"[2] بعيدة عن المراكز الحضرية الكبرى؛ وربما يعتبر الحديث عنها في نظره من الطابوهات التي وجب تفادي الخوض فيها ومحاولة مقاربتها؛ بحيث لا نكاد نجد لها أثارا في مؤلفاتهم وأعمالهم؛ إلا نادرا وفي كلمات عابرة ومحتشمة[3]؛ علما أن إسهامها في صنع أحداث ووقائع تاريخ المغرب بصفة عامة كان كبيرا.

وحسبنا أن جل المؤرخ التقليدي انصبت انشغالاته على التاريخ الحدثي الذي اقتصر على عرض تفاصيل وتاريخ فئات معينة دون أخرى؛ بمعنى أن اهتماماته لم تتجاوز حدود دائرة ضيقة من الناس؛ وفي المقابل أسدلوا ستار الإهمال على جوانب التاريخ الاجتماعي والاقتصادي للتجمعات البشرية والتنظيمات القبلية، وبمعنى أدق "تاريخ عامة الناس بعبارات إريك هابسبوم"[4]، وهو ما من شأنه أن يدفع الباحث الذي رغب في مقاربة التاريخ الاجتماعي لقبائل أيت يافلمان لا يجد سبيلا آخر يسلكه سوى الركون إلى مظان أخرى، خاصة الأجنبية منها بغض النظر عن أسباب وسياق تأليفها أو الجهات التي أصدرتها؛ لأن ذلك يعد مكسبا علميا في نهاية المطاف كما نبه إلى ذلك جرمان عياش: "إن مكتسبا علميا يبقى دائما مكتسبا مهما كان الباعث الذي دفع إلى الحصول عليه"[5].

1-يأتي ذكر قبائل أيت يافلمان بشكل عرضي غالبا في سياق "الحركات التأديبية" (بضم حرف الراء) التي يقدم عليها السلاطين، إبان الأزمات السياسية التي تطفو على السطح بين الفينة والأخرى خلال القرن17-18-19م.

2التوفيق (أحمد)، المجتمع المغربي في القرن 19(إينو لتان 1850– 1912)، م.س، ص. 23.

3يقتصر الحديث على قبائل "أيت يافلمان" في أغلب الأحيان على ذكر الاسم الذي يختلف هو الأخرى من مصدر إلى آخر؛ بحيث تسمى "أيت يافلمان" تارة و"أيت ياف المال" تارة أخرى، للمزيد من المعلومات يراجع في هذا الإطار: محمد (الضعيف الرباطي)، تاريخ الضعيف (تاريخ الدولة السعيدة)، [تحقيق وتعليق وتقديم، أحمد العماري]، نشر دار المأثورات، الطبعة الأولى، الرباط، 1986، ص.381. الناصري (أحمد بن خالد)، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، 9 أجزاء، [تحقيق وتعليق: جعفر الناصري ومحمد الناصري]، دار الكتاب، الدار البيضاء، 1997، ص.78. [الجزء التاسع]. أبو القاسم (الزياني)،البستان الظريف في دولة أولاد مولاي الشريف، [دراسة وتحقيق: رشيد الزاوية]، مركز الدراسات والبحوث العلوية- الريصاني، مطبعة المعارف الجديدة- الرباط، الطبعة الأولى، 1992، ص. 418- 419.

4اليعقوبي (خالد)، و طحطح (خالد)، التاريخ من أسفل: في تاريخ الهامش والمهمش، م س، ص.48.

5عياش (جرمان)، دراسات في تاريخ المغرب، الشركة المغربية للناشرين المتحدين، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1986، ص.11.

مهما يكون الحال، يبقى اشكال اهمال معالم تاريخ اتحاد قبائل أيت يافلمان بتقسيماتها وفروعها وبنياتها الاجتماعية ومختلف الآليات التنظيمية للعلاقات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، نتاج شبكة من العوامل المتداخلة، الأمر الذي نتج عنها تموقع القبائل المعنية بالدرس والتحليل خارج حلبة تاريخ المغرب، وهو ما يقودنا إلى التساؤل عن السبيل الأمثل إلى ترميم وملء مثل هذه الثغرات بغية الكشف عن الجانب المغمور من تاريخ احدى التنظيمات القبلية العريقة من حجم أيت يافلمان؟

3. المصادر الغميسة وأهميتها

أمام عامل ندرة المصادر المتعلقة بتاريخ قبائل أيت يافلمان، بات لزاما على الباحث بهدف تجاوز هذه الثغرة الاعتماد على التراث المحلي من مخطوطات ووثائق ومستندات وأرشيفات بصبر وأناة ودون ملل ولا كلل، "فمهمة الدارس الأولى هي البحث عن الوثائق، مادام هناك تاريخ ومؤرخون، فالبحث عن الوثائق نشاط متواصل"[1]؛ خاصة في المكتبات العامة والخاصة على حد سواء، وكذا الخزائن والزوايا والدور وما اختزنته الذاكرة الجماعية.

يجب كذلك ألا يغرب عن بالنا ما تختزنه الذاكرة الجماعية والتنقيب بدقة عن النصوص التائهة بين أمهات الكتب الصفراء، ولم شتاتها من مظانها الأصلية، ثم وضعها في سياقها التاريخي العام وفق نظرة موضوعية محكمة ومنهجية علمية رصينة "إن الباحث اليوم يجب عليه أن يكون مقتنعا بضرورة دمج المواد الأولية من مخطوطات ومستندات؛ باعتبارها المفاتيح اللازمة لكل كتابة تسعى إلى قراءة التاريخ الحقيقي؛ لأي منطقة مدروسة"[2]، بمعنى أنه أضحى البحث والتنقيب في تراث هذه القبائل احدى الوسائل المساعدة على تجاوز نمط التاريخ الذي يغيب تاريخ الفئات الاجتماعية وأدوارها.

ومن هنا يأتي دور المصادر الدفينة المخطوطات، الوثائق المحلية، الرواية الشفاهية_ في منح التاريخ الاجتماعي صورته الحقيقية؛ نظرا إلى أهميتها وغناها المعرفي والتراثي في كشف وإماطة اللثام عن جوانبه الغامضة مع اتخاذ الحيطة والحذر في التعامل مع ما هو موجود بشكل أكثر دقة، "أما المؤرخ الحق فعليه أن يغربل الحقائق ويصفيها وينقيها ويميز بين ما هو

1العروي (عبد الله)، مجمل تاريخ المغرب، 3 أجزاء، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الخامسة، 1996، ص.19. [الجزء المعتمد:1].

2احدى (امحمد)، أعراف الجنوب المغربي نموذج: عرف أيت عطا الرتب بوادي زيز، أكادير : منشورات مختبر الأبحاث في المجتمعات الصحراوية، كلية الآداب والعلوم الانسانية - الطبعة الثانية، 2012، ص.9.

واقعي وما هو مدسوس"[1]؛ بمعنى لا يجب إعادة واجترار المعلومات الواردة في طيات الكتابات التقليدية؛ بقدر ما ينبغي العمل والانكباب على فحصها وغربلتها كما تقتضي الضرورة المنهجية والشروط العلمية المحكمة.

خاتمة:

نافلة القول؛ إن الكشف وسبر أغوار تاريخ البادية المغربية بصفة عامة تحتاج إلى بحث مضني وتضافر جهود كافة الباحثين والمهتمين من مختلف التخصصات سواء التاريخية والسوسيولوجية والأنثروبولوجية، القانونية... بالنظر إلى الدور الحاسم الذي لعبته في تاريخ المغرب. وضمن هذه الخانة يندرج تاريخ أيت يافلمان بقبائله؛ حيث مازال تاريخها بحاجة إلى المزيد من البحث والتنقيب بغية تسليط الأضواء على مختلف أحداثه ووقائعه، بنية اخراجه إلى الوجود.

1إلمر بارنز (هاري)، تاريخ الكتابة التاريخية، جزأن، [ترجمة: محمد عبد الرحمن برج- مراجعة: سعيد عبد الفتاح عاشور]، القاهرة، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية، 1984، ص. 8. [الجزء المعتمد: الأول].

بيبليوغرافيا:

- -احدى (امحمد)، أعراف الجنوب المغربي نموذج: عرف أيت عطا الرتب بوادي زيز، منشورات مختبر الأبحاث في المجتمعات الصحراوية، كلية الآداب والعلوم الانسانية، أكادير، ط2، 2012.
- -التوفيق (أحمد)، المجتمع المغربي في القرن 19(إينو لتان1850 –1912)، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة رسائل وأطروحات، رقم 63، مطبعة النجاح- الدار البيضاء، ط2، 2011.
- -العلوي (التقي)، أصول المغاربة: القسم البربري، دور الاتحاديات الأطلسية، الاتحاد العطاوي، مجلة البحث العلمي، الرباط: العدد 23، منشورات جامعة محمد الخامس، العدد23، 1974م، (ص. ص 134.115.).
- -المودن (عبد الرحمان)، البوادي المغربية قبل الاستعمار قبائل ايناون والمخزن بين القرن السادس عشر والتاسع عشر، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط، سلسلة: رسائل وأطروحات رقم 25، مطبعة النجاح الجديدة- الدار البيضاء، ط1، 1995.
- -المنصوري (محمد)، الكتابة التاريخية بالمغرب خلال ثلاثين سنة (1986-1956): ملاحظات عامة، ضمن كتاب: "البحث في تاريخ المغرب: حصيلة وتقويم"، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة محمد الخامس، سلسلة: ندوات ومناظرات رقم، 14، الرباط، مطبعة النجاح الجديدة، 1989.
- -إلمر بارنز(هاري)، تاريخ الكتابة التاريخية، ج1، [ترجمة: محمد عبد الرحمن برج- مراجعة: سعيد عبد الفتاح عاشور]، القاهرة، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية، 1984.
- -اليعقوبي (خالد)، و طحطح (خالد)، التاريخ من أسفل: في تاريخ الهامش والمهمش، منشورات الزمن، سلسلة شرفات 81، مطبعة بني انازسن-سلا، نونبر 2016.
- -جادور (محمد)، مؤسسة المخزن في تاريخ، منشورات الملك عبد العزيز، سلسلة أبحاث، مطبعة عكاظ، الدار البيضاء، ط1، 2011.

- العروي (عبد الله)، مجمل تاريخ المغرب، ج1، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الخامسة، 1996.
- عياش (جرمان)، دراسات في تاريخ المغرب، الشركة المغربية للناشرين المتحدين، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 1986.
- Michael(Peyron):Contribution à L'histoire du Haut_Atlas Oriental :Les Ayt Yaflman, In :Revue de l'Occident Musulman et de La Méditerranée,Année1984 Vol, N°38,)PP.117-135(.
- Léon (Denat): Etudes Du Droit Coutumier Berbères Des Ait Hadiddou-Ait Yazza de L'Assif Melloul, Editions Taghbalout, 1993.

جوانب من التراث المادي الكولونيالي بمنطقتي زيز وغريس

كمال محمد1

ظلت إشكالية التراث المادي الكولونيالي بالمغرب عامة وبالجنوب الشرقي المغربي خاصة، موضوعا هامشيا ومعزولا في الدراسات التاريخية المغربية المعاصرة، ولا يشار إليه إلا في دائرة ضيقة تتسم بالمحدودية والابتسار، ولا يتجاوز سقف الشذرات والنتف المتفرقة. ويمكن أن نسجل أنه لا توجد إلى حدود الساعة-حسب علمنا- دراسة تاريخية فاحصة لهذا التراث، وهل يعدو الأمر إلى كون هذا الإرث لا يستحق الدارسة نظرا لكونه كولونيالي؟ أم لعدم توفر المعلومات الكفيلة لدراسته لذلك ظل في خانة اللبس والكتمان؟

تحاول هذه المقالة اقتحام موضوع جدير بالدارسة والبحث يتعلق الأمر بالتراث المادي المرتبط بالفترة الاستعمارية، الذي يزخر به مناطق أسامر[2]، وبالتحديد منطقتي زيز وغريس محور الدراسة على غيرها من المناطق الأخرى، مع العلم أن هذا التراث يواجه عدة أخطار منها البشرية والطبيعية التي تساهم في اندثاره، وبالتالي تتلاشى معالمه إلى أن ينقرض ويتناسى نهائيا، والحق أنه كان شاهدا على فترة من تاريخ المغرب، زمن مقاومة القبائل المستقرة بزيز وغريس للغزاة الفرنسيين. خاصة أنه يمثل رمزا لصمود هذه القبائل أمام الزحف الفرنسي خلال الفترة الزمنية المتراوحة ما بين (1916م -1934م).

يتحتم علينا قبل اقتحام وسبر أغوار هذا الموضوع أن نطرح جملة من التساؤلات على النحو التالي: ماذا نقصد بالتراث الكولونيالي؟ وما هي أنواعه؟ وما سياق ظهوره ونشأته؟ وما أهم الأحداث والمعارك التي دارت بين قبائل زيز وغريس والقوات العسكرية الفرنسية؟

- التراث المادي الكولونيالي في سبيل التعريف:

لا ندعي أننا قد نُحيط الدراسة بجميع جوانبها الشمولية، وإنما سنحاول قد المستطاع تناول الموضوع حسب الإمكانيات المتاحة حاليا لأنه يعتبر جديدا وبكرا لم ترد حول دراسات خاصة سابقة إلا بعض الشذرات المتفرقة.

1باحث حاصل على شهادة الدكتوراه في التاريخ الجهوي للجنوب المغربي، جامعة ابن زهر أگادير.

2-نقصد بأسامر/أي الجنوب الشرقي المغربي أي السفوح الجنوبية الشرقية للأطلس الكبير الشرقي، وهي تسمية محلية ضاربة في القدم ولها عمقه التاريخي والهوياتي لساكنة المنطقة تميزا لها عن ساكنة أهل الظل/ أيت أومالو.

نقصد بالتراث الكولونيالي كل المعالم والمباني التي خلفها الاحتلال الفرنسي بالمغرب، منذ القرن 20م إلى غاية رحيله سنة 1956م، ومن بين أهم هذا التراث نجد الثكنات العسكرية (القشلات)، وأبراج المراقبة (إيودْمَانْ)، الكنائس والقناطر والمحاكم العرفية ومختلف بقايا الأسلحة المستعملة لدحر المقاومين بهذه الربوع، وكذلك التراث المكتوب، وهذا الأخير لن نتطرق إليه في هذا الصدد.

تطرق الباحث محمد حمام إلى أن إيگدمان أو أبراج الحراسة الفرنسية، عرفت تطورا في مناطق الجنوب الشرقي المغربي، خاصة بعد وصول الفرنسيين إلى هذه المناطق مع نهاية العقد الثالث وبداية العقد الرابع من القرن العشرين، حيث أدرك الفرنسيون بسرعة قصوى فعالية هذه الأبراج في ضبط القبائل وعليه شيدوا العديد منها في أماكن ونقط استراتيجية. وأورد نفس الباحث أن الفرنسيين أقاموا عدد من الأبراج في مواقع عالية، حيث يمكنها أن تراقب منطقة واسعة. وتميزت بحجمها الكبير كما يحاط بها ساحة مسورة. خاصة أن هدف توسيعها هو استيعاب أكبر عدد من الحراس والجند، واستعمل الإسمنت المسلح في بناء البعض منها[1].

اعتبر بناء الإيودمان حسب الباحث محماد لطيف واحدة من العلامات البارزة، في السياسة العسكرية للمستعمر الفرنسي وقت احتلاله لواحات درا وتافيلالت. وتدل مختلف الإيودمان المرتبطة بالمستعمر والتي مازال جلها ماثلا إلى اليوم، أن دخول المستعمر شكل مرحلة جديدة في تاريخ إيودمان؛ فغالبتها مستطيلة الشكل، وكثيرا ما تمت إحاطتها بحزام سميك من الجدران القادر على التصدي لضربات المدفعية في حالة وقوعها. ولعل من الميزات الأساسية لإيودمان المستعمر مقارنة بنظيراتها لدى القبائل، تشييدها على قمم أعلى[2].

1حمام (محمد)، "معطيات تاريخية حول إيگدمان: النمط القبلي للمعمار العسكري بوادي دادس"، مقال منشور ضمن كتاب، جوانب من تاريخ وادي دادس وحضارته، الرباط: منشورات معهد الدراسات الإفريقية، سلسلة بحوث ودراسات رقم -12-، مطبعة كوثر، الطبعة الأولى، 2002م، (ص. ص. 117-128)، ص. 123.

2محماد (لطيف)، "إيودمان (أبراج المراقبة) واحات الجنوب الشرقي للمغرب، بين واقع الخراب وطموح رد الاعتبار"، ضمن الملتقى الدولي : واحات درعة وتافيلالت: الثقافة والتاريخ والتنمية، أية استراتيجية جهوية مندمجة؟ تنظيم المجلس الوطني لحقوق الإنسان، ورزازات 20- 21 يناير 2012م، [مرقون]، (ص. ص. 1-13)، ص. 09.

- **نماذج مختارة من التراث الكولونيالي الفرنسي بمنطقة زيز**

نعلم أنه خلال فترة الغزو الفرنسي لمناطق واحات الجنوب الشرقي المغرب، عملت السلطات العسكرية الفرنسية على تركيز إخضاعها ووجودها التام بهذه المناطق ببنائها مجموعة من المنشآت العسكرية التابعة لها. وقد هيأت السلطات الاستعمارية للانقضاض على مركز الريش ونواحيه بعد أن احتلت بُوذنيب سنة 1908م ثم گرامى1914م، لإحكام سيطرتها على المناطق المتاخمة لتافيلالت وقطع الصلة بينها وبين المناطق الجبلية التي يُمكن أن يأتي منها المدد لحركة المقاومة[1].

تحركت القوات الفرنسية من محورين اثنين للسيطرة على زيز الأعلى الأول من جهة الريش، والثاني من جهة بوذنيب عبر جبل الدَّايْتْ[2]، وكان اللقاء في قصر إِفِرِي[3]، ودارت معركة دامية بين رجال المقاومة المكونة من أيت عطا وأيت مرغاد وأيت حديدو وأيت إزدگ بقيادة علي أُولْحَاجْ وعناصر من مدغرة، والقوات الفرنسية وذلك يومي 30 و31 ماي 1916م[4]، انتهت بانتصار كاسح للفرنسيين المدججين بأحدث الأسلحة المتطورة[5].

1عماليك (أحمد)، "حركة ابن القاسم النگادي: مقاومة أم عناد؟"، مقال منشور ضمن كتاب جماعي، الحماية والمقاومة على عهد السلطان مولاي يوسف، جامعة مولاي علي الشريف، الدورة 12، بتنسيق مع مركز الدراسات والبحوث العلوية، منشورات وزارة الثقافة، مطبعة دار المناهل الطبعة الأولى، 2004م، (ص. ص. 276-293)، ص. 283.

2المختار السوسي (محمد)، المعسول، 20 جزء، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، الجزء 16، الطبعة الأولى، 1961م، ص. 306.

3عوني (عبد الفتاح)، الاحتلال والمقاومة بالجنوب الشرقي المغربي زيز الأوسط حتى سنة 1920، بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا المعمقة في التاريخ، فاس: جامعة سيدي محمد بن عبد الله كلية الآداب والعلوم الانسانية، وحدة التكوين والبحث، تاريخ المقاومة المغربية وجيش التحرير، إشراف الأستاذ الدكتور محمد بوكبوط، [مرقون]، السنة الجامعية 2003م-2004م، ص. 62.

4العلوي (زين العابدين)، المغرب من عهد الحسن الأول، إلى عهد الحسن الثاني، المغرب في عهد السلطان مولاي يوسف، جزآن، الرباط: منشورات مطبعة éditions IDGL، الجزء الثاني، الطبعة الأولى، 2009م، ص. 190-191.

5ملوكي (عبد الرحمان)، "دور رحل تافيلالت في مقاومة الاستعمار الفرنسي (1916- 1918م)"، مقال منشور ضمن، ندوة أرفود المجال –التاريخ- المجتمع، 1918-2018، [تنسيق الحاج موسى عوني، عبد الله داد، عبد الكريم أكريمي]، أعمال الندوة الوطنية التي نظمها مركز تافيلالت للدراسات والتنمية والأبحاث التراثية بتعاون مع الجماعة الحضرية لأرفود ومختبر التراث دراسة وصيانة وإنقاذ بجامعة سيدي محمد بن عبد الله، يومي 23- 24- يناير 2019م، الطبعة الأولى، 2020م، (ص. ص. 281- 298)، ص. 288. وتعرض إغرمان –قصور – أيت عثمان وأمزوج للقصف المدفعي وذلك من أجل اجبارهم على الاستسلام، وبعد التنكيل على ساكنة القصور بالتدمير تم القبض على كبارهم وقاموا بنفيهم إلى وجدة، وفرض غرامات مالية باهظة لأنهم وقفوا في وجه القوات الفرنسية. للمزيد يراجع، عبد الله (تزلي)، "رهان التصدي للاحتلال الفرنسي بوادي زيز الأوسط: وقعة إفري بالخنگ الأعلى (30 -31 ماي 1916)"، مقال منشور ضمن كتاب، السلطة والمجتمع في عهد مولاي يوسف، جامعة مولاي علي الشريف، الدورة الثالثة عشرة، الريصاني: مركز الدراسات والبحوث العلوية، منشورات وزارة الثقافة، مطبعة المناهل، الطبعة الأولى، 2005م، (ص. ص. 210-216)، ص. 214.

وقُرِّرَ على هذا الأساس إحداث أبراج للمراقبة وللحراسة بالمعرجات على طول وادي گِيرْ الأعلى وصولا إلى زيز الأعلى، خاصة في المقطع الرابط بين كْرَانْدُو والريش. الأمر الذي كان له أثر في سُبُلْ وتنقل وحدات الاحتلال[1]. والملاحظ أن القوات الفرنسية تقدمت بشكل مُنَظَّمْ وتدريجي وحسب الأولويات، وراعت خلال هذه المرحلة سياسة بناء المراكز العسكرية، حيث كلما تم إخضاع مجال قبلي معين وإلا وأسست به قاعدة عسكرية فرنسية ويوكل لضابط عسكري شؤون إدارتها[2].

صورة رقم1: برج المراقبة الفرنسي الأول بمنطقة تمراكشت بزيز الأوسط: صورة شخصية 30 دجنبر 2019م.

صورة 2: برج المراقبة الفرنسي الثاني بمنطقة تاسماعلت بزيز الأوسط: صورة شخصية 30 دجنبر 2019م.

صورة رقم3: برج المراقبة الفرنسي الثالث المحاذي لإفْرِي نْ زْعْبْلْ. صورة شخصية30 دجنبر 2019م.

تركزت القوات الفرنسية بمنطقة الريش بقيادة العقيد پرترو، والذي أخضعها لسلطته، دون عناء كثير وتم إنشاء مركز عسكري فرنسي بها في 16 يونيو 1916م[3]، وقد أضحت إقامة المراكز العسكرية مسألة ثابتة في عمليات التوغل الفرنسي بالمنطقة، بُغية تأمين

1تزلي (عبد الله)، الاحتلال الفرنسي لمنطقة أيت إزدگ وأثاره العامة: 1908-1930، بحث لنيل شهادة الدكتوراه في التاريخ، فاس: جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الانسانية ظهر المهراز، تحت إشراف الأستاذ الدكتور محمد البكراوي، [مرقونة]، السنة الجامعية 2001م-2002م، ص. 112.

2العلوي (محمد الفلاح)، "الجنوب الشرقي المغربي والعمل الوطني منطقة تافيلالت نموذجا"، مقال منشور ضمن، ندوة المقاومة المغربية في الجنوب الشرقي، الرباط: منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، أعمال أيام دراسة 15-16-17 أكتوبر 1998م، [بتنسيق بين المندوبية السامية وقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير وجامعة الحسن الأول بوجدة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية]، مطبعة المعارف الجديدة، الطبعة الأولى، 2000م، (ص. ص.57-78)، ص.69.

3الزاكي (عبد الصمد)، عدي أوبهي: العامل المتمرد دراسة في مسار النخبة المغربية التقليدية من الحماية إلى الاستقلال، الرباط: منشورات مطابع الرباط نت، الطبعة الأولى، 2015م، ص. 21.

الخطوط الخلفية للقوات الغازية. ولتكون كذلك أيضا مراكز للدعاية واستقطاب السكان، وخاصة ذوي النفوذ والتأثير[1]. واتخذت من قاعدة الريش مركزا عسكريا فرنسيا لإخضاع المناطق المجاورة له، سواء في اتجاه مناطق الشمال أو الجنوب[2].

وتم كذلك إنشاء مكتب للشؤون الأهلية، والذي تكلف بمراقبة قصور أعالي زيز من تامگورت إلى فم زعبل، وقصور وادي سيدي حمزا وقصور النزالة، كما امتد نشاطه إلى متابعة العمليات السياسية المباشرة داخل أوساط قبائل أيت حديدو بأعالي زيز وعند أيت يحيى الشرق ولدى أيت مرغاد بسمگات، وبعد تأسيس دائرة الريش سنة 1933م، أصبحت تضم ثلاث مكاتب للشؤون الأهلية بكل من الريش المركز وأمُوگر إضافة إلى گورما[3].

صورة رقم4- برج المراقبة الفرنسي بمنطقة النزالة على واد زيز: (صورة شخصية).

صورة رقم5: الثكنة العسكرية الفرنسية بمركز الريش: (صورة شخصية).

صورة رقم6: الكنيسية الفرنسية بمركز الريش: (صورة شخصية):

وتجسدت عناية سلطات الاحتلال الفرنسي بمسألة شق الطرق، وذلك من خلال استراتيجية استكمال السيطرة على البلاد، والشروع في استغلال ساكنتها وثرواتها[4]. ومن أجل ذلك لابد من شق الطريق الذي يربط بين مكناس وتافيلالت ومع ما يرافق ذلك، وعززت

1عوني (عبد الفتاح)، الاحتلال والمقاومة بالجنوب الشرقي المغربي، ص. 61.

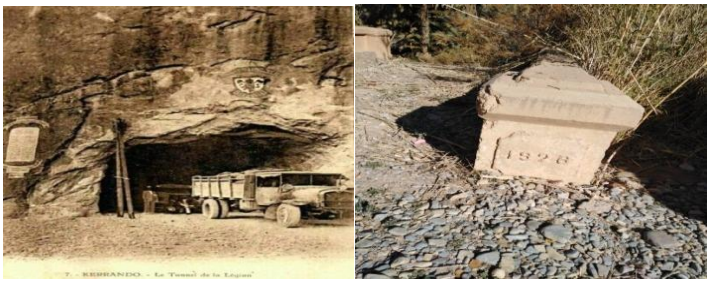
2تزلي (عبد الله)، الاحتلال الفرنسي لمنطقة أيت إزدگ، ص. 133.

3الشرقاوي أحمد، "تطور تنظيم المجال بتافيلالت في عهد الحماية من سنة 1927 إلى 1956"، مقال منشور ضمن ندوة علمية، دور علماء تافيلالت وأدبائها وفنانيها وقبائلها وجيش التحرير في مقاومة الاستعمار، [إعداد وتنسيق أحمد البيبي، محمد السهول وآخرون]، الرباط: منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، مطبعة دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 2015م، (ص. ص. 75- 96)، ص. ص. 90-93.

4أمحرزي (حسن)، "المسالك الطرقية خلال فترة الحماية محطة أرفود نموذجا (1918- 1929)"، مقال منشور ضمن، ندوة أرفود المجال –التاريخ- المجتمع، 1918-2018، مرجع سابق، (ص. ص. 193- 204)، ص. 193.

الجبال المطلة على واد زيز بعدد من أبراج المراقبة، تتكلف ساكنة الواحات بتنظيم علمية الحراسة، وذلك تأمينا للتنقل ورصد كل عمل مقاومتي يُهدد مصالح الفرنسيين بالمنطقة[1].

ظل الجنرال "هوري" حاكم مراكش من سنة 1927م إلى سنة 1931م، يُلح على جعل مسألة إنشاء الطرق من انشغالات القيادة على جميع المستويات لتحكم في البلاد[2]. وعملت السلطات الفرنسية على تطويق مجالات أيت حديدو وأيت مرغاد وأيت عطا التي تحيط بتافيلالت، وعليه شرعت الفرقة الهندسية بالأشغال الطرقية سنة 1927م، في تنفيذ مشروع طريق واد زيز القائم على اختصار المسافة الطرقية في اتجاه بلاد تافيلالت، بتحريف الطريق بدءا من قصر أيت عْتُّو بأعالي تِعْلَّالِينْ وصولا إلى موقع الخنگ المعروف بِزِعْبُلْ، ونظرا لصعوبة هذا المسلك اضطروا لحفر نفق طوله 63 متر، وقد تأخر ربط الخنگ بتافيلالت لصعوبة الطبوگرافية الوعرة للمجال، ولم يتسنى ذلك إلا في حدود سنة 1928م[3].



صورة رقم7: القنطرة الفرنسية بتمراكشت: صورة شخصية 30 دجنبر 2019م.

صورة رقم8: نفق زعبل: صورة من الأرشيف الفرنسي.

1تزلي (عبد الله)،"المسالك الطرقية بجهة تافيلالت بين إرث الماضي وتحولات فترة الاحتلال (1912م-1927م)، مقال منشور ضمن كتاب، التحولات الاقتصادية والاجتماعية في عهد السلطان مولاي يوسف، جامعة مولاي علي شريف، الدورة 14، بتنسيق مع مركز الدراسات والبحوث العلوية، منشورات وزارة الثقافة، مطبعة دار المناهل، الطبعة الأولى، 2007م، (ص. ص. 111-127)، ص. 119.

2ياسين (إبراهيم)، جنوب أطلس مراكش تحت حكم الفرنسيين والقادة الگلاويين آثار الاحتلال الفرنسي لبلاد أيت واوزگيت، الرباط: منشورات دار أبي رقراق للطباعة والنشر، مطبعة فيديرانت، الطبعة الأولى، 2003م، ص. 152.

3تزلي (عبد الله)،"المسالك الطرقية بجهة تافيلالت بين إرث الماضي وتحولات فترة الاحتلال (1912م-1927م)، مرجع سابق، ص. 119. ويمكن ملاحظة الطرقات الصعبة (les pistes auto cyclables)، التي شقتها إدارة الحماية والمجهود الضخم الذي بذلته بالمرور في تلك المسالك الجبلية الوعرة قصد الوصول إلى المناطق النائية من أجل إخضاعها لسلطتها.

جرت عدة مواجهات عسكرية بين الفرنسيين ورجال المقاومة بربوع تافيلالت من بينها معركة مسكي يوم 9 يوليوز 1916م[1]، حيث اِنهزم فيها المقاومون وعليه توجهت القوات الفرنسية نحو مركز قصر السُّوقْ حيث أقاموا به مركزا عسكريا، وبذلك فتحوا عدة جهات للقتال ضد المقاومين إبان اندفاعهم نحو أرفود مرورا بالرتب، منها معركة المعاضيد بجبل أرفود يوم 15 نونبر 1916م التي أسفرت عن هزيمة ثانية لرجال المقاومة[2]. واستمروا على هذا المنوال حتى سيطروا على قصر تِيغمرْتْ في دجنبر 1917م، ومن هذه الأخيرة اتخذوا مركزا عسكريا محصنا وتولى قيادته الضابط أوستري(Oustry)[3].

تمكن المقاومون من طرد القوات الفرنسية من مركز تافيلالت بالريصاني، بعد الانتصار التاريخي في معركة البطحاء9 غشت 1918م، مما دفع القوات الفرنسية في خريف 1918م من الانسحاب من مركز تافيلالت – الريصاني- إلى مركز آخر كبير في أرفود شمال الواحة ليسهل الدفاع عنه أكثر، وبقيت تافيلالت منذ ذلك الوقت تتمتع بنوع من الاستقلال إلى سنة 1932م[4]. وعقب انسحاب الفرنسيين من قصر تِيغْمْرْتْ قاموا ببناء مركز محصن في جبل أرفود (Blochaus) البْلِيكُوصْ كما لا يزال يطلق عليه حاليا، ومنه كانت المدافع تقصف تافيلالت لكبح جماح المقاومين الذين ظلوا يناوشون القوات المحصنة في المركز[5].

1تم بناء ثكنة عسكرية بمسكي من طرف الجنرال بويميرو (Poeymirau) سنة 1919م. بلبكري (عبد العزيز)، من وثائق المقاومة المسلحة المغربية رحلة الجهاد، الرباط: منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، مطبعة دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 2016م، ص. ص. 17-22.

2للمزيد من المعلومات حول هذه المعركة يراجع، عوني (عبد الفتاح)، "معركة المعاضيد 1916"، مقال منشور ضمن ندوة علمية، دور علماء تافيلالت وأدبائها وفنانيها وقبائلها وجيش التحرير في مقاومة الاستعمار، مرجع سابق، (ص. ص. 285- 293).

3بوكبوط (محمد)، "البطحاء گاوز 1918: المعركة المنسية"، مقال منشور ضمن، مجلة الذاكرة الوطنية، مجلة نصف سنوية تعنى بحركات التحرير الوطني، العدد العشرين، الرباط: منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، مطبعة أبي رقراق، الطبعة الأولى، 2012م، (ص. ص. 29-37)، ص.31.

4إ. روس (دان)، المجتمع والمقاومة في الجنوب الشرقي المغربي المواجهة المغربية للإمبريالية الفرنسية 1881-1912، [أحمد بوحسن، عبد الأحد السبتي]، الرباط: منشورات زاوية، مطبعة المعارف الجديدة، الطبعة الأولى، 2006م، ص. 283.

5بوكبوط (محمد)، "البطحاء گاوز 1918: المعركة المنسية"، مرجع سابق، ص. 35. من خلال التحريات والمعاينات الميدانية التي قمنا بها لموقع التاريخي للبليكوص، يوم الجمعة 29 يناير 2021م، اتضح لنا أن هذا المركز احتل موضع قدم جبل أرفود الذي يبلغ علوه حوالي 400 متر، مما منح له ليكون برج مراقبة على شعاع يمتد 40 كلم في جميع الاتجاهات. وللمزيد من المعلومات حول هذه المعلمة يراجع، علي (العلمي)، "المراكز العسكرية الفرنسية بالجنوب الشرقي للمغرب 1908- 1918، مركز أرفود نموذجا"، مقال منشور ضمن، ندوة أرفود المجال –التاريخ- المجتمع، 1918-2018، مرجع سابق، (ص. ص.241-251).

أصبحت تافيلالت منذ سنة 1918م إلى غاية 1932م مرتعا لثكنات عسكرية متأهبة للدفاع والهجوم، كما أصبحت نقطا للحراسة والمراقبة. مما سهل عملية السيطرة على تافيلالت وبالتالي اعتبرت أبراج المراقبة أداة حكيمة لجأت إليها القوات الفرنسية ضمن استراتيجيتها.

نماذج لأبراج للمراقبة والثكنات العسكرية

صورة رقم9: برج المراقبة الفرنسي بأرفود المعروف بالبليكوس (ص)، صورة شخصية يوم 29-01-2021م.

صورة رقم10: مركز الشؤون الأهلية بأوفوس (الرتب)، صورة شخصية.

صورة رقم11: الثكنة العسكرية الفرنسية بالزاوية الجديدة بالرتب، صورة شخصية.

صور رقم12: الثكنة العسكرية الفرنسية بأولاد الزهراء، صورة شخصية.

نماذج مختارة من التراث الكولونيالي الفرنسي بمنطقة أغريس

شرع الفرنسيون ومع حلول سنة 1929م في تأمين طريق زيز وضمان الإتصال المباشر مع أيت مرغاد بغريس الأوسط، إذ تم بناء مركز عسكري جديد بِتَارْدَا[1] بالضفة اليمنى ذلك يوم 27 يناير 1929م[2]، واتخذتها القوات الاستعمارية مركزا عسكريا وقاعدة لانطلاق هجوماتها

1وقع الاختيار على السفح الشرقي لوادي تاردا بالقرب من العيون التي اعتاد الرحل عليها لإرواء قطعان ماشيتهم، ليكون مجالات لأحداث مركز عسكري على شكل قصبة لا تختلف في هندستها المعمارية كما هو مألوف في الأوساط الواحية، وتم استعمال مواد محلية في تشيده. للمزيد يراجع، عبد الله (تزلي)، الاحتلال الفرنسي لمنطقة أيت إزدگ، مرجع سابق، ص. 193-194.

2أستيتيتو (عبد الله)، دور تافيلالت في تنظيم العلاقات بين المجتمع القبلي والمخزن والمستعمر، الرباط: منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، مطبعة دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 2013م، ص. 413.

في اِتجاه واحات غريس والمناطق المجاورة[1]، كما احتل الفرنسيون منطقة لْگْفِيفَاتْ بدورها في 8 فبراير 1929م وتشييد مركز عسكري فيها بدورها[2]. وخاضت قبائل منطقة أغريس عدة معارك ضد الجيوش الفرنسية إبان زحفهم على المنطقة ونذكر منها معركة تَارْدَا ووِينْ إِوالِيوْنْ ما بين 30 و31 غشت 1930م والتي خلقت عدة قتلى في صفوف القوات الفرنسية ونُوقِشَت في البرلمان الفرنسي[3].

كثفت القوات الفرنسية عملياتها العسكرية في مجال أغريس مما أسفر عن إخضاع گوليما يوم 20 نونبر 1931م، وتِلْوين يوم 22 نونبر والمناطق المجاورة كل من قصور أُورْتُورِيگْ ومْلَّاعْبْ وإِيگْلِي ومْرُّوتْشَا[4]. وشيد الفرنسيون بشكل مواز مع العمليات العسكرية مراكز في كل من أُورْتُورِيگْ وگليميا وتاديغوست وأگوديم والجرف[5]. وشرع الغزاة في تنظيم المجال إداريا، وذلك من أجل ضبط تحركات القبائل والتحكم فيها[6]، وقاموا بإنشاء مكتب للشؤون الأهلية ومركز عسكري بگليميا، التي باتت عاصمة الواحة[7].

كانت مهمة مركز گليميا الأساسية هي مراقبة السكان والتجسس عليهم، وضبط تحركاتهم للحيلولة دون تكرار وتجدد أعمال المقاومة[8]، وكتب الباحث بن محمد قسطاني في

1عبودي (سيدي لحو)، "مقاومة قبائل الراشيدية للاستعمار الفرنسي"، مقال منشور ضمن، مجلة المقاومة وجيش التحرير، الرباط: منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، العدد 40، الطبعة الأولى، 1995م، (ص. ص. 36-47)، ص. 42.

2أستيتيتو (عبد الله)، المرجع السابق، ص. 413.

3بوراس (عبد القادر)، "إعادة قراءة لبعض أحداث ووقائع المقاومة بعد حرب الريف ما بين سنوات 1928 و1933"، مقال منشور ضمن ندوة علمية بعنوان، تاريخ المقاومة المسلحة والحركة الوطنية في المنطقة الوسطى الكبرى 1908-1955، الرباط: منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، مطبعة دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، 2011م، (ص. ص.67-88)، ص. 69.

4أستيتيتو (عبد الله)، المرجع السابق، ص. 422.

5برعيش (محمد)، "صفحات مشرقة من تاريخ مقاومة الاستعمار بإقليم الراشيدية"، مقال منشور ضمن، مجلة المقاومة وجيش التحرير، الرباط: منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، العدد 37، الطبعة الأولى، بدون تاريخ، (ص. ص. 35-42)، ص. 39.

6أستيتيتو (عبد الله)، دور تافيلالت في تنظيم العلاقات، ص. 423.

7بوكبوط (محمد)، مقاومة الهوامش الصحراوية للاستعمار (1880- 1938) صفحات مجهولة من صمود قبائل التخوم الشرقية من تافيلالت إلى واد نول، الرباط: منشورات دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 2005م، ص. 176.

-Le Colonel (Voinot), Sur les traces glorieuses des pacificateurs du Maroc, Paris: Charles Lavauzelle, 1er Edition, 1939, p. 393.

8أخروش (الحسن)، و القاسمي العلوي (هاشم)، معلمة المغرب الأقصى، "مادة گوليمة"، الجزء 20، الرباط: منشورات الجمعية المغربية لتأليف والترجمة والنشر، مطابع سلا، الطبعة الأولى، 2004م، (ص. 6844-6845)، ص. 6845.

هذا الصدد، "إن إقامة مكاتب الشؤون الأهلية بالفيلاج، وهو في صرة الواحة، تقريب الإدارة الكولونيالية من الأندجين دون إلصاقهم بها، وهو نوع من المراقبة عن قريب، كما تعتبر المحكمة داخل المكاتب تلك أهم مرفق إداري شغل الساكنة بشكل ملفت. ومن ثمة البعد القانوني للفيلاج"[1].

نماذج من التراث الكولونيالي المادي بغريس في نماذج مختارة

صورة رقم13: الثكنة العسكرية الفرنسية بمنطقة تاردا: صورة شخصية

صورة رقم14: البرج المراقبة الفرنسي بمنطقة تاردا: صورة شخصية

صورة رقم15: البرج المراقبة الفرنسي بمنطقة أغنبو بأسدرمْ: صورة شخصية.

صورة رقم16: مكتب الشؤون الأهلية بگوليما: صورة شخصية.

صورة رقم17: برج المراقبة الفرنسي بمنطقة تانا: صورة شخصية.

صورة رقم18: الثكنة العسكرية الفرنسية بأسول: صورة شخصية

1قسطاني (بن محمد)، واحة غريس والاستعمار آليات التحول وأشكال المقاومة، الرباط: منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية مركز الدراسات الأنثروبولوجية والسوسيولوجية، سلسلة الدراسات والأطروحات، رقم -70-، دار أبي رقراق للطبع والنشر، الطبعة الأولى، 2018م، ص. 70.

خلاصات واستنتاجات:

يمكن أن نفهم سبب تدشين وبناء هذا العدد الهائل من مراكز المراقبة ومكاتب الشؤون الأهلية بالمنطقتين المدروستين. إلى عدة عوامل نجملها في ما يأتي، أولا المقاومة الشرسة التي أبان عنها أبناء هذه المناطق، ضد الغزو الفرنسي، وكذلك أن إدراج وتأسيس المراكز العسكرية يدخل ضمن الإصلاحات العسكرية التي زعمت فرنسا القيام بها في المغرب، وإن كانت تخفي ورائها بعدها الاستعماري المحض.

ويتيح تأسيس المراكز العسكرية الفرنسية بالمنطقتين المذكورتين، للسلطات الفرنسية مراقبة المجال وضبط تحركات القبائل، كما أن مراكز الضباط الشؤون الأهلية عملت بسياستها على تجميع المعلومات والمعطيات على القبائل وعن الشخصيات البارزة المتحكمة في زمام أمور القبائل، وعليه شرعت في نسف الخطط القبلية التي تحاك في القصور والأسواق، من قبيل جلب "إمغارن" والأعيان والقياد بإغرائهم. حيث خول لهؤلاء حق إخضاع القبائل/ الساكنة للقوانين التي سنتها الإدارة الفرنسية. وعليه فإن وظيفة هذه المراكز تراوحت بين العمل العسكري والسياسي والاستخباراتي والإداري.

وجهت سلطات الغزو الفرنسي ببنائها هذه الأبراج والثكنات العسكرية، رسالة قوية لعناصر القبلية المقاومة، أن الاحتلال قد رسخ ولا جدوى لمقاومتهم، خاصة وأن القوات الفرنسية دشنت الغزو باسم السلطان، وأن مقاومتهم تعتبر تمردا وعصيانا.

شكلت كل هذه المراكز قوة داعمة للقوات الفرنسية، حيث تحمي الجنود والضباط من الغارات، التي قامت بها عناصر المقاومة بين الفينة والأخرى. كما اتخذت من هذه المراكز نقط انطلاق لتنفيذ مخطط احتلال المناطق الأخرى التي لم تخضع بعد. وأخيرا فإن جل المنشآت العسكرية الفرنسية بالمنطقة، تم تسخير رجال القبائل الخاضعة لبنائها تحت ما يسمى بأعمال "السخرة" تحت الإكراه حسب ما أشرت إليه مجموعة من الروايات الشفوية لعدد من المستجوبين.

المصادر والمراجع

أولا: المصادر

- السوسي (محمد المختار)، المعسول، 20 جزء، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، الجزء 16، ط1، 1961م.

ثانيا: المراجع

- روس. إ (دان)، المجتمع والمقاومة في الجنوب الشرقي المغربي المواجهة المغربية للإمبريالية الفرنسية 1881-1912، [أحمد بوحسن، عبد الأحد السبتي]، الرباط: منشورات زاوية، مطبعة المعارف الجديدة، ط1، 2006م.
- أستيتيتو (عبد الله)، دور تافيلالت في تنظيم العلاقات بين المجتمع القبلي والمخزن والمستعمر، الرباط: منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، مطبعة دار أبي رقراق للطباعة والنشر، ط1، 2013م.
- بلبكري (عبد العزيز)، من وثائق المقاومة المسلحة المغربية رحلة الجهاد، الرباط: منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، مطبعة دار أبي رقراق للطباعة والنشر، ط1، 2016م.
- بوكبوط (محمد)، مقاومة الهوامش الصحراوية للاستعمار (1880- 1938) صفحات مجهولة من صمود قبائل التخوم الشرقية من تافيلالت إلى واد نول، الرباط: منشورات دار أبي رقراق للطباعة والنشر، ط1، 2005م.
- الزاكي (عبد الصمد)، عدي أوبهي: العامل المتمرد دراسة في مسار النخبة المغربية التقليدية من الحماية إلى الاستقلال، الرباط: منشورات مطابع الرباط نت، ط1، 2015م.
- العلوي (زين العابدين)، المغرب من عهد الحسن الأول، إلى عهد الحسن الثاني، المغرب في عهد السلطان مولاي يوسف، جزآن، الرباط: منشورات مطبعة éditions IDGL، الجزء الثاني، ط1، 2009م.

- قسطاني (بن محمد)، واحة غريس والاستعمار آليات التحول وأشكال المقاومة، الرباط: منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية مركز الدراسات الأنثروبولوجية والسوسيولوجية، سلسلة الدراسات والأطروحات، رقم -70-، دار أبي رقراق للطبع والنشر، ط1، 2018م.
- ياسين (إبراهيم)، جنوب أطلس مراكش تحت حكم الفرنسيين والقادة الگلاويين آثار الاحتلال الفرنسي لبلاد أيت واوزگيت، الرباط: منشورات دار أبي رقراق للطباعة والنشر، مطبعة فيديبرانت، ط1، 2003م.
- ثالثا: المقالات
- أخروش (الحسن)، القاسمي العلوي (هاشم)، معلمة المغرب الأقصى، "مادة گولميمة"، الجزء 20، الرباط: منشورات الجمعية المغربية لتأليف والترجمة والنشر، مطابع سلا، ط1، 2004م، (ص. 6844-6845).
- أمحرزي (حسن)، "المسالك الطرقية خلال فترة الحماية محطة أرفود نموذجا (1918-1929)"، مقال منشور ضمن، ندوة أرفود المجال–التاريخ- المجتمع، 1918-2018، [تنسيق الحاج موسى عوني، عبد الله داد، أكريمي (عبد الكريم)، أعمال الندوة الوطنية التي نظمها مركز تافيلالت للدراسات والتنمية والأبحاث التراثية بتعاون مع الجماعة الحضرية لأرفود ومختبر التراث دراسة وصيانة وإنقاذ بجامعة سيدي محمد بن عبد الله، يومي 23- 24- يناير 2019م، الطبعة الأولى، 2020م، (ص. ص. 193- 204).
- برعيش (محمد)، "صفحات مشرقة من تاريخ مقاومة الاستعمار بإقليم الراشيدية"، مقال منشور ضمن، مجلة المقاومة وجيش التحرير، الرباط: منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، العدد 37، ط1، بدون تاريخ، (ص. ص. 35-42).
- بوراس (عبد القادر)، "إعادة قراءة لبعض أحداث ووقائع المقاومة بعد حرب الريف ما بين سنوات 1928 و1933"، مقال منشور ضمن ندوة علمية بعنوان، تاريخ المقاومة المسلحة والحركة الوطنية في المنطقة الوسطى الكبرى 1908-1955، الرباط: منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، مطبعة دار أبي رقراق للطباعة والنشر، ط2، 2011م، (ص. ص.67-88).

- بوكبوط (محمد)، "البطحاء گاوز 1918: المعركة المنسية"، مقال منشور ضمن، مجلة الذاكرة الوطنية، مجلة نصف سنوية تعنى بحركات التحرير الوطني، العدد العشرين، الرباط: منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، مطبعة أبي رقراق، ط1، 2012م، (ص. ص. 29-37).
- تزلي (عبد الله)، "رهان التصدي للاحتلال الفرنسي بوادي زيز الأوسط: وقعة إفري بالخنگ الأعلى (30 -31 ماي 1916)"، مقال منشور ضمن كتاب، السلطة والمجتمع في عهد مولاي يوسف، جامعة مولاي علي الشريف، الدورة الثالثة عشرة، الريصاني: مركز الدراسات والبحوث العلوية، منشورات وزارة الثقافة، مطبعة المناهل، ط1، 2005م، (ص. ص. 210-216).
- تزلي (عبد الله)،"المسالك الطرقية بجهة تافيلالت بين إرث الماضي وتحولات فترة الاحتلال (1912م-1927م)، مقال منشور ضمن كتاب، التحولات الاقتصادية والاجتماعية في عهد السلطان مولاي يوسف، جامعة مولاي علي الشريف، الدورة 14، بتنسيق مع مركز الدراسات والبحوث العلوية، منشورات وزارة الثقافة، مطبعة دار المناهل، ط1، 2007م، (ص. ص. 111-127).
- حمام (محمد)، "معطيات تاريخية حول إيگدمان: النمط القبلي للمعمار العسكري بوادي دادس"، مقال منشور ضمن كتاب، جوانب من تاريخ وادي دادس وحضارته، الرباط: منشورات معهد الدراسات الإفريقية، سلسلة بحوث ودراسات رقم -12-، مطبعة كوثر، ط1، 2002م، (ص. ص. 117-128).
- الشرقاوي (أحمد)، "تطور تنظيم المجال بتافيلالت في عهد الحماية من سنة 1927 إلى 1956"، مقال منشور ضمن ندوة علمية، دور علماء تافيلالت وأدبائها وفنانيها وقبائلها وجيش التحرير في مقاومة الاستعمار، [إعداد وتنسيق أحمد البيبي، محمد السهول وآخرون]، الرباط: منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، مطبعة دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 2015م، (ص. ص. 75-96).
- عبودي (سيدي لحو)، "مقاومة قبائل الراشيدية للاستعمار الفرنسي"، مقال منشور ضمن، مجلة المقاومة وجيش التحرير، الرباط: منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، العدد 40، الطبعة الأولى، 1995م، (ص. ص. 36-47).

- العلوي (محمد الفلاح)، "الجنوب الشرقي المغربي والعمل الوطني منطقة تافيلالت نموذجا"، مقال منشور ضمن، ندوة المقاومة المغربية في الجنوب الشرقي، الرباط: منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، أعمال أيام دراسة 15-16-17 أكتوبر 1998م، [بتنسيق بين المندوبية السامية وقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير وجامعة الحسن الأول بوجدة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية]، مطبعة المعارف الجديدة، الطبعة الأولى، 2000م، (ص. ص.57-78).
- عماليك (أحمد)، "حركة ابن القاسم النگادي: مقاومة أم عناد؟"، مقال منشور ضمن كتاب جماعي، الحماية والمقاومة على عهد السلطان مولاي يوسف، جامعة مولاي علي شريف، الدورة 12، بتنسيق مع مركز الدراسات والبحوث العلوية، منشورات وزارة الثقافة، مطبعة دار المناهل الطبعة الأولى، 2004م، (ص. ص. 276-293).
- لطيف (محماد)، "إيودمان (أبراج المراقبة) واحات الجنوب الشرقي للمغرب، بين واقع الخراب وطموح رد الاعتبار"، ضمن الملتقى الدولي: واحات درعة وتافيلالت: الثقافة والتاريخ والتنمية، أية استراتيجية جهوية مندمجة؟ تنظيم المجلس الوطني لحقوق الإنسان، ورزازات 20- 21 يناير 2012م، [مرقون]، (ص. ص. 1-13).
- ملوكي (عبد الرحمان)، "دور رحل تافيلالت في مقاومة الاستعمار الفرنسي (1916-1918م)، مقال منشور ضمن، ندوة أرفود المجال –التاريخ- المجتمع، 1918-2018، [تنسيق الحاج موسى عوني، عبد الله داد، عبد الكريم أكريمي]، أعمال الندوة الوطنية التي نظمها مركز تافيلالت للدراسات والتنمية والأبحاث التراثية بتعاون مع الجماعة الحضرية لأرفود ومختبر التراث دراسة وصيانة وإنقاذ بجامعة سيدي محمد بن عبد الله، يومي 23- 24- يناير 2019م، الطبعة الأولى، 2020م، (ص. ص. 281- 298).
- رابع: الأطاريح
- عوني (عبد الفتاح)، الاحتلال والمقاومة بالجنوب الشرقي المغربي زيز الأوسط حتى سنة 1920، بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا المعمقة في التاريخ، فاس: جامعة سيدي محمد بن عبد الله كلية الآداب والعلوم الانسانية، وحدة التكوين والبحث، تاريخ المقاومة المغربية وجيش التحرير، إشراف الأستاذ الدكتور محمد بوكبوط، [مرقون]، السنة الجامعية 2003م-2004م.

- **تزلي (عبد الله)، الاحتلال الفرنسي لمنطقة أيت إزدگ وأثاره العامة: 1908-1930، بحث لنيل شهادة الدكتوراه في التاريخ، فاس: جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الانسانية ظهر المهراز، تحت إشراف الأستاذ الدكتور محمد البكراوي، [مرقونة]، السنة الجامعية 2001م-2002م.**

القسم الثاني:
الإنسان، والتراث، والثقافة،والتنمية

مظاهر الأشكال الثقافية الفرجوية الشعبية الكناوية

ـواحات زيز نموذجاـ

الصديق الصادقي العماري[1]

مقدمة

ما الفرجة؟ وما الفرجة الكناوية بالخصوص؟ و من أين استمدت الجماعات الكناوية هذه التسمية أولا؟ وما مضمون الفرجة الطقوسية الكناوية بواحات زيز تافيلالت؟ وما تجلياتها وأبعادها الاجتماعية والثقافية الرمزية؟ وما علاقتها بالمقدس والدنيوي؟ هل تحمل في ممارساتها تمظهرات طقوسية تنحصر في الدنيوي فقط أم تتجاوزه؟

تحظى الظاهرة الفنية عامة، و"الفنية الشعبية" خاصة، باهتمام كبير من لدن الدراسات السوسيولوجية والأنثروبولوجية، وذلك راجع لكون هذا الظاهرة الحيوية تدخل ضمن موضوع "الثقافة" التي تعد من دون شك إحدى الاهتمامات الأساسية لهذه الدراسات، سواء من داخل الأنثروبولوجية الثقافية أو سوسيولوجيا الثقافة، وبكون الإنسان يعتبر المتدخل الأول في كل جوانبها، وجميع الأنشطة تتمحور حوله باعتباره الصانع للفرجة، والمستفيد منها كمتلقي في الآن نفسه.

أما الفرجة الكناوية فهي من الأشكال الثقافية الشعبية المتجذرة في تاريخ واحات زيز، باعتبارها نوعا فنيا إفريقيا أصيلا. وظاهرة كناوة عموما مكونا من المكونات الثقافية المنتشرة عبر ربوع المغرب، فالكناويون يتواجدون في مختلف القرى وحتى المدن منها، ويتميزون بطقوس وأعراف خاصة، تتجسد في أفراحهم وأقراحهم في جميع المناسبات والأعياد. فهم يحيون ليلاتهم، ويقيمون احتفالاتهم بشكل جماعي، ويتميزون بانخراط الجميع في الليلة الكناوية المعروفة على وجه الخصوص. وهذا ما يجسد الحضور الفعلي للفرجة الكناوية، باعتبارها جزءا مهما من دعائم وأسس الثقافة والهوية المغربية.

1باحث في سلك الدكتوراه، تخصص علم الاجتماع، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز، جامعة سيدي محمد بن عبد الله- فاس.

تستمد الاحتفالية الكناوية قيمتها وشرعيتها العلمية من كونها موضوعا أنثروبولوجيا واجتماعيا وثقافيا خصبا بالدرجة الأولى، كما أنها تختزن رموزا وعلامات دلالية غنية تحمل أبعادا تراثية، وتعبيرات متنوعة تجسد لعلاقات الإنسان بالمجال، والتعبير عن واقع هذا الإنسان وتطلعاته، سواء من خلال معتقداتها الدينية والثقافية، أو من خلال تعبيراتها الطقوسية الفرجوية. كما أنها تحتفي بالمنتوج الثقافي الشعبي الإبداعي الذي يعيد الماضي بنفس جديد بكل وفاء وإخلاص، وتَجسد كل ذلك بالخصوص في مجال المقدس في احتفالات غرائبية وعجائبية تفتح آفاقا بحثية واسعة للدهشة والاستغراب والتفتيت والتأويل. وهذا ما جعلها من بين الظواهر الثقافية التي تستهوي وتلهم الباحثين والدارسين في تخصصات مختلفة.

وتتوزع جماعات قبيلة كناوة على مناطق مختلفة من واحات زيز، الناطقة بالأمازيغية منها كقصر "الخملية" بمنطقة مرزوكة، والناطقة بالعربية ك"مدغرة" و"زاوية أوفوس" و"الزاوية الجديدة" وبعض قصور عرب الصباح نواحي. وقد تركت هذه الأجناس البشرية بواحات زيز تراثا فنيا غنيا ومتنوعا تمثل في النصوص الشفهية والأشكال الغنائية والرقصات وأنواع الموسيقى، وذلك بفعل تفاعل المجموعات الكناوية مع المجال، وتفاعلها المستمر مع باقي الأجناس البشرية التي عمرت المنطقة على مر التاريخ. حيث بقيت هذه المجموعات وفية لتقاليدها وخصوصياتها الثقافية مهما اختلفت منطقة الانتماء.

وفي هذا السياق، بالرغم من الغنى الثقافي الذي تختزنه الطقوس الاحتفالية الشعبية الكناوية، إلا أنها لازالت تعرف تهميشا كبيرا بواحات زيز خصوصا، حيث تتم هذه الاحتفالات من قبل المجموعات الكناوية في الموسم الخاص بها أو الليلة الكناوية الموعودة بعد موسم الحصاد، وليس كباقي الفرجات الشعبية الأخرى كالفن الجرفي مثلا أو الملحون الذي نجدها في جل الاحتفالات الخاصة أو العامة، وكذلك في المهرجانات والاحتفالات الدينية والوطنية، فنادرا ما يتم إدماج الفن الشعبي الكناوي في هذه الفعاليات الاحتفالية.

1.مفهوم الفرجة

تعتبر الفرجة ظاهرة وممارسة ثقافية بامتياز، لا تنفصل عن باقي الممارسات الأخرى، لقدرتها على التعبير عن الإنسان وواقعه وتطلعاته، في إطار علاقات تكاملية بين مجالي الثقافة والمجتمع. و"يغدو استعمالنا لكلمة فرجة مرادفا وليس بديلا عن الأداء، مع العلم أن الأداء

يوحي بأحادية الإنجاز...، فالفرجة هي أشمل من الأداء، ذلك لكونها قد تشمل الشعائر، والاحتفالات، والألعاب الرياضية. لقد اكتسبت كلمة فرجة بالتدرج في اللسان العربي المعنى الذي تشير إليه كلمة **Spectacle**. إذا ما تتبعنا المسارات الإيتيمولوجية لكلمة فرجة في مختلف المعاجم العربية سنجد أنها تطورت من 'الشق بين شيئين' كما هو وارد في الذكر الحكيم 'وإذا السماء فرجت'، أي تشققت وتفطرت، إلى 'انكشاف الغم ومشاهدة ما يتسلى به'[1]".

وبهذا المعنى، تعد الفرجة ممارسة إنسانية، وجزء لا يتجزأ من السلوك الإنساني، تُحدث تأثيرا في النفس وفي الآخرين عبر التحول من حالة إلى أخرى. "فقد ظلت كلمة فرجة ومشتقاتها في مختلف اللغات، تستعمل في اللغة العادية واللغة العلمية لوصف تنويعة واسعة من النشاطات التي تقوم بها الجماعات البشرية والأفراد، سواء في نطاق فني محدد (...)، أو للدلالة على خصائص مجموعة من الأنشطة غير الفنية، بل بعض مظاهر الحياة اليومية؛ حيث نصادف الفرجة و الفرجوي في الرياضة وفي الأحداث اليومية العابرة، بل حتى في المراسم والطقوس ذات الطبيعة الدينية أو السياسية"[2].

فإذا كانت الفرجة حسب رتشارد شيكنر **R.Schechner** هي "عبارة عن سلوك مصاغ أكثر من مرة"[3]، وبالنسبة "كليفورد غيرتز" (**Clifford Geertz**)"عبارة عن قصص يرويها الناس لأنفسهم حول أنفسهم"[4]، فإننا نكون أمام التساؤل عن قوة هذه الإعادة؟ وعن القدرة على إعادة صوغ حدث ماضوي لا يزال مشاعا في ذاكرة ومتخيل الجماهير بصيغة الجمع؟ وقيمة وفعالية المتن الفرجوي الذي يندرج ضمن التراث اللامادي؟ إن مفهوم الفرجة له قابلية وقدرة على احتواء قضايا متعددة وشائكة من قبيل السلطة، والتاريخ، والأصالة، والتناص، والذاكرة، والمقدس، والوجدان، والتراث... يمكن اعتبار الفرجة، إذن، كنبع لانبعاث الثقافة ووسيط يعكس الثقافة. كما يرى الدكتور حسن يوسفي أن "الفرجوي هو ما يثير

1خالد أمين، المسرح ودراسات الفرجة، منشورات المركز الدولي لدراسات الفرجة، ط1، سلسلة 14، مطبعة ألطوبريس للطباعة والنشر، طنجة، 2011، ص11.

2بونيت (عز الدين)، مفهوم الفرجة من المسرح إلى الاستطيقا، ضمن أشغال ندوة دولية بعنوان: شعرية الفرجة وجماليات الأداء في الفنون الحية، كتاب جماعي، تصدير: حسن المنيعي، جمع وتنسيق: محمد جلال أعراب، جامعة ابن زهر أكادير، مطبعة سوس أكادير، ماي 2013، ص6.

3خالد أمين، مرجع سابق، 14.

4خالد أمين، المرجع نفسه، ص 14.

الحواس، وما يثير اهتمام ذاك الذي يشاهد أو يسمع بسبب خاصية لا يومية... أو مظهر خارق غير منتظر... الفرجوي له خصائص تلازمه، من بينها: "يتميز ببعده التاريخي، فمحتوياته وأشكاله تتغير بتغير العصور، ذلك لأن له علاقة بالمعيش، بالسياق السياسي والاجتماعي، بتاريخ الذوق والأيديولوجيات.. والفرجوي غالبا ما يكون مرئيا، لكنه قد يكون مسموعا أيضا"[1].

فإذا تشكلت جماهير الفرجة باستمرار من حيث هي مجموعات ثقافية مصغرة، فكيف لقواعد هذه الفرجة واستجابة المتلقي لها أن تعكس بنيات ثقافية دالة وشاملة؟ يمكن اعتبار الفرجة، إذن، ليس فقط كجنس تعبيري يتواصل من خلاله الناس، ولكن وسيلة للتفاعل والتعليق على التجربة الثقافية. وإذا كان ينظر للطقوس والشعائر باعتبارها فرجات مثقلة بالثقافة، فكيف يجب النظر إلى هذه الثقافة وأبعادها وآفاقها؟

وفي نفس السياق، يرى أجينيو باربا (**Eugenio Barba**) أن "الطقس يتشكل دائما من خلال إعادة فعل تمت تأديته في الأصل من لدن قوة خارقة أو بطل أسطوري. لكن في اللحظة التي نفصل فيها هذه التقنية عن معتقدها الديني، فإننا نحتفظ فقط ببنية فارغة".[2] وبالتالي، الممارسة الدينية تشكل جوهر الطقس لأنها تضفي عليه القيمة والدلالة، ومن دون المعتقد والشعيرة يصبح الطقس شكلا وهيكلا فارغا من المعنى، وهنا التأكيد على أن الفرجة ليست فقط أداء وحركات وسلوكات جامدة وإنما تحمل حمولة ثقافية تواصلية لها رسالة هادفة وأبعاد قيمية دالة تعبر عن الإنسان وقيمته الثقافية والاجتماعية، إضافة إلى أنها تتميز بالفعل، كما يذهب إلى ذلك "ريتشارد بومن" (:**Richard Bauman**) "ليس فقط التواصل الذي يتشكل اجتماعيا، ولكن المجتمع أيضا متشكل تواصليا، بما أنه ينتج ويعاد إنتاجه عبر أفعال تواصلية"[3]. من هنا، يمكن القول أن الفرجة تعبر عن لحظة حاسمة ودالة في الثقافة الإنسانية. وهذا ما يحملنا على القول بأن الفرجة تتميز، في أغلب الأحيان، بالمضاعفة، بل أكثر من ذلك، فإن مضاعفة صناعة الفرجة لا يمكن أن تنفلت من قبضة الانعكاسية.

1يوسفي حسن، المسرح والفرجات، منشورات المركز الدولي لدراسات الفرجة، مطبعة ألطوبريس للطباعة والنشر، طنجة، 2012، ص 14-15.

2Eugenio Barba, Anatomie de l'acteur: un dictionnaire anthropologique théâtrale, Lectoure: Bouffonneries Contrastes, zeami libri, international school of theatre anthropology, 1986, P 45.

3 Richard Bauman, Performance in Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainments: A communications– centred Handbook, ed. Richard Bauman, New York and oxford: oxford University, 1992, P14.

فالفرجة تعتبر الشكل التعبيري الأكثر حظوة للتعليق على الصراع بشتى تجلياته؛ وفي السياق ذاته، يمكن اعتبارها شكلا ثقافيا وفنيا مصوغا. ولعل ما يميزها عن باقي متاهات الحياة اليومية هي تلك الخصائص الطقوسية والجمالية. وقد تتمظهر الفرجة في اللغة الشعرية، أو في حركات تعبيرية رفيعة المستوى، أو احتفالات الأعياد الدينية، أو المناسبات الوطنية، أو طقوس العزاء، وغيرها من التعبيرات الفنية. كما أنها تعرض أمام متلقي يتكون من أغلبية لها ذاكرة مشتركة مع صانعي هذه الفرجة، حيث تتشكل لحظة التوهج الوجداني التي تندثر فيها الفوارق الاجتماعية بين الناس لتتحول إلى شيء آخر كالزمالة المبنية على التجربة الجماعية المشتركة. وتكون محصلة هذه التجربة اختراق الهوة بين المرسل والمتلقي، مما ينتج هابيتوسا **Habitus** مشتركا يضم كلا من صانعي الفرجة والمتلقين، وبالتالي يمكن القول أن المجتمع ينبعث عبر ومن خلال الفرجة.

2.كناوة: الأصل والتسمية

تعود الجذور التاريخية للطائفة "الكناوية" بالمغرب إلى إفريقيا جنوب الصحراء، أو السودان الغربي، وذلك بشهادة العديد من الدراسات والأبحاث حول المنطقة، التي أكدت وجود إمبراطورية عريقة ك "مالي" و"سونغاي" وغيرهما، حيث ازدهرت التجارة وبرزت أسماء لها وزن تجاري وحضاري، إضافة إلى إشعاع علمي وثقافي، وفي هذا الصدد نذكر "مدينة تمبكتو و كاو وغيرهما، انطلاقا مما تحفظه لغتهم من معجم "بامبارا" مثل: بولاندي، لاندو، ساندي جوجوناما، ماجازي، بولاني، كومي، بالا الدايمة، سيدي لاي،..."[1].

فقد تميز أصحاب البشرة السوداء بالحضور المكثف في منطقة سجلماسة منذ القديم، خاصة "في النصف الثاني من القرن 2هـ/8م اعتبارا لكون أول أمير للخوارج الصفرية بها كان من هؤلاء، وهو عيسى ابن يزيد آل سمكو"[2]، "وبعد تأسيس سجلماسة سنة 140هـ/858م واتخاذها عاصمة للدولة المغربية من طرف الخوارج، زاد ارتباط بإفريقيا لأنها

1ركوك علال، مادة كناوة، معلمة المغرب، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة، ج20، مطابع سلا، المغرب، 2004، ص 6818.
2حافظي علوي (حسن)، سجلماسة وإقليمها في القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب، 1997، ص 132-133

تسهل عملية التوغل نحو الصحراء للقوافل القادمة من السودان إليه، والحاملة للرقيق وجلود الحيوانات التي تحتاجها أسواق المغرب والأندلس"[1].

أما بخصوص كلمة "كناوة" حظيت بالتباس كبير كغيرها من الألفاظ من حيث الدلالة والمعنى خاصة في العديد من القراءات والاجتهادات والتأويلات المتعددة، ويظهر ذلك في الكم الهائل من التعريفات والتحديدات المتباينة في شأنها. لذلك اعتبر "مصطلح "كناوة" تكييف عربي للفظة "أكناو" باللغة الأمازيغية التي تعني لغويا عاهة في الجهاز الصوتي تنشأ عنها لكنة في النطق، حيث يطلق السوسيون صفة "أكناو" على الأكم أو المتلعثم في الكلام"[2]. وبهذا المعنى ارتبطت الكلمة بخلل في النطق والتلفظ، وهذا ربما يرتبط بالإيقاع الذي يشتغل به النطق الكناوي، ودلالة الكلمة "من حيث الانتساب يمكن أن ترجع إلى مدينة كناو في نيجيريا"[3]، غير أن هناك من يشرح مصدر اسم كناوي باشتقاقه من الاسم غاني **Ghanien**[4]، أو هي "كلمة تشتق في الأصل من الاسم التاريخي الشائع إطلاقه على جزء كبير من السودان الغربي القديم «غينيا»"[5].

وفي هذا الإطار، تعددت معاني ودلالات لفظة "كناوة" حسب السياق والاشتقاق المصدري، نظرا لتعدد وجهات النظر والمرجعية التي تم الاستناد إليها لتحديد معنى اللفظ، غير أنه في المغرب يمكن الحديث عن مجموعتين من "كناوة"، وهما: ""كناوة" المدن الكبرى الذين يحيون طقس التملك أو "دردبة"، و"كناوة" البلدان البربرية، الذين يطلق عليهم عبيد لالة ميمونة"[6]. وهما فئتان سجلتا حضورها المتميز على مر التاريخ بالمغرب، ولكل مجموعة

1عز الدين (عمر موسى)، قراءة في العلاقات المغربية الغرب إفريقية في العصر الوسيط، ندوة العلاقات المغربية الإفريقية حصيلة وأفاق -أعمال مجموعة البحث حول المغرب وإفريقيا: 1-2، تنسيق: بهيجة الشاذلي، منشورات كلية الآداب عين الشق، سلسلة ندوات ومناظرات، ط1، الدار البيضاء، 2012، ص 17.

2بزيكا (محمد)، فن الكناوي في الصويرة الشكل والدلالة، أعمال الأيام الدراسية بالصويرة: الذاكرة وبصمات الحاضر، بتاريخ 28/27/26 أكتوبر 1990، منشورات كلية الآداب أكادير، سلسلة الندوات والأيام الدراسية رقم 03، أكادير، 1994، ص 195.

3بن عبد الجليل (عبد العزيز)، المشترك في مجال النغم والإيقاع بين المغرب والشعوب الإفريقية المجاورة، منشورات معهد الدراسات الإفريقية، سلسلة محاضرات رقم 14، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1995، ص 24.

4Chlyeh Abdelhafid, Les Influences Interculturelles entre le Maroc et les Payes de L'Afrique Subsahariennes, la route de l'Or, Conception, Ahmed Jarid, L'impression, Okadel Elgadida, Rabat, 2003, p 102.

5Miege Jean Louis, De quelques remarques de géographie historique à propos des Gnaoua d'Essaouira, Livre Collectif: L'univers des Gnaoua, Edition la Pensée Sauvage Editions Le Fennec, sous la direction de A.CHLYEH, 1999, P 14-15.

6Chlyeh Abdelhafid, op cit, p 102.

خصوصيات حسب البقعة الجغرافية التي تنتمي إليها، إلا أنهما حافظا على المميزات الثقافية والطقوسية خاصة، والتي تظهر في شكل ومضمون الفرجة الاحتفالية سواء تعلق الأمر بدَرڈبة أو الليلة الكناوية أو المُوسم. و"تعني لفظة "كناوة" عند البلدان البربرية "العبد الأسود"، الذي يكتب لدى الفقهاء ب أجناو...، وهو في الأصل: أغناو- بالغين- لأنه من بلاد غانة الإفريقية. فاكتسبت منه اللغة الأمازيغية "أكناو"، بمعنى الأبكم، والذي يتكلم كلاما غير مفهوم مثل اللغة الغينية، ومن "أكناو" جاءت صيغة: كناوة السود، والموسيقى الكناوية عند المغاربة"[1].

مفهوم "كناوة" يختلف من منطقة إلى أخرى، وهو يحمل تقريبا نفس المعنى أو يقترب منه، حيث يحمل اللفظ في الجنوب المغربي اسم "إسمخان" أو "إسمخ"، بمعنى عبد أسود، ومنه "السمخ"، و"يطلق "الصمغ" بالصاد والغين أو "السمخ" بالخاء، أي المداد الأسود الذي تكتب به الكتب القديمة والألواح"[2]. وبهذا المعنى، ارتبط اسم الكناوي باللون الأسود، وباللغة غير المفهومة من حيث نطق الكلمات والخروف، كما ارتبط بالعبودية في حقبة من حقب التاريخ، وظاهرة كناوة تتوزع بين المدن والقرى بالرغم من أن ارتباطها في البداية بالمناطق الصحراوية والواحات. وبهذا يمكن القول أن كناوة مجموعة إفريقية وافدة على المغرب بفعل الترحال والقوافل التجارية التي كانت تتردد على المغرب منذ القديم.

إن التحديد المفهومي السابق يجعلنا أمام نوع من الالتباس، لأن الواحات الصحراوية على مر التاريخ استقطبت العديد من الأجناس بمختلف الأعراف واللغات والإثنيات، وهي تضم تركيبة متنوعة ممن لا تفهم لغتهم وهم ليسوا من السود، ومن جهة أخرى لا يتداول في واحات زيز إلا اسم العبيد رغم ما له من دلالة قدحية بين السكان، وهو الاسم التاريخي لهذه الفئة في ارتباطه بوضعهم الإثني ومكانتهم الاجتماعية بالواحة. وبالتالي تعتبر الثقافة "كناوة" دخيلة على مجتمع واحات زيز كغيرها من الأشكال والعناصر الثقافية الأخرى الجديدة بفعل المثاقفة والتثاقف حيث أصبحت تشكل عنصرا مهما من الثقافة العامة للمنطقة.

3. احتفالية كناوة: "الموسم" و"الليلة"

تتميز الفرجة الكناوية بخضورها القوي في واحات زيز_ تافيلالت، في المناسبات والاحتفالات الدينية والوطنية، على غرار الفرجات الأخرى مثل فرجة الفن البلدي والفرجة

1النفيسي عمر بن عبيد الله (بن علي)، المجموع اللائق على مشكل الوثائق، تحقيق: عمر أفا، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، سلسلة نصوص ووثائق 04، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ط1، 2007، ص 69.

2النفيسي عمر بن عبيد الله (بن علي)، المرجع السابق، ص 69.

الأمازيغية، غير أنه يمكن تصنيف الفرجة الكناوية الشعبية بواحات زيز إلى نوعين، وهما: "الفرجة اليومية" ذات طابع الما قبل مسرحي[1]، التي تميزت بعروضها المرتبطة بالألعاب الفكلورية البعيدة عن المواقف الخاصة بالجذبة والحضرة. و"الفرجة المقدسة" التي ترتبط بالمجموعات الكناوية وأتباعها، وهنا نتحدث عن "الليلة الكناوية" أو الدردبة.

الممارسة الطقوسية الكناوية بواحات زيز تافيلالت غنية العناصر والمكونات، إذ لا تقتصر على الموسيقى والرقص فقط، بل هي ممارسة طقوسية تزخر بمجموعة من الرموز والعلامات والدلالات التي استدمجتها الذاكرة الجمعية لهذه الجماعة عبر أزمنة طويلة، وهي تحمل في طياتها تاريخ الإنسان الكناوي بكل أفراحه وأقراحه. و"تتعدد الاحتفالات بالفرجة الكناوية وتتنوع حسب طبيعتها والغاية منها، فهناك احتفالات موسمية دورية تكون مجددة معلومة المكان والزمن. في حين هناك احتفالات أخرى تكون مناسباتية ولا تخضع لوقت محدد أو معلوم في السنة، سيما تلك المرتبطة بالمجال المقدس والتداولي والعلاج كالليلة التي تقام كلما طلبها أحد المريدين أو المرضى[2].

الطائفة الكناوية بواحات زيز تافيلالت تتميز بإقامة مجموعة من المواسم في مناطق متفرقة حسب إقامة كل مجموعة اجتماعية كناوية، تختلف المجموعات حسب الأسطورة المؤطرة لها، والطقوس التجسيدية، وحسب الرقصات والعروض المعبرة عن ثقافتها الخاصة، فمن "حضورها في دار الشيخ التي تعد بمثابة "الزاوية" التي يتم فيها عقد كل الاجتماعات، وكذا الاحتفالات بما فيها الموسم، وذلك في منطقة مدغرة ولمعاضيد والرتب... إلى ساحة كبيرة ومفتوحة على القصر بأكمله "الخملية نموذجا"، ارتباطا بالتقاليد الإفريقية التي تتخذ من المساحات المفتوحة مكانا للتعبد،... يحج لها العديد من المريدين والأتباع، وفق مواقيت محددة ومعروفة"[3].

يُعرف الموسم عند الطائفة الكناوية بالاحتفال السنوي الذي تقيمه هذه الجماعات في ذكرى ولي أو صالح، وفي الاشتقاق اللغوي يقال: "وَسَمه وَسْما وسمة، إذا أُثر فيه بسمة أو كي، والسمة هي العلامة من الشيء، ووضع السمة على البعير بالكي، يعني وضع علامة عليه

1مجموعة من الطقوس المحلية التعبيرية والاحتفالية كالرقص والغناء وأشكال المرح والتعبد... ولا تدخل في المسرح الإيطالي في شكله المؤسس.

2اجهبلي إبراهيم، الفنون الشعبية بالمغرب-دراسة سوسيوأنثروبولوجية، مؤسسة مقاربات للنشر والصناعات الثقافية، فاس، المغرب، ط1، 2020، ص148.

3اجهبلي إبراهيم، الفنون الشعبية بالمغرب-دراسة سوسيوأنثروبولوجية، 154.

يتميز بها،... ويقال له: موسم لأن الناس والأسواق تجتمع فيه، فهي مواسم"[1]. فالموسم له ارتباط بالجانب الرمزي، فهو يرمز إلى حدث له أبعاد ودلالات ثقافية أكثر من مجرد احتفال بالرقص والغناء. وقد قيل كذلك: "كل مجمع من الناس كان هو موسم، ومنه موسم منى، ويقال وسمنا موسمنا أي شهدناه"[2]. الموسم بهذا المعنى متجذر في ثقافة العرب منذ القديم، وجل اجتماعاتهم كانت عبارة احتفالات، فالعرب غالبا ما كانوا يجمعون بين معنى السوق والمواسم، لأن السوق كان يحمل دلالات كبيرة من حيث البيع والشراء والمرح واللقاءات والمشاورات والتوسط لإصلاح المتخاصمين والتجمعات المتنوعة، وغالبا ما كان يختم بوليمة أو احتفال بين الجماعات التي حجت إلى السوق.

يوجد ترابط كبير بين الموسم والفرجة، فكلاهما يشكلان حالة انفراج من وضع إلى آخر، ويتأطران في اجتماع للناس بمكان للاحتفال وللمبايعة وربما المفاخرة والتبادل، وهذه السمة هي محل "اللقاء الأول بين الفرجة والموسم، فكلاهما بارزان موسمان يقدمان للرؤية والمشاهدة، ولا يمكن للفرجة، وهي نشاط من أنشطة الموسم، إلا أن تكون معلمة موسمية بارزة للعيان"[3]. إن الموسم عند الجماعات الكناوية يشكل ظاهرة فرجوية بالأساس، لكن ليست الفرجة من أجل الفرجة لذاتها، بل حالة إحياء للأحداث والممارسات الطقوسية التي تعبر عن موروث ثقافي غني بكل التعبيرات والمشاعر والأحاسيس المرتبط بالأشخاص والأماكن المقدسة، وهي كذلك فرجة تحمل في طياتها تعبيرات عجائبية وغرائبية تخاطب الروح والذات المقهورة والمضطهدة.

فالموسم عند المجموعات الكناوية هو زمن محدد وثابت، فالزمن مقدس عندهم والمكان كذلك، فلكل فرقة من واحات زيز تافيلالت وقتا ومكانًا محددًا لإقامة موسمها. وهذا "يرتبط بالتقويم الشمسي/القمري، اعتبارًا لكون الشهور فيه لا تدور في كل الفصول، فكانت تلك المواسم والأيام والأعياد وكذا الأسواق التابعة لها، مناسبة لعقد عدة تحالفات وأشكال من التعاضد والتبادل والتلاقح والتداوي والتبرك والتعبد أيضا، ويمكن أن يعتبر الموسم في

1ابن منظور، لسان العرب، مادة وسم، ج12، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، بدون تاريخ، ص 635-636.

2ابن منظور، لسان العرب، المرجع السابق، ص 336.

3الناجي (سعيد)، تأصيل الفرجة وطرائق الاحتفال في الثقافة العربية الإسلامية، كتاب جماعي : الفرجة بين المسرح والأنثروبولوجيا، سلسلة الأعمال والندوات رقم8، منشورات كلية الآداب، تطوان، 2002، ص 79.

هذه الحالات كحج للفراء"[1]. هو حج يستقطب مختلف المريدين الكناويين والزوار من مختلف المناطق، الجميع يلتمس البركة مباشرة من مقام الولي، وفي موسم يختلط فيه الديني بالروحي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي، هذا التداخل والترابط "جعل الباحثة ف. رويسو تقر بصعوبة إعطاء تعريف واحد للموسم نظرا لطبيعته الشمولية"[2].

إن هذا الموسم بواحات زيز تافيلالت يعد مناسبة لتجيد الروابط الروحية والإنسانية، فهو يسيج بغطاء ولي صالح أو جد قبلي، تقلم في حضرته مراسيم الزفاف أو الختان...، كما تنتعش التجارة وتتم المصالحات وتبرم المعاهدات والاتفاقيات، ويتم الاعتقاد في الخصول على البركة التي يجب تخزينها للموسم المقبل، حيث هي دعمه وسنده طول السنة في جميع حركاته وسكناته، "ويعمل الموسم على تحيين ذكرى موت ولي صالح أو معتقد متين من خلال طقوس احتفالية تكرارية...، تؤدي هذه العملية إلى جعل المريدين والأتباع يعيشون اللحظة الأولى التي تم فيها الاعتقاد ببركة المكان أو الولي الصالح مكمن القداسة"[3]. فالموسم يعتبر ظاهرة مركبة وشمولية، فهو يضم أشكال طقوسية مختلفة، وعناصر وأشكال فرجوية متعددة كالرقص والغناء والموسيقى...

إضافة إلى ذلك، تُعرف هذه الطائفة بطقوس احتفالية أخرى تتم في "الليلة الكناوية"، والتي تختلف تمام الاختلاف عن الموسم، لأنها "تنفرد بطقوس فرجوية خاصة، إذ تتخذ من ظواهر التملك أو التلبس أساسا لها، كطقس للتداوي والاستشفاء من ظواهر المس وما شبهها عن طريق "الجذبة" التي تقيمها الطائفة وفق شروط ومحددات مرفوقة بعدة عناصر طقوسية أخرى من قبيل الموسيقى والبخور والألوان... وتتميز طقوس الطائفة الكناوية بنوع من القداسة انطلاقا من قدرة فاعليها الطقوسيين على استحضار القوى الخفية واستدعائها لتقاسمهم الاحتفالية، مما يضفي عليها نوعا من الهالة"[4]. حيث تعرف هذه الليلة أشكال و تعبيرات عجائبية ربما تكون عصية على الفهم، حيث يرتقي الإنسان مع ممارسات

1الزاهي (نور الدين)، المقدس والمجتمع بالمغرب الحالي، أطروحة دكتوراه دولة، إشراف: عبد الجليل حليم، كلية الآداب ظهر المهراز، فاس، 2005، ص73.

2الزاهي (نور الدين)، المرجع السابق، ص72.

3اجهبلي إبراهيم، الفنون الشعبية بالمغرب-دراسة سوسيوأنثروبولوجية، 155-156.

4اجهبلي إبراهيم، الفرجة الكناوية بتافيلالت-مقاربة سوسيو أنثروبولوجية-، كتاب جماعي: "درعة تافيلالت فنون الفرجة، الأنماط الثقافية والمجتمع"، إعداد وتنسيق: عبد الرزاق السعيدي، منشورات جمعية فضاء النخيل للتنمية وتدوين التراث المحلي بالجرف، بدعم من المديرية الجهوية لوزارة الثقافة-درعة تافيلالت، مطبعة ETERCOS، الرشيدية، المغرب، مارس 2017، ص140.

هذه الأشكال الطقوسية الفرجوية العجائبية، إلى مستويات تتفاعل فيها الأرواح ويغيب العقل عن التفكير مع طغيان اشتغال الأحاسيس والمشاعر، "إنها حالة من الشعور تتألف من مكونين، أحدهما سيكولوجي نفسي والآخر ثقافي"[1].

فالليلة الكناوية لها مميزات خاصة تحدد طابعها العام والخاص، من حيث المكان، ونوع الموسيقى، وحتى ترتيبات النغم والترنيم، والشكل الذي يتبعه الإيقاع، ونوع الكلام، والأشكال الحركية المطلوبة، فهي "تتخذ شكلا دائريا يتصاعد ويتنازل في فترات مختلفة...، لذا سميت لدى المتعاطين لطقوسها ب "الدردبة"، التي يتخذ الإيقاع الموسيقي فيها المحرك الأساسي في كل حيثياتها صعودا ونزولا. وذلك اعتمادا على نغمات "الكنبري" الذي يكون من اختصاص "المعلم" أو الشيخ...، والذي يشق طريقه بين دروب وعوالم خفية تجمع بين ما هو ظاهر وما هو خفي، بين عالم الإنس، وبين عالم الجن أو الملوك، في زمن مطلق...، وفضاء مقدس، تكتسي كل عناصره صفة رمزية في المتخيل الثقافي لمريديه ومحبيه بغرض البحث عن الخلاص والاستشفاء والتداوي"[2].

إنه شكل تنظيمي متكامل في إطار نسق مركب ومتداخل، لكل بنية منه دور أساسي تقوم به سواء تعلق الأمر بالموسيقى، أو الأشخاص الفاعلين الطقوسيين، أو المريدين، أو الزوار،... وجميعهم يحكمهم إيقاع واحد يسعون من خلاله تحيق نفس الهدف، وكل ذلك مؤطر في صناعة فرجة مشتركة تتشكل بطريقة ضمنية وتجمع بين الواقعي والخيالي، بين المقدس والدنيوي.

إن طقوس الليلة الكناوية تحمل في طياتها ممارسات عجائبية وغرائبية، من خلالها يتم دمج الذين ينعتون بالمرض أو أصحاب المس عن طريق تعبيرات طقوسية تحرك جانب الإحساس في الشخصية الإنسانية، وهي طقوس عديدة ومتداخلة العناصر والأشكال، وأقل ما يمكن أن يقال عنها أنها "ممارسة فرجوية تطهيرية وعلاجية تمحو الشعور بالذنب وتيسر التوبة"[3]، وبالتالي تعد وصفة علاجية بامتياز، تعمل على التطهير من آلام الخطيئة، وهي

1Gilbert Rouget, La musique et la transe, Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et la possession, publiée avec le concours du centre National de la Recherche Scientifique, Gallimard, 1980, p 25.

2اجهبلي إبراهيم، الفنون الشعبية بالمغرب-دراسة سوسيوأنثروبولوجية، ص224.

3Mana Abdelkader, Les Regraga, Éditeur marocain de sciences humaines et de littérature, Casablanca, Maroc, 1988, P 162.

"تتواصل في كل ثقافة مع أنظمة أخرى سحر-دينية سائدة فيها أيضا، كما هو الحال عند أهالي جزيرة بالي[1].

تتميز هذه الطقوس بالتداخل والتركيب لدرجة أنه لا يمكن تصنيفها، فهي تجمع بين الدين والسحر والشعوذة والحركات العجائبية، إضافة إلى استحضار المخلوقات غير المرئية، والقيام بأشياء خارجة عن النظام والعادة، وتشبه الأنماط التعبيرية الثقافية الفرجوية بجزيرة بالي، و "لننظر في سرحات **Trance** أهالي جزيرة بالي. إنهم يقعون في حالات شديدة التفصم يفعلون فيها أشياء مدهشة للغاية-مثل قضم رؤوس الفراخ وهي على قيد الحياة، طعن الذات بالخناجر، القيام بحركات هائجة في الجسد، التكلم بألسنة، القيام بحركات توازنية إعجازية، تقليد حركات الجماع، أكل البراز وما إلى هنالك-وهم يفعلون هذه الأشياء بسهولة بالغة وبشكل مفاجئ كما يغرق أحدنا في النوم"[2].

فإن جميع التعبيرات تتمركز حول الجسد، فالجسد طقوسي بامتياز أي استعاري يختلف عن الجسد اليومي العادي، لأنه يقوم بحركات وسلوكات رمزية مليئة بالمعنى والدلالة من خلال نوبات ورعشات ظرفية حسب السياق والظرفية الطقوسية.

كل هذه الطقوس الاحتفالية مستمدة من تراث الأجداد الكناوي الإفريقي، وقد حافظت المجموعات على هذا الموروث رغم مرور الزمن، يتراوح بين القدسي والدنيوي، في استحضار للأرواح ومماسة كل الشعائر التي تقرب من الأولياء والصالحين من أجل أخذ البركة والشفاء من المس، وفي نفس الوقت التطهر من كل أنواع الخطيئة، وهي مرجعيات أساسية بالنسبة للعنصر الكناوي بواحات زيز، وربما يجد فيها الناس العاديين ضالتهم ممن يبحثون عن أمل لتجاوز حالة مرض لم يجد الطبيب طريقا لعلاجها وارتبطت بالجن والأرواح الغريبة العجائبية. إنها أفكار وتعبيرات فرجوية وعلاجية يؤمن بها الكناويين ويتميزون بها مقاربة مع الأشكال الفرجوية الأخرى المكونة للفسيفساء الثقافي بواحات زيز، تتكامل معهم في أشكال وتتعارض معهم في أخرى لكن تبقى الفرجة الكناوية ذات طعم خاص في الإطار الذي يشكلها داخل الجماعات الاجتماعية التي تؤمن بها.

1كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات-مقالات مختارة-، ترجمة: محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة-بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص136.

2كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات، ص136.

ومن نماذج المواسم الذي تقيمها الطوائف الكناوية بواحات زيز تافيلالت، نسجل الموسم السنوي بمنطقة الخملية نواحي مرزوكة، "ينعقد الموسم بها بعد متم الموسم الفلاحي وجمع "الصدقة" المخصصة لذلك، في ساحة واسعة تنتصب على مقربة من المسجد- مع العلم أنه كان يقام قديما بالطاوس قبل رحيل العبيد إلى الخملية-. ويدوم الموسم بها ثلاثة أيام، تبتدئ بعشية يوم الخميس ويستمر إلى متم يوم السبت"[1]. فهذا الموسم يرتبط بتوقيت وزمن محدد، ويختلف من منطقة لأخرى بواحات زيز تافيلالت. فالجميع من آل كناوة يعرفونه ويستعدون له على رأس كل سنة، ويحج إليه أعداد هائلة من مناطق مختلفة. كما هو الحال بالنسبة إلى "موسم "لالة ميمونة" السنوي الذي تحج إليه مجموعة من الفرق الشعبية الكناوية بالقرب من مركز أمصيصي، والذي يقام في الجمعة الأولى من شهر مارس الفلاحي"[2].

فالليلة الكناوية باعتبارها شكلا احتفاليا فرجويا بالموسم، تشكل ظاهرة ثقافية تتكون من عدة عناصر هي التي تكون الخطاب الطقوسي الكناوي عامة، بما يشتمل عليه من كلام وإيقاع الصوت وموسيقى وحركات ودلالات اللباس والألوان...، إضافة إلى طرق استسقاء ظواهر التملك والتلبس، وطقوس التداوي والاستشفاء من المس، عن طريق "الجذبة" بوجود البخور والحركات الغرائبية والسحرية... كل هذا يجعل من طقوس هذه الليلة ممارسات مندمجة في سياق اجتماعي تواصلي، في ظل سلسلة من العلاقات تتراوح بين الفرح والحزن، والآلام والتطهير، بين المقدس الكناوي والتطهير من المدنس الدنيوي، فهي فرجة لا تنفصل عن السياق التاريخي والديني والاجتماعي والروحي.

و تتعدد المظاهر التي تتجسد فيها الفرجة الكناوية، فهي تتجلى في كل بنيات وأساليب وآليات الاشتغال الكناوي، حيث تُكون جميها حالة الانفراج والانغماس في تمثل واستيعاب المضمون والأبعاد الاجتماعية والتاريخية والثقافة والإيديولوجية لهذا النوع من الفرجة. فالثقافة الكناوية بكل أشكالها وأنماطها ليست من أجل المرح والتسلية بقدر ما تختزن في طياتها معاناة وآلام وطموحات الجماعات الاجتماعية الكناوية. فالمتمعن في نوع اللباس والرقصات ولغة الجسد ونوع الموسيقى والوسائل والتقنيات المستعملة في الأداء الكناوي سيدرك بوضوح الأبعاد والدلالات الرمزية لهذ الفرحة.

1اجهبلي إبراهيم، الفنون الشعبية بالمغرب-دراسة سوسيوأنثروبولوجية، ص161.

2اجهبلي إبراهيم، إبراهيم اجهبلي، الفرجة الكناوية بتافيلالت، ص141.

5. المتن الفرجوي الكناوي

المتن الغنائي للطائفة الكناوية بواحات زيز تافيلالت خاصة، يستقي مقاوماته من الظروف الطبيعية والثقافية والاجتماعية والتاريخية التي كونت مضمون الذاكرة الجماعية لهذه المجموعات الاجتماعية، فالكلمات والإيقاع ونوع الإيحاءات والاستعارات المستعملة تتعلق بالواقع الذي عاشته هذه الفئة علة مر التاريخ. فالمتمعن في المقطوعات الغنائية الكناوية يلاحظ ويفهم ظروف الفراق مع الأهل، ومعاناة الاسترقاق، وكل أشكال الإقصاء والتهميش التي عرفتها هذه الفئة في مراحلها العمرية، كما تحمل هذه المقطوعات أسماء لشخصيات دينية واقعية وخيالية وشيوخ سابقين، مثل سيدنا بلال و"لالة ميمونة" و"لالة فاطمة" و"الجيلالي".

الجيلالي[1]

جلالي سيد جيلالي يا الله أسيد جلالي

يا الله أسيد الجيلالي مولاي عبد قادر الجلالي

داويني سيدي داويني يا الله يا سيد جلالي

يا الله أسيد جلالي

شريف اكول جلالي

مسكين اكول جلالي

ديوان سيد جلالي

أجلالي جلالي جلالي معروف الله

الا اله الا الله سيدي يا رسول الله

با بلالي ضيف النبي سيدي يا رسول الله

الا اله الا الله سيدي يا رسول الله

1كريمي سعيد، ظاهرة كناوة بتافيلالت (مجموعة واد ماء يوسف نموذجا)، ضمن كتاب جماعي بعنوان: التراث الشفهي بتافيلالت- الأنماط والمكونات، إشراف: سعيد كريمي وموحى صواك، منشورات اتحاد كتاب المغرب-فرع الرشيدية، بدعم من المبادرة الوطنية للتنمية البشرية، الرشيدية، المغرب، ط1، 2008،، ص 441.

أجاني شيخي جاني أجاني بودربالة

أجاني المعلم سيدي

لا اله إلا الله سيدي يا رسول الله

أيي يا با با أجاني بودربالة

أجاني المعمر سيدي أجاني بودربالة

فالمقطوعة السابقة تتمحور حول النسق الديني بالدرجة الأولى، وهي تَوسلية بامتياز من خلال استدعاء الشيوخ والأجداد، الذين يعدون بالنسبة للطوائف والمجموعات الكناوية عامة سفينة النجاة والخلاص من الوضع المزري الذين يعيشونه، فهم غالبا ما يتدرعون ويرجون الرسول صلى الله عليه وسلم، وسيدنا بلال، والجلالي، وكل الأشخاص أصحاب البركة والحكمة. فالدين بالنسبة لهم هو الإطار الذي سيخلصهم من الظلم والقهر وكل أشكال الاضطهاد التي عاشوها ويعيشونها باستمرار. وكل هذا يترجم من خلال الإيقاع والترنيم بألحان ونغمات تستهوي وتجذب الناظر والمتتبع والمستمع.

مولاي ابراهيم[1]

صلا يا النبينا صلاة عليك يا مولاي ابراهيم

صلا يا حبيبي صلاة عليك يا مولاي ابراهيم

أمولاي ابراهيم أمولاي ابراهيم

ضيف الله أمولاي ابراهيم

هذا وعد الله يا مولاي ابراهيم

مول العمامة مولاي ابراهيم

صلاة عليك يا مولاي ابراهيم

سلام عليكم ارجال الله

سلام عليكم نزوروا النبينا

1كريمي سعيد، ظاهرة كناوة بتافيلالت (مجموعة واد ماء يوسف نموذجا)، ص449.

سلام عليكم هذا وعد الله

صلاة عليك يا مولاي ابراهيم

فخطاب الطائفة الكناوية يحمل أسماء أعلام لها صفات ومميزات خاصة، لازالت حاضرة في المتخيل الجمعي للجماعات الكناوية، يعملون على استحضارها زتحيين وجودها باستمرار، لكن سحق لنا التساؤل هل هي شخصيات إنسانية واقعية أم أسطورية؟ هل يمكن أن نجد لها مثيلا في عصرنا الحالي يجعلهم يستبدلونها بهم؟ ومن بينها شخصية مولاي ابراهيم، و"شخصية عبد الله بن احساين التي تتمتع بصفات غير عادية مفارقة للوجود الإنساني، اعتبارا للحكمة التي خصه بها سلطان الجن "سيدي شمهروش" الذي يعد من الكائنات غير المرئية(الجنون) بل هو سلطانهم"[1]. فهذه الشخصيات، في المتخيل الجمعي الكناوي، كلها تحمل رموز ودلالات الشجاعة والقوة والقدرة على التحكم في مصير الأشياء، كما أن لها القدرة على التوسط بين الإنسان وخالقه في كل الأعمال والمواقف، وتعتبر النية شرطا للاستجابة للمطلوب بفضل الكرامات والخوارق التي تتميز بها هذه الشخصيات.

ريح مولاي ابراهيم[2]

مولاي ابراهيم أمولاي ابراهيم

الله الله أمولاي ابراهيم

أطير الجبال أمولاي ابراهيم

الله الله أبو سالم يا مولاي

الله الله أبو سالم يا مولاي

أمولاي عبد الله بن احساين آسيدي

أمولاي عبد الله بن احساين آسيدي

سلطان أهل الله أروا المومنين

1للتوسع أكثر يمكن العودة إلى: رشيق حسن، سيدي شمهروش، الطقوسي والسياسي بالأطلس الكبير، ترجمة: جحفة عبد المجيد ومصطفى النحال، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2010، ص 33.

2اجهبلي إبراهيم، الفنون الشعبية بالمغرب-دراسة سوسيوأنثروبولوجية، ص258.

أمولاي عبد الله بن احساين آسيدي

أمولاي عبد الله بن احساين آسيدي

أمولاي عبد الله بن احساين أمولاي

الله الله أسيدي أو مولاي عبد الله أسيدي

فجميع المتون الكناوية مليئة بأسماء الشخصيات الرمزية، فهي ترمز لدلالات ومعاني ومواقف مستلهمة من الذاكرة الجماعية للقبائل الكناوية، فكل شخص له معنى ويحمل خلفيات أسطورية متجذرة في التاريخ الكناوي، "فإن "مولاي ابراهيم" و"مولاي عبد الله بن احساين" إخوة، وأما "بوسالم" فهو ابن مولاي عبد الله بن احساين، وهم دفينو مدينة "تامصلوحت" بالقرب من مراكش،... وهذا النص يكنى بهم، فيسمى "ريح ثلث ملوك" وتظهر شخصيات/جنيات أسطورية أخرى لها قدرات وطاقات خارقة خصت بها دون غيرها في اتقاد المتخيل الجمعي للطائفة الكناوية وحتى الأتباع والمريدين والمبليين به"[1]. فالفرجة الكناوية طقوسية بامتياز، فهي تحاول استدراج المتلقي للتفاعل نفسيا مع الصورة البصرية التي تصنعها في ذاكرة ومتخيل المتلقي، وفي نفس الوقت تخلقا نوعا من الإيهام لديه، وفق صيرورة أو متتالية من الحكم والأعراف لاستدراجه إلى دائرة الانتماء والانصهار بالحركات والتعبيرات المختلفة والمتنوعة.

وبهذا، ترتبط المجموعات الكناوية بالدين اعتقادا وممارسة، ففي جميع الأنشطة اليومية، خاصة الاحتفالات الفرجوية في الموسم والليلة، يكون النسق الديني حاضرا بامتياز بكل رموزه وأشكاله التعبيرية، لأنه "ما من نظام يشاهد بين قبائل إفريقيا السوداء، سواء أكان نظاما اجتماعيا أم سياسيا أم اقتصاديا، إلا وهو يرتكز على فكرة دينية، أو أن الدين هو حجر الزاوية فيه، تلك الشعوب التي ظن أحيانا أنها مجردة عن الفكرة الدينية، هي في الواقع أشد شعوب الأرض تدينا"[2]. فالطابع الديني للظاهرة الكناوية يظهر بجلاء في المعجم اللغوي لمختلف النصوص الغنائية، فهو في معظمه مناجاة وتوسل للخلاص، وطلب للرحمة والعفو والمغفرة.

1اجهبلي إبراهيم، المرجع السابق، ص259.

2هوبير ديشان، الديانات في إفريقيا السوداء، ترجمة: أحمد صادق حمدي، تقديم: مصطفى لبيب، مراجعة: محمد عبد الله دراز، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، 2011، ص 9

فمتن النصوص الغنائية الكناوية تنطوي على نوع من التثاقف بين المغربي والإفريقي، غير أنها ظلت وفية للأصل، فالأشكال الثقافية الغنائية المعتمدة من طرف الطوائف الكناوية تحمل في ثناياها نوع من التداخل والتناسج المركب، هذا "يبين عن نوع التأثير والتأثر بين الثقافتين المغربية والسودانية، من خلال عمل الطرق الصوفية كالطريقة القادرية والطريقة التيجانية التي نقلت أيضا بعض التقاليد الموسيقية الغنائية، عن طريق الأذكار والأوراد والأناشيد الدينية وتسميع المدائح النبوية إلى إفريقيا وكذا المناطق الشرقية من القارة"[1]. فالتصوف الذي نعت المجموعات الكناوية، هو تصوف ينبني على توسلات واستدعاءات وتبجيلات وخوف من المجهول، اتخذ كسلطة رمزية للتعويض عن المكانة الاجتماعية والوضع الفئوي والطبقي الذي كانت القبائل الكناوية تعاني منه.

المقطوعات الغنائية الكناوية تحمل في طياتها مأساة ومعاناة الإنسان الكناوي، لها بعدها التاريخي والثقافي في مواجهة الأوضاع وإشكالات الوجود، وفي الوقت نفسه تصنع صورة بصرية مليئة بالإيحاءات والرموز والدلالات والعلامات التي تحقق الانفراج من حالة نفسية معينة إلى أخرى، عند الكناوي نفسه الذي يجد فيها الأمل لاستشراف المستقبل، وكذلك عند الشخص العادي الذي يكتشف حالة فرجوية ممتعة أو شفائية في نفس الآن، و نجد "الذاكرة الغنائية الكناوية تضم 108 أغنية، موزعة على 22 محلة"[2]. النصوص المغناة عند كناوة عبارة مدخل بسيط لأشكالهم الفرجوية المقدسة القائمة أساسا على الجذبة، وعلى الجسد باعتباره لغة أبلغ من اللغة الكلامية، حاملة لدلالات ومعاني رمزية ذات أبعاد اخلاقية واجتماعية وثقافية.

5. اللباس في الفرجة الكناوية

يحتل اللباس مكانة متميزة في الفرجة الكناوية، فهو يعطيها خصوصية مقارنة مع الفرجات الأخرى بواحات زيز. فاللباس الموحد عند الطائفة الكناوية يلتزم به الجميع في كل المناسبات والاحتفالات، فهو عنصر أساسي من عناصر الفرجة الكناوية لا يمكن التنازل عنه أو تغييره. فاللباس يميز الفاعلين الطقوسيين من حيث الجنس والعمر والمهمة والوظيفة، وحتى

1ابن عبد الجليل (عبد العزيز)، المشترك في مجال النغم والإيقاع بين المغرب والشعوب الإفريقية المجاورة، ص 10-11.

2Welte Frank-Maurice, Le Culte des Gnaoua de Meknes, In Abdelhafid Chlyeh(sous dir.), L'univers des Gnaoua, Grenoble: Edition La Pensée Sauvage,1999 , P: 70.

الانتماء الاجتماعي والجغرافي والديني والإثني...، وفي هذا الإطار، يؤكد رولات بارت **Roland Barthes** أنه "لا يمكننا أن نتحدث عن الجسم الإنساني دون أن نطرح مسألة اللباس، لأن اللباس هي اللحظة التي يصبح فيها المحسوس دالا، أي أن الثياب هو ما يصبح به الجسم دالا، وبالتالي حاملا لعلامات خاصة"[1].

ففي الاحتفالات والمناسبات يصبح اللباس شخصية ثانية مليئة بالمعاني والدلالات، يصنع صورة رمزية بصرية لها إيحاءاتها وتعبيراتها الخاصة، فهو مكون أساسي في صناعة الفرجة الطقوسية، من خلاله يكتسي الجسد غير الذي يكون عليه في اليومي ويتجاوز كل الحدود والقيود، فهو "علامة للشخصية وللتنكر"[2]. بفضل اللباس يجسد الراقص ميولاته واهتماماته وعاداته وكل أشكال الضمير الجمعي الخاص بالجماعة، إنه آلية من آليات ترجمة الثقافة والتعبير عنها بالمشترك الذي يحدد قيود وشروط الانحدار، وهو الشخصية النواة التي تجهل جميع عناصر الجماعة تشتهر بقوة الانتماء.

اللباس في الفرجة الاحتفالية هو لغة تعبر عن الجسد وميولاته وانحداره، من خلال رموزه وألوانه تتجسد أفكار الراقصين، وبهذا يكون الجسد علامة وحاملا للعلامات التي تعبر عن الفرد والجماعة، من خلاله يمكن قراءة الواقع، وبالنسبة للباس الجماعة الكناوية بواحات زيز، "يتشكل من اللون الأبيض في غالبيته، يضم عباءة بيضاء أو "تحرامت" بتعبيرهم، (لفظ أمازيغي) تغطي الجسد كله من أوله إلى آخره، ثم سروال فضفاض أبيض اللون –مما يساعدها على القيام بالألعاب الفلكلورية المختلفة- وقبعة مزينة بخيوط ذات ألوان متداخلة. كما أن هناك من يتخذ من العمامة غطاء لرأسه. في حين يحمل آخرون حقيبة جلدية وخنجرا يسمى "توزالت" في جانبهم، ويكون حزاما أحمر في الغالب يسمى "الحرافت" يسد العباءة في الوسط ويجسد معنى القوة والاستعداد للعمل الذي يميز العبيد"[3].

فاللباس الكناوي يعبر عن يضم أشكال خاصة ربما قد تسترك في اللون مع الجماعات الاجتماعية لسكان واحات زيز، غير أن شكله من حيث التركيبة فهو يميز الجماعات الكناوية، بمجرد رؤيته تعرف أن الشخص كناوي، فالأبيض من دون شك يدل على السلم والصفاء

1Roland Barthes, Rhétorique de l'image, revue communication n 4, Ed. Seuil, 1964, p :43.

2باتريس بافي، معجم المسرح، ترجمة: ميشال ف. خطار، مراجعة: نبيل أبو مراد، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، لبنان، فبراير 2015، ص 149.

3اجهبلي إبراهيم، الفنون الشعبية بالمغرب-دراسة سوسيوأنثروبولوجية، ص214.

والطهر والنقاء، وهي الرسالة التي تحاول الطوائف الكناوية تبليغها بأنها جماعات مسالمة وتسعى إلى رد الاعتبار وتحقيق الكرامة الإنسانية التي افتقدتها منذ قدومها للمنطقة، بسبب العبودية والتحكم التي مرر عليها عبر التاريخ. أما بخصوص الحقيبة والخنجر والحزام فإنهم مرتبطين بالجهاد والعمل الدائم، وبالتالي الكناوي يعتبر نفسه فارسا مقاوما مدافعا باستمرار عن كل أشكال الاعتداء التي يتعرض لها باستمرار، كما أن الكناوي هو في حالة استعداد دائمة للعمل والجد. فالزي الكناوي علامة وأيقونة متعددة الدلالات والإحالات ويحمل خطابا صريحا حول السلم والجد والكفاح الدائم.

لكل أعضاء الفرقة الكناوية لباس خاص يميزه، أو يزيد أو ينقص عن اللباس الجامع بمكون أو أكثر، وذلك حسب نوع المهمة والوظيفة الموكولة له، فمثلا الذي "ينقر على "الكانكا" فإنه يستعمل حزاما آخر يسمى "الحمالة" التي يحمل بها "الكانكا"[1] فوق كتفه، وهي ذات ألوان مزركشة بعناية، ومرصعة بالودع[2] والأصداف، في حين تنتعل الأرجل "البلغة" البيضاء، التي تكون الحذاء الغالب"[3]. فاللباس الكناوي عموما يكون موحدا عند جميع أعضاء الفرقة، وهو رمز له دلالات ومعاني لا يمكن الاختلاف حولها ولو انتقلنا من منطقة إلى أخرى، ويبقى تأصيله من المناطق الإفريقية، إ ذ أنه لحد الآن في البلدان الإفريقية نجدهم بنفس اللباس الأبيض الفضفاض والخنجر والحقيبة. فقد أكد الباحث "فليب إسكابلر" أن "هناك عدة مظاهر خارجية لكناوة كملابس الراقصين، شبيهة بما هو معروف في جنوب الصحراء الكبرى"[4].

أما بخصوص العمامة البيضاء فهي رمز للنقاء والرجولة والفحولة والوقار والحشمة، ولا يرتديه الصبية أو الشباب بل الرجال المتقدمين في السن من واحات زيز، وغالبا ما تكون في "الوسم"، متاحة لجميع الذكور كبارا وصغارا، والحقيبة والخنجر فهي من أجل التعود على الجد والاستعداد لمرحلة الرجولة عند الصغار، وهي رسالة توحي في الغالب إلى الحنين إلى الو\ن الأصل الذي كانوا يحضون فيه بالزعامة والسيادة. كما أن الحزام يعتبر بمثابة معين ومساعد على الرقص لضمان الخفة والرشاقة أثناء الرقص الفلكلوري.

1طبل كبير جدا ينقر عليه بعصا واحدة، يؤدي إيقاعا فخما.

2يحمل في الحضارة الإغريقية دلالات مهمة، حيث كان يدخل ضمن المبادلات والمقايضة في الساحل الإفريقي، كما كانت له استعمالات أخرى مرتبطة بالسحر وقهر العين الشريرة، لذا يرى فيه الكناويين حكمة كبيرة.

3اجهبلي (إبراهيم)، الفنون الشعبية بالمغرب-دراسة سوسيوأنثروبولوجية، ص214.

4إسكابلر (فليب)، الموسيقى واللغة في الأغاني الكناوية، مجلة الفنون، عدد 1، 1978، ص 131.

6. الجسد الكناوي الراقص

إن الجسد هو الفاعل والمؤثر الحقيقي في الفرجة الكناوية، بفعل اندماجه، فلا يمكن أن يكون واقعا تحت ضغط أو قصر لأنه يستغل في الإطار الخاص والجمعي في نفس الوقت، لذلك، "ما هو مُلَقن بواسطة الجسد، ليس شيئا نحوزه، مثل معرفة يمكن أن نمسكها بين أيدينا، ولكنه شيء نكونه"[1]. وبالتالي، فالإنسان عامة هو صنعة ونتاج لمجموعة من المواقف والمؤثرات لكي يكون جسدا فعالا داخل منظومة ثقافية واجتماعية على وجه التحديد، فهو محدد بمدى اندماجه وفعاليته. فالجسد مسكون وممتحن من الداخل والخارج، يتميز بالاندفاع والضغط والرغبة والشهوة في نفس الآن، غير أنه لا يقتصر على ذلك، ففعل الاندماج الذي يتميز به هو الذي يحدد وجوده الاجتماعي والثقافي بالأساس، فهو مظهر من مظاهر الحياة الاجتماعية داخل العالم ومن أجل فهم العالم، فالجسد مورط وملتزم في نفس الآن.

كغيره من الأجساد البشرية، الكناوي يتضمن آليات واستراتيجيات مضمرة في وعيه، يتمكن من خلالها التوصل إلى إدراك العالم الذي يحيط به، إضافة إلى القدرة على تقييم هذا العالم وانتقاء ما يمكن أن يلائمه، وهذا ما يعبر عنه بيير بورديو (Pierre Bourdieu) ب الهابيتوس Habitus أي "نظام من الاستعدادات في الإدراك والتقييم والعمل، يسمح للفرد بالقيام بعمليات على صلة بالمعرفة العَمَلية... وبأن يولّد استراتيجيات ملائمة ومتجددة على الدوام"[2]. فالهابيتوس الكناوي موجود سابقا، لأنه عبارة عن تجارب وخبرات مسبقة ومكتسبة اجتماعيا، إنها مجمل ما تم اكتسابه في الماضي، يمثل نسقا من الاستعدادات القبلية التي تحدد السلوك والممارسة العملية، والأمر يتعلق بالتنشئة الاجتماعية التي يكتسب خلالها الكناوي كل أشكال وأنماط التفكير والفعل، وبالتالي توجيه السلوك نحو الملائم للأعراف وغير الملائم، والتمييز بين العيب والمحبذ والحلال والحرام...، ومن هذا المنطلق تصبح التقاليد والأعراف صحيحة وثابتة في الاعتقاد العام. وبهذا، "الأجساد تقوم في العالم الاجتماعي، تماما كما يقوم العالم الاجتماعي في الأجساد[3].

الرقص الكناوي الحقيقي قابل للنهل من تجاربه وخبراته السابقة، باستعمال الجسد الحي، وتوظيفها من أجل الفعل بإدماج أنماط جديدة من السلوك والتفكير، والرغبات

1Pierre Bourdieu," Le Sens Pratique", Coll. «Le Sens Commun», Ed. de Minuit, Paris, France, 1980, P: 123.

2Pierre Bourdieu, Méditations pascaliennes, Liber, Paris: Seuil, 1997, Éd. rev. et corr., 2003, P: 200.

3Pierre Bourdieu, Le Sens pratique, P: 93.

والأذواق والمعارف العلمية، والمنافع، والتي تكون لها القدرة على حيازة مواقع اجتماعيا ملائمة، وهي بذلك تصبح لها القدرة في تحريك ومنح القوة لنسق الأفكار والعادات والأعراف الأولى الموجودة مسبقا، من خلال العلاقات والترابطات معها في نسق متكامل. فالجسد يشتغل في إطار جدلية تنبني على استبطان الخارج وإظهار الداخل أو الباطن، وهذا يسير في علاقة تماثلية مع المواقع أو الفضاء الذي يوجد فيها، حيث "تصادف البنيات الأولية للتجربة الجسدية مبادئ بناء الفضاء الموضوعي: الداخل والخارج، الأعلى والأسفل، اليمين واليسار يمكن أن تصير معينة بواسطة عبارات مساوية لأجزاء الجسد الإنساني... أو لحركات جسدية مؤهلة اجتماعيا كطرح أو ابتلاع، دخول أو خروج، إلخ..."[1].

فالفرجة الكناوية تتميز برقص خاص يختلف عن غيره في الفرجات الأخرى بواحات زيز، سواء تعلق الأمر بما يعرف بالفن البلدي أو الأمازيغي أو المنيعي...، والفرجات بهذه الواحات "شأنها شأن الفرجات الإنسانية بشكل عام، تتخذ أشكالا وصيغا متنوعة، حيث تتمظهر في شكل طقوس وشعائر أو احتفالات أو أعياد، ويتمازج فيها الرقص والغناء والإنشاد معتمدة مختلف اللغات والوسائل التعبيرية المستعملة في الفرجات، بما فيها الكلمة سواء كانت حكيا أم شعرا أم زجلا أم غيره، والإيقاع والجسد"[2]. فالجسد يشتغل في صناعة الفرجة الكناوية في علاقاته بالموسيقى والكلمات واللباس والوسائل والتقنيات المساعدة، حيث من حوله تتمركز كل المكونات الأساسية للاحتفال الكناوي، وعبره يتم تشكيل كل الجوانب المتعلقة بالمعتقدات والشعائر الكناوية، إذ يتم إدماج كل الفاعلين بقوة داخل الفضاء الاجتماعي والثقافي والفرجوي للطائفة الكناوية، فجميع الكناويين بدون استثناء لهم القدرة والإمكانية على أداء الرقص الكناوي والتعبير عن مضمونه بالجسد في تناغم مع اللباس والموسيقى والحركات.

فالرقص بالجسد الكناوي ليس فقط من أجل الرقص لذاته، أو هو عبارة عن حركات يختاره الراقص من خياله حسب ما فهمه من التغم والترنيم، وإنما هو رقص متعارف عليه يتم تلقين أساليبه وتقنياته للجميع منذ الصغر بناء على الموروث الثقافي الكناوي ونوع الرسالة

1Pierre Bourdieu Esquisse d'une théorie de la pratique: Précédé de Trois études d'Ethnologie kabyle(1972), Point Essais, éd. Du Seuil, Paris, France, 2000, P: 289-290.

2يوسفي حسن، تافيلالت فضاء للفرجات، أشغال ندوة: الفرجة والتنوع الثقافي مقاربات متعددة الاختصاصات، ندوة تكريمية لرائد دراسات الفرجة بالمغرب د حسن المنيعي، منشورات المركز الدولي لدراسات الفرجة، سلسلة دراسات الفرجة4، ألطوبريس للطباعة والنشر، طنجة، ط1، 2008، ص163.

التي يقدمها، مما يبين أن مختلف التعابير والإشارات والإيماءات والقفزات والصيحات التي يقوم بها الفاعلين الكناويين هي منتوج مجتمعي جمعي وثقافي بالأساس، يعبر عن رؤية ومشروع مجتمعي واضح المعالم، لذلك يعد الجسد حامل ومسكون، فإنه "أول أداة طبيعية عند الإنسان"[1] قابلة للترويض والتطويع، وصبغه بصبغة اجتماعية وثقافية، من أجل إنتاج وإعادة إنتاج ممارسات تعبر عن حقيقة وخلفيات ومرجعيات الإنسان الكناوي ذاته. كذلك يعد "الجسد أداة عامة لفهم العالم"[2]، وفي هذا الصدد فهم العالم الكناوي عبر وساطة الجسد من خلال الرقصات والعلامات والرموز والحركات والكلام واللباس والوشم ...

فعلى الرغم من كون الجسد في علم الاجتماع الكلاسيكي أُعتبر ملكية طبيعية وفردية تقع خارج نطاق اهتمامات ذلك الفرع الاجتماعي المشروعة، إلا أن المساهمات الراهنة أعادت التفكير في الجسد سوسيولوجيا، من خلال التركيز على الطرق التي تشكل بها الحياة الاجتماعية أجساد الأفراد وتتشكل بها. ويتمثل ذلك في أعمال ميشيل فوكو (**Michel Foucault**) التي أكدت على أن "الجسد صنيعة اجتماعية يتم تشكيلها اجتماعيا"[3]، وفي نفس السياق أبرز إرفانج كوفمان (**Erving Goffman**) أن "الجسد البشري ناقلا للمعلومات التي نود إيصالها للآخرين عن أنفسنا، واضعا الجسد في قطب رحى تحليلات نظام التفاعل"[4]. ومن هذا المنطلق، يعد الجسد الكناوي الراقص، خاصة بواحات زيز، لغة ووسيلة اتصال في الفرجة الكناوية، فهو يتوزع على الجسد الراقص من خلال الحركات والتعبيرات المختلفة، وما تختزنه من حالات صناعة الفرجة الرمزية المعبرة.

الرقص الكناوي يحمل معه حالات الهيجان العاطفي الذي ينبع من هواجس وهموم وانفعالات الإنسان الكناوي نفسه، فهو يخلق حالة الانفراج والانتقال من الوضع اليومي العادي إلى الوضع الطقوسي العجائبي، وذلك من خلال دفع الحاضر أو السامع أو المشاهد إلى الاندماج والتماهي مع الحالات التي يرسمها الجسد وتضع خطوطها الموسيقى بالنغم والترنيم، فالجسد في هذه الحالات يكون "مرآة للحياة الاجتماعية والثقافية وللسلوكات السائدة، خاصة وأن التفكير في الجسد هو طريقة للتفكير في العالم والعلاقات الاجتماعية، وأي خلل يدخل

1Mauss Marcel, Les techniques du corps, Sociologie et Anthropologie, Presse Universitaire du France, Paris, 1950, pp : 364-386.

2لوبروتون (دافيد)، سوسيولوجيا الجسد، ترجمة عياد بلال وإدريس المحمدي، منشورات روافد، القاهرة، ط1، 2014، ص 8.

3المصدق (حسن)، البيولوجيا السياسية بين سلطة المعرفة ومعرفة السلطة، جريدة العرب الدولية، بتاريخ الخميس 2017/07/26.

4 شلنج (كرس)، الجسد والنظرية الاجتماعية، ص 30.

على صورة الجسد هو خلل في تناغم العالم"[1]. فالحركة وتعابير الوجه والإشارة والإيماءة أو حتى الصوت من خلال الصراخ وتموجاته والنداءات إلى الشيوخ والأجداد، كلها تعمل على زيادة حدة الرقص وتوهجه، في استدماج للتاريخ والأصل والهوية الجماعية والفردية.

فالجسد الكناوي الفرجوي بالأساس، بما يحمله من لباس وحركات وعلامات ورموز، يعبر عن ثقافته الخاصة، من خلال اللغة اليومية المتداولة والمتعارف عليها، التي تتول بالأداء الشفهي والحركي، والإيقاع والكلام وتتفرغ إلى أنماط متعددة، تجمع بين الآثار الفنية القديمة المتوارثة من الأجداد، والحديثة المتعلقة بعمليات التثاقف الناتجة عن تأثير الحضارات المختلفة التي عرفها المغرب، ومنطقة واحات زيز بالأساس. فالرقص الكناوي يختزل دلالات ورسائل يمثل الجماعة الكناوية في جوهرها، فالصعود والهبوط، واللف والدوران، وحركات الأيدي والأرجل، كلها تعبر عن الفرح والغبطة والسرور لخلق فرجة ممتعة، من أجل استدماج قيم الجماعة.

فالطائفة الطقوسية الكناوية تعتبر حياتها مطقسنة وفرجوية بامتياز، من خلال رقصها وأغانيها وموسياها وصياحاتها، وهي بذلك تحيل على ثقافة متعددة المرجعيات، تحضر فيها الوثنية والتوحيد والسحر والقدسية والخرافة، واللغة العربية والإفريقية والأمازيغية...، فهي ذات امتدادات رمزية عريقة. إنها علامة أنثروبولوجية متورطة تكشف وتعلن عن الجانب المتواري للذات الراقصة، عبر حالة المعاناة والحنين، كما نجد ذلك في الرقص الإفريقي الذي يعبر عن جروح نرجسية، ظلت موشومة في الجسد الذي صودر واسترق واستعمر، وطالته آفات الميز العنصري، أو عبر حالة الأمل والرغبة في الحرية واستعادة الهوية المفقودة، كما يستشف ذلك في رقصات "الزولو" و"الماكومبا"[2].

فالرقص الكناوي ليس مجرد تحريك عضلات الجسد، بل هو الدخول في حوار مع الفضاء بكل مكوناته، إنه "كتابة بالجسد"[3]، وبهذا لا يعتبر الجسد الكناوي الراقص مجرد آلة بهيمية جامدة، بل هو معطى ثقافيا يرسم خيوطه وحدوده الواقع المعيش، إذن هو "نص قابل

1تيبس (يوسف)، تطور مفهوم الجسد من التأمل الفلسفي إلى التصور العلمي، مجلة عالم الفكر، الجسد، مجلد 37، عدد 4، أبريل و يونيو 2009، 36.

2امحمدي (عبد القادر)، بلاغة الجسد واللون والموسيقى في طقوس كناوة بالمغرب "مقاربة سيميائية"، أطروحة دكتوراه في اللغة العربية، إشراف سعيد بنكراد وحسن بحراوي، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 2006، 81-82.

3الخطيبي (عبد الكبير)، الاسم العربي الجريح، ترجمة: بنيس محمد، منشورات الجمل، بغداد، بيروت، ط1، 2009، ص66.

للقراءة والتأويل، سواء أردنا ذلك أم لا، حيث بجسدنا إشاراتنا، وضعياتنا الجسمية..."[1]. فإن تعبيرات الجسد الكناوي يمكن اعتبارها نصوصا أو كتابات ذات مرجية على الماضي الغزير بحمولات ثقافية إنسانية بامتياز، فهي تحاول استرجاع الأمجاد المفقودة، والتوسل بالحاضر لإعادتها من أجل نسيان التعسف والقهر الاجتماعيين الذين عانت منها الجماعات الكناوية على مر التاريخ. فالرقص الكناوي احتماء في شرعية الماضي الجليل، واستشراف للمستقبل المجهول.

7. الموسيقى الكناوية

الموسيقى من الفنون العريقة التي لها تأصيل عميق على مر العصور منذ الحقبة اليونانية القديمة، وهي تعود في أصلها إلى الأشكال الأولية لتعامل الإنسان مع الطبيعة ومحاولة تشبيه ومحاكاة أصواتها، وقد "نشأت في مجرى حياة الإنسان البدائية على هيئة أصوات منتقاة من الطبيعة، تداولها الإنسان بالتدرج في مجرى نشاطه الاجتماعي، واتسمت حياته بالتبدل المستمر نتيجة تفاعلاته وعلاقاته بالطبيعة والمجتمع، واتخذت الموسيقى أطوارا ومراحل متباينة"[2]. وتؤثر الموسيقى بفعل ما تتوفر عليه من نغمات وترنيمات على النفس البشرية، حيث تستميلها بلين وتحملها إلى عالم مفارق عن اليومي العادي. وبهذا تعد "الموسيقى فنا زمنيا، تتم حركاتها الموسيقية خلال التعاقب الزمني بصورة توافقية متتالية...، إنها قوة مؤثرة في النفس البشرية يُتجاوز سائر الفنون فيها... وقوة خارقة تؤثر في الطبيعة[3].

ففي الأساطير والمعتقدات اليونانية القديمة، كان الاعتقاد بوجود تسع آلهة كن يتولين صيانة مختلف العلوم والفنون، وهي مزعة كالتالي: "أطرب :للموسيقى، وكليو: للتاريخ، وتالي: للملهاة، وموليومين: للمأساة، وتربيسكور: للرقص، وإراطو: للرثاء، وبوليميني: للشعر، وأواني: للفلك، كاليوب: للبلاغة"[4]. فقد كان اليونانيون القدامى يقدرون ويجلون الفنون لدرجة أنهم كانوا ينبونها إلى معبوداتهم التي كان لها اتصال وثيق بالفن حسب

1الزهرة (إبراهيم)، الأنثروبولوجية والأنثروبولوجية الثقافية-وجوه الجسد، النايا للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2009، ص21.

2فن الموسيقى-نشأة-تاريخا-إعلاما، ترجمة وإعداد: فاضل جاسم الصفار، تقديم: وليد غلمية، الدار العربية للموسوعات، بيروت، ط1، 1988، ص14.

3فن الموسيقى-نشأة-تاريخا-إعلاما، ص13.

4الغازي أحمد (الدرسي)، الموسيقى كتاب خاص بالثقافة الموسيقية يشمل القواعد، التاريخ، القاموس، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 1987، ص5.

اعتقادهم، "وتتخذ الطائفة الكناوية من آلهة الموسيقى(هرمس/ إيولون/أو ثريب/بان/ تيربيسخور/شيرون/ كوبيد/أبوليون) مرجعية لها"[1]. ومن هذه المنطلق، اتخذت الجماعات الكناوية مرجعيتها الموسيقية من الدين باعتباره محركا أساسيا لإبداع، إضافة إلى الخرافة والأسطورة والشعوذة.

وبخصوص الجماعات الكناوية بواحات زيز، تعد الموسيقى رمزا للاتحاد والارتباط مع العالم العُلوي، انطلاقا من اعتقادها الدعوة عن طريق الموسيقى ل (المْلُوك/لَرْبَاح)، لتسجيل مشاركتها باستعمال البخور و القرابين المقدمة إليها، فتصير الموسيقى من الوسائل الفنية المتكاملة العناصر، وتعبير عن ثقافة الكناوي وهمومه وهواجسه، حيث يتم استدماج كل المعتقدات والأعراف والتقاليد التي تميز الضمير الجمعي لهذه الجماعات بالواحة، وتصبح جميع المكونات من لباس ونغم وترنيم ورقص وعلامات ورموز تعبر بنفس الشكل والمعنى الذي يشكل الخطاب الكناوي. وغالبا ما يتم إدماج المتفرج في الطقس الكناوي، خاصة في الليلة الكناوية التي تلعب فيها الموسيقى دورا بارزا، حيث يتم تهييج الراقص واستدراجه للدخول في عالم "المس" و"التلبس"، لأنه "في إيقاعات الموسيقى يختبئ السر، إذا كشفته فسيقلب الدنيا"[2].

إن الموسيقى الكناوية بما تحتوي عليه من رنين وترنيم وإيقاعات متنوعة، تعمل على إيقاظ النفس ومحاولة إدخالها في عالم مخالف لليومي لتذكر جزئها الحقيقي. "فكلنا نشكل جزءا من جسد دم وأصغينا لهذه الأنغام في الجنة، ومع أن الطين والماء قد ألقيا الشك فينا، فإننا لم نعد نتذكر سوى القليل"[3]. فهذه الموسيقى بواحات الرتب تتميز في الغالب بإيقاع ولحن خاص، وتعرف الخصائص المميزة لها محليا ب الركب الفيلالي وهو النمط الخاص بتافيلالت، ويفرض أدائها احترام الخصوصية الفنية التي تميزها، وهذا يتوافق مع "تصنيف الموسيقى إلى جانب الجبر والحساب والهندسة والمنطق العروض، كأحد أجناس العلم الموزون، حيث هي علوم متشابهة رباطها النظام، ووحدة الحركة والسكون"[4]. فهي مثل العد والحساب، لأن كل نغم أو عزف أو ترنيم أو تموجات الإيقاع موضوعة في مكان مخصص في سلم الموسيقى الكناوية، وهذا الأمر يتماشى مع السياق ونوع الرسالة والمعنى المراد منها.

1بزيكا (محمد)، فن الكناوي في الصويرة الشكل والدلالة، ص 400.

2مرسيا (إلياد)، تاريخ الأفكار والمعتقدات الدينية، ترجمة: عبد الهادي عباس، ج3، دار دمشق، ط1، 1987، ص 160.

3 مرسيا (إلياد)، المرجع السابق، ص 160.

4الحو (سليم)، تاريخ الموسيقى الشرقية، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، بدون تاريخ، ص 13.

وبخصوص المقامات الموسيقية الكناوية، نجد المقام السائد في معظم مناطق الجنوب المغربي، ما يعرف "ب "المقام الخماسي"، أو البنتاتون، الذي يقوم على النغمات الصوتية الخمسة من المقام السباعي، وهي: الأولى والثانية والرابعة والخامسة والسادسة(ضو-ري-فا-صول-لا)، وذلك بتأثير البيئة الإفريقية المجاورة له، خاصة على الساحل الإفريقي المغربي حيث تقوم دول سونغاي وغينيا ونيجيريا، والكامرون وسيراليون"[1]. وقد تأثرت الأغاني الكناوية بالزنجية، و"يسمى هذا النوع ب "رصد عبيدي" نسبة إلى العبيد، أو "رصد كناوة"، وذلك لشيوعه في أغانيهم"[2]. فالموسيقى الكناوية بواحات زيز تافيلالت هي مزيج من ثقافات إفريقية ومن داخلها المغربية، وبالتالي هي تأصيل كلك الأجناس والثقافات التي عايشتها الجماعات والطوائف الكناوية طيلة رحلتها في الحياة.

فالجهاز الكناوي بواحات تافيلالت يتألف من آلات نقرية وإيقاعية متعددة، تشهد على تجذر العلاقات وتمازجها بين إفريقيا السوداء والمغرب، فالتبادل التجاري والثقافي كان له تأثير كبير على تبادل الخبرات والطرق الشعبية المتنوعة في كل المجالات، وتعد الموسيقى وأدواتها وأدوارها إحدى مظاهر هذه الصلات والروابط. فقد استطاع العبيد المهجرون والتجار المولعون بالنغمات الموسيقية أن يحضروا كل الأشكال الموسيقية والأدوات المستعملة فيها لتندمج في الموسيقى المغربية وتشهد على عمق الروابط والعلاقات المتبادلة بين المغرب وجذوره الإفريقية.

فالطبْل كأداة موسيقية كناوية، ويسمى كذلك "الدندون أو كانكا أو أَدَمْدُوم"، من الوسائل الضرورية في صناعة الفرجة التقليدية الكناوية، فوجوده ضروري في جميع المناسبات والاحتفالات الطقوسية، في الأعراس والعيقيقة...، خاصة في "الليلة الكناوية" أو "الموسم" الذي يقام كل سنة. كما تستعمل في الموسيقى الكناوية "القرقبات" و"الكنبري/الهجهوج". ف "الكانكا" لا تشبه الطبول المستعملة عند الموسيقية المغربية الشعبية الأخرى، مثل مثل "فرقة عيساوى" أو "فرقة أولاد عيسى" أو "فرقة أحواش"، وذلك من حيث الأدوات التي صنع منها، وطريقة الضرب عليها، فهي تكون مشدودة بواسطة أحزمة إلى حاملها.

1ابن عبد الجليل (عبد العزيز)، الموسيقى الشعبية في البلدان العربية، مجلة الفنون، عدد خاص، المؤتمر الخامس للمجتمع العربي للموسيقى، الرباط، 1977، ص 52.

2ابن عبد الجليل (عبد العزيز)، المشترك في مجال النغم والإيقاع بين المغرب والشعوب الإفريقية المجاورة، ص22.

أما "القرقابات" أو"القراقب" أو "الصناجات"، وتسمى أيضا ب "تيقشتاوين" أو "قربشلا"، وهي قطعتان حديديتان تحمل كل واحدة منهما شكل العدد "8"، و"الصنج بمفهومه الأول هو من آلات القرع وهو إذن قطعتان نحاسيتان أسبه ما يكون بما ندعوه باسم **Cymbale**، بينما هو في مفهومه الثاني ضرب من ذوات الأوتار"[1]. "القراقب" وسيلة مهمة في صناعة الفرجة عن طريق الموسيقى الكناوية، وهي عنصر أساسي في ضبط وتوجيه الإيقاع الكناوي، فكلما تصاعد اللحن تدفق الغناء أكثر، بتواز مع حالات المغني والعزف النفسية وقدرته الحسية على تذوق المضمون واستدماج المتلقي.

وبخصوص "الكنبري" يعد الآلة الأكثر اهماما واستعمالا من طرف الطائفة الكناوية، ويصنف ضمن الآلات الوترية عموما، وهي "آلة شعبية لها وتر أو وتران، تختلف أشكالها تبعا للمناطق المغربية، وتتوفر على صندوق خشبي مصنوع من أصداف السلاحف كما هو الشأن في جنوب المغرب، ويكون مغلفا بالجلد وله عصا تشده، ويحدث صوتا خاصا عند العزف عليه بواسطة مضراب خشبي أو ريشة أو أصبع اليد"[2]. فهو عند كناوة بواحات زيز تافيلالت يتميز ببعد طقوسي احتفالي فرجوي أكثر من استعماله في فرق موسيقية أخرى مخالفة، فالطائفة الكناوية بهذه الواحات تعتمد "كنبري مصنوعا من خشب النخيل في أول أمره، إذ يرتبط هو الآخر بحكاية "سيدنا بلال" مع "لآلة فاطمة الزهراء" التي استهوتها الأصوات التي يحدثها، واندمجت في جو من الوجد"[3].

مما سبق يتضح أن الموسيقى الكناوية تتشكل من عدة عناصر ومكونات تستغل بطريقة تكاملية، فتناسقها وترابط إيقاعها ونغمها يعد أساسيا جدا في بناء وصناعة الفرجة، وكذا تبليغ الرسالة المقصودة، حيث يظهر أنها موسيقى حافظت على أصالتها وطابعها الإفريقي العام، فقد ظلت في الإطار الذي صبغ حياة العبيد وشكل اندماجهم داخل الحياة الاجتماعية والثقافية للمجتمعات التي قدموا إليها. إنها موسيقى مشحونة بآلام وآهات وجراح الماضي، كما تحمل طموحات الكناويين في مستقبل مشرق من أجل التعويض الرمزي عن المعاناة السابقة.

1ابن عبد الجليل (عبد العزيز)، الموسيقى الشعبية في البلدان العربية، مجلة الفنون، 52.

2بن عبد الجليل (عبد العزيز)، المرجع السابق، ص55.

3اجهبلي إبراهيم، الفنون الشعبية بالمغرب-دراسة سوسيوأنثروبولوجية، ص 199.

خاتمة

إن الحديث عن الفرجة الكناوية لا يخلو من استشكالات عميقة تطال كل مكوناتها وعناصرها، ومدى قابليتها للتعبير عن نفسها أمام سجل وافر من الفرجات المجاورة، إذ أن المقاربة السوسيولوجية والأنثروبولوجية وخاصة الأنثروبولوجية الثقافية تبدو متورطة في تفكيك وتحليل وفهم وتفسير كل الجوانب المرتبطة بالظاهرة الكناوية، باعتبار هذه الأخيرة تشتمل على ملامح وخصوصيات تتراوح ما بين الأشكال والتعبيرات الطقوسية ومضمون هذه الأشكال الحركات الجسدية، وفن القول والإنشاد والموسيقى والرقص...، وبهذا نجد تداخلا كبيرا بين مقاربات عدة من قبيل التاريخ والجغرافيا، والسوسيولوجيا، والأدب، والأنثروبولوجيا والسيميولوجيا والفن...، خاصة إذا تعلق الأمر بواحات زيز تافيلالت وخصوصياتها الثقافية.

والظاهرة الكناوية حاولت على العصور والأزمنة أن تتخذ لنفسها مكانا ومكانة إلى جانب الفئات الاجتماعية المشكلة للنسيج المجتمعي بواحات زيز تافيلالت، خاصة من خلال صناعة فرجة قادرة على التعبير عن هموم وآلام وآهات الجماعات الاجتماعية الكناوية التي استوطنت هذه الواحات في حقبة من الحقب إلى حد الآن. وهي فرجة لها مميزات خاصة حافظت على شكلها ومضمونها الإفريقي الأصلي، بالرغم من وجود تغييرات طفيفة طارئة على الإطار العام لها، لكن يبقى المضمون والشكل الطقوسي الاحتفال هو نفسه، من حيث الارتباط بالدين والشعوذة واستلهام العجائبي والسحري، وكذلك ادعاء الطابع الاستشفائي لهذه الطقوس.

فالفرجة الكناوية مثلها مثل الفرجات الإنسانية، يمتزج فيها الكلام وحركات الجسد والإلهام والإيهام، والشعر والإنشاد، وهي تركز على صناعة صورة بصرية مليئة بالإحساس، وتنزع نحو الحساسية الزائدة من أجل السيطرة على النفس البشرية بغية إدماجها في صناعة الفرجة الكناوية، من خلال النغم والترنيم الموسيقي حسب السياقات المنفتحة على الاجتماعية والثقافي والديني والسلطوي أحيانا، من خلال التملك والتحكم في خلق عالم عجائبي يعطيها القوة والسلطة على فرض واقع تستحضر من خلاله أنساق المجد والعظمة في موكبها الأصلي السابق. لكن الجذير بالذكر هو التساؤل حول مدى قابلية الفرجة الكناوية على تحقيق مضمون الرسالة التي تحملها، وهل تمكنت من التأصيل للأصل الأول؟ أم لازالت في

صراع حول إثبات الذات الإثنية قبل الفرجوية؟ وكيف يمكنها التماهي مع الديناميات الاجتماعية والثقافية والحفاظ في نفس الوقت عن أصالتها؟

بيبليوغرافيا

المصادر والمراجع باللغة العربية

- ابن منظور، لسان العرب، مادة وسم، ج12، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.
- اجهبلي إبراهيم، الفرجة الكناوية بتافيلالت-مقاربة سوسيو أنثروبولوجية-، كتاب جماعي: "درعة تافيلالت فنون الفرجة، الأنماط الثقافية والمجتمع"، إعداد وتنسيق: عبد الرزاق السعيدي، منشورات جمعية فضاء النخيل للتنمية وتدوين التراث المحلي بالجرف، بدعم من المديرية الجهوية لوزارة الثقافة-درعة تافيلالت، مطبعة ETERCOS، الرشيدية، المغرب، مارس 2017.
- اجهبلي إبراهيم، الفنون الشعبية بالمغرب-دراسة سوسيوأنثروبولوجية، مؤسسة مقاربات للنشر والصناعات الثقافية، فاس، المغرب، ط1، 2020.
- امحمدي (عبد القادر)، بلاغة الجسد واللون والموسيقى في طقوس كناوة بالمغرب "مقاربة سيميائية"، أطروحة دكتوراه في اللغة العربية، إشراف سعيد بنغراد وحسن بحراوي، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، 2006.
- الأزمي أحمد، دور الزاوية التيجانية في تمتين العلاقات بين المغرب والسينغال، ندوة العلاقات المغربية الإفريقية حصيلة وأفاق- أعمال مجموعة البحث حول المغرب وإفريقيا: 1-2، تنسيق: بهيجة الشاذلي، منشورات كلية الآداب عين الشق، سلسلة ندوات ومناظرات، ط1، الدار البيضاء، 2012.
- الخطيبي (عبد الكبير)، الاسم العربي الجريح، ترجمة: بنيس محمد، منشورات الجمل، بغداد، بيروت، ط1، 2009.
- الزاهي (نور الدين)، المقدس والمجتمع بالمغرب الحالي، أطروحة دكتوراه دولة، إشراف: عبد الجليل حليم، كلية الآداب ظهر المهراز، فاس، 2005.
- الغازي أحمد (الدريسي)، الموسيقى كتاب خاص بالثقافة الموسيقية يشمل القواعد، التاريخ، القاموس، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 1987.

- الناجي سعيد، تأصيل الفرجة وطرائق الاحتفال في الثقافة العربية الإسلامية، كتاب جماعي: الفرجة بين المسرح والأنثروبولوجيا، سلسلة الأعمال والندوات رقم8، منشورات كلية الآداب، تطوان، 2002.
- النفيسي عمر بن عبيد الله (بن علي)، المجموع اللائق على مشكل الوثائق، تحقيق: عمر أفا، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، سلسلة نصوص ووثائق 04، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، ط1، 2007.
- إبراهيم الزهرة، الأنثروبولوجية والأنثروبولوجية الثقافية-وجوه الجسد، النايا للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2009.
- إلياد مرسيا، تاريخ الأفكار والمعتقدات الدينية، ترجمة: عبد الهادي عباس، ج3، دار دمشق، ط1، 1987.
- باتريس بافي، معجم المسرح، ترجمة: ميشال ف. خطار، مراجعة: نبيل أبو مراد، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، لبنان، فبراير 2015.
- بزيكا محمد، فن الكناوي في الصويرة الشكل والدلالة، أعمال الأيام الدراسية بالصويرة: الذاكرة وبصمات الحاضر، بتاريخ 26/27/28 أكتوبر 1990، منشورات كلية الآداب أكادير، سلسلة الندوات والأيام الدراسية رقم 03، أكادير، 1994.
- بن عبد الجليل (عبد العزيز)، المشترك في مجال النغم والإيقاع بين المغرب والشعوب الإفريقية المجاورة، منشورات معهد الدراسات الإفريقية، سلسلة محاضرات رقم 14، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1995.
- بن عبد الجليل (عبد العزيز)، الموسيقى الشعبية في البلدان العربية، مجلة الفنون، عدد خاص، المؤتمر الخامس للمجتمع العربي للموسيقى، الرباط، 1977.
- بونيت عز الدين، مفهوم الفرجة من المسرح إلى الإستطيقا، ضمن أشغال ندوة دولية بعنوان: شعرية الفرجة وجماليات الأداء في الفنون الحية، كتاب جماعي، تصدير: حسن المنيعي، جمع وتنسيق: محمد جلال أعراب، جامعة ابن زهر أكادير، مطبعة سوس أكادير، ماي 2013.
- تيبس يوسف، تطور مفهوم الجسد من التأمل الفلسفي إلى التصور العلمي، مجلة عالم الفكر، الجسد، مجلد 37، عدد 4، أبريل و يونيو 2009.

- حافظي علوي (حسن)، سجلماسة وإقليمها في القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب، 1997.
- خالد أمين، المسرح ودراسات الفرجة، منشورات المركز الدولي لدراسات الفرجة، ط1، سلسلة 14، مطبعة ألطوبريس للطباعة والنشر، طنجة، 2011.
- ركوك علال، مادة كناوة، معلمة المغرب، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة، ج20، مطابع سلا، المغرب، 2004.
- رشيق حسن، سيدي شمهروش، الطقوسي والسياسي بالأطلس الكبير، ترحمة: جحفة عبد المجيد ومصطفى النحال، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2010.
- عز الدين عمر (موسى)، قراءة في العلاقات المغربية الغرب إفريقية في العصر الوسيط، ندوة العلاقات المغربية الإفريقية حصيلة وأفاق- أعمال مجموعة البحث حول المغرب وإفريقيا: 1-2، تنسيق: بهيجة الشاذلي، منشورات كلية الآداب عين الشق، سلسلة ندوات ومناظرات، ط1، الدار البيضاء، 2012.
- فن الموسيقى-نشأة-تاريخا-إعلاما، ترجمة وإعداد: فاضل جاسم الصفار، تقديم: وليد غلمية، الدار العربية للموسوعات، بيروت، ط1، 1988.
- فليب إسكابلر، الموسيقى واللغة في الأغاني الكناوية، مجلة الفنون، عدد 1، 1978.
- كريمي سعيد، ظاهرة كناوة بتافيلالت (مجموعة واد ماء يوسف نموذجا)، ضمن كتاب جماعي بعنوان: التراث الشفهي بتافيلالت-الأنماط والمكونات، إشراف: سعيد كريمي وموحى صواك، منشورات اتحاد كتاب المغرب-فرع الرشيدية، بدعم من المبادرة الوطنية للتنمية البشرية، الرشيدية، المغرب، ط1، 2008.
- كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات-مقالات مختارة-، ترجمة: محمد بدوي، المنظمة العربية للترجمة-بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2009.
- لوبروتون دافيد، سوسيولوجيا الجسد، ترجمة عياد بلال وإدريس المحمدي، منشورات روافد، القاهرة، ط1، 2014.

- هوبير ديشان، الديانات في إفريقيا السوداء، ترجمة: أحمد صادق حمدي، مراجعة: محمد عبد الله دراز، تقديم: مصطفى لبيب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، 2011.
- يوسفي حسن، المسرح والفرجات، منشورات المركز الدولي لدراسات الفرجة، مطبعة ألطوبريس للطباعة والنشر، طنجة، 2012.
- يوسفي حسن، تافيلالت فضاء للفرجات، أشغال ندوة: الفرجة والتنوع الثقافي مقاربات متعددة الاختصاصات، ندوة تكريمية لرائد دراسات الفرجة بالمغرب د حسن المنيعي، منشورات المركز الدولي لدراسات الفرجة، سلسلة دراسات الفرجة 4، ألطوبريس للطباعة والنشر، طنجة، ط1، 2008.

المصادر والمراجع باللغة الأجنبية

- Chlyeh Abdelhafid, Les Influences Interculturelles entre le Maroc et les Payes de L'Afrique Subsahariennes, la route de l'Or, Conception, Ahmed Jarid, L'impression, Okadel Elgadida, Rabat, 2003.
- Eugenio Barba, Anatomie de l'acteur: un dictionnaire anthropologique théâtrale, Lectoure: Bouffonneries Contrastes, zeami libri, international school of theatre anthropology, 1986.
- Gilbert Rouget, La musique et la transe, Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et la possession, publié avec le concours du centre National de la Recherche Scientifique, Gallimard, 1980.
- Mana Abdelkader, "Les Regraga", Éditeur marocain de sciences humaines et de littérature, Casablanca, Maroc, 1988.
- Mauss Marcel, Les techniques du corps, Sociologie et Anthropologie, Presse Universitaire du France, Paris, 1950.

- **Miege Jean Louis, De quelques remarques de géographie historique à propos des Gnaoua d'Essaouira, Livre Collectif: L'univers des Gnaoua, Edition la Pensée Sauvage Editions Le Fennec, sous la direction de A.CHLYEH, 1999.**
- **Pierre Bourdieu Esquisse d'une théorie de la pratique: Précédé de Trois études d'Ethnologie kabyle(1972), Point Essais, éd. Du Seuil, Paris, France, 2000.**
- **Pierre Bourdieu, Le Sens Pratique, Coll. «Le Sens Commun», Ed. de Minuit, Paris, France, 1980.**
- **Pierre Bourdieu, Méditations pascaliennes, Liber, Paris: Seuil, 1997, Éd. rev. et corr., 2003.**
- **Richard Bauman, Performance in Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainments: A communications– centred Handbook, ed. Richard Bauman, New York and oxford: oxford University, 1992.**
- **Roland Barthes, Rhétorique de l'image, revue communication n 4, Ed. Seuil, 1964.**
- **Welte Frank-Maurice, Le Culte des Gnaoua de Meknes, In Abdelhafid Chlyeh(sous dir.), L'univers des Gnaoua, Grenoble: Edition La Pensée Sauvage, 1999.**

الفن الصخري بتافيلالت:
تراث ثقافي عريق، بين تحديات المحافظة ورهانات التنمية

امبارك آيت عمر[1]

مقدمة

تعتبر تافيلالت من المناطق التي لعبت دورا مهما عبر التاريخ، سواء من الناحية الاقتصادية أو الثقافية، وقد ورد اسمها في المصادر الإخبارية، والجغرافية. ولأهميتها التاريخية والحضارية حظيت باهتمام عدد من الباحثين المعاصرين أمثال حسن حافظي علوي، صاحب "سجلماسة وإقليمها في القرن 8هـ / 14م" ولحسن تاوشيخت في أطروحته حول "عمران سجلماسة: دراسة تاريخية وأثرية"، والدكتور المرحوم العربي مزين في أطروحته "LE TAFELALT: contribution à l'histoire du Maroc aux 17-ème et 18-ème siècle"، والدكتور يوسف بوكبوط في أطروحته "Nouvelles recherches en archéologie Protohistorique du Maroc"، ومقاله كذلك باللغة العربية " تحريات أثرية بمنطقة تافيلالت".

والحقيقة أن منطقة تافيلالت كانت مليئة بالسكان منذ الفترة الممهدة للتاريخ، دليلنا في ذلك هو مختلف المواقع الأثرية الموجودة بها، والتي تتخذ شكل لوحات صخرية ومدافن جنائزية. وإذا كانت العديد من الأبحاث والدراسات، التي أنجزت حول منطقة تافيلالت قد شملت فترة العصر الوسيط، وكذلك الحديث والمعاصر، فإنها لم تنل حظا وافرا من أبحاث ودراسات حول فترة ما قبل التاريخ أو بالأحرى فترة ما قبيل التاريخ والذي يؤطر فترة ظهور هذا الفن الصخري باستثناء ما أنجزه الدكتور يوسف بوكبوط في أطروحته المشار إليها أعلاه والتي تضمنت حيزا على تافيلالت في فترة ما قبيل التاريخ. ولهذا كان من أبرز الدوافع التي جعلتني أنجز هذا المقال حول النقوش الصخرية بتافيلالت ومهدداتها، ومحاولة الدعوة لرد الاعتبار لها. وتأتي أهمية هذه الدراسة في الإشكالية التي وضعتها والتي تتمثل في مساءلة هذه الخزانات الصخرية كما يلي: ما هي الأضرار التي تتعرض لها؟ وكيف نثمنها ونرد لها الاعتبار؟

1طالب باحث في سلك الدكتوراه، مختبر التراث الثقافي والتنمية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة محمد الأول – وجدة.

لذلك هدفنا من خلال هذه المقالة البحثية المساهمة في التعريف بالنقوش الصخرية بتافيلالت، ثم العمل على صيانتها من الأخطار الطبيعية والبشرية، واقتراح سبل تثمينها ورد الاعتبار لها لكي تساهم في عجلة اقتصاد المنطقة. وقد تضمنت هذه المقالة محاور كان أولها الإشارة إلى التعريف بالفن الصخري عموما ومحاولة تحديد فترة إنجازه بتافيلالت، وبعد ذلك قدمت بعض الصور لنماذج من هذه اللوحات الصخرية لمواقع مختلفة بتافيلالت. لأنتهي بالحديث عن الأخطار المهددة لهاته الوثائق الصخرية والدعوة إلى حمايتها واستثماره في تنمية المنطقة.

أولا: تعريف الفن الصخري وتاريخ ظهوره ومواقع توزيعه بالمغرب

- تعريف الفن الصخري وتاريخ ظهوره

تتعدد صيغ تعريف الفن الصخري بين الباحثين والمهتمين فمنهم من اعتبره تعبير إبداعي يتجسد في لوحات جدارية قام بإنجازها الانسان القديم على سطوح صخرية داخل الكهوف وخارجها، وهي ظاهرة عالمية تكاد تكون موجودة في معظم بقاع المعمور، وان اختلفت مضامينها وأعمارها من منطقة لأخرى[1]. ويعتبر الفن الصخري كسائر الإبداعات الفنية الأخرى سمة تميز الإنسان عن غيره من الكائنات الحية وذلك لان النزعة الفنية أمر غريزي فيه كان يهتم بها منذ أقدم العصور، وأيضا عندما ينتج الأدوات البدائية المصنوعة من الحجارة كان يحاول جاهدا تقويمها وتهذيبها ليظهرها في شكل لائق، واستمر في محاولاته المتكررة حتى تمكن بمرور الزمن من إتقان الصناعة في أروع صورها الفنية[2].

وفي تعريف أخر للنقوش الصخرية يذهب الباحث عبد المنعم عباس إلى اعتبار الفن الصخري هو الذي يعبر عن صورة الحياة التي يمارسها الإنسان البدائي في عصور ما قبيل التاريخ مثل رسم دور الحيوانات الاستوائية من خيول وجمال... كما يجسد روح الإبداع الفني والعقيدة السائدة والنزعة الروحية التي سادت عند إنسان هذه العصور[3].

وتجدر الإشارة إلى أن الفن الصخري يوفر لنا قدرا مهما من الدلائل عن بدايات القدرات الفنية والمعرفية والثقافية وهو موجود في أغلب بلدان العالم من المناطق الاستوائية

1إبراهيم موسى (محمد)، المضامين الحضارية والبيئية القديمة للصحراء الليبية من خلال لوحات الفن الصخري، مجلة كلية الآداب والتربية، العدد 19-20، جامعة قاريونس 1996، ص 173.

2إبراهيم موسى (محمد)، المرجع نفسه ص 174.

3رواية عبد المنعم (عباس)، الفن والحضارة، دار المعرفة الجامعية الإسكندرية، 1996، ص 22.

حتى المناطق القطبية بالكهوف والجبال[1]. وفي تعريف لباحثين آخرون فالنقوش والرسوم الصخرية عبارة عن وسيلتين للتعبير تعتمدان على استعمال مساحة صخرية لتسجيل صورة أو رسالة أو رمز، وقد ظهرت الصور المحصل عليها بهذه الطريقة بأوروبا منذ حوالي 30 ألف سنة وفي وقت لاحق ظهرت في الصحراء الكبرى[2].

من كل التعاريف السابقة يمكن أن نستنتج أن مصطلح النقوش الصخرية يطلق على صور الإنسان والحيوانات والأدوات والرموز والكتابات... التي نقشها الإنسان القديم على صخور الجبال والهضاب وغيرها. وتعتبر النقوش الصخرية من أهم الوثائق الأثرية التي اعتمدها الباحثون أثناء محاولاتهم كتابة تاريخ الحضارة المغربية القديمة، لأن كل ما نقشه الإنسان القديم على اللوحات الصخرية، ليس إلا انعكاسا لمحيطه البيئي وواقعه المعيشي وفكره.

إن دراسة هذه النقوش أو الرسوم، التي تعكس انشغالات إنسان تلك المرحلة تسمح للباحثين بمعاينة أنشطة المجتمع البدائي، والعلاقات التي كانت تربط الإنسان القديم بمجاله، والأفكار المرتبطة بالمعتقدات الدينية، وتلك التي تعبر عن أحاسيسهم الفنية والجمالية. وتسمح النقوش كذلك من خلال تتبع الحيوانات والنباتات الممثلة، التوصل إلى بعض المؤشرات الخاصة بتغيرات المناخ والبيئة.

وقد عرفت منطقة تافيلالت نفس التطور الحضاري الذي عرفته مناطق جنوب المغرب والصحراء حيث نجد العصر الحجري القديم بأقسامه الثلاثة الأدنى والأوسط والأعلى، وقد تلاه العصر الحجري الحديث، ويتميز هذا الأخير بظهور تدجين الحيوانات وممارسة الزراعة والاستقرار، وكذا ظهور الفن بما فيه الفن الصخري حوالي 1200 سنة قبل الميلاد[3]. وتعود أولى اكتشافات الفن الصخري بالمغرب إلى سنة 1875 من طرف الحاخام اليهودي أبي سرور ماردوخاي، وذلك في إطار الرحلات الاستكشافية الممهدة لاستعمار شمال إفريقيا من طرف الأوربيين[4].

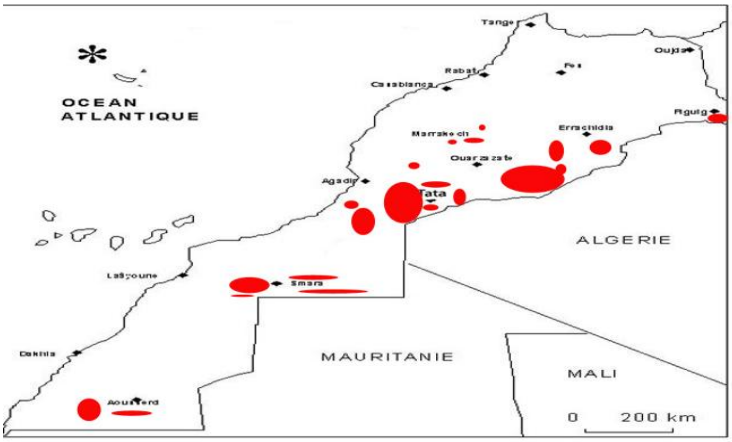
1روبيرت ج بيدناريك، الإرهاصات الأولى للخليقة، رسالة اليونسكو، مركز مطبوعات اليونسكو، القاهرة، 1998، ص 14

2أوعشي (مصطفى)، والخطيب (عفراء)، و رودريك (ألان)، نقوش من إقليم السمارة، منشورات معهد الدراسات الافريقية الرباط 2008. ، ص 16

3أوعشي (مصطفى)، وآخرون، المرجع نفسه ص 15

4Mustapha Nami, Art Rupestre Marocain, styles, techniques et chronologie p 9.

خريطة لمواقع النقوش الصخرية بالمغرب



المصدر: المركز الوطني للنقوش الصخرية

ثانيا: بعض مواقع النقوش الصخرية بمنطقة تافيلالت

1.مواقع نقوش الطاوس بالريصاني

تقع منطقة الطاوس في الجنوب الشرقي لمدينة الرشيدية على مسافة تقدر ب 150كلم، وعلى بعد 60 كلم جنوب شرق مدينة الريصاني. ويحدها شرقا الحدود مع الجزائر، في حين تمتد مساحات شاسعة من الصحراء في جهتها الجنوبية[1]. ويرى الأستاذ تاوشيخت أن تاريخ هذه النقوش الصخرية بهذه المنطقة يعود إلى الفترة الممهدة للتاريخ، أو بتعبير أدق– كما أورد– إلى المرحلة النهائية من العصر البرونزي و بداية العصر الحديدي المبكر[2].

2.مواقع نقوش أيت سعدان بألنيف

تقع منطقة ألنيف الجنوب الغربي لمدينة الرشيدية على مسافة تقدر ب 200 كلم، وعلى بعد 100كلم غرب مدينة الريصاني. و يحدها شرقا وادي غريس، في حين تمتد مساحات شاسعة من الكثبان الرملية والحمادات في جهتها الغربية و الشمالية و الجنوبية[3].

1-ملين سعيد، القصور والقصبات المتاخمة للصحراء، ترجمة السائح عبد السلام، وزارة السكنى للمملكة المغربية، الرباط ،1992 ، ص 67.

2-تاوشيخت لحسن، عمران سجلماسة دراسة تاريخية و أثرية ،ج الأول ،منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 2008، ص 186.

3-تاوشيخت لحسن، المرجع السابق، ص69.

وهذه بعض الصور التي التقطها فريق بحث مشترك مغربي إيطالي مكون من علماء آثار من المعهد الوطني لعلوم الآثار والتراث بالمغرب (INSAP) وعلماء آثار من مركز الدراسات والمتاحف لفن ما قبل التاريخ بإيطاليا (CESMAP) في إطار مشروع PARC NATIONALE DE JBEL SAGHRO ما بين 2002 و 2012 كان الهدف منه جرد ودراسة التراث الأثري بجهة سوس ماسة درعة، حيث تمت زيارة بعض المواقع للنقوش الصخرية وتصويرها ووصفها، لكن لم تنل واحة تافيلالت حضا وافرا من هذه الدراسة، فقد تم الاكتفاء فقط بزيارة بعض مواقع الطاوس بالريصاني ومسيسي بأيت سعدان.

بعض الصور للمواقع التي زارها فريق البحث على مستوى تافيلالت

Fig.7 - Ait Ouazik - Hache rattachable au style de Tazina.
La lame au tranchant semi circulaire est probablement métallique.

Fig.8 - Taouz - Site 1 - Groupe de bovins piquetés,
montés par des silhouettes humaines cruciformes.

Fig.9 - Taouz- Site 2 – Deux chars à deux timons, piquetés.

Fig. 10 – Taouz – Site 1 : Petit bovinié au cornage tourné vers l'avant.
Le tracé piqueté est en partie poli. La patine est totale (dalle au sol horizontale).

Fig.11 – Taouz – Site 1 : Village de Djaid
(site "Lakhyat").
Figuration bridve d'un char bige,
non attelé, à patine très claire.

Fig.12 – Azâg (Nord de Msissi) : Gravures au trait poli : ovoïdes striés,
récupérant (à gache) en partie une fente du rocher :
"tour de main" typiquement tazinien.

المصدر: المعهد الوطني لعلوم الآثار والتراث(2012)

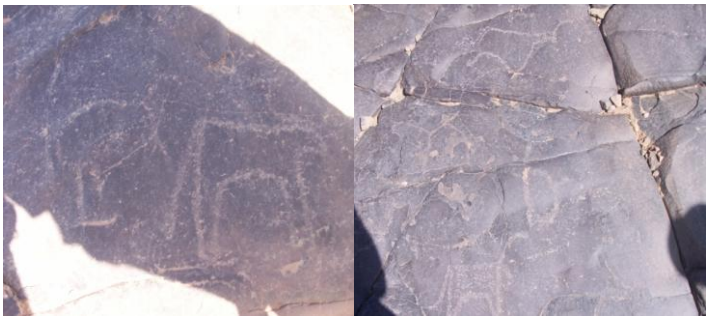
Fig.15 – Talidat (2 km nord-ouest d'Ait Saadane)
Contour spiralé complexe, inscrit dans un contour fermé.
La gravure au trait fin poli reproduit une belle gravure
au motif identique du même site, exposée au musée de Rabat.

Fig.16 – Amda (15 km sud-est d'Ait Saadane)
Figuration spiralée complexe de type "en soutache",
de patine totale (dalle au sol horizontale).

المصدر: المعهد الوطني لعلوم الآثار والتراث(2012)

3.مواقع نقوش تاغيا بتنجداد

تقع على بعد حوالي 80 كلم في الجنوب الغربي لإقليم الراشيدية، وهذا الموقع عبارة عن واد جاف، توجد به أجراف و تتضمن في الجهة اليسرى عدة نقوش لبقريات متجانسة من حيث الأسلوب والتقنيات، مما يدل على أن الساكنة كانت تعتمد على نشاط الرعي، وتعتبر تلال تاغيا هي التلال المتضمنة لهذه النقوش الصخرية كما في الصورتين أسفله.



المصدر: تصوير شخصي (2015)

ثالثا: الأخطار المهددة للنقوش الصخرية

- الأضرار التي تسببها الطبيعة

تغير درجات الحرارة: يسود-اليوم– في المغرب طقس جاف و قليل المطر، كما أن المناخ يسجل فارقا كبيرا بين الحرارة الدنيا (الليل) والحرارة العليا (النهار)، وكل هذا يؤثر على ثبات الصخرة خصوصا إذا كانت ذات بنية سهلة التفتت (مثال: الحجر الرملي)، وهذه

التغيرات تخلف انكسارات وشقوق تعتبر منفذا للمجاري المائية والتي تساهم في اختفاء الرسومات الصخرية بفعل تآكل القشرة السطحية للصخرة[1].

انصهار الجليد: يلاحظ هذا النوع من التدهور في الهضاب العليا للأطلس حيث تسجل التساقطات الثلجية الموسمية والتي تنصهر وتسبب تحولات مهمة في كتلة ومساحة الصخور. هذه التحولات ترجم بعد ذلك بسلسلة من التصدعات الدقيقة والتي (أي التصدعات) تكبر مع تكرار ظاهرة الانصهار[2].

تقشر الصخور: هو نتيجة تزاوج الظاهرتين أعلاه (الحرارة وانصهار الجليد) والتي تؤديان إلى تشكل شقوق عديدة على سطح الصخرة، تزيدها بعض النباتات التي تتفتق على الصخور شساعة، ويكون تأثيرها (النباتات) في الأجواء الرطبة.

مجاري الماء: تساهم المجاري المائية الدائمة أو المؤقتة الجريان في التدهور عن طريق التآكل البطيء والمستمر لسطح الصخور. وتسمح خطوط الرسوم الصخرية العريضة بمرور المياه السطحية، ومع مرور الوقت ينتج عن ذلك توسع غير عادي لتلك الخطوط، وبالتالي تكسر لسطح الدعامة الصخرية.

قوة الرياح: يتجلى التأثير السلبي لهبوب الرياح على النقوش الصخرية في نقل حبات الرمل التي تهاجم السطوح المائلة للصخور، و تُحدث تآكل للقشرة الصخرية. كما أن تسرب حباب الرمل عبر شقوق الصخور يساهم في تفكيك صفيحات كبيرة من الصخور.

سقوط الأحجار: يسجل هذا النوع من التدهور في المواقع الصخرية الواقعة على أجراف مرتفعة، يعتبر تساقط الصخور نتيجة ثقلها وللدينامية التكتونية سببا في تفتت وتقطع الصخور المنقوشة بينما تحمي بعض الصخور الأخرى المنقوشة والموجودة في أسفل الأجراف.

تآكل السطح: و ذلك تحت تأثير العوامل المختلفة للحث و تؤدي في آخر المطاف إلى اختفاء تدريجي للرسومات الصخرية.

لأمطار والسيول: ومن المخاطر الطبيعية التي تتعرض لها المواقع الصخرية هطول الأمطار بغزارة ولمدة طويلة أحياناً مما يسبب انجراف التربة أو زيادة نسبة الرطوبة النسبية

1Nami mustafa et Skounti ahmed, Patrimoine rupestre et développement durable, colloque international, développement durable en Maghreb, rabat, 27-29 Avril 2000.p 50

2 Ibid p 54.

فيها التي تُلحق أضراراً كبيرة إضافة إلى ارتفاع منسوب المياه الجوفية، أما السيول فتتسبب بانجراف التربة وتخلخلها...الخ[1].

2. الأضرار الناتجة عن سلوك الإنسان

التحضر: يشكل هذا العامل أهمية بالنسبة لتنمية البلاد، ولكنه وبالمقابل له تأثيرات غير مرغوب فيها على التراث الوطني، وعلى مختلف مكوناته المادية والثقافية، وذلك تحت شعار التهيئة الحضارية. الشيء الذي أدى إلى عدم احترام النصوص القانونية المنظمة لحماية التراث المغربي وذلك عن قصد أو جهل مما جعل من بعض المواقع الأركيولوجية تغيب عن جدول تراثنا الثقافي.

صقل الأحجار: إن المواقع الصخرية القريبة من التجمعات الحضرية تكون عرضة لعملية صقل رسوماتها وذلك لجعل صورها واضحة. ترتكز تلك العملية على تعميق خط النقش وذلك بواسطة أدوات حادة. وهذا يؤدي إلى فقدان كلي للزنجار الأصلي للخط. مما جعل معرفة عمر الرسم صعبا، كما أنه (الرسم) يغدو مشوها بفعل عملية الصقل. وهذه الأخيرة تخفي الأسلوب والتقنية المستعملة في إبداع الرسم مما يفقده قيمته العلمية والتاريخية، كما أنه تختلط الإضافات الناتجة عن عملية الصقل مع الصورة الأصلية.

الحرائق: فقد يتسبب الإنسان عن قصد أو غير قصد في إشعال النيران بمحاذاة هذه النقوش وتتطور تلك النيران لتطمس واجهة تلك النقوش.

الحروب والتي قد تؤدي إلى إسقاط قنابل بالمواقع الصخرية التي تحوي نقوشا و بالتالي تدميرها.

الهدم: يُشجع ضعف المراقبة أحياناً كثيراً من المؤسسات أو الأفراد على القيام بأعمال تؤدي إلى هدم النقوش الصخرية، فهناك خطر منظم ناتج عن حركة النمو والتطور في مشاريع تنظيم المدن والقرى وإقامة المشاريع الكبيرة، كالسدود والسكك الحديدية وشق الطرق. يمكن القول عموماً بأن أعمال الهدم والتخريب التي ألحقها الإنسان بالنقوش الصخرية سبب فقدان الكثير منها بقصد أو بغير قصد وذهبت دون

1اكريمي (عبد الكريم)، المخاطر البيئية بحوض زيز السفلى (تافيلالت) نموذج الفيضانات، بحث لنيل شهادة الماستر في الجغرافيا، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز، فاس، 2011/2010 ص88.

رجعة، وبقي أن نقول بضرورة تضافر الجهود، لحفظ وصيانة ما بقي منها خدمة للأجيال القادمة في مجال الفن والثقافة والاقتصاد[1].

رابعا: دور النقوش الصخرية في التنمية المحلية للمنطقة

1. الاستثمار الثقافي للتراث الصخري

لعل أهم المقاربات التي يمكن اعتمادها في تحليل هذا الموضوع هي المقاربة الوظيفية للتنمية الثقافية التي تنظر للنقوش الصخرية من زاوية الوظيفة الاجتماعية التي تقوم بها. ويرتبط ظهور هذه المقاربة بظهور مفهوم جديد للتقدم والنمو يحتل فيه البعد الثقافي مكانة جوهرية. فبعد أن كانت النظريات السياسية التنموية تعطي الأولوية للبعد الاقتصادي على البعد الثقافي، وتعتبر بأن الغاية من التنمية هي تحسين الظروف المادية لأكبر عدد ممكن من الشرائح الاجتماعية، تبين أن تحسين المردودية الاقتصادية، وتحقيق الرفاه الاقتصادي لا يلازمها بالضرورة تحسين في المستوى الثقافي والفكري و الأخلاقي للمجتمع[2].

هكذا صار الاهتمام بالنقوش الصخرية لتافيلالت واحدا من العناصر الأساسية التي يتعين استحضارها وإدماجها في كل استراتيجية شمولية للتنمية، وباعتبارها جزء من المكونات الثقافية لمجتمع هاته المناطق أضحت أحد الأبعاد الرئيسية للتنمية البشرية كما تتصورها أغلب المؤسسات والمنظمات الدولية.

2. الاستثمار السياحي للتراث الصخري

تستغل غالبية مواقع النقوش الصخرية المتواجدة في تافيلالت في إطار الرحلات السياحية على ظهور الجمال المنظمة انطلاقا من زاكورة نحو مرزوكة أو العكس. فهي إذن منتوجا سياحيا يستهوي السائح سواء الوطني أو الأجنبي. زد على ذلك أن بعض هاته المواقع الصخرية تقع في فضاءات تشكل مسارا مهما يمر عبره المشاركون في سباقات السيارات الدولية (منطقة الطاوس على سبيل المثال)، وهو ما يلزم الجهات الوصية لتهيء هذه الفضاءات لجلب استثمارات سياحية مهمة للمنطقة وبالتالي خلق دينامية تنموية في المنطقة.

وبالرجوع إلى المناظرة السياحية الخاصة بالأقاليم المتواجدة جنوب الأطلس، من تنظيم وزارة السياحة، والمنعقدة بمدينة أرفود يوم 1986/09/26، والتي خرجت بتوصيات

1Nami mustafa et Skounti ahmed , op .cit , p 60.

2أقفلي (حماني)، الثقافة والتنمية البشرية، منشورات عالم التربية، ط1، 2006، ص 39.

أهمها تخصيص رصيد عقاري مهم يناهز 300 هكتار موزعة على المراكز الحضرية والقروية بالمنطقة، خاصة بإنشاء وحدات فندقية من مختلف التصنيفات، إضافة إلى مخيمات ومآو وفي نفس الاستراتيجية السياحية.

3.الاستثمار الاقتصادي للتراث الصخري

إن هذا التراث الصخري، هو بحق، رأسمال هام وقابل للاستثمار من أجل التنمية بكل أبعادها، فهو أحد المصادر الأساسية للشغل والدخل والعملة الصعبة. كما يمكن الاعتماد عليه في بلورة نماذج تنموية جديدة. إن الدور الاقتصادي للنقوش الصخرية بتافيلالت يتمثل في إدماجه في التنمية المحلية عن طريق السياحة الثقافية، مع إشراك سكان المنطقة في هذا الاختيار من أجل الاتزان والتناغم بين الإنسان وبيئته، وذلك بتحسيس السكان المجاورين لهاته المواقع الصخرية بأهمية الماضي في فهم الحاضر، وقيمة التراث الصخري في ذاكرتهم وضرورة الارتباط به واعتباره تراثهم، واستقطابهم إلى داخل التراث.

ولكي نتمكن من إقناع أبناء المنطقة بأن ما تضمه هاته الرسوم أو النقوش الصخرية هو جزء من تراثهم، ولكي يستثمر في الرفع من اقتصاد وموارد المنطقة يمكن أن أقترح هذه الإجراءات[1]:

- بناء طرق عادية تسهل التجوال، إما على الأرجل أو بالدراجات الهوائية والدراجات النارية، أو الخيول.
- بناء غرف للضيوف لكل دار تحادي الموقع أو قريبة من المسلك السياحي القروي، تتوفر هذه الغرف على الطاقة الشمسية لتوليد الكهرباء ولتسخين الماء مع مرافق صحية نظيفة.
- تكليف الساكنة بتدبير هذه الغرف، وبخدمة السياح أكلا وشربا ونوما، حسب عادات وتقاليد الساكنة، لا حسب ما يتم في الفنادق، وهذا كله بالمقابل، وهذا المقابل تستفيد منه الساكنة لتنمية دخلها.
- تكوين بعض حملة الشهادات أبناء المنطقة كمرشدين سياحيين متخصصين في تاريخ وآثار وحضارة المنطقة بالدرجة الأولى وتاريخ المغرب بصورة عامة.

1تيليوا (مصطفى)، السياحة والثقافة أهم رهانات التنمية، مطبعة تافيلالت، الرشيدية، ط1، 2009، ص 156.

- تهيئة فضاء للراحة يتضمن موقفا للسيارات، وأكشاك لبيع المنتوجات التقليدية ومرافق صحية.
- وضع علامات التشوير تعلن عن المواقع الصخرية على جنبات الطرق الوطنية القريبة منها.
- وضع حراسة دائمة حول المواقع الصخرية لحمايتها من الفضوليين.
- نشر مطويات حول المواقع الصخرية.

خاتمة

في الختام، يتضح أن الاشتغال على التراث الصخري بتافيلالت يشكل نموذجا مثاليا في مقاربة موضوع ضمان سلامة الآثار وحمايتها من عوامل التدمير الطبيعية والبشري المختلفة، والإسهام في دراسة التراث الأثري المعرض للنهب والسرقة بهذا المجال الواحي من قبل الباحثين على الكنوز والسياحة اللامسؤولة. ومن هنا ندق ناقوس الخطر للجهات الوصية على هذا الصنف من الآثار ألا وهي وزارة الثقافة إلى إعمال القانون في هذا الاطار وزجر كل المعتدين على هذا التراث الثقافي المادي والإسراع إلى إخراج مدونة التراث رقم 53-12 إلى حيز الوجود والتنفيذ.

بيبليوغرافيا

مراجع باللغة العربية

- اكريمي (عبد الكريم)، المخاطر البيئية بحوض زيز السفلى(تافيلالت) نموذج الفيضانات، بحث لنيل شهادة الماستر في الجغرافيا، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز، فاس، 2011/2010.
- أقفلي حماني، الثقافة والتنمية البشرية، منشورات عالم التربية، ط1، 2006.
- بوكبوط (يوسف)، تحريات أثرية في منطقة تافيلالت، الندوة الثالثة حول آثار وتراث تافيلالت، منشورات جامعة مولاي علي الشريف الخريفية، 1990.
- تاوشيخت (لحسن)، عمران سجلماسة دراسة تاريخية وأثرية، ج1، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية-المغرب، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 2008.
- تيليوا (مصطفى)، الأهمية السوسيوثقافية للسياحة الواحية والصحراوية، نموذج واحة تافيلالت، إقليم الرشيدية. مطبعة فيدبرانت، مارس 2005.
- تيليوا (مصطفى)، السياحة والثقافة أهم رهانات التنمية، ط1، مطبعة تافيلالت، الرشيدية، 2009.
- سليمان (أيوب)، دراسات في تاريخ المغرب القديم من عصر ما قبل التاريخ حتى العصر الروماني، الدار البيضاء، 1983
- أرامبو (كميل)، نشأة البشرية، ترجمة: خليل الجر، سلسلة ماذا أعرف؟ بدون تاريخ النشر ولا مكانه.
- ملين (سعيد)، القصور والقصبات المتاخمة للصحراء، ترجمة: السائح عبد السلام، وزارة السكنى للمملكة المغربية ، الرباط ،1992

مراجع باللغة الفرنسية

- Mal homme(J), Les armes gravées du grand atlas, in congrès préhistoriques de France XIV session, 1953.
- Maury(R), Une route préhistorique à travers le Sahara occidental, in B.I.F.A.N, 1947.
- Searight (S) « gravures rupestres de haut atlas» ministre du tourisme. Casa, 1992.
- du puigaudeau(O) et S(M), nouvelles gravures rupestres de l'oued Tamanart(sud marocain), BIFAN.T.XXVII.S.n 1-2.1965.
- Meunier(J) et Allain(Ch), Quelques gravures et monuments funéraires, sud Marocain, Hés, T III, 1956.
- Margat(J) et Camus(A), La Nécropole de Bouia au Tafilalet, BAM, T III,1957.
- Youssef Boukbot, Nouvelles recherches en archéologie protohistorique du Maroc, Tome II, Université Paul Valéry, avril 2012.
- Simoneau (A), La région rupestre de Tazarine, documents nouveaux sur les Chasseurs pasteurs, revue de geographie du Maroc, n 20, 1971.
- Nami mustafa et Skounti ahmed, Patrimoine rupestre et développement durable, colloque international, développement durable en Maghreb, rabat, 27-29 Avril 2000.

تأثير اللكنة الأمازيغية على متعلم اللغة العربية

– متعلم غريس العلوي نموذجا-

جمعة دعرة[1]

تقديم

يعيش المغرب تعددا لغويا ولهجيا بين العربية الفصحى والعامية، إلى جانب اللغة الفرنسية في بعض القطاعات، وكذا استعمال الأمازيغية بمختلف لهجاتها بمناطق متفرقة في المجال الجغرافي كلغة للتواصل اليومي. وتُستعمل اللغة العربية بكثرة في عدة مجالات، كالإدارة والتعليم، وممارسة الطقوس الدينية...، وتعتبر هذه اللغة (العربية) لغة رسمية للمجتمع المغربي إلى جانب اللغة الأمازيغية، اللغة العربية ضرورية لكل فرد، ورغم حضور الدارجة واللكنات الأمازيغية في التواصل الشفوي المغربي، فإن ذلك لم يضعف اللغة العربية وهذا ما حاول الفاسي الفهري[2] **توضيحه.**

1. تصنيف اللغة العربية بالنسبة للمتعلم الأمازيغي

سنعرض في هذه الفقرة وضع تصنيف اللغة العربية بالنسبة للمتعلم الأمازيغي، هل تعتبر لغة ثانية أم أجنبية؟ ونقصد باللكنة الأمازيغية اللهجة الموظفة من قبل مجموعة جغرافية معينة كوسيلة للتواصل اليومي، ومدينة كلميمة[3] **من بين المناطق التي تستعمل هذه اللهجة (الأمازيغية)، وخصوصا منطقة غريس**[4] **السفلي والعلوي، وانطلاقا من ذلك اتخذنا منطقة غريس العلوي عينة للدراسة، وتحتوي هذه المنطقة مجموعة من القصور (مكمان، وآيت يحيا أو عثمان، وأيت كطو، وإغرغر زاوية سيدي الغازي، وزرارة، وأيت فاسكا، وحرت).**

1طالبة باحثة في سلك الدكتوراه، معهد الدراسات والأبحاث للتعريب، كلية علوم التربية، جامعة محمد الخامس، الرباط.

2الفاسي الفهري (عبد القادر)، اللغة والبيئة، منشورات الزمن، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، 2003.

3مدينة تقع على الضفة اليمنى لوادي غريس على بعد 60 كلم جنوب غرب مدينة الرشيدية (قصر السوق سابقا)، و 80 كلم شرق مدينة تنغير. اشتق اسم كوليمة من كلمة "إكلميمن" التي تعني في دلالتها الأمازيغية " مجموعة من الضايات". (معلمة المغرب، 1989).

4قسم لفظ غريس إلى لفظين بسيطين: غر: إلى "يس"، تسي، سو: شرب، سقي. غرتسي ثم غريس من إلى الشرب، إلى العين، إلى الماء، حتى إلى الغرس.(قسطاني بن محمد، الوحات المغربية قبل الاستعمار-غريس نموذجا- ص 47).

ويميز في اللغة الأمازيغية، بين ثلاث لهجات تاريفيت، تاشلحيت وتامازيغت، والجذور هي نفسها ومشتركة بين جميع هذه اللهجات ويتمثل الفرق بينها في التنغيم الذي يميز لهجة عن أخرى، وبعض الاختلافات في نطق بعض الكلمات، وأحيانا بعض التباينات المحدودة على مستوى الدلالة، أما القواعد الصرفية والنحوية والتركيبية وغيرها فمتطابقة، لأن هذه اللهجات متفرعة عن لغة واحدة هي اللغة الأم وهي اللغة الأمازيغية."[1]

وقبل دراسة الاشكالات الصوتية التي تعترض المتعلم الأمازيغي، سنعمل على توصيف وتصنيف اللغة العربية بالنسبة للطفل الأمازيغي، أو بتعبير آخر في أي خانة يمكن أن تصنف اللغة العربية بالنسبة للمتعلم الأمازيغي؟ هل هي لغة أجنبية، أم ثانية؟ فإذا اتضح أنها بالنسبة إليه، لغة ثانية، فهل ينطبق عليه ما ينطبق على المتحدث بالدارجة المغربية؟

يتعرف المتعلم على اللغة العربية في سنوات التعليم الأولى سواء أكانت أولية تقليدية في المسيد أو الكتاب أم عصرية مثل رياض الأطفال أو ابتدائية فيما بعد، حيث يكتشف لغة مغايرة للغة وسطه التي اعتدها في تواصله اليومي؛ فلغة البيت التي ألفها هذا الطفل إما دارجة أو أمازيغية، لأنه اكتسب إحدى اللغتين خلال السنوات الأولى من حياته.

ويعد المتعلم الأمازيغي محور البحث، ولهذا نتساءل هل اللغة التي يتلقاها هذا الطفل هي اللغة العربية الفصيحة أو الدارجة؟ مع العلم أنه يلتحق في هذه المنطقة إما برياض الأطفال، أو بالمدرسة الابتدائية مباشرة.

1.1. اللغة العربية لغة أجنبية2 للمتعلم الأمازيغي

اختلفت مجموعة من الأدبيات، حول النظر في تصنيف اللغة العربية بالنسبة للمتعلم الأمازيغي، وإن تضمن ذلك إشارات قليلة في بعض الكتب ولم يتم التدقيق في المسألة، فهناك من اعتبرها لغة أجنبية بالنسبة له (الطفل الأمازيغي) ومن ضمنهم موسى الشامي (1985) بقوله: "إن مشكلة اللغة العربية الفصحى من نوع خاص، ذلك أنها رغم كونها اللغة

1مرداسي (محمد)، رابطة آوراس للثقافة الأمازيغية، ج1، 1993، ص 35 و36 بتصرف.

2 تعلم لغة غير أصلية في بيئة اللغة الأصلية للمتعلمين.

الرسمية فهي ليست لغة البلاد العربية، بكل ما تعنيه هذه الكلمة من معنى لأي عربي من أي قطر عربي كان".[1]

أبرز الشامي في هذا المقال الإشكالات التي قد تعترض المتعلم العربي، وهو يتعلم اللغة العربية الفصحى، كونها لغة رسمية للبلاد لا يعني ممارستها الفعلية من قبل سكانها. وفي نفس السياق، طرح الإشكال التالي: إلى أي حد لا يمكن تصنيف المتعلم الناطق بالدارجة ضمن عداد متعلمي اللغة العربية لغير الناطقين بها؟ واستثنى في ذلك الطفل المغربي الناطق بالأمازيغية.

يستفاد مما سبق أن الطفل الأمازيغي صنف في خانة الناطقين بغير العربية، كما أوضح الشامي كذلك الإهمال الذي يطال هذا الطفل الناطق بالأمازيغية لا سيما في الميدان التربوي، خاصة فيما يتعلق باستراتيجيات التعليم والتعلم، والتي قد تختلف عن الاستراتيجيات التعليمية للأطفال المغاربة الناطقين بالعربية الدارجة.

كما أن المتعلم الناطق بالدارجة يوضع هو الآخر أمام شكل لغوي مختلف نسبيا عن النظام الفطري المكتسب، "فكل دارجة هي لغة لها نظامها اللغوي الخاص بها، ولها معجمها، ولها عاداتها المنفردة التي تمكن التعامل الاجتماعي بها وتنظمه. وعندما يبدأ الطفل في احتكاك داخل المدرسة باللغة العربية الفصحى بشكل مباشر، فإنه يجد نفسه إزاء شكل مختلف من أشكال اللغة، وهو شكل يختص كذلك بنظامه اللغوي، وبمعجمه، وبعرفه الاجتماعي الذي ينظم قواعد استخدامه."[2] ورغم ذلك فاللغة العربية الفصيحة لا تعتبر لغة أجنبية عنه أو غريبة، فهي لغة الدين...

ويمكن أن نستحضر، في المقابل، بعض الأدبيات التي تستبعد كون اللغة العربية لغة أجنبية بالنسبة للطفل المغربي بصفة عامة، كما أوضح ذلك الفاسي الفهري (2010) بقوله: "عدم اعتبار الفصحى في المغرب لغة أجنبية، حيث أن المعجم الذي يراكمه الطفل المغربي في محيطه الأسري، يشكل اللبنة الأولى لاكتساب معجم العربية الفصيحة. لأنه ولد في محيط معرب وسمع منذ أن فتح عينيه (أو ربما وهو ما يزال في بطن أمه) كلمات من أصل عربي من

1الشامي (موسى)، تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، منشورات مجلة التدريس، كلية علوم التربية، الرباط، المغرب، 1985، ص 70 -71.

2بنعيسى (يشو)، اللغات الأم وتحصيل المعجم(دراسة تقويمية)، الدار المغربية العربية، ط 1، 2020، ص 46-47. (الجبالي: 2003 ص 185).

قبيل ("خاي"، ختي"، "حليب"، "رضاعة"، "فراش"، "باب"، "حانوت"، "سوق"، "خبز"، "كاس"...)، وهي كلها كلمات عربية وهو (في ذلك مثل باقي أطفال العالم) لا يذهب إلى المدرسة لينسى لغته الأم، بل يذهب إليها ليعمقها ويهذبها ويغنيها ويصبح واعيا به"[1] وقد تناول الفاسي الفهري بعض المواصفات المعينة على تعلم معجم اللغة العربية الفصحى للمتعلم الذي نشأ في البيئة العربية، للتقارب الذي يطبع هاتين اللغتين (الدارجة والفصحى). ولكن نستفسر عن وضع الطفل الناطق باللهجة الأمازيغية، رغم تأثرها وتأثيرها بالدارجة وبالعربية في بعض المفردات (الحليب، سوق، كاس..) وان تباينت في النطق، فهي لهجة (الأمازيغية) لها نظامها ومعجمها الخاص بها كذلك، والمختلف كليا عنهما (الدارجة والعربية).

وأوضح مصطفى بوشوك (1994)[2] ذلك الاختلاف الكلي بين العربية الفصحى والأمازيغية. وانتهى إلى أن ما يصدق عليها لا يصدق على الدارجة المغربية.

ويتضح مما سبق أن الطفل "منذ صغره يتصل بالعربية بتنوعاتها عبر الفضائيات المغربية والعربية فيكتسب جزءا من اللغة الفصيحة قبل دخوله المدرسة...ففي الطفولة الأولى والثانية، يكون لسان الطفل المغربي قد تعرّب في العائلة العروبية وفي البيئة المحيطة. وأما البيئة العائلية الأمازيغية، فليست أجنبية عن البيئة اللسانية العربية، ولا مقطوعة عنها عموما، بل هي متصلة بها في المحيط وفي الإعلام، ثم المدرسة، إلا فيما همش من المحيطات النائية"[3].

وعلى هذا الأساس فإن اللغة العربية الفصيحة، لا تشكل، بالنسبة للطفل الأمازيغي انزياحا، فقد استقبلها عبر الفضائيات شريطة توفر البيئة المناسبة، وهنا يمكن أن نميز بين متعلمين أمازيغيْين ترعرعا في مجالين مختلفين، متعلم نشأ في المجال الحضري وآخر في المجال القروي، فالمتعلم الذي نشأ في المجال الحضاري قد يتمكن من معجم وقدرة لغوية باللغة العربية(وليست معيارية ككل بل يختلط فيها العامي والفصيح) وذلك نتيجة احتكاكه بالبيئة المتحدثة بالعربية، سواء خلال اللعب مع الأقران أو أثناء الولوج إلى الروض...، هذا الطفل الذي اكتسب معجما وقدرة تواصلية مكنته من التواصل مع محيطه، وبالتالي سهلت عليه

1الفاسي الفهري (عبد القادر)، محاضرة ألقاها الفاسي الفهري اللغة العربية في المغرب إلى أين؟ اليوسفي سعاد، ص67.

2بوشوك (مصطفى)، تعليم وتعلم اللغة العربية وثقافتها، الهلال العربية، الرباط، ط 2، 1994، ص 44.

3الفاسي الفهري (عبد القادر)، السياسة اللغوية في البلاد العربية السياسة بحثا عن بيئة طبيعية، عادلة، ديموقراطية، وناجعة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت لبنان، ط1، 2013، ص 136.

عملية التعلم في المدرسة، أما المتعلم القروي فتعد اللغة العربية، جديدة بالنسبة له؛ إذ لم تعرض أمامه من قبل، إلا إذا استمع إليها عبر الشاشة أو غيرها إذا توفرت الظروف؛ لذلك فهناك أطفال تربوا في بيئة تنعدم فيها مثل هذه الوسائل. ومثل هذا الطفل هو الذي يتعرض بحدة لمجموعة من الصعوبات مقارنة مع الفئات الأخرى.

1.2.اللغة العربية لغة ثانية للمتعلم الناطق بالأمازيغية

قبل عرض مختلف الآراء التي ناقشت مسألة كون اللغة العربية لغة ثانية للمتعلم المغربي، والأمازيغي بصفة خاصة، سنبين المقصود باللغة الثانية. "يشير اكتساب اللغة الثانية عموما إلى عملية تعلّم لغة أخرى بعد اللغة الأصلية...والمهمُّ هنا هو أن اكتساب اللغة الثانية يشير إلى تعلّم لغة غير أصلية بعد تعلّم اللغة الأصلية. واللغة الأصلية أو الأم المقصودة في هذه الدراسة هي الأمازيغية التي اكتسبها الطفل في بيئته الطبيعية الأولى. وهنا يمكن أن نتساءل: هل العربية الفصحى لغة ثانية للمتعلم الأمازيغي؟

سنستحضر مجموعة من التصورات لتوضيح مدى اعتبار اللغة العربية المعيار، لغة ثانية للمتعلم الأمازيغي. ومن ضمنها تصور بنعيسى يشو (2020) بقوله: "الكيفية التي تتم بها عملية الربط بين اللغة الأم التي تتمثل هنا في اللغة الأمازيغية باعتبارها لغة البيت والمجتمع، وبين لغة ثانية مقننة ومقعدة ومضبوطة لا يتم تداولها إلا في الفصل الدراسي، والتي تشبه إلى حدود معينة اللغة العامية أو الدرجة التي قد لا يكون المتعلم الأمازيغي، الذي يعنينا في هذا العمل، يستعملها أو استعملها من قبل"[1].

يتضح من القول السابق أن اللغة العربية الفصحى لغة ثانية بالنسبة للأمازيغ، ولكن هل هذه اللغة التي يتلقاها المتعلم (الأمازيغي) في الفصل الدراسي لغة عربية فصيحة، بكل ما تعنيه الكلمة من معنى، ألا يتم توظيف الدارجة في الفصول الدراسية أثناء الشرح أو في مجموعة من المواقف والأنشطة.. وفي أي خانة نصنف هذه اللغة (الدارجة) بالنسبة للطفل الأمازيغي، هذه مجموعة من الإشكالات التي يمكن أن تؤثر في سيرورة العملية التعلمية التعلمية.

ويرى خبراء المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم في تقريرهم حول تأثير العامية في الفصحى، بأن "اللغة الفصحى، وإن لم تكن لغة أجنبية بالنسبة إلى الطفل العربي، فإنه لا

1بنعيسى (يشو)، مرجع سابق، ص 53.

يمكن اعتبارها موضوعيا، لغة أم، فالطفل العربي يتعلم الفصحى داخل جدران المدارس والمعاهد والجامعات ولا يمارسها في البيت والشارع والساحة، لذا كان ما يتعلمه منها أقل بكثير مما يعرفه من العامية فتحدث هوة بين الفصحى التي يتعلمها والعامية التي نشأ عليها"[1].

يتضح مما سبق بعض الصعوبات التي تواجه المتعلم الناطق بالدارجة، بدافع التباين الذي يطبعهما، لأن اللغة العربية الفصيحة وإن لم تكن لغته الأم، فليست أجنبية. إذا كان هذا هو حال الطفل المتحدث بالدارجة فالصعوبة ستزداد بشكل مضاعف عند الطفل الأمازيغي، فأثناء ولوجه المدرسة نجده يتعرض لنمطين مختلفين، فتارة أمام العامية وأحيانا يواجه العربية الفصحى داخل المنظومة التربوية، فالطفل الأمازيغي يتيه أمام هذا التنوع. "إن اللغة العربية التي يتكلمها العرب والمستعربون في عصرنا هذا تنقسم إلى ثلاثة أقسام: الأول العربية الفصحى، والثاني: العربية العامية المثقفة، الثالث: العربية العامية الدارجة"[2].

لذا ينبغي استحضار هذه الخصوصيات المشار إليه أعلاه أثناء وضع البرامج، وكذلك في انتقاء طرق واستراتيجيات تستجيب لمتطلبات وظروف هذه الفئة.

3.1. اللغة العربية والمتعلم الناطق بالأمازيغية

هناك فريق لم يقدم تصنيفا للغة العربية بالنسبة للمغاربة بصفة عامة، ومنهم جحفة وشوطا بالقول: "المؤكد أن اللغة العربية الفصيحة ليست اللغة الأم في المغرب. فهذا الوضع تشغله الدارجة المغربية واللغات البربرية بحسب توزيعها الجغرافي. واللغة العربية ليست اللغة الثانية بحسب التحديد العلمي الدقيق للغة الثانية، فهذا الوضع تشغله اللغة الفرنسية، على الأقل بالنسبة للمناطق التي نشط فيها الاستعمار الفرنسي"[3].

أشير فيما سبق إلى أن اللغة العربية ليست باللغة الأم ولا بلغة ثانية سواء للأمازيغ أو للناطقين بالدارجة، وعدت اللغة الفرنسية لغة ثانية في المناطق التي عرفت الاستعمار. وعرضنا في ما سبق مجموعة من الأدبيات التي أشارت إلى تحديد توصيف اللغة العربية بالنسبة للمتعلم الأمازيغي، وإن لم تتصد للإشكال بدقة، فلاحظنا تضارب التصورات؛ فمنهم

1بنعيسى (يشو)، مرجع سابق، ص 25.

2الأوراغي (محمد)، التعدد اللغوي انعكاساته على النسيج الاجتماعي، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2002، ص 156-157.

3بنعيسى (يشو)، المرجع السابق، ص 53 و54.

من اعتبر المتعلم الأمازيغي في عداد الناطقين بغيرها، ومنهم من صنفه كمتعلم للغة ثانية، ورأي آخر لم يحدد مكانة ووضع اللغة العربية للمتعلم المغربي.

وانطلاقا مما تقدم يمكن أن نرجح تصنيف اللغة العربية وبالأخص بالنسبة للمتعلم الأمازيغي، حسب الظروف والطبيعة البيئية التي نشأ فيها هذا الطفل (الأمازيغي)، فإذا ترعرع في بيئة تنعدم فيها بعض الوسائل (كالكهرباء)، فلن يتعرض للغة العربية بأي صورة كانت، ويمكن تصنيف هذا الطفل ضمن الناطقين بغير العربية، أما إذا نشأ في مجتمع تتوفر فيه اللغة العربية بمختلف أصنافها عامية (الشارع، البيئة الجغرافية)، أو الفصحى (التلفاز، المسجد...) فلن تعتبر اللغة العربية أجنبية وغريبة عنه لأنه يتلقاها وفقا للظروف المتاحة.

نخلص إلى القول إن الظروف والبيئة اللغوية للمتعلم الأمازيغي هي المتحكمة في تحديد هذه التصنيفات، وذلك انطلاقا من التعاريف الموضوعة، والتي تحتوي الفروقات التي تميز اللغة الأجنبية عن الثانية، إذ "يختلف مصطلح تعلم اللغة الأجنبية عن مصطلح اكتساب اللغة الثانية، بشكل عام، في أن المصطلح الأول يعود إلى تعلم لغة غير أصلية في بيئة اللغة الأصلية للمتعلمين. أما مصطلح اكتساب اللغة الثانية، في الجانب الآخر، فيشير، بشكل عام، إلى تعلم لغة غير أصلية في بيئة تتكلم تلك اللغة بشكل أصليّ"[1].

وبالرغم من أن المغرب يصنف ضمن الدول العربية فليست الفصحى اللغة الأولى التي يكتسبها الطفل المغربي، ومنها تستبعد أثناء التواصل بين أفردها، باستثناء الشريحة المثقفة وفي بعض الأوساط المحدودة. وانطلقنا من فرضية مفادها أن المتعلم الناطق بالأمازيغي سيجد مجموعة من الصعوبات على المستوى الصوتي نظرا للاختلافات القائمة بين اللغتين، وكذلك تعدد اللكنات الأمازيغية في منطقة واحدة، وسنشير لذلك في الفقرة الموالية. وفي المقابل هذا المتعلم الناطق بالأمازيغية لن يجد صعوبات أكبر حدة على المستوى التركيبي، وذلك لاشتراك الأمازيغية مع اللغة العربية في مجموعة من الخصائص من أبرزها، ظاهرة الرتبة...

1سوزان م. جاس، لاري سلينكر، اكتساب اللغة الثانية مقدمة عامة، ترجمة: ماجد الحمد، النشر العلمي والمطابع، ج2، ب.ت، ص 7.

2.الإشكال الصوتي لدى المتعلم الناطق بالأمازيغية ودوره في توجيه المعنى:

يعتبر المكون الصوتي من أهم العناصر المشكلة للغة، ما ترتب عنه أخذ حيز مهم في كتابات الأدبيات التقليدية (الخليل، ابن جني، ابن يعيش..) والحديثة (تمام حسان، إبراهيم أنيس...)، إذ عالجته من زوايا متعددة، لأنه المدخل الأساسي لاكتساب و تعلم اللغات. ونطمح في هذه الدراسة إظهار مدى تأثير اللكنة الأمازيغية على متعلم اللغة العربية الناطق بالأمازيغية، وخصوصا على المستوى الصوتي، وكيف يمكن تجاوز ذلك التأثير.

وبالرغم من عدم ورود اختلاف كبير بين أصوات العربية والأمازيغية، نلاحظ مجموعة من الأخطاء أثناء نطق بعض الأصوات أو الكلمات من طرف المتحدث بالأمازيغية خلال تعلمه اللغة العربية. ويظهر التشابه بين النظامين الصوتيين للعربية والأمازيغية في المقابلة التي ناقشها السوسي في مقاله بالقول: "إن أول ما يبده الباحث في الشلحة عندما يقابلها بالعربية أشياء منها: أنه يجد مخارج الحروف متساوية في اللغتين، حتى حرف الضاد فإنه يُنطق به عند الشلحيين كما يُنطق به عند العرب سواء..."[1]. والشيء نفسه بالنسبة للهجات المستعملة في المنطقة التي نحن بصدد دراستها (غريس العلوي)، مع ورود بعض الاختلافات في المنطقة نفسها، وذلك تبعا للخصائص المميزة للهجات.

بناء على ما سبق ينبغي تركيز الاهتمام على العنصر الصوتي أثناء تعليم العربية للمتعلم الناطق بالأمازيغية "لأن إهمال المكون الصوتي في تعليم اللغة يؤثر بشكل سلبي على مستوى التحصيل، ويعرقل الوصول إلى الكفايات المستهدفة في مكونات تعليمية أساسية كالقراءة والتعبير الشفوي"[2]. ومن الواضح أن أي طفل يلج المدرسة أو الروضة قد امتلك قدرة لغوية مكنته من التواصل مع بيئته الأولى، ومعلوم أن هذه القدرة اللغوية تتضمن مجموعة من الأصوات والكلمات والجمل... اكتسبها خلال المراحل الأولى، وتعد عاملا مساعدا في تعلمه وتحصيله اللغوي، وعاملا معيقا في نفس الوقت أثناء تواجد تباينات متعددة بين اللغة الأم واللغة الهدف.

ويتجاوز هذا العائق إذا نظر إلى الإشكال بعناية من طرف الفئات المختصة (معدي المقررات، الأساتذة...) أثناء وضع المقررات وتكثيف الأنشطة التي تعالج مثل هذه الإشكالات.

1المختار السوسي (محمد)، تأثير اللغة العربية في اللهجة الشلحية، مجلة اللسان العربي، ع2، الرباط، 1965، ص 32.

2النهيبي (ماجدولين)، تدريس اللغة العربية وجديد النقل الديداكتيكي صوت- صرف-معجم، جامعة محمد الخامس بالرباط، كلية علوم التربية، 2017، ص 33.

و"يعد وعي الطفل بالأصوات اللغوية عاملا مساعدا جوهريا في نجاحه ليس فقط في القراءة، ولكن في البرنامج التعليمي كله، وهذا ما تؤكده الدراسات، إذ توجد علاقة ارتباطية قوية بين وعي التلاميذ بالأصوات اللغوية والقدرة على القراءة ليس فقط على مستوى الصفوف الأولى، ولكن خلال سنوات الدراسة..."[1].

وطالما حظي هذا المكون الصوتي، بهذا الوضع ولكونه المدخل الرئيس في تعلم أي لغة، سنحاول أن نوضح أثر اللكنة الأمازيغية على متعلم اللغة العربية، انطلاقا من الجانب الصوتي باعتباره أكبر الاشكالات اللغوية التي يواجهها المتعلم الأمازيغي، سواء في ما يتعلق بمستوى مخارج الحروف وصفاتها أو ما يتعلق بملامح النبر والتنغيم.. ويمكن أن نستحضر في هذا الإطار قول بوشوك (1994): "إن الأصوات البربرية، ونطق مخارج حروفها، ونبرها وتنغيمها، تعتبر من أكثر المتغيرات تأثيرا سلبيا، في تعلم اللغة العربية من طرف التلاميذ المغاربة، خصوصا في المناطق التي يطغى فيها استعمال البربرية على اللهجة الدارجة. حيث يسهل أحيانا التغلب على الصعوبات التي تطرحها تدخلات المفردات البربرية، ويصعب التغلب على التداخلات الصوتية"2.

ومن خلال معاينتنا الأولية استحضرنا بعض الكلمات الأمازيغية، التي تتضمن بعض الحروف التي تشكل مصدر الصعوبة للمتعلم الأمازيغي أثناء تعلم العربية، فوجدنا أن مدلولها لا يختلف من لكنة لأخرى، فكلمة أضاض (الأصبع) تنطق بالضاد في بعض المناطق، في حين تنطق بالطاء في مناطق أخرى إلا أن المعنى واحد، وغيرها كثير نحو (كراض، كراط، شراض (ثلاثة)، نعنو، لعلو (القصر)، كِغد، كِخد (زرت) إغف، إخف (الرأس)...).

ولا تشكل عملية التواصل بين هذه المناطق مصدر الصعوبة، فالمعنى والمبتغى واحد وتتم العملية التواصلية، رغم اختلاف نطق الكلمات حسب نوع اللكنة المستعملة، فإذا حاولنا تفسير هذه التباينات الواردة، نلاحظ مجموعة من الخصائص المشتركة بين هاته الأصوات[3] من

1زايد خالد (سمير)، مدخل الوعي الصوتي وتعليم القراءة بالمرحلة الابتدائية، دار الآفاق العربية، ط1، 2016، ص 183.

2 بوشوك (مصطفى)، 1994، مرجع سابق، ص 25.

3وحاول ابن جني أن يبين الفرق بين الصوت والحرف، بقوله: "اعلم أن الصوت عرض يخرج مع النفس مستطيلا متصلاً، حتى يعرض له في الحلق والفم والشفتين مقاطع تثنيه عن امتداده واستطالته، فيسمى المقطع أينما عرض له حرفا، وتختلف أجراس الحروف بحسب مقاطعها.." سر صناعة الإعراب، 19/1.

حيث المخارج والصفات، فلنأخذ على سبيل المثال، بين الحرفين الذلقيين (اللام والنون)، والحرفين الحلقيين (الخاء والغين)، وسنمثل لمخرج وصفات هذه الحروف في الجدول التالي:

الحرف		النون	اللام	الغين	الخاء
المخرج		من طرف اللسان مع ما يحاذيه من لثة الاسنان العليا مع اشتراك مخرج الخيشوم	أدنى حافتي اللسان إلى منتهاها مع ما يحاذيه من لثة الثنايا العليا	أدنى الحلق	أدنى الحلق
الصفة	الشدة	-	-	-	-
	رخو	-	-	+	+
	التوسط بين الشدة و الرخاوة	+	+	-	-
	الجهر	+	+	+	-
	الهمس	-	-	-	+

نلاحظ أن العلاقة بين الحرف المبدل والحرف المبدل منه في اللهجات المتواجدة بالمنطقة قيد الدراسة، تتمثل في تقارب المخارج وكذلك اشتراكهما في بعض الصفات كما هو واضح في الجدول، ويتضح أنها لا تحدث تغيرا في المعنى، كإسقاط صفة من الصفات أو غيرها، واختلاف هذه الأصوات في هذه المنطقة تبعا للخصائص المميزة للهجات، "فالصفات التي تتميز بها اللهجة تكاد تنحصر في الأصوات وطبيعتها، وكيفية صدورها. فالذي يفرق بين لهجة وأخرى، هو بعض الاختلاف الصوتي في غالب الأحيان"[1].

وهنا تتجلى وظيفة الخبراء والمختصين في تاريخ الكلمات للبحث عن أصل الكلمات الأمازيغية (مثلا ما أًصل كلمة رأس إغف أو إخف؟)، والتغيرات التي تعرفها اللغة ...

وحاولت مجموعة من الأدبيات التقليدية عرض اختلاف اللهجات، فقد "كتب يعقوب بن السكيت رسالة صغيرة سماها القلب والإبدال جمع فيها نحو 300 كلمة من كلمات اللغة العربية تميزت هذه الكلمات بأن كل اثنين منها تعبران عن معنى واحد، ولا يختلف لفظهما إلا في حرف واحد مثل "التهتان" و"التهتال"، فكل منهما تعنى سقوط المطر، ولا يختلف اللفظ إلا في أن "النون" في الأولى قد حلت محل اللام في الثانية"[2].

ولم تحظ هذه الظاهرة ببحث كاف، وقد نظر إليها ابن السكيت بكونها من خصائص اللغة العربية، ولا تحتاج إلى عناء في تفسيرها... وسمى الظاهرة بالإبدال، فكأنما تصور أن

1إبراهيم (أنيس)، في اللهجات العربية، مكتبة الأنجلو المصرية – القاهرة، ط 8، 1992، ص 17.

2إبراهيم (أنيس)، من أسرار اللغة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط 3، 1966، ص 53.

العرب كانوا يستبدلون حروفا بأخرى دون سبب ظاهر... وكان بعض الناس يؤثرون النون، والبعض الآخر يؤثرون اللام في نطقهم لمثل هذه الكلمة، وهم جميعا من أبناء البيئة الواحدة"[1].

وهذه الاختلافات لا تؤثر في المعنى، فكما سبقت الإشارة فالتواصل يتم بين هذه المناطق، ولكن الاشكال المطروح هو تأكيد بعض اللغويين (ابن جني) على أن الحرفين المقاربين يستعمل أحدهما مكان صاحبه، وقدم نطقهم لعبارة: هتلت السماء وهتنت هما أصلان، ألا ترهما متساويين في التصرف؛ يقولون: هتنت السماء تهتن تهتانا، وهتلت تهتل تهتالا... وأيضا قولهم: ما قام زيد بل عمرو، وبن عمر فالنون بدل اللام"[2].

واستجابة لذلك حاونا تضمين بعض الأصوات العربية المتقاربة المخارج، فلاحظنا أن تغير حرفا منها، بحرف يشترك معه في مجموعة السمات، إلى جانب تقارب المخرج، فتوصلنا بذلك لاختلاف المعنى، وكمثال على ذلك: بين اللام والنون في كلمة (بِناء وَبَلاء، أو خلق وخنق، جبل وجبن...)، وبين الغين والخاء (غراب، وخراب)، وبين الظاء والطاء (منظار (ومنطار، فمنطار من فعل نطر نحو نطر الزرع أي حفظه ورعاه، وصيغ (منطار) على وزن اسم الآلة، وبين الضاد والطاء (مضرب، ومطرب)... فالمعنى يتغير بتغير الصوت في الكلمة، وبالتالي فهي عبارة عن فونيمات، فالبرغم من تقارب المخارج بين اللفظين فنلاحظ تباين الدلالة.

ويظهر تسلل هذه التأثرات باللغة الأم (الأمازيغية) إلى اللغة العربية أثناء تعلمها من قبل المتعلم الأمازيغي، ولا سيما لدى فئة الكبار، أثناء قراءتهم للقرآن الكريم أو أداء فريضة الصلاة، ناهيك عن ارتكاب بعض الأخطاء المرتبطة بالدلالة الصوتية غير المطردة كالنبر والتنغيم، والتي تظهر في الأداء كتفخيم بعض الأصوات المرققة، وإخفاء الحركات الطويلة وإضمار بعض الحروف.

وتتفاوت درجة التأثير بين أبناء المنطقة، هناك بعض الفئات متأثرة بلكنة النون[3]، والبعض الآخر يرقق أو يفخم بعض الأصوات المرققة. بالإضافة إلى مجموعة من الإشكالات التي يقع فيها المتعلم الناطق بالأمازيغية، كإشكال المد الذي لا نجده في فونولوجيا الأمازيغ، وإذا تم إحداثه أثناء التعبير، فذلك لا يغير المعنى، فقط يعبر عن جانب الإحساس مثلا

1نفسه، ص 53.

2أبو الفتح عثمان (ابن جني)، الخصائص، ص227.

3جبري (إدريس)، في التعدد اللغوي بالمغرب: تأملات في حال العربية والأمازيغية ومآل التعلم بواحة غريس.

الغضب(أمز، آمز، "امسك" فعل أمر من فعل مسك)، على عكس اللغة العربية فالمد يغير في المعنى مثلا عالم وعلم.

كما نلمس الصعوبة في التمييز بين الظاء والضاد، والثاء والتاء، وهذه الصعوبات الأخيرة واردة أيضا لدى المتحدث بالدارجة، بالإضافة إلى ما سبق يعتبر إشكال التمييز بين الغين والخاء من أصعب الإشكالات التي تواجه المتعلم الناطق بالأمازيغية، وحرف الخاء لم يكن موجودا في الأمازيغية، ولكن مع التأثر الذي تعرفه اللغات، أصبحت بعض الحروف مستعملة في اللهجة الأمازيغية، كما هو الحال بالنسبة لحرف العين.

ويعد حرف الهمزة من بين الصعوبات كذلك التي تواجه المتعلم الناطق بالأمازيغية، خاصة إذا وردت (الهمزة) في نهاية الكلمة أو الوسط (بئر)، أما إذا ادمجت في بداية الكلمة فلا تشكل صعوبة مقارنة مع تحققها في الوسط او النهاية.

كما سبقت الإشارة فالمتعلم يلج المدرسة وقد تشكلت لديه أصوات لغته الأولى، وهناك بعض الأدبيات التربوية[1] التي نادت باستثمار لغة الطفل قبل التمدرس في التعليم، ولكن ينبغي الوقوف على بعض الاشكالات التي قد تعرقل هذا الاستثمار كما سبق أن عرضنا في هذا المتن، فواضح أن "عملية غربلة، أو إسقاط سمة ما، لا يتم في اللغة الأولى فحسب، بل يؤثر في تعلم اللغة الثانية أيضا. فحين يسمع متكلم لغة ل1 أصوات لغة ل2، فإنه يستعمل الغربلة الصواتية التي طورها في ل1، ولا يحتفظ في هذه المصفاة الصوتية إلا بالسمات المكتسبة التي تمكنه من القيام بتعارضات في لغته ل1"[2].

وبناء على ما سبق ينبغي الانطلاق من الإشكالات الصوتية، التي تمثل مصدر الصعوبة بالنسبة للطفل الناطق بالأمازيغية، ثم توضيح الصفات المميزة بين الأصوات، والتدريب الكافي على النطق الجيد باستحضار المقابلات والتبديلات التي يحدثها المتعلم تأثرا بثقافة نطق محيطه (لكنة النون وغيرها مثلا) المشتركة مع المناطق المجاورة المتحدثة بالدارجة. خاتمة:

انطلقنا فيما سبق من طرح إشكال: إلى حد يمكن اعتبار المتعلم الأمازيغي ناطقا بغير العربية؟ فاستحضرنا مختلف الأدبيات التي تصدت للإشكال، فلاحظنا تضارب الآراء، وخلصنا إلى القول إن البيئة الجغرافية التي نشأ فيها الطفل الناطق بالأمازيغية هي المحدد لهذا

1انظر أورتيكا (2009).

2النهيبي (ماجدولين)، 2017، مرجع سابق، ص 35 .

التصنيف. وفي الفقرة الثانية ناقشنا بعض الإشكالات الصوتية التي تعترض المتعلم الناطق بالأمازيغية، ودورها في توجيه المعنى، فلاحظنا أن التأثير باللكنة الموظفة في بيئة المتعلم قد تسهم أحيانا في توجيه المعنى، وعليه ينبغي تركيز الاهتمام على الجانب الصوتي لما له من أهمية في التحصيل اللغوي، ودوره في تغير المعنى.

فالأخطاء الصوتية التي يسقط فيها المتعلم الناطق بالأمازيغية، لا تقتصر على الجانب الصوتي بل تحدث تأثيرات في المكونات الأخرى، سواء في تغير دلالة الكلمة أو موقعها في الجملة، ولذلك يستوجب دراسة هذه الإشكالات ووضع طرق واستراتيجيات تستجيب لمتطلبات هذه الفئة، وفقا مع ما جاءت به النظريات اللسانية الحديثة.

بيبليوغرافيا

- الشامي (موسى)، تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها، منشورات مجلة التدريس، كلية علوم التربية، الرباط، المغرب، 1985.
- الفاسي الفهري (عبد القادر)، السياسة اللغوية في البلاد العربية السياسة بحثا عن بيئة طبيعية، عادلة، ديموقراطية، وناجعة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت لبنان، ط1، 2013.
- الفاسي الفهري (عبد القادر)، اللغة والبيئة، منشورات الزمن، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب،2003.
- المختار السوسي (محمد)، تأثير العربية في اللهجة الشلحية، العدد الثاني يناير، مجلة اللسان العربي، الرباط، 1965.
- النهيبي (ماجدولين)، تدريس اللغة العربية وجديد النقل الديداكتيكي صوت- صرف- معجم، جامعة محمد الخامس بالرباط، كلية علوم التربية، 2017.
- الأوراغي (محمد)، التعدد اللغوي انعكاساته على النسيج الاجتماعي، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، المغرب، ط1، 2002.
- اليوسفي (سعاد)، التفاعل اللغوي في المغرب-من الازدواجية إلى التداخلات اللغوية-، مجلة فكر العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد 15، ب.ت.
- أبو الفتح عثمان (بن جني)، الخصائص، عالم الكتب، 2006.
- أبو الفتح عثمان (بن جني)، سر صناعة الإعراب، تحقيق حسن هنداوي، ج1. ب.ت.
- أنيس (إبراهيم)، في اللهجات العربية، مكتبة الأنجلو المصرية – القاهرة، ط 8، 1992.
- أنيس (إبراهيم)، من أسرار اللغة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ط 3، 1966.
- بنعيسى (يشو)، اللغات الأم وتحصيل المعجم(دراسة تقويمية)، الدار المغربية العربية، ط 1، 2020.
- بوشوك (مصطفى)، تعليم وتعلم اللغة العربية وثقافتها، الهلال العربية، الرباط، ط 2، 1994.

- **زايد خالد (سمير)، مدخل الوعي الصوتي وتعليم القراءة بالمرحلة الابتدائية، دار الآفاق العربية،ط1، 2016.**
- **سوزان م. جاس، لاري سلينكر، اكتساب اللغة الثانية مقدمة عامة، ترجمة ماجد الحمد، النشر العلمي والمطابع، الجزء 2.**
- **قسطاني (بن محمد)، الواحات المغربية قبل الاستعمار-غريس نموذجا، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، الرباط، المغرب، 2005.**
- **مرداسي (محمد)، رابطة آوراس للثقافة الأمازيغية،ج1، 1993.**
- **معلمة المغرب، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة، مطابع سلا، 1989.**

LA CHANSON ET POESIE AMAZIGHE COMME MOYEN DE TRONSMTRE LES VALEURS

AIT SAID Omar[1]

INTRODUTION

La poésie amazighe est riche en images poétiques car tout simplement, elle s'inspire de son milieu, du génie de la langue qui la véhicule, de plusieurs sources d'oralité. Les arts de l'oralité constituent un vrai trésor à tel point que toutes les sociétés ont mis en place des stratégies pour les sauvegarder et pour l'investir en tant que facteur de développement durable. Certes les chants oraux et la poésie orale amazighe sont en voie de disparition à cause de plusieurs facteurs tels que la mondialisation culturelle et l'effet de la diglossie qui est un phénomène qui régit la situation linguistique au Maroc.

Dans cet article nous allons traiter deux concepts que nous considérons indispensable «la chanson» et «la poésie» et nous allons analyser thématiquement deux poèmes et à la fin de l'article nous allons montrer que la traduction est au service de l'interculturel.

1.la chanson

Tar izli ur telli': Celle qui n'est pas en vers n'existe pas; en d'autres termes, sans poésie, rien n'existe.« La chanson est un poème lyrique ou épique de la littérature médiévale destiné à être chanté ou récité par les troubadours ou les trouvères ».« La chanson est souvent perçue comme une œuvre musicale ou «une combinaison d'éléments, une synthèse active réunissant un texte, une mélodie, une voix, une orchestration et la performance physique du chanteur».

Définie par le dictionnaire universel comme une «petite composition chantée», elle est parfois interprétée à une seule voix ou, au contraire à plusieurs (comme dans un chœur). Raison pour laquelle on entend parler de monodie ou de polyphonie. La chanson peut parfois être interprétée sans accompagnement instrumental d'où le concept: «a cappella» ou au contraire, d'un ou de plusieurs instruments.

Au Moyen-âge, le terme chanson renvoyait à un poème épique racontant les exploits d' un chevalier. D'où l'expression «chanter un poème»

[1] étudiant au cycle doctoral à Fès

.De par ses origines étymologiques, ce concept vient du verbe latin «cantare» qui signifie chanter ou faire entendre un chant (une chanson). En Grèce le terme « cantio » dont il découle signifie une petite composition musicale de caractère populaire, sentimentale ou satirique, divisée en couplets et destinée à être chantée.

Cette dernière définition décrit mieux ce qu'est la chanson et permet d'en saisir le sens partant de ses caractéristiques à savoir: son univers de production (populaire), sa structure (couplets souvent séparés par un refrain) ainsi que sa finalité (sentimentale ou satirique).

2 . La poésie

La poésie en tamazight est un sujet très vaste et qui semble n'avoir été, jusqu'à présent, que légèrement effleuré; vu son rôle dans la vie des Imazighen. D'ailleurs, ceux-ci répètent sans cesse et partout que **«Tar izli ur telli»:** Celle qui n'est pas en vers n'existe pas; en d'autres termes, sans poésie, rien n'existe.
«**Tittê n umdyaz amm tisit»:** Tel le miroir est l'œil du poète. On utilise aussi l'expression **«Amedyaz amm tisit»** «**Amedyaz ur da itteyawaḍ»:** On ne touche pas au poète.

Ainsi, le poète a un statut de premier rang dans la communication entre les humains. C'est même la preuve de l'existence. Il est présenté comme le témoin de moralité et de vérité. De plus, on lui accorde l'immunité afin qu'il puisse remplir sa mission en toute quiétude. Ceci est l'état d'esprit jusqu'n 1912 environ. La société s'exprimait à travers Ahidous, Izlan, Tamawayt, Ahouach, Ajmak, etc. C'était la culture vivante et vécue. Mais la conception colonialiste de Lyautey s'abat, soutenue par la force mécanique militaire et aussi, malheureusement, civile. Elle est arabo-islamiste. Apparaissent alors le 'bureau arabe' et 'l'école musulmane' qui vont fausser, et jusqu'à maintenant, le profil culturel du Marocain. On impose une culture officielle arabo-musulmane; et on dévalorise tout le reste, c'est-à-dire l'essentiel en le traitant de populaire ou de folklorique.

Dans le cadre de cet écrit, il est impératif de redresser le tort. Et il convient de parler de poètes traditionnels et de poètes modernes. Mais, non plus, de poètes modernes –car ils ont eu la chance d'aller à l'école- et de poètes populaires Hha Oudadess 2009.Après cette brève mise au point, nous allons essayer, dans ce qui suit, de donner une idée générale sur quelques

genres poétiques en tamazight. Il est difficile, dans le cas traditionnel, de distinguer chant et poésie à cause de déclamations élaborées de poèmes.

Définition de la poésie: Tout effort de définition est forcément réducteur. Le poésie qui est par essence infinie, est justement ce qui se prête le moins à l'enfermement dans les limites figées d'une définition. Elle est peut-être ce «on ne sait quoi» qui saute à l'âme et qui dans un moment de fulgurante évidence, envahit tout l'être d'une délicieuse certitude, lorsque quelque chose au fond de soi reconnait le «ça» qui est la poésie! Nous devons tout de même essayer de cerner tout ceci pour les besoins de l'étude.

En décrivant tout ce que l'écriture ne devrait pas être, Platon donnait en filigrane, sans le vouloir sans doute ,une magistrale leçon de poésie. Dans Phèdre, il s'élève contre le discours inerte, stérile, vide «sans âme qui vive» qui vient de nulle part et qui «s'en va rouler de droite et de gauche, indifféremment[1]» A ce discours «Bâtard», il s'oppose un autre discours, légitime, parce que vrai. Un discours vivant généreux, fécond, qui est, et qui est «comme une inscription de la vérité dans l'âme».

C'est bien cela et tout cela, la poésie! Un discours qui se meut de lui-même, qui est source de mouvement, car tout corps qui reçoit son mouvement de l'extérieur est inanimé, mais celui qui le reçoit du dedans, de lui-même, est animé puisque c'est en cela que consiste la nature de l'âme et ce qui se meut toujours est immortel. La poésie qui a une âme, par cela, est immortelle. Ce n'est pas pour rien que la tradition orale, qui ne doit pas mourir, se meut en poésie.

Pour cette raison aussi en parlant de poésie, nous entendons tout texte poétique, non seulement les poèmes, mais aussi les contes, les mythes, les légendes, les chansons etc.

La poésie amazighe est riche en images poétiques car tout simplement, elle s'inspire de son milieu, du génie de la langue qui la véhicule, de plusieurs sources d'oralité. Les arts de l'oralité constituent un vrai trésor à tel point que toutes les sociétés ont mis en place des stratégies pour les sauvegarder et pour l'investir en tant que facteur de développement durable. Certes les chants oraux et la poésie orale amazighe sont en voie de disparition à cause de plusieurs facteurs tels que la mondialisation culturelle et l'effet de la diglossie qui est un phénomène qui régit la situation linguistique au Maroc.

La poésie amazighe résiste Depuis les années 60, avec le mouvement culturel amazighe, des associations comme l'association AMREC qui a été parmi les pionniers du tissu associatif, militent pour la reconnaissance et la

valorisation de la culture amazighe. Cette association, relayée par d'autres comme l'Université d'été d'Agadir, Tamount, Azetta ont contribué à l'éveil des consciences. Elles ont réussi à créer une dynamique et à réunir plusieurs activistes, chercheurs, artistes pour militer pour la cause amazighe à travers des manifestations, la recherche, l'écriture et les expressions artistiques.

Alors depuis ces années jusqu'à présent, la production littéraire amazighe a connu un tournant décisif dans son histoire, surtout sur le plan du passage de l'oralité à l'écriture. Ce tournant se manifeste aussi bien au niveau quantitatif (un cumul bien réalisé jusqu'à présent) qu'au niveau qualitatif. En effet il y a une prolifération au niveau des productions artistiques et des genres littéraires, de la diversité des problématiques esthétiques, philosophiques et culturelles abordées.

«Chanter c'est résister, c'est tout simplement continuer à exister»! de Cdibaudot (le 29mars 2016) «On chante, pendant ces années tragiques, et on écrit pour se gausser, pour se venger, pour oublier, pour évoquer, pour expliquer, pour exalter, pour patienter…» Paul Arma (compositeur-1907-1987).

Chanter c'est transmettre des repères, c'est éduquer, c'est galvaniser… Mais c'est aussi résister. Commençons déjà par ces deux citations qui mettent en valeur le chant comme un moyen de résistance contre les vagues de la mondialisation, contre l'hégémonie d'une culture sur les autres. Les deux citations appellent à l'engagement et à la lutte, ou tout simplement à donner des témoignages sur des conditions difficiles dans lesquelles vivaient les gens sous l'Occupation, d'autres font l'éloge de ceux qui prennent les armes pour défendre la liberté.

Comme d'autres prennent les armes, les chanteurs résistent en utilisant les paroles et la musique. Et voilà, le chant amazigh sert aussi à résister contre la disparition de cette culture ancestrale qui est tamazighte, culture et langue. Le chant reste un outil efficace pour engendrer du vocabulaire et des locutions amazighe authentiques.

En face d'un artiste considéré comme homme pluriel, polyvalent et aux multiples compétences artistiques, tel MALLAL–peintre, chanteur, caricaturiste, portraitiste-, il est tout à fait évident que chaque technique va influencer l'autre. Sa poésie reflète des tableaux riches en couleurs et images. L'objet de cet article est l'analyse thématique de l'un des beaux poèmes de ce poète chanteur.

3.PRÉSENTATION ET ANALYSE DE POÈME: tanuṛẓmt «VACANCES» DU POÈTE MALLAL tanuṛẓmt « Vacances »

assa, ur da nqqar	Aujourd'hui, nous n'avons pas école
ad nddu s adrar	Nous irons à la montagne,
ad nmun d umksa	Accompagnerons le berger,
niẓiṛ tuga n tfsa	Admirerons l'herbe du printemps
nali ar aflla	Nous grimperons
niẓiṛ d iɣrm aflla	Verrons le village de haut
qnna ad nkk ibrdan	Nous suivrons les petits chemins
lliɣ n tnzdamin	**Ceux que les ramasseuses de bois empruntent**
niẓiṛ iẓṛan lliɣ	Nous verrons les vieux rochers
yugmn tifinaɣ	Qui portent les gravures du Tifinagh
qnna ad niẓiṛ adɣar	Nous verrons les traces
n ugari g islli	Des balles de fusil
nsqsa k id, a laḍṛ	Nous les interrogerons
ɣf williɣ iɛẓẓan	Sur ceux qui furent courageux
nra ad niẓiṛ iman	Nous entreverrons les âmes
n imzwura n iɣrm	Des ancêtres du village
nuɣul d tadgg^{w}at	Nous rentrerons le soir
tumrt g wulawn	La joie aux Cœurs
nawi d taɣufi	Nous rapporterons la nostalgie
s ɣur bba d mma	Vers papa et maman.

MALLAL (27/05/2008), Sud-Est MAROC

Contexte général du poème tanuṛẓmt «Vacances»

issiwd umalu asidd, ur sar tmɣit a tuga «L'ombre fait peur à la lumière, cela empêche à jamais l'herbe de fleurir» Mallal (recueil *anzwum*, 2007, p 96) Avec cette citation, nous allons mettre la lumière sur Mallal qui est poète, chanteur et peintre. Il est parmi les fondateurs de la chanson

moderne du Sud-Est qui s'ajoute aux avant-gardistes Feu ɛammuṛi MBARK de la région du Souss et El Oualid MIMOUN du Rif.

À l'âge de 5 ans, Mallal commençait déjà le dessin dans son petit village *tamlalt*, un coin du monde plein de beauté. Il est portraitiste depuis le collège. Il s'inspire des *izlan*, «chants ancestraux» de la vallée du *Dadès* pour composer sa poésie, influencée aussi par des petites touches de la littérature francophone, surtout celle de Jacques Brel et Charles Aznavour. Mallal est le fondateur de l'association *tazra* Art. Il a publié huit albums de musique et deux recueils de poésie qui sont *anzwum* «souci» 1^{é} édition 2007, 2^{é} édition 2011 et *afafa* «éveil» publié en 2014.

Le poème que nous analyserons est dédié aux enfants. À partir d'un débat sur la littérature centrée sur l'enfant, Mallal a improvisé directement ce poème d'une façon poétique, riche en images et en couleurs.

Découverte personnelle

En face d'un artiste considéré comme homme pluriel, polyvalent et aux multiples compétences artistiques, tel MALLAL–peintre, chanteur, caricaturiste, portraitiste-, il est tout à fait évident que chaque technique va influencer l'autre. Sa poésie reflète des tableaux riches en couleurs et images.

Nous constatons que dans ce poème le poète brosse le projet d'une petite sortie à la montagne de son village pendant les vacances. Puisqu'il utilise le mode du l'inaccompli *ad nddu s adrar* «Nous irons à la montagne», la sortie n'est pas encore réalisée. Il s'agit d'un divertissement empreint de nostalgie pour renouer avec le passé fleuri du poète, une montagne qui garde encore sur ses rochers les traces des mots gravés en *tifinaghe*, ainsi que les traces des balles des anciens héros combattants.

Ce poème est truffé d'images qui reflètent la beauté de la montagne, mais aussi la nostalgie du poète qui revoit son enfance au village par exemple: *nuɣul d tadgg^{w}at, nawi d taɣufi* «nous rentrerons le soir, nous rapporterons la nostalgie» *s ɣur baba d imma* «vers papa et maman».

Les grandes idées du poème tanuṛẓmt «vacances»

Comme il est signalé dans le contexte général de la poésie, MALLAL s'inspire de la peinture pour écrire sa poésie et vice versa. Il y a une relation étroite entre la peinture et la poésie comme l'a dit Léonard de Vinci «La peinture est une poésie qui se voit au lieu de se sentir et la poésie est une

peinture qui se sent au lieu de se voir». (DE VINCI, Dictionnaire des citations, le monde.fr).

Dès les trois premiers vers le poète lance son idée: l'espoir de faire une sortie avec ses amis à la montagne, en accompagnant le berger du douar. Dans les dix vers suivants (de 4 à 13), le poète cite les belles choses et les qu'il espère repères revoir, comme:

-les vieux rochers qui portent gravé le tifinaghe;

-l'herbe du printemps, les petits chemins tracés par les ramasseuses de bois et les traces des balles de fusil laissées par les anciens guerriers. Enfin le poème se termine par le désir de rapporter des images nostalgiques et de les partager avec les parents.

Le rythme du poème

La rime dans le poème *tanuṛẓmt* «Vacances».

*assa ur da nqq**ar***

*ad nddu s adr**ar***

*ad nmun d umk**sa***

*niẓiṛ tuga n tf**sa***

Il s'agit d'une rime d'une majorité masculine. Ce poème est riche en images et en couleurs. Il reflète la beauté de la montagne.Ce poeme est riche en verbes d'action par exemples: *ad nddu* « nous irons», *ad nmun* «ous accompagnerons», *nali* «nous grimperons», *ad nkk* «nous suivrons». Ces mouvements font allusion à l'énergie nécessaire pour grimper sur une telle montagne.

Synthèse

MALLAL célèbre la grandeur de la montagne. Il nous présente cette dernière comme un musée naturel qui sauvegarde notre histoire et notre identité. Elle préserve les gloires de nos ancêtres, et reste aussi comme cette maman qui nous apprend à chaque fois que nous avons oublié –notre langue et notre culture, en gardant ces mots et dessins en tifinaghe qui sont bien ancrés sur ses rochers. La poésie mallalienne mérite donc d'être lue et relue pour apprécier sa technique littéraire. Le poème *tanuṛẓmt* «Vacances» Démarche

méthodologique. Cette démarche comprend quatre étapes essentielles: la motivation, la présentation du poème, la compréhension et la mémorisation.

4.L'INTERCULTUREL AU SERVICE DE L'AMAZIGHE

Le projet de l'apprentissage de la langue amazighe, après son officialisation en 2011, devient de plus en plus un projet d'état destiné non seulement aux amazighophones et aux arabophones, mais évidemment à toutes les communautés qui veulent apprendre cette langue ancestrale, surtout les pays voisins et les émigrés qui veulent apprendre leur culture marocaine dans la totalité de ses variantes.

Dans ce sens, vient l'importance de l'interculturel qui vise les échanges entre les langues et cultures tout en respectant la coexistence de ces langues. C'est dire qu'il est temps d'investir culturellement dans notre langue amazighe. Il est temps de créer des productions littéraires et artistiques en amazighe, associées à des traductions intelligibles pour assurer une bonne réception des messages par d'autres communautés et pour des échanges culturels pour dépasser l'isolement et de la langue.

Dans ce domaine de l'interculturel, nous avons participé à un projet d'ordre artistique, il s'agit d'un livre-CD [1] intitulé *tizlatin n imazighen* «Berceuses et comptines berbères». Les chansons, comptines et berceuses sélectionnées ont fait l'objet d'un grand travail de collecte dans le Moyen-Atlas, Maroc, Algérie, Kabylie. C'est un répertoire très complet qui donne envie de danser et de chanter!

Figure 13: Pochette du livre CD «Berceuses et comptines Berbères *tizlatin imazighen*»

[1]**Un nouvel opus vient de sortir dans la très jolie collection « Les comptines du monde ». « Berceuses et comptines berbères » reprend 27 chansons issues de la culture populaire du Moyen Atlas. Un voyage au Maroc, en Algérie et dans toute la Kabylie au son de voix extraordinaires et d'instruments typiques. 27 titres chantés par des enfants ou la population locale ont été enregistrés dans les montagnes et les orangeraies. D'autres, sont interprétées par une nouvelle génération d'artistes tels que Mucat, chanteuse d'origine Kabyle, arrivée en France en 1982, Milène Kartowski, jeune chanteuse judéo-berbère se produisant dans le monde entier et Rachid Brahim-Djelloul, chanteur et musicien aux multiples talents. En plus des chansons, ce livre comporte 60 pages où l'on découvre les paroles de chaque titre ainsi que leur traduction en français et en alphabet amazighe. Une ou deux pages par chanson, illustrées par Virginie Bergeret. L'illustratrice a représenté des scènes de vie, de jeu et des coutumes qui donnent encore un peu plus d'identité à ce livre. NATHALIE (2016 :5-6)**

Ce livre CD est paru le 29 novembre 2016 aux éditions Didier Jeunesse, Collectage: Nathalie Soussana, Directeur musical: Jean-Christophe Hoarau, Illustrations: Virginie Bergeret. On y retrouve des voix authentiques d'adultes et d'enfants, enregistrées dans les palmeraies et montagnes marocaines, pour un résultat d'une grande spontanéité, mais aussi celles de jeunes artistes prometteurs:

MUCAT, AITSAID, RACHID BRAHIM DJELLOUL ou MILENA KARTOWSKI. Les peintures naïves et chaleureuses de VIRGINIE BERGERET accompagnent à merveille chaque mélodie. Ce livre CD vise à encourager les jeunes émigrés en France de s'attacher à leurs cultures et à leur identité. L'arbre ne doit pas relâcher ses racines afin de garantir sa vie.

En même temps pour montrer que l'interculturel est à double-sens, nous allons utiliser le poème «La vie le matin» du poète Jacques Prévert, pour permettre aux apprenants une certaine ouverture sur le monde occidental, pour qu'ils puissent puiser dans différentes cultures et civilisations. Notre poème objet d'étude intitulé «La vie le matin» a été choisie pour sa beauté et sa simplicité profonde, car il met en valeur le matin ainsi que la vie. Prévert est très connu pour ces beaux poèmes, notamment son célèbre recueil de poésie «Paroles». Ces poèmes ont été utilisés comme supports pédagogiques dans plusieurs États francophones pour apprendre la langue française.

La vie le matin *tudrt g tifawt*

Quand la vie est un collier,	kudnna tga tudrt tazra
Chaque jour est une perle.	ku wass ad ig tamɣwant
Quand la vie est une cage,	addag tga tudrt askrf
Chaque jour est une larme.	ku wass ad ig imṭṭi
Quand la vie est une forêt,	ig tga tudrt amm tagant
Chaque jour est un arbre.	ku wass ad ig zund taddagt
Quand la vie est un arbre,	umi tga tudrt asklu(taddagt)
Chaque jour est une branche.	ku ass ad ig akccuḍ
Quand la vie est une branche,	kudnna tga tudrt akccuḍ
Chaque jour est une feuille.	ku ass ad ig zun d ifrr
	asuɣl s tmaziɣt AIT SAID

Ce beau poème nous invite à profiter des charmes de la vie. Chaque jour est une chance donnée à l'homme, un collier, une perle. Le poète joue avec les mot en impliquant des relations d'opposition comme :(collier # cage, perle # larme…).

Il utilise des comparaisons : dans la 1re partie du poème la vie est comparée à des bijoux, dans la 2e partie, la vie est comparée à la forêt et dans la 3e partie, la vie est comparée à la mère. C'est-à-dire qu'il met en place une description limpide et profonde de la vie. Quand on se réveille le matin, comment envisage-t-on notre sort, notre vie? Nous sommes en quelque sorte les esclaves de notre pensée. Soit nous pensons que la vie est un collier précieux qui mérite d'être exploité et qui permet de jouir de notre journée, soit nous pensons que la vie est comme une cage, une prison dont la souffrance est sans limite.

PRÉVERT est un philosophe qui nous invite à découvrir sa manière de jouer avec les mots et les images et c'est très important pour nos enfants de découvrir cette expérience assez différente comme technique d'écriture et d'expression littéraire qui nous semble être de grande qualité.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ABAKARIM, N. (2013), ssfld aɣ a ku yan, CD. Album de musique, SACEM, Tiznit, Maroc. (Morceau nº6 targant).
- AGNAOU, F. (2009 a), «Vers une didactique de l'amazighe», Asinag 2, Publications de l'Institut Royal de la culture Amazighe, El Maârif Al Jadida, Rabat, pp. 21-31.
- AGNAOU, F. (2009b), «Curricula et manuels scolaires: pour quel aménagement linguistique de l'amazighe marocain?», Asinag3, Publications de l'Institut Royal de la Culture Amazighe, El Maârif Al Jadida, Rabat, pp. 109-126.
- AIT SAID, O. (2014), Annachid attarbawi al amazighi, Bj Brint, Agadir, Maroc.
- ALMOU, D. (2008), La didactique de l'amazighe: situations d'apprentissage axées sur les compétences, Editions et impressions BOUREGREG communication, Rabat.
- AMEUR, M. et BOUMALK, A. (Dir.) (2004), Standardisation de l'amazighe, Actes du séminaire organisé par le Centre de l'Aménagement Linguistique les 8-9 décembre 2003, Publications de l'Institut Royal de la Culture Amazighe, Centre de l'Aménagement Linguistique, Série: Colloques et séminaires-N°3, Rabat, Imprimerie El Maârif Al Jadida.
- AMEUR, M. et al. (2005), Vocabulaire de la langue amazighe 1, Publications de l'Institut Royal de la Culture Amazighe, El Maârif Al Jadida, Rabat.
- AMRANI, A. (2016), «Les problématiques du système éducatif et d'enseignement du Maroc, quel type de réforme?», pp.3-10. Disponible sur: https:// fr.linkedin. com. (consulté le 03/05/2017).
- ARJDAL, M. (2009), aylal n iman, Imprimerie sidi Moumen, Casablanca, Maroc.
- AUSTIN, J. (1970), Quand dire, c'est faire, Éditions du Seuil, Paris, France.
- BACHNOU, A. (2009), Méthodes et techniques du travail scientifique, Fès, Imprimerie Omayma, Maroc.

القسم الثالث:
الماء والمجال وإشكالية الموارد

الماء الطبيعي والماء الثقافي في الواحات المغربية

حسن حبران[1] وفيصل الحساني[2]

مقدمة

تشير العديد من الدراسات التي أُنتجت حول الماء في الواحات إلى اعتباره مكوناً أساسياً لا يمكن الاستغناء عنه، فهو أساس الحياة في الواحات. بل يُشكّل رهاناً أساسياً وعنصراً مهماً في الطبيعة، لكن الأمر الذي لا يمكن أن نغفله في هذا السياق هو أهميته الثقافية بكونه يشكل أحد ركائز التنظيم الاجتماعي والمجالي منذ قرون مضت، كما لا يزال يمثل دائما الهم الأكبر لسكان الواحات، فقد كان تنظيم المياه من أولويات اهتمام السكان، بل يمكن اعتبار واحات تافيلالت حالة دراسية لتحليل إشكالية الماء في علاقتها بالمعطيات الطبيعية والثقافية[3].

للماء علاقات وطيدة مع الإنسان والمجال، حيث "شكل الماء صورة من العلاقات الرابطة بينه وبين الممارسات الاجتماعية المتعددة، وتجلت هذه الصورة في مختلف المعتقدات الدينية والايمان بقدسية الينابيع المائية"[4]، لدى نسج الانسان الواحي عبر التاريخ ثقافة تجاه عالمه الخارجي. فالماء لا يمكن تصوره كعنصر موحَّد من الناحية الثقافية وإنما يحمل خصائص متنوعة ومتعددة. ويتغير تبعاً للعديد من القضايا السياسية والإثنية والدينية/التدينية.

فإذا كانت الإيكولوجيا Ecology تهتم بدراسة التنوع البيولوجي والنظم البيئية وتفاعلاتها مع مختلف سلوكيات الكائنات الحية، فإن الايكولوجيا الثقافية تهتم تحديدًا بعلاقة الانسان بالبيئة؛ أي دراسة الثقافة كعنصر ديناميكي لأيّ نظام بيئي ثم فهم طريقة التفكير ونظرة الانسان إلى المجال الطبيعي الذي يعيش فيه، هذا بوصف الثقافة مكوناً لأيّ نسق بيئي يكون فيه الانسان منتجاً وناسجاً لخيوط ثقافية لا يمكن فهمها وإستيعابها للوهلة

1باحث في علم الاجتماع – كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية بالقنيطرة.

2باحث في الجغرافيا – كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية بالقنيطرة.

3Ftaita Toufik, Anthropologie de l'irrigation: Les oasis de Tiznit, Maroc (Paris: L'Harmattan, 2006), pp. 32–33.

4حبران حسن، عنصر الماء بين المعتقدات الدينية والممارسات الاجتماعية في المجتمعات المغاربية"، قسم الدراسات الدينية، مؤمنون، 18 أكتوبر 2019، شوهد في 2020/09/15، في https://bit.ly/2BlcFXx

الأولى. لقد حاولنا في هذه الدراسة الحديث عن مميّزات العناصر الثقافية المرتبطة بالماء وما يميزها عن البعد الطبيعي للماء.

أولا: الحدود الانثروبولوجية للمجال المدروس

إن محاولة تحديد المجال المدروس من الجانب الانثروبولوجي ليس بالأمر الهين، فالعديد من الدراسات والبحوث تذهب إلى رسم الحدود انطلاقا من الزاوية المؤسساتية أو الجغرافية. في حين أن للانثروبولوجيا الثقافية جوانب مهمة لتحديد المجال، غير تلك التي تذهب إليه تخصصات مغايرة. وتتخذ الأنثروبولوجيا من العناصر الثقافية مدخلا لتحديد المجال؛ أي أن الأمر يختلف تماما عما ترسمه الأبعاد الادارية والمؤسساتية. ويشترط في هذه العناصر المكونة للثقافة أن ترتبط بالمجتمعات المحلية. سواء تعلق الأمر بالعادات أو القيم أو الحكايات الشعبية أو الأرض أو ما تتميز به المنطقة كخصوصية ثقافية...، وفي ذات السياق نرى أن الأرض هي الأقرب إلى تحديد مجال الدراسة في هذا السياق، انطلاقا من معنى ودلالة كلمة "فركلة"، إذ يشير العربي مزيان[1]، أن أصل تسمية فركلة يحتمل أن تكون مكون من شقين "إفر" بالامازيغية والذي تعني اختبأ ثم "اكال" بمعنى التراب، وبالتالي فكلمة فركلة هي مرادف لـ "اختبأ التراب"، وهذا يبين مدى أهمية التراب في هذا المجال، خاصة إذا ما علمنا أن التراب أو)الأرض(هي أول ما يملكه الانسان الواحي وآخر ما يفكر في بيعه.

ونظرا للعلاقة القوية الرابطة بين الانسان والأرض في هذه المجالات، فإن كل من واحة فركلة وغريس وتودغى... اللواتي يقعن في جهة درعة تافيلالت بالمغرب، تضم عناصر ثقافية متشابهة. فبالإضافة لمدخل الأرض، نجد أن البناء الثقافي للماء، يضم قيم مشتركة وأنظمة تقليدية وأعراف وتمثلات اجتماعية متشابهة، سواء تعلق الأمر بالتدبير الاجتماعي للماء أو بالوسائل التقليدية التي استعملها انسان الواحة لجلب الماء كالخطارات والسواني "أغرور" والسواقي.

عموما، تنقسم واحة فركلة أو منطقة تنجداد إداريا، إلى ثلاث جماعات ترابية (الجماعة الترابية تنجداد، الجماعة الترابية فركلة العليا، الجماعة الترابية فركلة السفلى)، وتنتمي واحة فركلة أو منطقة تنجداد إلى إقليم الراشيدية بجهة درعة تافيلالت في المغرب، وهي من بين الواحات الثلاث الكبرى منطقة تافيلالت. تخترقها ثلاثة أودية، واد "تانكارفا" من

1Mezzine Larbi, Le Maroc du sud-est de 1631 à 1912, centre des études africaines (paris : université de paris I panthéon Sorbonne, 2007), p153.

الشمال وواد "فركلة" الذي أخذت منه الواحة هذه التسمية ثم واد "السّات" جنوبا. ويلاحظ أن سكان واحة فركلة عامة بدأ توسعهم العمراني مؤخرا صوب المجال الشبه حضري نظراً للعديد من الظواهر التي حلّت بالقصر أو "إغرم" بالأمازيغية، كالنمو الديموغرافي حيث لم يعد القصر يستوعب نسبة الساكنة المتزايدة والفيضانات التي انعكست سلبا على هذا النمط السكني.

ثانيا: إشكالية البحث وإطاره المنهجي وفرضياته

تتمحور الأسئلة الرئيسية للبحث عن محاولة فهم الكم الهائل من التصورات والمعتقدات من الحكايات والأمثال الشعبية والأشعار والممارسات الاجتماعية التي نسجها وعي الإنسان الواحي بفركلة حول الماء وتبيان معالم انتقال عنصر الماء من وضعه المادي إلى كيانه اللامادي أو الثقافي. فإذا كان الماء من الناحية الطبيعية يحمل خصائص موحدة، فالتمثلات والممارسات الاجتماعية للإنسان الواحي للماء بهذا الفهم، لا يمكن أن تكون إلا متعددة ومتغيرة وهي تتلون وتتعدد بتعدد الثقافات والسياقات والأزمنة والأمكنة.

ركزنا في البداية على جمع المعطيات الميدانية والاطلاع على مجموعة من الدراسات التي لها علاقة بموضوعنا، بما فيها أشكال التنظيم الاجتماعي للماء، والهندسة الانثروبولوجيا للماء، وأشكال ومعايير تقسيم وتوزيع الماء في الواحات...، كما مكنتنا المعايشة الميدانية من جمع معطيات مهمة نظرا لكوننا عاملين في جزء يهم دراستنا وهي (تنقيب المياه الجوفية).

منهجيا، كنا أمام اختيارين إما أن نقوم بإنجاز دراسة عامة وممتدة وإما أن نسعى إلى انجاز دراسة خاصة وعميقة. أما المسعى الأول، فإن الأبحاث الكمية والمسوحات الإحصائية هي أنسب طريقة لتحقيقه. وأما بالنسبة للمسعى الثاني، فإن الأبحاث الكيفية تبدو بالمقابل هي الأنسب"[1]، وبالتالي فإن الغاية من هذا البحث يتفق إلى حد كبير مع المسعى الثاني، إذ يتضح لنا أن منهج البحث الكيفي سيساهم أكثر في وصف وفهم الظاهرة المعنية بالدراسة والمتابعة.

وفي ذات السياق، نجد أن ما دفعنا لاقتراح هذه المقاربة المنهجية يتجلى كذلك في الوظيفة الوصفية التي تُميز البحث الكيفي، والتي سعينا إلى تحقيقها في هذه الدراسة. "أي وصف شكل وطبيعة ما يوجد، أو تحديد ما يوجد بالعالم الاجتماعي، فمن أهم أدوار البحث

1احجيج حسن، و فزة جمال، البحث الكيفي في العلوم الاجتماعية: نظريات وتطبيقات، ط1، (الرباط: فضاء آدم للنشر والتوزيع، 2019) ص12.

الكيفي وصف وعرض الظواهر كما يعيشها الناس بتفاصيلها"[1]، بمعنى وصف "الطريقة التي تتجلى بها الظاهرة، وبها ترى وتعاش"[2]. وتحيلنا هذه المقاربة أيضًا على علم الاجتماع الفهمي/التفهمي، الذي يسعى بحسب الباحثة فالنتينا غراسي(V. Grassi) إلى وصف الظاهرة كما تبدو أمام الباحث، بمعنى تصوير المعيش اليومي كما هو عبر المعنى الذي يمنحه إياه الفاعلون الاجتماعيون[3].

إن أهمية البحث الكيفي هنا، تتجلى في كونه يساهم "في فهم أفضل للواقع الاجتماعي، ويصور لنا الحياة الاجتماعية في ديناميكيتها وطبيعتها، ومن أفواه المبحوثين مباشرة"[4]، وهو ما يميز طبيعة هذا الموضوع فلكي نصل إلى المعنى الذي يمنحه الفاعلون للموارد المائية كان لابد أن نقوم بمقابلات مع المعنيين المباشرين أنفسهم.

وبالتالي كانت الغاية من هذه الدراسة هي الفهم أكثر مما هي (تفسيرية) أو إحصائية، والحال أن اختيارنا للمنهج الكيفي في هذه الدراسة ليس ترفا منهجياً أو اعتباطيا وإنما الأمر مرتبط بأهداف وطبيعة الموضوع المراد دراسته. كما أن هذا الاختيار لا ينقص من الأهمية البالغة التي يتميز بها البحث الكمي، "على اعتبار أن ما نربحه على مستوى الامتداد نخسره على مستوى العمق والعكس بالعكس"[5].

ولتحقيق هذه الغاية؛ أي مهمة الوصف والفهم والوصول إلى ما هو خفي أو مُضمر، أو ما تحوزه الظاهرة المدروسة من رموز ومعاني ودلالات التي يمنحها هؤلاء الفاعلون للماء في أنشطتهم اليومية من خلال التدابير الاجتماعية والثقافية للماء، وما يحمِلُه الموضوع قيد الدراسة من نتائج صريحة أم مضمرة، وقع اختيارنا في الاشتغال على تقنيات ووسائل البحث في المنهج الكيفي، لكونها تسمح لنا بالحصول على معرفة بالعالم الاجتماعي للظاهرة المدروسة بتفاعلاته وديناميا‌ته. وهو ما مكّننا باستعمال المقابلة الموجهة، على اعتبار أنها تقوم بالكشف عن وجهات نظر الأفراد والجماعات وتمثلاتهم حول الواقع الاجتماعي، ومشاعرهم وتجاربهم. ثم تقنية الملاحظ بالمشاركة التي مكنتنا من معرفة الأفعال والممارسات الاجتماعية اليومية لمجتمع البحث.

1احجيج حسن، و فزة جمال، المرجع السابق، ص 38.

2غراسي فالنتينا، مدخل إلى علم اجتماع المخيال: نحو فهم الحياة اليومية، ترجمة محمد عبد النور وسعود المولى، الطبعة الأولى الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات 2018)، ص 87.

3غراسي فالنتينا، المرجع السابق، ص 86.

4العربي (عبد القادر)، المناهج الكيفية في العلوم الاجتماعية، (دمشق: دار الفكر،2007)، ص49.

5احجيج حسن، و فزة جمال، المرجع السابق، ص13.

هكذا، تمكنا من حصر اشكاليتنا بين المعطى الطبيعي والبناء الثقافي للماء، أو بصيغة أخرى علاقة الماء في صيغته الفزيائية المادية الملموسة بما أنتجه الانسان الواحي في هذا المجال (واحة فركلة) من عادات وتقاليد وممارسات اجتماعية. فالعالم الذي نتواجد فيه يشمل العديد من الظواهر الطبيعية التي يحولها الانسان على شكل معاني ودلالات ونسج خيوط ثقافية إلى عوالم رمزية يصعب فهمها للوهلة الأولى، ولعل محاولة الانتقال من عنصر الماء في المجال الواقعي أو المادي إلى المجال الرمزي الثقافي، يشكل إحدى المواضيع التي تتطلب منا التفكير والفهم، وهو الهدف من هذه الدراسة؛ أي الكشف عن بعض الممارسات الاجتماعية والثقافية والرمزية المرتبطة بعنصر الماء، لا الإقتصار والإكتفاء فقط ببعده الطبيعي، أو أشكال تواجده في الطبيعة وإنما كيف يشتغل على المستوى الرمزي أو حتى عدم اشتغاله بالمعنى الانثروبولوجي الرمزي.

فالمخيال الثقافي الإنساني في الواحات تفاعل مع الماء ورفعه من الشيء الطبيعي إلى الكيان الرمزي والثقافي، أي أنه استطاع أن ينقل العلاقة المرتبطة بالماء في بعده الواحد " الماء كما هو ماء"، إلى الماء كمتعدد الأبعاد. فهو يشكّل أحد الموارد "الأكثر ارتباطًا" وأن قدرته على "وضع علاقة" في أشكال مختلفة (اجتماعية، دينية، سياسية، صراعية...) وبالتالي، فإن الماء يتجاوز إلى حد كبير أهميته كمورد مادي/ملموس.

بناء على ما سبق افترضنا منذ البداية أن يكون عنصر الماء من الناحية الثقافية يختلف من سياق إلى آخر ومن مجال إلى مجال، فالجانب السياسي (امتلاك السلطة) القائم على توزيع وتقسيم الماء يختلفان عن المعيار الديني، كما افترضنا أن يكون شكل تواجد الماء من الناحية الطبيعية (جوفية/سطحية) ينعكس عن البعد الثقافي أي أن الماء ليس مجرد عنصر طبيعي مرئي، بل يمتد إلى المستوى الخفي والرمزي، دون أن ننسى التأثير والتأثر بين المعطى الطبيعي والثقافي للماء.

ثالثا: عنصر الماء من المجال المادي إلى المجال الرمزي

انتهى العلماء في مطلع النصف الثاني من القرن الخامس قبل الميلاد، بعد طول تأمل وتفكير إلى "أن العالم مكون من أربعة أشياء، وهي الماء، التراب، الهواء، والنار"، وأن وجود الاختلاف في نسب هذه العناصر يجعل الانسان إنسانا، والحجر حجرا"[1]. وجرت العادة أن

1ميلن لوراس، و ميلن ماجيري، الماء والحياة، ترجمة ثابت قصب يحيى وعياد بباوي، مؤسسة العرب، القاهرة، ط1، 1966، ص 5.

المغاربة يستقرون غير بعيد عن مورد دائم للماء، فيضمنون لها موقعا استراتيجيا على ضفاف الموارد المائية، وعلى هذا النمط ظهرت واحة فركلة الكبرى التي نسجت خيوط استقرارها على ضفاف مجموعة من الموارد المائية، منها الأودية وتشييد الخطارات وحفر الآبار وعينة من الينابيع المائية.

لقد تعاطى المخيال الثقافي الانساني مع الماء ورفعه من الشيء الطبيعي إلى الكيان الرمزي والثقافي؛ أي أنه استطاع أن ينقل العلاقة المرتبطة بالماء في بعده الواحد "الماء كما هو ماء، والذي يبدو واضحا في الميدان"[1] إلى الماء كمتعدد الأبعاد. فالماء يشكل أحد الموارد "الأكثر ارتباطًا" وأن قدرته على "وضع علاقة" في أشكال مختلفة، في أي مجتمع تاريخي أو معاصر. وبالتالي، فإن المياه تتجاوز إلى حد كبير أهميتها كمورد مادي، والتي تفترض وتكشف عن مجتمع متعدد الأوجه من العلاقات الاجتماعية وتشكل معالم الباحث اليقظ لفك ديناميات الاندماج الاجتماعي لهذا العنصر[2].

فحينما نسأل مجتمع واحة فركلة وما وحد البشرية جميعا، يجيبون أن الماء مصدر الوجود الانساني، وهذا الأمر ليس بالشيء الجديد. وما يبرّر هذا الطرح هو النقاش الذي ساد عند الفلاسفة الطبيعيين؛ خاصة "طاليس الملطي" الذي اعتبر بأن "الماء أصل كل الأشياء"، وقد تصارعت عليه الاثنيات المحلية ولازلنا إلى حدود اليوم نلامس رواسبها الثقافية سواء بوعي أو بدون وعي. ومنذ زمن بعيد، قامت ساكنة فركلة بتطوير ثقافة مبنية على احترام البيئة وتقديسها وخاصة المياه التي مكنت من تعميق العلاقات الاجتماعية بين الساكنة بقصور واحة فركلة عامة، وقصر الخربات تحديدا (أحد القصور في مجال الدراسة)، إذ نجد في ذات المكان "عين (تسبلباط) وهو مجال تحُجُّ إليه النساء لممارسة بعض العادات والتقاليد المرتبطة بالموارد المائية.

تقول الرواية الشفهية أن أحد الرجال في وقت مضى وبالضبط يوم الجمعة، في الوقت الذي كان يطارد حصاناً لاذ له بالفرار باتجاه القمة الجبلية لتسبلباط، نتج عنه سقوط هذا الحصان في بِركة مائية **étang** (وهي بِركة متواجدة في قمة جبلية) بيد أن إصرار الرجل على الإمساك بالحصان تبعه إلى البركة، فكانت النتيجة أن ابتعلت المياه ذلك الرجل

1Casciarri Barbara, et Van Aken Mauro, Anthropologie et eau(x) affaires globales, eaux locales et flux de cultures, journal des anthropologues, 18 juillet 2015, vu le: 17/06/2020 https://doi.org/10.4000/jda.4903.

2 casciarri et Aken, https://doi.org/10.4000/jda.4903.

قاذفة به إلى منطقة تافيلالت، ما نتج عنه اعتقاد في القداسة التي تتضمنها مياه هذه المنطقة، وقدرتها على تكوين مختلف المعتقدات الاجتماعية والصحية والاستشفائية، وسار مزارا نسائيا بالدرجة الأولى.

هذا المجال يبني علاقة ثقافية مقدسة من وجهة نظر الزائرات، تقوم النساء اللواتي يزرن هذا المجال كل يوم جمعة وتحديدا وقت خطبة الجمعة في المساجد، إذ يكون جل الرجال في المسجد ولم يبقى أي احتمال لرؤية هذه الطقوس التي لها علاقة بالعنوسة وطلب الزواج، وتتدحرج النساء في منحدر فوق قمة الجبل، هذه المنطقة ستصبح فيما بعد عبارة عن مكان يلتقي فيه العشاق وتحضيرهم للزواج ويستمّر لأسبوع وتقوم العروس بتوزيع اللّوز ورميه في الساقية وهي علامة بَرَكة المياه.

يشكل مجال "تسبلباط" الذي يعني بالأمازيغية "فوران المياه"، مزاراً طقوسياً بامتياز، ينفرد باحتضانه لمجموعة من الممارسات والمعتقدات الشعبية المغلفة بالرُّموز وبحضور كبير لمجموعة من المفارقات على مستوى التمثل الجماعي لمجموعة من الظواهر الاجتماعية خاصة ذات البعد الديني، على اعتبار أن "تسبلباط" تعكس صورة فسيفساء طقوسية تجمع بين الدين كشريعة وكعقيدة رسمية وبين التدين كفهم "للمجتمع المحلي" لهذه العقيدة وممارستها في إطار علاقته بالعالم الخارجي وما فوق الطبيعي. تَتَدحرج الفتاة فوق الجبل مغطية جسمها كاملاً بملحف حتى لا تستطيع التعرف على المناطق المجاورة أثناء التدحرج حاملة معها قصدية الزواج، أو بصيغة أخرى أن الزاوية التي يتجه إليها رأس المُتَدَحرجة في آخر الممارسة الطقوسية في مكان مخصص لهذا المعتقد في أعلى الجبل يسمى ذلك المكان "السعد" أو المكان الذي ستتزوج إليه الفتاة[1].

هذه العلاقة بين هذين الحقلين المعطى الطبيعي والبناء الثقافي، يشكلان من حيث المظهر ظاهرة اجتماعية تثير انتباهنا كملاحظين، فالماء له خاصيات متعددة، طبية واجتماعية ودينية، وكل هذه الخصائص تجتمع وتتكامل ومن الصعب الفصل بينهما، خاصة في حالة ربطناها ببنية الزمن الذي تُقام فيه هذه الممارسات الطقوسية (وقت صلاة الجمعة) وهو ما يُبين ارتباطه بقداسة الزمن، علاوة على بنية المكان الجغرافي الذي يحتضن هذه الممارسات. ما يعني أن طابع التركيب والتعقد الذي يكتنف هذه الأجواء الطقوسية، يُحتّم علينا ضرورة الإعتراف بأن التحليل في هذا المقام طقوسي محض.

1مقابلة شفوية، المبحوثة: ن، نعيمة، 30 سنة، أنثى، ربة بيت، 2019/09/02.

فتقديس الماء ليس وليد هذه المجتمعات ولا بقريب أيضا، بل هو "يعود لفترات عريقة في التاريخ، وقد احتل اليونانيون مكانة هامة في هذا المجال حيث قدسوا المياه سواء كانت ساخنة أو باردة، وعبروا عن ذلك بواسطة تقديم الهدايا والقرابين للآلهة وخاصة الإله بوسيدون"نبتون الروماني" والحوريات Nymphae وربة النافورة Fons ثم سار الرومان على نهجهم وقدسوا نفس الآلهة مع إعطائها أسماء تتطابق وحضارتهم"[1]، كما نجد أيضا "في الميثولوجيا الرومانية كان الإله" نبتون" يدين بدعوته البحرية إذ كان له الدور البارز في ترأس الأنهار والينابيع وكل المياه، وعادة ما يتم تمثيله وهو يقف عارياً وله شعر"[2] وقد كان الشعب اللوبي كغيره من الشعوب يقدس الماء منذ القديم، سواء منه ما تدفق على الأرض من ينابيع صالحة للشرب أو ما كان معدنيا صالحا للاستشفاء والاستحمام[3].

إن الانسان بهذا المعنى يعيش واقعه الرمزي من خلال الوقائع المادية التي شيدها عبر التاريخ، على اعتبار أن وفرة وندرة الماء في الواحة اجتماعيا، مرتبط بالعديد من الأبعاد الثقافية التي يفسّرها سكان الواحة حياتهم الاجتماعية المرتبطة بالماء، فالحسد باعتباره شعورًا عاطفيا مدنساً في المخيال الثقافي للواحيين، يشكل معيارا لتبرير واقع الندرة التي تعاني منها المنطقة،"الحسد ايسرون أمان ك تمازيرت"[4] بمعنى أن انتشار الحسد هو سبب ندرة الموارد المائية بالواحة، فكُلما انتشر الحسد في مجال معين كلما حلت بذات المجال "مصيبة الله" على اعتبار أن الحسد لا يرضي الله، وبالتالي لمعاقبة ذات المجتمع على هذه الخاصية المدنّسة التي ينبغي أن لا تسود، يلجأ الله إلى نزع عنصر الماء أو "نعمة الماء" بتعبير ذات المجتمع، فهذه المفاهيم وغيرها تشتغل كأنساق رمزية في المخيال الثقافي لسكان الواحة وتقدم حلولا جاهزة مردّها إلى الله.

وبناء عليه، يمكننا القول أن المجال الرمزي يكون أكثر واقعية في هذا السياق، فإذا أمكننا الحديث عن الواقع المادي للماء بصيغة المفرد (رغم الاشكال التي يتخذها)، فإن التمثل الاجتماعي للماء لا يمكن أن يكون إلا متعددا. وإذا أمكننا اعتبار القوانين الطبيعية تسمح أن نتكلم عن الماء كمادة وكعنصر يحمل خصائص موحدة ويخضع لقوانين طبيعية كونية، "فإننا

1بل فايدة (عبد العزيز)، الماء بين المقدس والمنفعة العامة في شمال افريقيا ما قبل الاسلامية على ضوء النقائش، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية، جامعة الحسن الثاني، عين الشق الدار البيضاء، سلسلة ندوات ومناظرات، رقم 11، 1999، ص34.

2Belfaida Abdelaziz, l'eau au Maghreb antique entre le sacré et le profane, préface Nacéra BENSEDDIK, Dépôt légal , Maroc (Rabat : Rabat Net Maroc, 2011) .p22.

3المحجوبي عمر، المياه والديانات الوثنية في المقاطعات الافريقية، (تونس: ملتقى زغوان حول المحيط والمياه،1984)،ص 131.

4مقابلة شفوية، عبد الرحمان، 42 سنة، منقب المياه الجوفية (حفر الآبار)، 2019/09/15.

نجد مجموعة من الخصائص المتعددة)طبية ونفسية واجتماعية(... وكل هذه الخصائص تجتمع وتتكامل"1 وبالتالي نكون قد انتقالنا بالماء كإدراك حسي أو تلك المعرفة المباشرة للأشياء عن طريق الحواسّ إلى الإدراك الذهني.

إن رحلة الانتقال من اللغة الطبيعية للماء إلى اللغة الرمزية على اعتبار أن المجال الرمزي هو مجال لتراكم التمثلات الاجتماعية هي رحلة الكشف عن ما يشغل التفكير أو نظرة الانسان إلى عالمه المعيش بلغة التأويليين. بل حتى التضامن الآلي الذي مازال يطبع هذه المجتمعات إذ نذكر على سبيل المثال صيانة السواقي التي قد تكون ممتلئة بالأتربة والأحجار وفي هذه الحالة يشترط لكل شاب يبلغ وقت الصيام أن يلتحق بالعمل الجماعي دون استثناء ومن هنا أتت تسمية(حد الصائم) أي وقت بلوغ الصيام. وهو شكل من أشكال التويزة يجتمع فيه أهل القصر من أجل مصلحة جماعية وهي تنقية السواقي.

كما يبدو المستوى الثقافي في العديد من المزارات المائية بواحة فركلة (تسبلباط ولالة ميمونة وعيّنة من الأضرحة والزوايا...) التي احتك بها الانسان في هذا المجال، والتي كانت تشكل مزاراً طقوسا بامتياز... فهي مجالات تقصدها النساء والرجال من أجل الزواج أو التخلص من شبح العنوسة والشفاء من الأمراض...، ويشكل الشعر الأمازيغي تعبيرا ثقافيا رمزيا للواقع الاجتماعي الذي يعيشه الانسان نفسه، فهو الأقرب في اعتقادنا إلى وصف الحياة الاجتماعية التي تعيشها الساكنة، هذا إلى جانب الأمثال الشعبية والقصص والحكايات...، فالشعر الأمازيغي في هذا السياق لا يمكن أن يكون سوى انعكاس للحياة اليومية ولهموم الساكنة.

Ona Yrra Rbi Dasisnom Ray ** M9ar yoni s Azilal yaf aman
Wa rzmagh a Rood Niwid aman**Koyan awa adasi9do Rbi Zyart nass

من خلال هذه الأبيات الشعرية وغيرها، يتبين حضور الماء فيها، نظرا لما يشكله من اهتمام كبير في حياة سكان الواحة، فهو بمثابة القلب النابض والمحرك الثقافي إن صح القول. فالبيت الشعري أعلاه يبين أن الماء أفق سكان الواحة، فمن يحبه الله يمنح له الماء ومن ثم السعادة والحياة. وحضور أزيلال[2] في البيت الشعري ليس بشكل اعتباطي وإنما هي منطقة غنية بالموارد المائية في المتخيل الثقافي لسكان فركلة. أما الله فهو من يمنح الماء والتساقطات المطرية لمن يشاء.

1بل فايدة (عبد العزيز)، المرجع السابق، ص33.

2أزيلال هي مدينة مغربية تتموقع في وسط المملكة المغربية بين ملتقى جبال الأطلس المتوسط والأطلس الكبير وتزخر بالموارد المائية رغم بعض الاختلالات التدبيرية التي تعاني منها.

استنتاجات

لقد حاولنا منذ البداية الحديث عن عنصر الماء من مجاله الواقعي أو المادي إلى مجاله الرمزي/الثقافي، وذلك بكون الإنسان في الواحة يعيش في عالم فسيح يتميز بنسق ثقافي وأعراف وقيم مشتركة ودلالات تتطلب منا النبش فيها علمياً مُسلحين بمناهج علمية رصينة وآليات قوية من أجل الفهم والتحليل عوض التخمينات العقلية أو الأحكام الجاهزة.

فإذا كان الماء من الناحية الطبيعية يحمل خصائص موحدة، فالتمثلات الاجتماعية للإنسان الواحي للماء، لا يمكن أن تكون إلا متعددة ومتغيرة وهي تتلون وتتعدد بتعدد الثقافات والسياقات والأزمنة والأمكنة، إن التعدد الإثني الذي تعرفه واحة فركلة استطاعت أن تنسج نظاماً مائياً وقيم ومعتقدات وصراعات تتمظهر على مستويات عديدة بما فيها (الرواسب الثقافية، الشعر، الأمثال الشعبية، الممارسات الاجتماعية...) التي بُنيت على غرار الموارد المائية (سطحية أو جوفية).

أما علاقة الماء الطبيعي بالماء الثقافي، يمكننا القول أن الانسان الواحي بفركلة تمكن من تشييد الخطارات التي صمدت لسنوات عديدة وحفر الآبار وربط الأودية بالسواقي التقليدية ومن ثم إلى الحقول الزراعية، لكن هذا الأمر لم يمنعه أن يبني قيم ومعتقدات وأشعار وأمثال شعبية وممارسات اجتماعية وأنظمة تجاه ذات الموارد التي شيدها بنفسه، أو التي تَشكَّلت بفعل الطبيعة. وهذا الأمر أثّر على أنماط أخرى في الحياة اليومية للإنسان الواحي كسلاسل الإنتاج الفلاحي وتحول في طبيعة المزروعات وخلق نظام مائي هجين يجمع بين الآليات التقليدية والمعاصرة.

وفي سياق آخر، يمكننا القول أن إدخال الأنظمة المعاصرة لواحة فركلة المرتبطة بالموارد المائية، خاصة ضخ مياه السقي الفلاحي قد خلخلت البنيات الاجتماعية والأنظمة التقليدية للماء لتنتج نظام هجين يجمع بين الأنظمة التقليدية والأنظمة المعاصرة، فإذا كانت الأنظمة التقليدية البسيطة قد حافظت على النظام الايكولوجي والموارد الطبيعية بما فيها الماء لسنوات عديدة، فإن النظام (الرأسمالي) الذي غايته هي الرّبح من حيث الاستثمار في المجال الفلاحي قد خلخل البنيات الاجتماعية وغير نمط المزروعات وعمّق من الأزمة المحلية، إذ كانت الوسائل المعاصرة من بين الأسباب التي استنزفت الثروات المائية محليا.

وإذا كنا بالنباهة الكافية أن نخرج بإشكال في هذا البحث، فيمكننا اعتبار الأنظمة التقليدية في الواحة قد بينت عن معارفها الهائلة في تدبير الموارد المائية والمحافظة على النظام

الايكولوجي والموارد الطبيعية عامة، وبالتالي ما السبيل إلى إحيائها والمحافظة عليها؟ وهل يمكن الحد من زحف (الاستثمارات) الفلاحية التي يشكل الربح إحدى رهاناته الأساسية دون أي اعتبار لواقع الندرة، أو بالأحرى كيف يمكن لهذه الاستثمارات أن توازي بين أرباحها والمحافظة على الخصوصيات المحلية ضمن سؤال التنمية المستدامة؟ ما هي التحديات التي يُواجهُها الماء الثقافي (قيم، عادات، ممارسات اجتماعية...) من أجل الاستثمار فيه؟

خاتمة

يمكننا القول أن الانسان الواحي يعيش واقعه الرمزي من خلال الوقائع المادية التي شيدها عبر التاريخ، على اعتبار أن وفرة وندرة الماء في هذه المجالات، مرتبطتان بالعديد من الأبعاد الثقافية والاجتماعية التي بها يفسر سكان الواحة حياتهم الاجتماعية المتسمة بالندرة التي تلاحق هذه المناطق. فالماء يشكل مصدر لبناء الأعراف والقيم والمعتقدات...، كما أنه لا يعزو فقط إلى تلك الأنظمة الإجتماعية في بعدها المادي المعروف (الخطارات، الآبار، السواقي...) وإنما تمتد أيضا إلى métalangage أي تلك اللغة المتعالية. فرحلة الانتقال من اللغة الطبيعية للماء إلى اللغة الرمزية أو من اللغة العادية إلى اللغة المتعالية على اعتبار أن المجال الرمزي هو مجال لتراكم التمثلات الاجتماعية، هي رحلة الكشف عن ما يشغل التفكير أو نظرة الانسان الواحي إلى عالمه المعيش بلغة التأويليين.

كما يمكن القول أن واقع الندرة انعكس على العديد من الأنشطة الثقافية والاقتصادية والزراعية التي تعاطى معها الانسان الواحي في سياقات تاريخية قديمة، خاصة سلاسل الإنتاج الفلاحي حيث اضطر الإنسان الواحي بفعل التغيرات المناخية والخصاص المائي، أن يُدخل أنماط جديد من المزروعات، كالانتقال من مزروعات أكثر استهلاكا للماء إلى مزروعات أقل استهلاكا، كما نجد نفس الأمر بالنسبة للوسائل التقليدية لجلب وتوزيع وتقسيم الماء. في حين نجد بعض الأنظمة الهجينة التي تجمع بين الأنظمة التقليدية للماء والأنظمة المعاصرة.

بيبليوغرافيا

- احجيج (حسن)، وفزة (جمال)، البحث الكيفي في العلوم الاجتماعية: نظريات وتطبيقات، فضاء آدم للنشر والتوزيع، الرباط، ط1، 2019.
- العربي (عبد القادر)، المناهج الكيفية في العلوم الاجتماعية، دار الفكر، دمشق،2007.
- المحجوبي (عمر)، المياه والديانات الوثنية في المقاطعات الافريقية: ملتقى زغوان حول المحيط والمياه، تونس، 1984.
- بل فايدة (عبد العزيز)، الماء بين المقدس والمنفعة العامة في شمال افريقيا ما قبل الاسلامية على ضوء النقائش، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية جامعة الحسن الثاني عين الشق الدار البيضاء، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 11، 1999.
- حبران (حسن)، عنصر الماء بين المعتقدات الدينية والممارسات الاجتماعية في المجتمعات المغاربية، قسم الدراسات الدينية، مؤمنون، 18 أكتوبر 2019.
- غراسي (فالنتينا)، مدخل إلى علم اجتماع المخيال: نحو فهم الحياة اليومية، ترجمة محمد عبد النور وسعود المولى، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، الدوحة، ط1، 2018.
- ميلن (لوراس)، و ميلن ماجيري، الماء والحياة، ترجمة ثابت قصب يحيى وعياد بباوي، مؤسسة العرب، القاهرة، ط1، 1966 .
- Belfaida Abdelaziz, l'eau au Maghreb antique entre le sacré et le profane, préface Nacéra BENSEDDIK, Dépôt légal , Maroc (Rabat: Rabat Net Maroc, 2011).
- Casciarri Barbara, et Mauro Van Aken, Anthropologie et eau(x) affaires globales, eaux locales et flux de cultures, journal des anthropologues, 18 juillet 2015, vu le: 17/06/2020 https://doi.org/10.4000/jda.4903.
- casciarri et Aken, https://doi.org/10.4000/jda.4903.
- Ftaita Toufik, Anthropologie de l'irrigation: Les oasis de Tiznit, Maroc (Paris: L'Harmattan, 2006).

- Genveiéve Bédoucha, Les liens de l'eau En Brenne, une société autour de ses étangs, (Paris: coédition, Maison des Sciences de l'Homme et collection Natures sociales, 2011).
- Mezzine Larbi, Le Maroc du sud-est de 1631 à 1912, centre des études africaines (paris : université de paris I panthéon Sorbonne, 2007).

الماء والأرض بواحات زيز وغريس الأسفلين، دراسة في أثر الماء في المجتمع والذهنيات

زين العابدين عمر[1]

مقدمة

كل مجتمع في تاريخ البشرية يُنْتِج مجاله الخاص به، ويُنظم علاقته الانتاجية والاجتماعية الخاصة، حسب تَطوره ومُستواه التقني. فالإنسان يكابد من أجل تنظيم مجاله وتغييره، لكن في المقابل، فهذا الأخير بدوره يؤثر في الإنسان وفي أشكال حياته ليخلق لنا جدلية الانسان والمجال. وعلى الرغم من تطور المجتمعات وتغيير أساليب حياتها وتقنيات إنتاجها، فإن المجال يحتفظ بهياكل تشهد على التأثيرات المتبادلة بينه وبين الإنسان.

فلا يخامرنا شك، في مدى أهمية الماء في نشأة الحضارات، والصراعات التي شهدتها البشرية في مسارها التاريخي. حيث تعد هذه المادة سر الوجود وأساس الحياة. وتعتبر واحات زيز وغريس الأسفلين، نموذجا مميزا للبحث في العلاقة بين الماء والمجتمع. فبدراسة قضايا الماء، وانعكاساتها على ذهنية وسلوك المجتمع بمجال واحات تافيلالت، يمكن أن نلمس عدة جوانب من حياة الساكنة، لأن الماء هو الذي يتحدث أحسن عن المجتمع، فالمجتمع يحكي أولا وقبل كل شيء عن الماء، كما أنه يتحدث عن نفسه عن طريق الماء، كما تعتبر قضايا الماء وآثرها على العقليات وسلوك المجتمع، من القضايا البحثية التي لازالت تحتاج إلى سبر أغوارها بشكل عميق. لأن هذه القضايا تبين العلاقة القائمة بين تاريخ الطبيعة وتاريخ الانسان. وكذا التفاعل بين العوامل الطبيعية المناخية والافرازات السلوكية والذهنية لمجتمع الواحة. لذلك سوف نبحث في إشكالية "مدى أهمية عنصر الماء في مجال واحات زيز وغريس، وأثره على العقليات وسلوك المجتمع.

1دكتور وباحث في التاريخ.

1.تنظيم الماء بواحات زيز وغريس الأسفلين

تعتبر قضية تنظيم المياه من أهم الأولويات التي شغلت الأنسان الواحي زمن الفيض، والتي تعتبر مصدرا للخير والفرح والسرور، وكذا مصدراً للصراعات التي بصمت تاريخ الواحة. ولأهمية عنصر الماء، عمل الانسان على إخضاعه لأنظمة توزيع دقيقة عبر حصص مائية واضحة متعارف عليها عرفيا بين القصور وأصحاب السواقي الترابية. وتتسم هذه الأنظمة بالتنوع ما يجعل الاحاطة بها أمرًا بالغ الصعوبة. كما أن هذه الأعراف تختلف من ساقية إلى أخرى، بل من مصرف[1] إلى آخر حسب طبيعة ملكية الماء.

الواضح أن تقسيم مياه فيض وادي زيز وغريس الأسفلين، يتم على السواقي المشتقة منهما، اعتمادا على أساس الانتماء للمشيخات داخل واحات تافيلالت الكبرى، وانطلاقا من السدود الحجرية المرتبطة بها، حيث تخصص أيام مُحددة لسقي حقول سكان كل قصر داخل المشيخة؛ التي تتم باتباع الترتيب من العالية في اتجاه السافلة. غير أن مياه الفيض في الغالب، تمتد من يوم إلى ثلاثة أيام حسب الأعراف المحلية[2]. ولا غرو أن ملكية الماء بواحات زيز وغريس مقترنة غالبا بملكية الأرض، ولتحقيق نوع من العدالة في توزيع هذا الماء، أبْرَمت جماعات القصور أعرافا ومقاييس محددة لكل سد وساقية. فخصصوا لساقية السِّيْفِية المأخوذة من سد السيفا العُشُر، ولساقية الغرفية الخُمس[3]، ولساقية النَّبْذُورِيَة العُشر، ولكل من ساقية المدْرَارِية والوُسْطَانية وواد الشُّرَفَاء والصَّفْصَافِية الرُّبُع، ولسواقي السفالات الخُمس[4].

ولنأخذ على سبيل المثال ساقية الغُرْفِية التابعة لمشيخة الغُرْفَة، لتبيان كيفية تدبير المياه وتنظيمها بين المستفيدين. تنطلق هذه الساقية من سد الغرفية، المقام على وادي زيز، وهو ثاني سد في ترتيب مواقع السدود التحويلية المغذية لواحات تافيلالت من الشمال إلى الجنوب. تغذي هذه الساقية مجالات القصور التالية: قصر مَزْكِيدَة الذي يستفيد من 1/5 (خَامْسَة) من مياه الفيض المار بساقية الغرفية، وقصر أولاد يُوسُف الذي يستفيد من 1/7

1والمصرف عبارة عن قناة ترابية حفرت بكيفية جماعية مصغرة بحسب الفئات المستفيدة منها، وسوف يتم التطرق إليه في قادم الصفحات.

2Séminaire sur L'irrigation par Epandage Des Eaux De Crue, royaume du Maroc, office régional de mise en valeur Agricole du Tafilalet, Er-Rachidia, 1987, N : I.T.449 – a, P : 26.

3الشرقاوي حمد، إعداد التراب والتنمية بواحات تافيلالت (الريصاني ومحيطه)، أطروحة لنيل الدكتوراه في الجغرافية، بحث مرقون، كلية الآداب القنيطرة، 2013، ص: 203.

4Séminaire sur L'irrigation par Epandage Des Eaux De Crue, Op. Cité, P : 28.

(سَابْعَة) من الفيض، وكل من قصور الدار البَيضَاء، والفَرْخْ، ودَار مُولاي الطَّالْب، تستفيد من1/7 (سَابْعة)[1].

ويبين النص الآتي عرف تقسيم مياه هذه الساقية: "إن قَاعدة سَاقيتنا بالغرفة مَقسومة بَعضها على بعض، دُون حَظ المَخْزن، ومَزْكيدة على أجْزاء ثَمانية عَشر. منها ثمانية بين أهْل الجْدِيد، وأهل أَسْرْغِين وأهل القْصِيرَة، وأيضا ثمانية بين أهل أَمْسِّيفِي، وأهل أولاد عبد الرحمان، وأهل القَصْبة، وجزاء واحدا لأهل أولاد بِدْلَة، والجزء الباقي مشتركين فيه على ثلاثة: الجْدِيْد وأَسْرْغِينْ وأَمْسِيفِي"[2].

وما تبقى من مياه الفيض تقتسمه قصور الغُرفة بينها، وفق مبدأ الحصص، حيث يقوم هذا المبدأ على توزيع مياه الساقية على مختلف القصور، بتعيين أوقات أخذ الماء المعروف بالنُوبة، وهي من شروق الشمس إلى الغروب (نوبة)، ومن الغروب إلى الشروق نوبة، تبعا لعادة أهل البلد. وتقسم كذلك النوبة إلى نوبة كبيرة ونوبة صغيرة. ويقصد بذلك أنه إذا وَصل الماء بعد الشروق أو بعد الغروب، فيوزع توزيعا خاصا على حسب العادة. وإن طَغا الماء وكثر، وأجري إلى غير صاحب النوبة، وسقى به فذلك رزق سَاقَهُ الله إليه فلا يعد من النوبة[3].

والبين أن ساقية "الغرفية" تمثل نموذجا فريدا لتقسيم مياه الفيض. وهو ما تم التعبير عنه في الاتفاق المحلي، التالي: "إن الماء حيث يأتي وسَط نهار، أو وسَط ليل، فإن الناس يخرجون إلى الماء جميعا، فمن وجد الماء في أي مَوضع سَقى به، حتى تغرب الشمس أو تشرق. فيأتي القصر الذي كان النُّوب واقف عليه، ويربط جَميع السواقي فيجمع مائه حيث أراد. لأن النوب لأهل أسْرْغين يوما بليلته، وأهل الجديد كذلك، وأهل أمْسِفِي كذلك فإذا بلغ الماء رُبُع أولاد عبد الرحمان يقسمونه بينهم. فإذا بلغ الماء الفَرْدية التاسعة اقتسمها أهل أسرغين والجديد وأمسيفي وأولاد بدلة، ولا حظ فيها لأولاد عبد الرحمان، وإن قُطع الماء قبل تمَام العدد زَمَّمَ شيخ الساقية على القصر الذي وقف عليه. وهذه قَوانِينُنا من آبائنا وأجْدادنا وأجداد أجدادنا". من هنا يتضح أن قسمة مياه فيض ساقية الغرفية تتم بشكل متباين بين

1رواية شفوية عن عبد الكريم شيخ ساقية الغرفية، 2017.

2وثيقة خاصة بماء الغرفية، مؤرخة ب 16 جوان 1946. وهي عبارة عن شكاية مرفوعة إلى القبطان حاكم مكتبة الرصاني ونواحيه. من عند أهل قصر أمسيفي وقصر أولاد عبد الرحمان، وقصبة الحاج الهاشمي، في إخواننا أهل قصر الجديد وأهل أسرغين والقصيرة فيما ضاع لنا في حضنا من ماء ساقية الغرفية. حصلنا على هذه الوثيقة من السيد سعيد حافظي، بتاريخ 2017.

3عقد اتفاق بين أهل فرقة الغرفة حول توزيع ماء الفيضانات بالساقية الغرفية، حرر بالرصاني في 08 ماي سنة 1959. حصلنا على نسخة طبق الأصل من شيخ ساقية الغرفية.

أهل قصور مشيخة الغُرْفَة ومن معهم من ذوي الحقوق المائية في العالية، خاصة قصور مشيخة تَنِجويت، وَوَادْ افْلِي.

تجب الإشارة إلى أن مياه الفيض بواحات زيز الأسفل ملكيتها جماعية موزعة بشكل هندسي دقيق ومنظم، باعتماد الشريعة الاسلامية، في إطار حق العالية على السافلة. وهذا ما عَبرت عنه إحدى الوثائق المحلية:" يشهد أن العُرف تَقَرر بأن الأعْلى مُتقدم في السقي على الأسفل، إلى اكْمَال سَقي الأعلى"[1]. وهو ما أكدته وثيقة توزيع المياه داخل ساقية المَرْكْني التي تأخذ الماء من سَد سْلاوَة التابع لمشيخة السْفَالَات، إذ جاء في نصها ما يلي: "يشهد من تَسمى أَثَر تاريخية بأن العُرف والعَادة في أودِية السْفَالات المْرْكْني وغيره، أنه تحمل افتراق سَاقية أولاد أجْمِيع وأولاد يَحْيَى تحت غابة شُرَفَاء بحَاجْ، تقرر أن في المَرْكْني وغيره بتقديم الأعْلى على من تَحْته، فَلا يسْقي الأسفل إلا بما فضل عن الأعلى"[2].

بالإضافة إلى أن مياه الفيض تقسم على القصور وفق مبدأ الحصص، إلا أنها توزع كذلك انطلاقا من ما يسمى محليا ب "القْنَا"، والرَّبْطَة[3] بالسواقي الثلاثية والرباعية؛ كما ظهرت الحاجة لهذا المبدأ لتخطي بعض المشاكل التي تتخلل مبدأ أسبقية العالية على السافلة، في المياه غير متملكة الأصل، وعلى هذا الأساس تم تحديد يوم مَعلوم من السقي لكل "قْنَا"، حيث تم تسمية الأيام وقت الفيض باسم القنا التي تسقى فيه على الشكل التالي: قنا حَمَاني: يوم الاثنين؛ وقنا بُوسْكرية: يوم الثلاثاء والأربعاء؛ قنا الملاعب: يوم الخميس؛ قنا بني موسى: الجمعة؛ قنا باب الحوش: يوم الأحد؛ بينما يوم السبت تستفيد فيه جميع سواقي القصر في وقت واحد[4].

وعلى الرغم من اعتماد مبدأ "لقنا" في توزيع المياه على مختلف القنوات والسواقي، فإن المبدأ العام المعتمد داخل كل قناة هو أسبقية العالية على السافلة، في إطار دورة عامة؛ يبدأ فيها السقي عند آخر مستفيد من نُوبة السقي، بحيث يتم السقي بنظام "رَبْطَة رَبْطَة"، إلى حين انتهاء أملاك الساقية؛ ليبدأ السقي من الأعلى من جديد، وهكذا. مهما يكن من أمر،

1اتفاق حول تنظيم السقي السفالات، بتاريخ 1268هـ/ 1862م.

2وثيقة توزيع مياه الفيض مؤرخة بجمادى الثانية عام ثمانية وستين ومئتين وألف، نسخة منها بملحق الوثائق تحت رقم 45، للأستاذ أحمد عبد اللوي علوي، مدغرة وادي زيز إسهام في دراسة المجتمع الواحي المغربي خلال العصر الحديث، مطبعة فضالة، المحمدية المغرب، طبعة 1996، ج 1 و2، ص: 323.

3الربطة: وهي عبارة عن حاجز ترابي يختلف حجمه باختلاف حجم المصرف. فكلما كان حجم المصرف كبيرا كلما كانت الربطة كبيرة.

4 رواية شفوية عن مولاي الحبيب بن الفضيل، 68 سنة، بتاريخ 24/07/2019.

فعندما تأتي مياه الفيض (مياه الحَمْلْ محليا)، فإنها تجري في شبكة معقدة من سواقي الري؛ حيث يمْتلك القصر، مجموعة من السواقي وحق السقي معا. ونظام الأسبقية في استعمال مياه الفيض يحدد دائما بموقع الأراضي على النهر أو الساقية، مع إعطاء الأسبقية لِلْمَالِك الذي توجد أراضيه في وضع المستوى الأعلى من الماء. وعندما يستعمل المياه أكثر من قصر واحد من ساقية واحدة، فإن القصر الذي يوجد في رأس الساقية هو الذي يَسْقي أولا؛ كما يُحَوِّل كل قصر المياه إلى ساقيته خلال مدة معينة من الزمن تقدر بنوبة، وعادة ما تكون نصف يوم كاملا، حوالي 12 ساعة.

وغالبا ما تطبق نفس القوانين العرفية في جل قصور واحات زيز وغريس الأسفلين. وعلى الرغم من وجود القوانين العرفية، إلا أنه يتم تخطيها في بعض الحالات، كما هو الشأن في سنة 1894 مثلا؛ حيث قام الخليفة المولى الرشيد بتافيلالت بحَرْكَة تأديبية لمنع سكان المشيخة الشمالية السيفة من بناء سد على نهر زيز، لتفادي تَحَول معظم مياه الفيض إلى مجراهم الخاص بساقية السيفية[1].

أما إذا عدنا إلى أعراف تنظيم مياه فيض وادي غريس الأسفل، وجدنها متشابهة مع أعراف توزيع مياه فيض وادي زيز. ومن هذا المنطلق، فإن تدبير مياه الفيض تتم عبر السدود التحويلية والقنوات والسواقي بكيفية جماعية من طرف أفراد القبيلة الواحدة، أو من قبل ملاكي المجال الفلاحي المسقي. والعرف المطبق في هذا النوع من المصادر المائية هو أحقية أسبقية العالية على السافلة على طول السدود، والقنوات المتوالية بشكل تنازلي، مع تحديد مضبوط ودقيق للمساحات المسقية الخاصة بكل سد أو قناة، حيث لا يسمح مطلقا بتجاوز المساحة المحددة مسبقا. ومن أجل احترام تلك الأعراف، أصدرت القبيلة أو الجماعة بعض القوانين العرفية المتعلقة بسدود التحويل والقنوات المتفرعة عنها ومنها: يمنع بناء أي سد كيف ما كان شكله على مجرى الوادي دون موافقة الفلاحين المستفيدين من السدود في سافلته، كما تمنع الزيادة في علو السد القائم، ويَمْنَع توسيع مآخذ السواقي المتفرعة عن السدود.

تُمَكِّنُ مختلف السدود التي أقيمت على وادي غريس، من تحويل مياه الفيض إلى مجموعة من القطاعات. على سبيل المثال؛ نجد قطاع فزنة، الذي يُسْقى بواسطة سد تحويلي

1المختار السوسي (محمد)، المعسول، ج 16، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، 1961، ص: 352.

وهو "سد الكْفِيفَات"، يشكل وحدة بشرية متجانسة، مما جعل حصصه المائية توزع حسب المساحة، حيث تقدر مساحة هذا القطاع المسقي بحوالي 880 هكتار[1]، في حين أن قطاع "العْشُورِية" و"الجْرف"، الذي يسقى بواسطة سد "سِيدِي مَجْبَر" وساقية سيدي مَجبر، تَهُم مياهه مجموعتين مختلفتين هما العَشُورِية والجُرف، ويتم توزيع المياه بينهما حسب أيام الأسبوع، حيث يخصص يومان في الأسبوع للعشورية، وخمسة أيام "لأولاد غَانْم". بينما قطاع "الكَارَة"، الذي يسقيه سد الكَارَة، يهم مجموعات متعددة منها "الكارة" و"الجرف" و"حَنَابُو"، ويتم تقسيم مِياهه حسب أيام الأسبوع، حيث توجه المياه نحو سافلة قطاع العشورية، والباقي يُوزع على "البُويا" وحْنَابُو. وتصل مساحة هذا القطاع 1220 هكتار[2]. والبين أن قطاع الولجة، يُسْقَى من سَد "لحْمِيدة"، لكن توزيع مياه هذا القطاع يتم وفق المساحة؛ حيث تهم مياه الفيض مجال البويا، والفائض يوجه لساقية حنابو في جزئها الأسفل.

بالتالي فإن هذه الشبكة من السدود التحويلة، تعمل على تحويل مياه فيض وادي غريس نحو الواحات، بناء على نظام خاص يتجلى في كون المجموعات البشرية التي تساهم في أعمال التهيئة والإعداد يصبح لها الحق في استعمال مياه هذه المنشآت المائية. كما أن الساقية، التي تسقي جزءا من المجال الذي تَعبره، تُخول لِمَالِكِهَا الحيز الكافي لمرور الساقية فوق الأراضي التي تعبرها مقابل استفادة هاته الأخيرة من حصة من مياه تلك الساقية[3].

الملاحظ أن هذا ما يعطي الحق للقصر الموجود في العالية في الاستفادة من نصيبه الذي تخوله له الساقية، أو السواقي التي هي في مِلْكِه. بالإضافة إلى ما يمكن أن نسميه "رَبع المُرُور" والذي تمنحه له السواقي التي تخترق مجاله، وهو امتياز تُحرم منه بقية القصور، والمجالات الموجودة في السافلة[4].

1Séminaire sur L'irrigation par Epandage Des Eaux De Crue, royaume du Maroc, office régional de mise en valeur Agricole du Tafilalet, Er-Rachidia, N : I.T.449 – a, P : 35.

2 ميوسي (محمد)، تافيلالت من أطروحة التراجع إلى أطروحة التحول والاستمرار أداء الواحات بين المقاربتين المشهدية والشمولية أية تنمية، أطروحة لنيل الدكتوراه في الجغرافية، بحث مرقون، كلية الآداب الرباط، 2002، ص: 270.

3آيت حمزة (محمد)، النظام السقوي التقليدي وتنظيم المجال في جنوب المغرب نموذج من حوض دادس، ضمن مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، العدد 13، 1987، ص:136.

4 ميوسي محمد، المرجع السابق، م س، ص:71.

2. ملكية الماء والأرض بواحات زيز وغريس وأثرها في المجتمع الواحي

حري بنا أن نشير إلى أن ملكية المياه لها دور أساسي في تشكيل البنيات الاجتماعية بواحات زيز وغريس الأسفلين، وكذا في فهم البناء الاجتماعي وتراتبيته؛ فبدراسة ملكية الماء والأرض نخلص إلى تراتبية وهرمية معينة داخل مجتمع الواحي، لأن الماء محدد أساسي في بلورة البنية الاجتماعية وتشكيلها في المجالات التي تُعد إلى حد كبير مجالات للندرة المائية. ونظرا لتعدد أنظمة السقي بواحات زيز وغريس الأسفلين، والمجال لا يسمح باستعراض جميع أنظمة الري، فإننا سوف نركز على نظام الخطارات، ومن هذا المنطلق، هل يمكن أن يتحدد البناء الاجتماعي فعلا بأثر عنصر مياه الخطارة؟

تَعرف الخطارة نظاما خاصا في توزيع مياهها وتصريفه على ذوي الحقوق، وهذا النظام تُرافقه مؤسسة تسهر على تدبيره والقيام بشؤونه، يكون على رأسها شَيخ الخطارة القائم على ضَبط شؤونها ومراقبة أحوالها بمعية مجموعة من المساعدين له. حيث تتم عملية توزيع مياه الخطارة بناء على قوانين وأعراف محلية، وذلك حسب الحصة التي يملكها الفرد داخل نظام التوزيع، والذي تُحفظ من داخله أدوار المستفيدين وفق ما هو منصوص عليه في وثائق الخطارات.

من خلال تتبع تنظيم مياه الخطارات وتوزيعه بين ذوي الحقوق، يتضح أن هناك تباينا كبيرا بين خطارات مجالات واحات زيز وغريس الأسفلين, وهذا التباين متعدد المستويات، فهناك اختلاف في نوعية المياه المستخرجة من باطن الأرض، (خطارات لها مياه عذبة حلوة، تخصص مياهها إلى جانب الفلاحة لشرب الآدميين. وخطارات لها مياه مالحة)، كما تختلف كذلك درجة ملوحة المياه بين خطارة وأخرى، حيث يتم تخصيص مياهها بشكل كبير في السقي، إلى جانب بعض الاستعمالات اليومية للمياه في المنازل كغسل الأواني ونحوها. كذلك هناك اختلاف واضح بين الخطارات حول مَصْدر مياهها حيث نجد خطارات مُرتبطة بالفرشة الباطنية، والتي تسمى محليا بالخطارة البُورية، وبين صنف آخر من الخطارات تسمى خطارات الوَادْ، وصبيب هذا النوع من الخطارة يعرف تغيرا حسب السنوات الرطبة المطيرة، وبين السنوات الجفة القليلة المطر.

علاوة على وجود اختلافات مهمة في بعض أعراف تنظيم مياه الخطارات وتوزيعه، وتمليكه. حيث نجد أن أغلب خطارات مجال واحات زيز وغريس الأسفلين لها أعراف متشابهة

ومتقاربة إلى أبعد حد، في حين نجد بعض الاختلافات، من قبيل أن الأعراف والقوانين المحلية لا تسمح بانخراط ودخول بعض الأفراد الذين لا ينتمون إلى نفس الوحدة السكانية/القصر. في مقابل ذلك، تسمح خطارات أخرى بانخراط أي فرد في عملية تملك حصة مائية، شريطة الالتزام التام بأعراف الخطارة.

يُعتبر المَاء في الخطارات من الأمْلاك العَقارية الخاصة، يَخْضَع لكل أَشكال الاستغلال والانتقال عن طَريق البَيع والشِّراء والإرْث والرَّهن والكِراء، وهذه الحَالات نَجدها بكثرة في واحات زِيز وغريس الأسفلين بالجنوب الشرقي المغربي، وفي غيرها من الواحات بشمال إفريقيا[1]. فلا غرو أن يكون الماء بواحات زيز وغريس الأسفلين وبغيرها من الواحات التي تَعتمد على تقنية الخطارة، قد انتقل في الأصل من المِلكية الجَماعية إلى الملكية الخاصة عن طريق العمل الجماعي لحَفر الخطارات وقَنوات الري، بل نُضيف لذلك عَامِل الاسْتلاء الجَماعي لقَصْر معين على العُيون المائية لقَصْر آخر أثناء الاصْطدامات والتَّرامي على أملاك الغير السائدة فيما قبل المرحلة الاستعمارية.

غني عن البيان، أن نُشير إلى أن الأَرض تُعتبر المِحور الأساس في رَسم التاريخ الاجتماعي والاقتصادي للمجتمعات الواحية، فعلى ضَوئِها تجسد الجمَاعات وجودها، وعلى ضَوئِها تتشكل العَلاقات القبلية، ومن خلالها ينسج الأفراد هويتهم الاجتماعية، إن الأرْض تتجاوز صُورتها النَّمَطية باعتبارها وسيلة للإنتاج، إلى اعتبارها السَّند المَادي لنَوعية الانتماء القبلي/الاجتماعي. ولا شك أن لِمكَانة الأرْضِ في مِخْيال الإنسان الوَاحي بعدا قِيمِيا لا يَستطيع مَعه التَّخلي عنها[2]، فالتَّخَلي حَسب اصْطلاح الانسان الفِلَالِي، هو تَخلي على "البِلَاد" حيث العَشِيرَة، وحيث الدِّفء الذي يملأه فَضاء القصر، عبر الُّلحْمَة القَبَلية والعَلاقات القَرَابية[3].

1مزيان أحمد، تدبير الماء عند سكان الواحات الصحراوية، ضمن مجلة دعوة الحق، السنة الحادية والخمسون، العدد 392، جمادى الأولى 1430هـ/ ماي 2009 م، ص: 75.

2 لقد تبين لنا في واحات زيز وغريس الأسفلين أنه بالرغم من هجرة العديد من الأفراد أو خروجهم من القصر، لم يقوموا ببيع أراضيهم ولا حتى سكناهم في القصر. إن بيع الأرض أو التخلي عنها يمثل في تصور رجل الواحة نوعا من الاغتراب والتنصل الاجتماعي. إن إبقاء المهاجر لأرضه رغم عدم استغلالها، هو استمرار له ضمن الذاكرة الجماعية للمجتمع الذي ينتمي إليه، ذلك أن البنية المجتمعية للقصر تقرن هوية الأرض بأسماء أصحابها، فبمجرد مُرورك على أراضي القصر تستنطق أسماء أصحابها. إن كل الأراضي تعرف بأسماء أصحابها وتسجل حضورهم ومكانتهم الاجتماعية، واستمرار انتمائهم ضمن البنية الاجتماعية للقصر.

3 الطايعي (امبارك)، البنيات الزراعية والبنيات الاجتماعية وأفق الاستمرار والانقطاع في الواحات المغربية: واحة تافيلالت نموذجا، أطروحة لنيل الدكتوراه في علم الاجتماع، كلية الآداب والعلوم الانسانية أكدال، الرباط، 2008.، ص: 140.

ومما لا رَيب فيه أن الأرض تشكل إلى جانب الماء، أهم العَنَاصر المشكلة للمجال الواحي. كما تمثل وسِيلة الانتاج التي ارْتكزت عليها حياة المجتمع. هذا الأخير قائم على نَمط عَيش الفِلاحة والاسْتِقرَار بواحات زيز وغريس. وقد ظَلت الأرض وخاصة المسقية، ومِلْكِياتها تُشكلان أداة رئيسية لتكوين الفئات الاجتماعية، وهي كذلك مِعيار للتَرَاتُب الاجتماعي في مجال الواحات[1]. أما خارج الواحات، فقد شَكلت الأرض القَاحلة مَراع واسِعة، ارْتكزت عليها حَياة الرُّحل، وسَاد بها مُجتمع قائم على الرَّعي والتِّرْحال باستمرار. فالأرض بمجال الواحات تَقوم بِوظَائف مُتنوعة، اقتصادية واجتماعية وسياسية وبيئية، الأمر الذي جعل الانسان الواحي يَرتبط بها بِشكل قَوي؛ وَجعل منها عُنصرا حيويا، يَلعب دورا جَوهريا في تَشكيل وهَيكلة المُجتمع.

المُلاحظ أن النظام العَقاري للأرض مُعقدا، كما أَن الأشْكَال العقارية للأرض تَعرف اختلافا بَينا من حيث أُسلوب الانتفاع والتَّصرف، كما أنها تَعرف تباينا على مستوى حَجم الاستغلاليات وأدَوات الإنتاج والتدبير. وهو ما يُؤدي إلى ظهور أنْسَاق اجتماعية وثقافية مُوازية لكل نَمط عَقَاري. إلا أن النَّمط العَقاري البَارِز في واحات زيز وغريس، هو نَمَط المِلْك الخَاص، الذي يُعطي لِلْمَالك الحَق في التصرف في مِلْكِه العَقاري بكل حُرية[2]. كما أن الأرض عادة لا تَكون لها أيَّة قِيمة بدون ماء، وخاصة إذا كانت فلاحية أو مُعدة للفلاحة[3].

الواضح أن الظَّاهِرة المُسيطرة على نِظام الأراضي الزراعية بواحات زيز وغريس هي المِلْكية الفَردية، وحسب أَحَد تَقَارير المكتب الجهوي للاستثمار الفلاحي لتافيلالت أن الاسْتغلال الخاص ما يَزَال حتى الوقت الحاضر يُشكل ما يَزِيد عن 85% من الأراضي[4]. عِلاوة على أن هذه الأراضي المُسْتغَلة تَتميز بِحَجمها الصغير، حيث يَقِل حجمها عن هِكتار واحد، مما

1زين العابدين (عمر)، الماء والأرض بسهل تافيلالت أرفود نموذجا، ضمن أعمال الندوة الوطنية التي نظمها مركز تافيلالت للدراسات والتنمية والأبحاث التراثية بتعاون مع الجماعة الحضرية لأرفود ومختبر التراث دراسة وصيانة وإنقاذ بجامعة سيدي محمد بن عبد الله فاس، يومي 23 . 24 يناير 2019، منشورات مطبعة وراقة بلال، فاس، 2020، ص: 61 62.

2العطري (عبد الرحيم)، تحولات المغرب القروي أسئلة التنمية المؤجلة، تقديم مصطفى محسن، طوب بريس، الرباط، الطبعة الأولى، 2009، ص: 23.

3إذ الفقيه (أحمد)، نظام المياه والحقوق المرتبطة بها في القانون المغربي شرعا وعرفا وتشريعا، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2002، ص: 151.

4تقرير منوغرافية إقليم الرشيدية لسنة 1989. تقرير مركز الاستثمار الفلاحي بالريصاني لسنة 2005.

يَكشف عن الطَّبِيعة القَزَمية التي تَظْهر عليها البِنية العَقَارية في مجال الدراسة، نَاهيك على ما تَشْهده هذه الحِيَازَات العائلية من عَملية التقْسيم نتيجة تَوزيع الإرث العَائلي[1].

الظاهر من خلال تتبع تَنظيم مياه الخطارة، أن هناك تبياناً شديداً في تَمَلُك الماء والأرض في واحات زيز وغريس. حيث وجدنا في بعض الخطارات أن هناك ارتباط وَثيق بين المَاء والأرض، فلا مَجال لبيع الماء بدون الأرض، ولا الأرض بدون الماء، وهذا يدل على اقتران الماء بالأرض. ولا غرو إذ وجدنا في خطارات أخرى، أن الحقوق المائية مُستقلة بشكل تام، عن مِلْكية العَقارات/الأرض التي تُسقى بها، وتُوصف الحقوق المائية في هذه الحالة بكونها فَرْدِيَّة ومُستقلة عن العَقار، ويُستعمل محليا للتعبير على ذلك والدَّلالة عَليه وصْف "فْرْدية أو نُوبة عَزْرِيَّة"، بمعنى أن تلك الحِصة المائية تَكون قابلة للبَيع، والإيجَار، والرَّهن، والصَّدقة، والوَقْف، وفي اسْتقلال تَام عن الأرض التي تَنْتَفع بها، مِثلما تكون الأَرض أيضا قابلة للتفويت أو التَّصرف وفي مَعْزِل تام عن الحقوق المَائية التي تُسقى بها[2].

3. إفرازات الماء والأرض (ثقافيا، اجتماعيا، اقتصاديا)

إذا كانت مقولة هيرودوت "أن مصر هبة النيل" صحيحة، فإنه قياسا على ذلك يمكن التسليم بصحة المقولة "أن واحات زيز وغريس الأسفلين هبة الخطارة" فلولاها لما قامت حياة في هذا المجال. فما آثار وانعكاسات مياه الخطارة على المستويات السالفة الذكر:

الخطارة وتأثيرها في البنية الثقافية للمجتمع الواحي

- طقوس الاحتفال: عندما تَقوم جَماعة الخطارة بالإعلان عن بداية عملية تَنْقِية، أو حفر جزء من الخطارة، فإنه في حالة تحقيق الهدف. فإن مُؤسسة الخَطارة تقوم بطقوس احتفالية تتجلى في مأدبة غذاء أو عشاء يحضرها كل أفراد القصر صَغيرهم وكَبيرهم، ذُكورا وإناثاً. ويعتبر هذا الحفل بمثابة شُكر لله سبحانه وتعالى على مِنة المَاء الجَديد.

- إن الخطارة أفْرزت إنشاد قَصائد ملحونية تتغنى بالماء وطرق استغلاله، خاصة قصيدة الزجَال الفلالي المَهدي بُوزكري، حول الهِجَاء الذي دَار بين الخَطارة وأغْرُورْ.

1عبد اللوي علوي (أحمد)، مدغرة وادي زيز، مرجع سابق، ج 2، ص: 9 . 10. . أحمد مزيان، تدبير الماء عند سكان الواحات الصحراوية، مرجع سابق، ص: 77. الطايعي امبارك ، مرجع سابق، ص: 142.

2إد الفقيه (أحمد)، نظام المياه والحقوق المرتبطة بها في القانون المغربي شرعا وعرفا وشرعا، ص: 167 . 168.

-إن الخطارة أعطت ذِهنية واعِية بأهمية توثيق كل عَملية الخطارة من بيع أو شراء أو فَرْض مُساهمات أو إصلاح. وذلك يتضح من خلال تدوين الوثائق والرسومات العدلية.

إن الخطارة أنتجت مجموعة من العَائلات الميسورة، والتي تتوفر على أجزاء هامة من الحصص المائية، وذلك من خلال عَملية بيع أو كراء حقوقهم المائية. وبالتالي أضحت هذه العائلات تَقوم بإقراض مُختلف أفراد القصر الذين يحتاجون إلى قَرض مالي، زيادة على قيام هذه العائلات ببيع مجموعة من النخيل من أجل كسب رأس مال جديد.

سيادة ثقافة المَصْلحة الشخصية، ويظهر ذلك جليا، عند قيام أحد أفراد المجتمع بعَقْد زَوَاج، فإن عائلة هذا الرجل تبحث عن الأسر الميسورة لكي تربط معها علاقات مُصَاهرة، وبالتالي تستفيد هذه الأسر. والأكثر من ذلك، اختيار زَوجات تنتمي إلى القُصور التي تتوفر على خَطارات، على أساس أن أهل الزوجة عندما يَتَوَجَّهُون إلى بيت ابنتهم يجْلُبُون لها جُل المواد الفلاحية التي تنتج في مجال خَطارتهم. وإلا ينظر لأهل العَروسة نظرة دُونية يمكن أن توصف بمجموعة من النُعوت القَدْحِية المحلية (عائلة قْسِيفَة، بَخِيلة، مَزْلُوطَة... وكلها كلمات عامية)، وبالتالي تنعكس على حياة الزوجة في بيتها، وفي الأخير تستفيد عائلة الزوج من رابطة المُصاهرة. وربما تستفيذ من بعض الحصص المائية في الخطارة في حالة تقسيم الإرث والتركات.

الانعكاسات الاجتماعية للخطارة

أنتجت الخطارة اجتماعيا وتنظيمياً، مؤسسة جَماعة الخَطارة، كجهاز تنْفيذي يرأسها شَيخ الخطارة، وتتجلى مَهَامها في الإشراف على توزيع الماء حسب الحصص المحددة لكل مالك، كما تقوم على شُؤون الحَفر، وأعمال الصيانة أو الكنس. بناء على ما تتوفر عليه من تقاليد تضبط من خلالها أحقية السكان، وحِصصهم في العمل في الساقية، وبناء على عملية الخرص، التي يقوم عليها ما يسمى "الخراصون"، الذين لهم القدرة على معرفة الطاقة الإنتاجية والزراعية لكل حقل.

شرطة الماء، أو حراس السواقي (النزال) محليا: تكلف جماعة الخطارة (شيخ الخطارة) شخص أو مجموعة أشخاص، أو حتى العائلات المستفيدة من نوبة السقي بحراسة ومراقبة السواقي بالتناوب بين المستفيدين، وكذا بين الليل والنهار. وهذا الشخص يتكلف بالصُّعُود مع الساقية حتى مُفْترق السَّواقي الرئيسية بالعالية لمُراقبة كل القَنوات لتفادي تسرب المياه، ومنع

أية مُحاولة لسرقة الماء، وكذلك التأكد من سَلامة السواقي. نظرا لأن مِياه الخطارة تقطع مسَافات طويلة قبل وصُولها إلى مختلف المَزارع خاصة المزارع التي توجد في السافلة.

أسفرت الخطارة عن مجتمع فلاحي متضامن يتعامل أهله فيما بينهم بشكل متفرد، حيث يتجلى هذا التميز، عندما يقوم فلاح معين بالتنازل عن حقه المشروع في حصة الماء من الدورة السقوية، لصالح فلاح آخر يحتاج إلى هذه الحصة، خاصة إذا كان هذا الفلاح الأخير قد قام بزراعة وغرس مزروعات جديدة تحتاج إلى الماء بشكل دوري، خاصة في فصل الصيف. بشرط تنازل الفلاح الثاني، عن حصته من الماء في الدورة القادمة، في حالة طَلب الفلاح الأول رَد حِصته.

عندما يتم تسجيل أي ضَرر يمس جزء معينا من الخطارة، ينْهض كل مُلاكي الخطارة للدفاع على خَطارتهم وممتلكاتهم. وهذه الحالة تبرز بشكل جلي، عندما يَقوم أرْبَاب خطارة ثانية بمحاولة تعميق مجرى خَطاراتهم. وتكون هذه الخطارة قريبة شيئا ما من خطارت الملاكين الأوائل... وقد ساهمت الخطارة في تبلور أعرافا وتنظيمات قانونية، تضمن توازن الانتظام القبلي، وتحكم النزاعات المرتبطة بحقوق المياه، واستغلال المجال الفلاحي وأنظمة التملك، بل لم تستثن كذلك أوضاع الفئات الاجتماعية على اختلاف درجاتها، من حراطين وعبيد ويهود. حيث تستمد هذه المجموعات البشرية شروط الاستفادة من مؤهلات النشاط الاقتصادي، بالتزام سَائر الأطراف لمنظومة الأعراف.

ارتبط تخطيط الخطارة بالكثير من الحرف ذات الطبيعة الخدماتية، وهي حرف ساهم أصحابها في وضع تهيئة مجالية للعديد من المناطق المغربية، ونجد على رأسها "حرفة القُنْقُن" وهي حرفة مرتبطة بفراسة التنقيب عن المياه في باطن الأرض. حيث ارتبط بحفر الآبار مجموعة من الأشخاص الذين كانت لهم دراية وخبرة في التعامل مع التنقيب عن مَكَامن وجُود الماء، أو قربه من السطح. والواضح أنه تعددت النُّعوت الدالة على مُمْتَهِن حِرفة البحث عن مَكَان تواجد المياه الجوفية. نَجد عدة تسميات منها على سبيل المثال: "النَّصَات" أو "مَاكَمَانْ" أو "مَافَامَان". وتشمل خبرة هؤلاء الحرفيين الإلمام بعلم الأَنْوَاء[1]، ومواقع المياه الباطنية.

1يجسد علم الأنواء أحد العلوم المرتبطة بالأرصاد الجوية، التي تعنى بدراسة تغيرات الطقس والأحوال المناخية طيلة السنة، وما يرتبط بها من تأثير على المجال الزراعي والحيواني من خصب أو قحط وجفاف. والأنواء جمع النوء، ومعناه سقوط نجم من النجوم في المغرب مع الفجر، وطلوع نجم آخر منها يقابله من ساعته في المشرق. وسقوط كل نجم منها يكون في ثلاثة عشر يوما، ولابد لكل نجم من مطر أو ريح أو برد أو حر، فينسب إليه. ينظر، القادري بوتشيش إبراهيم وبنحمادة سعيد، رسالتان في الأنواء لعربب بن سعيد القرطبي وابن البنا المراكشي، منشورات جامعة المولى اسماعيل بمكناس، سلسلة دراسات وأبحاث رقم 35، 2015، ص: 10.

نتاج الخطارة اقتصاديا (فلاحيا): أفرزت الخطارة تنوعاً فلاحياً، ومن أهم مكونات هذا النشاط هناك:

النخيل: الذي يعد العَمود الفقري للنظام البيئي بالمناطق الصحراوية وشبه الصحراوية، فهو يوفر مواد متنوعة للبناء، والحرف اليدوية وإنتاج الطاقة. ويشكل دِرْعا واقيا من التأثيرات الصحراوية، كما يخلق مناخا يساعد على نُمو الزراعات التحتية، وتمثل تُمُوره ركيزة النشاط التجاري في البلد.

الحبوب: تجدر الإشارة إلى أن زراعة الحبوب بواحات زيز وغريس الأسفلين، كانت قديمة جدا خاصة الشعير والقمح، وهي منتشرة في مجالات عدة بهذه الواحات.

أشجار الفواكه: كانت المنطقة مشهورة بإنتاج (التين والرمان والعنب...) ذات الجودة العالية، لكنها اليوم في تعداد الموتى بفعل الجفاف وتدخلات الإنسان. فجفت الآبار والخطارات، فانعكس على الإنتاج الزراعي.

خاتمة

لقد كان الماء ولا يزال يشكل لمجتمع الواحات أهمية خاصة باعتباره من الموارد الحيوية والاقتصادية التي لا يمكن الاستغناء عنها في نظامهم الانتاجي. وقد شكل المجال الواحي عاملا حاسما في تحديد أشكال الانتاج، ومدى قدرة الإنسان على التحكم في بعض عواملها أو التكيف معها. لهذا فإن معرفة المجتمع الواحي ومراحل تكونه وامتداده المجالي لا يمكن إدراكها إلا بدراسة عميقة لقضيا الأرض والماء. وهذا الأخير لا يمكن فهم أنظمته دون فهم التركيبة الاجتماعية المكونة للجماعات التي تستغله.

ومن خلال دراسة مجال واحات زيز وغريس، تبين أن تدبير المياه خلال القرنين التاسع عشر والعشرين كان تدبيرا محكما. وذلك راجع إلى قوة القوانين العرفية الشفهية منها والمكتوبة، التي تضبط كل مناحي تنظيم مياه السقي. غير إن نظام السقي عرف بعض التغير والتحول في الآونة الأخيرة، وذلك مرتبط بتغير مالكي حقوق الماء عن طريق البيع والشراء أو عن طريق الإرث فنجد عائلات وأفراد من مجالات بعيدة كل البعد عن مجال الخطارات، ويستفيدون من حصص من الماء.

وفي الأخير إن العودة لاستخدام الخطارة كتقنية تقليدية في سقي الأراضي الفلاحية. يُعد دليلا يعبر عن وَعي المُجتمعات المعاصرة بأهمية النظم والأفكار والابتكارات التي أبدعتها الأجيال القديمة. والتي تَنم عن حكمة لا يجب الاستهانة بها. بل من اللازم العمل على تحين فوائدها واستثمارها بشكل مُعَقلن. ومن المُلح علينا الحِافظ على هذا الإرث الحضاري وصِيانته، وإحْياء القيم الانسانية الايجابية التي يتضَمنها.

بيبلوغرافيا

- الشرقاوي (أحمد)، إعداد التراب والتنمية بواحات تافيلالت (الريصاني ومحيطه)، أطروحة لنيل الدكتوراه في الجغرافية، بحث مرقون، كلية الآداب القنيطرة، 2013.
- الطايعي (امبارك)، البنيات الزراعية والبنيات الاجتماعية وأفق الاستمرار والانقطاع في الواحات المغربية: واحة تافيلالت نموذجا، أطروحة لنيل الدكتوراه في علم الاجتماع، كلية الآداب والعلوم الانسانية أكدال، الرباط، 2008.
- العطري (عبد الرحيم)، تحولات المغرب القروي أسئلة التنمية المؤجلة، تقديم مصطفى محسن، طوب بريس، الرباط، ط1، 2009.
- القادري (إبراهيم بوتشيش)، وبنحمادة سعيد، رسالتان في الأنواء لعريب بن سعيد القرطبي وابن البنا المراكشي، منشورات جامعة المولى اسماعيل بمكناس، سلسلة دراسات وأبحاث رقم 35، 2015.
- المختار السوسي (محمد)، المعسول، ج16، مطبعة النجاح، الدار البيضاء، 1961.
- آيت حمزة (محمد)، النظام السقوي التقليدي وتنظيم المجال في جنوب المغرب نموذج من حوض دادس، ضمن مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، العدد 13، 1987.
- إذ الفقيه (أحمد)، نظام المياه والحقوق المرتبطة بها في القانون المغربي شرعا وعرفا وتشريعا، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 2002.
- تقرير مركز الاستثمار الفلاحي بالريصاني لسنة 2005.
- تقرير منوغرافية إقليم الرشيدية لسنة 1989
- زين العابدين (عمر)، الماء والأرض بسهل تافيلالت أرفود نموذجا، ضمن أعمال الندوة الوطنية التي نظمها مركز تافيلالت للدراسات والتنمية والأبحاث التراثية بتعاون مع الجماعة الحضرية لأرفود ومختبر التراث دراسة وصيانة وإنقاذ بجامعة سيدي محمد بن عبد الله فاس، يومي 23ـ 24 يناير 2019، منشورات مطبعة وراقة بلال، فاس، 2020.
- عبد اللوي علوي (أحمد)، مدغرة واد زيز إسهام في دراسة المجتمع الواحي المغربي خلال العصر الحديث، ج1 وج2، مطبعة فضالة، المحمدية المغرب، 1996.

- **عقد اتفاق بين أهل فرقة الغرفة حول توزيع ماء الفيضانات بالساقية الغرفية، حرر بالريصاني في 08 ماي سنة 1959.**
- **مزيان (أحمد)، تدبير الماء عند سكان الواحات الصحراوية، ضمن مجلة دعوة الحق، السنة الحادية والخمسون، العدد 392، ماي 2009.**
- **ميوسي (محمد)، تافيلالت من أطروحة التراجع إلى أطروحة التحول والاستمرار أداء الواحات بين المقاربتين المَشهدية والشمولية أية تنمية، أطروحة لنيل الدكتوراه في الجغرافية، بحث مرقون، كلية الآداب الرباط، 2002.**
- **وثيقة خاصة بماء الغرفية، مؤرخة ب 16 جوان 1946.**
- Séminaire sur L'irrigation par Epandage Des Eaux De Crue, royaume du Maroc, office régional de mise en valeur Agricole du Tafilalet, Er-Rachidia, 1987, N: I.T.449 – a.

الدينامية النهرية بحوض زيز: مظاهرها، عواملها وأشكال تهيئتها

خلاف الغالبي[1]، و مصطفى جدية[2]، و سليمان محمودي[3]

تمهيد

يشهد حوض زيز، وهو جزء من المناطق الصحراوية بالجنوب الشرقي المغربي، ظواهر طبيعية سماتها الجفاف والتصحر، نظرا للموقع الجغرافي الذي تقف من خلاله جبال الأطلس الكبير الشرقي حاجزا أمام توغل المؤثرات البحرية الرطبة القادمة من الشمال المتوسطي والغرب الأطلنتي، إضافة إلى الانفتاح جنوبا على المؤثرات الصحراوية الجافة (بحيث لا تتجاوز الكمية السنوية للتساقطات 300 ملمتر بزاوية سيدي حمزة في عالية الحوض و40 ملمتر في الطاوس بالسافلة)، لكن في الآن نفسه، يعرف الحوض فيضانات وامتطاحات تقدم فرصة طبيعية سانحة لنشاط الدينامية النهرية.

أمام هذه المعطيات الطبيعية، سخر الانسان المحلي خبراته ودراياته التقليدية في أشكال متعددة من التهيئة ارتبطت أساسا بحفر السواكي les saguias والسدود التحويلية، إلى أن جاء تدخل الدولة سنة 1971 ببناء سد الحسن الداخل على واد زيز بعد الفيضان الذي شهدته مدينة أرفود سنة 1965، وببناء القناة العصرية "المولى الحسن"، وأيضا عصرنة السدود التحويلية التي أنشأت فيما قبل، وإقامة العديد من المنشآت لحماية المباني السكنية والأراضي الزراعية من غمر المياه.

صورة رقم1: توطين مجال الدراسة في خريطة الاحواض المغربية

1أستاذ التعليم العالي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بمكناس.
2أستاذ التعليم الثانوي التأهيلي، طالب باحث في سلك الدكتوراه، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بمكناس
3أستاذ التعليم الثانوي التأهيلي، باحث في دينامية وإعداد المجالات الترابية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بمكناس.

المصدر: فريق العمل بناء على خريطة الأحواض النهرية بالمغرب2020

1.مظاهر الاخطار المرتبطة بالدينامية النهرية بالحوض النهري لواد زيز

تأخذ الأخطار الطبيعية(Les risques naturels) العديد من المظاهر، وتخلف أثارا وانعكاسات لحظة تهاطل الامطار أو بعد انتهائها، وتتمثل هذه الأخطار في العنصرين التاليين:

1-1-امتطاحات وفيضانات واد زيز، جريان مؤقت وموسمي يتميز بالفجائية والعنفوان

يعتبر وادي زيز واحد من المجاري المائية الموسمية التي تجري في الجنوب الشرقي ولها تصريف داخلي، ترتبط بزمن التساقط المطري اللحظي أو بذوبان الثلوج في قمم الأطلس الكبير الشرقي، لكنها تسهم في حمولة مائية غير اعتيادية تهدد منشآت العبور والأراضي الزراعية والمجالات السكنية بخطر الامتطاحات والفيضانات.

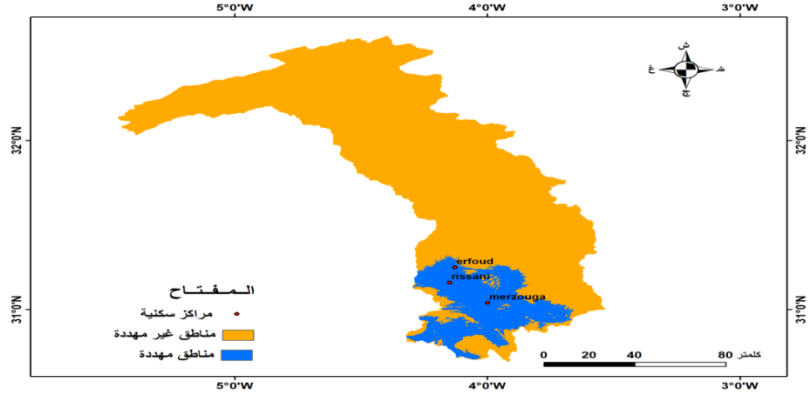
الصورة رقم 2: خطر الدينامية النهرية على منشآت العبور

المصدر: تصوير شخصي2020

ويمكن اعتبار فيضان وادي زيز سنة 1965 أخطر الفيضانات التي شهدتها المناطق المحاذية لهذا الوادي، وإن كانت مدينة أرفود الأكثر تضررا آنذاك، ولم تتوقف الفيضانات بسافلة الحوض النهري لزيز بعد بناء سد الحسن الداخل سنة 1971، بل ظلت دورية كما حصل في فيضان البروج سنة 1994 وواد الشرفاء بالريصاني سنة 2000 وفيضان عرق الشبي بمرزوكة 2006، الذي تزامن مع أشغال مهرجان موسيقى الصحراء في نسخته الثالثة، إذ تهاطلت أمطار غزيرة على جزء كبير من إقليم الرشيدية، مما تسبب في فيضانات فاجأت سكان

رأس العرق وحاسي الأبيض ومرزوكة، هذ الاخيرة سجلت 112 ملم في غضون ساعتين، كانت فيضانات متزامنة لوادي غريس وزيز، التي ضربت المنطقة بقوة بعد سنوات جفاف.[1]

صورة رقم3: توطين المناطق المهددة بالفيضانات بحوض زيز



المصدر: إنجاز فريق العمل بناء على نموذج الارتفاعات الرقمية2020

يلاحظ من الخريطة أن سافلة واد زيز مهددة بخطر الفيضانات، فإذا اعتبرنا مستوى الارتفاع العام هو 700 متر فالمناطق المهددة بخطر الفيضانات هي أقصى جنوب السافلة والذي تكونه مناطق مرزوكة والريصاني وأرفود، لكن إذا اعتمدنا المسافة الجغرافية الفاصلة بين مجرى واد زيز وهذه المراكز السكنية فتصبح مدينة أرفود المهددة أكثر من غيرها، باعتبار أن الوادي يجاور قسمها الشرقي وخاصة أحياء السلام والحمري وتجزئة مرزوكة.

1-2-تغير وتذبذب مستوى الفرشة المائية وعمق مياه الابار

تساهم قلة التساقطات المطرية والثلجية في ركود وادي زيز وتراجع مستوى الفرشة المائية الباطنية وتعمق مستوى الابار، لكن في فترات الرطوبة والتساقطات، فالأمر ينعكس بشكل ايجابي على ملئ حقينة سد الحسن الداخل، فالفيض الذي تعرفه منطقتي الحوض الاوسط والاسفل لزيز ينعش الاحتياطي من الماء الباطني ويجعل مستوى الماء في الابار قريبا من السطح، فقد أشارت وكالة الحوض المائي لكير زيز غريس إلى أن الفرشة الرباعية هي الاكثر تأثرا بمياه الفيضانات، بحيث يصل عمقها ما بين 7 و25 متر كمتوسط، بينما عمق الابار في بعض المناطق قد لا يتعدى3.9 متر في قصر المكابر بالمعاضيد.[2]

1Bouaouinate Asmae, Erg Chebbi (Maroc): une dynamique touristique interrompue par une inondation au désert . annales de géographie ،N667, 2009, p: 335.

2منسقية الشعب الفلاحية بأرفود، غشت 2020.

2-العوامل المفسرة للدينامية النهرية بحوض زيز

تساهم عوامل طبيعية وبشرية في تفسير الدينامية النهرية بحوض زيز، وتشمل درجة انحدار السطح وعدوانية التساقطات المطرية وخواص التربة وطبيعة الغطاء النباتي والغلاف الصخري، إضافة إلى طرق استغلال الإنسان للمجال.

2-1-العوامل الطبيعية

2-1-1-الخصائص المورفومترية لحوض زيز

تسهم دراسة الخصائص المورفومترية للحوض في فهم السلوك الهيدرولوجي ونظام الجريان سواء في فترة الامتطاح أو البراض.

تم حساب هذه المؤشرات المورفومترية للحوض النهري لواد زيز، اعتمادا على نموذج الارتفاعات الرقمية (DEM (DIGITAL ELEVATION MODELحجم خليته 90 متر، وعلى برنامج ARCGIS 10.2.2، وجاءت النتائج المتوصل إليها كما يلي:

1– كثافة التصريف = 18409 / 12826 = 1.43

2– درجة التضرس = 2940 / 223.51 = 13.15

3– معدل النسيج الحوضي = 222 / 935= 0.24

4 -معامل الاستطالة= $1.128 * \sqrt[2]{12826}$ /223.51 = 0.62

5– معامل الشكل= 12826/ 49956.72 = 0.26

6-نسبة التشعب= 54/112 = 2.07

7 – ثابت بقاء المجرى= 1.43/1=0.7

8 – التضرس الكلي للحوض= 3546– 606=2940

9– قيمة الوعورة = (1.43 * 2940) /223.51=4.21

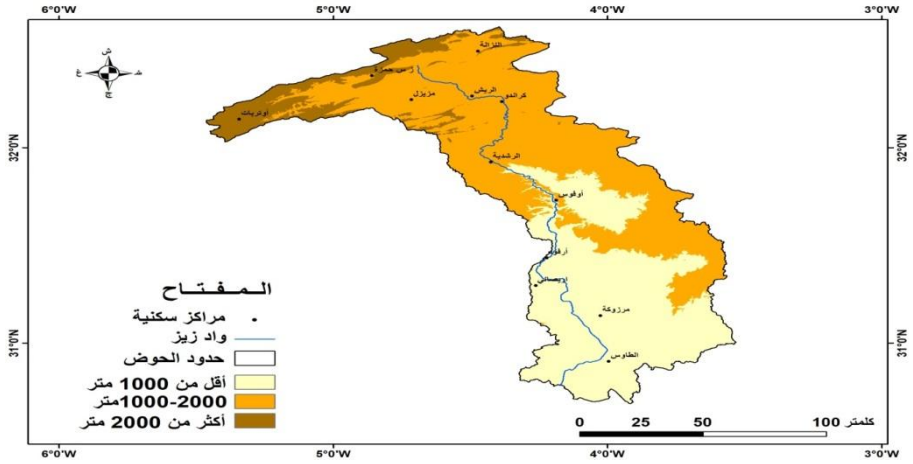
10 – متوسط العرض=223.51/12826=18.81

نستنتج أن الخصائص المورفومترية لحوض مستطيل ودرجة التضرس وقيمة وعورته تزداد تعقدا من السافلة نحو العالية.

2-1-2-عامل درجة انحدار السطح Degré de la pente du surface

يؤثر الانحدار على سرعة التيار المائي، ويكون لاختلافه نتيجة مباشرة على العمق المائي في مختلف نقاط المجرى، فكلما ضعف الانحدار تقل السرعة، وتوجد السرعة القصوى في الضفة المقعرة وتكون ضعيفة في الضفة المحدبة.[1]

صورة رقم4: توزيع الارتفاعات بحوض زيز



المصدر: انجاز فريق العمل اعتمادا على نموذج الارتفاعات الرقمية2020

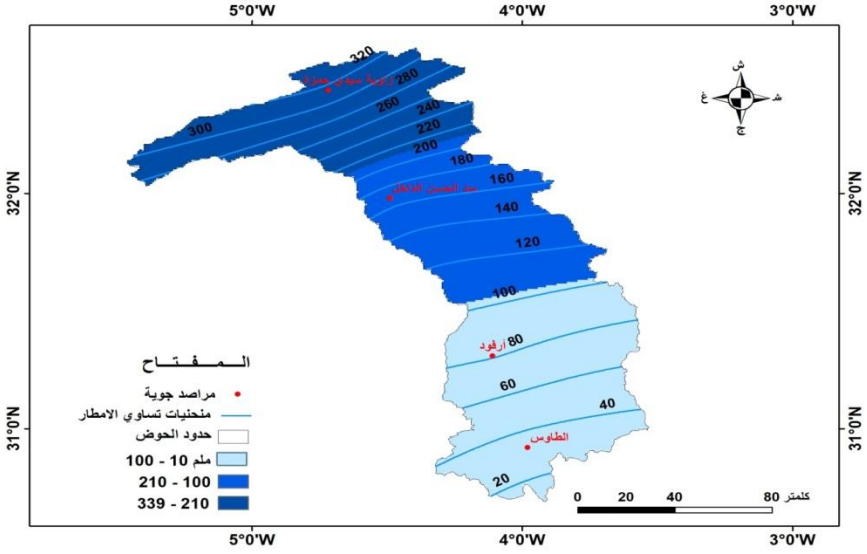
اعتمادا على الخريطة أعلاه، يتبين أن المستويات الارتفاعية في حوض زيز تأخذ منحى التدرج في القيم، حيث القيم المرتفعة تتواجد بالعالية التي تصل إلى أزيد من 3423 متر، في حين أن المناطق الجنوبية التي تشكل السافلة ومصب الوادي تتراوح ارتفاعاتها بين 634 و800 متر، وتتوزع درجات الانحدار بشكل متفاوت، إذ تعتبر الدرجات القوية متواجدة بشمال الحوض، وهو ما يدل على شدة التضرس وانحدار السفوح، بحيث أن مجرى وادي زيز يأخذ شكل خوانق على شكل حرف V، وهذا يسمح بالحت العمودي، في حين تسجل الانحدارات المتوسطة والضعيفة حصة ضعيفة بالسافلة، ويتخذ حينها وادي زيز اتساعا عرضيا على شكل حرف U، مما يجعل الحت الأفقي نشيطا.

1مبسوط زينب، وفتيحة موفق، أوليات في الجيومورفولوجيا الدينامية، المطبعة والوراقة الوطنية، الطبعة الاولى، مراكش، 2017، ص96.

3-1-2-عامل عدوانية التساقطات.

تتسم التساقطات المطرية بحوض زيز بعدم الانتظام السنوي والبيسنوي، وتتناول الخريطة التالية عامل العدوانية المرتبط بالتساقطات.

صورة رقم 5: عامل التساقطات بحوض زيز



المصدر: إنجاز فريق العمل بناء على معطيات وكالة الحوض المائي كير زيز غريس2020

الملاحظ من الخريطة أنه كلما توجهنا من شمال الحوض الذي يسجل أعلى كمية سنوية من التساقطات – والتي قد تتعدى 330 ملمتر بزاوية سيدي حمزة– إلا وانخفضت هذه الكمية، بحيث تقل عن 40 ملمتر سنويا في مرصد الطاوس.

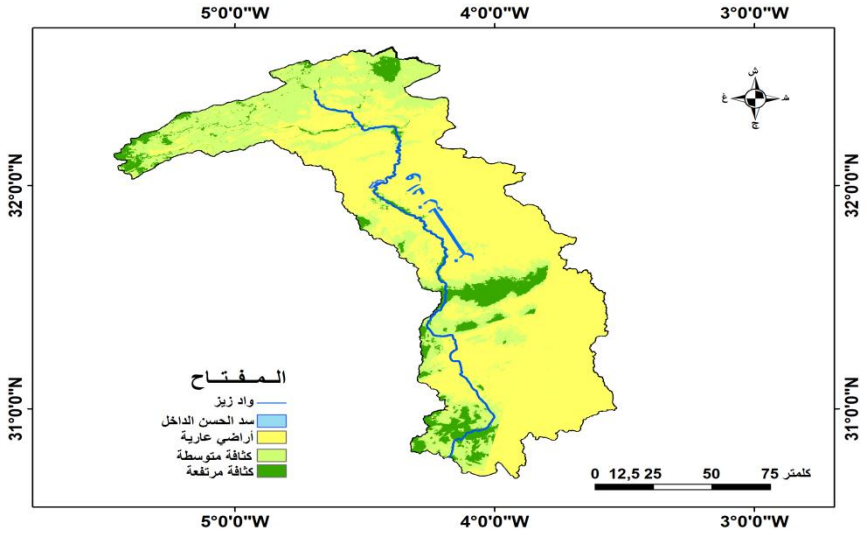
هذه التساقطات تتهاطل بشكل مركز في ظرف زمني قصير جدا، وقد تدوم مدة التهاطل أقل من ساعة واحدة لكنها قادرة على إحداث أضرار اقتصادية (تدمير البنيات التحتية) وطبيعية (اقتلاع المسكات العلوية للتربة)، كما أن نزول الأمطار بعنف يؤدي إلى إغلاق المسامية، فيحدث السيل الغشائي الذي يؤدي بدوره إلى إزالة ما يغطي السطح من مواد فتاتية[1] خاصة في ظل ضعف كثافة الغطاء النباتي كما سنوضح لاحقا.

1مبسوط زينب، وفتيحة موفق، مرجع سابق، ص125..

4-1-2-عامل كثافة الغطاء النباتي NDVI

يلاحظ ضعف الغطاء النباتي بحوض زيز مع سيطرة أصناف نباتية يطلق عليها اسم الجفافيات les xérophiles، فرطوبة الهواء والتربة لهما مغزاهما المختلف تبعا لتنوع النبات، فكثير من النباتات تستطيع أن تتحمل درجة رطوبة جوية منخفضة ما دامت جذورها تحصل على الرطوبة المناسبة من التربة1.

صورة رقم 6 : درجة كثافة الغطاء النباتي



المصدر: إنجاز فريق العمل بناء على مرئية فضائية2020

واعتمادا على مرئية فضائية ملتقطة في 24-04-2020 لحساب مؤشر التغطية النباتية، توصلنا إلى النتائج المعبر عنها أسفله:

-الأراضي العارية: قيمة المؤشر تتراوح بين 0.026 و0.052 على مساحة 52328,04 هكتار.

-الغطاء النباتي متوسط الكثافة: قيمة المؤشر بين-0.174 و0.026 تغطي مساحة 21281,44 هكتار.

-الغطاء النباتي الكثيف نسبيا: تتراوح قيمة المؤشر بين 0.174 و0.452 على مساحة 7103,44 هكتار.

1البنا علي، أسس الجغرافية المناخية والنباتية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1970، ص252

تدل هذه النتائج على أن الاراضي العارية تهيمن على المجال الجغرافي، وبهذا توفر للدينامية النهرية أرضية خصبة للنشاط لحظة التساقطات المطرية.

2-5-1 عامل خواص التربة والتكوين الصخري

تتنوع التربة بحوض زيز، وبصفة عامة تبقى التربة الرملية متسمة بفقرها من المادة العضوية والازوت والفوسفور، وغنية بالبوتاسيوم في المقابل. تنبغي الاشارة كذلك إلى أن مشكل الملوحة مطروح بحدة في المناطق المنبسطة والسهول التي تكون السافلة[1]، وهي التي تمتاز بدرجة نفاذية عالية للمياه.

في حين نجد أن طبقة الكلس والدولومي لا تساعد على إلى حد كبير في تشكيل طبقات مائية باطنية مهمة نتيجة ضعف نفاذيتهما، بينما الحجر الرملي والرمال السائدة بالمنطقة تتميز بنفاذية مهمة للمياه2.

2-2-العوامل البشرية

تشكل الفلاحة العمود الفقري للاقتصاد الواحي بحوض زيز، تتسم بالإنتاج المقلال الذي يروم تحقيق حاجيات الاسرة الصغيرة دون التفكير في التسويق، فكانت المنتوجات تساير هذا الطلب بإعطاء أولوية للأصناف التقليدية مثل القمح والشعير وبعض الخضروات كالجزر واللفت والطماطم، إلى جانب الاهتمام بالأشجار المثمرة كالرمان والتين والنخيل.

تتم هذه الزراعة داخل مشاراتparcelles صغيرة المساحة تزداد تفتيتا كلما انتقلت الارض من المالك إلى ورثته، وهذا لا يسمح باستخدام الآلات العصرية، بل يتم الاقتصار على المجهود العضلي للفلاح المحلي، وفي إطار التعاضد، حيث يتم اللجوء إلى "التويزة".

شهد الاستغلال الفلاحي بالحوض تحولات مجالية واجتماعية تزامنت مع دخول مستثمرين جدد قادمين من مناطق مغربية كثيرة وحتى من دول الخليج العربي، عملوا على شراء أراضي تمت توسعتها عن طريق ضم بعضها إلى البعض الاخر، فسمح هذا بظهور الاستغلاليات العصرية المتخصصة في أصناف التمور عالية القيمة كالمجهول والفكوس وبعض الفواكه كالبطيخ المحلي.

1Ben Salem (Abdelkrim), vulnérabilité et adaptation aux changements climatiques dans les oasis de la région de Tafilalet- Maroc, thèse de doctorat, faculté des sciences, Marrakech, 2013, p25-26

2صباحي (محمد)، التباين الصخاري والطبوغرافي بالمغرب وتأثيرهما على النفاذية والجريان السطحمائي، مجلة كلية الآداب بتطوان، العدد 17، 2012، ص 4.

وإذا كانت هذه الاستغلاليات تعتمد على السقي الموضعي بالتنقيط ومحطات الضخ والاسمدة الكيماوية، فإن الاستغلاليات الصغيرة تعتمد على السقي المكثف الذي تمثل أراضيه 1.5%[1] وروث البهائم في تخصيب التربة، وتتم عملية السقي اعتمادا على حفر الآبار أو على نظام الطلقات من سد الحسن الداخل، ويشكل السقي المكثف عاملا مؤثرا على التربة، إذ يجعل حبيباتها متماسكة ويضعف نفاذيتها بإغلاقه للمسام، وبالتالي يوفر قاعدة للجريان السطحي كلما تهاطلت الأمطار، كما أنه يعتبر المتسبب في ارتفاع ملوحة التربة إذا استحضرنا بطبيعة الحال ارتفاع درجات الحرارة صيفا، وهو ما يجعل نسبة التبخر مرتفعة. وتنتظم الاراضي المسقية الواحية في شكل شبكة مكونة من القطع الارضية صغيرة الحجم المعروفة محليا باسم "الكمون" أو "الصنيفة".[2]

من جهة ثانية تغيرت معالم المشهد الحضري بتبليط وترصيف المدن، وهذا معطى أضفى جمالية ورونقا، لكن في المعطى المقابل سهل حدوث الفيضانات الحضرية لحظة التساقطات المطرية الغزيرة.

3ـ أشكال التهيئة بالحوض النهري لواد زيز

3-1-التهيئة الهيدروزراعية التقليدية

أنتجت "الدرايات المحلية" أشكالا للتهيئة الهيدروفلاحية من أجل تسخير مياه فيض واد زيز، تجسدها المنشآت المائية التالية:

-الساكْية la Séguia

تعتبر الساكْية نظام تقليدي لتعبئة المياه السطحية انطلاقا من السدود التحويلية المقامة على واد زيز، تزداد أهميتها خلال فترات الفيض، حيث تظهر وظيفتها في تأمين وصول المياه إلى نقط بعيدة، في واحتي المعاضيد وتيزيمي تعتبر سواكي الناضورية والبلدية وأبادو أشهرها، فالأولى تنطلق من البروج نحو المعاضيد، أما الثانية فتربط بين البروج وتيزيمي، بينما أبادو بهم تيزيمي وحدها.

يتم استغلال هذه المياه عبر ثلاث تقنيات هي:

1monographie de la province d'ERREACHIDI,2016, p41

2بن عمر (محمد)، 2005، العقار وهيكلة المجال الحضري بواحات تافيلالت: مدن الرشيدية، أرفود والريصاني نموذجا ص41.

***أگوگ: هي تقنية تقليدية لاستغلال المياه السطحية بواسطة سد تحويلي يتم بناؤه بالمواد المحلية كأغصان الأشجار وعلى رأسها النخيل و"التلاي" التي تتصف بضخامتها وثقل وزنها، تضاف إليها الأحجار والطين والأكياس البلاستيكية وبعض الحشائش لسد الفجوات الصغيرة حتى لا يترك منفذ لتسلل الماء، ويسمح بالتالي بتحويل مياه الساكية الرئيسية إلى السواكي الفرعية لري الحقول.**

***أغرور أو الناعورة: وسيلة تقليدية تستعمل لرفع الماء من عمق الابار بواسطة الدواب ليتم إفراغها في حوض التجميع، وبعد ذلك يتم تمريره عبر شبكة من السواكي الترابية نحو الأراضي الزراعية[1].**

***المطفية: تقنية قديمة واسعة الانتشار، لعبت دورا كبيرا في استقرار الانسان بهذه المناطق الجافة، هي عبارة عن خزانات يتم حفرها في أماكن التقاء السيول المائية على شكل مستطيل أو على شكل جرة، وتكون ذات أحجام مختلفة إما داخل أو خارج المنزل في مكان قريب ذي انحدار يسمح بتصريف المياه، تملأ في فصل الشتاء، وقد عرفت هذه التقنية تطورا حيث يتم تبليطها بالإسمنت والحديد وتزويدها بقنوات حديدية أو بلاستيكية انطلاقا من سقف المنزل عبر قنوات التصريف، وتستغل حتى للشرب والطهي، أما المتواجدة خارج المنازل فتستغل لشرب الماشية وكذلك لسقي بعض المشارات الصغيرة، وعند توقف تزويد المطافي بمياه التساقطات تلجأ العائلات التي تتوفر على وسائل النقل إلى ملئ المطافي من الابار أو الضايات.[2]**

-الخطارات les Khettaras

تعتبر الخطارات قنوات باطنية يتراوح طولها بين 7 إلى 8 كلمترات حسب موقع الفرشات الباطنية، تستعمل لجلب المياه من العالية لسقي أراضي السافلة، وتمر هذه القنوات بعدة ابار مشكلة بذلك سلسلة من القناطر يصل طول الواحدة إلى 40 مترا، وتشكل تلك الابار منافذ للتهوية.

1عبدلاوي (عبد الإله)، تثمين الموارد الترابية كدعامة للتنمية المحلية، تمور الجرف نموذجا، بحث لنيل الإجازة في الجغرافيا، كلية الآداب سايس، فاس، 2014، ص24-25 بتصرف

2أبخار فاطمة، و ارويحا (عبد اللطيف)، تدهور الاراضي واستراتيجية تدبير وصيانة التربة والموارد المائية في منطقة عبدة دكالة، منشورات كلية الآداب، الرباط، 2007، ص14.

1-5-المؤسسات التقليدية الساهرة على تدبير الموارد المائية، تنظيم يتوخى العدالة في التوزيع

-اجماعة: هي المحرك الرئيسي للقبيلة لكونها تملك السلطة "الإدارية والتشريعية"، تضم جميع رؤساء العائلات المستقرة بالقرية، وهذه المؤسسة تؤدي عدة وظائف كتسيير الأراضي الرعوية واستعمال الغابة، وكذا تنظيم الأعمال الجماعية المرتبطة بتنظيف السواقي ومراقبة المنتجات الزراعية ومختلف وسائل الإنتاج، عبر فرض النزول "الغرامات" على المخالفين لأعرافها، إضافة إلى تقسيم النفقات العمومية كاستصلاح المسجد وأداء أجرة الفقيه (الشرط) وإيواء العابرين، زيادة على تعيين بعض الأشخاص المساعدين لشيخ القبيلة مثل "أمزال" أو شيخ الساقية.[1]

-شيخ الماء (أمغار نوى مان): هو الشخص الذي تختاره وتكلفه القبيلة بالسهر على "شرطة المياه"، بحيث يحرص على أن يستفيد كل واحد من حقه في الماء، خاصة خلال فصل الصيف أو خلال جريان المياه في فصل الشتاء، إذ ينبغي على كل شخص أن يحترم حق جيرانه، يراقب كذلك مدة استعمال الماء ويتصدى لكل المخالفات ويتخذ في شأنها القرار المناسب ضمن الأعراف التي اتفقت عليها اجماعة.[2]

-النزال أو "أمزال": هو الشخص الذي تعينه القبيلة للسهر على ضبط الوقت وتنفيذ التوزيع الزمني بكل دقة تفاديا لحدوث نزاعات بين ذوي الحقوق المائية، وغالبا ما يكون النزال غير مالك لا لحقوق مائية ولا لأرض زراعية، حتى يتفرغ بشكل كلي لتوزيع الحصص الزمنية على مستحقيها مقابل أجرة تتكلف القبيلة بتوفيرها، وتكون عادة من منتجات زراعية (حبوب، خضر، فواكه...)3.

2-التهيئة الهيدروزراعية العصرية، ولادة قيصرية بعد فيضان 1965

شهدت سنة 1965 فيضان وادي زيز، أعطيت أوامر عليا لتشييد منشأة مائية تحمي السافلة من تكرار الكارثة، هي سد الحسن الداخل سنة 1971 الذي أقيم على منطقة "فم غيور" على مسافة تقارب 15 كلمترا شمال مدينة الرشيدية عند المخرج الجنوبي لخانق زيز،

1مهدان محمد، 2017، السوسيولوجيا القروية بالمغرب مقاربات وقضايا، طباعة ونشر سوس، الطبعة الثانية، ص39 بتصرف

2استشارة مع فلاح مالك لحقوق السقي بمنطقة المعاضيد.

3عبدلاوي (عبد الغاني)، عصرنة أنظمة السقي وانعكاساتها الاقتصادية والبيئية بتافيلالت، واحة الجرف نموذجا، رسالة لنيل شهادة الماستر، كلية الآداب ظهر المهراز، فاس، 2012، ص80.

حيث لا وجود للانكسارات، تكلفت ببنائه الشركة الأمريكية Tippetis – Abbet – Mc. Cathy – Stratton (TAMS)، تصل مساحة حوض الصرف في هذا الموضع حوالي 4385 كلمتر مربع، بدأت الأشغال شهر ماي 1968 وانتهت في 22 مارس 1.1971 تقدر طاقته الاستيعابية بـ 347 مليون متر مكعب، بينما معدل وارداته السنوية فهي لا تتجاوز 95.8 مليون متر مكعب، أي ما يمثل 27.6% من طاقته الاجمالية.2

2-2-السدود والقنوات التحويلية، تدعيم للبنية التحتية التقليدية

بالنظر إلى الطابع الموسمي لجريان واد زيز والمسافة التي تفصل موضع سد الحسن الداخل عن تخوم سافلة الحوض، زيادة على إمكانية ضياع كميات من الماء بسبب التسرب أو التبخر، فإن المنشآت المائية التقليدية تم تدعيمها بسدود تحويلية وقناة عصرية.

2-2-1-السدود التحويلية العصرية

شيدت هذه السدود التحويلية على ضفتي وادي زيز من نقطة البروج، حوالي 10 كلمترات شمال مدينة أرفود، إلى سد البطحاء جنوب مدينة الريصاني لضمان تزويد الأراضي الفلاحية بمياه السقي، سواء خلال فترات الامتطاحات أو خلال فترات طلقات سد الحسن الداخل، معطيات الصبيب الذي تسمح به هذه السدود التحويلية تجعل من سد الغرفة التحويلي أكبرها بصبيب يتراوح بين 15 و30 متر مكعب في الثانية، متبوعا بسد السيفا بحوالي 17 متر مكعب في الثانية.

الصورة رقم 7: سد البروج أول السدود التحويلية على وادي زيز

المصدر: صورة ملتقطة من امتطاح واد زيز 20-03-2020

1ميوسي (محمد)، تافيلالت من أطروحة التراجع والازمة إلى أطروحة التحول والاستمرار، 2002، ص 153 بتصرف.

2الحافيظ (إدريس)، الموارد المائية بالمغرب، الإمكانات والتدابير والتحديات، المطبعة الرقمية بوجدة، ط1، 2015، ص 201.

2-2-2-القناة التحويلية العصرية، ربط بين واد زيز والريصاني

تحمل هذه القناة اسم "قناة مولاي الحسن"، تنطلق من عند السد التحويلي البروج، رسم مسلكها ومجراها بالإسمنت المسلح، تعبر قصور المعاضيد وواحة تيزمي ثم المدار الحضري لمدينة أرفود لتكمل طريقها تجاه مدينة الريصاني على مسافة اجمالية تتجاوز 35 كلمترا.

2-3-الجدران الاسمنتية والقناطر، نموذج لبنية تحتية لحماية المناطق السكنية

ظل القرب الجغرافي لواد زيز من التجمعات السكنية مشكلا يهددها بالفيضانات وتآكل ضفتي الوادي، وهو ما يعني أن الأحياء القريبة مطلوب وبإلحاح حمايتها، فقد بادر الفاعل المحلي إلى بناء جدار من الحجارة والاسمنت المسلح على الضفة الشرقية لواد زيز وجدار اخر ملفوف بالأسلاك، زيادة على إنشاء جسور وقناطر على واد زيز.

الصورة رقم 8: بناء حواجز من الحجارة والاسلاك لمنع تآكل ضفة واد زيز

تصوير فريق العمل غشت 2020

خاتمة

إن حوض واد زيز وخصوصياته العامة فرضت نوعا من التهيئة التي تراعي ظروف الهشاشة وتتكيف مع البيئة الصحراوية القاحلة والجافة وتعمل على تدبير أمثل لاقتصاد الندرة الذي تشهده الموارد المائية، ولا يمكن استصغار إجراءات التهيئة التقليدية في سافلة الحوض النهري التي تم تدعيمها بإنشاء الوكالة الوطنية لتنمية مناطق الواحات وشجرة الأركان بمدينة أرفود، والتي رفعت شعار تدبير الصحة النباتية لمحاصيل الواحات في مواجهة التحديات البيئية الراهنة، كما أن واحات تافيلالت التي تكون جزء هاما من السافلة تم تصنيفها(على مساحة تشمل 65000 هكتار)ضمن اتفاقية رامسارConvention Ramsar للأراضي الرطبة ذات الأهمية الدولية.

توصيات

في ختام هذه الورقة البحثية، واعتمادا على ما تم التوصل إليه، سواء في المراجع العلمية المتخصصة التي اقتبسنا منها بعض المعطيات، أو من خلال العمل الميداني، نقدم هذه التوصيات للفاعلين الترابيين في الشأن العام المحلي بالحوض النهري لواد زيز:

- انجاز شبكة لتصريف مياه الأمطار في مدن وأرياف سافلة الحوض النهري، تكون معزولة تمام العزل عن قنوات الصرف الصحي، وهذا من شأنه التحكم في المياه العذبة وضمان عدم اختلاطها بالمياه الملوثة.
- تنصيب جهاز قياس جودة المياه على واد زيز، حتى يتسنى اتخاذ القرار المناسب حينما يتم اكتشاف عدم صلاحية هذه المياه، مثلما كان الشأن لما كانت تصب مياه عين العاطي ذات نسبة الحموضة العالية في واد زيز.
- تركيب جهاز الإنذار المبكر للكوارث، حتى تتيح الفرصة لإخلاء مجرى الوادي ممن يكون مصدر قوتهم، كالرعاة الرحل وعمال المقالع الرملية، واستغلال الإمكانيات التي يوفرها القمر الصناعي "محمد السادس " في رصد التصحر وحالات الفيضانات.
- رقمنة المعطيات وإنشاء قاعدة بيانات يتم تحيينها بشكل مستمر، وجعل المعلومة من متناول المواطنين، ولا سيما الباحثين منهم.
- بناء قنطرة في نقطة تقاطع واد زيز مع الطريق المؤدية نحو قصر أولاد الزهراء، من أجل رفع العزلة الجغرافية المؤقتة التي تنتج عن انقطاع هذه الطريق، وتحرم معها سكان هذا القصر من قضاء مآربهم وتأجيلها إلى ما بعد انتهاء فترة الفيض، مع جعل علوها في أقْصى مستوى ممكن.
- تسقيف الساقية التي توجد بالمحاذاة مع واد الشرفاء بالريصاني، حماية للساكنة وتحصينا لهم من خطر لسعات بعض الحشرات، كاللشيمانيوز **la leishmaniose**.
- دراسة الحل المناسب -سد تحويلي مثلا -للحيلولة دون ضياع مياه زيز في غيابات الصحراء والعمل على تحويلها لري الأراضي الفلاحية في أقصى السافلة.

- **التدخل العاجل والفوري من أجل استكمال استصلاح الخطارات، خاصة وأن بعضها كما هو حال "خطارة المالحية" بالريصاني التي يستفيد من مائها 8000 فلاح على مساحة أراضي تتجاوز 1400 هكتار بها أزيد من 150000 نخلة.**

بيبليوغرافيا

- **البنا (علي)، أسس الجغرافية المناخية والنباتية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1970.**
- **الحافيظ (إدريس)، الموارد المائية بالمغرب، الإمكانات والتدابير والتحديات، المطبعة الرقمية بوجدة، ط1، 2015.**
- **أبخار (فاطمة)، و ارويحا (عبد اللطيف)، تدهور الاراضي واستراتيجية تدبير وصيانة التربة والموارد المائية في منطقة عبدة دكالة، منشورات كلية الآداب، الرباط، 2007.**
- **بن عمر (محمد)، العقار وهيكلة المجال الحضري بواحات تافيلالت: مدن الرشيدية، أرفود والريصاني نموذجا، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الجغرافيا، كلية الآداب ظهر المهراز، فاس، 2005.**
- **صباحي (محمد)، التباين الصخاري والطبوغرافي بالمغرب وتأثيرهما على النفاذية والجريان السطحمائي، مجلة كلية الآداب بتطوان، العدد 17، 2012.**
- **صور القمر الصناعي LANDSAT8**
- **عبدلاوي (عبد الإله)، تثمين الموارد الترابية كدعامة للتنمية المحلية، تمور الجرف نموذجا، بحث لنيل الإجازة في الجغرافيا، كلية الآداب سايس، فاس، 2014.**
- **عبدلاوي (عبد الغاني)، عصرنة أنظمة السقي وانعكاساتها الاقتصادية والبيئية بتافيلالت، واحة الجرف نموذجا، رسالة لنيل شهادة الماستر، كلية الآداب ظهر المهراز، فاس، 2012.**
- **مبسوط (زينب) وموفق (فتيحة)، أوليات في الجيومورفولوجيا الدينامية، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، ط1، 2017.**
- **مهدان(امحمد)، السوسيولوجيا القروية بالمغرب مقاربات وقضايا، طباعة ونشر سوس، ط1، 2017.**

- **ميوسي (محمد)، تافيلالت من أطروحة التراجع والازمة إلى أطروحة التحول والاستمرار، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الجغرافيا، كلية الآداب ظهر المهراز، فاس، 2002.**
- **نموذج الارتفاعات الرقمية للمغرب DEM**
- Ben Salem (Abdelkrim) vulnérabilité et adaptation aux changements Climatiques dans les oasis de la région de Tafilalet- Maroc, thèse de doctorat, Faculté des sciences, Marrakech, 2013.
- Bouaouinate Asmae, Erg Chebbi (Maroc): une dynamique touristique Interrompue par une inondation au désert ،annales de géographie ،N667, 2009.
- monographie de la province d'ERREACHIDI, 2016.

مظاهر الحياة الثقافية بواحات غريس

ـالماء و القصرـ

عبد العزيز اجدي[1]

تقديم

تدخل الواحات بشكل عام، وواحات غريس بشكل خاص، ضمن ما يزخر به المغرب من غنى وتنوع، يجعله قبلة لكل المهتمين والباحثين، من أجل تناولها بالبحث والدرس والمساءلة من جهة، ومجالا خصبا للاستثمار والسياحة من جهة أخرى. وهو الأمر الذي يستوجب تغيير الصورة النمطية الإقصائية للمجال الواحي الغريسي بصورة تنموية إحيائية على جميع المستويات؛ تعريفا بما يتميز به من تراث ثقافي وحضاري ضارب بجذوره في القدم، ومتنوعا في موارده الطبيعية.

ودعت الضرورة الحياتية أن يتمركز الإنسان الغريسي حول الماء، نظرا لما يشكله هذا الأخير من عصب الوجود، لذلك عمل على تدبيره وتنظيمه بغية استغلاله الاستغلال الأمثل؛ وذلك وفقا للعرف والشرع والقانون. إلا أنه ومنذ عقود خلت، ومع دخول الاستعمار، ستعرف منظومة الماء التقليدية تغيرات جذرية خاصة مع بروز تقنيات ووسائل حديثة أثرت بشكل أو بآخر على الفرشة المائية وعلى المنظومة المائية التي كان معمول بها قبلا بواحة غريس.

هذا، ومن جانب آخر، سعى الإنسان الغريسي القديم أن يشيد قصورا بالواحة، نمَّت على العبقرية الفريدة لتفاعل الإنسان مع المجال، حيث تم الاعتماد على تقنية هندسية وخبرة معمارية جسدت إبداع الإنسان الواحي، وقدرته الذاتية على تهيئة وتعمير المجال الذي يستقر فيه. إن القصور التي بنيت عرفت استيطان مجموعة من المكونات العرقية في انسجام وتفاعل تام على مدى سنين طويلة، تحكمت في نمط عيشها مجموعة من الأعراف والعادات والتقاليد والقوانين. إلا أنه ومع الاستعمار الذي شيد مراكز حضرية خارج مجال القصر، بدأت الانتقال من القصر إلى الحدب، وما رافق ذلك من اختلال في البنيات التقليدية.

يدفعنا هذا إلى أن نتساءل عن:

---

[1] باحث في علم الاجتماع، سلك الدكتوراه، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس.

ماهي مظاهر التحولات التي مست الإنسان والمجال بواحة غريس؟

وما هي مؤشرات تفكك البنيات التقليدية، وتدهور المنظومة البيئية بواحة غريس؟

وما هي التحولات النوعية والمجالية للسكن الغريسي؟

1. مجتمع واحات غريس

تتسم واحات غريس بمميزات جغرافية وصحراوية مائزة، بحكم موقعها بالجنوب الشرقي للمغرب، حيث "تقع واحات غريس وفركلة في الجنوب الشرقي للمغرب، ضمن مجال حوض غريس الأوسط الذي تحدُّه جبال الأطلس الكبير شمالا، وجبال "صاغرو" و "أو كنات" جنوبا. ومن الناحية الشرقية حوض زيز الأوسط، وينتهي عند واحة تودغى غربا. ومن الإحداثيات الجغرافية، تقع واحات غريس وفركلة بين خطي عرض 31 درجة و 32 درجة شمالا، وبين خطي طول 4 درجات و30 دقيقة و5 درجات و30 دقيقة غربا"[1]، ومن الناحية الإدارية فواحات غريس تنتمي لإقليم الراشيدية.

هكذا إذن، عرفت واحات غريس على المستوى الجغرافي تجانسا مهما، إلى الحد الذي يمكننا القول، أنها شكلت وحدة متميزة وبارزة بالنظر إلى واحات أخرى. وهذا لا يعني أن هذه الخصوصية الجغرافية جعلتها في معزل عن باقي الواحات الأخرى، بل مجاورة لها ومتفاعلة معها ومرتبطة بها أشد الإرتباط. وبهذا، "غريس تاريخيا تشكل نقطة عبور من وإلى تافيلالت والأطلس وسهول ما ورائه، "أزاغار"، الأمر الذي جعلها محط نزاع بين الصحراء والجبل على الدوام، وهي ميزة ثقافية خاصة يمكن اعتبارها الرأسمال الأنثروبولوجي موازاة مع الرأسمال الرمزي والتاريخي لتافيلالت ودرعة (من الأولى انطلقت الدولة العلوية ومن الثانية انطلقت الدولة السعدية) ورغم كل ذلك فعلاقة الجوار مع تافيلالت أربك التمثل الاستعماري المجال نحو الواحة، وذلك باعتبارها جزءا من تافيلالت كإقليم، مع الحفاظ لها بخصوصيات تربطها بالجبل أكثر من الصحراء إذا نظر إليها إثنيا. وهي الخصوصية التي لم يعرها إعداد التراب الحالي قيمة"[2].

---

[1] المرتضى محمد، جوانب من التراث الأثري بواحات الجنوب الشرقي للمغرب: واحات غريس وفركلة نموذجا، دورية كان التاريخية، السنة الثانية عشرة، ع 43، ديسمبر 2019، ص: 198.

[2] قسطاني (بن محمد)، واحة غريس والاستعمار: آليات التحول وأشكال المقاومة، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الرباط، 2018، ص: 55.

إن واحات غريس اتسمت بميزة ثقافية خاصة، حيث جعلها من جهة تحظى بالرأسمال الأنثروبولوجي، على اعتبار أنها شكلت عبر التاريخ نقطة عبور من وإلى جميع الجهات المجاورة لها، وبحكم موقعها الجغرافي الذي جعلها تدخل في نزاع بين الجبل والصحراء باسمرار، وهو الأمر الذي حال دون دخول الإستعمار لها في بداياته. ومن جهة أخرى، بالرأسمال الرمزي والتاريخي لتافيلالت ودرعة باعتبارهما مهد إنطلاق الدولتين العلوية والسعدية.

إجمالا، شكلت واحات غريس مكانا إيكولوجيا بين الجبل والصحراء، هذا إلى جانب التراث الثقافي الغني الذي تزخر به، واكتسابها أهمية اقتصادية واجتماعية وإيكولوجية، جعل منها موطنا لاستقرار وعيش الأفراد والجماعات من مختلف الأعراق.

عرفت واحة غريس عبر التاريخ نقطة تمركز مجموعة من الإثنيات المختلفة المشارب، وعلى اعتبار ما تفرضه حركية التاريخ على بعض الجماعات التي تتعرض لظروف معينة، تجعلها تنزح إلى مناطق أخرى قريبة أو بعيدة بحثا عن الإستقرار والعيش الهنيء، فقد وصلت مجموعة من الجماعات المختلفة الهُويات إلى واحات غريس.

وبفعل التاريخ العميق لواحات غريس، تشكلت خريطة إثنية متميزة ضمت مجموعة من القبائل استوطنت هذه الواحات بالرغم من قساوة الظروف الطبيعية. فإن "غريس اسم أرض وجبل ونهر بإقليم قصر السوق، قاعدته كلميمة الواقعة على الطريق الذي يربط مدينة قصر السوق بمدينة ورزازات، ويسكن هذه الأرض عدد من القبائل أكبرها مرغاد، وغريس، والعرب"[1]. هذا، وكما هو معلوم أن "في الواحات تتكدس ساكنة كثيرة التوالد، متكونة من ثلاثة عناصر إثنية: العربي والأمازيغي والزنجي" [2]. يمكننا إذن أن نشير إلى بعض هذه الجماعات الإثنية وهي كالآتي: "الحراثين"، "آيت مرغاد"، "المرابطين"، "إكرامن"، "إمازيغين"، "الشرفاء"[3]، إقبلين"، "آيت عطا"[4]، "آيت أصغير"، "آيت أطالب"، "آيت الربع"، "العنصر العربي".

---

[1] المرتضى محمد، جوانب من التراث الأثري بواحات الجنوب الشرقي للمغرب: واحات غريس وفركلة نموذجا، ص: 199.

[2] سبيلمان جورج، ايت عطا الصحراء وتهدئة آفْلاَ-نْ-دْرَا، ترجمة وتعليق: محمد بوكبوط، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، مركز الدراسات التاريخية والبيئية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 2007، ص: 23.

[3] تاوشيخيت لحسن، واحة تافيلالت بين الأمس واليوم، سلسلة الندوات كلية الآداب والعلوم الإنسانية مكناس، ع 6، بعنوان: المجال والمجتمع بالواحات المغربية، 1993، ص: 3.

[4] سبيلمان جورج، المرجع السابق، ص: 24.

عموما، عرف المجال الواحي الغريسي تمركز مجموعات بشرية تمتاز بفروقات إثنية ومراتب اجتماعية مختلفة، أثثت هذا المجال منذ عصور قديمة بالرغم من الظروف الطبيعية القاسية، وقد اتخذت من القصور ذات التركيبة الهندسية والبعد الثقافي والرمزي مسكنا لها، مجسدة بذلك العيش الإنساني المشترك.

2. بعض مظاهر التحول بواحات غريس:

استطاع الإنسان الواحي على مر العصور أن يستقر عند منبع الماء باعتباره يشكل مصدر الحياة وشرط التواجد البشري، وأن يتأقلم مع محيطه الذي يعيش فيه، فبالرغم من وعورة المناطق الصحراوية اتخذ منها سكنا ومركزا حضاريا وتجاريا، حتى عرفت بمدى اشعاعها عبر فترات التاريخ المغربي، وتعد القصور "أقدم المنشآت المتعددة التخصصات التي عرفها إنسان الواحات عبر التاريخ، إنه ظاهرة معمارية أثارت فضول الباحثين الذين انكبوا على دراستها بداية بأنواعها، ودوافع بناءها (الوظيفة) ومرافقها، ومكونات البناء"[1]. وبما أنها تمتاز بهندسة معمارية فريدة فقد شكلت مركز إشعاع وبوابة المجتمع الواحي نحو جميع الاتجاهات، وهي في ذات الآن تجسد تلك اللحمة بين أفراده والانسجام التام بين الإنسان والمجال.

3. منظومة القصر

يعتبر القصر الوحدة السكنية الأكثر تواجدا بواحات الجنوب الشرقي المغربي، ويضم مجموعة من المكونات الإثنية، حيث تنسجم مع بعضها وفق نظام اجتماعي واقتصادي يتم التوافق والتواضع عليه. فالقصر، وهو السكن الأكثر انتشارا بالمغرب الصحراوي، يؤوي عناصر بشرية متعددة الأصول العرقية والاجتماعية، تلتئم عضويا تحت "اجماعة"، "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...

---

[1] سعيدي بشرى، التراث بمنطقة تافيلالت "الجنوب الشرقي المغربي"، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، ب/قسم الآداب واللغات، ع 20، جوان 2018، ص: 14.

وغالبا ما يشتمل القصر على باب كبير يجمع جميع السكان، يفتح في الأيام العادية، ويغلق أيام الحرب"[1].

يشكل القصر وحدة اجتماعية متماسكة، حيث نجد مجموعة من المنازل تتجاور فيما بينها، وتخترقها أزقة تتفرع كلها عن مدخله الرئيسي، بالإضافة إلى أن كل درب من دروب القصر يحمل اسم "عظم" أو "فخذ" الذي تتشكل منه القبيلة، زد على ذلك وجود ساحة للتجمعات العامة، والمسجد ودار القبيلة التي تفتح في وجه الغرباء والضيوف وابن السبيل، "يعد القصر وحدة مجالية واجتماعية تلوح كبناء متماسك ومتصل تخترقه أزقة تتفرع كلها عن المدخل الرئيسي للقصر، ويحمل كل زقاق أو درب اسم "العظم" الذي يسكنه من "العظام" التي تتشكل منها قبيلة القصر. ويتوفر هذا "النمط السكني" في الغالب على ساحة عامة تسمى الرحبة أو أرحبي، وتخصص للتجمعات العامة وإقامة المناسبات، ثم هناك المسجد الذي تقام فيه الصلاة ويعلم فيه القرآن، فضلا عن دار القبيلة التي يشرف عليها "صاحب الساروت"، والتي تفتح في الغالب للغرباء والضيوف وأبناء السبيل"[2].

و تتميز قصور واحة غريس بالتفرد في الفن المعماري على عكس باقي واحات الجنوب الشرقي المغربي؛ حيث نجدها تتسم بالطابع الدفاعي البارز والارتفاع البيِّن للأبواب والأبراج، وهو ما أشار إليه شارل دو فوكو Charles de Foucauld بقوله: "بنايات الواحة على طريقة درعة. ربما يوجد بالبنايات ناتئات أقل عددا مما هو موجود مقارنة مع جدران درعة لكن في المقابل لأكثرية البليدات أسوار عالية وقرب أبوابها أبراج ذات ارتفاع كبير لم يسبق لي أن رأيته في أي مكان آخر"[3].

تحتوي إذن، غريس العلوي على سبيل المثال لا الحصر مجموعة من القصور مثل: قصر مكمان، قصر ايت يحيى أوعثمان، قصر اغرغر، قصر ايت كطو، قصر زرارة، قصر

---

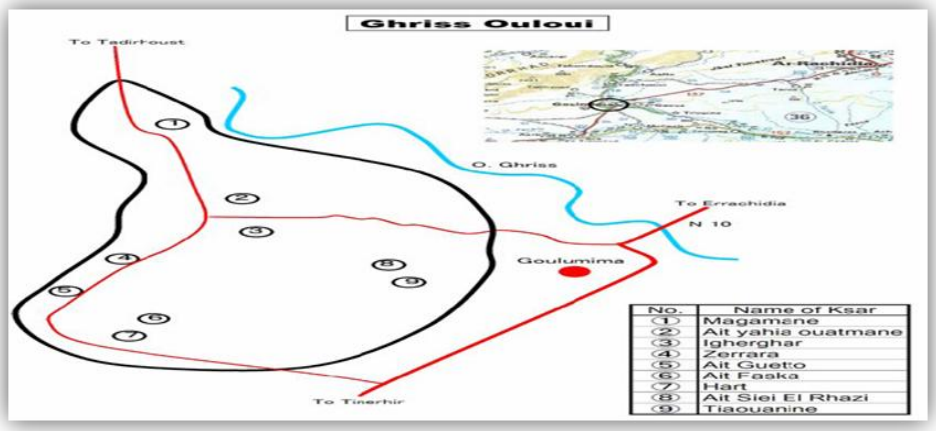
[1] الصادقي العماري (الصديق)، تحولات المجتمع القروي بالمغرب-نماذج وقضايا-، ضمن كتاب جماعي بعنوان: ديناميات وتحولات المجتمع المغربي- دراسات سوسيولوجية وأنثروبولوجية-، تنسيق وتقديم: الصديق الصادقي العماري و رشيد الزعفران، مطابع الرباط نت، الرباط، المغرب، ط1، 2020، ص: 36-37.

[2] العطري عبد الرحيم، سوسيولوجيا الحياة اليومية: الرمزي أفقا للتفكير، دفاتر العلوم الإنسانية، مطبعة وراقة بلال، الرباط ، ط1، 2018، ص: 63.

[3] دو فوكو (شارل)، التعرف على المغرب 1883-1884، ترجمة: المختار بلعربي، إشراف الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، ط1، 1419/1999، ص: 305.

حرث، قث آيت سي الرازي، قصر ايت فاسكا، قصر تعوانين. ويبين الشكل التالي تموقع هذه القصور التسعة:

موقع القصور بغريس العلوي



المصدر: مونوغرافية الجماعة سنة 2017

وتستوطن هذه القصور مجموعة من المكونات الإثنية هي كالتالي: إقبلين، إمازيغن، الشرفاء، الحراطين، آيت مرغاد، ايت الربع، آيت أصغير، آيت أطالب، الحراثين، مرابطين. وما يمكن ملاحظته أن كل قصر يقطنه مكونين عرقيين أو أكثر، وهو ما يشر إلى التنوع والخليط المتجانس بين مجموعة من المكونات الإثنية داخل القصر الواحد. هذا ودون أن نغفل أن مسألة تحديد الأشكال المورفولوجية لمكون إثني داخل بنية القصر لهو من الصعوبة بمكان، ويكتسي الأمر تعقيدا سيوسيولوجيا كبيرا، نظرا لاختلاط لأجناس على مر التاريخ.

و نشير كذلك إلى مسألة التراتب الاجتماعي التي تكتسي طابع الكونية، فعلى غرار كل الثقافات والمجتمعات البشرية فإنها تنبني على تراتبات اجتماعية تتحدد وفقا لخصوصية كل مجتمع على حدة. وبخصوص "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"[1]؛ هذا بالرغم من أنه "في الوهلة الأولى يبدو القصر غير تراتبي نظرا لكون الكل يسكن بداخله"[2].

إن دراسة التراتبات الاجتماعية في القصر الواحي تتجلى أهميتها في المرتكز الأساسي الذي بواسطته يتم تنظيم المجتمع الواحي، وتقسيم الأدوار بداخله، وأيضا على أساسه يتم صياغة شكل العلاقات الاجتماعية داخل القصر. إن هذه التراتبات الاجتماعية تتم صياغتها انطلاقا من المرتكزات الثقافية والتي تتجلى باستمرار في الأدوار والممارسات، وهنا يتدخل البعد الديني والعرقي غي رسم هذه التراتبية الاجتماعية داخل واحات الجنوب الشرقي على العموم وواحة غريس على الخصوص، التي يميز فيها روس دان بين ستة أصناف من الفئات الاجتماعية وهي: "الشرفاء والمرابطون، والعوام (الأحرار) والحراطين والعبيد واليهود"[3].

إن قضية التراتب الاجتماعي لا تشكل في المجتمع الواحي أي إشكال من قبيل الصراع والتضاد والانعزال والانغلاق، بل على العكس من ذلك نجد التصاهر والتواصل والتضامن بين جميع مكونات القصر الغريسي. "إلا أنه بالرغم من هذا التمايز، فإن التراتب الاجتماعي لا ينطرح في المجتمع الواحي كمستوى من التمظهر المغلق، فالفئات الاجتماعية لا تؤسس علاقاتها على التضاد والانغلاق، بل نجدها تتواصل وتتصاهر وتتضامن بشكل يخبو معه التراتب ولا يكاد يبين بمنطق القطائع بين الفئات"[4].

ارتباطا بالفئات الاجتماعية لقصور واحة غريس، فإننا نسجل اختفاء فئتين من الفئات الاجتماعية المكونة للقصر؛ ونعني بذلك فئة اليهود و فئة العبيد؛ فاختفاء الفئة الأولى ارتبط بهجرة السكان اليهود من المغرب إلى "إسرائيل" في البدايات الأولى لاستيطانها فوق الأراضي الفلسطينية تلبية لنداء النزعة الصهيونية لإقامة دولة خاصة باليهود. في حين أن فئة العبيد اختفت نتيجة لاختفاء نظام الرق على المستوى العالمي التي حاربت كل أشكال التمييز إما على أساس العرق أو اللون او اللغة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، رفض المجتمع الواحي التمييز والتحيز لهذه الفئة والاعتراف لها بحق العيش الكريم. ويبقى حضور هاتين الفئتين

---

[1] الصادقي العماري (الصديق)، تحولات المجتمع القروي بالمغرب-نماذج وقضايا-، ص: 32.

[2] قسطاني (بن محمد)، الواحات المغربية قبل الاستعمار- غريس نموذجا-، ص:37.

[3] إ. دان (روس)، المجتمع والمقاومة في الجنوب الشرقي المغربي- المواجهة المغربية للإمبريالية الفرنسية 1881-1912، ترجمة: أحمد بوحسن، مراجعة: عبد الأحد السبتي، منشورات الزاوية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 2006، ص: 45.

[4] العطري (عبد الرحيم)، المسألة القروية في المغرب: الأرض والسلطة والمجتمع، مقاربات للنشر والصناعات الثقافية، فاس، أبريل 2017، ص: 141.

محصورا في الرمزي من خلال التراث الشعبي الشفهي (الأمثال، الحكايات، الأغاني الشعبية...) لواحة غريس.

أما فيما يخص فئات (الشرفاء، المرابطون، الحراطين) فقد استطاع المجتمع بواحة غريس أن ينقص من حدة الفوارق التي كانت حاضرة سلفا وبقوة بين هذه الفئات، فمن خلال ملاحظتنا نلفي التمييز والتراتب الاجتماعي لا يزال مستمرا في إطاره الرمزي، بحيث أن الأدوار والممارسات تظل حاضرة بقوة ويستحيل معها أي تغيير. هذا بالرغم من التمييز الذي بدأ يخبو شيئا ما لفئة الحراطين، نظرا لما راكمته هذه الفئة من أموال وثروات، إما عن طريق الهجرة أو النجاح المهني والدراسي. "بالرغم من كل التغييرات التي مست المجال الواحي، على مستوى الملكية والترقي الاجتماعي.

فإن منطق التراتبات يستمر ولو في حدوده الرمزية. فما زالت قيم التراتب الاجتماعي مؤطرة لاشتغال النسق الواحي، بالرغم من كل عوامل التنخيب والترقي التي حققتها مجموعة من العائلات، التي كانت إلى حد قريب تنتمي إلى الفئات الدنيا، عن طريق الهجرة والنجاح المهني والدراسي، فبالرغم من حراكها المادي نحو فئات أعلى في سلم النسق، فإن الانتقال الرمزي ما زال متعثرا، بحيث يظل الشرفاء والمرابطون في أعلى السلم الاجتماعي برفقة العرب وأيت عطا، ويظل بالمقابل، الحراطين في الأسفل بالرغم من مراكمتهم لكثير من الأرباح المادية"[1].

يدفعنا هذا الحديث إلى أن نتساءل هل لا زال القصر الغريسي يقوم بنفس هذه الأدوار المنوطة به، أم أنه خضع للتغيير والتحوير تبعا للتغيرات التي يشهدها المجتمع المغربي ككل؟

نشير في هذا السياق، إلى ما يمتاز به "قصر إكلميمن" (أقرب قصور واحة غريس للمركز الإداري كلميمة) من طابع متفرد، والذي يعطينا صورة واضحة للتحول من السكن في القصر إلى السكن خارجه؛ حيث نلفي بروز أحياء جديدة تبين الضرورة الملحة للأفراد من أجل الاستقلالية. أما "الزائر من أبناء واحات غريس، ومن باب المقارنة بالقصور المجاورة ل "تنجداد"، سيلاحظ بالملموس التحول في قصور فركلة العليا والسفلى، حيث الإهمال الكبير

[1] العطري (عبد الرحيم)، المسألة القروية في المغرب: الأرض والسلطة والمجتمع، ص: 142.

للقصر القديم وتلاشي بعض مبانيه، وتدهور أشكاله العمرانية، وفي المقابل بنيات عصرية مدينية مجاورة"[1].

وفي سياق التحول الذي عرفه القصر، ظهرت العديد من السلوكات التي تبرز الإهمال الكبير للسكن التقليدي العريق، حيث "ثمة مياه كثيرة جرت تحت الجسر، فبعد أن كان القصر وحدة مجالية دفاعية يدبرها "الجمعي" صارت بيوتاته مجرد حضائر للماشية أو مخازن للغلات أو بكل بساطة مجرد أطلال تتلكأ العائلات في ترميمها. إنه التحوير الوظيفي للمجال، الذي فرضته التكسيرات المتتالية التي همت قيم التضامن والتدبير المشترك، فالمستعمر مثلا لم يعمل فقط على تكسير هذه البنيات التقليدية، بل عمل على استبدالها بأخرى يسهل التحكم فيها أكثر. فالمعطى الأول الذي يمكن تسجيله، هو الانتقال من السكن الجماعي إلى الفردي، بما يعنيه هذا الانتقال من تغيير لنمط الدخول والخروج من ذات الباب الأوحد، الذي هو باب القصر، والانعطاف مع أرحبي ودار القبيلة إلى حيث يقيم "العظم". فالسكن الجماعي يفترض نوعا من الانضباط لقوانين الجماعة، ويستلزم تدبيرا مشتركا للفضاء والمنافع، أما السكن الفردي فيؤكد واقعة الاستقلال بشكل أو بآخر، ويسير في اتجاه تهجين الجمعي لأجل إعادة صياغة الفردي، تماشيا مع التحوير الوظيفي للمؤسسات التقليدية واستبدالها متحكم فيها"[2].

فعلى سبيل المثال نجد حي أعثمان خارج الأسوار العتيدة للقصر، وقد اتخذ في تشكله النمط الجديد للسكن، المستمد من الهندسة المعمارية الاستعمارية. وتجدر الإشارة في هذا الصدد أن هذا القصر هو الوحيد في واحة غريس الذي شمله برنامج ترميم قصور تافيلالت الذي تشرف عليه مجموعة العمران.

هذا وبالإضافة إلى ما ذكر، فقد تم تدشين ميلاد المجال المديني في واحة غريس، انطلاقا من تدمير المراكز المحلية القديمة للقصور الرئيسية، وتم إنزال أساليب التهيئة الحضرية والنظم الإدارية الغربية على مجال زراعي فلاحي تقليدي، إيذانا بدخول الواحة في مسار انحطاط عمراني متكامل الأركان.

---

[1] الصادق العماري (الصديق)، تحولات المجتمع القروي بالمغرب-نماذج وقضايا-، ص: 37-38.

[2] العطري عبد الرحيم، سوسيولوجيا الحياة اليومية: الرمزي أفقا للتفكير، ص: 63 – 64.

في واحة غريس يتضح جليا تحطيم المركزية القديمة للقصور، بنقل السوق الأسبوعي المتواجد قرب مدخل قصر أيت يحيى وعثمان إلى المركز الإداري لكلميمة. فكان لهذا الإجراء السافر تحطيم القلب التجاري القديم النابض للواحة، وتحطمت معه الوظيفة المركزية القصر، وبالتالي انتقلت الوظيفة الرمزية والإدارية إلى المركز الإداري الحضري الجديد. وبهذا كانت بداية التحول من مجال القصر إلى المجال المديني.

4. الماء مدار تواجد الإنسان الواحي

ارتبط وجود الإنسان الواحي بوجود الماء، فأينما وجد الماء وجد الإنسان على مر التاريخ من أجل الاستقرار بدل الترحال والتنقل الذي يكلف الكثير من المتاعب. لذلك حظي الماء بأهمية قصوى، حيث وسم مسار الإنسان الواحي بكثير من الصراعات والتنافسات من أجل السيطرة عليه وامتلاكه. و"يظل الماء، في المجتمع الواحي، أهم بكثير من كافة الانشغالات التي تبصم المجال، فالماء هو سر الانوجاد والبدء والمنتهى، إنه يختزل تاريخ المجال والإنسان، كما يؤشر على الثابت والمتغير في مسار ملتهب من الصراعات والتنافسات"[1].

ونظرا للأهمية التي يكتسيها الماء في المجتمع الواحي الغريسي، فقد تطلب منذ عقود من الزمن من قبل "الجماعة" تدبيره وتنظيمه وفق مبادئ العرف والشرع والقانون. "تمكن المجتمع الواحي من إنتاج منظومة قانونية محلية، تؤطر علاقة الأفراد والجماعات بالثروة المائية، وتحدد صنوف استغلالها على درب الملكية الفردية أو في إطار الاستغلال الجماعي"[2]. فإن التركيز على الماء في المجال الواحي يرتبط بانهمام أنثروبولوجي وسيوسيولوجي، بغية استجلاء الفهم للمجتمع الواحي، على اعتبار أن الماء وكما بين ذلك "امحمد مهدان"، يشكل بالمناطق الواحية منذ قرون مضت أهم ركائز التنظيم الاجتماعي والمجالي، كما لا زال يشكل دائما الهم الأكبر لساكنة هذه المجالات[3]. الأمر الذي جعل الواحة تراكم تجارب عديدة وخبرة كبيرة في تنظيم وإعداد المجالات الزراعية المسقية، كما حظي ضبط المياه من أولى الأوليات التي ركز عليها سكان الواحة.

---

[1] العطري (عبد الرحيم)، المسألة القروية في المغرب: الأرض والسلطة والمجتمع، ص: 143.

[2] العطري (عبد الرحيم العطري)، المرجع السابق، ص: 143.

[3] مهدان امحمد، التنمية المستدامة في العالم القروي والواحات، أعمال ندوة ،إعداد وتنسيق: بن محمد قسطاني، أيام 10–11 مايو 2007، سلسلة الندوات 33، جامعة مولاي إسماعيل، كلية الآداب والعلوم الإنسانية مكناس، تنظيم شعبة علم الاجتماع، 2012، ص: 78.

وقد شكل الماء باعتباره منبع حياة المجتمع الواحي الغريسي، مجموعة من الرموز والمعتقدات والأساطير يتداولها الإنسان ويتفاعل بها مع أفراد جماعته، حيث مزجت بين ما هو مرئي ظاهر وبين ما هو غير مرئي ميتافيزيقي، وبين الحقيقة والأسطورة. "وباعتبار الماء مادة الحياة، ومورد الخصوبة الأساس، فقد شكل رمزا ثقافيا يستعمله الإنسان في التفاعل مع أفراد الجماعة، ومع العالم غير المرئي، وهذا الماء في المخيلة الشعبية المغربية بمثابة خزان طبيعي لمجموعة من المعتقدات تراوح بين المرئي واللامرئي، وبين الحقيقي والأسطوري"[1].

وفي السياق ذاته، أكد بن محمد قسطاني على أهمية وجود الماء في حياة الإنسان الغريسي، ومدى ارتباط أسماء مجموعة من الأماكن بالماء، بالإضافة إلى ما يكتنزه الماء من مخيال لدى ساكنة المجتمع الواحي. "الماء هو جوهر الوجود نفسه بالنسبة لساكنة الواحة، حيث أغلبية أسماء الأماكن مرتبطة اشتقاقا بالماء، كما أن الشعر والأسطورة والخرافة والحكاية مملوءة برموز وإيحاءات مائية... كطقس استنزال المطر(تاغنجا)، لكل ذلك يشكل الماء بؤرة تصور ومخيال ساكنة الواحة"[2].

وبالحديث عن الماء في واحة غريس، لا بد من الإشارة إلى وادي غريس الذي ينبع من الأطلس غرب الراشيدية، ويجري عبر تافيلالت موازاة مع وادي زيز في الغرب، في هذا الصدد يقول شارل دو فوكو في وصفه لوادي غريس بأن "نهر غريس من قوة نهر تدغة: عرض 30م منها 12م بها ماء جار وصاف عمقه 60سم، السرير نصفه من رمال ونصفه الآخر من حصيم. للنهر أصواح من رمال علوها 2م"[3]. يلتقي وادي غريس في منطقة "توروك" برافديه فركلة وتودغة اللذان يمكنانه من الوصول إلى وادي دادس. بالإضافة إلى أن وادي غريس له من الإمكانيات في أن يصل إلى المناطق الشمالية لبلاد المغرب، لأن مجراه يوفر مسلكا سهلا وسط جبال الأطلس الكبير الشرقي[4].

كما أن لوادي غريس أهمية كبرى فقبل التقائه بوادي زيز يخترق مجموعة من المناطق جنوب سهل تافيلالت منها "أمدغوس"، "آسول"، "أملاكو"، في مرتفعات الأطلس

---

[1] الصادقي العماري (الصديق)، الماء في الممارسات الثقافية الشعبية بواحات الجنوب الشرقي المغربي–واحة فركلة تنجداد نموذجا– ، مجلة الموروث، العدد 22، معهد الشارقة للتراث، الإمارات العربية المتحدة، السنة السادسة، يونيو 2021، ص: 30.

[2] قسطاني (بن محمد)، الواحات المغربية قبل الاستعمار– غريس نموذجا، ص: 29.

[3] شارل دو فوكو، التعرف على المغرب 1884/1883، ص: 305.

[4] حافظي علوي (حسن)، سجلماسة وإقليمها في القرن (8 ه)/ (14 م)"، دبلوم الدراسات العليا بجامعة فاس، 1989، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية-المغرب، مطبعة فضالة، المحمدية، 1997، ص: 40.

الكبير الشرقي، ليلج مجال منطقة تادغوست التي تقع عبر السفوح الجنوبية لهذه المرتفعات، فيكون بذلك قد قطع مسافة ثلاثين كلم من منابعه إلى هذه المناطق، ثم يلج بعد ذلك إلى واحات "كلميمة" و"الجرف" و"الكفيفات"{فزنا}، ليصب في مجرى وادي زيز فيشكل معه وادي الدورة الذي يصنع في الصحراء[1] .

يتضح مما سلف، أن نهر غريس يشكل مصدرا حيويا لسكان الواحة الغريسية وباقي الواحات الأخرى التي يمر منها، فهو يعتبر من الموارد المائية السطحية المهمة جدا. ولهذا فإن في واحة غريس نجد أن كل قصر من القصور يملك السواقي وحق السقي، ونظام الأسبقية في استعمال الماء، وغالبا ما يتم تحديده انطلاقا من موقع أحدهم على النهر أو الساقية، مع إعطاء حق الأسبقية للمالك الذي يوجد في أعلى النبع، من أجل ذلك، عرف توزيع المياه مصدرا لكثير من الصراعات والتنافسات سواء داخل القصر أو خارجه، خاصة عندما تقل مياه الفيض، أو تحاول بعض الجماعات أن تأخذ حصة الأسد من المياه، فإنه يتم الاستحكام إلى مجلس الجماعة التقليدية. "وفي حالة نشوب نزاع حول الماء أو أي شيء يتعلق بالاستغلال الزراعي فهناك مجلس الجماعة التقليدية الذي يسهر على شؤون المجموعات البشرية في كل قصر وهو بمثابة مؤسسة إدارية وقضائية وتنفيذية تبث في جميع الأمور"[2]. لذلك ظل الماء عنصرا حاسما في مجموعة من القضايا ذات الارتباط بالجوانب السياسية والثقافية والمجالية.

و يعتمد المتجمع الغريسي في سقي أراضيهم على مصادر متنوعة، منها ما هو تقليدي تم نقله جيلا عن جيل، ومنها ما هو عصري جاء نتيجة التأثير الاستعماري، كما أن هناك بعض المصادر المائية لم تعد موجودة أو قل استعمالها نظرا لظهور أساليب حديثة للسقي. لذلك ندرة المياه في بعض الأحيان بواحة غريس، دفعت الفلاح الغريسي إلى التنقيب والبحث عن الموارد المائية الجوفية؛ قصد ممارسة نشاطه الفلاحي بصفة اعتيادية، نذكر من هذه الأساليب ما يلي:

---

[1] حافظي علوي(حسن)، المرجع السابق، ص: 63.

[2] جرير محمد، بعض المظاهر من تحولات العالم القروي بواحات تافيلالت الكبرى، سلسلة الندوات كلية الآداب والعلوم الإنسانية مكناس، ع 6، بعنوان: "المجال والمجتمع بالواحات المغربية"، 993، ص: 54.

*الناعورة: وهي التي تعرف في مناطق أخرى بـ "السانية"، وهي مصنوعة من الخشب، وتدور بواسطة الحصان أو الجمل أو الطاقة المائية في حالة بنائها على مجرى الوادي[1]، ويرجع تاريخها إلى العهد المريني[2]، إلا أن هذه التقنية لم تعد معتمده في عصرنا الحالي.

*الخطارة: يقصد بها القناة الباطنية التي يتم بواسطتها توصيل المياه عن طريق الجاذبية من العالية إلى السافلة لسقي الحقول. "وهي عبارة عن قناة جوفية تتخللها آبار أرتوازية وتنقل الماء من مكان مرتفع نحو مكان منخفض نسبيا"[3]. إلا أن طريقة استخدام هذه الخطارات خاصة فيما يتعلق بعمق الآبار والمسافة الفاصلة بينها، تختلف من منطقة تافيلالت إلى منطقة مراكش مثلا، وهو ما أكده بول باسكون[4].

*أغرور: وهي تقنية تعتمد على الطاقة الحيوانية في رفع الماء من الآبار، وهي تشبه إلى حد ما تقنية الدواليب، ومع الزمن أخذت تسمية "الدلو" الذي يعرف في الأمازيغية بأغرور[5]، وأغرور يقصد به: البئر والدلو والأدوات الأخرى المستعملة لرفع الماء[6] .

*محطات الضخ الآلي: لقد ظهرت بمنطقة تافيلالت حوالي سنة 1952م، لتحل محل الطرق التقليدية لاستغلال المياه الجوفية، ويتجاوز عمق هذه الآبار حوالي 20 متر الشيء الذي نتج عنه امتصاص كميات مهمة من المياه تفوق بكثير الكميات المستخرجة من الآبار التقليدية[7]، ونلاحظ أن هذه التقنية عرفت انتشارا كبيرا؛ لأنها تسهل عملية السقي بالاعتماد على محركات كهربائية، وبالتالي تتسبب في استنزاف الفرشة المائية بالمنطقة. إلا أن نجاعة هذه التقنية العصرية في استخراج المياه الباطنية بطريقة سهلة وفي مدة وجيزة على عكس التقنية التقليدية، قد أدى إلى تحول في النظام الاجتماعي المعمول به في سقي الحقول الزراعية بالواحة، إذ لم يعد كما في السابق تقنين وتنظيم عملية الري وفق العرف الاجتماعي التقليدي.

---

[1] حافظي علوي (حسن)، المرجع السابق، ص: 72.

[2] حافظي علوي (حسن)، المرجع نفسه، ص: 73.

[3] تاوشيخيت لحسن، واحة تافيلالت بين الأمس واليوم، ص: 10.

[4] حافظي علوي (حسن)، مرجع سابق، ص: 74.

[5] حافظي علوي (حسن)، المرجع نفسه، ص: 78.

[6] حافظي علوي (حسن)، المرجع نفسه، ص: 78.

[7] أغزاف (عبد الرحمان)، مساهمة في دراسة طبقة المياه الجوفية بتافيلالت، سلسلة الندوات كلية الآداب والعلوم الإنسانية مكناس، ع 6، بعنوان: "المجال والمجتمع بالواحات المغربية"، 1993، ص: 38.

"وقد أخلت هذه التقنية الجديدة في الري بالنظام التقليدي الذي كان يخضع له توزيع الماء وذلك على مستويات عدة:

*التفاوت الواضح في قدرات استغلال المياه عند الفلاحين.

*الاخلال بقواعد التضامن التقليدي وظهور النزعة الفردية والرأسمال ويتجلى ذلك في عمليات بيع الماء التي تنتشر بشكل واسع في المنطقة.

*ظهور أشكال جديدة من التعاونيات والجمعيات التي تتكون حول المضخات الجماعية والخاصة"[1].

لقد أحدث الري العصري بالواحة الغريسية تغييرا في التوازنات المجالية وأساليب الإنتاج، هذا بالإضافة إلى تحولات في الجانب التقني أيضا، خاصة من يمتلكون الإمكانيات المادية الكافية، حيث تم إدحال بعض وسائل العمل العصرية مثل: المحراث الحديدي، والجرار، والأسمدة الكيماوية.

إجمالا، كانت واحة غريس تتميز بنوع من التوازنات المجالية في كل المستويات قبل الاستعمار. هذ بالرغم من قلة الإمكانيات الاقتصادية والإنسانية، إضافة إلى الظروف الطبيعية القاسية، إلا أنه ومع دخول الاستعمار، والنمو الديمغرافي، وتطور الوسائل التكنولوجية، وتدخل الدولة ... كل هذه العوامل ساهمت بشكل أو بآخر في إحداث تحولات عميقة اختلت معها كل التوازنات التي كانت قائمة، حيث تفككت البنيات التقليدية، وتدهورت المنظومة البيئية.

خاتمة

يظل المجتمع الغريسي يتأرجح بين الثابت والمتحول في مساره الواقعي والاجتماعي، الشيء الذي يطرح سؤال الانمحاء مع وجود المتغير؛ من القصر إلى الحدب، ومن البنيات التقليدية إلى البنيات الحديثة، ومن المنظومة المائية القديمة إلى المنظومة المائية العصرية.

إن المجال الواحي اليوم؛ ومن ضمنه واحات غريس كنموذج، أصبح يشكل رافعة مهمة من أجل الإقلاع الاقتصادي لكل بلد يروم تأهيل تراثه واستغلاله في تحسين وضعه

[1] جربر محمد، بعض المظاهر من تحولات العالم القروي بواحات تافيلالت الكبرى، ص: 59.

الاجتماعي والاقتصادي، والرفع من مداخيله وتنشيط سياحته، وهذا لا يتأتى إلا برسم إستراتيجية سواء على المستوى القريب أو المتوسط أو البعيد تهدف إلى جعل التراث الثقافي بشقيه المادي واللامادي قاطرة للتنمية البشرية المستدامة. بهذا المنظور، فالمجال الواحي الغريسي، لا يتم اختزاله فقط في القيمة الجمالية أو الرمزية فقط، وإنما يتعداه إلى القيمة الاقتصادية والتنموية.

بيبليوغرافيا

- الصادقي العماري (الصديق)، الماء في الممارسات الثقافية الشعبية بواحات الجنوب الشرقي المغربي–واحة فركلة تنجداد نموذجا–، مجلة الموروث، عدد 22، معهد الشارقة للتراث، الإمارات العربية المتحدة، يونيو 2021.
- الصادقي العماري (الصديق)، تحولات المجتمع القروي بالمغرب-نماذج وقضايا-، ضمن كتاب جماعي بعنوان: ديناميات وتحولات المجتمع المغربي- دراسات سوسيولوجية وأنثروبولوجية-، تنسيق وتقديم: الصديق الصادقي العماري و رشيد الزعفران، مطابع الرباط نت، الرباط، المغرب، ط1، 2020.
- العطري (عبد الرحيم)، سوسيولوجيا الحياة اليومية: الرمزي أفقا للتفكير، دفاتر العلوم الإنسانية، مطبعة وراقة بلال، ط1، الرباط، 2018.
- العطري (عبد الرحيم)، المسألة القروية في المغرب: الأرض والسلطة والمجتمع، مقاربات للنشر والصناعات الثقافية، فاس، أبريل 2017.
- المرتضى محمد، جوانب من التراث الأثري بواحات الجنوب الشرقي للمغرب: واحات غريس وفركلة نموذجا، دورية كان التاريخية، السنة 13، العدد 46، ديسمبر 2019.
- إ. دان (روس)، المجتمع والمقاومة في الجنوب الشرقي المغربي-المواجهة المغربية للإمبريالية الفرنسية 1881-1912، ترجمة: أحمد بوحسن، مراجعة: عبد الأحد السبتي، منشورات الزاوية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 2006.
- أغزاف (عبد الرحمان)، مساهمة في دراسة طبقة المياه الجوفية بتافيلالت، سلسلة الندوات كلية الآداب والعلوم الإنسانية مكناس، ع 6، بعنوان: "المجال والمجتمع بالواحات المغربية"، 1993.
- بن محمد (قسطاني)، واحة غريس والاستعمار: آليات التحول وأشكال المقاومة، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، دار أبي رقراق للطباعة والنشر بالرباط، 2018.
- تاوشيخيت لحسن، واحة تافيلالت بين الأمس واليوم، سلسلة الندوات كلية الآداب والعلوم الإنسانية مكناس، ع 6، بعنوان: "المجال والمجتمع بالواحات المغربية"، 1993.

- جرير محمد، بعض المظاهر من تحولات العالم القروي بواحات تافيلالت الكبرى، سلسلة الندوات كلية الآداب والعلوم الإنسانية مكناس، ع 6، بعنوان: "المجال والمجتمع بالواحات المغربية"، 1993.
- حافظي علوي (حسن)، سجلماسة وإقليمها في القرن 8هـ/14م، دبلوم الدراسات العليا بجامعة فاس، 1989، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية-المغرب، مطبعة فضالة، المحمدية، 1997.
- دو فوكو (شارل)، التعرف على المغرب 1883-1884، ترجمة: المختار بلعربي، إشراف الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، ط1، 1999.
- سبيلمان جورج، ايت عطا الصحراء وتهدئة آفْلاَّ-نْ-دْرَا، ترجمة وتعليق: محمد بوكبوط، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، مركز الدراسات التاريخية والبيئية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 2007.
- سعيدي بشرى، التراث بمنطقة تافيلالت "الجنوب الشرقي المغربي"، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، ب/قسم الآداب واللغات، ع20، جوان 2018.
- عنبي (عبد الرحيم)، التنمية المستدامة في العالم القروي والواحات، أعمال ندوة، إعداد وتنسيق: بن محمد قسطاني، أيام 10– 11 مايو 2007، سلسلة الندوات 33، جامعة مولاي إسماعيل، كلية الآداب والعلوم الإنسانية مكناس، تنظيم شعبة علم الاجتماع، 2012.
- قسطاني (بن محمد)، الواحات المغربية قبل الإستعمار– غريس نموذجا، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 2005.
- مهدان امحمد، التنمية المستدامة في العالم القروي والواحات، أعمال ندوة، إعداد وتنسيق: بن محمد قسطاني، أيام 10–11 مايو 2007، سلسلة الندوات 33، جامعة مولاي إسماعيل، كلية الآداب والعلوم الإنسانية مكناس، تنظيم شعبة علم الاجتماع، 2012.

المحتويات

تقديم.....3
رشيد الزعفران

القسم الأول: التاريخ والمجتمع

*البادية المغربية: حالة قبائل أيت يافلمان -ملاحظات أولية-.....9
أزواوي عبد الله

*جوانب من التراث المادي الكولونيالي بمنطقتي زيز وغريس..... 21
كمال محمد:

القسم الثاني: الإنسان، والتراث، والثقافة، والتنمية

*مظاهر الأشكال الثقافية الفرجوية الشعبية الكناوية -واحات زيز نموذجا-..... 39
الصديق الصادقي العماري

*الفن الصخري بتافيلالت: تراث ثقافي عريق، بين تحديات المحافظة
ورهانات التنمية..... 75
امبارك آيت عمر

*تأثير اللكنة الأمازيغية على متعلم اللغة العربية – متعلم غريس العلوي نموذجا-..... 89
جمعة دعرة

***LA CHANSON ET POESIE AMAZIGHE COMME**

MOYEN DE TRONSMTRE LES VALEURS 105

AIT SAID Omar

القسم الثالث: الماء والمجال واشكالية الموارد

*الماء الطبيعي والماء الثقافي في الواحات المغربية؛..... 119
حسن حبران وفيصل الحساني

*الماء والأرض بواحات زيز وغريس الأسفلين، دراسة في أثر الماء في المجتمع والذهنيات؛
زين العابدين عمر

*الدينامية النهرية بحوض زيز: مظاهرها، عواملها وأشكال تهيئتها؛..... 133
خلاف الغالبي، و مصطفى جدية، و سليمان محمودي

*مظاهر الحياة الثقافية بواحات غريس-الماء و القصر-..... 165
عبد العزيز اجدي