



المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم

المجلة العربية للثقافة

مجلة سنوية محكمة، مجالها الثقافة والتراث دراسة وإبداعا
السنة التاسعة والثلاثون | 1443 هـ - 2021 م
العدد السابع والستون

موضوع العدد:

"التراث الثقافي غير المادي
في البلدان العربية"





المجلة العربية للثقافة

مجلة سنوية محكمة، مجالها الثقافة والتراث دراسة وإبداعاً
السنة التاسعة والثلاثون | 1443 هـ - 2021 م
العدد السابع والثلاثون

المدير المسؤول
أ. د. محمد ولد أحمد

رئيس التحرير

د. حياة القرماسي

إشراف

د. فتحي الجبرلي

تونس 2021

المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم إدارة الثقافة

الرئيسة العلمية

الأستاذة الدكتورة أمال قرامي، جامعة منوبة، تونس
الأستاذ الدكتور القادري بوتشيش، جامعة مكناس، المغرب
الأستاذ الدكتور عبد الودود ولد عبد الله، جامعة نواكشوط، موريتانيا
الأستاذ الدكتور سعدي إبراهيم الدراجي، جامعة بغداد، العراق
الأستاذ الدكتور سامح مهران، أكاديمية الفنون، مصر
الأستاذ الدكتور عبد اللطيف مرابط، جامعة سوسة، تونس
الأستاذ الدكتور علي بن هميم، مركز أبو ظبي للغة العربية، الإمارات العربية المتحدة
الأستاذة الدكتورة مريم بوزيد سبابو، المركز الوطني للبحوث في عصور ما قبل التاريخ وعلم الإنسان، الجزائر

المراسلات

المجلة العربية للثقافة - المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم
تونس ص. ب. 1120 - القباضة الأصلية 1000
الهاتف: 900 013 70 (216+) - الفاكس: 668 948 71 (216+)
العنوان الإلكتروني: culture@alecso.org.tn

تُعبّر المشاركات عن آراء كتّابها، ولا تُعاد لأصحابها نُشرت أم لم تُنشر

المجلة العربية للثقافة / المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم

العدد 67 - سنويّة - تونس 2021

ISSN: 0330 - 7042 المجلة العربية للثقافة.

ديسمبر 2021

مطبعة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم

جميع حقوق النشر والطبع محفوظة للمنظمة

المحتوى

- 5 افتتاحية
أ. د. محمد ولد أعمّر
-
- 7 تدبير التراث الثقافي غير المادّي في الدول العربية من خلال اتفاقية اليونسكو
لسنة 2003
د. لزهر جويلي
-
- 69 حصيلة تجارب المحافظة على التراث الثقافي اللامادي وتثمينه بموريتانيا
د. أحمد مولود ولد أيّده الهلاك
-
- 99 درس التراث الثقافي غير المادّي... مقارنة نظرية تحليل "ما بعد حداثي"
أ. د. نهلة إمام
-
- 121 ثقافة النخلة بالمجتمع التونسي: الاستخدامات والرّمزيّات
د. عماد بن صولة
-
- 163 "أيراد: المعارف، المهارات والطقوس المتعلقة باحتفالات الناير في منطقة
بني سنوس"
د. نهية بن عبد الله
-

193

الطعام في السودان: ثقافة وهوية وتنمية مستدامة

د. إسماعيل علي الفحيل

215

التراث المادي وغير المادي المرتبط بالفلاحة في جباله بالمغرب

د. محمد سعيد المرّيجي

افتتاحية

شهد التراث الثقافي غير المادي منذ اعتماد اتفاقية عام 2003 لصونه، والشروع، سنة 2008، في تسجيل بعض عناصره على القائمة التمثيلية للتراث الثقافي غير المادي للبشرية، اهتماماً متزايداً من طرف الباحثين والمشرفين ورأسمي السياسات والمؤسسات الوطنية ومراكز البحث والجامعات والمنظمات الحكومية الدولية والإقليمية والجمعيات الأهلية وغيرها... وتعددت بذلك البحوث وبرامج الجرد والتوثيق والإحياء والتثمين بعدة أشكالٍ. وجلب هذا الاهتمام انتباه الإعلاميين والسينمائيين والمصممين وتوفرت بذلك مادة متنوعة لهذا الإرث من بحوثٍ ومُنتجاتٍ وأعمالٍ تلفزيونيةٍ وسينمائيةٍ ساهمت في الكشف عن هذا المخزون والتعريف به وبخصائصه وما يوفره من فرص استثمارية كبيرة وأبعادٍ تنموية هامة.

وبالنظر إلى ما يزخرُ به تراثنا من كنوز ثقافية متنوعة من أغانٍ وعاداتٍ وتقاليده وتراث غذائيٍ وحرفيٍ وممارساتٍ ومعارفٍ ومهاراتٍ، فقد أقبلت البلدان العربية بكثافةٍ كبيرةٍ على إعداد ملفات التسجيل على القائمة التمثيلية للتراث الثقافي غير المادي للبشرية حيث بلغ عدد العناصر التي تمَّ تسجيلها إلى مُوقفٍ سنة 2020، بين ملفات وطنيةٍ وأخرى مشتركة، 51 ملفاً، هذا علاوة على الملفات التي يجري إعدادها أو التي ستُعرضُ على الاجتماع القادم للجنة الدولية الحكومية لصون التراث الثقافي غير المادي للبشرية.

ووعياً منها بأهمية هذا الرهان ونجاعة هذا التوجه فقد نجحت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم-ألكسو، في مواكبة هذا النسق والمساهمة فيه من خلال عدّة برامج وإنجازات ودورات تدريبية، وخاصة إشرافها على إعداد وتسجيل عديد الملفات العربية المشتركة على غرار "نخيل التمر، المعارف والمهارات والتقاليد والممارسات"، و"الكسكسي: المعارف والمهارات الاجتماعية المرتبطة بإنتاجه واستهلاكه" و"فنون الخط العربي"، وغيرها...

وضمن هذا السياق المستجد يتنزل اختيار موضوع "التراث غير المادي بالبلدان العربية" ليكون محور هذا العدد من المجلة العربية للثقافة، التي بلغت هذه السنة عامها التاسع والثلاثين، وتسجّل انطلاقة جديدة من خلال تجديد هيئتها العلمية التي تمثل نخبة نيرة من جامعيين وباحثين من عدة تخصصات من جامعات ومراكز بحثية عربية ذات صيت عالمي في إطار مشروع مستقبلي يطمح إلى الارتقاء بها إلى مصافّ المجلات العلمية المفهوسة عالمياً.

وبالإضافة إلى الباحثين والجامعيين المتخصصين، رأت هيئة تحرير المجلة أنه من الناجح تشريك ضباط الاتصال الذين ساهموا في إعداد بعض الملفات المشتركة للتراث الثقافي غير المادي وذلك للاستفادة من خبرتهم ونقل تجربتهم إلى جمهور القراء من طلبة وباحثين ومُتصرفين وكل المهتمين بهذا المجال.

وقد جاء هذا العدد ثرياً من حيث المواضيع المطروحة ومتنوعاً في خصوص المقاربات المعتمدة في مراوحة متوازنة بين الجوانب النظرية التي حاولت رصد أهم الأبعاد الفكرية المتعلقة بهذا المجال ودراسة الإطار التشريعي للتصرف فيه وتقديم تجارب بعض الدول؛ الجوانب العملية من خلال تقديم بعض الأمثلة الحية من عناصر التراث غير المادي المتعلقة بالفلاحة والطقوس الاحتفالية والتراث الغذائي والنخلة...

وقد أكدت البحوث المقدمة في هذا العدد ثراء منطقتنا العربية وتنوع مخزونها التراثي وأهمية الجهاز القانوني والتشريعي المنظم له وحادثة السياسات المتعلقة به، وهو ما يُحفزنا جميعاً من باحثين ومنظمات ومؤسسات حكومية ومجتمع مدني على تكثيف برامج الاستكشاف والجرد والتوثيق والبحث والدراسة والعمل سوياً على رسم خارطة طريق عملية لتكثيف برامج الصون والحماية وإعداد ملفات التسجيل سواء على مستوى وطني أو في إطار الملفات العربية المشتركة.

المدير العام

أ. د. محمد ولد أعمر

تدبير التراث الثقافي غير المادي في الدول العربية من خلال اتفاقية اليونسكو لسنة 2003

د. لزهر جويلي^(*)

ملخص

يعدّ التراث الثقافي غير الماديّ مجالاً هاماً من مجالات التراث، وهو لئن لم يتشكّل إلاّ حديثاً كمفهوم ونظام قائم الذات، فإنّه يعدّ اليوم مبحثاً أساسياً من المباحث التراثية يحظ باهتمام خاص من منظّمة اليونسكو، فهو يعبر عن روح المجتمعات وعمقها وثقافتها، ويمثّل المصدر الرئيس للتنوع الثقافي والإبداع الإنسانيين، ويعدّ رافعة أساسية من رافعات التنمية المستدامة بمستوياتها المختلفة.

تعاقت على المنطقة العربية حضارات وثقافات متعدّدة ومختلفة تعايشت وتلاقحت في إطارها أورثتها ثروة تراثية ثقافية غير مادية غاية في الثراء والتنوع، لا يزال جزء كبير منها راسخ مستمرّ نابض بالحياة، فيما اندثر بمرور الزمن ونتيجة لعوامل مختلفة العديد من عناصرها، وأضحى البعض الآخر مهدّداً بالاضمحلال والتلاشي.

تعتبر اتفاقية صون التراث الثقافي غير الماديّ لسنة 2003 الإطار التشريعي على المستوى الدولي لصون هذا التراث وقد صادقت عليها كلّ البلدان العربية في فترات زمنية مختلفة، وانعكس ذلك بوضوح على مدى تقدّمها في وضع هذه الاتفاقية حيّز التنفيذ، و إذا كان البعض منها قد أحرز تقدّماً على طريق وضع سياسات لصون هذا التراث فإنّ البعض الآخر لا يزال عند بداية الطريق، وتواجه أغلب هذه الدول صعوبات متعدّدة من هذه الناحية لأسباب ترتبط أساساً بالإطار التشريعي والمؤسسي المنظم لهذا المجال من التراث و في بعض الأحيان بسبب الظروف الخاصة بكلّ منها وبقدراتها المادية والفنية ولسياستها الثقافية بوجه عام، في نفس الوقت الذي تواجه فيه إشكاليات

(*) دكتور باحث بمخبر موارد التراث، جامعة منوبة، الجمهورية التونسية.

جدية تتصل بسياسات إدماجه في عملية التنمية وتوظيفه من أجلها وبدوره في تعزيز التنوع الثقافي والوعي بمضامينه وبأدواره المختلفة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. كلمات مفتاحية: التراث الثقافي غير المادي، نظم الصون، التراث المهدد، التنوع الثقافي، التنمية المستدامة.

Abstract

The intangible cultural heritage is considered as an important field of heritage, although it was only recently established as a concept and a safeguarding system, today it is introducing as a principal topic of heritage subject that has special care and attention from UNESCO

The intangible cultural heritage is considered as a mainspring of cultural diversity, human creativity and a guarantee of sustainable development

Many different civilizations and cultures have succeeded, coexisting and intermingling in the Arab region, that bequeathing it a rich and diversified intangible cultural heritage wealth, a large part of it is still alive and, continuous while another has disappeared due to the passing of time and different factors, others have become threatened to be vanished and destroyed.

The 2003 UNESCO Convention is the safeguarding legislative framework of the Intangible Cultural Heritage at the international level, it was ratified at different time's period by all Arab countries which had an important effect on the implementation advancement of the conventional rules, therefore most of them had achieved a remarkable progress on setting safeguarding heritage policies , but others are still at the early stages and suffer from many difficulties to implement the conventions rules and to establish an appropriate safeguarding framework resulting from the Inefficiency and insufficiency of intangible heritage legislative and institutional framework on one hand ,and on the other hand, due to the particular circumstances of some of them, their material ,technical capabilities ,their cultural policy choices, they are either facing serious problems related to intangible heritage integration policies in the development process, its role in strengthening cultural diversity, raising awareness about their contents, economic, social, and cultural various roles.

Keywords: Intangible cultural heritage, safeguarding systems, threatened heritage, cultural diversity, sustainable development.

المقدمة

بدأ التراث الثقافي غير المادي¹ في التشكّل خلال تسعينيات القرن الماضي كمفهوم جديد دالاً على جزء حي من التراث ظلّ يعرف إلى حدّ تلك الفترة بالثقافة الشعبية أو الفولكلور أو التراث التقليدي أو الفنون والتقاليد الشعبية، ويرتبط هذا المجال من التراث بالوجود الإنساني في الزمان والمكان، وفي مستوياته المختلفة الثقافية والاقتصادية والاجتماعية وأبعاده الماديّة والمعنويّة، ويمكن أن نستعير في هذا السياق مصطلح "الأثار الذاكرتية"، الذي استعمله بول ريكور في كتابه "الذاكرة، التاريخ، النسيان"، للتعبير عن جوهر هذا الفرع من التراث بما هو إحدى مجالات الذاكرة الإنسانية الفرديّة والجماعيّة وأداتها للاستمرار ومقاومة النسيان والفناء²، أو من الممكن أيضاً أن يتنزّل في ما يعبر عنه بـ"واجب التذكّر" المحمول على الأفراد والجماعات الذي يقابله "واجب النسيان"، فالذاكرة الجمعية أو الفرديّة تماماً كما يتعيّن عليها أن تحفظ جزءاً من تاريخها وتراثها وتعيد إنتاجه من جديد وباستمرار فإنّه عليها أن تنسى أجزاءً أخرى منه وتتجاوزها ويمثّل ذلك شرطا ضروريا لاستمرار الحياة ولاستدامة الوجود الإنساني³.

كانت منظمة اليونسكو قد أصدرت سنة 1989 توصية ترمي إلى حماية الثقافات التقليدية للمجتمعات، والتي مثّلت نقطة بداية تشكّل "التراث الثقافي غير المادي" كمفهوم وكنظام للصور لتبعها سنة 1997 إعلان مراكش "لروائع التراث الشفوي والتراث غير المادي للإنسانية" أعلن بعدها خلال سنة 2001 قائمة أوليّة "لروائع التراث الشفوي

1 يستعمل مصطلح "التراث الثقافي غير المادي" نقلا إلى العربية من المصطلح الإنجليزي Intangible cultural heritage ومن المصطلح الفرنسي Patrimoine culturel immatériel، ويستعمل مصطلح "التراث الأمازي" من قبل بعض الباحثين للدلالة على نفس المعنى تفاديا لاستعمال كلمة "غير" التي بقدر ما تفيد مفهوم العكسية فإنها تشير أيضا إلى مفهوم "الغيرية" التي لا يتضمّنهما المصطلح الانجليزي (intangible) ولا المصطلح الفرنسي (immatériel) وتعتمد منظمة اليونسكو ضمن وثائقها الرّسمية الصادرة باللغة العربية أو المترجمة إليها مصطلح "التراث الثقافي غير المادي" ويبدو في تقديرنا من الجائز الاكتفاء باعتماد مصطلح "التراث غير المادي" دون حاجة إلى إضافة كلمة "ثقافي" فمصطلح "التراث غير المادي" يحيل مباشرة إلى الجوانب المعنوية غير المحسوسة من التراث الثقافي، إذ لا وجود لتراث غير مادي ولا ثقافي في نفس الوقت، فهو من هذه الزاوية ثقافي لأنّه غير مادي بالضرورة ويستمدّ صفته الثقافية من كونه غير مادي.

2 بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، ترجمة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2009، ص 609.

3 Julien Bosc, Marc Augé, «Les formes de l'oubli», L'HOMME, Revue Française d'anthropologie, numéro 149, Anthropologie Psychanalytique, année 199, P220

للإنسانية" التي تمثل تعبيراً ثقافياً حياً عن التراث غير المادّي للجماعات والمجموعات وقد مهّدت بصفة مباشرة لإصدار اتّفاقيّة صون التراث الثقافي غير المادي للإنسانية سنة 2003¹ التي عرّفته بأنّه جملة الممارسات والتصورات وأشكال التعبير والمعارف والمهارات وما يرتبط بها من آلات وقطع ومصنوعات وأماكن ثقافيّة التي تعتبرها الجماعات والمجموعات، وأحياناً الأفراد جزءاً من تراثها الثقافي، وهو لا يعبر عن هوية ثقافية ثرية متنوعة ومبدعة فقط وإمّا يعكس نمط حياة وأسلوباً في العيش، إنّهُ منظومة من القيم والأفكار والمهارات والإبداع وهو روح المجتمع وعمقه، تتوارثه الجماعات جيلاً عن جيل، وتبدعه من جديد بصورة مستمرة بما يتفق مع بيئتها وتفاعلها مع تاريخها، مع المكان، مع ذاتها ومع الآخر، ينمّي لديها الإحساس بهويّتها والشعور باستمراريتها ويعزّز من ثمة احترام التنوع الثقافي والقدرة الإبداعية البشريّة² إنّهُ أداة الأفراد والمجتمعات للبقاء والاستمرار ولمقاومة النسيان والفناء، وهو أكثر قدرة من التراث المادّي على الحياة والاستمرار إذ تحفظه الذاكرة، والعقل والوجدان وهو تراث حيّ ينمو ويتشكّل من جديد بتغيّر الظروف وضرورات الزمن دون أن يفقد روحه وأصالته.

يعدّ التعريف الذي قدّمته اليونسكو لهذا المجال من التراث نتاجاً لمسار بحثي كامل وثمره لمراكمة معرفية ساهم فيه عديد المختصّين من مؤرّخين وأنتروبولوجيين ومشتغلين بالتراث إلى جانب مؤسسات ومراكز بحثية ومنظّمات مختصة من بينها منظمة اليونسكو نفسها.

لا شكّ في أنّ عملية صون التراث هي محور هذه الاتفاقية وهدفها الأساسي ويقصد بالصّون على معنى الاتفاقية، التدابير الرّامية إلى ضمان استدامة التراث الثقافي غير المادي بما في ذلك تحديد هذا التراث وتوثيقه وإجراء البحوث بشأنه والمحافظة عليه وحمايته وتعزيزه وإبرازه ونقله، لاسيما عن طريق التعليم النظامي وغير النظامي

1 الاتفاقية الدولية لصون التراث الثقافي غير المادي الصادرة بباريس في 17/10/2003، دخلت حيّز التنفيذ بتاريخ 20 أبريل 2006.

2 المرجع نفسه، المادّة 2.

وإحياء مختلف جوانب هذا التراث¹، ويكون الصون بذلك مجموعة الوظائف والأنشطة والخطط والبرامج التي تهدف إلى حماية هذا التراث وحفظه وصونه وتنميته والعمل على التعريف به ونشره وتثمينه ووضع الوسائل والآليات اللازمة لضمان استمراره ونقله من جيل إلى جيل.

لا يعدّ التراث الثقافي غير المادي على معنى اتفاقية سنة 2003 مجرد عادات أو تقاليد أو موروثات شعبية إمّا هو نظام له خصائصه المميّزة وعناصره المتكاملة التي تخضع وجوبا إلى جملة من الشروط الموضوعية وهي:

- أن يكون لهذا التراث ممارسون من الجماعات أو المجموعات أو الأفراد لضمان حياته واستمراره.
 - ديمومة توارث العنصر وإبداعه من جيل إلى آخر.
 - أن يكون متوافقا مع مبادئ حقوق الإنسان ومنسجما مع اتفاقياتها الدولية
 - أن يكون له عمقا تاريخيا أصيلا يعكس الهوية الثقافية لحامله.
- ويتجسّد على معنى الاتفاقية في المجالات التالية:
- أ. التقاليد وأشكال التعبير الشفهي، بما في ذلك اللغة كواسطة للتعبير عن التراث الثقافي غير المادي،
 - ب. فنون وتقاليد أداء العروض،
 - ج. الممارسات الاجتماعية والطقوس والاحتفالات،
 - د. المعارف والممارسات المتعلقة بالطبيعة والكون،
 - هـ. المهارات المرتبطة بالفنون الحرفية التقليدية.

تهدف الاتفاقية طبقا لمادتها الأولى بصفة أساسية إلى احترام التراث الثقافي غير المادي للجماعات والمجموعات والأفراد وصونه والتوعية بأهميته على الصعيد المحلي والوطني والدولي وبأهمية التقدير المتبادل له، وتعزيز التعاون الدولي والمساعدة الدولية بغاية

1 المرجع نفسه، المادة، 2 فقرة 3.

صونه، وهي ترتبط ارتباطا وثيقا باتفاقية حماية وتعزيز تنوع أشكال التعبير الثقافي¹ وتتقاطع أهدافهما على أكثر من مستوى إذ أنّ الهدف المركزي الذي ترمي إليه منظمة اليونسكو من خلال اتفاقية سنة 2003 هو حماية الثقافات المحلية والهويات الثقافية الأصيلة من الاندثار والتلاشي والذوبان في قيم الحضارة الحديثة وقيم العولمة وتعزيز التنوع الثقافي.

يمثل التراث الثقافي غير الماديّ كما نصّت على ذلك اتفاقية تعزيز كافة أشكال التعبير الثقافي لسنة 2006 المصدر الرئيس للتنوع الثقافي والإبداع الإنسانيين، وتهدف هذه الاتفاقية طبقا لمادّتها الأولى إلى حماية وتعزيز تنوع أشكال التعبير الثقافي وتشجيع احترامه والوعي بقيمته محليا ووطنيا ودوليا وتنمية الثقافات وتشجيع الحوار والتواصل وإشاعة السلام بينها والتأكيد على أهميّة الصّلة بين الثقافة والتنمية المستدامة وعلى الطبيعة المتميّزة للأنشطة والسلع والخدمات الثقافية بوصفها حاملة للهويات والقيم والدلالات وعلى حق الدول في اعتماد السياسات والتدابير التي تراها ملائمة لحماية وتعزيز تنوع أشكال التعبير الثقافي على أراضيها وتوطيد التعاون والتضامن الدوليين من أجل دعم قدرات البلدان النامية على حماية وتعزيز تنوع أشكال التعبير الثقافي².

لم تكن الدول العربية بمعزل عن السياسات الثقافية لليونسكو بوجه عام وعن سياساتها التراثية بصفة خاصّة بحكم عضويتها في المنظّمة من جهة، وبالترام أغلبها بأهمّ اتفاقيات حماية التراث الصّادرة عنها، وخاصّة منها اتّفاقية صون التراث الثقافي غير الماديّ لسنة 2003³، غير أنّ الالتزام بالاتفاقيات الدولية يظلّ دون معنى ما لم تواكبه حركة تشريعيّة على المستوى الوطني ترمي إلى ملاءمة القوانين الوطنية لأحكام تلك

1 المادة 1، اتفاقية تعزيز تنوع أشكال التعبير الثقافي، الصّادرة بباريس في 20 تشرين الأول/ أكتوبر 2005.

2 المادة 1، اتفاقية تعزيز تنوع أشكال التعبير الثقافي، الصّادرة بباريس في 20 تشرين الأول/ أكتوبر 2005 والتي دخلت حيز التنفيذ سنة 2007.

3 اتفاقية حماية الممتلكات الثقافية في حالة نزاع مسلح لاهاي 14 ماي 1954 والبروتوكولان الملحقان بها - / الاتفاقية المتعلقة باتخاذ التدابير الأزمة لمنع و مناهضة الاسترداد والتصدير والنقل غير المشروع للممتلكات الثقافية الصّادرة بباريس في 14 نوفمبر 1970 - / اتفاقية حماية التراث العالمي الثقافي والطبيعي الصّادرة في باريس 16 نوفمبر 1972 - / اتفاقية حماية التراث الثقافي تحت المائي الصّادرة في 02 نوفمبر 2001 - / الاتفاقية الدولية لصون التراث الثقافي غير الماديّ الصّادرة بتاريخ 2003/10/17 - / الاتفاقية الدولية لحماية وتعزيز تنوع أشكال التعبير الثقافي الصّادرة بباريس في 20/10/2005.

الاتفاقيات ومضامينها من جهة واتخاذ التدابير والإجراءات اللازمة لوضعها حيّز التنفيذ بما يقتضيه من إنشاء المؤسسات والهيكل القادرة على الاضطلاع بتلك المهام ووضع السياسات والخطط والبرامج الكفيلة بذلك من جهة ثانية.

فكيف انعكس التزام الدول العربية باتفاقية 2003 على واقع تدبير التراث الثقافي غير المادّي في هذه الدّول وإلى أي مدى أمكن لها وضع سياسات على هذا المستوى تستجيب إلى أهداف الاتفاقية وإلى مقتضيات صون هذا التراث؟

إنّ تناول هذا الموضوع بالبحث والتحليل يفرض التطرّق إلى مسألتين أساسيتين: الأولى تتمثّل في تحديد الإطار العام لتدبير التراث الثقافي غير المادي في البلدان العربية والثانية تتمحور حول الإشكاليات التي تواجه تدبير هذا المجال من التراث فيها.

الإطار العام لتدبير التراث الثقافي غير المادي في البلدان العربية

تحوّلت العادات والتقاليد والممارسات والطّقوس والمعارف والمهارات... بمقتضى اتّفاقيّة سنة 2003 من عناصر منتمية إلى ما كان يعرف بالتراث الشعبي أو الثقافة الشعبيّة أو الفلكلور، إلى "تراث ثقافي غير مادّي" وهذا التحوّل لم يكن مجرد تحوّل اصطلاحي بل كان تحوّلًا جوهريًا، هيكلية ووظيفيًا، بما أنّه حوّل تلك المجالات من التراث إلى نظام متكامل له مقوماته، المفاهيميّة والفلسفيّة والثقافيّة والاجتماعيّة... وله إطاره القانوني الخاص، التشريعي والمؤسسي الدّولي والوطني والإقليمي، ويضبط هذا النظام مجالات هذا التراث و يحدّد المبادئ والمفاهيم المرتبطة به وآليات حفظه وصونه والغايات المرجوة من ذلك ويتولّى تنظيم مناهج إدارته وأساليبها ونظم تدبيره. ويقصد بتدبير التراث الثقافي غير المادّي جملة الآليات والإجراءات التشريعيّة والمؤسسية والتدابير التي تتّخذها الدولة من أجل إدارة عناصر هذا التراث الموجود على أراضيها والتصرّف فيه بهدف حمايته وصونه طبقًا للمبادئ والإجراءات والمضامين المنصوص عليها باتفاقية صون التراث الثقافي غير المادّي لسنة 2003 وهي أساسا إدماجه في عمليّة التنمية المستدامة وتوظيفه من أجلها وتعزيز التنوّع الثقافي.

إنّ تناول محاور هذا الجزء من البحث يقتضي منّا ضرورة البحث في الملامح العامّة للإطار التشريعي والمؤسّسي لتدبير التراث الثقافي غير المادّي في الدّول العربيّة ومدى توافقه مع مضامين اتّفاقيّة سنة 2003 وإلى أيّ حدّ أمكن وضعها حيّز التنفيذ داخل هذه الدّول؟

1. الإطار التشريعي والمؤسّسي

يرتبط التراث الثقافي غير المادّي ارتباطاً وثيقاً بالتراث المادّي الثقافي والطبيعي، ولا يمكن في واقع الأمر الفصل بينهما إلاّ لأسباب علميّة ومنهجية ولغايات عمليّة، فالتراث المادّي الثقافي والطبيعي تماماً كما يمثّل المجال الحاضر للتراث غير المادّي الذي ينشأ في إطاره ويتكيّف بطروفه وخصائصه فإنّ هذا التراث ينعكس بصفة مباشرة على التراث المادّي فيعطيه من روحه وإبداعه ويشكّله حسب احتياجاته وتمثّلاته للأشياء وللعالم من حوله، ولذلك فإنّه من البديهي أن نعتبر أنّ التراث بمختلف أنواعه وتشكّلاته ومظهراته هو بنية متكاملة ونظام واحد مترابط الأجزاء ولا يمكن النهوض بمجال من مجالاته وحمايته وحفظه وصونه¹ بمعزل عن المجالات الأخرى، لذلك فإنّ التزام أي دولة ببعض الاتفاقيات الدوليّة للتراث دون غيرها من شأنه أن يعيق بشكل واضح عمليّة الحماية والصّون لكافة مجالات التراث المكوّنة لكامل المشهد التراثي بها نظراً لتكامل تلك المجالات وارتباطها ببعضها البعض ممّا من شأنه أن يحدّ من فاعليّة السياسة التراثية المعتمدة من قبل منظمّة اليونسكو ولا يساعدها على تحقيق أهدافها وفقاً لما نصّت عليه الاتّفاقيات واحتياجات وضعها حيّز التنفيذ.

يقصد بالإطار التشريعي والمؤسّسي جملة النّصوص والمواثيق القانونيّة الدوليّة والوطنية التي تنصّ هذا الفرع من التراث وتحكمه ومجموعة الهياكل الإداريّة

1 تكسي عبارات "حماية" و"حفظ" و"صون" في إطار منظمّة اليونسكو والمنظمة العالميّة للملكيّة الفكرية معان مختلفة، فتستعمل عبارة "حفظ" للتراث المادّي مع التركيز على الحفاظ على "أصالته" و"سلامته" وتركز عبارة "الصون" على القابلية للبقاء والاستمرارية، وتعني عبارة "الحماية" لدى المنظمّة العالميّة للملكيّة الفكرية حماية الإبداع والتميّز المتأصلين في إشكال التعبير من استعمال أطراف لا تملكها بصورة غير شرعيّة (تقرير الخيرة المستقلّة في مجال الحقوق الثقافيّة لدى مجلس حقوق الإنسان بالأمم المتحدّة، الجمعيّة العامّة للدورة 17، 21 مارس 2011 ص 22).

والمؤسسات التي لها دور في إدارته وتسييره. لقد التزمت أغلب الدول العربية بأهم اتفاقيات اليونسكو للتراث ولاسيما منها اتفاقيتي حماية التراث الثقافي والطبيعي العالمي لسنة 1972 واتفاقية صون التراث الثقافي غير المادي لسنة 2003 إضافة إلى اتفاقية حماية وتعزيز تنوع أشكال التعبير الثقافي لسنة 2005، وتعتبر هذه الاتفاقيات الثلاث مترابطة وتتكامل على أكثر من مستوى، وقد تعاضدت جهود اليونسكو مع جهود منظمة الألكسو وجهود الدول من أجل تطوير تشريعات التراث في الدول العربية والمؤسسات المكلفة بإدارته والتصرف فيه.¹

لم تكن الدول العربية طرفا في اتفاقية صون التراث الثقافي غير المادي لسنة 2003 إلا بان صدورها، فقد انضم جميعها إليها بصفة لاحقة وكانت الجزائر أولها بتاريخ 15 مارس 2004 ثم سوريا بتاريخ 11 مارس 2005 والإمارات العربية المتحدة بتاريخ 2 ماي 2005، ثم تونس وموريتانيا والعراق ومصر ولبنان والمغرب وجيبوتي وعمان وقطر والسودان واليمن والسعودية والأردن والبحرين والكويت وجزر القمر وأخيرا ليبيا والصومال اللتان تعتبران آخر دولتين انضمتا إلى هذه الاتفاقية خلال سنة 2020.

تعتبر منظمة اليونسكو أن التراث الثقافي غير المادي يمثل بوتقة للتنوع الثقافي في العالم وهو يمثل روح المجتمعات ووجدانها وعمقها الفكري، الروحي والعاطفي وأنه لا يمكن صون هذا التراث الحي المتجدد إلا بتعزيز تنوع أشكال التعبير الثقافي وحمايتها وضمن هذه الرؤية ألحقت اتفاقية صون التراث الثقافي غير المادي بالاتفاقية الدولية لحماية وتعزيز تنوع أشكال التعبير الثقافي لسنة 2005 التي تعتبر آخر اتفاقية صدرت عن منظمة اليونسكو تهتم بمسألة التراث، وإن كانت لا تعنى به فقط وإنما تتناوله بصفته دعامة أساسية من دعامات التنوع الثقافي، وقد التزمت بهذه الاتفاقية أغلب الدول العربية مثل تونس والأردن (2007) وجيبوتي (2008) ثم مصر وعمان

1 الالتزام بالاتفاقيات الدولية يمكن أن يأخذ أشكالا مختلفة، وفي هذا الإطار يمكن أن نفرق بين المصادقة على الاتفاقية وهي تشمل الدول التي كانت طرفا في الاتفاقية وشاركت في المفاوضات والنقاش بشأنها، والانضمام إلى الاتفاقية الذي يعني الدول التي لم تكن طرفا فيها واختارت الانضمام إليها بعد صدورها، أما القبول بالاتفاقية فهو يعني تعبير المفاوض الذي يمثل الدولة في نهاية مرحلة المفاوضات ونقاش الاتفاقية بقبوله بها في انتظار المصادقة عليها من الجهة المختصة في الدولة.

والسودان والإمارات العربية المتحدة والكويت وقطر وسوريا والمغرب والعراق وجزر القمر والجزائر وموريتانيا في انتظار التحاق بقية البلدان العربية نظرا لما تمنحه من دعم على غاية من الأهمية لاتفاقية 2003 الخاصة بالتراث الثقافي غير المادي.

عرفت عدّة بلدان عربيّة وهي موريتانيا وتونس والمغرب والجزائر والعراق ولبنان حركة تشريعية خلال السنوات الأخيرة تمثّلت في إجراء تعديلات دستورية أكّدت على أهمية التنوع الثقافي داخلها وضرورة تثمينه وتنميته ووضعت جملة من الإجراءات والتدابير والبرامج والخطط المساعدة على ذلك¹.

إنّ التزام الدولة بالاتفاقيات الدّولية، يجب أن يجد له انعكاسا في قوانينها الداخليّة، إذ أنّ ذلك الالتزام يظلّ بلا معنى إذا لم تتمّ مواكبته على المستوى الوطني بتجسيد أحكام تلك الاتفاقيات وما تضمّنته من مبادئ وأهداف على مستوى النصوص التشريعية، فمصادقة الدّول على الاتفاقية يجعلها ملزمة بوضع أحكامها ومبادئها حيّزا لتنفيذ وفاء بالتزاماتها المضمّنة بنصّها، إذ تدعو المادة 11 من اتفاقية صون التراث الثقافي غير الماديّ الدول الأطراف إلى "اتخاذ التدابير اللازمة لصون التراث الثقافي الموجود فوق أراضيها (فقرة أ) وتحديد وتعريف مختلف عناصره بمشاركة الجماعات والمجموعات والمنظمات غير الحكومية ذات الصلة" (فقرة ب). وتنصّ المادة 12 بأن "تقوم كل دولة طرف بوضع قائمة أو أكثر لحصر التراث الثقافي غير المادي الموجود على أراضيها بطريقة تتلاءم مع وضعها الخاص". أما المادة 13، فتحتوي على تدابير عامة من شأنها مساعدة الدولة على صون التراث الثقافي غير المادي، لاسيّما وضع السياسات اللازمة لذلك وإنشاء المؤسسات المختصة وتشجيع الدراسات واتخاذ التدابير القانونية والتقنية والإدارية والماليّة. وتؤكد المادة 14 على ضرورة التوعية بأهمية صون التراث الثقافي غير المادي ووضع برامج

1 المادتان 1 و2 من دستور الجمهورية الإسلامية الموريتانية الصادر بتاريخ 21 جويلية 1991 المعدّل بمقتضى القوانين الدستورية لسنوات 2006 و2012 و2017.

- المواد 1 و5 و25 من الدّستور المغربي الصّادر في 1 جويلية 2011.
- المواد 4 و32 و38 و41 و42 و45 و46 من الدستور الجزائري الصّادر في 6 مارس 2016.
- المواد 1 و2 و3 ومن الدستور العراقي الصّادر بتاريخ 15 أكتوبر 2005.
- المواد 9 و10 و24 و95 من الدستور اللبناني المؤرخ في 32 ماي 1926 المنقح بالقانون الدستوري 1990/9/21 والمؤرخ في 2004/9/4.

لتعزيز القدرات لفائدة الجماعات والمجموعات وعموم الجمهور، خاصة الشباب وتعتبر المادة 15 أن إشراك الجماعات والمجموعات والأفراد في عملية صون التراث الثقافي غير المادّي هو من صميم عملية الصون ذاتها.

إن مستوى وفاء الدولة بالتزاماتها طبقا لما هو مبيّن بالمواد من 11 إلى 15 من الاتفاقية يقاس بمدى نجاحها في وضع الاتفاقية حيّز التنفيذ على المستوى الوطني ولا يمكن أن يتحقّق ذلك إلّا من خلال سنّ التشريعات التي تجسّد مفاهيمها ومضامينها ومبادئها وأهدافها، لغاية حماية التراث وحفظه وصونه من جهة ومن خلال إنشاء الهياكل والمؤسّسات الضروريّة المؤهّلة لتنفيذ تلك القوانين وتطبيقها على أرض الواقع من جهة ثانية.

لئن تفاوتت الدّول العربيّة من حيث الخطوات التي قطعتها على المستويين المشار إليهما آنفا ومدى توافقها مع سياسة اليونسكو في هذا المجال من التراث، فإنّه يمكن الإشارة إلى أنّ أغلب تشريعات التراث الثقافي غير المادّي في البلدان العربيّة لم تواكب مضامين اتفاقية سنة 2003 ومقتضيات الصّون التي جاءت بها، ورغم الجهود التي بذلتها عديد البلدان من أجل تعديل تشريعاتها وتطويرها¹ فإنّها واجهت ولا تزال عديد الصّعوبات من أجل وضع سياسات لصون التراث الثقافي غير المادّي يستجيب لأحكام الاتفاقية ومبادئها التوجيهيّة بما يكفل فاعليتها ونجاحتها.

إنّ وضع إطار تشريعي يقي التراث الثقافي غير المادّي خطر الاندثار والتلاشي والاضمحلال وأخطار الاستيلاء والاستغلال غير المشروع يعدّ من أهمّ احتياجات هذا التراث، وتعتبر قوانين الملكية الفكرية من أهمّ القوانين الحمائية لهذا الفرع من التراث الذي يمثّل مجالا رحبا للإبداع الإنساني، وقد كانت الملكية الفكرية بفرعيها الملكية الأدبيّة والفنيّة والملكيّة الصناعيّة إحدى محاور اهتمام المجتمع الدّولي وقد صدرت في هذا الإطار عدّة اتّفاقيات دوليّة لحماية حقوق المالكين والمنتفعين أهمّها:

1 *Intégration de la sauvegarde du PCI dans les politiques culturelles : une synthèse cumulative des rapports périodiques, synthèse des mesures prises par les états parties en matière de transmission et d'éducation* <https://ich.unesco.org/fr/2016-00911>

■ في مجال الملكية الفنية والأدبية:

- اتفاقية بيرن Berne لحماية المصنّفات الأدبية والفنية لسنة 1886
- الاتفاقية الدولية لحقوق المؤلف لسنة 1996
- اتفاقية تريبس TRIPS بشأن الجوانب التجارية للملكية الفكرية لسنة 1994
- اتفاقية التسجيل الدولي للمصنّفات السمعية والبصرية لسنة 1989

■ في مجال اتفاقيات الملكية الصناعية:

الاتفاقيات الدولية بشأن براءات الاختراع والعلامات التجارية والنماذج الصناعية ودلالات المنشأ والمصدر¹ وتعتبر كلّ هذه الاتفاقيات على علاقة وثقى بالتراث الثقافي غير المادي سواء في جانبه الفكري والمعنوي وما يرتبط به مهارات وملكات إبداعية أو في جانبه الصناعي بما يبدعه من منتجات مادية مختلفة خاصة في مجال الصناعات التقليدية، وعلى الرغم من أن جميع الدول العربية لديها قوانين خاصة بحقوق الملكية الفكرية، إلا أنّ أغلبها لا يتوافق بالمستوى المطلوب مع هذه المواثيق الدولية² زيادة على أنّ تطبيق تلك القوانين في الواقع رغم نقائصها لا يزال ضعيفا بما لا يخوّل لها أداء وظيفتها الحماية³.

ما يمكن ملاحظته على المستوى التشريعي، هو أنّ الإطار القانوني المنظم للتراث الثقافي غير المادي إضافة إلى أنّه يشكو من نقص واضح على مستويات عدّة، فإنّ تطبيق النصوص والأحكام القانونية يسبّب في كثير من الأحيان نقصا في المرونة الإدارية ويعيق

1 اتفاقية حماية الملكية الصناعية - باريس 1883، معاهدة التعاون بشأن براءات الاختراع لسنة 1970، اتفاقية التصنيف الدولي لبراءات الاختراع، ستراسبورغ 1971، اتفاقية التعاون الدولي بشأن البراءات واشنطن 1970، اتفاقية التسجيل الدولي للعلامات التجارية- مدريد 1891، وبروتكول مدريد الملحق بها 1989، اتفاقية التصنيف الدولي للعناصر المميزة للعلامات فيينا 197، اتفاقية الإبداع الدولي للنماذج الصناعية لاهاي 1925، اتفاقية التسجيل الدولي للرسوم والنماذج الصناعية اتفاقية لاهاي 1999، اتفاقية تجريم البيانات المضلّة بشأن منشأ البضائع - مدريد 1891 ووثيقة استكهولم 1967، اتفاقية حماية دلالات المصدر والتسجيل الدولي لها - لشبونة 1958.

2 UNITED NATIONS -DISTR- GENERAL- E/ ESCWA/ GRID- 2005/8- 10 OCTOBRE 2005.

3 الأمم المتّحدة، اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا، نظم الملكية الفكرية في المنطقة العربية، خطة التنمية المستدامة لسنة 2030، بيروت، لبنان، 17 أبريل 2019.

إقامة شراكات ناجعة وفاعلة بين مختلف المتداخلين في إدارة التراث غير المادّي ولا يساعد على صون هذا التراث وتوظيفه بشكل فعّال في عملية التنمية المستدامة وهو ما يستدعي ضرورة مراجعتها وتحسينها بما يواكب المستجدات النظرية والقانونية والمؤسّساتية والاحتياجات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية¹.

يعود تعاون الدول العربية في مجال حماية التراث والمحافظة عليه إلى أربعينيات القرن الماضي، وبإنشاء المنظمة العربيّة للتربية والثقافة والعلوم (ALECSO) سنة 1970 أخذت على عاتقها مهمّة دعم التعاون العربي في المجال الثقافي بصفة عامّة والتراثي بصفة خاصّة في إطار مؤسّسيّ منظمّ ودائم من خلال جملة من المشاريع والبرامج والمؤتمرات التي تعنى بحماية التراث الثقافي، وقد كان للمنظمة منذ إنشائها إلى اليوم دور كبير في مساعدة الدّول العربيّة على تطوير تشريعاتها في مجال التراث الثقافي عموماً والتراث الثقافي غير المادّي بصفة خاصّة وملاءمتها للمواثيق الدولية التي التزمت بها الدّول العربيّة في إطار منظمة اليونسكو.

عملت منظمة الألكسو من أجل تطوير المفاهيم المرتبطة بموضوع التراث وتوحيدها وحثّ الدّول من أجل إرساء سياسات تراثيّة متطوّرة تعتمد الأساليب العلمية في الحفاظ والصون والحماية وتكون متقاربة من حيث مناهج العمل والأهداف بما يساهم في تعزيز العمل المشترك ويدعم التعاون الفنّي وتبادل الخبرات والتجارب، وقد تبلورت في إطارها عدّة نصوص قانونيّة تهتمّ بالتراث بصفة عامّة منها 4 مبادرات هامّة تهتمّ التراث الثقافي غير المادّي، تمّت صياغتها في إطار مؤتمر وزراء الثقافة العرب، الذي يعقد في إطار المنظمة بصفة دوريّة منذ سنة 1976 ويمثّل موضوع الحفاظ على التراث الثقافي العربي أحد محاور اهتمامه الأساسيّة². وتستند هذه النصوص إلى المعايير والمفاهيم والمبادئ المعتمدة من قبل منظمة اليونسكو في إطار سياستها التراثيّة، وهي تعتبر مبادرات هامّة

1 لزه جويلي وأحمد السكونتي، من أجل سياسة لصون التراث الثقافي غير المادي في تونس، دراسة أنجزت في إطار المشروع المشترك بين وزارة الشؤون الثقافية بتونس ومنظمة اليونسكو، مكتب الرباط 2018، ص 12.

2 القانون النموذجي لحماية المخطوطات في البلاد العربية/ -اتفاقية حماية المآثورات الشعبيّة في الدّول العربيّة/ -القانون النموذجي لحماية المآثورات الشعبيّة في الدّول العربيّة/ -مشروع اتفاقية السّوق الثقافيّة العربيّة المشتركة.

من أجل تطوير تشريعات التراث في البلدان العربيّة، ورغم أنّها واجهت عدّة صعوبات سواء خلال مراحل إعدادها أو أثناء مرحلة وضعها حيّز التنفيذ من قبل الدّول¹ فإنّها مثلت مرجعا تشريعيًا همًا في مجال التراث استلهمت منها تشريعاتها عديد المضامين والأحكام والمبادئ بما ساعد على توحيد المفاهيم وآليات الحماية والحفظ والصون في إطار الدّول العربيّة.

أمّا على المستوى المؤسّسي فيمكن الإشارة إلى أنّ مؤسسات تدبير التراث الثقافي غير المادّي في الدّول العربيّة بصفة عامّة تعرف عدّة صعوبات تحدّد من دورها في الحفاظ عليه وصونه وتنميته وهي ترتبط أساسا بمسألة تخصّص تلك المؤسسات في هذا المجال المحدّد من التراث وبالتنظيم الإداري المعتمد لإدارته وبالمشاركة في ذلك من خارج تلك المؤسسات، وبالمشاكل النّاجمة عن شحّ الموارد.

تكاد تفتقر أغلب الدّول العربيّة إلى مؤسسات متخصصة في التراث الثقافي غير المادّي، إذ تعهد إدارة هذا المجال الحيوي من التراث إلى مؤسسات غير متخصصة، تشكو عادة من ضعف الموارد الماديّة والبشرية، وهي في الغالب مؤسّسات ذات اختصاص تراثي عام وشامل تؤدّي دورها الكلاسيكي الذي يقتصر غالبا على الأبحاث الأركيولوجية، والإشراف على إدارة الشؤن اليومية للمتاحف... إلى جانب تعهدها ببعض المهام التي ليست لها طبيعة تراثيّة وإمّا تندرج في إطار جوانب مختلفة من الشأن الثقافي بصفة عامّة وقد أحدثت أغلب هذه المؤسّسات في النّصف الأوّل من القرن العشرين في الوقت الذي لم يتبلور فيه التراث الثقافي غير المادي كمبحث مستقل.

بعد صدور اتّفاقيّة سنة 2003 تمّ التوسيع من نطاق اختصاص تلك المؤسّسات ليشمل التراث الثقافي غير المادّي، وهي تشرف اليوم على كلّ مجالات التراث: التراث المادّي الثقافي والطبيعي والتراث الثقافي غير المادّي دون أن تتمّ مراجعتها بصفة عميقة على المستوى الهيكلي والوظيفي بما من شأنه أن يطور نظم عملها وآلياته ويستجيب

1 محمد محمود الإمام، السوق العربية المشتركة في ظل المتغيرات الإقليمية والدولية، مجلس الوحدة الاقتصادية العربية، القاهرة 1996، ص 13.

إلى احتياجات صون التراث الثقافي غير المادّي، وهي إضافة إلى ذلك تشترك في تسييره مع مؤسسات مختلفة تنتمي إلى هياكل وزارية متعدّدة دون اعتماد دليل إجرائي مشترك أو ميثاق تعاون في غالب الأحيان وفي غياب آليات ناجعة وفاعلة لتنسيق العمل بينها سواء على المستوى المحليّ أو الجهوي أو الوطني¹.

لا فتوتنا الإشارة في هذا الإطار إلى المركز الإقليمي لحماية التراث الثقافي غير المادي في إفريقيا الذي أنشئ بالجزائر بمقتضى الاتّفاق المبرم سنة 2014 بينها وبين منظمة اليونسكو وصدر بشأنه المرسوم التنفيذي الجزائري المنظم له بتاريخ 20 جوان 2020، وهو يشمل في إطار بحثنا بصفة مباشرة عشرة دول عربية هي: الجزائر وتونس والمغرب وليبيا وموريتانيا ومصر والسودان وجيبوتي وجزر القمر. يعمل المركز تحت إشراف منظمة اليونسكو وتتولّى الجزائر إدارته وتسييره وتوفير الاعتمادات الماليّة اللاّزمة له، ويرأسه وزير الثقافة الجزائري، ويتكون من خبراء وممثلي هيئات متخصصة في مختلف مجالات التراث الثقافي غير المادّي، ويعدّ سابع المراكز المتخصصة في صون هذا المجال من التراث التي تمّ إنشاؤها في دول مختلفة من العالم، في كل من الصين واليابان وكوريا الجنوبية وإيران والبيرو وبلغاريا في إطار العمل من أجل تحقيق الأهداف الاستراتيجية لليونسكو لصون التراث الثقافي غير المادّي في مختلف مناطق العالم.

يهدف المركز بصفة أساسية إلى تعزيز التعاون وتبادل الخبرات والتجارب بين الدّول الإفريقية من خلال المؤسسات والمراكز ومعاهد البحوث المتخصصة ودعم عمليات التبادل الثقافي بين المتاحف ومراكز الأرشيف وإنشاء قاعدة بيانات للتراث غير المادي في إفريقيا، وإلى تطوير السياسات والتشريعات بشأنه وحوكمة أساليب إدارته وتديره ورفع القدرات في مجال تقنيات تحديده وتوثيقه وإحصائه وصونه، وتشريك المجتمعات المحليّة في كلّ ذلك والعمل من أجل إدماج هذا التراث في تنميتها وتوظيفه من أجلها². ويمثّل هذا المركز تجربة رائدة يمكن النسيج على منوالها ببعث مراكز وطنية في الدّول

1 لزهري جويلى وأحمد السكوتى، من أجل سياسة لصون التراث الثقافي غير المادي في تونس، دراسة أنجزت في إطار المشروع المشترك بين وزارة الشؤون الثقافية بتونس ومنظمة اليونسكو، مكتب الرباط 2018، ص 27.

2 المرسوم التنفيذي المنظم للمركز الإقليمي لحماية التراث الثقافي غير المادي في إفريقيا، الجريدة الرسمية الجزائرية 30 جوان 2020

العربية متخصصة في التراث الثقافي غير المادي ومراكز إقليمية على مستوى المنطقة العربية، مع التأكيد على أهمية إنشاء مركز عربي لصون التراث الثقافي غير المادي.

لا يزال تدبير التراث الثقافي عامة والتراث الثقافي غير المادي بصفة خاصة يستند إلى مقاربة مركزية غير تشاركية في أغلب البلدان العربية، فمن جهة يظل أسلوب التسيير الإداري المركزي بما يعنيه من "مركزة" القرار لدى الإدارات المركزية المنتهبة عادة في العواصم، هو الأسلوب الغالب على إدارة التراث الثقافي غير المادي الذي لا يمثل الأسلوب الأمثل لإدارة هذا المجال من التراث الذي يحتاج إلى إدارة قرب لارتباطه بصلات وثقى مع مجاله المحلي وبيئته الطبيعية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وحتى في بعض الحالات التي يفوض فيها تدبير هذا المجال من التراث إلى السُّلط المحلية في توجه لامركزي انتهجته عدّة دول فإنه يكون محدودا على مستوى الصّلاحيات المفوضة ولا يكون عادة في إطار مقاربة شمولية تستند إلى سياسة وخطط وبرامج تدمجه في عملية التنمية وتوظيفه من أجل تحقيق غاياتها، ومن جهة ثانية تظل مشاركة اللجان التي يقع إنشاؤها بين الوزارات بهدف تنسيق العمل ولضمان نجاعة القرارات غير فاعلة بسبب أن هذه اللجان ليس لها إلا دور استشاري في أغلب الأحيان وأن تمثيل الجماعات والمجموعات داخلها إما يكون محدودا أو يغلب عليه الطابع الشكلي، فتكاد تكون مشاركة صورية دون نجاعة وفاعلية رغم المجهودات التي تبذلها بعض الدول من أجل وضع أطر ترمي إلى تعزيز المشاركة في إدارة التراث الثقافي غير المادي، وقد أثر كل ذلك سلبا وإلى حد بعيد على نجاعة نظم الصون وبرامجه وسياسته وعلى وضع الاتفاقية حيّز التنفيذ.

يواجه تدبير التراث الثقافي غير المادي في عدّة دول عربية صعوبات متنوّعة سواء ما كان منها متصلا بالمستوى التشريعي بسبب عدم تطوير التشريعات ومواكبتها لاحتياجات صون هذا التراث وتنميته أو لعدم القدرة على تطبيق القوانين ووضعها حيّز التنفيذ، أو سواء بسبب عدم وجود مؤسسات فاعلة وناجعة قادرة على الاستجابة لاحتياجات صون التراث طبقا للمعايير المنصوص عليها بالاتفاقية والمواثيق الملحقة بها،

ويشكو أغلبها من شح الموارد ومحدودية الميزانيات المرصودة لها مقارنة بالمؤسسات الأخرى للدولة، وهو يعود في الأصل إلى ضعف الميزانيات المرصودة للثقافة بوجه عام في عديد البلدان العربية¹ بسبب عدم تمثّل دورها المحوري في عملية التنمية المستدامة، أو لأسباب تتصل بالمستويين معا، وقد أكّدت أغلب الدول العربية في تقاريرها الدورية الشاملة الخاصة بالتراث الثقافي على ضرورة تعديل أنظمتها القانونية والمؤسسية الخاصة بالتراث الثقافي بما يلائمها مع مضامين الاتفاقيات الدولية وبما يؤهل مؤسسات التراث ويجعلها قادرة على الاستجابة لاحتياجات المحافظة عليه وصونه.

2. وضع الاتفاقية حيّز التنفيذ من خلال نظام الإدراج على القوائم

يعتبر الإدراج على القوائم التي نصّت عليها اتفاقية صون التراث الثقافي غير المادي من المعايير والمقاييس الأساسية المعتمدة لتقييم مدى تقدّم الدول في تنفيذ الاتفاقية ووضع أحكامها حيّز التطبيق، وتوضّح التوجيهات العملية للاتفاقية التي صدرت عن اللجنة الدولية الحكومية في إطار وضع الآليات والتدابير الضرورية لتنفيذها، جملة من المسائل الإجرائية والفنية والموضوعية اللازمة لذلك، وقد ضبطت الاتفاقية ومبادئها التوجيهية قائمتين أساسيتين: القائمة التمثيلية للتراث الثقافي غير المادي للبشرية² التي تضمّنت العناصر المسجّلة سابقا كروائع للتراث الشفوي للبشرية، إلى جانب العناصر التي ستدرج عليها في وقت لاحق، وقائمة التراث الثقافي غير المادي الذي يحتاج إلى صون عاجل³ والتي تتألّف من عناصر التراث غير المادي التي تعتبرها المجتمعات المحلية والدول الأطراف في الاتفاقية في حاجة إلى تدابير عاجلة للحفاظ عليها وحمايتها بسبب الأضرار التي لحقتها أو باعتبار الأخطار التي تتهدّدها. وإلى جانب هاتين القائمتين نصّت الاتفاقية ومبادئها التوجيهية على قائمة ثالثة وهي سجل ممارسات الصون الجيدة، وتجدر الإشارة إلى أنه لا يمكن تسجيل أي عنصر على إحدى هذه القوائم ما لم يكن

1 أحمد عبد الله الطراونة، «دعم الموارد البشرية والمالية لصالح التنمية الثقافية»، السياسات الثقافية من أجل التنمية، الألكسو، 2002، ص 605.

2 المادة 16 من اتفاقية صون التراث الثقافي غير المادي لسنة 2003.

3 المرجع نفسه، المادة 18.

مدرجا على قائمة الجرد الوطني للتراث الثقافي غير المادّي داخل الدّولة مثلما تنصّ عليه أحكام الاتفاقية.

■ قائمة الجرد الوطني

إنّ التراث الثقافي غير المادّي هو تراث حيّ يمارسه الأفراد و الجماعات والمجموعات في حياتهم اليوميّة، يعيشون به ومن خلاله وهو يعتبر أداتهم في التفاعل فيما بينهم ومع الآخرين ومع بيئتهم الطبيعيّة، ويعتبر هذا المجال من التراث من أكثرها عرضة لخطر الاضمحلال والاندثار والتلاشي بسبب طبيعته "الهشة" المرتبطة بالتحوّلات الديمغرافيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة ليس على المستوى المحليّ فقط وإنّما على المستوى الوطني والدّولي، من بينها خاصّة فقدان حاملي التراث وعدم نقله للأجيال القادمة، فهذا التراث مرتبط وثيق الارتباط بحامله ولا يمكن فصله عنهم، إذ هو ليس أثرا أو منتجا ماديا، إنّما هو جملة المعارف والخبرات والمواهب والمهارات والإبداعات البشرية غير الملموسة إلّا من خلال منتجاتها التي لا تعدّ في نهاية الأمر سوى التمثيل المادّي لتلك المهارات والإبداعات الذي نعائنه ونشاهده، ممّا يعني أنّ فقد حاملي ذلك التراث دون توثيقه ونقله للأجيال القادمة يعني اندثاره وفقدانه خاصّة إزاء ما يواجهه من الأخطار المرتبطة بعصرنة نمط الحياة وطرق العيش وزحف القيم الماديّة "للمدنيّة الحديثة" على الأرياف وهجرها وظاهرة النزوح نحو المدن الكبرى، والمشاكل البيئيّة، إضافة إلى الأخطار المرتبطة بعولمة السّوق وقيمه وعولمة الثقافة وأساليب العيش وغياب سياسات علميّة دقيقة وناجعة في إطار عدّة دول عربيّة لإدماج التراث في سياسات التنمية... وهو ما يجعل من مسألة تحديد هذا التراث وتوثيقه وجرده مسألة حيويّة ضروريّة وهي تعدّ أولى خطوات صون هذا التراث مثلما أكّدت على ذلك أحكام المادّتين 11 و12 من اتفاقية سنة 2003.

تكتسي عملية الجرد أهميّة كبرى على مستويات مختلفة، فهي من جهة تمكّن من ضبط عناصر الثروة التراثيّة الثقافيّة غير الماديّة على المستوى الوطني ومن جهة ثانية تعتبر ضروريّة لطلب تسجيل أي عنصر سواء على القائمة التمثيليّة للتراث الثقافي غير المادّي

للبرشيرة أو على قائمة الصون العاجل، إذ لا يمكن طلب تسجيل أي عنصر على إحدى هاتين القائمتين إن لم يكن قد سبق إدراجه بقائمة الجرد الوطني للتراث الثقافي غير المادي الموجود على أرض الدولة الطرف التي قدّمت الترشيح أو الدول الأطراف، ثم إن عملية الجرد تمكّن من معرفة العناصر المشتركة مع دول أخرى وتتيح فرصة تسجيلها بصفة مشتركة وهو ما يحظى بتشجيع منظمة اليونسكو ومنظمة الألكسو على حدّ السواء لما لذلك من أهميّة بالغة في دعم الحوار ومدّ جسور التواصل بين المجتمعات والدول.

يتمثّل الجرد على معنى المادتين 11 و12 من الاتفاقية في وضع سجل يتضمّن تحديدا وتعريفا بكلّ عنصر من عناصر التراث الثقافي غير المادي الموجود في أرض الدولة الطرف في الاتفاقية، بمشاركة الجماعات والمجموعات والمنظمات غير الحكومية ذات الصلة يتمّ تحيينه بصفة مستمرة وتتولّى الدولة بمناسبة تقديم تقريرها الدوري إلى اللجنة الدولية الحكومية لصون التراث الثقافي غير المادي بتوفير المعلومات اللازمة بشأن السجلات، ويتولّى عملية الجرد مختصّون من مجالات مختلفة مثل التراث والتاريخ والانثروبولوجيا والقانون وعلم الاجتماع... وتتمّ بإعداد "بطاقة جرد" لكل عنصر تتضمّن جملة البيانات التي تستوفي كلّ الجوانب المتعلقة به منها خاصة: تحديده (اسم العنصر أو الأسماء التي من الممكن أن يحملها، الإطار الجغرافي للعنصر ومجال انتمائه) وصف العنصر (الوصف التفصيلي، العناصر الماديّة وغير الماديّة والممارسات المرتبطة به، طرق نقل العنصر وانتشاره) الفاعلون المعنيون بالعنصر (الحاملون والمشاركون منظمات المجتمع المدني المعنية، الهيئات الرسميّة) مدى قابلية العنصر للاستمرار، برامج التثمين وإجراءات الصون، التوثيق الفوتوغرافي للعنصر، الشخصيات المرجعية لبيان العنصر، المصادر والمراجع المكتوبة والسمعية والبصريّة والمواد الوثائقية المحفوظة في المتاحف والأرشيفات والمجموعات الخاصة، المعطيات التقنية حول عملية الجرد (تاريخ البحث الميداني، أسماء أعضاء فريق العمل الميداني، تاريخ ختم عملية الجرد، اسم محرّر البطاقة)¹.

1 الموقع الالكتروني للمعهد الوطني للتراث بتونس http://www.inp.rnrt.tn/pat_immateriel/fichepoterie_sejnane1.pdf

انطلقت عمليات جرد التراث الثقافي غير المادّي في أغلب الدّول العربيّة المصادقة على الاتّفاقيّة وإن كان ذلك بنسق يختلف من دولة إلى أخرى، وقد وضع أغلبها خططا وطنية متكاملة وبرامج من أجل حصر عناصر التراث الثقافي غير المادّي على كامل أراضيها وقد قطعت الدّول أشواطاً متقدّمة في ذلك وبنسب متفاوتة توجّه بتسجيل أغلب الدّول لعناصر من التراث على القائمة التمثيلية وبعض العناصر على قائمة الصون العاجل¹.

تواجه الدّول عدّة صعوبات على مستوى إعداد قوائم الجرد الوطني ومنها من لا يزال في أولى خطواته على هذا المستوى² وتختلف هذه الصعوبات من بلد إلى آخر سواء من حيث طبيعتها أو من حيث درجتها وهي ترتبط عموماً بالمجالات الفنيّة والعلميّة المتّصلة بفهم الاتّفاقيّة وبتقنيات التحديد والحصر وبالإمكانيات الماديّة والبشريّة التي لا تفي بالاحتياجات اللّازمة لذلك خاصّة إزاء ثراء الثروة التراثيّة في أغلب البلدان العربيّة إضافة إلى فقد العديد من حملة التراث أو ما يسمّون بـ "الكنوز البشريّة الحيّة"³، ممّا يؤدّي إلى فقد سجل من المعارف والمهارات والفنون وأوجه الإبداع المختلفة، وقد كانت تقنيات الجرد وآلياته ومناهجه أحد محاور برنامج رفع قدرات العاملين في مجال التراث الثقافي غير المادّي الذي أطلقتته منظّمة اليونسكو واستفادت منه عديد البلدان العربيّة، مصر والأردن وسوريا ولبنان (2012/2008) وتونس والجزائر والمغرب وموريتانيا (2015/2013).

1 أطلقت جُلّ الدّول العربيّة خططا لحصر عناصر التراث الثقافي غير المادّي على أراضيها: الجزائر، المغرب، السعودية، عمّان، الأردن، العراق، مصر، فلسطين، تونس، موريتانيا، اليمن، لبنان، الإمارات، سوريا.

2 Mohamed Metasi, *Evaluation des états des lieux nationaux sur l'état de sauvegarde du patrimoine culturel immatériel, contribution à la mise en œuvre de la convention de 2003, la Syrie, le Liban, la Jordanie, l'Égypte*, UNESCO, Projet MEDLIHER-Phase1, 3e partie.

3 استناداً للدور المركزي الذي تكتسبه الجماعات والمجموعات والأفراد في عملية صون التراث الثقافي غير المادّي، اعتمدت بعض التجارب المقارنة مثل اليابان على نظام الكنوز البشريّة الحيّة كآلية لصون هذا التراث وتنميته من خلال التعرّف على حملة المعارف التقليديّة والمهارات مهما كان شكلها مثل الغناء، الرقص، الحكايات الشعبيّة، المهارات المرتبطة بالحرف التقليديّة والمعارف المرتبطة بالطبيعة والكون... وتوثيقها وحفظها وتطويرها وحمايتها من الانقراض والاندثار بفقد حاملها أو عجزهم وتنمين دورهم وتوظيفهم في نقلها إلى متعلمين وحملّة جدد بالتعاون مع المؤسسات العموميّة والجامعيّة ومراكز البحوث... ويفتح هذا النظام إضافة إلى ذلك آفاقاً جديدة للتشغيل ويساهم في تطوير الإنتاج والمردودية وخلق ديناميّة اقتصاديّة ويدفع إلى تأكيد المكانة المركزيّة للتراث الثقافي غير المادّي في التنمية المستدامة.

■ الإدراج على القائمة التمثيلية للتراث الثقافي غير المادي للبشرية

يشترط لإدراج عنصر من التراث الثقافي غير المادي على اللائحة التمثيلية للاتفاقية أن يستجيب لجملة المعايير المنصوص عليها بالمادة 16 من الاتفاقية ويتعين على الدولة الطرف أن تبين تبعا لذلك ضمن ملف الترشيح إيفاء العنصر بجملة تلك المعايير وهي:

- أن يشكّل العنصر تراثا ثقافيا غير مادي على معنى المادة 2 من اتفاقية صون التراث الثقافي غير المادي.

- من شأن إدراج العنصر أن يساهم في التعريف بالتراث الثقافي غير المادي والتوعية بأهميته والحوار حوله مما يعزّز التنوع الثقافي في مختلف أنحاء العالم ويقيم الدليل على قدرة الإنسان الخلاقة في مختلف مجالات النشاط الإنساني.
- ضرورة توفّر إجراءات وتدابير داخل الدولة كافية لصون العنصر ولضمان حمايته والترويج له.

- أن تشارك الجماعة أو المجموعة المعنية أو الأفراد المعنيين عند الاقتضاء بشكل فاعل في ترشيح العنصر للإدراج وأن يكون ذلك بموافقتهم الحرّة والمسبقة والصريحة.

إضافة إلى الشرط المتعلّق بسبق إدراج العنصر في القائمة المؤقتة لجرد التراث الثقافي غير المادي على المستوى الوطني.

أحرزت الدول العربية خلال العشريّة الأخيرة تقدّما ملموسا على مستوى تسجيل العديد من عناصر التراث الثقافي غير المادي على اللائحة التمثيلية للاتفاقية وعلى قائمة الصّون العاجل، وعلى الرّغم من محدوديتها العددية إلى حدّ الآن مقارنة بالعناصر المسجّلة من قبل غيرها من البلدان.

بدأت عملية تسجيل عناصر التراث الثقافي غير المادي بالنسبة للدول العربية على القائمة التمثيلية سنة 2008 أي بعد 5 سنوات من صدور الاتفاقية وتمّ تسجيل ثمانية عناصر خلال تلك السنة، وتتضمّن القائمة التمثيلية للتراث الثقافي غير المادي للبشرية إلى حدّ اليوم

584 عنصرا تنتمي إلى 131 دولة حول العالم، حوالي 82 عنصرا منها فقط ينتمي إلى 18 دولة عربية وهي : الجزائر بثمانية عناصر، السعودية ثمانية عناصر، البحرين عنصر واحد، مصر خمسة عناصر، الإمارات العربية المتحدة أحد عشر عنصرا، العراق خمسة عناصر، الأردن ثلاثة عناصر، الكويت عنصران اثنان، لبنان عنصر واحد، المغرب عشرة عناصر، موريتانيا ثلاثة عناصر، عمان عشرة عناصر، فلسطين عنصران اثنان، قطر ثلاثة عناصر، سوريا ثلاثة عناصر، السودان عنصر واحد، تونس أربعة عناصر، اليمن عنصران اثنان.

يوجد حوالي اثني عشر عنصرا من بين العناصر المسجلة على القائمة التمثيلية تم تسجيلها بصفة مشتركة سواء بين دول عربية أو بينها وبين دول أخرى غير عربية إفريقية وآسيوية وأوربية: ثمانية عناصر مشتركة بين دول عربية من بينها أربعة عناصر مشتركة بين دولتي الإمارات العربية وعمان، وعنصر واحد مشترك بين المغرب و مجموعة من البلدان الأوروبية وعنصر واحد مشترك بين دولة العراق ومجموعة من الدول الآسيوية غير العربية، وعنصر واحد مشترك بين 5 دول عربية وأخرى آسيوية غير عربية وأوروبية، وعنصر واحد تم تسجيله بصفة مشتركة بين دولة عربية هي الجزائر و دولتين إفريقيتين، في حين ظلت إلى حد الآن ثلاثة دول عربية مصادقة على الاتفاقية دون تسجيل عناصر على القائمة التمثيلية من بينها ليبيا التي لم تنضم للاتفاقية إلا حديثا خلال سنة 2021 والصومال وجزر القمر، وتجدر الملاحظة إلى أنه يوجد حاليا حوالي سبعة وثلاثون عنصرا تم ترشيحها للتسجيل من قبل ثمانية عشرة دولة عربية على القائمة التمثيلية وهي حاليا في طور الدراسة أمام اللجنة الدولية الحكومية لصون التراث الثقافي غير المادي: الجزائر عنصر واحد، السعودية أربعة عناصر، البحرين عنصر واحد، مصر عنصران اثنان، الإمارات العربية المتحدة أربعة عناصر، العراق عنصران اثنان، الأردن عنصر واحد، الكويت عنصر واحد، لبنان عنصر واحد، المغرب ثلاثة عناصر، موريتانيا عنصران اثنان، عمان ثلاثة عناصر، فلسطين عنصران اثنان، قطر عنصر واحد، سوريا عنصران اثنان، السودان عنصران اثنان، تونس عنصران اثنان، اليمن عنصران اثنان، إضافة إلى وجود ثلاثة عشر عنصرا في انتظار عرضها للدراسة أمام اللجنة: عنصر واحد للجزائر،

ثلاثة عناصر للعربية السعودية، عنصران لمصر، عنصران للإمارات العربية، ثلاثة عناصر للمغرب، عنصر واحد لموريتانيا، عنصر واحد لعمان¹.

تؤدّي منظّمة الألكسو على هذا المستوى من خلال هياكلها وخبرائها وعبر برامجها وخططها دورا محوريا في تنسيق العمل والجهود بين مختلف الدّول الأطراف والمساعدة في إعداد الملقّات التي تتضمّن عناصر مشتركة في إطار سياساتها الرّامية إلى تطوير نظم صون التراث غير المادّي في البلدان العربية والعمل من أجل مواكبتها لمضامين اتفاقية اليونسكو لسنة 2003 وتجدر الإشارة في هذا الإطار إلى عنصر فنون الخط العربي الذي تم ترشيحه خلال السنة الفارطة (2020) وهو عنصر مشترك بقيادة السعودية وبمشاركة 16 دولة عربية، ويجري حاليا إعداد ملف النقش على المعادن بقيادة جمهورية العراق وبمشاركة 11 دولة عربية ومن المنتظر ترشيحه قبل موفى شهر مارس 2022.

رغم محدودية عدد العناصر العربية المسجّلة على القائمة التمثيلية إلا أنّها تعطينا فكرة واضحة على الأهمية البالغة لهذا المجال من التراث في البلدان العربية وما يزر به من معالم الثراء والتنوع، فالمنطقة العربية كانت مهدا لأولى الحضارات الإنسانية وأغرقها وقد تعاقبت عليها بسبب موقعها الاستراتيجي أهمّ الحضارات في العالم وكانت قبلة لكلّ الأعراف والأجناس التي اختلطت واندمجت مع المجتمعات الأصلية وكانت فضاء رحبا التقت فيه الثقافات المختلفة فتلاقحت وتمازجت فأنتجت تراثا ثقافيا عكس روحها وعمقها وأصالتها وتنوعها عبر التاريخ، ويتيح هذا التنوع إمكانيات كبيرة لتوظيفه في عملية تنمية المجتمعات العربية وإشاعة ثقافة التنوع والتعايش السلمي واحترام الاختلاف بشرط وضع الأطر التشريعية والمؤسسية المتطورة والسياسات التراثية الملائمة.

■ الإدراج على قائمة التراث الثقافي غير المادّي الذي يحتاج إلى صون عاجل

أنشأت قائمة التراث الثقافي الذي يحتاج إلى صون عاجل طبقا للمادّة 17 من الاتفاقية،

1 <https://ich.unesco.org/fr/listes> du patrimoine culturel immatériel

اعتمدنا ترتيب الدّول حسب الترتيب الأبجدي المعتمد من قبل منظّمة اليونسكو، المعطيات مستمدّة من الموقع بتاريخ شهر جويلية/ يوليو 2021.

وإذا كانت القائمة التمثيلية تهدف أساسا إلى إبراز عناصر التراث الثقافي غير المادي والكشف عن خصائصها ومميزاتها وأصالتها ودورها في حياة مالكيها وممارسيها والتوعية بشأنها، فإن قائمة الصون العاجل تهدف بصفة أساسية إلى لفت نظر مختلف الأطراف المعنية إلى عناصر ذلك التراث المهددة لأسباب مختلفة بالاندثار والتلاشي والعمل من أجل صونها وحمايتها من تلك المخاطر بشكل عاجل وبطريقة ملائمة من الناحية الثقافية.

يكتسب التراث الثقافي غير المادي المهدد المدرج على قائمة الصون العاجل أهمية مضاعفة، فعملية تسجيله تهدف من جهة إلى العمل من أجل تخليصه من وضعه الخطر التي تهدد وجوده واستمراره، ومن جهة ثانية فإن عملية إنقاذ ذلك العنصر تساعد على بعث الحياة من جديد في جملة من العادات أو التقاليد أو الممارسات أو الطقوس... بما يقتضيه ذلك من إحياء لجملة من العلاقات والروابط الاجتماعية والثقافية والاقتصادية... التي توشك على الاندثار والتلاشي وبالتالي يؤدي العنصر دورا مهما في المصالحة الاجتماعية والمحافظة على السلم الاجتماعي ويساعد المجتمعات المحلية على تأكيد ذاتها وتقوية الروابط بينها.

تألف قائمة التراث الثقافي غير المادي الذي يحتاج إلى صون عاجل من عناصر هذا التراث التي تعتبرها المجتمعات المحلية والدول الأطراف المعنية في حاجة إلى تدابير عاجلة للحفاظ عليها ولصونها نظرا للأضرار التي لحقتها أو للأخطار المحدقة بها، ويشترط ترشيح عنصر للإدراج على قائمة الصون العاجل، التزام الدولة والمجتمعات المحلية المعنية بتكثيف جهودها من أجل صونه والحفاظ عليه، ويتعين على الدولة المعنية بعد إدراج العنصر على قائمة الصون العاجل أن تتخذ الإجراءات والتدابير اللازمة لضمان تعزيز جهود الصون المتواصلة، وتنفيذ الإجراءات التي اقترحتها في ملقات الترشيح والتحمل بتكاليفها وأعباءها، غير أنه إذا كان العنصر ينتمي إلى دولة نامية، فإن اللجنة الحكومية الدولية للاتفاقية يمكنها أن تبادر بالدعوة في إطار التعاون الدولي إلى دعم جهود الدولة المعنية وتقديم المساعدات اللازمة لها، سواء على المستوى المؤسسي أو المالي أو البشري من أجل صون العنصر المعني، فإدراج العنصر على قائمة الصون العاجل يحول مسألة

حفظه وصونه من مسألة وطنية تهمة الدولة الطرف إلى شأن دولي يهتم جميع الدول الأطراف في الاتفاقية المدعوة بمقتضى أحكامها إلى التعاون ومدد المساعدة بأشكالها المختلفة للدولة المستحقة لها.

يتعين على الدولة الطرف في الاتفاقية التي ترغب في إدراج عنصر على قائمة الصون العاجل أن توضح بشكل كامل ضمن ملف الترشيح أن العنصر يستجيب لجملة من المعايير:

- أن يمثل العنصر تراثا ثقافيا غير مادي على معنى المادة 2 من الاتفاقية.
- أن يكون العنصر في حاجة ماسة إلى الصون، وأنه رغم الجهود المبذولة من الجماعة أو المجموعة أو الأفراد والدولة بحسب الحالة فإنه ظل مهددا ومحفوفًا بالمخاطر.
- أن يواجه العنصر تهديدات كبيرة وجديّة تجعل بقاءه مستحيلا دون صون عاجل.
- أن تكون قد وضعت خطة للحفظ والحماية تخوّل الجماعة أو المجموعة أو الأفراد من مواصلة حفظ العنصر ونقله.
- أن يكون العنصر قد رشّح للإدراج على قائمة الصون العاجل بعد مشاركة واسعة النطاق من قبل الجماعة أو المجموعة أو الأفراد المعنيين، وموافقتهم الحرّة والمسبقة والصريحة.
- أن يكون العنصر قد أدرج في القائمة المؤقتة للتراث الثقافي غير المادي الموجود في أراضي الدولة الطرف أو الدول الأطراف التي قدّمت الترشيح.
- في حالات الاستعجال القصوى، يجوز للجنة أن تدرج عنصرا في قائمة الصون العاجل وفقا لمعايير موضوعية تقرّها الجمعية العامة بناء على اقتراح اللجنة، بعد التشاور مع الدولة الطرف أو الدول الأطراف.
- أدرجت على قائمة الصون العاجل لاتفاقية صون التراث الثقافي غير المادي إلى حدّ

اليوم ثمانية عناصر تنتمي إلى دول عربية¹:

1. السدو: من فنون النسيج التقليدية في الإمارات العربية المتحدة، سجّل سنة 2011، تمارسه النسوة البدويات في المجتمعات الريفية لعمل أكسية ناعمة للجمال والخيول وما يتبع ذلك من لوازم وملحقات للزينة.

2. ملحمة تحي الدين الموريسكي بموريتانيا سجّل سنة 2011².

تتضمّن ملحمة تحي الدين الموريسكي عشرات القصائد التي تتغنى بأمجاد ومآثر الأمراء والسلاطين المغاربة، وتسلبّ الضوء على قيم الأجداد التي تتجلى في طريقة حياة المجتمع المغربي في موريتانيا وتشكل تعبيرا أدبيا وفتيا عن اللهجة الحسانية.

3. رقصة تاسكيوين: وهي رقصة عسكرية تمارس في جبال الأطلس الكبير الغربي بالمغرب، سجّل سنة 2017.

4. فنّ العازي الإماراتي: هو فنّ إلقاء أشعار الثناء والفخر والشجاعة بالإمارات العربية المتحدة، سجّل سنة 2017.

5. المعارف والمهارات الخاصة بكيتالي ماء الفقارات (قنوات الرّي) في توات وتيديكلت بالجزائر، سجّل سنة 2018.

6. الأراجوز: هو نوع قديم من أنواع مسرح الدّمي المصري، سجّل سنة 2018.

7. مسرح خيال الظل بسوريا وهو مسرح للدّمي: سجّل سنة 2018.

8. النسيج اليدوي بالصعيد المصري : سجّل سنة 2020.

تتميّز المنطقة العربية بثراء ثروتها التراثية الثقافية عامة والتراثية الثقافية غير المادية على وجه الخصوص متعدّدة العناصر المنتمئة إلى مختلف مجالات هذا التراث،

1 <https://ich.unesco.org/fr/listes-du-patrimoine-culturel-immateriel>

2 عبارة "تحي الدين" نقل من الفرنسية أو الإنجليزية لمصطلح "التهددين" وهو مصطلح محلي في موريتانيا حيث يطلق على الشعر الملحمي اللهجي.

"الموريسكي" و"المغربي" و"المغاربة" محاولات لترجمة المصطلح الفرنسي Maure (والجمع Maures) ويقابله بالإنجليزية (Moor,Moors)، ويدل في الأصل على مسلمي الأندلس خصوصا وعلى سكان المغرب العربي عموما؛ لكن المصطلح في هذا السياق يعني تحديدا سكان موريتانيا الناطقين بالعربية في مقابل سكان جنوب البلاد الناطقين باللغات الإفريقية، ويطلق المعنيون على أنفسهم اسم "البيضان" (والنسبة "بيضاني").

وتجد جذورا لها في مختلف الحضارات التي مرّت بالمنطقة العربيّة والثقافات المتنوّعة التي نشأت في ظلّها، ويواجه اليوم العديد من هذه العناصر مخاطر شتى تنذر باندثارها وتلاشيها لأسباب مختلفة تعود أساسا إلى عوامل العصرية والعولمة والانخراط في حركة تحديث لاعقلانيّة لا تنطلق من خصائص المنطقة وعمقها الحضاري والفكري والثقافي، بل كانت في أكثر الأحيان خاضعة إلى تأثيرات الجانب الاستهلاكي في الحضارة الغربيّة المرتبط بقيم السّوق الذي يسعى إلى فسخ الهويّات الثقافيّة المختلفة مقابل تعميم قيمه وثقافته التي تتماشى واشتراطاته واحتياجاته وقوانينه وفرضها حقيقة وواقع لا مناص منه على المجتمعات والشعوب، وقد اندثرت في ظلّ هذا السّياق العديد من عناصر التراث الثقافي غير المادّي ولم يعد من الممكن أن تعود إلى الحياة من جديد، ولا تزال عديد العناصر الأخرى تواجه صعوبات مختلفة من أجل أن تستمرّ على قيد الحياة، ولا يفوتنا في هذا السّياق الإشارة إلى مظاهر التهديد المتعدّدة التي تستهدف التراث الفلسطيني على وجه الخصوص سواء كان تراثا مادّيّا أو غير مادّي في إطار سياسات منظّمة من قبل سلطات الاحتلال تسعى إلى طمس معالم الهويّة الفلسطينية والثقافة الوطنيّة، وهو ما يؤكّد على أهميّة صون هذا التراث والمحافظة عليه بصفته إحدى أدوات المقاومة والمحافظة على الهويّة الفلسطينيّة لكامل الأراضي الفلسطينيّة.

على الرّغم من تعدّد مظاهر التهديد وشمولها لمختلف جوانب البنية الثقافيّة العربيّة التقليديّة¹، فإنّه لم تسجّل إلى حدّ اليوم سوى 8 عناصر من التراث الثقافي غير المادّي في البلدان العربيّة على قائمة الصّون العاجل، وهو يشير في حقيقة الأمر إلى جملة من المعطيات على غاية من الأهميّة، أولها نقص في الوعي بأهميّة الإدراج على تلك القائمة وثانيها هو عدم المعرفة بالعناصر المهدّدة نتيجة لقصور في عمليات جرد التراث الثقافي غير المادّي وثالثها هو عدم توفّر الموارد المادّيّة والبشريّة والفنيّة اللّازمة لإعداد الملفّات وتقديمها للتسجيل، ويعود ذلك في اعتقادنا إلى عدّة أسباب موضوعيّة منها

1 Mohamed Metasi, *Evaluation des états des lieux nationaux sur l'état de sauvegarde du patrimoine culturel immatériel, contribution à la mise en œuvre de la convention de 2003, la Syrie, le Liban, la Jordanie, l'Egypte*, UNESCO, Projet MEDLIHER-Phase1, p. 1.

حادثة مفهوم التراث الثقافي غير المادّي بالنسبة لأغلب النظم التشريعيّة العربيّة وعدم تمثّل مضامينه بعد بشكل جيّد، وهو المرتبط إلى حدّ بعيد بحداثة الالتزام باتفاقيتي سنة 2003 وسنة 2005 من قبل عدّة دول عربيّة والتفاوت الزمني بينها على هذا المستوى، وعدم الالتزام بها من قبل البعض الآخر، إلى جانب غياب سياسات تراثيّة خاصّة بالتراث الثقافي غير المادّي يكون صون العناصر المههّدة منه أحد محاورها الأساسيّة¹.

إشكاليات تدبير التراث الثقافي غير المادّي في البلدان العربيّة وتحدّياته

إنّ انخراط أغلب البلدان العربيّة في السياسة التراثيّة لليونسكو عامّة وفي مجال التراث غير المادّي بصفة خاصّة لا يعني بالضرورة أن تعتمد نفس السياسات التراثيّة أو أن تنتهج نفس الخطط والبرامج ومناهج العمل في تدبير التراث الثقافي بصفة عامّة سواء كان مادّيًا أو غير مادّيّ ولم يكن ذلك هدفًا من أهداف السياسات الدولية لحماية التراث في إطار منظّمة اليونسكو ولا هدفًا إقليميًا في إطار منظّمة الألكسو، بل أنّ ما كان منظورا بصفة أساسيّة على المستويين المذكورين هو وضع سياسات ناجعة وفاعلة بالنسبة لكل دولة تنسجم مع ظروفها وواقعها وخياراتها العامّة بقطع النظر عن مدى تماثل تلك السياسات أو اختلافها عن غيرها من الدّول، فالاختلافات بين الدّول مسألة موضوعيّة، فهي وإن كانت تتشارك في مستويات مختلفة من الانتماء الجغرافي والتاريخي والحضاري والثقافي، فإنّها تختلف في جوانب أخرى من هذه المستويات، وهي إضافة إلى ذلك لا تعرف نفس الظروف الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة والثقافيّة وليس لها في كثير من الأحيان نفس الخيارات والتوجّهات، لذلك فإنّ اختلاف السياسات من دولة إلى أخرى ومنها السياسات التراثيّة هو مسألة طبيعيّة، فلا وجود لسياسة نموذجيّة موحّدة مناسبة لكلّ الدّول بل هي مرتبطة بواقع الدّولة وظروفها وأهدافها وخياراتها العامّة، وممكّونات ثروتها التراثيّة وتنوّعها، وهو ما يحدّد في نفس الوقت وإلى حدّ بعيد مدى نجاعة السياسات وفعاليتها،

1 لزهر جويلي، التراث الثقافي والطبيعي في البلدان العربيّة بين المواثيق الدوليّة لليونسكو وإشكالية الوعي بالتراث، أطروحة دكتوراه في التاريخ والآثار والتراث، كليّة الآداب والفنون والإنسانيات بمتّوبة، تونس، السنة الجامعيّة 2020/2019، ص 423.

فمصادقة الدول على المواثيق الدولية وإن كان على غاية من الأهمية وخطوة ضرورية للانخراط في السياسة الدولية لحماية التراث وحفظه وصونه إلا أنه يظل غير كاف بل لابد لتحقيقه من وضع سياسات منبثقة من واقع الدولة واحتياجاتها وأهدافها¹.

وقد أشارت الخطة الإستراتيجية لليونسكو بالنسبة للدول العربية في مجال التراث التي تمت صياغتها بالشراكة مع لجان التراث الوطنية في البلدان العربية في اجتماع الرباط الذي انعقد في شهر جوان سنة 2002 إلى عدّة مسائل جوهرية يتعيّن العمل عليها من أجل تطوير سياسات التراث الثقافي في البلدان العربية مؤكّدة على أهمية المقاربة اللامركزية والإدارة التشاركية للتراث بالنسبة لعمليات الحماية والحفظ والصون وفي إدماجه في عملية التنمية وأقرت جملة من الأولويات من بينها:

1. تعزيز ابتكار أدوات بناءة في مجال الثقافة عامّة والتراث بصفة خاصّة وتطبيقه.
2. حماية التنوع الثقافي وتشجيع الحوار بين الثقافات والحضارات من خلال اعتبار التراث الثقافي غير المادي ذا أولوية في سياسات الدول، وذوّرت اللجان الوطنية بضرورة تحديد الرّابط بين التراث غير المادي والهويّات الثقافية والتقاليد الحيّة وإبراز قيمته وكذلك التأكيد على أهمية تقوية التعاون الإقليمي.
3. تعزيز العلاقة بين الثقافة من جهة والتنمية وركائزها الأساسية مثل الديمقراطية واللامركزية من خلال تبادل المعارف وتنمية القدرات، وقد ركّزت اللجان الوطنية على ضرورة دعم اليونسكو للمجهود الرّامي إلى توعية المجتمعات في المنطقة العربية بمدى أهمية الإدارة الجيدة للتراث الثقافي في تحقيق نتائج إيجابية على المستوى الاقتصادي والاجتماعي، لذلك فإنّ المحاور الرئيسية لمجهودات اليونسكو يجب أن تتّجه نحو بناء القدرات وتشريك المجتمعات المحليّة من خلال تنظيم أنشطة للمشاركة.

رغم الخطوات العمليّة الهامة التي قطعتها عديد الدول العربيّة في صون التراث

1 <https://ich.unesco.org/> *Intégration de la sauvegarde du PCI dans les politiques culturelles : une synthèse cumulative des rapports périodiques 2016-00911.*

الثقافي غير المادّي فإنّها لا تزال في حاجة إلى كثير من العمل والجهد من أجل بناء سياسات تراثيّة متطوّرة وفاعلة تكون سياسة صون التراث الثقافي غير المادّي أحد محاورها الأساسيّة، وهي تواجه إلى اليوم وبدرجات متفاوتة عدة صعوبات على مستوى وضع الاتّفاقيّة حيّز التنفيذ وتحقيق أهدافها وهي أساسا ضمان حمايته وحفظه وصونه واستثماره في عمليّة التنمية المستدامة وتشريك المجتمعات المحليّة في كلّ مراحل عمليّة صونه، واعتماده ركيزة لتعزيز التنوع الثقافي، ويرتبط كلّ ذلك بمسألة محوريّة في عمليّة صون هذا التراث وهي رفع الوعي بشأنه والتثقيف حوله.

■ وضع الاتّفاقيّة حيّز التنفيذ

بعد مرور حوالي 17 سنة على صدورها والتزام كلّ الدّول العربيّة بها في فترات تاريخيّة متفاوتة لا تزال اتّفاقيّة صون التراث الثقافي غير المادّي تواجه صعوبات فنيّة، تقنيّة وعلميّة تختلف درجتها من دولة إلى أخرى أدّت إلى تعطيل عمليّة وضعها حيّز التنفيذ، وتعترف كلّ الدّول العربيّة بالإشكاليات التي تواجه إدارة التراث على أراضيها، تتجاوز التراث الثقافي غير المادّي الذي يعدّ مجالا مستحدثا من مجالات التراث لتشمل كذلك التراث العالمي المادّي الثقافي والطبيعي الذي تعود الاتّفاقيّة الصّادرة به إلى سنة 1972، ويتّضح ذلك من خلال تقاريرها الدّورية الشاملة للاتّفاقيتين التي تشير إلى مواطن الضعف على مستوى التشريعات والإطار المؤسّسي وعلى مستوى آليات التنسيق بين الأطراف المتداخلة في إدارة الشأن التراثي والخطط المعتمدة لذلك.

تتصل الصّعوبات المتعلّقة بتنفيذ الاتّفاقيّة اتّصالا مباشرا بالإطار العام لتدبير التراث الثقافي غير المادّي التشريعي والمؤسّسي والإمكانيات المرصودة لحفظه وصونه، فحدّات مفهوم التراث الثقافي غير المادّي مقارنة بغيره من مجالات التراث الأخرى وعدم إدراج هذا المجال بالشكل المطلوب ضمن السياسات الثقافيّة والتراثيّة العامّة في الدّولة التي تشكو بدورها من صعوبات معرفيّة ومنهجية وأخرى متّصلة بالميزانيات والموارد المرصودة، أدّى إلى عدم تمثّل المفاهيم الأساسيّة للاتّفاقيّة ومبادئها بشكل جيّد في عديد البلدان وبالتالي أعاقها عن وضع سياسات علميّة ناجعة وفعّالة تفتقد في غيابها الآليات

والخطط والبرامج الكفيلة بوضع الاتفاقية حيّز التنفيذ.

إنّ صون التراث الثقافي غير المادّي يقتضي ضرورة ضمان الحماية الكاملة لحقوق مالكيه ومبدعيه وممارسيه من الجماعات والمجموعات والأفراد ويمثّل ذلك أحد الوظائف الأساسية لقوانين الملكية الفكرية التي ظلّت في عديد الدّول العربية غير متناسقة مع مضامين المنظومة التشريعية الدولية والمعايير الواردة بها، فعلى المستوى التشريعي لم تقم سوى بعض الدّول بتطوير تشريعاتها ومراجعتها على ضوء أحكام اتفاقية صون التراث الثقافي غير المادّي في حين ظلّ في أغلبها محكوما بنفس النصوص القانونية والآليات والنّظم التي تحكم التراث الثقافي المادّي بوجه عام وظلّت محافظة على الاصطلاحات القديمة في الإشارة إلى هذا الفرع من التراث مثل التراث التقليدي والفنون والتقاليد الشعبية ولا تستعمل في تشريعاتها مصطلح "التراث الثقافي غير المادّي"¹ إضافة إلى ضعف المنظومة القانونية لحماية الملكية الفكرية بفرعها الملكية الفنية والأدبية والملكية الصناعية التي تشكّل النّظام الحماي على المستوى الوطني للتراث الثقافي غير المادّي وضمان حقوق حامليه وممارسيه ومبدعيه من الجماعات والمجموعات والأفراد، إذ أنّ عديد التشريعات العربية تحتاج إلى تعديل وإعادة صياغة مثل القانون الليبي والسوري والسوداني والعراقي واللبناني، ويفتقد البعض الآخر إلى ضمانات حماية قويّة وناجعة لحقوق الملكية الفكرية مثل القانون الإماراتي والبحريني والجزائري والكويتي والسعودي واليميني والتونسي.

إنّ ضعف الإطار القانوني للملكية الأدبية والفكرية أثر بصفة مباشرة على المنظومة المؤسسية للحماية وأورث أدها مستويات مختلفة من العطالة، فمثلا تمثّل عملية تسجيل المبدعين والمنتجين لإنتاجاتهم وإبداعاتهم لدى المؤسسات المعنية لذلك وطبق الإجراءات المنصوص عليها بالقوانين الوطنية شرطا ضروريا للحماية القانونية، ولم تضع سوى دول قليلة نظاما إجرائيا لذلك منها السعودية والإمارات والجزائر والسودان

1 Ahmed Skounti, *Le patrimoine culturel au Maghreb, Législations et institutions nationales, instruments internationaux et modalité de sauvegarde*, UNESCO 2009, p. 9.

والمغرب، ويرى البعض في هذا الإطار أنه لتجاوز الإشكاليات القانونية في مجال الملكية الفكرية بهدف ضمان الحماية الناجمة للحقوق المتصلة بها يشترط ضرورة إنشاء هيئة عامة واحدة في كل بلد عربي تتولى شؤونها وتكون لها مكتبة متخصصة وقاعدة بيانات متكاملة ونقطة اتصال بالهياكل المماثلة على الصعيدين الإقليمي والدولي، إلى جانب إنشاء قاعدة بيانات عربية لحقوق الملكية الفكرية، وإنشاء هيئات حكومية وطنية تتركب من ثلاثة قضاة متخصصين في نزاعاتها يكون فيها التقاضي على درجة واحدة¹ غير أننا بخصوص هذه النقطة الأخيرة نرى أن آلية التحكيم كطريقة لفصل النزاعات المتعلقة بحقوق الملكية الفكرية تظل أكثر الآليات انسجاماً معها ومع طبيعة التراث الثقافي غير المادي².

أثر ضعف المنظومة التشريعية والمؤسسية للتراث الثقافي غير المادي في عديد البلدان العربية على مختلف مجالات إدارته واشتغاله وقد تجسّد ذلك في ببطء نسق عمليّة الجرد وضعف عمليّة التسجيل على القائمة التمثيلية للتراث الثقافي غير المادي للبشرية وتواجه عدّة دول صعوبات مختلفة فنيّة، علميّة ولوجستية سواء لإعداد قوائم الحصر أو لإعداد ملفات تستجيب إلى شروط التسجيل على القائمة التمثيلية، ويلاحظ اهتمام الدول وانشغالها بالتسجيل على هذه القائمة أكثر من اهتمامها بالتسجيل على قائمة الصون العاجل والحال أنّها تكتسي أهمية بالغة في السياق العربي إزاء ما يحرق بالثروة التراثية الثقافية غير المادية في جلد البلدان العربية من مظاهر التهديد الجديّة، المتعدّدة والمتنوّعة إذ لا تتضمّن هذه القائمة سوى 7 عناصر عربيّة، ويعكس خلو سجل ممارسات الصون الجيدة المنشأ بمقتضى الاتفاقيّة من أي عنصر عربي بشكل واضح الصعوبات التي تعرفها السياسات التراثية في عديد البلدان العربية على طريق وضع سياسات ضامنة لممارسات ومناهج صون جيّدة من خلال البرامج والخطط والمشاريع التي تجسّد على أفضل وجه مبادئ الاتفاقيّة وأهدافها.

1 التطوّرات في تشريعات حماية حقوق الملكية الفكرية في الدّول العربيّة UNITED NATIONS -DISTR-GENERAL-E/ OCTOBRE 2005 10-8/ESCWA/ GRID-2005

2 لزهري جويبي وأحمد السكونتي، من أجل سياسة لصون التراث الثقافي غير المادي في تونس، دراسة أنجزت في إطار المشروع المشترك بين وزارة الشؤون الثقافية بتونس ومنظمة اليونسكو، مكتب الرّباط 2018، ص 97.

تشكو نظم إدارة التراث في عديد البلدان العربية من عدم الاستثمار الجيد لنظام المساعدة الدولية، الذي يقوم على الإعداد الجيد لملفات طلبات المساعدة وهو يتيح فرصا هامة للتمويل والدعم الفني واللوجستي خاصة بالنسبة للبلدان التي تعوزها الموارد، وتمثل البرامج المتعلقة بجزء عناصر التراث الثقافي غير المادي على المستوى الوطني، وصون العناصر المدرجة في قائمة الصون العاجل ودعم برامج وأنشطة الصون من المسائل ذات الأولوية بالنسبة لنظام المساعدة الدولية، وتعمل منظمة اليونسكو ومنظمة الألكسو من أجل تعزيز ودعم مؤسسات التراث في البلدان العربية ومساعدتها سواء على مستوى الدعم المادي أو الفني أو العلمي أو على مستوى التكوين والتدريب ورفع القدرات والتوعية بقيمة التراث وتثمينه وإشاعة الثقافة حوله وتعزيز التعاون الإقليمي بين معاهد ومراكز البحوث ومؤسسات التراث.

■ دور التراث الثقافي غير المادي في عملية التنمية المستدامة

أعدت اتفاقية سنة 2003 التراث الثقافي غير المادي إلى وضعه الطبيعي من خلال تنزيهه في صميم عملية التنمية وإعادة نسج علاقاته بفضائه الطبيعي، الاجتماعي، الاقتصادي، الثقافي والسياسي بعد أن أخذت تلك العلاقات في التحلل شيئا فشيئا وبدأت عراها في الانفصام بمفعول الزمن وبسبب عوامل التهديد التي كُتبت لها. وفي نفس الوقت الذي أضحت فيه التراث الثقافي غير المادي محورا من محاور الاهتمام الأساسية لعملية التنمية، يحتاجها لغاية حفظه وصونه فإنه أصبح وعلى نفس الدرجة من الأهمية يمثل أحد روافدها الأساسية وركيزة أساسية تستند إليها لتحقيق مخططاتها وبرامجها وغاياتها. إن قيمة التراث الثقافي غير المادي كما بدت في اتفاقية سنة 2003 تكمن أساسا في الدور الذي من الممكن أن يؤديه في تحقيق التنمية المستدامة بأبعادها المختلفة، وتعلن الاتفاقية من خلال مضامينها وأحكامها ومبادئها التوجيهية أن غايتها الأساسية هي تعزيز توظيف هذا التراث في عملية التنمية وإدماجه ضمن محاورها وأهدافها، وتعلن بقرينة المحاور التي تناولتها الاتفاقية عن صفتها كدعامات لذلك، ويبدو ذلك جليا من خلال مضامين وثيقة المبادئ التوجيهية للاتفاقية التي خصصت فصولها الخمسة

الأول للمبادئ العامة والمفاهيم والمسائل الإجرائية والفنية والتنظيمية في حين خصّصت الفصل السادس وهو الأخير لدور التراث الثقافي غير المادي في عملية التنمية المستدامة سواء من حيث مستويات ذلك الدور أو من خلال الآليات والتقنيات المعتمدة لأدائه ويمثّل هذا الفصل في تقديرنا كامل المستوى الموضوعي للاتفاقية وجوهرها، وكأنّ جميع الفصول السابقة له جاءت أساساً من أجل تجسيد مضامينه وأهدافه.

تؤكّد المبادئ التوجيهية للاتفاقية على أهميّة اعتراف الدّول بأهمية دور التراث الثقافي غير المادي وتعزيزه كعامل يضمن التنمية المستدامة، والعمل من أجل إدماج حمايته بصفة كاملة في خططها وسياساتها وبرامجها الإنمائية على جميع المستويات، ويمثّل هذا التوجّه تنويجاً لنهج دولي أطلقته منظمة اليونسكو منذ العشرية الأخيرة للقرن الماضي¹ يرمي في إطار صون هذا التراث إلى تحقيق التوازن بين الأبعاد الثلاثة للتنمية المستدامة (الاقتصادية والاجتماعية والبيئية) بما يتوافق مع مبادئ الصكوك الدولية لحقوق الإنسان ومضامينها باعتبارها الإطار العام الذي يحمي الحقوق الإنسانية وبالتالي الضامن لتنمية الأفراد والمجتمعات وللتعايش السلمي وللحترام المتبادل بينها وللتنمية المستدامة² وهو ما ترتكز عليه خطة اليونسكو للتنمية المستدامة لعام 2030.

يقصد بالتنمية المستدامة، التنمية التي تلبي احتياجات الحاضر بمختلف مستوياته دون أن تعرّض للخطر قدرة الأجيال المقبلة على إشباع احتياجاتها³، وقد عرّفها منظمة الأمم المتحدة للتغذية والزراعة بأنّها إدارة وحماية قاعدة الموارد الطبيعية وتوجيه التغيّر التقني والمؤسسي بطريقة تخوّل استمرار تحقيق الحاجات البشرية للأجيال الحالية والمستقبلية، وتحمي في نفس الوقت الأرض والمياه والمصادر الوراثية، النباتية والحيوانية ولا تضرّ بالبيئة وتتميّز بأنّها ملائمة من الناحية الفنية ومناسبة من الناحية

1 توصية اليونسكو بشأن صون الثقافة التقليدية والفولكلور لعام 1989، وإعلان اليونسكو العالمي بشأن التنوع الثقافي لعام 2001، وإعلان اسطنبول لعام 2002، المعتمد في اجتماع المائدة المستديرة الثالث لوزراء الثقافة في العالم.

2 المبادئ التوجيهية لاتفاقية صون التراث الثقافي غير المادي الفصل السادس، فقرة 170.

3 تقرير اللجنة العالمية للتنمية والبيئة سنة 1987، ويعرف بتقرير برونتلاند صدر تحت عنوان "مستقبلنا المشترك" الذي عرّف لأول مرة التنمية المستدامة.

الاقتصادية ومقبولة من الناحية الاجتماعية¹ تهدف إلى تطوير مصادر الثروة وتنويعها وإتاحة فرص جديدة لخلقها ورفع قدرات العنصر البشري بما يساهم في تحسين ظروف الحياة ومستوى العيش دون استنزاف الموارد الطبيعية أو البشرية باعتماد أنماط إنتاج واستهلاك متوازنة تساهم في الحفاظ على النظام الإيكولوجي وعلى ضمان المردودية الاقتصادية ويعتبر التراث الثقافي غير المادي رافدا أساسيا لها ليس على المستويين المحلي والوطني فقط وإنما كذلك على المستوى الدولي، وتكشف لنا المبادئ التوجيهية للاتفاقية عن قدرات استثنائية عالية يكتنزها هذا المجال من التراث تبدو خفية، غير ظاهرة وغير معلومة في كثير من الأحيان، فهو يساهم في إحلال السلم والأمن الاجتماعيين، وفي خفض معدلات الجريمة وتأهيل المنحرفين²، وتحقيق التوازن البيئي والأمن الغذائي، وفي توفير الرفاه والرعاية الصحية للجميع والانتفاع المنصف بالمياه النظيفة واستخدامها على نحو مستدام، ويساهم في الحد من الفقر والبطالة والتهميش، وتعزيز التلاحم الاجتماعي، وتحقيق المساواة الجنسانية والاستدامة البيئية وتقوية قدرة المجتمعات المحلية على الصمود أمام الكوارث البيئية وتغيير المناخ، ويساهم في دعم السلم والأمن على المستوى العالمي من خلال تعزيز التنوع الثقافي وتثمينه واحترام الثقافات والحضارات المختلفة وتشجيع الحوار بينها³.

إن إدماج التراث الثقافي غير المادي في عملية التنمية المستدامة وتوظيفه من أجلها يعدّ من أكبر التحديات التي تواجه سياسات التراث في البلدان العربية، بما يفرضه من تجاوز لأدواره التقليدية غير الموظفة في سياقاتها التنموية ويكف عن اعتباره مجالا للتسلية والفرجة ضمن عروض الفلكلور والاستعراض وأن لا يعدّ مجرد عناصر منتمية إلى الماضي نستعيدها حينها إليها وإحياء لذكرى قديمة، ولا يعدّ ذلك عملية يسيرة ولا أمرا

1 Doria Chartier, *De l'environnement aux questions économiques*, éd. Cran, Bruxelles, 2001, p. 21, et Antoine Rudel, *Le développement durable*, éd. ESPA, Paris, 1999, p. 5.

2 Éric L. Letourneau, «Le patrimoine culturel immatériel dans les programmes de réhabilitation destinés aux peuples autochtones», *La revue Criminologie*, Les Presses de l'Université de Montréal, Volume 42, Numéro 2, 2009, p. 13 et 19.

3 صون التراث الثقافي غير المادي والتنمية المستدامة على الصعيد الوطني، المبادئ التوجيهية لاتفاقية صون التراث الثقافي غير المادي، الفصل السادس، 170-197.

هينًا وإنما يتطلب فهما عميقًا للتراث ولأدواره الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والبيئية ورؤية استشرافية، ومعرفة دقيقة بوضع السياسات وضبط الخطط ووضع الآليات الفنيّة والتنفيذية اللازمة إلى جانب توقّر الإمكانيات الماديّة والفنيّة والبشريّة، فإدماج التراث الثقافي غير المادي في عمليّة التنمية وإن كان الضامن لاستمراره وتواصله فإنّه متى كان مرتجلا وغير مدروس ولا يراعي خصوصياته وشروط صونه فإنّه يمثّل خطرا عليه.

كانت الدول العربيّة على وعي بأهمية موضوع التنمية المستدامة في علاقته بـ "التراث الثقافي غير المادي" إذ يعود طرحه كأحد محاور السياسات التراثية إلى تاريخ سابق لصدور الاتفاقية وذلك خلال اجتماع لجان حماية التراث في البلدان العربيّة الذي انعقد بالرباط سنة 2002 في إطار الخطة الإستراتيجية لليونسكو من أجل تعزيز العلاقة بين الثقافة من جهة والتنمية وركائزها الأساسيّة مثل الديمقراطية واللامركزية وقد أكد على ضرورة توعية المجتمعات في المنطقة العربيّة بمدى أهميّة الإدارة الجيدة للتراث الثقافي والطبيعي في تحقيق نتائج إيجابية على المستوى الاقتصادي والاجتماعي.

إن اشترك الدّول العربيّة في جملة من الخصائص الطبيعيّة والتاريخيّة والثقافية وانتماءها إلى مجموعة البلدان الناميّة، لا يحجب جملة من الاختلافات والتمييزات القائمة بينها على المستويات الاقتصادية والاجتماعيّة وعلى مستوى الخيارات والسياسات العامّة ممّا يؤثّر بشكل مباشر على تدبير التراث الثقافي غير الماديّ وخططه وبرامجه و على ماهيّة الأدوار التي من الممكن أن يؤدّيها في إطار عمليّة التنمية المستدامة، فاختلاف الدّول العربيّة على مستوى مؤشّرات النموّ الاقتصادي والاجتماعي وعلى مستوى الإمكانيات الماديّة والفنيّة واللّوجستية يؤدّي ضرورة إلى اختلافات على مستوى مناويل التنمية المعتمدة وعناصره ومكوّناته ولا يكون موقع التراث الثقافي غير الماديّ في إطارها متماثلا، فيكون البعض منها نظرا لشحّ موارده في حاجة إلى اعتماد هذا المجال كأحد ركائز التنمية الاقتصاديّة والاجتماعيّة، في حين لا يعول البعض الآخر عليه كمصدر للدّخل ولخلق الثروة لحالة الرّفاه الاقتصادي والاستقرار الاجتماعي التي تعرفها، غير أنّه لا تفوتنا في هذا الإطار الإشارة إلى أنّ الدّور الاقتصادي للتراث الثقافي غير الماديّ من جهة

لا يراوح فقط عند مستوى المردودية الماليّة الحينيّة إنّما يرمي إلى تحقيق استدامة تلك المردودية طالما أنّ العناصر المكوّنة له هي نتاج للبيئة التي ظهرت فيها وهي ثمرة لإبداع الجماعات والمجموعات والأفراد المنتمين إليها وهي محصلة تفاعلهم معها بكلّ مكوّناتها ومع أنفسهم ومع الآخر، وهي بالتالي ثروتهم الحقيقية الضامنة لتنمية مستدامة.

يرتبط المستوى الاقتصادي شديد الارتباط بالمستويين الاجتماعي والثقافي اللذين يمثلان في كلّ الحالات ومهما كان المستوى الاقتصادي للدول أحد المجالات الأساسية التي يؤدّي فيها التراث الثقافي غير المادّي دورا رائدا في تحقيق التنمية المستدامة، وتعتبر كلّ البلدان العربيّة بلدانا نامية وهي تحتاج جميعا إلى سياسات عامّة تتجاوز احتياجات الحاضر والمستقبل القريب إلى سياسات استشرافية تضع المستقبل البعيد نصب أعينها وفي قلب اهتماماتها إذا كانت تطمح إلى بناء اقتصاديات قوية تقوم أساسا على إمكانياتها الذاتية على المديين المتوسط والبعيد بما يفرضه ذلك عليها من ضرورة تطوير قدرات مواطنيها ومعارفهم ومهاراتهم وإبداعاتهم في شتى مجالات الحياة التي هي نفسها مجالات التراث الثقافي غير المادي، بما يعنيه ذلك من حفظ ذلك التراث وصونه وتنميته وتطويره والتشجيع عليه وهو ما يؤدّي إلى تطوير الذكاء العام ويحفّز الإبداع والابتكار في حركة داخلية ديناميكية وحدها قادرة على الخروج بالمجتمعات من طور النمو إلى تحقيق التنمية المستدامة¹، فالذكاء لا يستورد باستيراد المنتجات التي أنتجها لدى الشعوب والأمم الأخرى وإمّا الذكاء منتج محليّ وهو يحتاج إلى رعاية وتعهّد وتنمية مستمرة، فكل المعارف والإنجازات الحديثة وفي كل المجالات هي نتاج لصيرورة من التراكمات المعرفيّة والخبرات والتجارب كانت في أصلها وفي وقت من الأوقات بسيطة وتقليدية تمّت رعايتها وطوّرها الذكاء البشري في تفاعله مع بيئته الطبيعية والاجتماعيّة والاقتصاديّة والثقافيّة.

لاشكّ في ارتباط التراث الثقافي غير المادّي بالمجال الثقافي أوّلا فهو مجاله الحيوي

1 الفرق بين النمو والتنمية في سياق هذا البحث: يقصد بالنمو أساسا تحقيق تطوّر كمّي أو نوعي في مجال محدّد أو عدّة مجالات: اقتصاديّة واجتماعيّة وثقافيّة... وهو من الممكن أن يكون ظريفي وغير مستقرّ في حين أنّ التنمية تعني تحقيق تحسّن في الظروف العامّة للعيش بمختلف مستوياته وهي ذات طابع شمولي يشمل كافّة مناحي الحياة وتحمل في ذاتها عادة شروط استدامتها وهي تشمل ضرورة النمو ولا يمكن تحقيقها دونه، في حين أنّه يمكن تحقيق النمو دون تحقيق التنمية.

الذي يتحرك في إطاره وينمو، ومن خلال موقعه فيه والقيمة التي يكتسبها يمارس تأثيره على بقاء المجالات الأخرى الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية، وبالتالي فإنه يستمد قيمته بصفة عامة من قيمة القطاع الثقافي داخل الدولة والإمكانيات والموارد المرصودة لفائدته، غير أن الملاحظ هو أن الثقافة عموما لا تدرج في سلم أولويات سياسات عديد الدول العربية لأسباب مختلفة يعود أغلبها بصفة عامة إلى شح الموارد وضعف الميزانيات العامة مما يجعلها تتراجع لفائدة بقاء القطاعات التي توصف بأنها حيوية وذات صبغة معيشية في حين أن المشكل لا يرتبط بعدم المردودية الاقتصادية للتراث الثقافي غير المادي سواء المباشرة أو غير المباشرة وإنما بعدم ملاءمة السياسات الثقافية لتهيئته لذلك الدور وهو ما جعله في أغلب الدول العربية من ضمن هوامش السياسات الاقتصادية أو خارجها في أغلب الأحيان، ومن الممكن أن يمثل انفتاح هذا القطاع على الاستثمار الخاص أحد الحلول لتوفير الموارد المالية وتخفيف عبء التمويل على الميزانيات العامة وأعباء الإشراف على وزارات الثقافة التي ظلت لوحدها تتحمل بذلك في أغلب البلدان العربية : مثلا الجزائر، مصر، الأردن، مصر، لبنان، فلسطين، سوريا، تونس...¹.

على خلاف اتفاقية 1972 التي تعتبر أن التراث هو شأن يهم الدولة بدرجة أولى وبصفة أساسية فإن اتفاقية سنة 2003 أعادته إلى حاضنته الاجتماعية الطبيعية إلى مبدعيه وحامله وممارسيه من الأفراد والجماعات والمجموعات وبالتالي أعادت لهم الاعتبار بوصفهم المالكين الحقيقيين له وبالتالي المستفيدين الأساسيين منه وهو أساسا من أجل تلبية احتياجاتهم وتنميتهم²، فالتراث الثقافي غير المادي ملك للأفراد والجماعات والمجموعات ولهم كامل الحق في الوصول إليه والتمتع به والاستفادة منه وهو يمثل التزاما محمولا على الدولة ليس باحترام ذلك التراث فقط بل بالتكفل بحمايته وضمان

1 Victor Querton, *La place des états arabes dans les politiques culturelles internationales* <https://patrimoine-dorient.org/inde.php/2020/10/14>

2 Marc Jacobs, "The spirit of the convention-Interlocking principles and ethics for safeguarding intangible cultural heritage", *International Journal of Intangible Heritage*, Vol.11 2016 ,P80

استفادتهم منه¹ والعمل من أجل تطوير عديد القطاعات ذات الصلة به مثل السياحة الثقافية والصيدلة والطب التقليدي والحرف والزراعة والصيد... وتشريكهم كطرف أصلي في عملية إدارته وحفظه وصونه واتخاذ القرارات بشأنه من خلال ضمان تمثيليتهم داخل الهياكل واللجان والجمعيات ومراكز البحوث المعنية به.

إنّ إحدى أهمّ ميزات التراث الثقافي غير المادّي هي أن طبيعته الثقافيّة الخاصّة أهّلته لأداء أدوار اجتماعيّة واقتصاديّة على غاية من الأهميّة فهو المجال الحيوي الذي تمارس فيه الجماعات والمجموعات والأفراد قدراتها الإبداعية ومعارفها وفنونها وحريتها في التعبير عن ذاتها وعلاقاتها بمحيطها وهو بالتالي مجال رئيس للإنتاج والإبداع سواء أخذ شكل العروض والمهارات والمعارف والممارسات والطقوس أو غيرها... أو أخذ شكل المنتجات الماديّة مثل الصناعات التقليديّة إنه مجال لتحقيق الإشباع النفسي والعاطفي والتوازن مع البيئة والمحيط وتلبية الاحتياجات الماديّة والمعيشيّة، غير أنّه ولئن كان يؤدّي هذا الدور بكلّ اقتدار في الماضي فإنّه حديثا دخل مرحلة من الارتباك وحالة من العجز كُنّا قد أشرنا إلى أسبابها في جزء متقدّم من هذا البحث أعاقته عن أداء وظائفه الثقافيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة، وما هو مطروح على الدّول اليوم هو خلق الفضاءات والأطر والسياسات الملائمة لانتعاش هذا المجال من التراث وإعادة نبض الحياة ليسري في شرايينه وبين فروعه.

يعتبر قطاع الصناعات الثقافيّة والصناعات الإبداعية أو ما يعرف حديثا بالاقتصاد الإبداعي أحد المجالات التي يجب أن تمنح العناية الكبرى ضمن السياسات الثقافيّة وهي التحدّي الأكبر الذي يتوقّف عليه إلى حدّ كبير مدى النجاح في إدماج هذا التراث في عمليّة التنمية وتوظيفه في خدمتها مع المحافظة على خصائصه وأصالته وتجنبيه المخاطر المرتبطة بقيم السّوق والتبادل التجاري، فهذا القطاع يعدّ اليوم من المحرّكات الأساسيّة للنموّ عبر العالم ومن العناصر الأساسيّة الخالقة للثروة وتعتمد عليه عديد

1 Timothy Dallen J, "Heritage awareness and appreciation among community residents, perspectives from Arizona", USA, *International Journal of Heritage Studies*, Volume 16, Issue 3, 2010.

البلدان النامية، لتنوع مصادر دخلها وتطوير اقتصاداتها باعتبارها المجال المنتج للسلع والخدمات والمواد الثقافية التي من بينها الصناعات التقليدية ذات الأهمية البالغة بالنسبة للتراث الثقافي غير المادي ويشترط لتعزيز هذا القطاع المهم بالنسبة للبلدان النامية عموماً ومن بينها الدول العربية دعم الأعمال الإبداعية وتعزيز التبادل الثقافي وتبادل المعلومات والخبرات وتشجيع بعث المشاريع الصغرى للسياحة الثقافية وتطويرها وهي تجربة ناجحة في المملكة المغربية¹ إضافة إلى دعم القدرات الإنتاجية وتيسير تبادل المنتجات الثقافية وتدققها على مستوى الأسواق الإقليمية والدولية، وتعتبر السوق الثقافية المشتركة الإطار الأمثل لذلك المرتبطة بدورها بالسوق الاقتصادية العربية المشتركة وهما مشروعان عربيين حضاريان كبيران نأمل أن يريا النور يوماً ما وأن يتم تجاوز الصعوبات التي واجهت إنشاءهما، وقد كان لمنظمة الألكسو مبادرة في هذا الإطار عرفت عدّة صعوبات حالت دون وضعها حيّز التنفيذ²، وتهدف اتفاقية السوق الثقافية العربية المشتركة كما أكد على ذلك بيان الشارقة لسنة 1988 إلى مواجهة الآثار السلبية للعمولة التي تمنح الأولوية للمنتوج الثقافي الأجنبي الذي يتم تسويقه بإمكانيات فنية ومعارف اقتصادية متقدمة وهو ما ليس متاحاً بنفس القدر للمنتوج الثقافي العربي مما يؤدي إلى تهميش الثقافة العربية ويسلبها خصوصياتها، وتعمل السوق أيضاً من أجل تنمية المنتوج الثقافي والصناعات الثقافية العربية وتطويرها وزيادة صادراتها بما من شأنه أن يحقق للوطن العربي الأمن الثقافي المنشود والاكتفاء الذاتي وحماية السوق العربية من الغزو الثقافي³.

تشكو إدارة التراث في أغلب البلدان العربية من معضلات أساسية تعوقها عن الإدماج الجيد للتراث في عملية التنمية وعن توظيفه من أجلها من بينها خاصة، الإدارة

1 *Intégration de la sauvegarde du PCI dans les politiques culturelles : une synthèse cumulative des rapports périodiques, synthèse des mesures prises par les états parties en matière de transmission et d'éducation :* <https://ich.unesco.org/fr/synthese-sur-1-integration-de-la-sauvegarde-du-pci-dans-les-politiques-culturelles-2016-00911>

2 السوق الثقافية العربية المشتركة، انبثقت عن الدورة 12 لمؤتمر وزراء الثقافة العرب، الرياض 22 و23 نوفمبر 2000، التقرير النهائي، القرارات والتوصيات، الألكسو 2001.

3 بيان الشارقة، الدورة 10 لمؤتمر وزراء الثقافة العرب 1988، التوصيات والقرارات الألكسو 1989.

المركزيّة للشأن التراثي وتجميع أغلب صلاحيات الإدارة والتصرّف بيد السّلط الإداريّة وإغفال الدّور الهام للمجتمعات المحليّة في إدارة التراث والتصرّف فيه، إلى جانب عدم التخصّص بالنسبة لمؤسّسات التراث حسب مجالاته وفروعه، ولا يمكن تجاوز هذه المعوّقات في تقديرنا إلّا من خلال مقارنة تراثية شاملة لكافة المجالات المختلفة للتراث تراعي خصوصيّة واحتياجات كلّ مجال منها، من بينها التراث الثقافي غير المادّي، وذلك بالاعتماد على آليات تشريعية ومؤسّسية تستوعب المفاهيم العلميّة الحديثة في إدارته القادرة على الإدماج الجيّد لعناصره في عمليّة التنمية الاقتصاديّة والاجتماعيّة¹.

إنّ وضع سياسات وخطط وبرامج لصون التراث الثقافي غير المادّي لا تندرج فقط في إطار احتياجاته وامتيازاته حامله وممارسيه ومبديه من الجماعات والمجموعات والأفراد وإمّا يندرج في صميم احتياجات سياسات التنمية المستدامة ذاتها غير القادرة على تحقيق غايتها دون أن يكون التراث الثقافي من ضمن محاورها الرئيّسة ومن بين الأسس التي تستند إليها، ويعني ذلك أنّه بمقدار حاجة التراث إلى سياسات التنمية لضمان حمايته وحفظه وصونه فإنّ التنمية الشاملة والمستدامة نفسها تحتاج التراث ركيزة أساسيّة لها لتحقيق أهدافها ولضمان شمولها واستدامتها، ولازالت أغلب الدّول العربيّة تفتقد إلى سياسات لصون التراث عموما والتراث الثقافي غير المادّي بصفته أحد مجالاته طبق المعايير المنصوص عليها بالمواثيق الدّوليّة للتراث رغم المجهودات المبذولة في هذا الاتجاه سواء من قبل منظمة اليونسكو² أو الألكسو ورغم الخطوات الجادّة والهامة التي قطعتها عديد الدّول في هذا الإطار مثل الجزائر والسعودية والمغرب والإمارات وهي البلدان التي لها أكثر عدد من العناصر المسجّلة على القائمة التمثيلية وهو الأمر الذي يمكن اعتباره من أهمّ المعايير لقياس مدى التقدّم الحاصل في تنفيذ الاتفاقية.

1 صلاح جرار، "تعزيز فاعلية المؤسّسات المعنية بالتراث والصناعات الثقافيّة"، السياسات الثقافيّة من أجل التنمية، الألكسو، 2002، ص 635 و641.

2 أطلقت اليونسكو برنامج تعزيز القدرات لوضع السياسات لصون التراث الثقافي غير المادّي في عدد من البلدان العربية بالشراكة مع الوزارات والهيئات المعنية بالثقافة فيها في إطار مشروع "التراث المتوسطي الحي" MedLiHer بالنسبة إلى مصر والأردن وسوريا ولبنان 2012/2008 وبالنسبة إلى تونس والجزائر والمغرب وموريتانيا 2015/2013.

■ التراث الثقافي غير المادي وإدارة التنوع الثقافي

تمتلك المنطقة العربية ثروة تراثية ثقافية غير مادية غاية في الثراء والتعدد والتنوع وقد ساهمت مختلف الحضارات والثقافات المتعددة والمتنوعة التي تعاقبت على المنطقة في تكوينها وتشكيلها عبر الزمن، من خلال عملية إعادة تمثيلها لذاتها وللآخر وللوجود بشكل عام كشرط ضروري لضمان تفاعلها وتعايشها مع الإطار الجديد بكل مكُوناته الجغرافية والاجتماعية والثقافية...¹ في إطار عملية تأثير وتأثر أورتتنا ثروة تراثية نابضة بالحياة تتوارثها الجماعات والمجموعات والأفراد جيلا عن جيل في مختلف مجالات النشاط الإنساني، في المعارف والعلوم والحرف والمأكُل والملبس والمسرح والموسيقى والرقص والفنون الشعبية، والعادات، والتقاليد، والأساطير، والحكايا الشعبية، والأدب والفلسفة والمعتقدات والمهارات المختلفة... متنوعة الأصول والمشارب اشتركت في تكوينها وصهرها الحضارات والثقافات والأجناس المختلفة عبر مراحل طويلة من الزمن يضيف كل منها إليها من تجاربه، ومهاراته ومعارفه إلى درجة يصعب معها في كثير من الأحيان نسبته بصفة مطلقة إلى واحد منها دون غيرها، فكُونت نسيجا جميلا بديعا متعدد الألوان والأشكال معبرا عن قِمة الإبداع البشري ومجسدا لمدى قوّة الوجدان والعقل الإنسانيين ووحدهما، ولم تؤدّ سيادة الحضارة العربية الإسلاميّة وثقافتها على المنطقة خلال قرون عديدة من الزمن إلى القضاء على هذا التنوع أو إضعافه بما يشير إلى رحابة مساحة التعايش والتسامح الكبرى التي طبعت هذه المنطقة على مدى مراحل طويلة من تاريخها وأصبح جزءا من ثقافة ووجدان مجتمعاتها، ومن هذا المنطلق يمثّل هذا التنوع ميزة أساسية أصيلة من ميزات المنطقة وعامل قوّة بما يتيح من تنوع لمصادر الإبداع والابتكار وتعدّد التجارب والخبرات وهو ما تفتقده عديد الدّول غير العربيّة وتسعى جاهدة إلى خلقه من خلال اعتماد سياسات ديمغرافية وثقافية قائمة على تعزيز التنوع والتعدّد وتشجيعهما.

1 Martine Hovanessian, «Territoires : Mémoire et formes du croire », *Journal des anthropologues*, numéro 59 année 1995, p. 79.

إنّ ثراء الثروة التراثية غير المادية العربية وتنوعها لا يمكن أن يكون في حد ذاته إلا عاملا إيجابيا دافعا للتطور والنمو غير أنّ ذلك يرتبط أساسا بوجود سياسات ثقافية وتراثية متطورة علمية وعقلانية قادرة على إدارة ذلك التنوع بحفظه وصونه واعتماده مدخلا أساسيا لتنمية المجتمعات من خلال نشر ثقافة التعايش السلمي واحترام الاختلاف، وبنفس القدر فإنّ التغافل عن ذلك التنوع أو عدم إدارته بشكل جيّد ومتوازن بما يحفظ حقوق جميع مكونات المجتمع من شأنه أن يؤدي إلى نتائج عكسية ويحوّله إلى عامل فرقة وخلاف يهدّد أمن المجتمع واستقراره. ويعتبر التنوع الثقافي إحدى المشاغل الأساسية لمنظمة اليونسكو وقد أولته عناية فائقة انطلاقا من فكرة أساسية أضحّت مسلمة تبلورت في إطارها، وهي أنّ التنوع الثقافي يشكل تراثا مشتركا للبشرية، يتيح عالما غنيا ومتنوعا يتسع فيه نطاق الخيارات المتاحة وتتعزز فيه الطاقات البشرية والقيم الإنسانية، ويشكّل من ثمة ركيزة أساسية للتنمية المستدامة للمجتمعات والشعوب والأمم، بما يفرض تعزيزه والمحافظة عليه لفائدة الجميع¹.

إنّ العولمة والتطور المتسارع لوسائل الاتصال والتواصل بالقدر الذي تساهم به في دعم عمليات التفاعل والتواصل بين مختلف الثقافات فإنّها تمثّل تهديدا جديا للتنوع الثقافي واستهدافا للخصوصيات الثقافية المحلية من خلال عمليات التحديث والعصرنة القسرية غير العقلانية التي لا تنبع من داخل المجتمعات ولا هي نتيجة لتطور منظوماتها الداخلية، كلّ ذلك بهدف خلق الإطار الملائم الذي يستجيب لاحتياجات الاقتصاديات العالمية الكبرى ونظام القيم الذي يتألف معها بما يؤدي إلى تعميق اختلال التوازن بين البلدان ذات الاقتصاديات القوية من جهة و البلدان النامية من جهة ثانية ويؤثر سلبا وبصفة مباشرة على تنمية المجتمعات المحلية في ظل اقتصاديات وطنية هشّة عاجزة على مواجهة اجتياحات العولمة وإكراهاتها، ولذلك يعدّ خطاب تعزيز التنوع الثقافي الإجابة الثقافية المباشرة للمجتمعات المحلية على نظم العولمة وقيمها وهو يمثّل منظومة دفاعها الأساسية لحماية هوياتها وخصوصياتها الثقافية وفي إطار تصوّر جديد

1 النوتة، اتفاقية تعزيز تنوع كافة أشكال التعبير الثقافي لسنة 2005.

لمسألة الهوية، فقد مكن وصل التراث غير المادي بالتنوع الثقافي من تحرير خطاب الهوية الذي لم يعد خطابا مغلقا ومحافظا بل أضحى خطابا منفتحا يقوم على التعدد والتنوع والاختلاف، إنها هوية التعدد الجامعة للهويّات الجزئية التي أصبحت نظاما وأداة لمواجهة العولمة ولحماية الخصوصيات الثقافية بوصفها أساس التنوع.

أخذ هذا الخطاب يتعمق شيئا فشيئا على المستوى الدولي في إطار سياسات وبرامج وخطط منظمة اليونسكو الثقافية الرامية إلى عولمة أدوات ونظم حامية للتنوع الثقافي في مواجهة نظم العولمة الرأسمالية وإتاحتها للمجتمعات المحلية للحفاظ على خصوصياتها الثقافية المحلية وعلى التنوع الثقافي داخلها الضامن الأساسي للمحافظة على التنوع الثقافي على المستوى الدولي، هذا التنوع الذي تعتبره منظمة اليونسكو روح الثقافات في العالم ورونقها، وإذا كانت العولمة تستفيد من إمكانيات معرفية ومادية وسياسية واقتصادية كبرى وسياق دولي ملائم لها لفرض نظمها وأحكامها فإن الدول العربية تحتاج إلى سياسات لصون التراث الثقافي غير المادي ولتعزيز التنوع الثقافي تكون قوية، محكمة، عقلانية ومستدامة حتى تكتسب القدرة على المواجهة والحفاظ على هويتها وأصالتها وخصوصياتها الثقافية.

صدرت في إطار منظمة اليونسكو ثلاثة مواثيق أساسية تمثل النصوص المرجعية للتنوع الثقافي أولها الإعلان العالمي للتنوع الثقافي الذي اعتمده المؤتمر العام لليونسكو في دورته 31 بتاريخ 2 نوفمبر 2001 وثانيها هي اتفاقية صوت التراث الثقافي غير المادي الصادرة في 17 أكتوبر 2003 وثالثها هي اتفاقية اليونسكو لحماية وتعزيز تنوع أشكال التعبير الثقافي الصادرة بباريس في 20 أكتوبر 2005، ويمكننا في هذا الإطار أن نعتبر أن اتفاقية صوت التراث غير المادي لسنة 2003 قد صدرت في إطار عمل منظمة اليونسكو من أجل وضع سياسة على المستوى الدولي لتعزيز التنوع الثقافي، وقد كانت أصدرت سنة 2001 أي قبلها بسنتين إعلان التنوع الثقافي الذي أكد بوضوح على أهمية التراث الثقافي في تعزيز التنوع الثقافي¹ ثم ألحقتها سنة 2005 أي بعد سنتين باتفاقية حماية وتعزيز تنوع أشكال التعبير الثقافي

1 المادة 7 من الإعلان العالمي للتنوع الثقافي.

التي أكدت على أهمية التراث الثقافي غير المادّي لاسيما المعارف التقليدية ونظم معارف الشعوب الأصلية، ودوره المركزي في التنمية المستدامة وفي تعزيز التنوع الثقافي الذي عرفته الاتفاقية بأنه تعدد الأشكال التي تعبر بها الجماعات والمجتمعات عن ثقافتها وتناقلاها فيما بينها وهو لا يتجلى من خلال تنوع أساليب التعبير عن التراث الثقافي للبشرية وإثرائه ونقله بواسطة أشكال التعبير الثقافي المتنوعة فحسب، بل يتجلى أيضا من خلال تنوع أنماط إبداع أشكال التعبير الفني وإنتاجها ونشرها وتوزيعها والتمتع بها، أيا كانت الوسائل والتكنولوجيات المستخدمة في ذلك، ويعتبره الإعلان العالمي للتنوع الثقافي ضروريا للجنس البشري ضرورة التنوع البيولوجي بالنسبة للكائنات الحيّة.

إنّ صون التراث الثقافي غير المادّي لا يمكن أن يتحقّق إلاّ في ظلّ سياسات معزّزة للتنوع الثقافي الذي لا يمكن أن يجد له مجالا حيويا آخر غير التراث الثقافي غير المادّي وبالتالي فإنّ المجالين يرتبطان ارتباطا عضويا ووظيفيا، لذلك صدرت اتفاقية 2003 و2005 تباعا لتكاملهما ولاشتراكهما في الأهداف والغايات الأساسيّة، وتعتبر التنمية المستدامة بالنسبة لكلّ منهما المحور الأساس الذي تدور حوله عمليّة صون التراث وحماية التنوع وتعزيزه، وإذا كانت الاتفاقية الأولى تعتبر التراث غير المادّي بوتقة للتنوع الثقافي وهو من ذلك المنطلق ضامنا للتنمية المستدامة، فقد أكدت الثانية على تكامل الجوانب الاقتصادية والثقافية للتنمية، معتبرة أنّه لما كانت الثقافة أحد المحرّكات الأساسيّة للتنمية فإنّ الجوانب الثقافية لهذه الأخيرة لا تقلّ عن جوانبها الاقتصادية، وللأفراد والشعوب حقّ أساسي في المشاركة فيها والتمتع بها، ويعدّ التنوع الثقافي ثروة نفيسة للأفراد والمجتمعات وتمثّل حمايته وتعزيزه والحفاظ عليه شرطا أساسيا لتحقيق التنمية المستدامة لفائدة الأجيال الحاضرة والمقبلة¹.

تطرح مسألة التنوع الثقافي في البلدان العربيّة على مستويين اثنين: الأوّل وهو المستوى الدّولي باعتبار التنوع الثقافي يمثّل آلية دفاع وطنيّة ضدّ نظام العولمة والثاني هو المستوى الدّاخلي حيث يطرح بصفته آلية للتعايش بين مكوّنات مختلفة لتركيبية

1 الفقرة 6 و5 من اتفاقية تعزيز تنوع أشكال التعبير الثقافي.

اجتماعية وثقافية متنوعة، ويكتسي في السياق العربي أهمية بالغة لعدة أسباب أهمها:

- عديد الدول العربية تعرف تنوعا ثقافيا كبيرا إذ نشأت في إطارها ثقافات متعددة وتعايشت فيها أجناس وأعراق متنوعة باختلافاتها العرقية والدينية والثقافية أبدعت تراثا ثقافيا غير مادي ثري ومتعدد العناصر حاملا لمضامين ثقافية ومؤديا لوظائف اقتصادية واجتماعية مختلفة.

- يمثل التنوع الثقافي من خلال مجاله الحيوي التراث الثقافي غير المادي آلية الدفاع الأساسية للمجتمعات المحلية والدول النامية للحفاظ على ذاكرتها وهويتها وخصوصيتها الثقافية في مواجهة قيم العولمة الاقتصادية وما تسعى لفرضه من عولمة للقيم الثقافية ولأماط العيش.

- تمثل البلدان العربية فضاء حيويا واستراتيجيا للنظام العالمي الجديد وهدفا مباشرا لسياسات العولمة بحكم عديد العوامل: موقعها الاستراتيجي، كثافتها الديمغرافية وثرواتها الباطنية وراثتها الحضارية وخصوصيتها الثقافية.

لشك في أن التنوع الثقافي يواجه بعض الإشكاليات الجديدة في البلدان العربية بنسب متفاوتة وهي مختلفة ومتنوعة الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية بحسب درجة التماثل الاجتماعي العرقي والديني والثقافي داخل كل واحدة منها من جهة وبحسب السياسات المعتمدة لإدارة هذا التنوع وتوظيفه لتنمية المجتمعات وتطويرها ومدى النجاح في ذلك، ولا ترتبط إدارة التنوع بالإرادة الرسمية في الدول فقط¹ وإنما كثيرا ما تكون مرتبطة ببعض الجماعات والمجموعات التي لا ترى في التنوع عامل ثراء ثقافي واجتماعي ودافع للتنمية وحافظ لوحدة المجتمع وتماسكه بقدر ما تعمل من أجل توظيفه سياسيا خارج سياقاته الثقافية والتنموية ويصبح عاملا مهددا لاستقرار الدولة والمجتمع وأمنهما.

1 Valeria Piergigli, «The right to cultural identity », *Annuaire international de justice constitutionnelle*, Année 2014, 29-2013 p. 597-598.

يحتاج التنوع الثقافي في عدد من البلدان العربية إلى الاعتراف به حقيقة موضوعية ومعطى ثقافيا واجتماعيا يحتاج وإلى سياسات محكمة وعقلانية تديره وتحكمه وتوظفه من أجل تنمية المجتمعات وتطويرها وتكريس ثقافة السلم والتعايش وتحقيق الاستقرار والأمن الاجتماعيين، وتخلصه من نزاعات التوظيف السياسي خارج سياقاته الثقافية والاجتماعية، فإنكاره وعدم الاعتراف به أو عدم توفير الأطر الملائمة لرعايته وتنميته كثيرا ما يكون مكلفا بالنسبة إلى الدول والمجتمعات ومهددا لاستقرارها وأمنها وتماسكها ويعيق عملية التقدم والتنمية ويسبب فجوات وتصدعات اجتماعية وثقافية كبيرة يحتاج رآبها وتدارك آثارها السلبية على العقول والأنفس خاصة ردحا طويلا من الزمن.

إن تعزيز التنوع الثقافي داخل البلدان العربية يحتاج إلى وضع التشريعات التي تعترف به وتطوير منظومة الحقوق والحريات المرتبطة بها وإدماجه في برامج وخطط المؤسسات والمراكز الثقافية، ووضع السياسات الثقافية الرامية إلى تعزيزه وتنميته وتوظيفه في خدمة المجتمعات وتعميق الحوار حوله وتشجيعه ورفع الوعي العام بشأنه وتكريسه منهجا في السياسات العامة وفي برامج التدريس وفي الأنشطة الثقافية والاجتماعية وفي وسائل الإعلام، وتأهيل المؤسسات لإحكام إدارته، وتطوير قدرات المجتمعات على التعايش وقبول المختلف، وقد عرفت عديد البلدان العربية في السنوات الأخيرة تعديلات دستورية ترمي إلى الاعتراف بالتنوع الثقافي ووضع الآليات التشريعية والأطر المؤسسية والبرامج والخطط اللازمة من أجل تكريسه على مستوى الواقع مثل موريتانيا وتونس والجزائر والمغرب ولبنان والعراق إضافة إلى مشروع الدستور الليبي لسنة 2017¹، وقد قطع بعضها خطوات هامة من أجل تعزيز التنوع الثقافي باعتماد البعض منها للغات الخاصة "بالأقليات" أو بمجموعات السكان الأصلية في برامج التدريس وفي بعض محطات التلفزيون والإذاعات وإصدار مجلات وصحف مكتوبة بها واعتمادها

1 المادتين 1 و2 من دستور الجمهورية الإسلامية الموريتانية الصادر بتاريخ 21 جويلية 1991 المعدل بمقتضى القوانين الدستورية لسنوات 2006 و2012 و2017 - المادة 41 من الدستور التونسي لسنة 2014 المؤرخ في 27/01/2014، المواد 1 و5 و25 من الدستور المغربي الصادر في 1 جويلية -2011 المواد 4 و32 و38 و41 و42 و45 و46 من الدستور الجزائري الصادر في 6 مارس -2016 المواد 1 و2 و3 ومن الدستور العراقي الصادر بتاريخ 15 أكتوبر -2005 المواد 9 و10 و24 و95 من الدستور اللبناني المؤرخ في 32 ماي 1926 المنقح بالقانون الدستوري 1990/9/21 والمؤرخ في 2004/9/4.

في العلامات التوجيهية في المدن... ولئن كانت هذه الإجراءات تعتبر على غاية من الأهمية وتمثل خطوات إيجابية فإنه لا تفوتنا الإشارة إلى أن تعزيز التنوع الثقافي يحتاج إلى وضع سياسات ثقافية عامة تضعه في سلم أولوياتها ضمن خطط وبرامج تتناوله في عمقه الثقافي والحضاري وأبعاده الاقتصادية والاجتماعية وضمن مخطط زمني محدد الأبعاد.

■ أهمية الوعي بالتراث في سياسات صون التراث الثقافي غير المادي في البلدان العربية

إن الوعي بقيمة التراث الثقافي غير المادي لا ينفصل عن الوعي بقيمة التراث بصفة عامة المعنوية والمادية ومضامينه المعرفية وأبعاده التاريخية والحضارية وبأدواره الاجتماعية والاقتصادية والثقافية وهو في نفس الوقت إحدى آليات حمايته وحفظه وصونه، فالتراث منظومة من القيم الثقافية والحضارية وهو أيضا مجموعة من المعارف الفنية والعلمية الدقيقة، وهو إضافة إلى كل ذلك نظام قانوني متكامل بفرعيه الوطني والدولي له قواعده وأحكامه ونظامه الإجرائي الفني الخاص به، ولا يقف الوعي بالتراث عند مستوى معين من هذه المستويات بل يشملها جميعا وهو الشرط الأساسي لوضع سياسات قادرة على حمايته وحفظه وصونه وإدماجه في عملية التنمية المستدامة وتوظيفه من أجلها، لذلك فإن اهتمامنا بالتراث والتأكيد على ضرورة الوعي بقيمته ليس مجرد اهتمام بالماضي بقدر ما هو اهتمام بالحاضر والمستقبل معا، فالتراث ليس ماضيا ولى وانتهى إنه الجزء الحي من ذلك الماضي الذي يسري فينا وبيننا نحيا به ومن خلاله، نركز عليه ويدفعنا نحو المستقبل.

يمكننا تعريف الوعي بالتراث بأنه تمثل القيم المادية وغير المادية الفكرية والروحية المتأصلة للتراث واستيعاب أبعاده ومستويات تأثيره المتنوعة عبر الزمن وفي مختلف مجالات الحياة المعاصرة المادية والفكرية للمجتمع وللأفراد، والقبول بها معطى واقعي وعلمي، وإدارتها بما يكفل صونها وموئها واستدامتها وهو يختلف من هذه الزاوية عن مصطلح قريب منه وهو "الوعي التراثي" الذي يحيل لدى البعض إلى مستوى معين من الوعي يتقابل مع "الوعي الحدائي" ضمن فهم معين للتراث، بمعنى أن التراث يصبح صفة

ملحقة بالوعي، ولا يكون فيها موضوعا للوعي ومستوى من مستوياته¹.

يبدو موضوع الوعي بالتراث الثقافي غير المادّي لأوّل وهلة موضوعا إشكاليا خاصّة في السّياق العربي نظرا لحجم الإشكاليات التي يطرحها سواء ذات الطبيعة الفكرية والثقافية والعقائدية أو على مستوى الأطراف والجهات المعنية به ثمّ لتعدد زوايا تناوله ومستوياتها ولتنوّع مجالاته وأبعاده، ولا غرابة في ذلك فهو التراث الحيّ الذي يشكّل جزء من ذاتنا الحاضرة في أبعادها المختلفة على خلاف التراث الثقافي المادّي الذي وان كان بدوره يطرح جملة من الإشكاليات إلاّ أنّها تظلّ أقلّ حدّة لأسباب ترتبط بطبيعته. إنّ الأهميّة البالغة لموضوع الوعي بالتراث جعلته إحدى المحاور الأساسيّة للسياسة التراثية لليونسكو وهو يمثّل ركنا قازا في كلّ اتّفاقيات اليونسكو للتراث وموثيقها الملحقة بها، إذ تخصّص جميعها أبوابا أو موادا ضمن أحكامها لموضوع الوعي بقيمة التراث وبيان أهميّته والأدوات والإجراءات والتدابير المعتمدة لتطويره بما يستجيب لاحتياجات التراث، ويعود ذلك في تقديرنا إلى سببين اثنين، الأوّل هو قيمته العالية في عمليات الحفظ والحماية والصّون والإدارة الجيدة للتراث والثاني هو أنّ مسألة الوعي بالتراث تعدّ إحدى الهواجس والإشكاليات المطروحة أمام نظم التراث ليس في البلدان العربية فحسب وإمّا في جلّ بلدان العالم.

تؤكد المادّة 14 من اتّفاقية صون التراث الثقافي غير المادّي لسنة 2003 على ضرورة التوعية بأهمية صون التراث الثقافي غير المادّي ووضع برامج لتعزيز القدرات لفائدة الجماعات والمجموعات وعموم الجمهور، وخاصّة الشباب، وخصّصت المبادئ التوجيهية للاتّفاقية كامل الفصل الرابع منها لموضوع التوعية بقيمة التراث الثقافي غير المادي على الصّعد المحليّة والوطنية والدولية وضمان تقديره تقديرا متبادلا باعتباره يمثّل شرطا أساسيا لتنفيذ الاتّفاقية بصورة فعّالة²، وهي تعتبر أنّ عمليّة التوعيّة واجب على الدّولة ويشترط ضرورة موافقة الجماعات والمجموعات والأفراد الحاملين للتراث على التوعية

1 لزهرة جويلي، التراث الثقافي والطبيعي في البلدان العربية بين الموثيق الدولية لليونسكو وإشكالية الوعي بالتراث، أطروحة دكتوراه في التاريخ والآثار والتراث، كليّة الآداب والفنون والإنسانيات بمنوبة، تونس، السنة الجامعيّة 2020/2019، ص 239.

2 الفصل الرابع من المبادئ التوجيهية للاتّفاقية صون التراث الثقافي غير المادّي، فقرة من 100 إلى 150.

بعناصر تراثهم ومشاركتهم في مختلف برامجها وخططها وأنشطتها، بما يمكن معه أن نعتبر أنّ التوعيّة بأهميّة التراث الثقافي غير المادّي بصفة عامّة وإبراز قيمته والتعريف بأدواره دون تناول عنصر محدّد أو عناصر بذاتها يظلّ خاضعا للإرادة الحرّة للدولة أو المؤسسات والجهات المعنية دون الحاجة إلى موافقة أي طرف.

لم تكن الدّول العربيّة خارج هذا السّياق الدّولي الرّامي إلى رفع الوعي بأهميّة التراث تعزيزا لمجهودات الحماية والحفظ والصون وقد أكّدت الخطّة الإستراتيجية لليونسكو بالنسبة للدول العربيّة في مجال التراث التي انعقدت بالشراكة مع لجان التراث الوطنية في البلدان العربيّة بالرّباط خلال شهر جوان 2002 على ضرورة دعم اليونسكو للمجهود الرّامي إلى توعية المجتمعات في المنطقة العربيّة بمدى أهميّة الإدارة الجيدة للتراث الثقافي والطبيعي في تحقيق نتائج إيجابية على المستوى الاقتصادي والاجتماعي.

لا يبدو موضوع الوعي بالتراث في السياق العربي موضوعا فنياً صرفا تحكمه قواعد واضحة وإجراءات محدّدة وخطط وبرامج دقيقة ومحكمة، وإمّا هو موضوع ثقافي بالأساس يرتبط إلى حدّ بعيد بمفهوم التراث كما تبلور في إطار الفكر والثقافة العربيّتين، إذ تغلب عليه الدلالات الفكرية والعقائدية ويبدو في كثير من الأحيان محمّلا بشحنات وجدانية ومضامين أيديولوجية وهو ما أثر بصفة خاصّة على التراث غير المادّي بوصفه تراثا حيّا حاملا لمضامين فكرية، عاطفية ووجدانية، على خلاف دلالات المفهوم في اللّغات الأجنبيّة المعاصرة التي لا يتجاوز الدّلالة في إطارها على الآثار والمعالم التاريخيّة والحضاريّة وما تحويه المتاحف وعلى ما حافظت عليه المجتمعات من العادات والتقاليد والممارسات والطقوس والمعارف والمهارات الموروثة ... المفرغة غالبا من كلّ مضمون إيديولوجي.

ويعود ذلك في تقديرنا إلى أنّنا لم نوّسس إلى حدّ الآن في إطار الثقافة العربيّة إلى فهم علمي وعقلاني للتراث، ولذات السّبب يواجه الوعي بالتراث عدّة إشكاليات تعيق صياغة تصوّر موحد ومتجانس له وملكوّناته وآليات وضعه حيّز التنفيذ، فمن جهة تتعدّد الأطراف المعنية به فهو يشمل شبكة كاملة من المتدخلين، فتميّز تبعا

لذلك بين الوعي بالتراث على المستوى الدّولي من خلال السياسات الدوليّة للتراث التي تجسّدها منظّمة اليونسكو وهيكلها بصفة أساسيّة، وبين الوعي الرّسمي بالتراث الذي تجسّده الدّول من خلال تشريعاتها ومؤسّساتها وسياساتها الثقافيّة والتراثيّة، ثمّ الوعي بالتراث على المستوى المجتمعي أي بالنسبة للجماعات والمجموعات ومنظّمات المجتمع المدني، وأخيرا الوعي بالتراث على المستوى الفردي أي وعي الأفراد بقيمة التراث ووظائفه، ولذلك فإنّ صون التراث يحتاج مستوى ضروريا محدّدا من الوعي به لدى جميع الأطراف طالما أنّ الصون هو مسؤوليّة مشتركة بالضرورة، ويرتبط مستوى الوعي بالتراث ودرجته بالدور الموكول للطرف المعني في إدارة الشّأن التراثي، فكلّما اتّسعت دائرة المسؤوليّة، إلّا ودعت الحاجة إلى مستوى عال من التخصّص الذي يشترط ضرورة مستوى عال من الوعي بالتراث. ومن جهة ثانية فهو إمّا محمّل بثقل الإيديولوجيا وأوزارها في عديد من الأحيان أو يختزل في جانبه الفلكلوري والاستعراضى أحيانا أخرى بما يرده إلى مجرد شواهد ومخلّفات وصور ومشاهد وعادات وتقاليد من الماضي في الملابس والمأكل والطقوس والممارسات والاحتفالات والمهارات... نستحضره من حين إلى آخر في إطار العروض الاحتفاليّة والأنشطة الثقافيّة حيننا إليه وإحياء للذكرى أو في إطار برامج السياحة الثقافيّة، وقد ظلّ هذا المستوى من التعامل مع التراث الثقافي غير المادّي السّمة الغالبة في أغلب الدّول العربيّة ردحا طويلا من الزمن سواء على مستوى التعامل المؤسّسي الرّسمي أو على مستوى النظرة المجتمعية وهو ما يعكس أزمة عميقة في الوعي بالتراث، قبل أن تأخذ السياسات التراثيّة حديثا في عدد من الدّول العربيّة اتّجاها جديدا أكثر عمقا في التعامل مع التراث وفهما لمضامينه وأدواره ووظائفه.

يمكننا القول بأنّه لا وجود لوعي موحد، ثابت ومتماثل للتراث تكون الدّول ملزمة بالأخذ به وأن لا تحيد عنه، وإمّا تتّجه الإشارة إلى أن محدّدات هذا الوعي تختلف باختلاف الواقع الاقتصادي والاجتماعي والثقافي للدّولة وخياراتها وأهدافها ضمن سياساتها العامّة، وليس من ضمن أهداف منظّمة اليونسكو أن تصوغ إطارا محدّدا للوعي بالتراث، فهي تشير إلى عناصره ومجالاته والمفاهيم المرتبطة به، وتطلّ العبرة في

هذا السّياق كامنة في مدى تحقيق الأهداف المحدّدة بمواثيقها الدّولية وهي صون هذا التراث بإدماجه في عمليّة التنمية المستدامة وتوظيفه من أجلها وتعزيز التنوّع الثقافي داخل الدّولة، ويعتبر النجاح في تحقيق تلك الغايات مؤشّرا على مستوى الوعي بقيمة التراث، فالاختلاف على مستوى الأدوات المعتمدة في التوعية بالتراث ومناهجه وكذلك مضامينه هو نتيجة حتميّة لاختلاف واقع الدّول وسياساتها وخياراتها بل هو إحدى محدّدات الوعي العلمي والعقلاني بالتراث الذي نحتاجه، ومن الممكن أن يعدّ ضمن سياقات خاصّة وشروط معيّنة عامل تنوّع وثراء وموضوعا لتبادل التجارب والخبرات.

لا شكّ في أنّ التشريعات المتطوّرة والمؤسّسات المختصّة لا تكفي لوحدها لنجاعة السياسات التراثيّة، في ظلّ غياب الوعي بأهميّة التراث وبآليات حمايته وحفظه وصونه، وبالادوار التي من الممكن أن يؤدّيها داخل المجتمعات، وتكون أهمّيته مضاعفة في السّياق العربي في ظلّ ضعف المنظومات التشريعيّة والمؤسّساتيّة في العديد من الدّول العربيّة، التي تحتاج بدورها إلى مستوى عال من الوعي بالتراث لتطويرها وتحديثها.

تعتبر السياسات التراثيّة المعتمدة في الدّولة لصون التراث المقياس الحقيقي لمستوى الوعي بالتراث، داخلها ولا تزال الدّول العربيّة في مراحلها الأولى من وضع سياسات لصون التراث الثقافي غير المادّي، وهي ليست على نفس الدرجة من هذه الناحية فإحراز التقدّم على هذا المستوى ليس متماثلا بل مختلفا وبدرجات متفاوتة من دولة إلى أخرى، إضافة إلى أنّ الاتّفاقيّة نفسها تعتبر حديثة الإصدار والمفاهيم الواردة بها تعتبر مستجدّة، وعديدة هي الدّول العربيّة التي لم تنضمّ إليها إلّا منذ وقت قريب، وهي لا تعتمد سياسات تراثيّة عامّة ومتكاملة يكون التراث الثقافي غير المادّي جزءا من سياساتها الفرعيّة بما تعنيه السياسات من وضوح الرؤية والغايات والأهداف والخطط والبرامج والجدول الزمني للتنفيذ على الأمداء القريب و المتوسّط والبعيد، بل أنّ عمليّة صونه في أغلب الدول العربيّة لا تزال تقتصر على بعض أنشطة الصّون الموسميّة وغير المنتظمة بمناسبة التظاهرات والأنشطة التراثيّة والثقافيّة العامّة أو أنشطة السياحة الثقافيّة، التي تنظّم في إطار مؤسّسات غير متخصّصة أحدث أغلبها في الأصل لإدارة

الآثار والمتاحف ثم تمّ توسيع اختصاصها لتشمل التراث الثقافي غير المادّي، وممّا يدلّ على حداثة السياسات المعتمدة لصون هذا التراث في البلدان العربيّة وعدم فاعليتها، وعلى الإشكاليات المتعلّقة بالوعي بالتراث، هو أنّه إلى حدّ اليوم لم تسجّل أي دولة عربيّة ممارسة من ممارسات الصّون الجيدة على القائمة الثالثة لاتّفاقيّة التراث الثقافي غير المادّي ويعدّ سجل ممارسات الصّون الجيدة من بين المؤشّرات الأساسيّة لقياس مستوى الوعي بالتراث وتطوّر سياسات صونه.

ظلتّ مبادرات رفع الوعي في الدّول العربيّة تتسم بالظرفيّة ولا تستند إلى برامج وخطط محكمة بما يكفل ديمومتها وشمولها لمختلف مجالات التراث غير المادّي ولأبعاده المتعدّدة ولكلّ الأطراف المعنيّة به: الدّولة ومؤسساتها والمشتغلين في مجال التراث وواضعي السياسات والجماعات والمجموعات والأفراد من الحاملين والممارسين له وللجمعيّات المدنيّة وللجمهور الواسع وخاصّة منه فئة الشباب الذين يمثّلون الحاملين المستقبليين المفترضين له.

إنّ الوعي بالتراث هو جملة من المضامين الثقافيّة والمعرفيّة وهو كذلك أدوات ومنهج للعمل والتنفيذ، وتؤكّد المبادئ التوجيهيّة للاتّفاقيّة على ضرورة أن تراعى عند التوعية أهداف الاتّفاقية، وعلى ضرورة موافقة الجماعات والمجموعات والأفراد المالكين لعناصر التراث الثقافي غير المادّي على التوعية بتراثهم، وأن يكون ذلك عن إرادة حرّة ومستنيرة وضرورة إشراكهم في كلّ مراحلها وأنشطتها في إطار الاحترام الكامل ومع ضمان استفادتهم منها وأن لا تؤدي إلى الإضرار بالعنصر أو بحقوق مالكيه أو التمييز ضدهم بأي شكل من الأشكال، وتشمل عمليات التوعية ضرورة بيان مخاطر الإفراط في التسويق التجاري أو ترويج المنتجات ومختلف أشكال الإبداع في إطار أنشطة سياحيّة لا تنضوي في إطار مقارنة سياحيّة مستدامة بما من شأنه أن يعرّض التراث الثقافي غير المادي المعني للخطر ويمثّل التنوع الثقافي وارتباطه الوثيق بالتراث غير المادّي ضرورة ركنا أساسيا في برامج التوعية¹.

1 الفقرات من 100 إلى 107 من المبادئ التوجيهيّة لاتّفاقية صون التراث الثقافي غير المادّي لسنة 2003.

إنّ صياغة تصوّر شامل للتوعية بالتراث في الدّول العربيّة يحتاج إلى تعميق التفكير حوله لضبط محاوره ومضامينه وآليات تنفيذه لضمان نجاعته، وهو يحتاج أيضا إلى تشجيع الحوار حول التراث الثقافي غير المادّي سواء كان ذلك على المستوى المحلي أو الوطني أو الإقليمي بهدف إبراز دوره داخل المجتمعات وضبط الآليات الكفيلة بحفظه وصونه وكيفية توظيفه في تنمية تلك المجتمعات، وذلك من خلال التوعية بالاتفاقية وبأهدافها ومضامينها ومبادئها التوجيهية وبالمنظومة الدولية للتراث وتطوير منظومة التكوين والتدريب بالنسبة للمتخصّصين والعاملين في مجال التراث الثقافي غير المادّي ووضع برامج للتوعية خاصّة بالجمهور العريض، وإدماجه في برامج التدريس في مختلف مراحلها للتعريف بمضامينه وأهميّته وأدواره بهدف تعزيز الشعور بالانتماء لدى الشباب ولدعم مجهودات نقله واستدامته، ومن خلال التوعية بآليات حمايته التشريعية وبحقوق حامله ومالكه واعتماد الإعلام بمختلف أصنافه شريكا أساسيا في عملية التوعية والاستفادة الكاملة من تكنولوجيات المعلومات والاتصالات، وتعزيز آليات التعاون والعمل على الصعيد الإقليمي والدولي وتبادل المعلومات والتجارب والخبرات والاستفادة من برامج المساعدة الدوليّة، والتعريف بالعناصر المسجّلة على قائمات الاتّفاقية، والتوعية بأهميّة التسجيل المشترك بين الدول لعناصر التراث الثقافي غير المادّي لأهميّته الكبرى في تعزيز الحوار والتقارب بين الدول والمجتمعات والجماعات والمجموعات والأفراد المنتمة إليها ودلالته عميقة الأثر على وحدة الإنسان في إطار اختلافه وتنوّعه، وعلى أنّ الحدود بين المجتمعات تبدو في كثير من الأحيان حدودا رسميّة وليست ثقافية.

الخاتمة

لا يزال التراث الثقافي غير المادّي يعدّ إلى حدّ اليوم مفهوماً مستجدّاً، رغم مرور حوالي 18 سنة على صدور الاتفاقية الخاصّة به، وتعتبر أغلب سياسات الدّول بشأنه في طور التعديل والمراجعة وبصدد تشكيل ثوابتها ومرتكزاتها، ولا تمثّل الدّول العربيّة استثناءً من ذلك إذ يمكن اعتبارها لا تزال في المراحل الأولى على هذا المستوى، مقارنةً بعدد الدّول الأخرى التي قطعت أشواطاً هامّة على طريق وضع سياسات لصون التراث الثقافي غير المادّي، تستجيب لسياسات اليونسكو مثلما تبلورت من خلال الاتّفاقيات التي أصدرتها والمواثيق الملحقة بها، ولا ترمي أغلب الدّراسات التي تنجز الآن حول التراث الثقافي غير المادّي في الدّول العربيّة إلى تقييم سياسات صونه بقدر ما ترمي إلى المساعدة على وضع تلك السياسات ورسمها وبيان معالم الطريق بشأنها.

لقد حاولنا من خلال هذا العمل تسليط الضوء على أهمّ الجوانب المحيطة بموضوع التراث الثقافي غير المادّي في السّياق العربي، جوانبه الفنيّة والعلميّة والأدوار التي من الممكن له أن يؤدّيها داخل المجتمعات، وجملة الإشكاليات والصّعوبات التي يواجهها المرتبطة عموماً بإطاره التشريعي والمؤسسي وهو ما سمح لنا برّد المسألة في جزء كبير منها إلى مستوى الوعي بقيمة التراث وأدواره الاجتماعيّة والثقافيّة بالنسبة لكل الأطراف المعنية بإدارته وتديبره والمشاركة فيه بصفة مباشرة وغير مباشرة، دون إغفال جانب على غاية من الأهميّة وهي أنّ المسؤولية الأساسيّة في رفع درجة الوعي به تظلّ محمولة على الدولة باعتبارها من يضع السياسات ومن يدير المرفق التراثي ولامتلكها أدوات صياغة الوعي العام وتشكيله، ومن بين المعضلات الأساسيّة على هذا المستوى هي مدى القدرة على الإقناع بأهميّة التراث الثقافي غير المادّي ودوره في تحقيق التنمية المستدامة بأبعادها المختلفة: التوازن البيئي والرفاه الاقتصادي والسّلم والأمن الاجتماعيين وتعزيز التنوّع الثقافي، وأن يكون حصناً من حصون السّلام كما ورد في الميثاق التأسيسي لليونسكو... وكل الفوائد المتعدّدة والمتنوّعة التي نصّت عليها الاتفاقية

ومبادئها التوجيهية، فالأهداف التي رسمتها الاتفاقية قد تبدو للكثيرين صعبة المنال أو أنها على قدر عال من المثالية فباستثناء القيمة المعنوية والرمزية والأدوار المتصلة بالهوية وبالبعد الثقافي في مستواه الضيق التي تبدو واضحة، فإن بقية الأدوار الأخرى ليس من السهل تمثّلها بالشكل الأمثل في ظلّ عالم متحوّل تتطوّر فيه المعارف والعلوم بنسق متسارع، وتهيمن عليه القيم الاستهلاكية للحياة العصرية ووفرة المنتجات التكنولوجية الحديثة، وخاصّة في ما يتعلّق بدور التراث الثقافي غير المادّي على المستويين الاجتماعي والاقتصادي، فإنّه لا يبدو مقنعا بالنسبة إلى طيف واسع من الرأى العام إلاّ في نطاق محدود الأثر يكفل تحقيق بعض المردودية المالية والاستقرار الاجتماعي لبعض المستفيدين منه، دون أن يبلغ المستوى الذي يكون فيه رافعة للتنمية المستدامة كما طرحه الاتفاقية، فكيف يمكن لجملة من العادات والتقاليد والممارسات والمعارف التقليدية... الموروثة عن الماضي أن تحقق التنمية في عالم انتقلت فيه عديد المجتمعات إلى مرحلة ما بعد الحداثة؟ ويعتبر استيعاب مضامين هذه المسألة وتمثّل مضامينها إحدى التحدّيات الكبرى على طريق رفع الوعي بالتراث لكلّ الأطراف المعنية به بما فيها المؤسسات الرّسمية للدولة نفسها.

يصارع التراث الثقافي غير المادّي في البلدان العربية بصفة عامّة كغيره في أغلب بلدان العالم من أجل البقاء، وقد التقطت الفرصة التي منحتها له منظمة اليونسكو من خلال اتّفاقيتي 2003 للتراث غير المادّي واتفاقية 2005 للتنوع الثقافي بما من شأنه أن يضخّ فيه دماء جديدة للحياة، فهو إلى وقت غير بعيد لم يكن شأنه شأن جمل مجالات التراث مبحثا متكاملا من مباحث القانون بقدر ما كان من مباحث التاريخ والدراست الحضارية والثقافية والأنثروبولوجية وقد اكسبه البعد القانوني من جهة أدوات جديدة للحماية والصون عزّزت قدراته على الحياة والاستمرار وساهم من جهة ثانية في تعميق الاهتمام به على المستوى الوطني داخل الدول وعلى المستوى الدّولي، وقد أدّى في نفس الوقت إلى توسيع دائرة مفهومه ليشمل مجالات جديدة تكاد تغطّي كلّ جوانب الحياة،

جعلت من الصّعب فرز ما هو تراثي عمّا هو غير تراثي، فقد "يصبح كل شيء تراثاً" everything becomes heritage كما أشار إلى ذلك Marc Guillaume، وهو ما أشار إليه Pierre Nora بالتضخّم التراثي (heritage inflation) الذي أدّى حسب تعبيره إلى انفجار تراثي (heritage explosion)، بما يفاقم الصّعوبات والتحدّيات التي تواجهها الدّول وهي تعمل من أجل وضع سياسات تراثيّة متطوّرة وفاعلة، ويكون الأمر أكثر دقّة بالنسبة للبلدان التي ليس لها تقاليد راسخة في وضع السياسات التراثيّة وتنفيذها أو تعوزها الموارد الماديّة والفنيّة والبشريّة، وهو ما يطرح بجدية مسألة الفرز والاختيار كمبدأ أساسي يقوم عليه التراث، الذي يكون بهذا المعنى، الجدير من العادات والتقاليد والمعارف والطّقوس والممارسات بنقله إلى الأجيال القادمة حتّى تستفيد منه وتفيد به، وهو ما يطرح ضرورة تعميق التفكير حول هذه المسألة.

لا يحتاج التراث الثقافي غير الماديّ في الدّول العربيّة إلى سياسات للصّون منفصلة عن غيرها من سياسات تدبير مجالات التراث الأخرى الماديّ الثقافي والطبيعي، بل هو في حاجة إلى أن تكون له سياسة للصّون تمثّل محورا من محاور سياسة تراثيّة شاملة تأخذ التراث كوحدة متكاملة تتعاقد مكوناتها ولا تقبل الانفصال إلّا لأسباب منهجيّة ومعرفيّة وهي لا تمكّن من إدماج التراث في عمليّة التنمية المستدامة فحسب وإمّا توظّفه من أجلها وتعزّز التنوّع الثقافي بوصفه مجالا مهمّا لثراء المجتمعات ودافعا لتطورها وتنميتها، ويحتاج كلّ ذلك إلى سياسات ثقافيّة عامّة تنزّل الثقافة والتراث المنزلة التي يستحقّانها ضمن السياسات العامّة للدّولة تصاغ في إطار رؤية استراتيجيّة تتجاوز الاحتياجات الآنيّة لتضع المستقبل محورا لاهتمامها، وتعمل من أجل بناء اقتصاديات قويّة تعتمد على حفز الذكاء الفردي والجماعي وخلق الإطار الملائم لتعزيزه وموّه وعلى بناء قدرات مجتمعاتها وتنمية معارفهم ومهاراتهم وإبداعاتهم... في مختلف مجالات الحياة التي هي نفسها مجالات التراث الثقافي غير الماديّ، وهو ما يمثّل إعمالا لتدابير الصّون كما وردت في الاتفاقيّة، ويضع المجتمعات على طريق التنمية المستدامة، فالذكاء

منتج محلي يطوره الأفراد وتتعهده المجتمعات بالرعاية والصون في حركة ديناميكية اجتماعية داخلية، ولا يكتسب باستيراد ما أنتجه من مواد وأشياء... لدى المجتمعات الأخرى، فكل المعارف والمنجزات العلمية والتكنولوجية الحديثة وكل المهارات وأشكال الإبداع البشري، كانت في أصلها معارف تقليدية بسيطة، طورها الذكاء البشري وهو يتفاعل مع بيئته الطبيعية والاجتماعية ومع الحضارات والثقافات والمجتمعات الأخرى.

المراجع والمصادر

المراجع والمصادر باللّغة العربيّة

- ♦ أحمد عبدالله الطراونة، "دعم الموارد البشريّة والماليّة لصالح التنمية الثقافيّة"، السياسات الثقافيّة من أجل التنمية، الألكسو، 2002.
- ♦ بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، ترجمة جورج زيناتي، دار الكتاب الجديد المتّحدة، بيروت، 2009.
- ♦ محمد محمود الإمام، السوق العربيّة المشتركة في ظل المتغيرات الإقليميّة والدوليّة، مجلس الوحدة الاقتصاديّة العربيّة، القاهرة، 1996.
- ♦ زهر جويلي، التراث الثقافي والطبيعي في البلدان العربيّة بين المواثيق الدوليّة لليونسكو وإشكالية الوعي بالتراث، أطروحة دكتوراه في التاريخ والآثار والتراث، كليّة الآداب والفنون والإنسانيات بمنّوبة، تونس السنة الجامعيّة 2020/2019.
- ♦ زهر جويلي وأحمد السكونتي، من أجل سياسة لصون التراث الثقافي غير المادي في تونس، دراسة أنجزت في إطار المشروع المشترك بين وزارة الشؤون الثقافيّة بتونس ومنظمة اليونسكو، مكتب الرّباط 2018.
- ♦ صلاح جرار، "تعزير فاعليّة المؤسّسات المعنية بالتراث والصناعات الثقافيّة"، السياسات الثقافيّة من أجل التنمية، الألكسو، 2002.
- ♦ الدّورة 10 لمؤتمر وزراء الثقافة العرب، الشارقة، الإمارات العربيّة المتّحدة 1988، بيان الشارقة، التوصيات والقرارات، الألكسو 1989.
- ♦ الدّورة 12 لمؤتمر وزراء الثقافة العرب، الرياض 22 و23 نوفمبر 2000، التقرير النهائي، القرارات والتوصيات، الألكسو 2001.

المراجع باللغتين الإنجليزية والفرنسية

المراجع والمصادر باللغة الإنجليزية

- ♦ Marc Jacobs, "The spirit of the convention-Interlocking principles and ethics for safeguarding intangible cultural heritage", *International Journal of Intangible Heritage*, Vol.11 2016 ,p. 80.
- ♦ United Nations, *Economic and Social Commission for Western Asia Intellectual Property Systems in the Arab Region*, 2030Agenda for Sustainable Development.
- ♦ United Nations -Distr-General-e/escwa/Grid-2005/8-10 octobre 2005
- ♦ Timothy Dallen J, "Heritage awareness and appreciation among community residents, perspectives from Arizona", USA, *International Journal of Heritage Studies*, Volume 16 Issue 3, 2010.
- ♦ Valeria Piergigli, "The right to cultural identity", *Annuaire international de justice constitutionnelle*, Année 2014, 29-2013.

المراجع باللغة الفرنسية

- ♦ Ahmed Skounti, *Le patrimoine culturel au Maghreb. Législations et institutions nationales, instruments internationaux et modalité de sauvegarde*, UNESCO, 2009.
- ♦ Antoine Rudel, *Le développement durable*, éd. ESPA, Paris, 1999.
- ♦ Doria Chartier, *De l'environnement aux questions économiques*, éd. Cran, Bruxelles, 2001.
- ♦ Éric L. Letourneau, «Le patrimoine culturel immatériel dans les programmes de réhabilitation destinés aux peuples autochtones », *La revue Criminologie*, Les Presses de l'Université de Montréal, Volume 42, Numéro 2, 2009.
- ♦ Julien Bosc, Marc Augé, « Les formes de l'oubli », *L'HOMME, Revue Française d'anthropologie*, numéro 149, Anthropologie Psychanalytique, année 1999.
- ♦ Martine Hovanessian, «Territoires : Mémoire et formes du croire », *Journal des anthropologues*, numéro 59 année 1995.
- ♦ Mohamed Metasi, *Evaluation des états des lieux nationaux sur l'état de sauvegarde du patrimoine culturel immatériel, contribution à la mise en œuvre de la convention de 2003, la Syrie, le Liban, la Jordanie, l'Egypte*, UNESCO, Projet MEDLIHER-Phase1

البيبلوغرافيا الإلكترونية

البيبلوغرافيا الإلكترونية باللغة العربية

♦ الدستور الجزائري الصادر بتاريخ 6 مارس 2016:
<http://www.conseil-constitutionnel.dz/index.php/ar/2016>

♦ الدستور العراقي الصادر بتاريخ 15 أكتوبر 2005:
https://www.constituteproject.org/constitution/Iraq_2005.pdf?lang=ar

♦ الدستور اللبناني الصادر في 23 ماي 1926 المنقح بالقانون الدستوري المؤرخ في 1990/9/21 والقانون الدستوري المؤرخ في 2004/9/4:
https://www.constituteproject.org/constitution/Lebanon_2004.pdf?lang=ar

♦ الدستور المغربي الصادر في 1 جويلية 2011:
https://www.constituteproject.org/constitution/Morocco_2011?lang=ar

♦ دستور الجمهورية الإسلامية الموريتانية الصادر بتاريخ 21 جويلية 1991 المعدل بمقتضى القوانين الدستورية لسنوات 2006 و2012 و 2017:
https://primature.gov.mr/sites/default/files/2021-05/constitution_consolide_arabe.pdf

♦ الاتفاقية الدولية لصون التراث الثقافي غير المادي الصادرة بباريس في 17/10/2003، دخلت حيز التنفيذ بتاريخ 20 أبريل 2006:
https://ich.unesco.org/doc/src/IOS-EVS-PI-129_REV.-AR.pdf

♦ اتفاقية تعزيز تنوع أشكال التعبير الثقافي، الصادرة بباريس في 20 تشرين الأول/أكتوبر 2005، دخلت حيز التنفيذ سنة 2007:
https://en.unesco.org/creativity/sites/creativity/files/2913_16_passport_web_f.pdf

♦ اتفاقية حماية التراث العالمي الثقافي والطبيعي الصادرة في باريس 16 نوفمبر 1972:
<http://whc.unesco.org/archive/convention-arb.pdf>

♦ الإعلان العالمي للتنوع الثقافي المؤتمر العام لليونسكو الدورة 31 باريس 2 نوفمبر 2001:
http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CLT/pdf/5_Cultural_Diversity_FR.pdf

البيبلوغرافيا الإلكترونية باللغتين الانجليزية والفرنسية

- ◆ Recommendation on the Safeguarding of Traditional Culture and Folklore 1989, UN Documents, Gathering a body of global agreements <http://www.un-documents.net/folklore.htm>
- ◆ Integration of ICH safeguarding into cultural policies: a cumulative in-depth
- ◆ Study of periodic reports, synthesis of measures taken by states parties in the area of transmission and education <https://ich.unesco.org/en/2016-00911>
- ◆ Déclaration d'Istanbul de 2002 IIIème Table ronde des Ministres de la culture au monde, Le patrimoine culturel immatériel, miroir de la diversité culturelle, Istanbul, 16-17 septembre 2002 Communiqué final, <https://ich.unesco.org/doc/src/00072-FR.pdf>
- ◆ Publications de l'institut national tunisien de patrimoine : http://www.inp.rnrt.tn/pat_im-materiel/fichepoterie_sejnane1.pdf
- ◆ Victor Querton, La place des états arabes dans la politique culturelle internationale, <https://patrimoinedorient.org/inde.php/2020/10/14>
- ◆ <https://ich.unesco.org/fr/listes-du-patrimoine-culturel-immateriel>.

حصيلة تجارب المحافظة على التراث الثقافي اللامادي وتثمينه بموريتانيا

د. أحمد مولود ولد أبيّة الهالك^(*)

الملخص

تتناول هذه الورقة أبرز تجارب المحافظة على التراث الثقافي اللامادي وتثمينه في موريتانيا، على امتداد 46 سنة الماضية، تم خلالها وضع إطار قانوني للمحافظة على التراث اللامادي، إضافة إلى خلق إطار مؤسسي. كما تدخلت الدولة لإنجاز مشاريع وبرامج متعددة، لفائدة المحافظة على جوانب من التراث الثقافي اللامادي، أغلبها مشاريع اقترحها خبراء وأكاديميون موريتانيون، وتبنتها الدولة وأنفقت عليها أو بحث لها التمويل لدى شركائها في التنمية، وتم تنفيذها.

وفي السنوات الأخيرة برز دور جمعيات ومراكز التراث المستقلة في الحفاظ على التراث الثقافي اللامادي، كل حسب اهتمامه ومجال اختصاصه. كما برز مؤخرا وعي لدى أطراف من المجتمع الأهلي التقليدي، بجمع وتدوين المرويات الشفاهية الخاصة به ونشرها، حتى لا تضيع مع وفاة المسنين.

تكاملت في التجربة الموريتانية مجهودات الدولة مع جهود الجمعيات ومراكز التراث المستقلة، إلا أنها غابت عنها الرؤية الاستراتيجية، ولعل ذلك ما يفسر عدم قيامها بجرد كامل للتراث الثقافي الموريتاني اللامادي، إضافة إلى نقص حاد في التكوين ضمن

(*) أستاذ محاضر بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة نواكشوط.

اختصاصات التراث الثقافي عموماً، رغم مضي أربعة عقود من الزمن على هذه التجربة. كلمات مفتاحية: سياسيات المحافظة على التراث اللامادي، جمع وتوثيق المآثورات الشفاهية، التراث اللامادي النسوي، الكنوز البشرية الحية، إحياء التراث القيمي.

Abstract

This paper discusses the main measures taken throughout the past 46 years to preserve and develop intangible cultural heritage in Mauritania. During this period, a legal and an institutional framework for the preservation of such heritage have been put in place. This period has also been marked by the creation of several projects and programs funded by the state or its development partners in order to preserve aspects of this heritage. Most of those projects have been proposed by Mauritanian experts and academicians before being adopted and implemented by the state.

In recent years, new roles of independent cultural associations and centers in the preservation of intangible cultural heritage have emerged. Such roles vary based on the interests and fields of specializations of those associations and centers. Lately we have also noticed a rise in awareness among fractions of the traditional society about the importance of compiling, transcribing, and publishing their oral traditions in an attempt to preserve those traditions from extinction after the death of the elderly.

In the Mauritanian experience, there was a complementarity between the efforts of the state and those of independent cultural associations and centers. Yet, such experience, despite 4 decades of existence, failed to bring about a complete inventory of the intangible cultural heritage. Such failure can be attributed to a lack of a strategic vision in addition to a severe lack in training in cultural heritage fields in general.

Key Words: Intangible cultural heritage policies, Collection and documentation of oral traditions, Women's Intangible cultural heritage, Living human treasures, Reviving Value-oriented heritage

توطئة

تاريخيا، برزت المحافظة على التراث الثقافي ضمن سياسات ثقافية لبعض دول أمريكا اللاتينية منذ سنة 1937 وتبلور ذلك الاهتمام من خلال بعث معاهد وطنية للتراث¹ قبل تأسيس منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم (اليونسكو) في نوفمبر سنة 1945، والتي يرجع لها الفضل في انتشار الوعي الدولي بحماية التراث الثقافي، عقب التحولات الكبرى التي شهدتها العالم إثر الحربين العالميتين، اللتين أدتا إلى دمار واسع لكثير من البنيات البشرية والتراثية، ونتيجة لذلك عملت منظمة اليونسكو في مؤتمرها بمدينة البندقية سنة 1966 وما تلاها من مؤتمرات، على تبني وإقرار مجموعة من الاتفاقيات والمواثيق الدولية، تروم حفظ التراث وحمايته² مثل الاتفاقية الدولية لصيانة التراث الثقافي المادي سنة 1972 التي ساهمت في تنامي الوعي لدى الدول الأعضاء بالمنظمة، ودفعتهم للتنافس في صيانة تراثهم والعمل على إدراجه ضمن القائمة التمثيلية للتراث المشترك للإنسانية.

في خِصَم هذه التوجهات الدولية بدأت بوادر الوعي بأهمية التراث الثقافي الوطني تتبلور في موريتانيا، بعد إحداث وزارة للثقافة بحقيبة قائمة الذات سنة 1971، وفي كنفها برز الاهتمام جليا بالتراث الثقافي، فيما اتخذته الوزارة الجديدة آنذاك من إجراءات إدارية منذ البدء، تمثلت في توطين المتحف الوطني بنواكشوط سنة 1972، ومصادقة موريتانيا على الاتفاقية الدولية لصيانة التراث الثقافي المادي نفس السنة.

تتناول هذه الورقة حصيلة المحافظة على التراث الثقافي اللامادي وتثمينه انطلاقا

من محورين:

- مجال تدخل الدولة ويشمل مشاريع وبرامج المحافظة على التراث اللامادي وتثمينه،

1 هيريرا، فيليب، "البنيات الإدارية وسياسة الدولة الثقافية"، ضمن: التنمية الثقافية تجارب إقليمية، ترجمة: سليم مكسور، بيروت، الدار العربية للدراسات والنشر-منظمة اليونسكو، 1983 ص 106-107.

2 UNESCO, *La protection du patrimoine culturel de l'humanité*, Paris, 1964

- مجال تدخل المجتمع الأهلي وكذا جمعيات ومراكز التراث المستقلة من خلال نشر الوعي بأهمية التراث اللامادي وخلق مبادرات وأنشطة للحفاظ عليه.

1. مجال تدخل الدولة لحماية التراث اللامادي

انتهجت موريتانيا ذات النهج الدولي لتثمين الإبداعات التراثية المادية واللامادية، وعملت الدولة منذ السنة الأولى لمصادقتها على الاتفاقية الدولية لصيانة التراث الثقافي المادي سنة 1972، على إيلاء أهمية خاصة للإطار القانوني المتعلق بالمحافظة على التراث، فسنت القانون رقم 72/160 الصادر بتاريخ 1972/07/31 الذي نص على صيانة وإحياء التراث الثقافي المادي بموريتانيا. وهو القانون الذي تمت مراجعته وتنقيحه وتعديله بالقانون رقم 2005/46 بتاريخ 2005/7/25 والذي عدل بدوره بالقانون رقم 2019/24 بتاريخ 2019 /5/14 الذي حل محله¹ وقد نصت المادة رقم 9 من القانون الأخير على تعريف التراث الثقافي اللامادي بما يلي:

"يشمل التراث الثقافي غير المادي الممارسات والتصورات وأشكال التعبير والمعارف والمهارات التي تعتبرها الجماعات والمجموعات والأفراد جزءا من تراثهم الثقافي. وكذلك كل ما يرتبط بها من أدوات وقطع ومصنوعات وأماكن ثقافية". وهذا التراث الثقافي غير المادي المتوارث جيلا عن جيل، تبدعه وتجدهه باستمرار الجماعات والمجموعات وفق بيئتها وتفاعلاتها مع الطبيعة وتاريخها، وينمي لديها الإحساس بهويتها والشعور باستمراريتها، ويعزز من ثم احترام التنوع الثقافي والقدرة الإبداعية البشرية.

ولا يؤخذ في الحسبان لأغراض هذا القانون سوى التراث الثقافي اللامادي الذي يتفق مع المواثيق الدولية التي اعترفت بها موريتانيا أو صادقت عليها المتعلقة بحقوق الإنسان، ومع مقتضيات الاحترام المتبادل بين الجماعات والمجموعات والأفراد ومع متطلبات التنمية المستدامة. المادة 53: يتجلى التراث الثقافي اللامادي الوارد في المادة¹ أعلاه بصفة خاصة في المجالات التالية: التقاليد وأشكال التعبير الشفهي، بما في ذلك اللغة كواسطة للتعبير عن التراث الثقافي المادي؛ فنون المسرح؛ الممارسات الاجتماعية والطقوس

1 الجريدة الرسمية للجمهورية الإسلامية الموريتانية، العدد 1439، بتاريخ 2019/6/15.

والاحتفالات؛ المعارف والممارسات المتعلقة بالطبيعة والكون؛ المهارات المرتبطة بالصناعة التقليدية؛ أشكال الثقافة الشفهية؛ أمطاط التعليم الأصلي؛ الطب التقليدي والتداوي بالمواد الطبيعية؛ فنون الطبخ".

1.1 موسوعة حياة موريتانيا

أما بخصوص الإطار المؤسسي، فقد عرفت موريتانيا بعد استقلالها سنة 1960 أولى محاولات تجارب المحافظة على التراث اللامادي من خلال جمع وتوثيق مادة مهمة ضمن مشروع موسوعة "حياة موريتانيا" الذي كان قد وضع تصوره رائد البحث في التراث الموريتاني المرحوم الأستاذ المختار ولد حامدون، الذي كان قد شغل قبل الاستقلال ابتداء من مطلع خمسينيات القرن العشرين، خطة باحث بالمعهد الفرنسي لإفريقيا السوداء «IFAN» ضمن فرعه في مدينة سانت لويس السنغالية المجاورة، الذي كان يُعنى بالدراسات الموريتانية، مما أتاحت لهذا الرجل القيام بمهمات بحث جاب خلالها معظم أرجاء موريتانيا في ظل الاستعمار الفرنسي¹ وأدرك في وقت مبكر أهمية المرويوات الشفاهية في حفظ الذاكرة الجمعية. بعد الاستقلال كانت حقبة الثقافة من بين الحقب الوزارية التي احتفظ بها رئيس كيان الدولة الوليدة الأستاذ المختار ولد داداه حتى سنة 1971 خلال تلك الفترة كان الباحث المختار ولد حامدون مستشاره للشؤون الثقافية، فقدم له مقترحات بشأن مشاريع لحماية التراث الثقافي، يتعلق أحدهما بمجرد المخطوطات الموريتانية² والثاني بخصوص موسوعة "حياة موريتانيا" التي تركز بالأساس على جمع وتدوين التقاليد المروية. وقد حظي المشروعان بقبول ودعم الرئيس.

1 LERICHE, Albert, et OULD HAMIDOUN, Mokhtar, « Coutumes d'autrefois en Mauritanie », *Bulletin de l'IFAN*, série B, tome XIV, 1952, p.344-450.

2 أنجز هذا المشروع خلال سنتي 1965-1966 ونجح في جرد 39 خزانة أهلية من المخطوطات الموريتانية من طرف الأستاذ المختار ولد حامدون معية الخبير السويدي آدم هيموفسكي من المكتبة الملكية بستوكهولم أوفدته منظمة اليونسكو بطلب من موريتانيا. ووفق الرجلين في وضع أول دليل بأسماء المؤلفين الموريتانيين. راجع:

HAYMOWSKI, Adam et OULD HAMIDOUN, Mokhtar, *Catalogue des manuscrits arabes de Mauritanie*, Nouakchott, 1975, 274 pages.

بعد ذلك بسنوات ومع إحداثِ حقبة وزارية خاصة بالثقافة سنة 1971 كان على رأسها الأستاذ أحمد ولد سيدي بابا بدأت تظهر ملامح سياسة ثقافية تبوّأت فيها المحافظة على التراث الثقافي مكانة مركزية، وترجم ذلك الاهتمام بخلق مؤسسة للبحث في التراث الثقافي الموريتاني مع تأسيس المعهد الموريتاني للبحث العلمي بتاريخ 1974/12/31 بمقتضى المرسوم رقم 74/243 وقد أنيطت بهذه المؤسسة التابعة لوصاية وزارة الثقافة منذ أيامها الأولى متابعة وتنسيق أعمال ومهام الحفريات الأركيولوجية التي كانت تدار من المعهد الفرنسي لإفريقيا السوداء «n» IFAN بدار السنغال، كما شمل تدخل المعهد أيضا وضع خطة عمل استعجاليه السنوات الخمس الأولى 1975-1980، لإنقاذ خزائن المخطوطات العربية الأهلية موريثانيا جردا وفهرسة وترميمها تحت إشراف مديره المؤسس الأستاذ عبد الله ولد بابكر.

كما شملت عناية المعهد الموريتاني للبحث العلمي التراث اللامادي، وتم إدراج مشروع موسوعة "حياة موريتانيا" ضمن برامج قسم التقاليد والمرويات الشفاهية بالمعهد، بوصفها مكنزا للذاكرة الجمعية، واستمر العمل فيها حتى نهاية الثمانينيات تقريبا. وحسب تقدير المؤرخ محمد المختار ولد السعد¹ فإن التجربة الجادة لجمع وتدوين المرويات الشفاهية ضمن "حياة موريتانيا" قد وئدت في المهملد. إلا أنها خلفت مادة غزيرة من التراث اللامادي، حصيلة عمل سنوات من الرحلات أجرى خلالها مقابلات ضمن محتواها مؤلفه الضخم موسوعة "حياة موريتانيا" التي تعد 46 جزءا مخطوطا، خلفها المرحوم المختار ولد حامدون مخطوطة. ونشر أول أجزاءها بتونس² سنة 1990 بينما نشر الجزء الثاني بالرباط³ والجزء الثالث ببيروت، ثم توالى بعد ذلك نشر 12 جزءا إضافيا من الموسوعة خلال السنوات الأخيرة بدعم من بعثة التعاون الألماني ومازالت 34 جزءا منها لم تنشر بعد، بعضها مرقون على الآلة الكاتبة وبعضها مخطوط غير مكتمل، مع تقييدات ومسودات تركها الراحل بعضها تحتاج إلى مراجعة.

1 ولد السعد، محمد المختار، "عواقق البحث في التاريخ الموريتاني"، الوسيط، العدد الثاني، 1988، ص 28.

2 ابن حامد، المختار، حياة موريتانيا، (الجزء الثقافي)، تونس: الدار العربية للكتاب، 1990.

3 ابن حامد، المختار، حياة موريتانيا (جزء الجغرافيا)، الرباط، معهد الدراسات الإفريقية، 1994.



لوحمة عدد 1: صورة رائد البحث في التراث الموريتاني المرموم المختار ولد حامدوت (1897-1993)

لقد عمل قسم التقاليد والمرويات الشفاهية بالمعهد الموريتاني للبحث العلمي من سنة 1975 إلى 1989 على إرسال فرق بحث ضمت ثلثة من خيرة الباحثين إلى مختلف أرجاء البلد لإجراء مقابلات تم تسجيلها صوتيا مع مسنين، تناولت جل محاور التراث اللامادي حول التاريخ الشفهي وعادات وتقاليد المجتمع التقليدي الموريتاني. وتتجلى أهمية هذا العمل في كونه مثل أداة لسد ثغرات ناتجة عن شح المصادر التاريخية المكتوبة.

وقد راکمت حصيلة هذه التجربة مخزوناً

صوتياً يربو على 320 شريط صوتي، مسجل (كاسيت) تمت فهرستها وترتيبها، من خلال وضع جذاذة لكل شريط، تحمل رقم تصنيفه واسم الإخباري، وانتماءه وأهم المواضيع التي تناولتها المقابلة وقد صنفت وفق المحاور التالية:

- محور المأثورات الشفاهية المتعلقة بالمعارف والمعتقدات؛ الخلق والتكوين، السماء، الكواكب، البحر، الرياح، الكائنات فوق الطبيعة...
- محور العادات والتقاليد والأعياد والمواسم،
- محور الأدب الشعبي؛ الشعر، الحكايات والأمثال والأحاديث...
- محور الفنون الشعبية؛ الموسيقى والرقص والفرجة والألعاب،
- محور المعارف المتعلقة بالصناعات والحرف التقليدية.

2.1 مشروع التقاليد المروية والمكتوبة 1991-1994

يمثل هذا المشروع التجربة الثانية للمعهد الموريتاني للبحث العلمي في المحافظة على التراث اللامادي، تم بعثه مشروع التقاليد المروية والمكتوبة المعروف اختصاراً بـ «TOTEM» والذي حظي بتمويل من طرف بعثة التعاون الفرنسي بموريتانيا وتم تنفيذه

ما بين سنوات 1991-1994 في ظل إدارة الأستاذ عبد الودود ولد الشيخ للمعهد، بإشراف مباشر من عقيلته الأستاذة كاترين تين الشيخ الباحثة بالمعهد آنذاك، قبل التحاقها بالمركز الوطني للبحث بباريس، وهي باحثة مختصة في الألسنية لها أبحاث حول اللهجة الحسانية (اللهجة العربية لموريتانيا). وقد عمل هذا المشروع على استكمال ما لم يتح للأستاذ المخترار ولد حامدون، الوصول إليه خصوصا ولايات آدرار وتكانت، والعصابة والحوضين من مآثورات شفاهية.

وكان من بين اهتمامات هذا المشروع الشعر الشعبي، إذ نجح جمع ونشر دواوين من الشعر الحساني العتيق، تعود للقرن الثامن عشر والتاسع عشر، إضافة إلى نصوص أخرى من جنس أدبي ملحمي في الثقافة الحسانية يتغنى بأمجاد الأمراء المحاربين ويطلق عليه "اتهيدين" بفضل أعمال البحث التي أنجزت ضمن هذا المشروع حوله، نجحت موريتانيا لاحقا سنة 2012 في إدراجه في وقت لاحق ضمن القائمة التمثيلية للتراث الثقافي اللامادي.

كما جمع هذا المشروع ونشر جوانب أخرى من الثقافة اللامادية، أبرزها مدونة للأمثال الشعبية الحسانية، تم إعدادها مع تعليقات معجمية باللغة الفرنسية، بالتعاون مع باحثين موريتانيين مثل سيد أحمد ولد أحمد سالم الأمير، كان آنذاك أستاذا بالمدرسة العليا في أنواكشوط وسيدي محمد ولد حدمين أستاذ الأدب الحديث بكلية الآداب بجامعة أنواكشوط والأستاذ محمد المصطفى ولد الندي باحث بالمعهد، وفي إطار التعاون بين المعهد و المدرسة العليا لتعليم ENS تم الأشراف على تأطير مذكرات تخرج بعض الطلبة حول الأمثال الحسانية، ووفق هذا المشروع في جمع ودراسة مجاميع من التراث اللامادي.

3.1 اللجنة الوطنية لجمع ونشر الثقافة الشعبية 1995

في الثلث الأخير من سنة 1995 برز مجهود آخر هام في المحافظة على التراث اللامادي، إذ تشكلت لجنة وطنية لجمع ونشر الثقافة الشعبية بإشراف الأستاذ الجامعي والكاتب الروائي موسى ولد أبنو الذي كان يعمل آنذاك مستشارا مكلفا بالشؤون

الثقافية في رئاسة الجمهورية. بمشاركة لفييف من الأساتذة الباحثين مهتمين بالتراث. وقد يتراءى عمل هذه اللجنة الوطنية من أول وهلة وكأنه امتداد لمشروع التقاليد المروية والمكتوبة الذي اختتمه المعهد الموريتاني للبحث العلمي سنة 1994، بيد أنه مختلف عنه مع أنه قد يتقاطع ويتكامل مع بعض عناصره.

تم إطلاق مشروع هذه اللجنة بإرسال بعثات، قامت بمسح المدن والأرياف والبوادي الموريتانية، وشملت عملية الجرد كل الثقافات الوطنية بتنوعها الخصب، إذ جمع الباحثون من أفواه الرواة والإخباريين ما يربو على 3000 مثلا وعددا يفوق ذلك من نصوص الحكايات الشعبية. وقد أنفقت رئاسة الجمهورية من ميزانيتها على هذا العمل خلال فترة حكم الرئيس السابق معاوية ولد سيد أحمد الطائع. ونجحت هذه اللجنة في جمع ونشر جوانب مدونة التراث اللامادي واشتملت على أربعة أجزاء: تناولت حكايات الإنسان وحكايات الحيوان (في جزأين) والأمثال والأحاديث الشعبية الموريتانية، ونشرت باللغتين العربية والفرنسية.

4.1 مشروع صيانة وتثمين التراث الثقافي الموريتاني 2000-2003

لعله أهم مشاريع التنمية الثقافية في تاريخ موريتانيا، بالنظر إلى أنه حظي بقرض مالي معتبر من البنك الدولي. المؤسسة المالية العتيدة التي نادرا ما تمنح تمويلا للمشاريع الثقافية خصوصا في بلدان العالم الثالث. ويرجع الفضل في بلورة وصياغة رؤى هذا المشروع الأولية إلى الدبلوماسي الراحل محمد سعيد ولد همدي طيب الله ثراه وذكراه، إثر نجاحه في تنظيم أعمال أول ملتقى دولي حول التراث الثقافي الموريتاني² استطاع من خلال نتائجه وتوصياته لفت انتباه صناع القرار في الدولة مجددا، إلى ما تكتسيه مسألة

1 OULD EBNNOU, Moussa et autres, *Contes et proverbes de Mauritanie*, tome 3, maxime et proverbes, Harmattan, 2008, 336 pages.

ولد أبنو، موسى وآخرون، الحكايات والأساطير الموريتانية، حكايات الحيوان، الجزء الأول، نواكشوط، بدون تاريخ وولد أبنو، موسى وآخرون، الأمثال الموريتانية، نواكشوط، 2003.

2 تم نشر حصيلة أعمال الندوة الدولية حول التراث الثقافي الموريتاني الذي نُظِم بنواكشوط من 29 نوفمبر إلى 1 ديسمبر 1999 في طبعتين: باللغة العربية 249 صفحة وباللغة الفرنسية 367 صفحة وقد تم نشرهما بنواكشوط.

المحافظة على التراث الثقافي الوطني من أهمية مع مطلع الألفية الثالثة. ولا يخفى أن حنكة هذا الدبلوماسي المثقف ساهمت في إقناع كل الأطراف بهذا المشروع وأفضت إلى حسن تعاطيها الإيجابي، كما نجح في إقناع الممثل المقيم للبنك الدولي آنذاك بنواكشوط السيد مازيرل بتمويل مشروع صيانة وتثمين التراث الثقافي الموريتاني، الذي سُرعان ما تم الإعلان عن إحداثه، بمقتضى المرسوم رقم 2000/130 الصادر بتاريخ 2000/11/8، وألحق المشروع بالصاية المباشرة للوزارة الأمانة العامة لرئاسة الجمهورية، مما حكم بقطيعته مع وزارة الثقافة وتجربة معهدها للبحث العلمي في المحافظة على التراث.

ورغم إرسال مهندس المشروع محمد سعيد ولد همدي سفيرا إلى الولايات المتحدة، إلا أن إدارة المشروع لم تكن لديها ذات الرؤية. وعلى امتداد ثلاث سنوات من عمر هذا المشروع تدخل لصيانة جوانب من التراث الأثري، وقام بمجهود هام لجرد المخطوطات، وأخفق في مشروعه لبعث متاحف جهوية، واجتهد إلى حد ما في ترقية الصناعات التقليدية والمساهمة في تنمية السياحة الثقافية، وانتهت مأموريته قبل استكمال مراجعة الإطار التشريعي لحماية التراث الثقافي، ووفق في برنامج دعم لتنظيم مهرجانات تراثية وندوات وطنية وملتقيات دولية حول جوانب من التراث الثقافي الوطني المادي اساسا. وكان التراث اللامادي الجانب الأكثر إهمالا، ربما، ضمن أنشطة مشروع صيانة وتثمين التراث الثقافي الموريتاني، إذ اقتصر مجهوده على اکتتاب مجموعة من حملة الشهادات المعطلين عن العمل، لفترة زمنية محدودة من أجل تفرغ بعض التسجيلات الصوتية التراثية المحفوظة بخزانة المعهد الموريتاني للبحث العلمي، وتحويلها من مادة مسموعة إلى نصوص مكتوبة بلغ عدد صفحات تفرغ نصوصها المكتوبة نحو 13 ألف صفحة، احتفظ بها على أقراص إلكترونية.

يمثل مشروع صيانة وتثمين التراث الثقافي الموريتاني، في وجهة نظرنا¹ تحولا هاما في مقارنته للمحافظة على التراث الثقافي الموريتاني، إذ جسد انتقالا في "فلسفته" من طور الجمع والصيانة -التي شرع فيها المعهد الموريتاني للبحث العلمي منذ سنة 1975 وإن

1 ولد أيده الهلال، أحمد مولود، "تجارب سياسات صيانة التراث الثقافي بموريتانيا"، مقال غير منشور.

لم تكن قد اكتملت حتى اليوم - إلى رؤية أكثر شمولية من الخطط السابقة - على الأقل في مستوى التصورات النظرية للمشروع - إذ أقحم في المقام الثاني بعد الصيانة تثمين التراث الثقافي وأحياؤه واستغلاله، وفق مقاربة التنمية المستدامة.

والواقع أن تحييد مشروع صيانة وتثمين التراث الثقافي بإمكانياته المادية المعتمدة، إداريا عن قطاع الثقافة، وإحاقه بالوزارة الأمانة العامة لرئاسة الجمهورية، قد حرم قطاع الثقافة من مراكمة تجربته في مجال المحافظة على التراث الثقافي، مما ساهم في تعميق عزلة المعهد الموريتاني للبحث العلمي رغم تجربته الرائدة في البحث والمحافظة على التراث الوطني، وبذلك أفرغ ضمنا من أدواره ووظائفه للدراسة والبحث في التراث، ودخل مرحلة بيات شتوي استمرت، سنوات بعد انقضاء عمر مشروع صيانة وتثمين التراث الثقافي الموريتاني موفى سنة 2003 بدأ المعهد الموريتاني للبحث العلمي يستعيد بعض نشاطه سنة 2005، من خلال بعض الأنشطة كانت جملها تمس التراث المادي.

5.1 مشروع التراث اللامادي النسوي 2005 - 2006

يعرف هذا المشروع اختصارا ب «CIF» وقد اكتسب أهمية خاصة بالنظر إلى أنه ركز على التراث اللامادي النسوي، للضفة الموريتانية من نهر السنغال، وهي منطقة تتميز عن باقي أجزاء موريتانيا الصحراوية، بكونها تشكل مفترقا مناخيا وثقافيا بين الصحراء ومنطقة السافانا، ضمن حدود هذا النهر، كما أنها تشكل أيضا همزة وصل بين الثقافتين العربية والإفريقية، ومما يمنح هذا المشروع صبغة خاصة كونه يهتم بالتراث اللامادي النسوي، وقد مثل هذا المشروع مدخلا تمهيدا وربما دربة بالنسبة لقطاع التراث الثقافي بموريتانيا للشروع عمليا في الولوج باكرا إلى نظام الكنوز البشرية الحية. وكانت حصيلة هذا المشروع الذي تم إنجازه بشراكة بين المعهد الموريتاني للبحث العلمي والمكتب الجهوي لليونسكو في الرباط، على النحو التالي:

- استهل المشروع عمله بإعداد دليل منهجي للجمع الميداني للتراث الثقافي اللامادي،

- أعد قائمة بأسماء نساء مرجعيات في التراث الثقافي النسوي اللامادي،
- قام بجرد جوانب من التراث النسوي اللامادي،
- أصدر ثلاثة كتب مطبوعة مبسطة المحتوى مستوحاة من معين التراث اللامادي النسوي، الكتاب الأول تناول تربية البنات، الثاني حول الأمثال المتعلقة بالمرأة، الحكايات الشعبية المتعلقة بالمرأة.
- نظم ورشة مغربية حول التراث الثقافي النسوي اللامادي، أوصت هذه الورشة بإنشاء نظام الكنوز الحية، وكلفت الجانب الموريتاني بوضع آلية لتنفيذ هذا النظام.

6.1 نظام الكنوز البشرية الحية 2006

ويمكن من تعريف "الكنز البشري الحي" بأنه: كل شخص معترف له بامتلاكه مستوى جد عال من المعارف التقليدية الخاصة بالفطرة والكون، فضلا عن الخبرات والمهارات المرتبطة بالصناعة التقليدية، والكفاءات المتعلقة بالتراث الثقافي اللامادي، والمحددة في كل من اللغة والأدب والموسيقى والغناء والرقص وفنون الفرجة والطقوس والعادات والممارسات والمهارات والمعرفة المتوارثة للحرف التقليدية من زخارف وعمارة وفن الطبخ وباقي الفنون، وكذا تخزين المنتوجات والطب والصيدلة التقليدية.

استهدف نظام الكنوز البشرية الحية الأشخاص والمجموعات التي تكتنز المعارف والمهارات والتقنيات، من إنتاجات التراث اللامادي المحلي، قصد الحفاظ عليه وتثمينه وأن يكون للكنوز البشرية الحية القدرة على نقل هذه المعارف والخبرات والمهارات إلى الأجيال الصاعدة.

تمشيا مع مضمون اتفاقية الحفاظ على التراث الثقافي اللامادي، التي تبنتها اليونسكو سنة 2003، كانت موريتانيا من أول البلدان المغاربية انخرطا في اختبار نظام الكنوز البشرية الحية، الذي أقرته الحكومة الموريتانية في اجتماع مجلس الوزراء يوم 22 نوفمبر 2006 وفقا للمرسوم رقم 052-2006 الذي أنشأ نظام الكنوز البشرية الحية. ضمنا

لحماية وتثمين التراث الثقافي اللامادي ونقله إلى الأجيال الصاعدة كما أشارت إليه (المادة رقم 1). ويهدف النظام، كما يحدد المرسوم "التعرف على الأشخاص والجماعات التي تمتلك المعرفة والدراية في مختلف مجالات التراث الثقافي الوطني" (المادة 2). وهي تضع قائمة بالكنوز البشرية الحية المحفوظة والمحدثة من قبل وزارة الثقافة (المادة 4) التي تعين لجنة من الخبراء المكلفين بدراسة الطلبات (المادة 5). اللجنة مسؤولة عن مجموعة من الصلاحيات الأخرى، بما في ذلك جرد التراث الثقافي اللامادي وأولوياته، اعتماد اللوائح الداخلية ووضع مدونة أخلاقيات للكنوز البشرية الحية المسجلة وكذلك سحب العنوان في حالة إخلال المرشح بواجبات الإرسال الخاصة به (المادة 7). كما نصت المواد الأخرى على إجراء تسجيل الكنوز الحية في القائمة البشرية وتحدد المادة 12 أن الأشخاص الذين تم تسجيلهم "يستفيدون من الحوافز المادية والمالية، مقابل التزامهم بالحفاظ على التراث الذي يمتلكونه وضمان نقله إلى الأجيال الصاعدة".

ووفقا لهذا النص تم الاعتراف بأشخاص ضمن الكنوز البشرية الحية في حقلين من حقول التراث الثقافي اللامادي الموريتاني: هما الموسيقى التقليدية إذ تميز ثلاثة موسيقيين معروفين بمعرفتهم بالموسيقى والأغاني الموريتانية التقليدية وهم السادة: امباي صامبا دجوجال من منطقة البراكنة وسيدي أحمد ولد أحمد زيدان من منطقة الحوض الشرقي وسيداتي ولد آبه من منطقة تكانت.

إضافة إلى ثلاثة كنوز بشرية حية من صيادي إمبراكن من بينهم سيدة تدعى: الصغرى بنت محمد ولد اجديدو إضافة إلى سيدين هما: نوح ولد طهمان وأحمد سالم ولد بيات. ينتمون جميعا لمجتمع إمبراكن التقليدي الذي يعيش على السواحل الأطلسية منذ قرون من الزمن، ضمن المجال الجغرافي للحظيرة الوطنية لحوض آركين، المدرجة ضمن قائمة التراث العالمي الطبيعي لليونسكو، في قرى الصيادين بهذه المحمية ورث إمبراكن تقنيات صيد كانت تقتصر على صيد عينة واحدة فقط من أسماك البوري الأصفر (أزول)، بالاعتماد على وسائل صيد متواضعة تتمثل في (شبكة العاتق) وهي شبك بسيطة منسوجة من ألياف نباتية محلية، لكن إمبراكن عوضوا ضعف وتواضع

معدات الصيد لديهم، باكتساب مخزون هائل من التقاليد والمعارف البحرية¹ استقوه من أسلافهم عن طريق تراكم التجارب عبر الزمن، وفق وسلوك بيئي واع ويقظ، خبر سلوك أسماك البوري الأصفر بواسطة الملاحظة والمعاشية.

7.1 مشروع التراث والتقاليد والإبداع 2010-2013

مشروع هام للحفاظ على التراث الثقافي الموريتاني، يندرج ضمن أهداف الأمم المتحدة للألفية الثالثة، الرامية إلى جعل التراث والتقاليد والإبداع في خدمة التنمية المستدامة، وقد ظفر هذا المشروع بغلاف مالي هام لتمويله من طرف التعاون الإسباني. وارتكزت محاور استراتيجيته هذا المشروع على تنفيذ مشاريع صغيرة لتثمين التراث الثقافي.

استهدف المشروع بالأساس النساء والشباب، من أجل الحد من آثار الفقر بين هاتين الفئتين، وفعلا استطاع من خلال هذا التمشي خلق ديناميكية بين عدة قطاعات حكومية هي: الثقافة والصناعة التقليدية والشباب والمرأة والسياحة. وبذلك سعى المشروع إلى تمكين هيئات المجتمع المدني الناشطة ضمن هذه القطاعات من الحصول على تمويل مشاريع صغيرة مدرة للدخل من أجل الحفاظ على التراث الثقافي، والاطلاع على الآليات الناجعة لتسييرها. وقد غطى هذا المشروع ثلاث ولايات فقط هي: آدرار ولعصابة والعاصمة نواكشوط.

رغم أن دور هذا المشروع في المحافظة على التراث الثقافي اللامادي اقتصر على تثمين الجانب المتعلق بمعارف ومهارات الصناعة التقليدية من خلال تنفيذ بعض المشاريع الصغيرة. غير أنه ساهم أيضا في تنظيم مهرجانات تراثية للموسيقى التقليدية وفن المديح النبوي ومهرجان للرماية التقليدية. ونظم دورات تكوينية لدعم قدرات الفاعلين في حقل التراث الثقافي.

1 راجع بهذا الخصوص: ولد أيده الهلال، أحمد مولود، "من تراث معارف الصيد البحري التقليدي لدى إمبراكن" مجلة الثقافة الموريتانية، وزارة الثقافة، نواكشوط، العدد الأول، أغسطس 2020، ص 51-54.

8.1 البرنامج الوطني لإحياء التراث القيمي 2015

ترتكز منظومة قيم المجتمع الموريتاني التقليدي الأخلاقية على روافد قوامها الإسلام والبداءة¹ العاملة، مقرونة ببساطة قيم التكافل والمرءة والكرم والنبيل والأمانة... وهي قيم اجتماعية بدوية عربية أصيلة، بدأت تذبذب مع الأسف، بفعل التحولات العميقة التي لحقت بالمجتمع الموريتاني، مع تغير نمط عيش أغلب سكان البلد بانتقالهم من البادية إلى الاستقرار بالمدن، إذ تنامت القيم المادية بشكل متسارع، على امتداد 60 سنة الماضية من عمر الدولة الموريتانية، على حساب تراجع لقيم المجتمع التقليدي، في ظل تحولات كونية مذهلة خلال العقود الأخيرة، كان من تداعياتها السقوط في شرك عولمة ثقافية، عملت بكل ما أوتيت من تفوق اقتصادي وتقني إلى تنميط مظاهر من الحياة العامة للناس ضمن القرية الكونية.

وخلال العقود الأخيرة برزت مسلكيات غريبة لدى الإنسان الموريتاني، لم تكن معهودة في مجتمع بدوي، ظلت تحكمه قيم الإسلام السمحة، فجأة انتشر التزوير والغش بشتى أنواعه والرشوة، والنصب والاحتيال من أجل الكسب بشتى الطرق غير المشروعة، فضلا عن اختلاس الممتلكات العامة والتلاعب بها. في هذا السياق، سادت نظرة ازدراء اجتماعية معادية لقيم الاستقامة والإخلاص والتفاني في العمل؛ فعلى سبيل المثال أصبح من الدارج شعبيا وصف مسؤول أمعن في اختلاس المال العام وهدره بأنه شخص جسور يعرف من أين تؤكل الكتف (افغراش)!!! في المقابل قد يوصف موظف مستقيم مخلص في أداء عمله، بأنه شخص ضعيف لا يجيد اقتناص الفرص المتاحة (امينيفيش)، بينما قد يوصف بالسذاجة موظف يحترم القانون ويتحلى بالوطنية والتفاني العمل (ازويغل)!

ولا يخفى أن تفشي هذه النظرة المضادة لمنظومة القيم، يشكل تهديدا لإرساء قواعد الحكم الرشيد وبناء مواطن صالح، وتعيق جهود الدولة في التنمية، بما تشيحه من

1 درس الأستاذ عبد الودود ولد الشيخ في أطروحته تأثير البداءة والإسلام على المجتمع التقليدي. راجع:

OULD CHEIKH, Abdel Wedoud, *Nomadisme, islam et pouvoirs dans la société maure précoloniale*, (Thèse de doctorat), La Sorbonne, Paris, 1984, 1054 pages.

قلب للقيم رأساً على عقب، وتكريس حالة فوضى بعدم احترامها ضوابط القيم الأخلاقية والقانونية والشرعية.

وقد دفع تفاقم حالة انحسار القيم في الحياة العامة والخاصة، ووزارة الثقافة إلى وضع البرنامج الوطني لإحياء التراث القيمي، تم إطلاقه بتاريخ 7 دجنبر 2015 من طرف الوزيرة هندو بنت عينينا، بهدف معالجة أزمة القيم الأخلاقية التي أفسدها الدهر، في مواجهة تنامي القيم المادية، محاولة لترميمها والعمل على تجديدها في المجتمع، من خلال استحضار واستنطاق التراث الثقافي اللامادي، وتم في هذا الإطار وضع آليات كفيلة بتطبيقها واعتماد الأدوات الناجعة لقياس نتائجها وتقييمها.



لوحمة عدد 2: صور أغلفة بعض منشورات برنامج التراث القيمي

أصدر البرنامج الوطني لإحياء التراث القيمي عددا من المنشورات من بينها كتاب بعنوان: دليل إحياء التراث القيمي الموريتاني¹ باللغتين العربية والفرنسية، يحتوي جردا مفصلا بأهم مفردات القيم المتداولة، ورغم أهمية هذا العمل، إلا أنه كان ينبغي أن تتم كتابة مرادفات تسميات القيم الأصلية حسب اللهجات الوطنية: الحسانية والبولارية، السوننكية والولفية بدل ترجمتها باللغتين العربية والفرنسية، مما أفقد هذا العمل الهام في نظرنا روح أصالته التراثية وغيب مستوى من تحري الدقة كان يفرض توفره في هذا العمل.

1 دليل إحياء التراث القيمي الموريتاني (جمع وتصنيف وتحليل)، البرنامج الوطني لإحياء التراث القيمي، وزارة الثقافة والصناعة التقليدية، بدون تاريخ، 168 صفحة.

وقد ضبط البرنامج الوطني لإحياء التراث القيمي مراحل تدخله كالآتي:

- مرحلة إعادة الاعتبار لمنظومة القيم وترميمها وإعادة صياغتها،
 - مرحلة التوعية بخطر اندثار القيم وتلاشيها في الحياة العامة والخاصة،
 - صرف اهتمام الجميع من مؤسسات ومجتمع مدني إلى أهمية التراث القيمي والعمل على إعادة تفعيله في الحياة الفردية والخاصة باعتباره جزءا من التنمية البشرية المستدامة.
 - مرحلة التعريف والتداول وفيها يتم ضبط معالم الشخصية الموريتانية شخصية المواطن الصالح التي توفر للمجتمع سياجا متينا يحميه من الفساد والانحراف،
 - ترسيخ التراث القيمي المشترك في الثقافات الوطنية الموريتانية،
 - مرحلة التطبيق والتفعيل وفيها يقام بنشر التراث القيمي عبر كل وسائل الاتصال المتاحة اليوم وإبراز وتثمين أهمية إعادة القيم الحميدة إلى أذهان الكبار قبل الصغار،
 - غرس التراث القيمي لدى الناشئة والشباب،
 - التركيز على دور المدرسة في التربية وترسيخ منظومة القيم الموروثة،
- تجدد الإشارة إلى أن البرنامج الوطني لإحياء التراث القيمي رغم أهميته لم يستمر العمل طويلا ولم يتجاوز مستوى برنامجه المؤقت مع الأسف.

9.1 مشروع التقاليد المروية الوطنية 2016

كان هذا المشروع آخر عمل قام به المعهد الموريتاني للبحث العلمي في المحافظة على التراث اللامادي بدأ خلال سنة 2016 بعد أن تم تحويل اسم المؤسسة إلى المعهد الموريتاني للبحث والتكوين في مجال التراث، وقد أطلق على هذا المشروع اسم التقاليد المروية الوطنية المعروف اختصارا بـ «TON»، والهدف منه هو رقمنة خزينة المعهد من التسجيلات الصوتية المحفوظة بخزانة المعهد الخاصة بالمرويات الشفاهية التي يبلغ عددها الإجمالي 593 شريط كاسيت والموزعة على النحو التالي:

- 320 شريط كاسيت تم تسجيلها ما بين أعوام 1975 إلى 1989
- 226 شريط كاسيت في إطار مشروع التقاليد المروية والمكتوبة المعروف اختصاراً بـ «TOTEM»
- 47 شريط كاسيت مسجلة في إطار مشروع «CIF» الذي اعتنى بالتراث اللامادي لدى المرأة بمنطقة الضفة الموريتانية لنهر السنغال.

هكذا عمل مشروع التقاليد المروية الوطنية ومازال يعمل على فهرسة مجمل مواضيع هذه التسجيلات وتحويلها إلى محتوى مرقمن صوتياً بصيغة صوت mp3، ويستمر إنجاز هذا العمل بفضل التعاون بين المعهد والأستاذ الجامعي والباحث الأمين ولد محمد باب وقد حظي هذا المشروع بدعم من طرف بعثة التعاون الألماني. ونجح هذا المشروع فعلاً في إخراج حصاد المعهد وخزائنه الصوتية بحلة ولبوس جديد؛ بتحيينه عن طريق خلق قاعدة بيانات معلوماتية مرتبطة بموقع المعهد عبر الأنترنت مما يتيح تعرف الجمهور العريض عليها ويسهل نفاذ الباحثين إليها والاستفادة من محتواها.

2. مجال تدخل المجتمع الأهلي وجمعيات ومراكز التراث المستقلة

لا تخفى أهمية المجتمع الأهلي وكذا جمعيات ومراكز التراث المستقلة، ودورهم جميعاً في المحافظة على التراث اللامادي، وهو دور يتكامل مع مجهودات الدولة، عن طريق نشر الوعي بأهميته، وخلق مبادرات وأنشطة لجمع وتوثيق وتثمين جوانب من هذا التراث، كل حسب مجال اهتمامه وتوجهاته.

1.2 تهافت أطراف من المجتمع الأهلي على تدوين مآثوراتهم!

قد لا تخلو صورة الشناقطة المثلى من بعض المبالغة؛ باعتبارهم مجموعة البدو الرحل الوحيدة من بين سكان المنطقة الصحراوية في العالم الإسلامي الممتدة من هضبة إيران شرقاً إلى المحيط الأطلسي غرباً، التي امتلكت تقاليد مكتوبة، بفضل نظام تعليمها الأصلي¹ بيد أن نظام التعليم الذي كان سائداً في الماضي، رغم محاسنه إلا أن الاستفادة

1 NORRIS, Harry Thirlwal, «Muslim Sanhaja scholars of Mauritania», *Studies in West Africa History*, 1979, vol. I, p.150.

منه ظلت حكرا على فئات محدودة من الشعب بينما كانت الأمية ولا تزال منتشرة بين أطراف واسعة ضمن المجتمع. ومن هذه الزاوية يبرز دور ديمقراطية التعليم في التحول الذي عرفه المجتمع الموريتاني المعاصر، وما أتاحه انتشار استخدام الكتابة حديثاً، خصوصا مع تطوّر التمدرس وتعريب نظام التعليم الموريتاني بعد سبعينات القرن العشرين، مما شجّع بعض أطراف المجتمع على الاهتمام بتدوين المأثورات الشفاهية، خصوصا بعض الفئات التي لم تكن قبلها قادرة على الاستفادة من هذا النوع من التوثيق¹ رغبة منها في الحفاظ على مكنون تراثها الشفاهي وسعيها لاستدامته.

وهكذا برزت خلال العقود الأخيرة نزعة واسعة الانتشار، لدى مجموعة من القبائل الموريتانية لتوثيق مأثوراتها الشفاهية، وانتشالها من الضياع والنسيان قبل موت آخر الإخباريين من حملتها. ورغم المحاذير المنهجية التي تكتنف هذا المسعى لتدوين التاريخ الشفاهي، بالنظر لكونه يظلّ محكوما بالدفاع عن فضائل الأسلاف! إلا أنه وكما لاحظ الأثنروبولوجي الفرنسي بيار بونت² "في السياق الراهن، الذي تترافق فيه الكتابة مع الحركة المتزامنة لاختفاء المعلومات الواردة في المأثور الشفوي أو لتتريتها": «Patrimonialisation» (...)، فإنّ الطلب على التاريخ، حتى وإن كان يُعبّر عنه في المقام الأول في شكل احتفاء ذاتي رجعي متمحور حول علم الأنساب، لا يخلو من تأثيرات تاريخية فعلية على تمثّل الماضي (التعطّش للمستندات، البحث عن الأدلّة و"الشهادات"، الخ).

لا يخفى أن عملية نقل الشفاهي إلى نص مكتوب، قد تعترتها بعض المحاذير، بالنظر إلى استخدام المأثورات الشفاهية خلال العقود الأخيرة من لدن بعض الأهالي، في محاولتها لتبوؤ مكانة اجتماعية في خضم التحولات المتسارعة التي يشهدها المجتمع الموريتاني، عبر مسار انتقاله من البادية إلى مجتمع المدينة، وهو سياق لا يخفى أنه مغاير لماضي الأسلاف، بيد أن الطابع الموهل في الذاتية، أحيانا، الذي طبع تدوين

1 ولد الشيخ، عبد الودود، الإناسة و/أو التاريخ بين الشفوية والكتابة، ترجمة: محمد الحاج سالم، ضمن: بيار بونت أنثروبولوجيا مجتمعات غرب الصحراء، كتاب جماعي من تنسيق: عبد الحميد فائز وأناس بن الشيخ، مركز الدراسات الصحراوية، الرباط، 2017، ص 146.

2 نفس المرجع السابق، نفس الصفحة.

بعض هذه المرويات الشفاهية، يطرح إشكالا عبرت عنه الباحثة كاترين الشيخ¹ بكون تدوين المرويات الشفاهية - في هذه الحالة - ليس دائما، عملا محضا من اجل الشفاهية «l'oralité» لتدوين التراث اللامادي، بقدر ما يمثل محاولة تلميع «auralité» روايات شفاهية بعينها عبر التدوين، وهو ما قد يلحق تغييرات في الذاكرة الوطنية. والواقع أن التهافت الأهلي على تدوين المرويات الشفاهية للمجموعات القبلية، رغم كل ما سيق حوله من ملاحظات علمية وجبهة، إلا أنه يشكل في نظرنا إسهما في المحافظة على التراث الثقافي، لا يمكن لدارس التراث اللامادي التغاضي عنه.

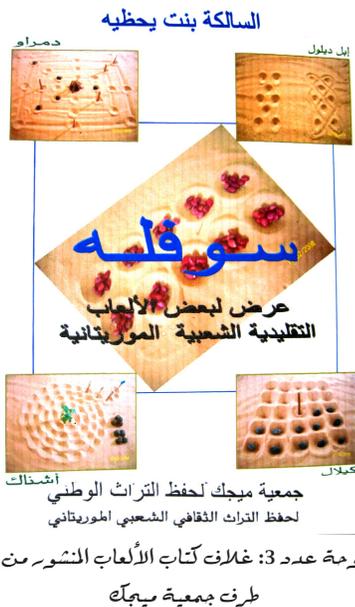
2.2 مجهود جمعيات المحافظة على التراث اللامادي

ربما، قليلة هي الجمعيات التي تنشط في المحافظة على التراث اللامادي، ومن أعرقها الجمعية الموريتانية للمأثورات الشعبية وهي جمعية غير حكومية تم ترخيصها في 18 يوليو 2011 وتهتم بجمع وتصيف التراث اللامادي ونشر الوعي بأهمية المأثورات وإبراز ما ينطوي عليه من إبداعات ومهارات وسعت لإعداد قوائم بأسماء حملة التراث اللامادي البارزين ونقل خبراتهم للأجيال الصاعدة.

وهذه الجمعية أسسها بعد تقاعده الباحث المتميز في المعهد الموريتاني للبحث العلمي الأستاذ السالك ولد محمد المصطفى طيب الله ثراه وذكراه، وقد قامت الجمعية بتحقيق دواوين من الشعر الشعبي. كما نشرت كتابا حول الموسيقى الشعبية الحسانية بالتعاون مع مجمع الموسيقى العربية في القاهرة.

أما الجمعية الثانية التي رصدنا لها جهدا واضحا في المحافظة على التراث الثقافي اللامادي، هي جمعية ميجك لحفظ التراث الوطني، التي تم ترخيصها في 23 أكتوبر 2008 وتهتم بجمع التراث الثقافي، ومن أهم ما قامت به جمع وإحياء ألعاب تقليدية مندثرة وتصنيعها. كما نشرت كتاب "سوفله" حول الألعاب التقليدية الموريتانية، ألفته السيدة السالكة بنت

1 TAINE-CHEIKH, Catherine, « Langues, savoirs et pouvoirs en milieu maure », *Nomadic Peoples*, 1998 ; cité par : OULD CHEIKH, Abdel Wedoud, « Anthropologie et/ou Histoire entre oralité et écriture » in *L'Ouest Saharien ; la trajectoire anthropologique de Pierre BONTE*, Rabat, 2017, p.83.



يحظيه¹ وهي إحدى الوجوه النسوية العاملة في جمع التراث اللامادي وتثمينه. يحتوي كتابها حول الألعاب على عرض مفصل يتناول 100 لعبة تقليدية مع صور كوسائل إيضاح. ولدى هذه الجمعية أعمال قيمة أخرى تتعلق بالعادات والتقاليد لم تجد بعد طريقها للنشر.

3.2 إسهام مراكز التراث المستقلة للتراث

لا يوجد حسب علمنا، سوى مركزين مستقلين للثقافة والفنون الشعبية، ينشطان في مجال المحافظة على التراث اللامادي في موريتانيا، ولا تخفى أهمية هذه التجربة من

خلال مخرجات هذين المركزين، وتجربتهما المتميزتين، رغم قلة الدعم، مما يستدعي من وزارة الثقافة التعاون مع هذه المراكز الفتية لمواكبة عملها وتشجيعها ودعمها لمزيد من العطاء من أجل المحافظة على التراث اللامادي.

2.3.1 مركز الثقافة الشعبية

حصل هذا المركز على ترخيص للبدء في مزاولة أنشطته في شهر أغسطس سنة 2013، ويوجد مقره في العاصمة نواكشوط ويضم كوكبة من الباحثين أبرزهم الأستاذ الجامعي محمد ولد البرناوي، إضافة إلى باحثين شبان من بينهم مديرة المركز التي لديها إسهامات علمية قيمة في دراسة التراث الثقافي اللامادي بموريتانيا² وتتلخص أهداف مركز الثقافة الشعبية في النقاط التالية:

- إعادة الاعتبار للثقافة الشعبية وتثمينها،

1 منت يحظيه، السالكة، سوفله: ألعاب تقليدية موريتانية، نواكشوط، ط 2، 2013.

2 البرناوي، لعزيرة، 2010، المرأة البيطانية من خلال الامثال الحسانية، نواكشوط؛ 2012، صورة الرجل في الثقافة الشعبية، نواكشوط، 2015، الأصوات والحركات في اللهجة الحسانية بين الأصل والتأصيل، مركز الدراسات الصحراوية، الرباط.

- ترقية البحث والتكوين في ميدان الثقافة الشعبية،
- جمع ودراسة وتوثيق ونشر الثقافة الشعبية،
- تنمية المصادر البشرية في مجال المحافظة على التراث،
- العمل على توفير الشروط الملائمة لحفظ وصيانة الموروث الشعبي،
- نقل الثقافة الشعبية إلى الأجيال الصاعدة،

منجزات المركز:

نظم المركز محاضرات وملتقيات والندوات ودورات تكوينية عامة ومتخصصة: في جوانب مختلفة من الثقافة الشعبية:

- دورة عامة في الثقافة الشعبية،
- دورة تعليم أنماط وتقاليد وعادات حياة النجعة والترحال (لفريغ) لدى البدو، (تضمنت رحلة تتخذ شكل المضارب البدوية (لعزيب) تجمع طريقة التعليم بين العروض النظرية والميدان).
- دورات في تعليم الشعر الشعبي (لغن) وفي تاريخ الفن الحساني الطربي (أزوان).
- دورات في تعليم اللهجة والثقافة الشعبية البولارية،
- دورة في تعليم اللهجة والثقافة الشعبية الولفية،

مكتبة المركز:

يمتلك المركز مكتبة تتألف من عدة أجنحة هي:

- مكتبة صوتية تحتوي رصيда نادرا من تسجيلات الفن الطربي الحساني (أزوان) ولغن، إضافة إلى تسجيلات أخرى من مختلف جوانب الموروث الشعبي المروري،
- وحدة الأفلام الوثائقية: نظم المركز حملة للتوثيق بالصوت والصورة، استهدفت تسجيل أنماط حياة البدو الرُّحل، كما قام بجمع الكثير مما أنجز من أفلام وثائقية حول هذا الموضوع،

- مركز توثيق، يحتوي على كتب ودوريات ورسائل أطاريح. كما يضم عددا من المخطوطات تشمل الفقه وكتب السير والمناقب والأنساب... تتناول جوانب من قضايا المجتمع التقليدي ومشاغله على مدى القرون الأربعة الماضية. بالإضافة إلى مكتبة إلكترونية: تحتوي على رصيد مهم من الكتب المتخصصة.

2.3.2 مركز ترانيم للفنون الشعبية

حصل هذا المركز على ترخيص للعمل سنة 2017 واقتصر مجال اهتمامه على إحياء ألوان محددة من التراث الفني الشعبي الموريتاني هي: المدح، بنجه، لعب الدبوس، دكدكاة، تگره... وقد عمل بجد على إعادة الاعتبار لهذا الموروث وممارسيه وفق مقاربة الفن في خدمة الحقوق وتبعا للأهداف التالية¹:

- المساهمة في حفظ، واستدامة الفنون الشعبية، وتمكين ممارسيها من حقوقهم،
- تحفيز الشباب للعودة للموروث الثقافي اللامادي وتعزيز الأدوار الثقافية والاجتماعية للمرأة،
- العمل على تدريس الفنون الشعبية، وجعلها قادرة على مواكبة التغيرات الثقافية والاجتماعية.



لومة عدد 4: ملصق مهرجات ليالي المدج (تراث إنسناد ديني)

وقد نجح مركز ترانيم للفنون الشعبية في خلق تجربة متميزة، في مجال المحافظة تراث الإنشاد الديني للمدح النبوي، فعلى مدى سبع سنوات من تأسيسه، ووفق في تنظيم 7 دورات من مهرجان ليالي المدح، كل سنة ابتداء من ليلة 17 شهر رمضان، ولقي إقبالا منقطع النظير من طرف سكان مدينة نواكشوط، فساهم في تثمين وإحياء هذا التراث الروحي، ونفض الغبار عنه ودراسته والتعريف به، واجتذب المهرجان

1 راجع: التقرير السنوي، لمركز ترانيم، لسنوات 2018، 2019، 2020، نواكشوط، 36 صفحة.

عشرات المداحين والفاعلين والمهتمين بالموروث الشعبي من عموم التراب الوطني للمشاركة في مختلف فعالياته، واستطاع مركز ترانيم تأسيس مكتبة سمعية بصرية، تحتوي تسجيلات تراث المدح، تحتوي على آلاف الساعات من حصاد دورات المهرجان الماضية.

كما عمل المركز على تغيير النظرة الاجتماعية لممارسة الفنون الشعبية، فشحج الشباب وعددا من الشيب، على الانخراط في ممارسة الفنون التراثية، خصوصا المدح وبنجه، مما ولد لدى المداح اعتزازا بهويته وبفنه، وأقنعه بإمكانية ممارسة فنه كمورد رزق، حتى غدت مشاهد بث وصلات من الفنون الشعبية متواترة في القنوات المحلية، بل محببة لدى المشاهد، هكذا ساهم مركز ترانيم في تخليص من يؤدون الفنون الشعبية من عقدة نظرة اجتماعية رجعية، كانت ولا زالت ترى في تعاطي ومزاولة فنون الغناء والرقص الشعبي ممارسة غير شريفة !!! والواقع أن هذه النظرة وليدة تقسيم شبه شرائحي موغل في القدم، لا يجاري تحولات الزمن.

وقد دأب المركز سنويا على القيام برحلة بحثية وإنتاجية إلى المناطق الداخلية، الهدف منها التعرف على الفنون الشعبية في هذه المناطق، وتوثيقها والتعريف بممارستها، وأتاحها للجمهور على منصة رقمية.

وبدعم من الصندوق العربي لدعم الثقافة والفنون (آفاق) نظم مركز ترانيم قافلة لجمع وتوثيق تراث المدح داخل موريتانيا، بهدف اكتشاف مواهب خارج دائرة الضوء، في مختلف أنحاء الوطن، وعمل على تدريبهم على فنيات الإلقاء والعرض أمام الجمهور، ومن ثم مواكبتهم للمشاركة في مهرجان ليالي المدح النبوي.

وقد طرح مركز ترانيم في السوق المحلي، خلال شهر نوفمبر 2019، أول ألبوم لتراث المدح النبوي في موريتانيا، حمل عنوان "أسكي" يحتوي على 26 مدحة بمشاركة 6 مداحات. مع كتاب مرفق باللغتين العربية والإنجليزية. هذه الوثيقة المرفقة بالألبوم تُعد أهم محاولة بحث رصين تم إنجازها، لحد الآن حول المدح، بالنظر إلى أنها حصيلة أربع سنوات من البحث والمراجعة، لفريق عمل يتألف من باحثين وفنيين وكتاب وموسيقيين موريتانيين تحت إشراف المركز.

وخلال السنوات الماضية واكب مركز ترانيم اهتمام الباحثين والطلاب والكتاب بالفنون الشعبية ضمن مواضيع عدد من الرسائل البحوث الجامعية أنجزت في جامعة نواكشوط العصرية وبجامعات في المغرب وفرنسا حول عناصر من الفنون الشعبية الموريتانية، ولم يتأخر المركز في تقديم مساعدته للباحثين، بالوثائق والتسجيلات لإنجاز أعمالهم.

يتوفر المركز على قاعدة بيانات تختزن سيرا ذاتية لعدد كبير من المداحة الشعبين، ويسعى إلى رقمنة هذا المحتوى، لجعله متاحا للجميع وتتنسى الاستفادة منه، على الوجه المطلوب. يعكف المركز على مشروع لإصدار ثلاث كتب حول تراث المدح النبوي تتناول مختلف مدارس المدح (مدراس شمال، وجنوب، ووسط موريتانيا)، خاصة أن هذا الموروث بات يتهدده تغيير سريع ومحاولات تحويل مستمرة تقتضي السرعة في التدخل لتوثيقه الحفاظ عليه. ويتوفر مركز ترانيم على موقع على الأنترنت¹ وعلى قناة على اليوتيوب، تضم ما يزيد على ما يربو على أربعمئة فيديو من مختلف الأنماط الموسيقية الشعبية، كلها من إنتاج ترانيم.

1 رابط موقع مركز ترانيم على الأنترنت: www.teranaim.org

خاتمة

يتضح مما سبق، أن التجربة الموريتانية في المحافظة على التراث اللامادي وتثمينه بدأت منذ سنة 1975 في وقت مبكر، بعقود قبل تبني منظمة اليونسكو سنة 2003 لاتفاقية الحفاظ على التراث الثقافي اللامادي، ورغم الحصيلة الطيبة إجمالاً لهذه التجربة، إلا أنها تحتاج إلى تقييم ومراجعة، ولا يخفى على الدارس أن عدم القيام بجدد كامل للتراث الثقافي الموريتاني اللامادي، من أهم المآخذ البارزة على تجربة ثرية يربو عمرها على 45 سنة، توفرت لها إمكانيات مادية كافية للقيام بذلك، بفضل مشاريع تمويل كبيرة مثل مشروع صيانة وتثمين التراث الثقافي الموريتاني 2001-2003 غير أنه لم يستثمر مع الأسف إلا القليل جداً في التراث اللامادي.

اليوم، أمام حجم التهديدات التي تواجه التراث اللامادي، بفعل تحولات متسارعة، يدفعها تيار عولمة جارف، نلمس أبرز تجل لها في الاستنساخ الصيني لعناصر من تراث الزخرفة الداخلية للخيام البدوية!!! وبيعها في السوق الموريتاني، وهو عدم احترام صارخ لملكية فكرية تراثية 1 قد يهدد تهاديه بالقضاء على المعارف التقليدية المتعلقة بهذه الزخارف وغيرها. مما يستدعي العمل بسرعة لوضع استراتيجية للمحافظة على التراث الموريتاني الثقافي بشقيه المادي واللامادي، وفق مقاربة ينبغي أن تنبني على اقتصاد إبداعي، يؤسس لصناعة تراثية إبداعية فعلية.

ومن نافلة القول إن التراث الموريتاني الثقافي اللامادي يمتلك مقومات نجاح لخلق صناعة تراثية إبداعية، لما يتمتع به من ثراء التجربة الإنسانية المحلية وأصالة ثقافية وخصائص مجالية، بما يجعله قابلاً للتسويق ضمن اقتصاد الإبداع، وهذا ما تفتن له باحث سعودي 2 طرح أفكاراً غاية في الأهمية لتسويق التراث الثقافي الموريتاني اللامادي، معتبراً أنه يشكل: "ذخيرة اقتصادية ومخزناً هائلاً لتعليب الثقافة المحلية وجعلها تحمل

1 راجع بهذا الخصوص: آيت تفتي، حفيظة وأيده الهلال، أحمد مولود، "حماية التراث الثقافي التقليدي في قانون المؤلف: بين الملك العام والخاص"، مقال حصل على الموافقة لنشره بجلة المؤسسة التونسية لحقوق المؤلف.

2 البريدي، عبد الله، موريتانيا... أماسةٌ مُعَبَّرَةٌ! على رابط الإنترنت <https://atharah.com/mauritania-a-dusty-diamond>

قيماً اقتصادية مضافة كيف يكون ذلك؟ في هذا السياق، أشير إلى أنني لا أؤمن بتسليح الثقافة كما هو الحال في سياقات المجتمعات الحديثة في ظل النيوليبرالية المتوحشة، ولكن جعل الثقافة رافداً تنموياً، يجلب ثروات، ويخلق وظائف وفق الوتيرة الملائمة لأوطاننا... " انتهى الاستشهاد.

غير أن إدخال التراث الموريتاني ضمن دورة اقتصاد الإبداع التراثي، لن يتأتى إلا من خلال كسر حالة الجمود التي ترخي بسدولها عليه، والشروع في وضع استراتيجية ذات بعد تشاركي بين الدولة ومختلف الفاعلين للمحافظة على التراث الثقافي، على أن تولي هذه الاستراتيجية للبحث في التراث مكانة مركزية، سبيلاً للمحافظة عليه؛ إذ لا يمكن تثمين عنصر من عناصر التراث من غير دراسة وبحث، وأن تعمل على سد النقص الكبير في التكوين في اختصاصات التراث الثقافي عموماً، وتسعى إلى نشر الوعي بأهميته بكل الطرق، ومن خلال إدراج مادة للتربية التراثية في المدارس، عساها تعوض أو تقوم مقام ما كانت تقوم به الجدات قبل الثورة الرقمية وانتشار الألعاب الإلكترونية من نقل للقيم الأصيلة عبر الحكايات والأمثال الشعبية.

ومن الضروري مراجعة الإطار المؤسسي لاستحداث مؤسسة تُعنى بإحياء التراث الثقافي وتثمينه باستدامة واستغلاله استغلالاً أمثل، اعتماداً على كفاءات تعمل وفق عقلية ابتكار صناعات إبداعية، في الصناعة التقليدية وتعمل من بين أمور أخرى على تطويرها بالاستعانة بفن التصميم، مع محافظتها على روح التراث. أن تكون قادرة على سبيل المثال لا الحصر، على تسويق تراث إيمراكن للتداوي بمشتقات سمكة البوري (أزول) وفق التوجه العالمي للعلاج الطبيعي. وأن تعمل على نقل بعض الألعاب التقليدية إلى ألعاب إلكترونية. وأن تُعزز إنجازاً كان قد حققه بعض الموهوبين من المرشدين السياحيين في ولاية أدرار موريتانيا منذ سنوات، إثر تراجع السياحة الصحراوية سنة 2007، بانتقالهم لامتهان فن الحكواتي، واستطاعوا بذلك تسويق أنفسهم باسم "حكواتي الصحراء" من خلال عملهم على تطوير أدائهم لفن الحكايات الشعبية الموريتانية وبعثه من مرقد، بفضل حكايات كانوا يترجمونها للسياح ويأثثون بها وقتهم ليلا في القفار بين

الكثبان الرملية، مما سمح لبعضهم لاحقا بتنظيم رحلات سنوية لتقديم عروض حكايات
لحكايات "الصحراء" - كما يسمونها- أمام جمهور في فرنسا، وقد توسعت تجربة بعضهم
خلال السنوات الأخيرة حتى شملت تقديم عروض أمام تلاميذ بعض المدارس الابتدائية
الفرنسية، مما مكّنهم من إحياء جزء من التراث اللامادي وتثمينه وخلق مهنة لكسب
العيش.



لوحة عدد 5: لقطة لأحد "مكّواتي الصحراء" بفرنسا

قائمة المراجع

- ◆ أعمال الندوة الدولية حول التراث الثقافي الموريتاني، نواكشوط 2000، 249 صفحة
- ◆ ابن حامد، المخترار، حياة موريتانيا، (الجزء الثقافي)، تونس، 1990.
- ◆ ابن حامد، المخترار، حياة موريتانيا، (جزء الجغرافيا)، الرباط، معهد الدراسات الإفريقية، 1994.
- ◆ آيت تفاعي، حفيظة وولد أيده الهلال، أحمد مولود، "حماية التراث الثقافي التقليدي في قانون المؤلف: بين الملك العام والخاص"، مقال حصل على الموافقة لنشره بمجلة المؤسسة التونسية لحقوق المؤلف.
- ◆ التقرير السنوي لمركز ترانيم، لسنوات 2018، 2019، 2020، نواكشوط، 36 صفحة.
- ◆ الجريدة الرسمية للجمهورية الإسلامية الموريتانية، العدد 1439، بتاريخ 2019/6/15.
- ◆ دليل إحياء التراث القيمي الموريتاني (جمع وتصنيف وتحليل)، البرنامج الوطني لإحياء التراث القيمي، وزارة الثقافة والصناعة التقليدية، بدون تاريخ، 168 صفحة.
- ◆ منت يحظيه، السالكة، سوفلة: ألعاب تقليدية موريتانية، نواكشوط، ط.2، 2013.
- ◆ ولد أبنو، موسى، وآخرون، الأمثال الموريتانية، نواكشوط، 2003.
- ◆ ولد أبنو، موسى وآخرون، الحكايات والأساطير الموريتانية، حكايات الحيوان، الجزء الأول، نواكشوط، بدون تاريخ.
- ◆ ولد أيده الهلال، أحمد مولود، "من تراث معارف الصيد البحري التقليدي لدى إمبراكن" مجلة الثقافة الموريتانية، وزارة الثقافة، نواكشوط، العدد الأول، أغسطس 2020، ص51-54.
- ◆ ولد أيده الهلال، أحمد مولود، "تجارب سياسات صيانة التراث الثقافي بموريتانيا"، مقال غير منشور.

♦ ولد السعد، محمد المختار، "عوائق البحث في التاريخ الموريتاني"، مجلة الوسيط، العدد الثاني، 1988.

♦ ولد الشيخ، عبد الودود، "الإناسة و/أو التاريخ بين الشفوية والكتابة، ترجمة: محمد الحاج سالم، ضمن: بوير بونت أنثروبولوجيا مجتمعات غرب الصحراء، كتاب جماعي من تنسيق: عبد الحميد فائز وأناس بن الشيخ، مركز الدراسات الصحراوية، الرباط، 2017.

♦ هيريرا، فيليب، "البنيات الإدارية وسياسة الدولة الثقافية"، ضمن: التنمية الثقافية تجارب إقليمية، ترجمة: سليم مكسور، بيروت، الدار العربية للدراسات والنشر- منظمة اليونسكو، 1983.

- ♦ HAYMOWSKI, Adam et OULD HAMIDOUN, Mokhtar, *Catalogue de manuscrits arabe de Mauritanie*, Nouakchott, 1975, 274 pages.
- ♦ LERICHE, Albert, et OULD HAMIDOUN, Mokhtar, « Coutumes d'autrefois en Mauritanie », *Bulletin de l'IFAN*, série B, tome XIV, 1952, p.344-450.
- ♦ NORRIS, Harry Thirlwal, « Muslim Sanhaja scholars of Mauritania », *Studies in West Africa History*, 1979, vol. I,
- ♦ OULD CHEIKH, Abdel Wedoud, *Nomadisme, islam et pouvoirs dans la société maure pré-coloniale*, (Thèse de doctorat), la Sorbonne, Paris, 1984, 1054 pages,
- ♦ OULD CHEIKH, Abdel Wedoud, « Anthropologie et/ou Histoire entre oralité et écriture » in *L'Ouest Saharien ; la trajectoire anthropologique de Pierre BONTE*, Rabat, 2017, p.83.
- ♦ OULD EBNOU, Moussa et autres, *Contes et proverbes de Mauritanie*, tome 3, maxime et proverbes, l'Harmattan, 2008, 336 pages
- ♦ UNESCO, *La protection du patrimoine culturel de l'humanité*, Paris, 1964.

مرجع إلكتروني:

البريدي، عبد الله، موريتانيا... أمانةٌ مُعَبَّرَةٌ! على رابط الإنترنت

<https://atharah.com/mauritania-a-dusty-diamond/>

درس التراث الثقافي غير المادي... مقارنة نظرية تحليل "ما بعد حداثي"

أ. د. نهلة إمام^(*)

الملخص

تقدم الورقة محاولة لتفكيك الإرث النظري المتراكم عبر قرن من الزمان انفقه الباحثون في مجال دراسة التراث الثقافي غير المادي؛ باحثه عن أسباب وقوف الدرس في التراث عند مرحلة الدراسات الكلاسيكية في التحليل والتفسير وابتعاده عن الاتجاهات الحديثة التي تظهر كفقعة تحاول أن تتخذ زوايا مغايرة للرؤية ولا يستمر عملها فترة طويلة لأسباب عدة لعل أهمها في العالم العربي هو صعوبة النظرية التي لم يجتهد أصحابها في تبسيطها وتقديم براهين على ما طرحه من قضايا وبالتالي سار في دربها عدد ضئيل من المتخصصين واستوحش طريقها العدد الأكبر، وما طرحه هنا هو إضاءة على نظرية أو اتجاه فكري وجد له موقعاً في عالم المعرفة على استحياء منذ النصف الثاني من القرن العشرين، كما ينطوي طرحنا على دعوة إلى مراجعة حالة الطمأنينة الفكرية التي ارتكنت إليها الدراسات التي اعتمدت على تصنيفات وقوالب ونظريات جاهزة وموضوعات مكررة. من خلال أمثلة تطبيقية من مجالات العادات والمعتقدات والمعارف الشعبية. فعلم يدرس ثقافة الإنسان لابد أن تتطور وتتعدد زوايا الرؤية فيه لتؤاكب تطورات تلك الثقافة التي بدأت من مرحلة جمع الطعام إلى أن وصلت إلى البحث عن الرفاهية، فجاءت "ما بعد الحدائث" كدعوة تشبه دعوات العودة إلى الطبيعة ومواكبه لها، وتطبيق اتجاه ما بعد الحدائث على مجال التراث غير المادي يمكن أن ننظر إليه بوصفه تقدير لهذا التراث ومحاولة لخلق آليات تفسير من داخل قيم الجماعة؛

(*) أكاديمية الفنون، جمهورية مصر العربية.

حيث يُنظر إلى العنصر الثقافي في بيئته الطبيعية وكمنتج انتجته جماعة بشرية تنتمي إلى زمان ومكان محددين نابذه التفسيرات الكلية.

كلمات مفتاحية: تراث غير مادي، ما بعد الحداثة، فلكلور، معارف تقليدية، معتقدات شعبية.

Abstract

This paper presents an attempt to deconstruct the theoretical legacy accumulated over a century that researchers have spent in studying intangible cultural heritage; Looking for the reasons for why these studies stopped at the stage of classical theories in analysis, far from modern approaches that appear as bubbles trying to take a different angle of analysis but its work does not continue for a long period for several reasons, perhaps the most important of which in the Arab world is the difficulty of the theory which did not strive to simplifying it and presenting evidence for the issues it raises. Consequently, a limited number of specialists followed its path, and the largest number loathed its way. What we present here is an illumination of a theory or an intellectual trend that has found its place in the world since the second half of the twentieth century, our proposal also includes a call to review the state of intellectual tranquility upon which studies depended on. Through applied examples from the areas of habits, beliefs and traditional knowledge. A science that studies human culture must evolve and multiply its methods, theories and angles of vision. Postmodernity presents a vision that involves criticism of generalization and holistic views, so "postmodernity" came as a call similar to "return to nature" calls, and the application of postmodernity trend to the field of intangible heritage is an attempt to create interpretation mechanisms within the group's values.

Key words: Intangible Cultural Heritage – Postmodernity – Folklore – Folk beliefs – Traditional Knowledge.

مقدمة

هي محاولة لتفكيك الإرث النظري الذي تراكم في مجال دراسة التراث الثقافي غير المادي الذي مرت دراسته بعدد من المراحل يمكن أن ننظر إلى بعضها كمدارس كبرى استقرت عبر عقود طويلة ومدارس نظرية تظهر كفقعة تحاول أن تتخذ زاوية مغايرة للرؤية واتجاهات جديدة للتحليل ولا يستمر عملها فترة طويلة لأسباب عدة لعل أهمها في العالم العربي هو صعوبة النظرية التي لم يجتهد أصحابها في تبسيطها وتقديم براهين على ما تطرحه من قضايا وبالتالي سار في دربها عدد ضئيل من المتخصصين واستوحش طريقها العدد الأكبر، وما نطرحه هنا هو إضاءة على نظرية أو اتجاه فكري وجد له موقعاً في عالم المعرفة على استحياء منذ النصف الثاني من القرن العشرين، لكنه تبلور ليظهر في نهاية العقدين الأخيرين من القرن نفسه، وهو في الوقت نفسه دعوة إلى مراجعة حالة الطمأنينة الفكرية التي ارتكنت إليها الدراسات التي اعتمدت على تصنيفات وقوالب ونظريات جاهزة وموضوعات مكررة في مجال يعد الإبداع في درسه أحد الشروط الأساسية لظهور منتج فكري يضيف إلى المجال ولا يستنفذ موارده بلا عائد. من خلال أسئلة مشروعة وجديرة بعصر اتسعت فيه آفاق المعرفة وتيسرت سبلها حتى بات التمسك بقوالب فكرية هو محاولة للقفز بمجال ظهوره كان ثورياً بمقاييس عصره إلى دائرة رجعية بامتياز. فعلم يدرس ثقافة الإنسان -الكائن الوحيد القادر على أن يعيش في كل البيئات وفي ظروف حياتية متباينة وموارد متفاوتة في إمكانياتها فيخلق الثقافة كاستجابة لتلك الظروف وفي محاولة لتطويعها- لا بد أن تتطور وتتعدد مناهجه ونظرياته وزوايا الرؤية فيه لتواكب تطورات تلك الثقافة التي بدأت من مرحلة جمع الطعام إلى أن وصلت إلى البحث عن الرفاهية وسبل السعادة.

تطور نظريات التراث

احتاج العلماء دائماً إلى تفسير عناصر التراث "الشعبي" في ضوء نظريات كبرى تستنطق الواقع وتنظم مواده في مصفوفات تفسر عمله بين الشعوب، بدأت بنظريات

"كلاسيكية" ثم معاصرة فحدائية لترجع إلى نقد النظرة الكلية لمواده فتعود لتطلق دعوة ما بعد الحداثة كاتجاه يقدم رؤية تنطوي على نقد التعميم والنظرات الكلية، فجاءت "ما بعد الحداثة" كدعوة تشبه دعوات العودة إلى الطبيعة ومواكبه لها، وتطبيق اتجاه ما بعد الحداثة على مجال التراث غير المادي يمكن أن ننظر إليه بوصفه تقدير لهذا التراث ومحاولة لخلق آليات تفسير من داخل قيم الجماعة؛ حيث يُنظر إلى العنصر الثقافي في بيئته الطبيعية وكمنتج أنتجته جماعة بشرية تنتمي إلى زمان ومكان محددين نابذة التفسيرات الكلية التي تربط بنيوياً بين عناصر ترى أن في الربط بينها تعسف حيث لا رابط أساساً. متوخية طريق العلوم الطبيعية بدأت علوم الانثروبولوجيا والفلكلور بنظريات تفسر ظواهره وعناصره من خلال رؤية تطويرية؛ فكل عنصر بدأ بشكل وتطور إلى آخر ليصل إلى مرحلة "أعلى" ورواد مثل السير ادوارد تايلور وجيمس فريزر قادوا هذا الاتجاه فالمجتمعات مرت مثلاً بمراحل السحر فالدين ثم العلم، وجاءت النظرية الوظيفية لتجتاح تفسير قضايا التراث وعناصره وتجذب أكبر عدد من المريرين إلى يومنا هذا ومن ابرز روادها بروبيسلاف مالينوفسكى وراذكليف براون وإيفانز برتشارد، واستمر تنوع المداخل النظرية ليظهر تفسير ماركسي ثم بنيوي ولكن الواقع الميداني يخبرنا ان عناصر التراث غير المادي مرنة وقابلة للتفسير من قبل عدة مداخل نظرية في وقت واحد وانه بالإمكان ظهور عنصر يخرج النظرية عن طورها ويجعلنا نراجع موقفنا منها. فالتراث غير المادي هو صنعة الإنسان ومنتجه الذي طوره عبر حقب ليتكيف مع البيئات المختلفة ويخلق طرائق للتفاعل تحافظ على استمرار البناء الاجتماعي وتماسك أنساقه. ولعلنا من خلال استقراء منتج تلك النظريات نصل إلى القول ان النظرية الوظيفية التي استطاعت من خلال قضاياها أن تقدم تفسيرات "منطقية" لعناصر التراث غير المادي سواء من حيث تواجدها أو استمرارها ومقاومتها للفناء بادئة بوضع العنصر الثقافي الراهن وليس بأصله التاريخي وتطوره، حيث يعد الاتجاه الوظيفي اتجاه عقلي محافظ يهدف إلى رؤية المجتمع في صورته المتوازنة المستقرة على اعتبار أن التوازن والتكامل هما الحالة الطبيعية للمجتمعات، إلى حد إنكار الصراع في كثير من

الحالات، وتلك هي زاوية التفسير والتحليل من وجهة نظر رواد المدرسة الوظيفية الذين يعدون هم رواد علم الأنثروبولوجيا في نفس الوقت وأصحاب الدراسات الرائدة التي اختارت في بداية بزوغ الدراسات الأنثروبولوجية مجتمعات بصفات محددة يغلب عليها الانعزال والتجانس وكان الاتجاه السائد هو الدراسة الكلية للمجتمع بتداخل أنساقه وتشابكها من خلال مناهج محددة وجاءت نتائج معظم تلك الدراسات تشير إلى التوازن والدوافع الوظيفية لعناصر التراث الثقافي غير المادي الذي كان النظر إليها بوصفها الثقافة التقليدية السائدة في تلك المجتمعات. تطورت الدراسات الحقلية تطوراً كبيراً وظهرت مناهج جديدة في الأوساط العلمية الغربية التي ازدهرت فيها تلك الدراسات لتواكب المتغيرات التي فرضت نفسها بفعل العوامل الاقتصادية والسياسية والتاريخية والتي أقتت بظلالها على الدراسات الأنثروبولوجية.

تفكيرك الرؤيـة للعناصر الشعبية

عانت الثقافة الشعبية كثيراً من تناول عناصرها من قبل الدارسين من خلال أطر كلية واجتهد الباحثون في كثير من الأحيان في خلق روابط بنيوية بين الممارسات والعناصر محاولين الوصول إلى ما اعتبروه أشكال متنوعة للأداء لنص اجتماعي واحد أو متشابه في بعض الحالات، أو توسيع زاوية الرؤية والبحث عن ما وراء الاعتقاد أو الممارسة الذي هو لب الدرس وليس الرصد الذي يمكن اعتباره مرحلة من مراحل البحث وليس غايته، على أهميته، فرصد العنصر مرات عديدة لا يُتوقع منه أن يفضي إلى استخلاص نتائج جديدة بل يؤدي إلى اجترار النتائج وقتل لفرص استنطاقه الجادة. فكان التعميم وربط العناصر والبحث بعمق عن هذا الرابط هو شغل العلماء وهو أساس كل نظرية عامة، فال تخصيص كان دائماً عدو النظريات العامة إلى أن ظهرت النظريات التي يمكن أن نطلق عليها "نسبوية" في إشارة إلى نظرية النسبية في العلوم الطبيعية. وعلم موضوعه الثقافة الشعبية هو مجال لاختبار نسبية العناصر وربطها بكل ما هو محلي حتى وان تشابهت وحداته، وهي بالضرورة متشابهة مع غيرها من المجتمعات هذا التشابه

الملفت الذي سعى المتخصصون إلى تفسيره من مداخل نظرية عديدة، وبات من اليسير اليوم إجراء تدريب نظري على عنصر من عناصر التراث غير المادي ومحاولة تفسيره من مداخل نظرية عدة، وهو تدريب مثير ومن أبرز نتائجه بالنسبة لي أن النظرية منبعها عقل المتخصص وليس العنصر ولا الميدان وأنه ندر أن يظهر عنصر من عناصر التراث غير المادي يستعصى تحليله من خلال أكثر من مدخل نظري واحد.

وكغيرها من الاتجاهات النظرية التي سبق واجتهد العلماء في اتخاذها كمداخل لتناول وتفسير عناصر الثقافة الشعبية مثل النظريات التاريخية "التطورية" والجغرافية "الانتشارية" والوظيفية والماركسية والنفسية والبنوية والحدثة كما ذكرنا نظن أنه لا بد من إلقاء الضوء على تطبيق اتجاه نظري جديد نسبياً وهو "ما بعد الحدثة" على درس الثقافة الشعبية دون أن ينطوي طرحنا هنا على تبني النظرية أو الدعوة إلى اتخاذ زاوية رؤيتها مدخلاً أحادياً للتفسير، لكنه حق علم مستقر وهام ومؤثر في الحياة المعرفية أن يستفيد من الاتجاهات النظرية جميعها وأن ينقدها أو الوصول إلى نتيجة سلبية لتطبيقها في مجال الثقافة الشعبية مؤمنين بأن النفي والإيجاب نتيجتين معتبرتين دائماً في البحث العلمي.

ما بعد الحدثة بين نظريات تفسير التراث

وقبل الخوض في تطبيق أحدث الرؤى النظرية التي دعا إليها العديد من المتخصصين والتي قادتها فرنسا في دعوة ما بعد الحدثة كحركة فلسفية أكثر منها نظرية في العلوم الاجتماعية ولكنها كانت رد فعل للثورة الصناعية وما تركته مما يمكن وصفه من البعض بالسلبيات على حياة الإنسان -مع التسليم بكل إيجابياتها- فإن الظلال التي ألقاها على سعادة الإنسان وصحته وتفاعله مع الطبيعة ما كان للفلاسفة أن يغفلوها. قبل هذه الإطالة يجب أن ننوه إلى أن النظر إلى ما بعد الحدثة بوصفها نظرية تحمل قضايا هو رأي يحتمل النقد فهي فيما نرى لا تعدو إلا أن تكون اتجاه للرؤية فيه من احترام النسبية الثقافية الكثير وإن هذا الكثير من شأنه أن يعطل كل ترابط "منطقي" بين

النظائر الثقافية¹، كما يمكن النظر إلى اتخاذها موقف رافض تماماً لكل "المطلقات" على أنه من شأنه أن يفقد التراث غير المادي خاصة هامة من خصائصه التي تمنحه الدينامية ويقطع صلات بين الثقافات ما انقطعت يوماً من قبل ظهور أدوات الاتصال الحديثة، فما بالناس في عصر انفجرت فيه آفاق التواصل لتذيب الحواجز الجغرافية والثقافية حتى شهدنا زمن تلتقي كل الثقافات فيه لقاءً سلمياً في سموات مفتوحة لا تحدها حدود ليعيد العلماء صياغة ما طرحوه من عمليات ثقافية في أزمنة سابقة حددها بأنها "التقارب والانتشار والنمو المتوازي" ودارت النظريات معظمها حول تلك العمليات بوصفها أسباب ظهور عنصر ثقافي في مكان وزمان محددين، وأصبحت تلك المداخل لا تلقى قبولاً من دارسين تراكمت المادة تحت أيديهم بفعل التكنولوجيا فانتهت في الغرب - كما يجب أن تنتهي في العالم العربي - كل الفلسفات الكلية الأحادية التي تصف حركة المجتمعات على أنها تسير نحو سيادة جنس أو طبقة في واقع هو خاص مهما تشابه أو تقاطع مع غيره.

فالتراث غير المادي لدى ما بعد الحداثة ببساطة يمكن النظر إليه في إطار ما أطلقوا عليه التعددية في العناصر الاجتماعية وإعادة الاعتبار إلى كل ما هو محلي مع نزعة تفكيكية تنكر الروابط وتتخذ موقفاً عدائياً من المطلق، فكل عنصر مهما تشابه مع غيره من العناصر في ثقافات أخرى هو خاص بشكل ما تضي عليه الجماعة من خبراتها وتاريخها وظرفها البيئي سمات تميزها.

النظر إلى ما بعد الحداثة على أنها -لانطوائها على كلمة "بعد" - على أنها مرحلة تالية غير دقيق، فهي زاوية رؤية يمكن أن تتزامن مع زوايا أخرى تكون حدائية أو وظيفية أو بنوية، وهي نظرة يمكن وصفها بالمحافظة؛ حتى أن بعض العلماء يطلقون على روادها "المحافظين الجدد"، ففكرة التتابع الزمني التي قد توحى بها عبارة "ما بعد" غير واردة تماماً؛ إذ نحن بصدد حالة فكرية تتزامن مع غيرها من الاتجاهات الفكرية وزوايا التحليل والتفسير. ولتقريب تلك الحركة الفكرية العامة التي ظهرت في النصف

1 وهي عبارة عن ظواهر ثقافية متشابهة توجد في مختلف أجزاء العالم.

الثاني من القرن العشرين كرد فعل على ادعاءات انتهاء المعرفة القديمة وإثبات فاعليتها وقدرتها على الاستمرار والعودة للحياة يجب أن نلفت النظر إلى أن تلك الحركة تناسب التطبيق على مجال التراث غير المادي أكثر من غيره من المجالات المعرفية لانطوائه على عناصر هي بطبيعتها قديمة وبالقوة هي تحيي في عالم حدائي متسارع الأحداث والتطورات. فهي مستمرة وجهود إحياءها - خاصة في الدول النامية- ليست عسيرة، ودليلي في هذا دعوات نبذ عناصر استاتيكية معوقة للتنمية في العالم الثالث والتي لا تلقى نجاحاً كبيراً نظراً لمقاومة التراث غير المادي في بعض عناصره للتغير وإصراره على الاستمرار مما يؤشر إلى قوة التراث وتجذره وانتقاله عبر الأجيال شفاهة في حلقات متشابكة نريد تقوية بعضها ونسعى إلى كسر البعض بشجاعة.

ويقودنا هذا إلى ما تطرحه دعوات "التنوير" التي تحارب التمسك ببعض عناصر التراث والتي تدعو صراحة إلى هجر القوالب القديمة وتبنى رؤى "حدثية"، حيث ينظر مفكري ما بعد الحداثة إلى أن هجر القديم - في حالتنا عناصر التراث غير المادي - ليس بالضرورة تنوير؛ إذ أن الصيغ القديمة ليست بالضرورة ظلامية وتحتاج إلى كشف الغطاء القديم عنها لتساير العصر وتتسم بالحداثة، فنرى أن التناقض الذي تطرحه الحداثة مع التراث هو قضية هشة ووهمية.

فما بين ضرورة التراث، وهي قضية لا بد أن تشغل الباحثين في عصر الانفجار المعرفي، منطلقين من التساؤل المبدئي هل نحن محتاجون إلى التراث؟ هل التراث يحتاج إلى جهودنا؟ وبين قضية تقديس التراث التي مازال بعض الدارسين يتبنونها في موقف أقل ما يوصف به هو الرومانسية وأكثر وصف له هو السذاجة. فالتراث غير المادي فيما نرى هو كائن حي به كل حسنات الكائن الحي ومساوئه، هو خبرة بعمر البشرية بها من الخير الكثير الذي مكنها من الاستمرار وبها من السيئ الذي قوض لحامله مكانة معينة بين المجتمعات، واستمرارهم في تداول تلك العناصر هو إصرار على احتلال تلك المكانة والخروج الطوعي من دائرة الحداثة التي لا تتعارض مطلقاً مع التمسك الواعي بالتراث وتطويع إمكانياته لخدمة المجتمعات، فحان وقت صياغة سؤال جريء حول هل من

يخدم من؟ فهل التراث في خدمة المجتمع أم يعمل المجتمع على خدمة التراث واستمراره؟ والواقع أن كلا الاتجاهين له ضرورته؛ فانتبهت الشعوب والمجتمعات إلى أهمية التراث غير المادي وقيمه النفعية وتوظيفه لخدمة قضايا التنمية المستدامة، بعد التسليم بأن الثقافات تحمل عوامل التطور والديناميكية التي من الممكن الإفادة منها وأن دراسة العوامل الاستاتيكية في الثقافات وتنحية بعضها والتعامل الواعي معها من شأنه أن يدفع عمليات التنمية وأن أي تجاهل للتراث غير المادي هو مغامرة ممكن أن تؤدي إلى تعطيل جهود التنمية وتهدد استدامتها، وتبنت المنظمات الدولية تلك الصيحات لتصيغها في مجموعة من المبادئ العامة التي تدعو كل الدول إلى وضع صياغات خاصة بها للتطبيق وفق مقتضيات أوضاعها الخاصة، فاستراتيجية موحدة للتنمية المستدامة تسري على كافة المجتمعات على اختلاف ثقافتها هو بداية فشل برامج التنمية ومهدد رئيسي لاستدامتها.

ومن الإنصاف وبعد مراجعة التراث النظري لنظرية ما بعد الحداثة أن نخلص إلى أنه من الواضح أنه تتشارك الانتقادات الموجهة إلى ما بعد الحداثة بالرغم من تعددها الفكري، في الرأي القائل بافتقارها للترابط المنطقي وعدائها لمفهوم المطلقات كما هو الحال مع مفهوم الحقيقة. يعتبر هذا النقد على وجه التحديد أن ما بعد الحداثة لا تمتلك أي معنى وتشجع على النزعة الظلامية أو الغموض، وتستخدم النسبوية (في الثقافة والأخلاق والمعرفة) إلى الحد الذي تعطل فيه معظم الأحكام المطروحة.

بعد مرور ما يقرب من قرن على دراسة ثقافات الشعوب دراسة منهجية منظمة -سبقتها جهود للمستشرقين والرحالة ورجال الدين لا يمكن تجاهلها- نظن انه لابد من مراجعة نقدية هدفها تقييم ما فات وفتح آفاق لما هو آت في درس التراث غير المادي، مقارنة تخرننا عن معالم الطريق لعلنا نستطيع أن نتحكم في مساراته أو نبارك المسار الذي تسير فيه جهود الدارسين، محاولين طرح السؤال البديهي: هل معالم هذا الطريق وأهدافه واضحة للعاملين به؟ من المسئول عن تحديد المسار؟ أم هي جهود متفرقة واجتهادات يشوبها صدق النوايا وانعدام الرؤية الكلية واختلاط الغاية بالوسيلة؟ فكثيرة هي الأسئلة التي ترتبط بموضوع درس التراث الثقافي غير المادي، فهو ليس شيئاً واحداً وإنما أشياء

متناثرة يربطها رابط يوحد هذا التعدد البادي في وحدة منطقية. وسؤال عن تفاوت الوزن النسبي لهذا التراث وقدرته على التحكم في حياة الأفراد لدى المجتمعات المختلفة؛ في متصل يبدأ من التمسك المطلق بمفردات التراث غير المادي وكأنه قيد مقدس وينتهي بمجتمعات استطاعت أن تتبني طرق حديثة وتنطلق من قيد التراث وتتحلى به كمظهر من مظاهر الأصالة في المناسبات، وبين بداية المتصل ونهايته يقع كم هائل من المجتمعات التي تتفاوت في رغبتها وقدرتها على اتخاذ من مفردات التراث غير المادي طرائق للحياة.

رؤية ما بعد حداثة للعادات والمعتقدات والمعارف الشعبية:

ولاختبار هذه الفرضية أو لنقل الرؤية في تحديد مواقع المجتمعات على هذا المتصل الافتراضي نحاول أن نمعن النظر في بعض الأمثلة المختارة في عدد من الأمثلة لتقريب الفكرة من خلال مجالات محددة من التراث الثقافي غير المادي وهى مجالات العادات والمعتقدات والمعارف الشعبية باعتبارهم مجالات رئيسية وينتج عنهم وترتبط بهم أشكال إبداعية أخرى تدخل ضمن موضوعات الثقافة الشعبية؛ وهى مجالات منفصلة نوعياً بالضرورة من حيث الخصائص والوظيفة، فكل مبحث منهم هو مستقل بذاته وله أهمية كبيرة في الثقافات العربية مما انعكس على حياة الشعوب وتراتبها ووضعها في موقع معين على المتصل السابق ذكره، والسبب الآخر في اختيار تلك المجالات الثلاثة هو معيار الثبات الذي يشوب عملياتها وعناصرها، فعلى عكس عناصر التراث غير المادي التي يتدخل الإبداع الفردي في نقلها فإن تلك المجالات يحرص الأفراد على نقلها عبر الأجيال عن طريق المحاكاة مع السماح بأقل قدر من التغيير الذي يظهر بطيئاً مقارنة بالمجالات الأخرى من عناصر التراث غير المادي.

1. المعتقدات الشعبية:

المعتقدات هي الميدان الأكثر رسوخاً في التراث غير المادي والمحرك لكثير من عناصره ولكن بعد مائة عام من دراسة المعتقد الشعبي إلى ماذا وصلنا؟ مئات من الدراسات التي تراكمت والتي لم يستفد بعضها من بعض، فما حاولت أن تجيب على سؤال ما

وراء الاعتقاد؟ خاصة أن البحث في الاعتقاد هو بحث في الميتافيزيقا بالأساس وليس لتشبيء المعتقد، وأن الرصد أو الجمع هو مرحلة من المفروض أن بعض الباحثين تجاوزوها ليصلوا إلى مرحلة استنطاق المادة الفولكلورية التي جُمعت لا لتعرض بل لتكون كاشفه للمنطق الذي يحكم حياة الأفراد وطرقهم الخاصة في مواجهة الواقع الملمز في بعض جوانبه، فما بالننا نفع في فخ الخلط بين الوسيلة والهدف بإصرار، بل والأخطر أن كثير من دارسي المعتقدات استطاع المعتقد أن يخترق وجدانهم وعقولهم لينضموا إلى جموع المعتقدين فيما نظنه موضوعاً جديراً بالبحث ودليلاً ناطقاً على قوة المعتقد وسطوته مما يعد شاهداً على أن البعض مازال يقبع في مرحلة "ما قبل الحداثة" بالمعنى الزمني. وتفنيد دراسة عناصر المعتقدات في ضوء النظريات الكبرى موضوعاً لطالما شغل المتخصصين في محاولة البحث عن ماهية المعتقد ووظيفته وقوته ومقاومته للتغير - إذ اتضح انه أقوى حلقة من حلقات التراث غير المادي وأعصاها على التغيير- وأن بعضها يكتسب سمة "العالمية" مع تنويعات في الأداء. فمثلاً النظرية الوظيفية والنفسية والبنائية والماركسية كانت لهم آراء حاسمه في المعتقدات فيما ظهرت كتبريرات أو تفسيرات لها واتخذت نظرية الحداثة موقفاً يقاوم وجودها وإن كان لا ينفيه، لتأتي مع بعد الحداثة لتقر بقوة المعتقدات الشعبية وتؤكد على وظيفتها في الإشباع النفسي للإنسان وتخطب جانب من النفس البشرية وتنشطه وتحاول لأول مرة أن تخضعه للقياس، فيطفو مصطلح "الطاقة" بمعانٍ لم تكن متداولة حتى وقت قريب وإنما عرفت لها المجتمعات المحلية أسماء وتفسيرات من تراثها عديدة؛ مثل الحسد والعين والنفس والقرفة أو حتى تذهب بعض التفسيرات أن هذا هو عمل الجن أو الكائنات الغيبية الأخرى التي تسميها المجتمعات بكثير من الأسماء التي تطلقها المجتمعات المحلية على الطاقة السلبية التي اجتهدت الدوائر العلمية في مجال على النفس في تحديد تعريف لها لتصل إلى إنها: مجموعة من المشاعر والأفكار السلبية في عقل الإنسان الباطن كالقلق من المستقبل والخوف وسيطرة الأفكار التشاؤمية والمحبطة والإجهاد غير المبرر وغيرها من الأعراض التي تؤدي إلى عدم الاستقرار النفسي الذي يتطور ليظهر بعض الأعراض

الجسمانية، وأن تلك الطاقة تنبعث من بعض الأفراد وتؤثر عليهم وعلى المحيطين بهم، وتطور الاعتراف بتأثيرات الطاقة بنوعها السلبي والإيجابي إلى محاولات قياسهما والسيطرة على انبعاثهما سواء بنشر الطاقة الإيجابية أو بالسيطرة على الطاقة السلبية، ويظهر متخصصون يغلب على أدائهم الصبغة العلمية للتعاطي مع مفردات وعناصر تعاملت معها السيدات كبيرات السن في المجتمعات المحلية سواء بالوقاية أو العلاج بطرائق تقليدية تعيد الاتجاهات الحديثة إنتاجها لتعلن بزوغ التفسير ما بعد الحدائي لعناصر التراث، ما بين العلاج بالرقى والتعاويد أو العودة للبخور وإطلاقه في الأماكن التي يعتقد الأفراد بسريان الطاقة السلبية بها، أو مسح الأماكن بالماء والملح، أو شرب مياه تم قراءة بعض الأدعية عليها أو تعريضها للنجوم وغيرها من وسائل السيطرة على تلك الطاقة. ولجوء أفراد من مجتمعات متقدمة "حدثية" إلى بعض من تلك الممارسات في الوقت الراهن هو إعلان صريح عن الاعتراف بما بعد الحداثة في التراث غير المادي كاتجاه فكري يمكن تفسير عناصر التراث من خلاله.

واستقراء حال الدراسات التي تناولت المعتقدات الشعبية على مستوى العالم العربي يدلنا على خريطة تكشف عن تواتر الدراسات وغزارتها في بعض موضوعات المعتقد وتجاهل مستمر لبعض تلك المعتقدات التي تعمل عملها في عقول ووجدان الأفراد ومن ثم تفاعلاتهم سواء مع البيئة المحيطة ومواردها أو مع بعضهم البعض منتجة لانساق فكرى بات الاستقرار من أهم ملامحه، وهذان التكرار والتكثيف أصبحا لا يولدا إلا عمقاً ونظرة سطحية تعتمد على ما سبقها من جهد ولا تتجاوزه. فمتى يحين وقت استخلاص النتائج وتوظيف ما توصلت إليه الدراسات في أهداف تطبيقية تخدم المجتمعات وتساعد على إزاحة ما يواجهها من مشكلات، ومتى تخرج دراسات العالم الثالث من مرحلة الجمع والرصد للرصد التي باتت تخيم على المشهد العلمي؟ ومن هنا كانت زاوية الرؤية لدى دعاة ما بعد الحداثة التي ترى احترام التراث الحي وتوظيفه في قضايا اليوم وعدم اتخاذ أي موقف عدائي منه بدعوى التحديث أو التنوير أو ما أطلق عليه البعض تنقية التراث، فنحن نتبنى هنا وجهة نظر تسلم وتعترف بما يشوب بعض

عناصر التراث غير المادي من سلبيات ولا يمنعها هذا من الإيمان الكبير بالقوة الكامنة في بعض العناصر الأخرى القادرة على دفع عمليات التنمية ومساعدة الإنسان على أن يحيا في بيئات مختلفة بل وإلى أن تصل به إلى الرفاهة والرضا والسعادة. فقط هو موقف جادي وموضوعي من المتخصصين لتسليط الضوء وتشجيع بعض العناصر على الاستمرار وامتلاك جسارة الدفاع عن بقاءها وفي المقابل أيضا شجاعة الدعوة إلى التخلي عن بعضها أو على الأقل التغاضي عن تراجعها في حياة الأفراد والمجتمعات.

فلتكن فرصة أيضا لطرح السؤال المشروع عن السبب الذي يكمن وراء ندرة الدراسات في المعتقدات الشعبية التي تعرضت إلى الاعتقاد في الروح والتصورات التي تدور حولها مثلاً وهو عنصر ثقافي متداول لدى كل المجتمعات على اختلاف تراتبيتها وتصوراتها ومعتقداتها حوله منتشرة بشكل لافت، والأمثلة على هذا التجاهل لعناصر من المعتقدات الشعبية كثيرة، والسبب فيما نرى هو غياب النظرة الكلية والخطة الممنهجة واضحة الهدف في مجال الدراسات الفولكلورية. واللافت للنظر كما أسلفنا في امثال السابق عن الطاقة، مع توسيع زاوية الرؤية، هو تقاطع المعتقدات وارتباطاتها مع اتجاهات عالمية معاصرة في التفاعل مع البيئة واستخدام مواردها وهو في جوهره ما هو إلا تفعيل لما بعد الحداثة التي لا تعتبر في الرجوع إلى هذه العناصر من التراث غير المادي نكوص أو رجوع إلى الخلف وإنما هو بشكل ما تقدم مستفيد من الماضي، فتعلو صيحات العودة للطبيعة ودرس الطاقة وسريانها داعية إلى ممارسات فيها تشابه وفي بعض الأحيان تطابق مع الممارسات الشعبية مثل مجال الطاقة الحيوية والطب البديل والفرج تشوي واستخدامات بعض المواد الطبيعية مثل الملح وارتباطه بالطاقة الإيجابية والاستخدامات العلاجية والوقائية للروائح والعطور، والأمثلة في هذا عديدة وجديدة بالتأمل للاتجاهات التي غزت العالم وأقنعت الشعوب بالتخلي عن بعض الوسائل الحداثية والبحث في مخزونها الثقافي عن حلول لمشكلات اليوم؛ فأى رحلة سلكتها تلك العناصر لتشكيل شبكة من الممارسات تجمع بين البشر على اختلاف مشاربهم؟ وما الذي يدفع أفراد في مجتمع لديه كل أسباب التكنولوجيا وقادر على التخلي عن وسائل

الأمس التقليدية أن يبحث عنها ويلجأ إليها ويستغل الوسائل الحداثية في الترويج لها؟ لماذا يجد معالج في التبت هذا الإقبال من أناس يقطنون كل بلاد العالم الذين يأتون إليه باحثين عن شفاء لآلامهم ومخاوفهم؟ فهل هي الطبيعة البنيوية للثقافة في صورتها النيئة وتشكلاتها عبر سياقات مختلفة؟ هي أسئلة مشروعة بل هي ضرورية لنصل إلى ما يمكن أن نطلق عليه الميتافولكلور.

2. العادات الشعبية:

نتناول مجال هام أيضاً من التراث غير المادي وهو العادات الشعبية، ومع تحليل العادات الشعبية تبزغ دائماً قضية النسبية الثقافية والخضوع لمعايير المجتمع ومقتضيات الطرف الذي يمر به، والإنصاف يدعونا إلى أن نقر بأن تقييم أي عنصر ثقافي من خارج الثقافة هو ظلم لحامله ولكنه في نفس الوقت حق لمفكر يرى الثقافة في كليتها في محاولة فلسفية لخلق مبادئ عامة للإنسانية. وتلك هي فحوى دعوة ما بعد الحداثة والتي تفكك الإرث الثقافي لتنسب كل عنصر أو ممارسة إلى زمان ومكان أدوا إلى إنتاجه ويعملان على استدامته، فحين ينظر أحد المفكرين إلى قيمة العدالة التي تحققها بعض الثقافات من خلال تطبيق القصص أو الثأر، كعرف مستقر في بعض المناطق من العالم العربي، في إطار قاعدة "العين بالعين" يراه على أن "مجتمع القصص كان يؤدي إلى زيادة عدد ذوى العين الواحدة فيه عن عددهم في المجتمع الذي لا يطبق القصص"¹، فعلى ما في الفكرة العامة من منطقية إلا أنها في الوقت ذاته تنطوي على إهمال كامل للسياق الثقافي والاجتماعي والسياسي الذي أنتج هذه الفكرة، أو هذا العنصر، التي يمكن أن تراها العين الخارجية على أنها خسارة عامة في مقابل مكسب فردي، فهي نصر للأفراد وهزيمة للمجتمع الذي يضاعف خسارته، في حين يمكن النظر من داخل الثقافة لنرى قوة الردع التي تكمن في الفكرة التي تحقق ضبط اجتماعي في بعض المجتمعات التي تحتاج فيها الأطر القانونية المنظمة أن تتواجد بنفس القدر لدى قطاعات المجتمع المختلفة واشتمالها على آليات التنفيذ، ومع اتساع رقعة انتشار الأطر القانونية الرسمية

1 ويليام ايان ميلر، القصص وثقافات الشرف-العين بالعين، ترجمة محمد عناني، طبعة سطور، القاهرة 2006.

وتفعيل آلياتها يتراجع مفهوم القصاص ويأخذ تطبيق قيمة العدالة إشكالا أكثر عمومية وأقل فردية فتحل قيم العدالة الشاملة محل قيم القبيلة، فاستمرار العنصر الثقافي وتوطنه هو وظيفي بالأساس وإغفال المنطق النفعي للتراث هو تجاهل لواقعته التي هي أولى خصائصه. ومن هنا كانت رؤية دعاة ما بعد الحداثة التي تدعو إلى قياس العنصر من داخل الثقافة وتقدير النسبية الثقافية فالحكم على الممارسات الثأرية مثلاً كأحد الأعراف الشعبية والتي تراها معطلة للعدالة الشاملة ومكرسة لفكرة الانتقام ينطوي على إهمال لمنطق المجتمعات المحلية التي تصر على أن تتوارث هذا العنصر الثقافي عبر الأجيال دون انقطاع وفق قانون محكم ودون الإشارة إلى تجاهل نسق عام يحكم العيش في مجتمعات متحضرة، فمن العادات التي تتميز بالصرامة والاستقرار والتي ترفض بعض المجتمعات المحلية -ولو ظاهرياً- التخلي عنها كما أشرنا "الثأر"، لكن المجتمع يخلق طريقاً آمناً للخروج من هذه الأزمة في بعض الحالات فيشير ميلر إلى أن القصاص فيه "يبالغ كل طرف فيما أصابه من أضرار وفي إنقاص قيمة الأضرار التي أحدثها في الآخرين الذين يعتقدون، مثلما يعتقد الكثيرون، أن "التساوي" أي الاقتصاص يعني إبادة الطرف الآخر، وإذن فلا بد من "رجل ثالث" لحل الأزمة وإنهاء الجمود بحيث لا يتمثل عمله في "حل العقدة" بقدر ما يتمثل في إقناع كل طرف بأن خيوط هذه العقدة تشل حركته، وقد يتمثل عمله في حل إبداعي مبتكر، يعرفه كل والد لديه أكثر من طفل واحد، وهو إقناع كل طرف بأنه فاز على الطرف الآخر، أي أن مهمة هذا الفرد الغريب أن يمنع التساوي من التفاقم فتستحيل السيطرة على الموقف¹. وهذا ما يحدث تحديداً في ممارسات حل الخصومات الثأرية في صعيد مصر فيما يطلق عليه طقس القودة الذي يديره قضاة الدم في تلك المجتمعات وهم من أشارت إليهم الدراسة السابقة بـ "الفرد الغريب" حيث أنه ليس أحد أطراف الخصومة، لكنه هو من تقع عليه مسؤولية حل العقدة وإيقاف نزيف الخسائر وإنهاء حالة الجمود التي يفرضها قانون الثأر والذي أولى قواعده هو التساوي العددي، فيحكم قضاة الدم العرفيين حلقات دائرة الحل

1 ويليام إيان ميللر، القصاص وثقافات الشرف-العين بالعين، إصدارات سطور، القاهرة 2006.

بطقوس هي في الأساس رمزية لانفراج الأزمة، وهو طقس مكتمل الأركان يخرج منه أفراد دائرة الصراع منتصرين جميعهم إما بإنقاذ حياة الشخص الذي كان من المفترض طبقاً لقيم الجماعة أن يفقد حياته كئمن لفعل اقترفه احد أفراد جماعته القرابية أو بتعويض الجماعة الأخرى بمقابل مادي أو معنوي يتمثل في قتل رمزي للجماعة الأخرى وإذلالها، وهو ما نطلق عليه ميكانيزمات الدفاع ضد التصدع في المجتمع. كما تلجأ المجتمعات لتقديم الدية للخروج من دائرة الدم، فالدية هنا هي "ثمن الفرد" وهو ما يمكن توسيع الدرس فيه إلى تحديد "القيمة النقدية" للفرد في الثقافات من خلال عناصر محددة مثل المهر والدية والدوطة وقائمة المنقولات الزوجية والهدايا بمختلف فئاتها والتي تختلف معايير تقديرها في الثقافات طبقاً لعدة اعتبارات معظمها تعبر عن "رأس المال الاجتماعي" ومنها مكانة الفرد وعائلته ونمط العلاقة الاجتماعية التي يتم في إطارها التفاعل، ومن المهم الإشارة إلى أن تلك العناصر تناولتها معظم الدراسات على أنها جزء من طقوس الشعوب وعاداتها دون الربط بينها على وضوح الرابط وماديته.

وينطبق هذا على عناصر التراث غير المادي كافة التي تتسارع الدول في العقود الأخيرة على الاحتفاء بها وتسجيلها وتقديمها في المحافل الدولية كوجهة تحاول أن تقنع العالم أنها حية وأنها تمارسها في عالم اليوم مهما بلغت تلك الدول من درجات التقدم والحدثة، وأي دليل أقوى من هذا على الاعتراف بالتراث غير المادي من زاوية ما بعد الحدثة، فالدرس الآن هو درس الاستنطاق للمادة الشعبية في ضوء منطق ما ترتضيه الجماعة وتحض الأفراد على الالتزام به في ضوء أعراف مستقرة تنزلها منزلة القانون الذي يجب تفسيره من داخل الثقافة وفي إطار كلي يخرج تفاصيل العناصر من العزلة التي فرضتها عليه الدراسات والتي تشي بتكدس لا تراكم كما سبق واشرنا. ولعل الأمثلة السابقة تؤشر بقوة إلى اتخاذ ما بعد الحدثة زاوية للتحليل لعادات شعبية مازالت تعمل عملها في المجتمعات حتى الوقت الحالي بعد كل جهود التحديث والدعوات إلى التغيير في العادات.

فكل عام بالنسبة إلى ما بعد الحداثة هو خاص بشكل ما. والعادات تحديداً من أكثر المجالات التي تتمتع بالمرونة والقدرة على التكيف مع مقتضيات الواقع حيث أنها في عموميتها هي ظروف متشابهة يمر الإنسان بها في كل مكان سواء بالنسبة لدورة حياته أو احتفالاته بالمواسم والأعياد أو الأعراف التي تحكم التفاعلات بين أفرادها في الحياة اليومية ولكنها في الوقت ذاته تنتج نمطاً من التفاعل خاص بالمجتمع بل وتختلف باختلاف الأبعاد الاجتماعية داخل المجتمع الواحد والأمثلة على هذا كثيرة.

3. المعارف الشعبية:

الحال أكثر وضوحاً في التعاطي مع المعارف الشعبية كمبحث من مباحث التراث غير المادي ظهر دائماً في اختيارات الباحثين لكن دون أي جهد علمي مكتمل لمحاولة التأطير النظري لها وتحديد موضوعاتها تحديداً يلغي حالة الالتباس التي تشوب التعاطي معها، والسبب لا يمكن إلا أن يكون كسل معرفي والارتكان إلى قوالب وضعها الأولون بجهد فذ جذب التابعين فوقعوا في شرك تقديس القالب واستسهال استخدامه دون الاستفادة من قراءة مختلفة للجهود السابقة وخلاصة الأمر أن التراكم لم يفض إلى نتيجة فأصبح تكس لا تراكم فالمعرفة التراكمية أمر مختلف، فمعارف الشعوب هي استجابات خاصة لمقتضيات البيئة ومواردها وطرق توصلت إليها المجتمعات والجماعات للوصول إلى الاستخدام الرشيد لتلك الموارد أو لاتقاء أخطارها، توارثتها ونقلتها عبر الأجيال لحاجتها إليها وبالتالي يرتهن وجودها ببقاء تلك الحاجة، وتظل مهددة بالاختفاء كلما ظهرت معرفة حديثة أو أدوات حل محلها، وتلك هي فحوى دعوة ما بعد الحداثة "تقدير الطرق التقليدية التي مازالت لديها الإمكانيات للعيش في عالم اليوم وتفعيل طاقتها لخدمة الأفراد والمجتمعات لما تنطوي عليه من استخدامات فعالة صديقة للبيئة" والأمثلة على تلك المعارف عديدة وليست خافية على دارس أو متخصص، فعلى سبيل المثال طرق الري التقليدية واستخراج المياه الجوفية ومعرفة أماكن تواجدها لحفر الآبار بطرق خاصة والعناية بتلك الآبار هي معرفة تقليدية راسخة في المجتمعات التقليدية الصحراوية وفي الواحات ولها متخصصون وخبراء، كذلك طرق تنقية المياه الجوفية

المستخرجة وقواعد استخدامها الرشيد وتوزيعها العادل كل هذه معارف مرتبطة بالمياه تتداولها وتوارثها المجتمعات المحلية لكنها تختفي فوراً وتذهب إلى منطقة التاريخ أو الآثار في حال ظهور بديل حداثي للري أو لاستخراج المياه أو وصول المياه العذبة إلى تلك المناطق، وهنا تطفو قضايا يجب أن يتعامل معها العلماء بعقل مفتوح ونظرة تقدمية والتسليم بأن سيادة المعرفة العلمية ستقضي حتماً على العديد من المعارف التقليدية وأن كثير من تلك المعارف شكلت في مراحل مختلفة من حياة البشرية قاعدة وبنية أساسية انطلقت منها المعرفة العلمية المنظمة، لكنها صاحبة الكلمة العليا في المجتمعات التقليدية ولديها حلول الحياة اليومية بامتياز. وعودة مجتمعات حديثة إلى المعارف الشعبية هي في معظم الأحيان عودة طوعية على عكس المنطق الذي أنتجها بالأساس، فالمعارف التقليدية هي وليدة الحاجة التي أدت إلى اختراعها، وان اختفاء الحاجة وظهور البديل السهل جعل الأفراد والجماعات يتخلون عن الطرق التقليدية الصعبة ولكنها الآمنة، وتلك هي الفكرة الأساسية "الأمان"، فكل معرفة شعبية مستقرة استقرت على قاعدة الفائدة والأمان والاقتراب من الطبيعة، والأمثلة على هذه المعارف العائدة إلى الحياة بشكل قوي في المجتمعات المتقدمة المعارف الشعبية المرتبطة ارتباط وثيق بصحة الإنسان والتي شهدت اهتماماً صارخاً، مرة بدعوى تفشي الأمراض المزمنة والخطيرة وهو ما يحضه الارتفاع المسجل عالمياً لعمر الإنسان ومرة بدعوى التأثير السلبي على نوعية حياة الأفراد من خلال الأمط السائدة في المعيشة للحياة اليومية للأفراد، فيلجأ الإنسان إلى العودة إلى الطبيعة سواء في طرائق العلاج من الأمراض أو الوقاية منها أو في توكي المصادر والوسائل الطبيعية المرتبطة بما يتناوله من طعام والتي تطورت تطوراً ملحوظاً بالعودة إلى الوراثة، والملفت أن تلك المعارف تحتاج إلى تقنيات يمكن وصفها بالأولية إلا أنها تقدم خدماتها للأفراد بأثمان تعد باهظة مقارنة بالأثمان المتداولة للعلاجات الرسمية أو الأطعمة المتداولة في الأسواق، ويمكن تحليل تلك الظاهرة في إطار عدد من النظريات الاقتصادية والاجتماعية وفق قواعد العرض والطلب وأيضاً وفق منطق الإنتاج الكثيف والعمل اليدوي وغيرها من المدخل، لكن ما يعيننا هو عودة

الروح لتلك العناصر المهملة من التراث الثقافي غير المادي والتي هجرها الإنسان تحت وطأة المتغيرات الحديثة والتطور المتسارع، فزاه يعود إلى المعارف التقليدية بشكل متزايد كل يوم ويقبل على كل ما هو طبيعي في البناء والمأكل والمشرب والعلاج والملبس، وإذا أردنا أن نضرب بعض الأمثلة على المعارف الشعبية من زاوية ما بعد الحداثة يمكن أن نشير مثلاً إلى طرق إعداد وحفظ الطعام التقليدية والبعد عن الإضافات الكيميائية للحفاظ كأحد مظاهر انتصار المعرفة التقليدية وغلبة لطرائق الشعوب ومعارفها التقليدية بعد أن أدرك الإنسان مخاطر البعد عن الطبيعة والاستخدام المفرط للمواد المصنعة والمُخلقة. وأمثلة الانتشار الواسع في العودة إلى وسائل العلاج التقليدية عديدة على مستوى العالم سواء باللجوء إلى التداوي بالأعشاب والنباتات الطبية أو بالتدخلات العلاجية التي باتت تلاقي انتشاراً كبيراً على مستوى العالم مثل العلاج بالإبر الصينية والحجامة واستخلاص طرق وقاية وتقوية للمناعة وعلاج بمسميات عديدة منها الهوميوباثي والذي صار صرخة عالمية كنوع من الطب البديل يعتمد على عالم النبات لإنتاج مواد تكميلية وهو يهدف إلى تقوية الجسم وتخفيف أعراض الألم واليوم يساعد على التقليل من استخدام المضادات الحيوية وفي نفس الوقت يساعد الجسم البشري على شفاء نفسه عن طريق تحقيق التوازن، وهو يستند إلى دعوة قديمة تعود إلى ممارسات كانت موجودة قبل أكثر من مائتي سنة، ومن منطلق ما بعد الحداثة يمكن النظر إلى تلك الممارسات في إطار ما تطرحه من مقولة مؤداها أن الجسم الإنساني بعد ملايين السنين من التطور، يعرف كيفية مقاومة الأمراض وأنه يجب مساعدته لتحقيق التوازن لتمكينه من شفاء نفسه، تماماً كما يجدد نسيج الجسم المصاب نفسه، الهدف في النهاية هو ليس علاج الأعراض وإنما تقوية المناعة الطبيعية للإنسان، فيتكون العلاج من مكونات نشطة من الحيوانات والنباتات والمعادن ويتم تخفيفها بجرعات كبيرة من الماء والمنتج النهائي يتم استهلاكه في شكل قطرات، وهذا الأسلوب العلاجي بات معترفاً به ويدخل ضمن البرامج الصحية في بعض دول العالم، وأن كان مازال الأطباء وأصحاب المدارس الكلاسيكية ينظرون إلى تلك الطرائق بكثير من الشك وعدم اليقين.

ما بعد الحداثة وتقدير التراث

وهنا نجد أنفسنا مرة أخرى مضطرين إلى العودة إلى تفنيد الموقف الحالي للتراث في ضوء حالة "ما بعد الحداثة"، والتي تقوم على الاعتقاد بأن أساليب العالم الغربي في الرؤية والمعرفة والتعبير، طرأ عليها في السنوات الأخيرة تغير جذري، مما يترتب عليه حدوث تغيرات في اقتصاديات العالم الغربي التي تعتمد على التصنيع، وازدياد الميل إلى الانصراف عن هذا النمط من الحياة الاقتصادية وظهور مجتمع وثقافة من نوع جديد¹. فتنتطوي دعوة ما بعد الحداثة بشكل مباشر إذا ما طبقناها على التراث الثقافي غير المادي على توظيف التراث وقيام مجتمع جديد يرتكز على أسس جديدة تماماً غير تلك التي عرفها المجتمع الغربي الحديث الذي بدأ حدثه بعد الثورة الصناعية بإهمال التراث وهجر عناصره واستبدالها بنمط إنتاج صناعي استتبع تبدل في أنماط التفكير والسلوك ولكن تظل دعوات ما بعد الحداثة لا يمكن النظر إليها على أنها مجرد تتابع زمني أو تاريخي بين الحداثة وما بعدها، إذ تظل الحداثة حالة واحتياج لا يمكن الرجوع عنهما، بل يمكن النظر إلى ما بعد الحداثة في هذا الإطار على أنها توظيف رشيد لعناصر الثقافة الشعبية ومحاولة الاقتراب من أبعادها وبهذا تقترب الفكرة من التطبيق ولا يصبح المفهوم كما أشار له أحد كتاب ما بعد الحداثة في أمريكا "أن المفهوم يتضمن (استحالة تحديد)" فالثقافة الشعبية قادرة على تحديد موقفها من الحداثة وبالتالي تحديد مفهوم ما بعد الحداثة.

وتفضي مشكلة تقديس التراث التي يمكن أن توحى بها ما بعد الحداثة، وهو هنا ليس تقديس بقدر ما هو دعوة لإعادة الاعتبار والتقدير للتراث ومفرداته، تفضي إلى معضلة عدم تحقق الهدف من العنصر الثقافي الذي ارتضته الجماعة كممارسة اجتماعية أو تصور ذهني (اعتقاد) أو معرفة تقليدية كما سبق وأشرنا في الأمثلة السابقة وقد تتقاطع معها مما يمكن أن يلقي بظلال من الشك حول مصداقية هذا العنصر وهو ما لا

1 أحمد أبو زيد، "ليوتار وما بعد الحداثة"، مجلة العربي الكويتية، الكويت، يناير 2001.

تقبله المجتمعات ففتح الطريق لميكانيزمات دفاع تعمل على بقاء الممارسة أو المعتقد أو المعرفة وتمدهم بسبل الاستمرار، والأمثلة على هذا عديدة.

وخلاصة القول ان عناصر التراث غير المادي التي تتسارع الدول في العقود الأخيرة على الاحتفاء بها وتسجيلها وتقديمها في المحافل الدولية كواجهة تحاول أن تقنع العالم أنها حية وأنها تمارسها في عالم اليوم مهما بلغت تلك الدول من درجات التقدم والحدثة، ما هو الا دليل على الاعتراف "بحالة ما بعد الحدثة" على حد تعبير ليوتار واعتبارها وجهة نظر يمكن النظر إلى التراث غير المادي من خلالها، فالدرس الآن هو درس الاستنطاق للمادة الشعبية في ضوء منطقي ما ترتضيه الجماعة وتحض الأفراد على الالتزام به من خلال أعراف مستقرة تنزلها منزلة القانون الذي يجب تفسيره من داخل الثقافة وفي إطار كلي يُخرج تفاصيل العناصر من العزلة التي فرضتها عليها الدراسات والتي تشي بتكدس لا تراكم كما سبق واشرنا. ولعل الأمثلة السابقة تؤشر بقوة إلى انه يمكن إتخاذ ما بعد الحدثة زاوية للتحليل لعناصر شعبية مازالت تعمل عملها في المجتمعات حتى الوقت الحالي بعد كل جهود التحديث والدعوات إلى التغيير.

تلك كانت محاولة للخروج من نفق التكرار وربط الأفكار قريبا ببعيدها لنصل إلى الخيط الذي يربطها علنا نستطيع أن نضيء جانب من جوانب الثقافة الشعبية في كليته مهما كان خاصاً ومحلياً، فالدوافع البشرية واحدة واختلافها في النهاية هو اختلاف في شكل الاستجابات لمؤثر واحد، فهي نظرة على دعوة ما بعد الحدثة التي تطفو وكأنها دعوة خضراء تتناسب مع طبيعة عناصر التراث غير المادي، وتُظهر ما يحمله من إمكانيات تمكنه من أن يحيا في عالم اليوم بما يمتلكه من مرونة وقدرة على التكيف مع مقتضيات العصر الحديث ومقدراته، بعيدا عن أي إحياءات زمنية توحى إليها عبارة "ما بعد".

قائمة المراجع

- ♦ أحمد أبو زيد، "ليوتار وما بعد الحداثة"، مجلة العربي الكويتية، الكويت، يناير 2001.
- ♦ ويليام إيان ميلر، القصص وثقافات الشرف-العين بالعين، ترجمة محمد عناني، إصدارات سطور، القاهرة 2006.
- ♦ شارلوت سيمور سميث، موسوعة علم الإنسان - المفاهيم والمصطلحات الأنثروبولوجية، ترجمة مجموعة من أساتذة علم الاجتماع بإشراف محمد الجوهري، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2009.
- ♦ ايكه هولتكرانس، قاموس مصطلحات الاثنولوجيا والفولكلور، ترجمة حسن الشامي ومحمد الجوهري، دار المعارف بمصر، القاهرة، 1972.
- ♦ فتحى عبد السميع، القران البديل-طقوس المصالحات الثأرية في جنوب مصر، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة 2015.
- ♦ دورسون، نظريات الفولكلور المعاصرة، ترجمة وتقديم حسن الشامي ومحمد الجوهري، القاهرة، 1990.
- ♦ محمد الجوهري، علم الفولكلور-الأسس النظرية والمنهجية، المجلد الأول، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، القاهرة، 2000.

ثقافة النخلة بالمجتمع التونسي: الاستخدامات والرمزيّات

د. عماد بن صولة^(*)

ملخص

تنتصب نخلة التّمر بوصفها ثقافة حيّة مركّبة الأبعاد تبدأ ممّا هو تقنيّ ملموس وتنتهي بتجريدات مخياليّة تغدو معها تجسيدا رمزيّا وعالما روحيا يعبر عن هويّة الجماعات والمجتمعات المرتبطة بها.

وهذا المقال المقترح هو محاولة للولوج إلى العالم الثقافيّ لهذه الشّجرة الرّمز انطلاقا من استخداماتها التقليديّة، وصولا إلى إحالاتها الرمزيّة باعتبارها تعكس مكانتها على شتّى الأصعدة، وذلك ضمن السّياق الجغرافي والسوسولوجي للجنوب التونسيّ. وفق هذا التمشّي المنهجيّ، كان التركيز على الاستخدامات التقليديّة دون غيرها، ومن خلال مجالات بعينها، وهي الحرف والغذاء والطبخ والعمارة السكنيّة، كما كان الاهتمام لاحقا بجملة الوظائف الطقسيّة والزّخرفيّة والجماليّة تمهيدا للوقوف عند محتوياتها الرمزيّة عبر عمليّة تحليل وتأويل لبعض عناصرها.

ولئن كانت المعطيات الإتنغرافيّة التي أمكن جمعها وعرضها تكشف عن ثراء الثقافة التي تشكّلت حول نخلة التّمر وما تؤمّنه من وظائف مهمّة من حيث هي مصدر تنمية اقتصادية واجتماعيّة في المجتمعات الواحيّة على وجه الخصوص، فإنّها أيضا تحيل على طبيعتها الرمزيّة بفضل ما تنطوي عليه من شحنات وجدانيّة وتمثّلات جماعيّة تجعل منها نموذجا ثقافيا يؤلّف جسرا بين الماضي والحاضر وبين عديد الجماعات والمجتمعات. ورغم تفكّك السياقات التاريخيّة للعلاقة التقليديّة بنخلة التّمر، بما يعني استحالة استعادة كلّ النّظام الثقافي المرتبط بها، فإنّ ما أمكن معاينته من مهارات حرفيّة وتقاليد

(*) مدير بحوث/أستاذ تعليم عال، المعهد الوطني للتراث-الجمهورية التونسية.

غذائية ومطبخية وممارسات فنية وطقسية يدلّ على استمرار الكثير من عناصرها وتجدّرها في المخيال الجمعيّ، فنحن إزاء تراث ثقافي غير مادّي ما انفكّ يؤكّد حيويته، ليس فقط عبر الامتداد والتواصل في الحاضر، وإنّما أيضا بفضل تجدّده ليتخذ أشكالا جديدة متوائمة مع روح العصر على النحو الذي يتجلّى في عديد الأعمال الحرفية والفنية الحديثة المستلهمة من نخلة التمر.

الكلمات المفاتيح: نخلة التمر، الاستخدامات، ثقافة، الرمزيات، الطقوس.

Summary

The date palm stands as a living culture with complex dimensions that begins with what is technical and ends with imaginary abstractions that become with it a symbolic embodiment and a spiritual world that expresses the identity of the groups and societies associated with them.

This proposed article is an attempt to access the cultural world of this symbolic tree from its traditional uses, to its symbolic references as it reflects its position at various levels, within the geographical and sociological context of the south of Tunisia. Within this methodological walk, the focus was on traditional uses only, and through certain fields, namely crafts, food, cooking and residential architecture, and later attention was paid to the range of ritual, decorative and aesthetic functions as a prelude to standing at its symbolic contents through a process of analysis and interpretation of some of its elements.

Although the ethnographic data that could be collected and presented reveal the richness of the culture that was formed around the palm tree, which secures it from important functions in terms of being a source of economic and social development in the oasis communities in particular, it also refers to its symbolic nature thanks to the sentimental shipments and collective representations it contains. It makes it a cultural model that forms a bridge between the past and the present and between many groups and society.

Despite the disintegration of the historical contexts of the traditional relationship with the date palm, which means the impossibility of restoring the entire cultural system associated with it, what we were able to observe in terms of handicraft skills, food and culinary traditions, and artistic and ritual practices indicates the continuation and rooting of many of its elements in the collective imagination. It continues to affirm its vitality, not only by extending and by communicating in the present, but also thanks to its renewal to take new forms compatible with the spirit of the age, as reflected in many modern crafts and artistic works inspired by the date palm.

Keywords: date palm, function, culture, symbols, rituals

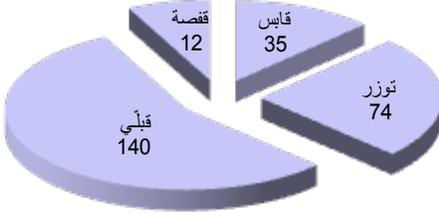
لطالما كانت المجتمعات التقليدية تعيش مندمجة في سياقاتها البيئية، ولطالما كانت ثقافتها في علاقة عضوية بمعطياتها الطبيعية، حتى لكأنها امتداد لها أو ظلها الأيسر. وتوفّر التعبيرات التراثية الهائلة المتصلة بمملكة النبات مادة ثرية تتعدّى المعارف والمهارات والتقنيات ذات الطابع النّفعي لتشمل جملة من التمثّلات والصّور الذهنية التي تكشف عن ضرب من التفاعل المثير للاهتمام بين الإنسان ومحيطه الطبيعي. غير أنّ هذه المادّة التي لا تزال، في قسم كبير منها، تنبض بالحياة، تتوزّع بشكل متفاوت بين عناصر المملكة النباتية، كما أنّها تتباين في عمقها الأنثروبولوجي، حيث كثيرا ما تتمحور حول عناصر بعينها على غرار نخلة التمر التي تعدّ سيّدة الأشجار ورمز الصّلة الحميمة بين الإنسان ووسطه الطبيعيّ وحاملا لذاكرات المجتمعات العربيّة في تقاطعها وتمايها، ففي سياق المجتمع التونسي، تنتصب النّخلة بوصفها ثقافة حيّة مرّكبة الأبعاد تبدأ ممّا هو تقنيّ ملموس وتنتهي بتجريدات مخيالية تغدو معها تجسيدا رمزيًا وعالمًا روحيًا يعبر عن هوية الجماعات والمجموعات المرتبطة بها.

ورغم كثافة المعطيات الإثنوغرافية التي تؤصّل العرض أدناه¹، فإنّه لا يزعم تقديم مدوّنة ضافية حول التراث الثقافي غير المادّي المتّصل بالنّخلة، إذ ليس هو سوى محاولة للولوج إلى العالم الثقافيّ لهذه الشّجرة الرمز انطلاقا من استخداماتها التقليدية، وصولا إلى إحالاتها الرمزيّة بوصفها تعبيرات عفويّة عن مكانتها في المجتمع. ضمن هذا التّمسّي المنهجيّ، كان التركيز على الاستخدامات التقليديّة دون غيرها، ومن خلال مجالات بعينها، وهي الحرف والغذاء والطّبخ والعمارة السكّنية، كما كان الاهتمام لاحقا بالوظائف الطقسيّة والزّخرفيّة والجماليّة تمهيدا للوقوف عند محتوياتها الرمزيّة عبر عمليّة تحليل وتأويل.

1 المعطيات الإثنوغرافية المعتمدة هي مستقاة، أساسا، من البحث الميدانيّ الذي أجراه المعهد الوطني خلال النصف الثاني من سنة 2018، وذلك في إطار فريق أشرف عليه صاحب المقال وضمّ كلاً من الفقيه الدكتور فريد خشارم والسيدة مبروكة الطبال والسادة رياض بالزّاوية ومحمّد المقدّم وعماد بن صالح، وهو ما مكن من جرد عنصر النّخلة وصياغة بطاقة في الغرض تحت رقم 32/6، ويمكن الاطلاع عليها على الموقع الرسميّ للمؤسسة المذكورة على الرّبط التالي: http://www.inp.nrnt.tn/pat_immateriel/palmier

الحضور المادّي للنخلة

1. بعض المؤشرات الإحصائية



مجموع الواحات: 261 واحة

إذا كانت النخلة تؤلف إحدى السمات الثقافية الوطنية المشتركة بين مختلف جهات البلاد، فإنّ هذا التراث الحيّ يتركز بالجنوب التونسي الذي يمثّل الإطار الجغرافيّ الرئيسيّ للنخيل لتوفر البيئة الطبيعية الملائمة لغراسته من رطوبة وماء وتربة مناسبة.

والواحات هي الحدود البارزة التي ترسم انتشار النخيل ومن ثمّة تركز الثقافة المرتبطة به. وهي تمتدّ على مساحات شاسعة تقدّر بحوالي أربعين ألف هكتار (40000 هك) تتوزّع فيها قرابة 540000 نخلة. وتتركز بالخصوص في جنوب البلاد في منطقتين رئيسيتين:

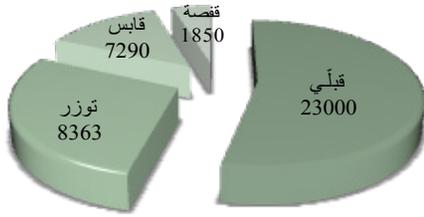
المنطقة الساحلية: تتألف من واحات قابس وجرجيس وما جاورها، فضلا عن غابات جزيرة قرقنة من ولاية صفاقس وجزيرة جربة من ولاية مدنين. وفيها يتنوّع الإنتاج الفلاحيّ وتتعدّد استخدامات الأرض زراعة وغراسة وتضعف القيمة التجارية والإنتاجية لنخيلها وثمارها¹:

المنطقة القارية المتاخمة للصحراء، وتتركب من جهتين متميزتين:

- **الجهة الأولى:** واحات الجريد (163800 أصل نخيل) وقفصة (214000 أصل نخيل).
- **الجهة الثانية:** واحات نفاوة الواقعة اليوم ضمن ولاية قبليّ (300000 أصل نخيل)².

1 القاصح عبد الفتاح، "تهيئة الواحات التونسية بين استراتيجيّة الدولة ومنطق الفلاحين"، المجلّة التونسية للعلوم الاجتماعية، عدد 10، السنة 29، 1992، ص 41.

2 المركز الفني للتّمور، الجمهورية التونسية، موقع واب، 2020.



توزيع المساحات حسب الولايات

وعادة ما نُميّز بين واحات ساحليّة، وهي أقلّ من عشر جملة الواحات، وأخرى جبليّة (قفصة والقطار وتمغزة والشبيكة وميداس) وثالثة صحراويّة تشمل بقيّة المناطق، وهي الأكثر انتشارا ومساحة.

وتركّز الدراسة على الولايات (المحافظات) الأكثر غراسة للنخيل وإنتاجا للتمور، وهي كلّ من قبليّ وتوزر وقابس وقفصة، حيث تستأثر بجلّ ثروات النخلة على جميع الأصعدة، كما تثبت ذلك المؤشرات الإحصائية، وهو ما يعني غزارة المعارف والمهارات والعادات المتعلقة بالنخلة وترسخها بهذه الرقعة الجغرافيّة الشاسعة من المساحة الجمليّة للبلاد التونسيّة.

ساهمت النخلة في التوطين البشريّ بهذه الرّبوع كما تشهد على ذلك المراكز الحضريّة التقليديّة حول الواحات والتي مازالت تكوّن أسسا ماديا ورمزيا للحياة هناك. غير أنّ انتشارها لا ينحصر ضمن المجال الواحيّ بما أنّ امتداداتها الجغرافية تشمل الأوساط الجزيريّة بكلّ من جربة وقرقنة أين تتجلى أشكال خاصّة من المعارف والمهارات والممارسات التقليديّة ذات الصلة بالنخلة، بما يكشف عن ثراء الثقافة التي تشكّلت حولها طبقا للبيئات المدرجة فيها.



لومة عدد 2: عملة قرطاجنية من الفضة تجسّد نخلة خلفه مهات، 260-300 ق م.



لومة عدد 1: عملة قرطاجنية من الذهب، 320-350 ق م

2. بعض المؤشرات التاريخية

إذا كانت البقايا الأثرية التي كشف عنها بالشرق الأوسط تشهد على زراعة نخلة التمر انطلاقاً من نهاية الألفية الرابعة قبل الميلاد¹، فإن إشارة هيرودوت (القرن الخامس قبل الميلاد) تعدّ أقدم نصّ تاريخي في الموضوع بالنسبة إلى البلاد التونسية²، حيث تعرّض إلى انتشار النخيل وأساليب الريّ المعتمدة في غراسته بالمناطق التي تتطابق مع ما هو معروف اليوم بشطّ الجريد وقابس إلى الحدود الجزائرية³. وفي القرن الأول للميلاد انتبه المؤرّخ الروماني "بلين الأكبر" إلى النظام المستخدم في غراسة النخيل بقابس من خلال التدرّج والتناوب مع غراسات أخرى، سيما الرمان والتين. ثمّ تتوالى الأخبار عن النخلة في علاقتها بالوظائف الاجتماعية والاقتصادية التي كانت تؤمّنّها.

وتبرز الشواهد الأثرية من جهتها حضور نخلة التمر ضمن سجلّ الأيقونات لدى الفنيقيين والبوليين، إذ لا تخفى صلتهم الحميمة بالنخلة، حتى أنّ اليونانيين القدامى كانوا ينسبونّها إليهم بوصفها شجرة الفنيقيين، فكانت تظهر على محامل مختلفة كالفخار والحجارة ومختلف المعادن على غرار الذهب والفضة والبرونز، وذلك في الفترة بين القرنين السابع والسادس إلى غاية القرن الثاني قبل الميلاد⁴.

ولئن كان ظهورها محتشماً في البداية، فإنّ صورتها سرعان ما راحت تنتشر انطلاقاً من نهاية القرن الرابع وبداية القرن الثالث قبل الميلاد متخذة هينات شتّى مثل الرسومات على النّصّب الجنائزية والقطع النقدية من شتّى المعادن⁵.

ويحيل حضورها هذا على صبغتها الدينية التي حافظت عليها في الفترة الرومانية، حيث كانت تنتمي إلى طائفة الثمار المقدّسة المدرجة على لائحة القرابين المقدّمة إلى

1 Tengberg M., « Beginnings and early history of date palm garden cultivation in the Middle East », *Journal of arid environment*, volume 86, 2012, p.139.

2 Hérodote, *Histoires*, Livre IV, Ed. Belles Lettres, Paris, 1986, p. 172-173.

3 Gsell S., *L'Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, tome 1, Paris, 1916, p. 203-204.

4 Chérif Zohra, « Le palmier dattier et son image dans l'iconographie carthaginoise », in *Le Sahara et l'homme : un savoir pour un savoir-faire*, Actes du colloque organisé à Douz du 27 au 29 décembre 2003, textes réunis par Fantar M'hammed Hassine, Tunis, 2006, p.68.

5 . Ibid.



لوحة عدد 3: نصه نذري من قرطاج يظهر عليه رسم نخلة (القرن الثالث ق م)

الآلهة. وتواصل الأمر مع الفتح الإسلامي، فقد خصّت النخلة بمنزلة رفيعة بين سائر الأشجار كرّسها القرآن الكريم والحديث النبويّ وطائفة كاملة من الأدبيات المكتوبة والشفاهيّة التي نشأت تدريجيًا على قاعدتهما، بالتفسير والتأويل حينًا، وبالاختلاق والابتداع أحيانًا.



لوحة عدد 4: لوحة نيفساف رومانية لنخلة تحيط بها أصناف من الثمار والطيور، متحف سوسة

وأشاد الرحّالة والجغرافيون العرب المسلمون الذين زاروا جنوب البلاد التونسية، مثل ابن حوقل والبيروني، بأهميّة فلاحه النخيل فيها، مؤكّدين على دور النخلة في التوطين والتعمير وفي كلّ مناحي الحياة.

واستنادًا إلى التقاليد الزراعيّة القديمة، ساهم العرب في استجادة أساليب العناية بالنخلة، لاسيما في مجال السّقي من خلال منظومة تقنية دقيقة تعتمد مبدأ التناوب في توزيع مياه الريّ عبر شبكة من الجداول التي تخترق كلّ غابات النخيل، بحيث يأخذ كلّ

حصّته من المياه حسب مساحة غابة نخيله اعتمادا على ساعة مائية تسمّى "القادوس" يتسرّب منها الماء قطرة قطرة، وهو نظام يعود إلى الفقيه ابن الشباط التوزري الذي عاش خلال القرن 7هـ/13م (618هـ-681هـ/1221م-1282م).

ومع التقدّم في الرّمن، صارت المعلومات عن النّخيل بالبلاد أكثر دقة وغازرة، فبدأت تتوفّر الإحصائيات انطلاقا من منتصف القرن التّاسع عشر، في عهد أحمد باي الذي وظّف، سنة 1257 هـ/1841م، ضريبة خاصّة في إطار ما سمّي بقانون النّخيل¹، حيث أمست النّخلة وحدة قيس جبائية تماما كالرّيتونة.

عرفت فلاحه النّخيل تحوّلا كبيرا أثناء الفترة الاستعماريّة، وذلك عبر المعمرين الذين اهتمّوا بغراسة نخيل الدّقلة، لتلبية الحاجيات المتزايدة لهذا الصنف من الثّمور، خاصّة مع التشجيعات التي قدّمتها الإدارة الاستعماريّة. ومنذئذ أصبح هناك قطاعان متمايزان للنّخيل: قطاع تقليديّ يعتمد الأساليب التقليدية في الغراسة والريّ والتسويق، وقطاع عصريّ يركّز على نخيل الدّقلة المعدّ للتصدير باستخدام التقنيات الحديثة والآبار الارتوازيّة العميقة.

الاستخدام الحرفيّ

لئن كانت أجزاء النّخلة كافّة ومكوّناتها تدخل ضمن الاستعمال في الحرف والصناعات، فيبقى السّعف، الذي يسمّى الخوص في بعض المناطق، هو أبرزها على الإطلاق، والخوصة، مفرد خوص، هي وريقة منتصبة رمحيّة الشكل ممتدّة على طولها ومتّصلة على العرق الوسطى (الجريدة)، وهي متينة حادّة، وفي ذلك يقول المثل الشعبيّ: "إلّي تقصّه الخوصة ما يبّي سكين"، أي ما هو قابل للقصّ بالخوصة لا يحتاج إلى سكين لتحقيق ذلك. لقد تطوّرت على أساس هذا الجزء بعينه من النّخلة، أي السعف الذي يعني جريد النّخيل لدى عديد الجماعات والمجتمعات المحليّة، على معارف وتقنيات ومهارات وفنون منحت تشكيلة ثرية ومتنوّعة من الأوعية والمفروشات والأدوات التي من أهمّ

1 ابن أبي الضياف أحمد، إتّحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، الجزء الرابع، الدار التونسية للنشر، تونس، 1989، ص 51-48.

مزايها خفة الوزن بما يمنحها أفضلية خاصة على الصّعيد الوظيفي بالمقارنة مع نظيراتها المصنوعة من المعادن وغيرها من معظم الخامات. هذه الممارسة الحرفية واسعة الانتشار عريقة جدًا بما أنّها سابقة تاريخيا للمشغولات المعدنية والفخار الذي يعود إلى العصر الحجريّ الحديث، وهي كثيرا ما تعرف بصناعة سعف النّخيل.

تعتمد هذه الحرفة أساسا على السعف كمادة أولية، ولكن ليس كلّ أنواع سعف النّخيل قابل لأن يمنح منتوجا جيّدا. وهنا تختلف الأنواع المستعملة منه بحسب أصناف النّخيل المتوفرة في هذه المنطقة أو تلك، ففي قابس، مثلا، يعتبر سعف نخيل "البوحطم" أفضل الأنواع على الإطلاق لأنّه يحافظ على لونه الأصفر الطبيعيّ لمُدّة طويلة وفق ما هو رائج من المعارف بهذا الخصوص.

أولى مراحل العمل هي تحضير السّعف الذي هو ورق جريد النّخيل أو الخوص، فبعد تخيّر الجريد المناسب الذي يكون أفضله من قلب النّخلة، تفصل أوراق السّعف وتنشر للتجفيف تحت أشعة الشمس لبضعة أيّام حسب الفصول حتى يصفّر لونها. في حين يعمد الحرفيون والحرفيات بجهة قابس إلى شقّ الجريد طوليا لينشطر إلى اثنين، وهو ما يعبر عنه بـ "تشليخ القلب"، ثمّ يطرح أرضا أو سطحا للتجفيف وقد اتّخذ شكلا دائريا يسهّل تطويعه فيما بعد ليأخذ هيئة المظلة أو القفّة وسائر الأشكال الاسطوانية التي هي الأكثر رواجاً.

ثمّ تأتي مرحلة "التسعيف" أو "الترييش"، أي فصل السعف عن قلب الجريد الذي يشفع في عديد المناطق بعملية "التفتيق" التي تكمن في قصّ السعف عموديا ليتحوّل إلى خيوط رقيقة تمهيدا لترتيبه على هيئة حزم تحفظ في موضع ملائم بالبيت أو المشغل. غير أنّ السعف لا يكون قابلا للاستخدام إلّا بعد نقعها لدقائق في الماء حتى يصير ليّنا مطواعا، وصبغ جزء منه بما يؤمّن المساحات الملونة من القطعة المزعم صناعتها، وذلك بإضافة شيء من الملح والأصبغ وفق الألوان المرغوب فيها والتي كانت ذات مصدر نباتي أو حيواني قبل أن تدخل الملونات الكيميائية الحديثة.



لوحمة عدد 5: ضفر السعف باستعمال اليدين



لوحمة عدد 6: المصروك على شرائط مضافورة



لوحمة عدد 7: خياطة الشرائط.



لوحمة عدد 8: تبيئة التلك الكروي



لوحمة عدد 9: تركيب عرى السلة أو القفّة

وهكذا، وبعد التجفيف مجدداً، يكون السَّعْف جاهزاً ليتحوَّل إلى جدائل اعتماداً على تقنية الضفيرة أو السَّف، حيث تمرر خيوط السعف بعضها البعض من اليمين نحو الشمال ذهاباً وجيئة عدّة مرات، بحيث تضفر كلّ سعفة بالأخرى حتى نهايتها على هيئة ضفيرة الشعر. وكلّما أوتي على طول خيط السَّعْف أردف بآخر، وهو ما يسمّى الطَّعْمة. وهكذا دواليك إلى غاية بلوغ طول الضفيرة المراد الحصول عليها بما يقتضيه حجم القطعة وصنفها، وذلك بمعدّل ستّة أو سبعة أمتار يعتمد في قياسها على الدّراع والشبر.

وعند الحصول على ما يكفي من الضفائر أو الأشرطة، تضمّ إلى بعضها البعض بواسطة خيوط رقيقة من السَّعْف أو من الصُّوف الملوّن المسمّى "الثيلة" بمنطقة حامة قابس. وحتىّ تلتحم كتلة القطعة فيما بينها وتبرز زواياها أو تزال حسب مورفولوجيتها، تعالج بالضغط عليها بواسطة حجرة ملساء تسمّى "التكماك"¹ لها وظيفة المطرقة. وتنتهي السيرورة التقنية بتشكيل العرى بالنسبة إلى الأوعية أو تثبيت بعض الموتيفات كما هو الشأن في صناعة "المظلة" أين توضع علامة زخرفية عادة ما تكون حمراء عند آخر الضفيرة.

ولئن اختلفت بعض التفاصيل التقنية تبعا لطبيعة القطع المزمع صنعها، لاسيما من حيث

1 "التكماك" مطرقة خشبية تستخدم في عديد الحرف اليدوية مثل النجارة والنقش على المعادن بأنواعها.

الشكل والوظيفة، وخصوصيات التقاليد المحليّة المتوارثة، فإنّ «صناعة السعف» لا تكاد تخرج عن نموذج تقني عام يتّصف بنوع من التعميم.

ورغم بساطة الأدوات المستعملة، فإنّها تمنح تشكيلة هائلة ومتنوّعة من المنتجات الحرفية تتوزّع بين السلّة المعروفة بالقفّة والبسط مثل سجاد الصلاة والحصير والقبّعة المسماة «المظلة» والأوعية المعدّة للعمل الزراعيّ وجمع المواد الغذائية وحفظها، تضاف إليها قطع جديدة من المنتجات الحرفية والفنيّة من جنس الديكورات والأكسسوارات وغيرها من السّعفيات التي غدت رمزا لعدد من القرى والمدن وتزدان بها جلّ الأسواق الشعبية بالبلاط.

النّخلة غذائيًا ومطبخيًا

لطالما مثل التمر قسما كبيرا من تغذية الجماعات الواحية الصحراوية¹ وأحد عناصر مدونة الطّعام والشراب التقليديّة بالمجتمع التونسي عامّة في شتّى الأقاليم الجغرافية التي يتوزّع عليها. تقليديًا يؤكل تمر النّخلة على شكل البسر أو الرطب، كما يؤكل بعض الأصناف منه على شكل تمر طازج أو بعد أن يجفّف ويخبّأ، فيكون على درجات مختلفة من الطراوة والجفاف. أحيانا يكوّن التمرّ غذاء طبيعيًا قائمًا بذاته، وأحيانا أخرى يظهر على هيئة طبق أساسيّ محوّر مطبخيًا عبر عمليّة الطهو وإضافة بعض المواد الأخرى وإن كانت محدودة. كما قد يدخل ضمن وصفات مطبخيّة مركّبة ليكون جزءا من أكالات لا تستوي بدونه، أو يكون مجرد عنصر مكملّ فيها. وتجدر الإشارة إلى أهميّة الخزن والحفظ في تعامل المجتمع التقليدي مع الثمر، ليس فحسب بسبب أنّه كان يؤلّف مكوّنًا استراتيجيًا ضمن منظومة المدخّرات الغذائيّة، وإمّا أيضا لتداخل هذه العمليّة مع التقنيات المطبخيّة المتعلقة باستعمال التمر، فتارة يكون الحفظ والخزن وسيلة لتحضير التمر قبل استهلاكه، وتارة أخرى يوجّه الطهو لتهيئة الثمر للاذخار.

1 Battesti Vincent, *Jardins au désert : évolution des pratiques et savoirs oasiens tunisien*, IRD Editions, 2005, p. 174.

1. نماذج من العادات الغذائية والمطبخية المرتبطة بالتمر



لومعة عدد 10: أكلة المرفوسة

المرفوسة: تمثّل خليطا من التمر ورغيف الخبز المخمر أو غير المخمر (حسب التقاليد البدوية بدوز) يوضع في كسكاس للطبخ، قبل أن يدعك جيّدا بالزبدة أوالسمن الذي يعرف بالدهان. أمّا في بلاد الجريد، فيستعاض عن رقائق الخبز بالكسكسيّ مع شيء من الشحم.

وهي من الأطباق الاحتفاليّة في واحات نفزاوة، إذ يخصّص يوم من أيّام العرس، يسمّى «يوم الخبزة» أو يوم «الرمي» حيث تجتمع النسوة من مختلف الشرائح العمريّة لتحضير الخبز. وقد جرت العادة أن تقدّم منه إلى العروس أربع عشرة خبزة تسمّى «سبعة زواج»، وذلك كهدية تمنح مع الكسوة. أمّا ما تبقى منه، فيعدّ منه طبق المرفوسة الذي يوزّع على الحاضرين والأجوار تكريسا للحمّة الاجتماعية عبر مقاسمة الطعام.



لومعة عدد 11: رنيسة التمر
بالعارعار

الرنيسة: هي واحدة من أبرز عناوين المطبخ التونسيّ التقليديّ، لكن خلف وحدة هذا المسمّى العام نجد تنوعا وتعدّدا في الأطباق التي تشترك جميعا في استعمال التمر. ولئن كان «غوبار» قد وصفها بكونها فطيرة مع التمر والزبدة المملحة وتعدّ كزاد للمسافر في الفيافي¹، فإنّ ذلك لا ينسحب في الحقيقة إلّا على أحد أصنافها.

1 Gobert E.-G., «Usages et rites alimentaires des Tunisiens, leur aspect domestique, physiologique et social», Archives de l'Institut Pasteur de Tunis, XXIX, 1940, p. 154.

إنَّ التَّمُودَجَ المَطْبَخِيَّ للرفيسة قائم على التَّمَر مع رغيِف الخبز المَحْمَص (المطهو على آنية فخاريّة تسمّى الحمّاس أو الغنّاي) مفتتًا يضاف إليهما السَّمَن أو الزبدة وأحيانًا العسل وزيت الزيتون كما هو الشّأن في الجريد. ومن أصنافها رفيسة بسيسة الزمّيطة التي تعدّ من التَّمَر منزوع النواة والبسيسة مع السَّمَن أو «الدهان» الذي يمكن أن يستبدل بزيت الزيتون، ورفيسة العرعار التي كما يدلّ عليها اسمها يحلّ فيها العرعار المطحون محلّ البسيسة ليكوّن مع التَّمَر خليطًا يطهى على النار بزيت الزيتون ويتناول دافئًا.

التَّمَر بالفصلة: ترتبط هذه الأكلة بمنطقة نفاذوة على وجه الخصوص. و«الفصلة» هي عبارة عن حبيبات من الشعير تسمّى «دشيشة» أو «شربة» تطبخ بالزبدة التقليدية بطريقة خاصة تفضي في نهاية المطاف إلى الحصول على السَّمَن وعلى «الفصلة» التي هي حبيبات الشعير وقد تغيّر لونها وطعمها. إثر الفصل بين المكوّنين عبر التصفية، تتناول «الفصلة» إمّا منفردة أو مع التمر، وذلك بطريقتين: أمّا الأولى، فهي المزج مع الخليط المذكور آنفا قبل استواء الطهو بقليل بحيث يصبح التَّمَر المضاف جزءًا من «الفصلة». وأمّا الطريقة الثانية، فتكمن في تحضير تمر منزوع النواة على حده، ثمّ يحشى «الفصلة» ليتحوّل إلى نوع من المرطبات والحلويات. وفي هذه الحالة يمكن إضافة البسيسة، حسب الأذواق والرغبات.

عجينة التَّمَر: هي كما يدلّ عليها اسمها عجينة مستخلصة من التَّمَر الذي يرحى يدويًا أو بالآلة، وذلك بعد تنظيفه وتخليصه من النوى. وهي تدخل في إعداد عديد الأطباق، لا سيما من صنف الحلويات.

العَبُود: هو مزيج من التَّمَر الذي يقال له ببلاد الجريد القبوري، أي التَّمَر الذي مرّ عليه حول، يضاف إليه بعض التوابل والأعشاب مع الكسكسي الذي يوضع تحت أشعة الشمس، ويتناول في شكل قطع صغيرة تفتل باليد أثناء الأكل مرفوقًا بالماء ومتبوعًا باللحم أو القرنيط أو المخلّلات أو صلصة الطماطم مع الفلفل أو فقط نخالة القمح، وذلك حسب الوضعيات الاجتماعيّة.

وهي أكلة نسائية خالصة يعتقد في قدرتها على مقاومة النّحافة وتحقيق قدر من السّمنة كان إلى وقت قريب يعتبر من مقومات جمال المرأة.

أكلة الرّبيع: يرتبط استهلاكها بالرّبيع كما يشير إلى ذلك اسمها، وهي بذلك تنتمي إلى صنف الأكلات الفصليّة. تتكوّن أساسا من تمر الدقلة أو عمّاري، اللذين يعتبران من أجود أصناف التمور في عديد الجهات، ثم يضاف الحليب للحصول على طبق عادة ما يتناول كغداء.

أكلة زريقة: تتألّف من رقائق مقطّعة من رغيف الخبز المطهوّ على آنية فخارية والمعروف بـ "الملاويي" يضاف إليها التمر والعسل. ويقتصر استهلاكها في بعض المناطق على مناسبات بعينها من أهمّها أوّل يوم من فصل الربيع واليوم السابع من الرّفاف.

المقروض: هو قطع من عجين السميد ذات شكل مثلث أو معين تحشى بعجينة التّمر وتقلّى في الزيت قبل أن تغمس في الشحور المكوّن من الماء والسكر والليّمون. وأكثره شهرة ذلك الصّنف الذي ينسب إلى القيروان ومثيله الذي يصنع بغمراسن.

بسيصة التمر: من المعلوم أنّ البسيصة ضاربة في القدم، وهي منتشرة في كل الجهات ويقبل على استهلاكها الجميع باعتبارها أكلة شعبية¹، لكن هذا الطّحين من القمح والحمص وأصناف التوابل والأعشاب المجفّفة المختلفة حسب المناطق والجهات، يختصّ في عديد المناطق الواحية بإضافة التّمر. وأحيانا يخفّف بقليل من الماء ويقدم للصّغار تحت مسمّى "عّبود زمّيته".

عصيدة التّمر: تعدّ من التّمر المخزّن الذي يخلّص من نواته قبل أن يغلى على النّار، وعندما يصير عجينة مائعة يوضع في إناء ويسكب فوقه زيت الرّيتون ليؤكل ساخنا.

ربّ التّمر: هو ما يعرف بالمرّبّي، ولكنّه أقل منه تحنّزا، وهو ذو لون بنيّ ويعدّ بأساليب مختلفة منها الخزن في جرة ليفرز التّمر، بعد وقت بفعل التخمّر، سائل الربّ رويدا رويدا، وهناك أيضا الربّ المطبوخ الذي يستخلص عبر طهو خليط التّمر والماء بعد عملية تخمير قصيرة في حدود اليوم الواحد.

1 Ibid., p. 120.

وقد كان شائعا لدى البدو الرحل من سكان الجنوب التونسي ولا يزال يستعمل إلى الآن¹.

النَّقِيع أو الوزوارة: هو مستحلب منتشر ببلاد الجريد يستخدم في استخلاصه على صنف التمر المعروفين باسمي فطيمي وكنثيشي بعد تنقيعهما في الماء وتحويلهما بواسطة الدّعك إلى عجين يسمّى في الجريد "مراسة" حيث يصفى في الغربال للتخلّص من النّوأة، قبل وضعه في جرّة كبيرة مع تشكيلة من التّوابل والأعشاب والخضر وحتّى الغلال المجفّفة مثل عود القرنفل والزعتر والفلفل والكروية والخزامة والمشمش، المعروف باسم الفرماس، والتنعناع التي يوضع كلّ منها منفصلا في صرّة. وبعد أسبوع واحد، يصفى السائل من جديد ويصبح جاهزا للشراب. وتكرّر العمليّة تباعا بتحضير عجين التّمّر ومزجه بشيء من الخليط المتبقي في الجرّة، وذلك كلّما كانت ثمّة حاجة إلى ذلك وبالمقدار المطلوب.

عصير التّمّر: يستخلص من التّمّر والماء، إذ يحفظ هذا المزيج في إناء مدّة يوم قبل أن يصفى مرّات متتالية، ويتناول كعصير عسليّ في الحين.

اللاّقميّ: هو نسخ النّخلة الذي يتمّ استحلابه (استخلاصه) من قلبها، وهو شراب سائخ يتمّ تناوله على أوجه عدّة بين العائلات². يستخرج هذا المشروب بعد تجريد النّخلة الهرمة أو عديمة الإنتاج من الجذور للوصول إلى الجّمّار وتهيئته بطريقة تسمح لسائل اللاّقميّ بالانسياب نحو جرة معلقة للغرض أعلى النّخلة، وتزاح يوميا الطبقة السطحيّة من الجّمّار، وهو شراب عذب مذاقه ضارب في القدم، من ذلك أنّنا نجدّه في الفترة الحفصيّة على النّحو الذي أشار إليه برنشفيك بقوله "وكان أهل الجنوب يشربون نبيذ النّخيل المعروف باسم اللاّقميّ"³.

1 نجاحي محمد العزيز، نخلة التمر بين القطيعة والتواصل، بحث في علم اجتماع المعرفة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية-صفاقس، تونس، 2004، ص 379.

2 دخيل عز الدين، "قابس: مدينة وواحة (دراسة أنثروبولوجية)"، ضمن الواحات تراث وتنمية، تقديم حفناوي عمابرية، وحدة البحث الجنوب الغربي، التاريخ والآثار والتراث والمجتمع، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، المعهد العالي للدراسات التطبيقية في الإنسانيات بقفصة، 2011، ص 79.

3 برنشفيك روبر، تاريخ إفريقية في العهد الحفصي، ج 1، تعريب الساحلي حمادي، بيروت، 1988، ص 286.

ولكي يصير اللاّقمي مسكّرا يحفظ في جرة مدّة من الزّمن ليتخمّر بعد خلطه بنخالة القمح أو الأرز¹، وهو واحد من المسكّرات التقليديّة التي كانت تجد لها رواجاً²، بحيث كان يشكّل بديلا عمّا هو مستخلص من العنب والتّين والتّين الشوكيّ، فضلا عن أصناف الخمور الحديثة. وممّا لا شكّ فيه أنّ هذا الأسلوب المحليّ في مظهره هو وريث تقاليد ومعارف قديمة جدّا، وحسبنا أن نكتفي في هذا المقام بالإشارات التاريخيّة في اعتماد التّخمير للحصول على النبيذ من النخلة التي وافانا بها كلّ من "هيرودوت"³ و"بلين القديم"⁴.

ومن اللاّقمي يمكن الحصول على خلّ التمر، وذلك بحفظه في إناء ليومين أو ثلاثة أيام بما يكتفّ درجة حموضته. لكن ثمة طرق أخرى لتحضير خلّ التمر كأن يوضع التمر غير الصالح للأكل في وعاء محكم الغلق لمدّة شهر على الأقلّ، ثمّ يصفى بمصفاة قبل أن يصير جاهزا للاستهلاك. في حين يعتمد البعض إلى طبخ التمر على نار هادئة قبل تصفيته وإضافة الملح والفلفل والزيتون، وبعد مضيّ نصف شهر يمكن الحصول على مزيج من المخلّلات تجمع بين الفلفل المنقوع والتمر والزيتون المملّح.

خبز التمر: يجفّف التمر لأيام، ثمّ يطحن بما يمكّن من الحصول على صنف من الدقيق قابل إلى أي يتحوّل إلى خبز بأساليب مختلفة أبسطها المزج بقليل من الماء، بحيث تكون زادا مناسبة للمسافر.

ويتعلّق الأمر بتقليد غذائيّ عريق، كما يبدو من خلال الإشارة إليه في بعض المصادر التاريخية القديمة⁵. على أنّ هذا الطّحين كان يحلّ أحيانا محلّ السكر، فيستعمل لتحلية الشاي ونحوه حسب بعض العادات المحليّة.

1 Louis André, «Aux Kerkena, le palmier et les hommes », dans *IBLA*, 1945, p. 308.

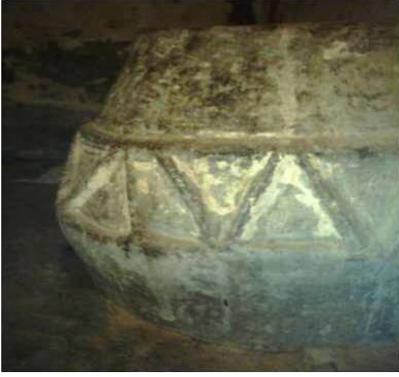
2 Brunet, «L'alimentation en Tunisie», dans *Archives Institut Pasteur de Tunis*, T.LX, mars-septembre 1983, p. 25.

3 Hérodote, *Op.cit.*, p.193.

4 Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, XIII, Texte établi et traduit par Ernout Alfred, Collection des Universités de France, 2002, pp. 44-45.

5 Pline l'Ancien, *Op.cit.*, p. 47.

2. أساليب خزن التمر وحفظه



لوحة عدد 12: جرة كبيرة لخرز التمر "خابية"

حرص المجتمع التقليدي على تطوير أساليب خزن وحفظ التمور بما يسمح بأقصى درجات الاستفادة منها ومجابهة شح المواد الغذائية عند الشدائد المرتبطة بالعوامل المناخية أو الاجتماعية والسياسية. ثمة ثلاث طرق تقليدية معروفة في هذا المجال:

استعمال الأوعية الفخارية الكبيرة من جنس الخواوي التي هي عبارة عن جرار ضخمة فتحاتها واسعة تثبت على الأرض في بيت "الخزينة"، وتأخذ هيئات مختلفة. وقد يستبدل الفخار بمادة الجبس كما هو الحال في واحات نفاوة.

يوضع التمر بالخابية التي تسمى "المضرب" في جهة قابس، بعد إزالة النوى وتجفيفه تحت أشعة الشمس بما يمكنه من التخلص من الرطوبة المرتفعة، ثم يتم الضغط على التمر في الخابية عبر الرفس بالأرجل لإخراج الهواء، وقد يضاف إليه الزعتر والإكليل لمنحة نكهة لذيذة عند الأكل، وهي طريقة قديمة أشار إليها الرحالة على غرار الإدريسي (1100-1166) في معرض وصفه لمدينة قابس بقوله " وبها أيضا نخل ملتف به من الرطب الذي لا يعادله شيء في نهاية الطيب، وذلك أن أهل قابس يجنونها طرية ثم يودعونها في دنانات، فإذا كان بعد مدة من ذلك خرجت لها عسيلة تعلو وجهها بكثير، ولا يقدر على تناول منها إلا بعد زوال العسل عنها من أعلاها. وليس في جميع البلاد المشهورة بالتمر شيء من التمر يشبهه، ولا يحاكيه، ولا يطابقه في علوكته وطيب مذاقه"¹.

وفي بعض الأحيان، فإن العائلات الميسورة ببلاد الجريد تعمد إلى وضع طبقة من الزيتون الأسود بعد كل طبقة من عشرين صم من التمور للحصول على مزيج من

1 الإدريسي محمد بن محمد، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، جزآن، عالم الكتب، بيروت، الأولى، 1989، ص 106.

طعمين مختلفين. وبنفس الطريقة يعدّ التمر "المنثور" إلا أنّ هذا الأخير لا تنزع نواته. ولإعداد "الشّدّاخ" من أصناف "البوحطيم" أو "خلطاية بالخير" أو "العقيوة"، فإنّ التمر، بعد تنظيفه بالماء، يوضع في جرّة ذات فتحة ضيقة يحكم غلقها بالجبس¹، أو تغطّى بقطعة من القماش بما يحمي محتوياتها من الأتربة والحشرات، ويسمح بتسرب الهواء إلى جوفها. وعندما يتغيّر لون التمر ورائحته ويصبح حامضا (قارصا) يكون جاهزا للاستهلال بنكهة مغايرة.

الأوعية الجلديّة: تتلاءم مع حياة الترحال التي كانت تسود لدى عديد المجموعات البدويّة، وهي أكثر عراقية من الطريقة الأولى بالنظر إلى أسبقية استخدام الجلد على الفخّار. وأبرز الأدوات المستعملة في هذا الشأن وعاء من جلد الماعز يصنع وفق مهارات ومواد مواد طبيعية معلومة يسمى "الشكوة" التي وإن كانت سعتها أقلّ من الخابية، فإنها تتميز بخفّة وزنها بما يسهل نقلها وتغيير موضعها حسب الحاجة.

التعليق: حفظ التمر غير النّاضج، سيما من صنف "العليّق" عبر تعليق العراجين على الأوتار، والوثر هو خشبة أفقية مجهزة بمسامير، وهي دون السقف بحوالي متر تسمّى أيضا "شكابو" في بعض المناطق.

النخلة في العمارة التقليديّة

مع أنّ الحضور المعماريّ للنخلة ذو مظهرات متعدّدة، فإنّه يتركّز في مجالات بعينها، بحيث يكون فيها ضرورة إنشائية أو تقنية لا بديل عنها كما هو الشأن بالنسبة إلى تسقيف المباني ببلاد الجريد حيث الاعتماد على التسقيف المسطح بخشب النّخيل وصورته على النّحو الآتي بيانه:

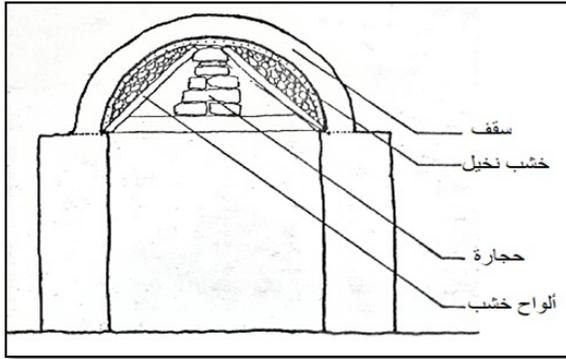
تقطع أشجار النخيل التي لم تعد صالحة للإنتاج ثم تجفّف جذوعها بتعريضها لأشعة الشمس بشكل معتدل يحول دون تشققها، وذلك قبل أن تدفن في الملح بشطّ

1 القلوطي الناصر، "لمحة عن التغذية التقليدية بالجنوب التونسي"، مجلة الفنون والتقاليد الشعبية، المعهد القومي للآثار والفنون، تونس، عدد 9، 1987، ص 10.

الجريد للقضاء على الطفيليات التي تسكنها¹، وتقسّم طوليا إلى قسمين. وأشهر طرق التسقيف تلك المعروفة باسم "الرّبعي والزايّزة" وتتمثّل في وضع أنصاف خشب النّخيل على امتداد عرض الجدارين المكوّنين للبناء مع المحافظة على مسافة نصف متر بين الخشبة والأخرى والتي تسمّى كلّ منهما "الرّايّزة"، إثر ذلك توضع فوقها أرباع من شجرة النّخيل ملاصقة لبعضها البعض بحيث تغطي المسافة الفاصلة بين «الزايّزة» والأخرى، ويلى ذلك وضع طبقات متراصة من مواد مختلفة من الطّين والحصى والملاط الجيريّ ونحوه إلى الوصول إلى تهيئة ميازيب من خشب النّخيل². وبالكيفية نفسها تقريبا في استغلال مواد النّخيل تهيأ أكثر الأسقف التقليديةّ بواحات نفزاوة³.



لوحه عدد 13: سفت من خشب النخيل بمدينة تونس



لوحه عدد 14: مقطع طوليّ لسفت نصف دائريّ مشيد بالحجارة وخشب النخيل

1 Kioua Regaya, Rekek Ridha, *Les spécificités architecturales du sud Tunisien*, éd. MEHAT, Tunisie, 2000, p. 29.

2 Mrabet Abellatif, *L'art de bâtir au Djérid : Etude d'une architecture vernaculaire du Sud tunisien*, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Sousse, Contraste Editons, 2004, p. 43.

3 الجزيراوي محمّد، المسكن التقليديّ بقرى واحات نفزاوة: دراسة إثنوغرافية، أطروحة دكتوراه في علوم التراث، إشراف محلة منصف، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، 2016، ص ص 218-228.

وهذا التقليد المعماري يكاد يكون معمّما على البيئات الواحية، وإن اختلفت بعض تفصيلته التقنية، ففي مدينة قابس التي تتوسّط عددا من الواحات البحرية، تنتشر طريقة تسقيف منسوبة إلى اسم المدينة يقال لها «سقف قابسي»، وتتمثّل في وضع أطراف جوائز من خشب النّخيل على الجدران في اتجاه عرض الفراغ المراد تسقيفه بحيث تبعد الواحدة عن الأخرى ما يقارب الشبر. وفوق هذا الجهاز يوضع حصير من القصب أو عصي جريد النّخيل ثمّ تفرش فوق الكلّ طبقة من الرمل المبلّل الذي يغطّي، بعد دكّه ورصّه، بملاط من الجير. وفي مناطق أخرى يعوّض حصير القصب أو الجريد بسلاّج من خشب النّخيل أو طبقة من الحجارة المسطّحة مع الإبقاء دائما على الملاط الكلسي¹.

لا يقتصر توظيف خشب النّخيل في رفع الأسقف على البيئات الواحية، بل نجده أيضا في أشكال العمارة التقليدية بالقرى الجبلية كالديورات وشنّي ورأس العين وقرماسة وجملة القصور السهلية المنتشرة بالجنوب الشرقي، ولعلّ أبرز مظهراته تلك المتعلقة بتقسيم جذع النّخلة المسمّى محليا «السّور» طوليا، واعتماده دعامات للأسقف المقببة التي تسمّى «الكمرة».



لوحة عدد 15: رسم هندسي لباّب من خشب النّخيل بقرية شنّي تطاوين

وعلاوة على الدّور الإنشائي لجذوع النّخيل، سواء في رفع الأسقف ودعم الجدران وربطها، وتثبيت أسكف الأبواب، نجد الجريد والسّعف اللّذين يدخلان في تسييج المنازل والحقول وحماية المستغلّات الزراعيّة من الرّياح وزحف الرّمال فضلا عن إنشاء ما يسمّى بالزّريبة أو الكيب الذي هو عبارة عن بيت ريفيّ صغير تختلف موادّه الإنشائية حسب الجهات حيث يكون عبارة عن كوخ من مشتقّات النخلة في المناطق الواحية يلجأ إليه كمسكن وقتي، أو للرّاحة عند الهاجرة.

1 البقلوطي الناصر، مقولات في التراث الشعبي، دار تير الزمان، تونس، 2005.

وتبقى الأبواب من أبرز الشواهد الحيّة على التوظيفات المعمارية والحرفية للنخلة لكثافة حضورها وثراء مدوّنتها التي تجدّ أمّاطا فنية وتقنية لا تخلو من الفردات المحليّة كما تبيّنه بجلاء المقارنة بين الأبواب التقليدية بكلّ من بلاد الجريد ووحدات نفزاوة والقرى الجبلية بالجنوب الشرقي بصفة عامّة.

وهكذا يكون الفضاء المعماريّ في بلاد النّخيل امتدادا للنخلة لكثرة المفردات الإنشائية والزخرفيّة التي تعتمد عليها ولاندماجه في المجال الواحيّ بحيث يكون جزءا من منظومة بيئية وسوسيوثقافية واحدة.

التظاهرات الرمزيّة للنخلة ومنتجاتها أو النخلة بين التمثيل والتمثّل

بعيدا عن كونها مجرد عنصر طبيعيّ ذي قيمة نفعيّة، تتجلّى النخلة في الثقافة الشعبيّة بوصفها كائنا مفعما بالحياة والوجدان والخيال حيث تتعدّى العلاقة بها الاستخدام الوظيفيّ لتستحيل ذاتا ملهمة للإنسان كما يشي بذلك حضورها الرمزيّ الكاسح الذي وإن تعدّر حصره لكثافته، فحسبنا أن نشير إلى بعض تعبيراته.

1. الوظيفة الطقسيّة

يرى سكّان الواحات والجزر في النخلة شجرة مباركة ومصدر خير ونماء وحياة يترجمه المأثور الشعبيّ "بلاد النّخله عمرها ما تخلى"، أي أنّه حيثما تكون النخلة لا يمكن أن يسود الخلاء، وذلك كناية عن أهميّة النّخيل في التعمير. وبالتالي، فإنّها مدرجة ضمن مجال المقدّس، مع ما يعني ذلك من الاعتقاد والتوقير والتكريم، وهو ما يبرز في سحب اسمها على عديد الفضاءات المقدّسة على غرار مزارّة "للاّ الدّقلة" الكائنة ببلدة حامة الجريد، وهي عبارة عن موضع صغير مؤلّف من جذعي نخلتين متلاصقتين تبدو عليهما آثار الحروق النّاجمة عن إيقاد الشموع، ومزارّة "أمّ الزّين" بالموقع الأثري سيدي خليفة قرب بلدة النفيضة والتي ما هي سوى نخلة تحوّلت إلى مكان مقدّس يحظى بالزيارة والتكريم من خلال تقديم قرابين من صنف طير الدّجاج.

كما يستخدم جريد النّخيل لإكساء المباني الدينيّة حلّة خضراء بمناسبة الاحتفال بالمولد النبوي الشريف وسائر الأعياد الدينية. وعند الاحتفال بعاشوراء، يزيّن "البوسعدية"، وهو شخصيّة مرحة راقصة بلباس مزركش بهيج الألوان، بسعف النّخيل. بينما يقص الفتيان والفتيات عصا من الجريد ويشقون أعلاها ليضعوا في وسطها خرقة أو قليلا من الشحم المشتعل.

وفي الاحتفالات بمايو العجميّ الموافق لـ 14 أو 15 ماي الإفرنجيّ (الشمسي) والذي يتطابق مع عيد النيروز بعيد البلدان الأخرى، تتسيّد النخلة الأجواء والطقوس في الجماعات الواحيّة، إذ تكون غابات النّخيل هي فضاء الاحتفالات ويهيأ عصير اللاقمي شرابا سائعا للفرحة.

وفي مدينة نفطة بالجريد التونسي، تجهّز بالمناسبة سلّة خاصّة من سعف النّخيل تسمّى «العنصلة» توضع فيها أنواع من الثمار أهمّها «صيش مايو» الذي هو عبارة عن بلح حلو وجاف غير ملقّح إضافة إلى جمّار النخلة وشراب اللاقمي¹.

ومن جهته، ينطوي التّمر المرفوس أو العبّود على عدد من المفاهيم الجماليّة والمعتقدات السحريّة كما يظهر فيما يصاحب استهلاكه من طقوس شفاهيّة نسائيّة على غرار الأزوجة التالية:

"عبّودي يا عبّودي

يا كَبّار زنودي

يا حمّار خدودي

عبّودي في السقيفة

ويعدّي بتفتيفة

عبّودي في السطح

1 صديقي محمد الناصر، "عادات الخصب بالجريد في التقاليد والمعتقد، احتفالات النيروز بنفطة، ضمن الواحات تراث وتنمية، مرجع المذكور، ص 93.

ويعدّي بالبلح
عبودي في الكوجينة
ويعدّي بالسردينة
عبودي يا عبودي"¹.

وفي الحقيقة، غالباً ما تصاحب كل الممارسات المتعلقة بالتعامل مع النخلة ومنتجاتها بطقوس خاصة، فأثناء الجني تتردّد في الواحات هذه الأغنية التي طالعها:

يا نخلة سيدي الشيخ يا ولادة يا ألي عرجونك ميملاً السجادة
وعند عمليّة التلقيح أو ما يسمّى الذكّار التي تمارس أثناء فصل الربيع، ينشد ما يلي:
صلاة الله عليك ألف ومرّة حبيب رسول الله

أمّا خزن التمر في فصل الخريف، فيكون في أجواء احتفاليّة موسومة بالأكل الجماعيّ لعصيدة برّب التمر صباحاً وكسكيّ باللحم عند الغداء، فضلاً عن زغاريد النسوة وترديد الأدعية على غرار: "بسم الله يا منزل البركة في كلّ حركة" و"بسم الله، لعمال عليك والشدة والطلب فيك".

كما تكون أوقات ضفر سعف النخيل مناسبة لإطلاق الأصوات بالغناء، فتقترن حركات الجسد التقنيّة منسوب من العاطفة والخيال كما تشي به هذه الأغنية التي تردّدها النساء وهنّ منهنمكات في صناعة المظلات والسلال السعفية:

- خلا خلا

- ربيّ

- يا خلا خلا

- ربيّ

- خلا خلا

1 مسعي إقبال، الثمور واستعمالاتها في جهة الجريد، ماجستير في علوم التراث، إشراف بليلى ليلي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، 2014، ص 76.

مسمح قدّه وخيالاً

رني

خلا خلا

قفّة جديدة ومظلاً

رني

يا خلا خلا

بعث السلعة الي صنعتا

رني

خلا خلا

وللغالي خلّيت مظلاً

رني¹.

تلازم النَّخلة الإنسان كظله الأنيس من المهد إلى اللحد مقترنة بأهمّ مراحل حياته وأحداثها، عبر وظيفتها في تأمين عدد من طقوس العبور في إطار مفهوم دورة الحياة على



لوحة عدد 16: طقس "التحنيك" باستخدام التمر

التحو الذي بات معلوما مع «فان غنيب»²، فهي حاضرة في الولادة، إذ كثيرا ما يكون التمر أوّل غذاء يتمرّن عليه المولود الجديد قبل بلوغ الأربعين يوما في إطار طقس «التحنيك» المتعلق بتلقيح الطعام.

1 . بوزيدي منيرة، الاستخدامات التقليدية للألياف النباتية بجهة قابس، ماجستير في علوم التراث، إشراف صولة عماد، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، 2012-2013، ص 73.

2 Gneep Van, *Les rites de passage. Etude systématique des rites*, Éditions A. et J. Picard, Paris, 1981.

وعند البلوغ، وحماية لعفتها وشرفها وفق مفاهيم وتصورات عتيقة، كانت الفتاة، إلى وقت قريب، تخضع إلى «التصفيح»، وهو عبارة عن طقس سحريّ خاصّ ينتهي بتناول حبّات من التمر الذي يعوّض بالزبيب في مناطق أخرى. بينما تحضر في مرحلة الزواج من خلال تزيين منصّة العروسين على هيئة قوس من السعف وإعداد هودج العروس من جريد النخيل وطقس «العلاقة» أو «القفة»، نسبة إلى سلّة من سعف النخيل (علاقة) تجهّز بمواد الزينة والتجميل والعطور لترسل إلى العروس في موكب احتفالي قبل الزفاف، فضلا عن أصناف الأكلات القائمة على التمر التي تقدّم بالمناسبة. كما يبرز العنصر عند الموت حيث يسجّى الميّت على سجّاد من السعف وتوضع ألواح من الخشب لتهاال بالتراب قبل أن يوضع جريد النخيل على القبر¹.

لهذا لا غرابة أن وجدنا تشكيلة هائلة من الأطعمة الطقسية، أي التي تعدّ خصيصا لإحياء أهمّ الأحداث والمناسبات الاجتماعية والدينية، تقتزن بالتمر على النحو الذي يبرز في تغذية المرأة النفساء والأكلات المميّزة لشهر رمضان وعيد الفطر ورأس السنة الهجرية والمولد النبوي الشريف، بحيث تندرج النخلة من خلال تمرها ضمن الطقوس المطبخية بوصفها لغة اجتماعية من خلالها يتهيأ الفرد لتحمل مسؤولياته الجديدة ويتسنى له الاندماج في المجموعة².

2. التشكيل الرمزي للنخلة

تتشكّل النخلة رمزيًا على هيئات مختلفة في الشفاهيات الشعبية كما في التقاليد الحرفية والفنية، فإذا تركنا جانبا الحقل اللغويّ بما يختزنه من صور متنوعة عن النخلة كما هو الشأن في الأمثال والأغاني والأشعار والسرديات وسائر أجناس المأثورات الشفوية، طالعنا في رسومات على محامل متعدّدة وضمن سياقات متنوعة لعلّ من أهمّها العمارة والجسد وجلّ خامات المنتجات الحرفية، ذلك أنّها تولّف جزءا من السّجل الزخرفي التقليدي المتواتر.

1 المرزوقي محمد، مع البدو في حلهم وترحالهم، الدار العربية للكتاب، ليبيا-تونس، 1984، ص 235.

2 Mahfoudh Dorra, «Rites alimentaires, rites matrimoniaux dans la société tunisienne», *Revue IBLA*, tome 55, n° 170, p.223-224.



لوحة عدد 18: شبّك "نملاك" لسدّ لباس "المليّة" على هيئة نخلة مخزّمة
يبرز فيها طائر

ويكفي أن نلقي
نظرة على الزّخارف
الجصيّة المعروفة بـ
«نقش حديدة» بالمنازل
القديمة وبالفضاءات
المقدسة بالمدن أو القرى
إضافة إلى الرسومات

الخاصة على أسقف تلك المجمّعات من المباني العتيقة التي يطلق عليها «القصور»
بالجنوب الشرقي التونسي. وفي هذا السياق تدرج عادة طلاء جدران البيوت وتزيينها
بصور ورموز خاصة من بينها النّخيل بالأرياف الواقعة عند نهر مجردة بالشمال التونسي¹.

يتخذ رمز النّخلة شكلا زخرفيا يصمّم وينقذ وفق المحامل التي تنموضع فيها وما
يتصل بها من أساليب وتقاليد حرفية وفتية واجتماعية، ففي الوشم على الجسد مثلا
ترسم النخلة عبر الوخز والتشريط مع إضافة بعض الأصباغ، بينما يكون الرسم من خلال
وصل الألياف والخيوط الصوفية أو الفضية أو الحريرية أو الكتانية عندما يتعلق الأمر



لوحة عدد 17: سفة نخيل على سفت
أمد المباني بقرية سنّتي تطاوين

بالنسيج. أمّا في الفخار اليدويّ على التّمط الذي
عرفت به سجنان بالشمال التونسي، فيكون التصوير
بعيدان الأشجار مغمّسة في محلول مستخلص من
شجرة الذرو وصلصال من الطين يسمّى "المغرة" ثمّ
الحرق القصير هما الوسيلة المتبعة في ذلك. وهكذا
دواليك من الأساليب الأخرى المعروفة من حفر
ونقش ونحت وخطّ وطلاء التي تطبّق لإنجاز شتّى
التشكيلات الزخرفيّة.

1 Bardin Pierre, *La vie d'un douar, essai sur la vie rurale dans les grandes plaines de la haute de Mejreda*,
Mouton et Cie, Paris, 1965, p.110.

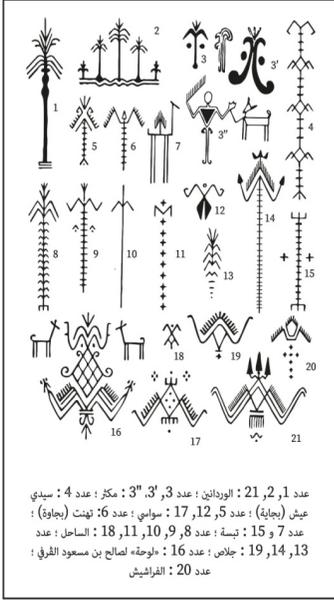
غني عن البيان أنّ النخلة موتيف رئيس ثابت ضمن السجلّ الزخرفي التقليديّ، بصرف النظر عن طبيعة محامله، كما تشهد على ذلك المدوّنة الإثنوغرافيّة الثريّة المرتبطة بمنتجات الحرف والفنون التقليديّة. غير أنّ ذلك لا ينفي ما يتّسم به من تنوع وفردات تبعا للخامات التي يتشكّل منها والبيئات المحليّة وما تتّسم به من خصائص طبيعيّة ومعيشيّة. وآية ذلك التفاوت الجليّ في تواتر حضور النخلة على هذا الصّعيد بين الجهات والمناطق حيث تكون أكثر كثافة في منتجات الجماعات الواحيّة، على غرار صناعة السعفيات بقابس والزخارف المعماريّة بواسطة الآجر المشويّ الملائن ببلاد الجريد، علاوة على خضوعها تشكيليًا للخصوصيات الفنيّة لهذا التقليد الحرفي أو ذاك.

وعموما يمكن تصنيف جلّ تجسيدات رمز النخلة في الزخارف التقليديّة الشعبيّة على أساس التشكيل الفنّي العام حيث نلاحظ أنّ هذا الرمز يتراوح بين رسم تشبيهيّ، في أحيان قليلة لكنّها آخذة في الازدياد بفعل التأثيرات الحديثة، وآخر تجريديّ، وهو الأكثر تداولًا لانسجامه مع نزعة النفور من التشخيص والمحاكاة المطلقة التي كثيرا ما يوصف بها الفنّ التقليدي في الثقافة العربيّة الإسلاميّة بصفة عامّة حيث يتمثّل في أشكال تقوم على التحوير وفقدان المنظور الخطّي والكثافة وملء الفراغ¹.

أمّا التصنيف الثّاني، فينهض على التمييز بين المحتويات الماديّة التي تستدعى وتشكّل زخرفيا، أي المكونات بين الجزئيّة والكلّيّة. وهنا من اليسير بمكان الوقوف على حضور النخلة تارة كشجرة كاملة، أي في صورة حقيقيّة، أو على درجة ما من التجريد تحيل على ماهيتها الطبيعيّة الكاملة، وطورا من خلال أحد مكّوناتها الدّالة عليها والتي يعدّ الجريد أو السعف أهمّها على الإطلاق، ويعرف في التقاليد الشعبيّة بتسمية «الجريدة» كما تطالعنا في هذه الأغنية القديمة:

يا بكرة الأمراس يا حدّ النّجمة الفريدة
وشّم يا وشّم وشّم لي في ساقى جريدا

1 بهنسي غفيف، الفنّ الحديث في البلاد العربيّة، دار الجنوب للنشر-اليونسكو، 1980، ص 22.



لومة عدد 19: تتكلاز رمز النخلة
 والجريدة في الوشم بتونس وبعض المناطق
 الجزائرية الشاغمة لجودها

تتجلى على محامل متنوّعة في سياق تقاليد حرفية وفنية مختلفة على منوال الفخار
 اليدوي الذي باتت سجنان تعدّ رمزا له.



لومة عدد 20: جريدة (سغفة) مرسومة على فخار سجنان

1. Gobert E.-G., *Parfums et tatouages*, Editions Sahar, Tunis, 2003, p. 127.
2. *Ibid.*, p. 128.

إنّ هذا الثراء التشكيلي لا يمكن فهمه خارج سياق تجربة إنسانية كاملة في العلاقة بالنخلة، ذلك أنّ هذه التجريدات الفنيّة مؤسّسة على نسيج من التصورات والمعتقدات والوظائف الماديّة التي تعطيها معنى. من هنا جاء التداخل بين الأبعاد الجماليّة والوظائف السحريّة والعلاجية لموتيف النخلة تأكيدا لمحتوياتها الرمزيّة.

رمزيّة النخلة

هل ثمة حاجة إلى التشديد على أنّ رمزيات النخلة ليست مجرد إضافات ملحقة بقيمتها الوظيفية كما استبانت عبر النماذج المعروضة آنفا من استخداماتها، وإمّا هي تتكوّن معها وحدة مركّبة ولكنها لا تنفصم، هي ثقافة النخلة؟

إنّ المحتويات الرمزيّة للنخلة تتداخل مع طبيعتها الماديّة وقيمتها النفعيّة، ذلك أنّ تمثّلاتها في المخيال كما تترجمه الزخارف التجريدية والمأثورات الشفوية الخاصة بها، إمّا شيدت على أساس خواصّها الحيويّة والتشريحيّة. لكن، ومن وجهة نظر مقابلة، فإنّ فضائلها النفعيّة ما هي سوى دليل، بل ونتيجة لماهيتها الرمزيّة كشجرة زوّدت بقداسة خاصة كما يشيع ذلك في المعتقدات الشعبيّة.

فإذا أخذنا التقاليد المطبخيّة التي تنهض على التمور، لا حظنا أنّها كثيرا ما تكشف عن نفسها في مناسبات بعينها وتلتصق بطقوس خاصّة، بما يعني أنّ قيمتها الغذائيّة غير مجردة من الشحنات الرمزية، ولا غرابة في ذلك من وجهة نظر أنثروبولوجية طالما أنّ كلّ ثقافة هي مثقلة بالرمزية، كما أنّ كل سلوك، حتى الأكثر بساطة، يكون أقلّ وظيفية ممّا يبدو في ظاهره لأن السلوك نفسه رمز كما يقول «سبير»¹.

لا مندوحة أنّ النخلة تستمدّ قوّتها تلك من جوهرها الطبيعيّ كشجرة، حيث كثيرا ما تتجلى الأشجار عبر الثقافات التقليديّة كتجسيد حيّ للعالم نفسه، «فعدن الأقدمين، الشجرة الكونية هي البديل الأوسع انتشارا لرمزية المركز»²، وكثيرة هي الرّوايات

1 Sapir Edward, *Anthropologie*, éd. de Minuit, 1971, p.52.

2 إيلاد ميرسيا، صور ورموز، ترجمة كاسوحة حسيب، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق، 1998، ص 56.

الأسطورية عن المركز المحوري الذي يكون في هيئة شجرة مقدّسة مثل البلوط في بلاد الغال والزيزفون في جرمانيا والدردار في سكندنافيا والسدر في سيبيريا والخيزران في اليابان واللاوز العبري والصفصاف الصيني والتين البنغالي.

إنّ «عمودية الشجرة وخضرتها الدائمة أو المتجدّدة على المسويات الثلاثة: الجذور والجذع والأوراق تجمع في علاقة العوالم: السماويّ والهوائيّ والعاصفيّ»¹. ولئن لا يتيح المقام استعراض الطقوس المتّصلة بالأشجار، فإنّه يحسن بنا أن نشير إلى أنّها جميعا عبارة عن نسخ تكاد تكون مطابقة لنموذج شجرة العالم والشجرة الكونيّة وشجرة الحياة. ومهما كان الصنف الذي تنتمي إليه، فإنّ «جميع الأشجار المقدّسة معدّة لتشغل مركز العالم»²، بحيث تبدو في موضعها كما في شكلها ضربا من التجليّ المقدّس.

ورغم تنوّع مسميّات الشجرة المباركة أو المقدّسة وما شحنت به من دلالات، فإنّ الثابت هو أنّ الإنسان أضاف على الشجرة في جميع الحضارات قدرة وسلطانا وحملها دورا شبيها بدور الأم أو الرّحم»³، لهذا لا عجب إن وجدناها تهيمن على الحقل الدلالي المرتبط بالولادة والخصب، وذلك بوصفها تجسيدا لعملية الخلق والتكوين ذاتها، من هناك جاءت تلك الاستعارات المنحدرة منها على غرار «شجرة النّسب» و«شجرة العائلة» و«شجرة الأنبياء»، فكأنّ الموجودات لا تكتمل إلّا إذا سكنتها روح الأشجار واستعارت منها صورتها. كما تحيل على تعاقب الزّمن عبر تتالي الفصول في دورات منتظمة من خلال الأوراق التي تذبل وتموت سنويا، قبل أن تينع لتغطي الشجرة من جديد، وعلى التواصل بين المستويات الثلاثة للوجود: تحت الأرض، عبر الجذور الضاربة في عمق التراب، وسطح الأرض، من خلال الجذع، والارتفاعات، بواسطة الأغصان العليا التي تشرّب إلى السّماء وبناء على هذه الصّورة الماديّة، «تعتبر جميع الشعوب الشجرة رمز العلاقات بين الأرض والسّماء»⁴.

1 بنوا لوك، إشارات، رموز وأساطير، تعريب كم نقش فايز، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، 2001، ص 50.

2 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

3 التهامي طراد فريدة، الجسد والعالم والنص المؤسّس: الحيوان في الثقافة العربية، المنشورات الجامعية بمنوبة، تونس، 2015، ص 70.

4 Chevalier Jean, Gheerbrant Alain, *Dictionnaire des symboles, mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombre*, Robert Affont/Jupiter, Paris, 1982, p.62.

ولدى محي بن عربي، الفيلسوف الصوفي الكبير، نجد هذه الاستعارة التي جعلها عنواناً لأحد كتبه، إذ يقول: «نظرت إلى الكون وتكوينه، وإلى المكنون وتدوينه، فرأيت الكون كله شجرة»¹. من هنا تأتي الوظيفة الإنشائية للأشجار في البناء الرمزي للفضاءات المقدسة ودورها في أداء عدد من الشعائر، ففي المعتقدات اليهودية والمسيحية كما في الإسلام تتماثل الشجرة الطقسية مع الشجرة الكونية حيث تصبح عموداً مركزياً يشدّ المعبد كله. وكثيراً ما يعتبر العمود المخصّص للأضاحي في الكثير من التقاليد الدينية بديلاً رمزياً عن الشجرة الكونية، ليغدو بدوره محوراً يؤمّن الاتصال بين الأرض والسماء² بفضل الوظيفة التبادلية للأضحية.

ولئن تتأسّس رمزيات النخلة على هذا الإرث الإنساني السحيق بحيث تنهل من ينابيع ثقافية متعدّدة حول الشجرة، فإنّها تنفرد بسمات رمزية ناجمة عن خواصها النوعية بالمقارنة مع غيرها من الأشجار، علاوة على اندراجها في بيئاتها المحلية في أبعادها الطبيعية والثقافية والسوسولوجية.

لا ريب في أنّ النخلة قد اكتسبت قيمة رمزية منذ الفترة القديمة السابقة لظهور الإسلام على الأقلّ، من ذلك أنّ الفينيقيين الذي أسّسوا قرطاج وحكموا البلاد لقرون طوال قد «وحدوا بين النخلة التي اعتبرها الساميون شجرة الحياة في جنة عدن، وبين إلهة الإخصاب عشتروت، وقد جعل العرب من النخلة في العصر الجاهلي إلهاً³. ومن التمر «جاء اسم الإله «تامور» الذي عثر على آثاره في جزر البحر المتوسط التي استعمرها الفينيقيون، وكان يصكّ على النقود في شكل نخلة»⁴. ويعدّ استعمال الرمز الزخرفي للنخيل من أقدم العادات الفنية منذ الحضارات الإنسانية الأولى، إذ نجده بكثرة في الزخارف والفنون عموماً التي كانت سائدة في آسيا القديمة أين كان يستخدم كمحور

1 ابن عربي أبو بكر محي الدين، كتاب شجرة الكون ويليه حكاية إبليس، مكتبة مصطفى الحلبي وأولاده، القاهرة 1968، ص 121.

2 إلباد ميرسيا، مرجع مذکور، ص 57.

3 قانصو أحمد، التصوير الشعبي، سلسلة عالم المعرفة، الكتاب عدد 203، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1995، ص 101.

4 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

زخرفي مهمّ يرمز إلى شجرة الحياة وإلى الخصوبة على وجه التعميم. وكان يمثّل لدى الصيادين رمزا وقائيًا ضدّ خطر الحيوانات المفترسة ويتبرّكون به لنيل صيد وفير¹. وقد كان منتشرًا بشمال إفريقيا بصيغ مختلفة، فنيةً وطقسيّةً، بعضها لا يزال يمارس إلى حدّ الساعة بصورة عفويّة.

أمّا في المسيحيّة، فكثيرًا ما تؤوّل رمزا للصليب²، بحيث تحيل على النهاية الدنيوية للمسيح من جهة، وعلى جزائه السماوي من جهة أخرى، وهو ما يؤسّس استحضارها في عدد من الأديرة والكنائس المسيحية الشرقية التاريخية، وعلى عدد من شواهد القبور الأثرية للشهداء المسيحيين التي عثر عليها بتونس.

غير أنّ الإسلام، وإن حافظ على المكانة الرمزيّة التاريخية للنخلة، فقد ساهم دخوله البلاد في تدعيمها عبر «أسلمتها» بما أزال الشكوك عنها لارتباطها بالإرث الوثني القديم. لهذا فقد حضر رمز النخلة مبكرًا في السجل الزخرفي لأبهى المنتجات الفنية والمعماريّة، فاستعمله الأغلبة كشكل زخرفيٍّ على محراب الجامع الكبير بالقيروان وبواجهات المنبر الذي يمثل تحفة فنية امتاز بها العهد الأغلبيّ. وقد قلّدهم الفاطميون في هذا برسم أشكال النخيل بجامع الأزهر بالقاهرة.

إنّ هذا الاحتفاء بالنخلة إلى حدّ التقديس باعتبارها شجرة مباركة، وما نسج حولها من معتقدات وطقوس تتحرّك في هذا المنحى يستندان، إلى حدّ بعيد، إلى النصّ القرآني والحديث النبوي، فقد ذكرت النخلة ومشتقاتها عشرين مرة في القرآن الكريم منها تلك المتعلقة بالسردية القرآنية لميلاد المسيح وما حفّ به من معجزات لحظة مخاض مريم العذراء: «فَحَمَلَتْهُ فَانْتَبَدَّتْ بِهِ مَكَانًا قَاصِيًا، فَأَجَاءَهَا الْمَخَاضُ إِلَى جِذْعِ النَّخْلَةِ قَالَتْ يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هَذَا وَكُنْتُ نَسِيًّا مَنْسِيًّا، فنَادَاهَا مِنْ تَحْتِهَا أَلَا تَحْزَنِي قَدْ جَعَلَ رَبُّكِ تَحْتَكِ سَرِيًّا، وَهَزِيْ اِلَيْكَ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطُ عَلَيْكَ رَطْبًا حَنِيًّا»³.

1 Golvin L., «Le palmier dans le décor musulman d'occident» ; in *Hespéris Tamuda*, 1961 ; p. 148.

2 Chrétien Jean-Louis, *Symbolique du corps : du cantique des cantiques*, PUF, 2005, p.18.

3 القرآن الكريم، سورة مريم، الآيات 22-25.

وسواء كان الأمر يتعلّق بجذع نخلة يابسة في الصّحراء، ليس لها رأس ولا ثمرة ولا خضرة عل حدّ تفسير الزمخشري¹، أو نخلة زاهية مثمرة وفق بعض التفاسير الأخرى، فإننا إزاء كائن كامل، مبارك في جوهره كما في مظهره، فالجاء السيّد العذراء إلى النخلة دون سائر الأشجار، وتحريكها للجذع ونزول الرّزق عليها في شكل تمر غير مخبوء (رطب جنّي)، ما هي سوى علامات على هذه القدسية.

وبفضل أجواء العجيب الخلّاب النّاجمة عن طبيعة ميلاد المسيح بحسابه من صنف المعجزات، فإنّ الأمر يصبح ليس مجرد تأصيل ديني للمكانة الرمزية للنخلة، وإنّما هو تأسيس لقداستها باعتبارها كائنا قد زوّد بقوى خاصّة تتجاوز المألوف.

أمّا الأحاديث النبوية في الموضوع، فأشهرها " أكرموا عمّاتكم النّخل". ويذهب القزويني في تفسيره إلى أنّ هذه التسمية (عمّاتنا)، إنّما لأنّ النخلة "قد خلقت من فضلة طينة آدم"². وهو التفسير نفسه الذي دافع عنه محي الدين بن عربي في الفصل الثامن من كتابه الفتوحات³.

وبغضّ النّظر عن مسألة ضعف سند هذا الحديث وقوّته، فإنّه استحالة جزءا بارزا من السّرديات المتداولة حول النخلة، بل إنّّه قد يكون وقّر المرتكز الديني لما يروى من أنّ الله أمر أن يؤخذ بعض التّراب، لكي يُصنع منه جسد آدم، فتمّ وضعه في غربال لنخله، فما كان لبابا أخذ لطينة آدم. وأمّا ما بقي في الغربال من النخالة، فقد خلقت منه النّخلة وبه سمّيت.

ومن الواضح أنّ هذه الرّواية قد بنيت، على غرار عديد الأساطير، على قاعدة وحدة الجذر اللّغوي الذي كثيرا ما يستحيل مرجعيّة تأصيل وتأويل. بل إنّ هذه القرابة الأنطولوجيّة تبرز حتّى في أسماء بعض أصناف التّمور وفي سياقات نشأتها الأولى وفق المعتقدات الشعبيّة، من ذلك أنّ "الكنتنة"، وهي نوع معروف من التمر، قد رأت النور

1 الزمخشري، الكشّاف، 13/3، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

2 الباش حسن، المعتقدات الشعبيّة في التراث العربي، دار الجليل، القاهرة، 1986، ص 335.

3 ابن عربي محي الدين، الفتوحات المكيّة، تحقيق شمس الدين أحمد، دار الكتب العلميّة، بيروت/لبنان.

مع آدم، حيث سألتها عن سرّ خلقها، فأجابتها: "منك كنت"، أي خلقت منك، فسُميت لذلك "كنت" حسب بعض الروايات الشفوية. في حين أنّ الصنف المعروف باسم "العماري" ينسب إلى نوح عليه السلام، إذ يعتقد أنّ نخلته الأصلية قد نبتت قرب العمران بعد انحسار الطوفان¹.

كما أنّ بعض المذاهب الدينية قد كرّست هي الأخرى إجلال النخلة وتكريمها لاعتبارات ومفاهيم خاصّة بها، من ذلك المذهب الإباضي الذي عرف شيوخه بتغيب عامة الناس وجملة التلامذة في غراسة النخيل، حتى أن أبا عبد الله محمد الفرستائي مؤسس نظام العزابة يقول: "حبّ النّخل من الإيمان وبغضها من النفاق"².

وقد تفنّن شيوخ الإباضية في ضرب الأمثال ونقل الأقوال عن أهمية النخيل، محدّرين من بيعه. ولعلّ مثل هذه المعاني لا تزال تحضنها العادات الاجتماعية المتمحورة حول النهي عن بيع النخلة والتخويف من ذلك لما ينجّر عنه من سوء العواقب، فهي ثروة وعنوان شرف وكفالة ضدّ الاحتياج، وبالتالي، ينظر إلى التخلّي عنها، ولو لأسباب قاهرة، على أنّه كفر ووجود بالنعمة وفأل سيئ يندر بسوء المصير.

تتطابق خواصّ النخلة الماديّة من ثمار شهّي وشراب عذب وخضرة دائمة وتجدد مستمرّ وشذى وظلال وجداول ماء تجري من تحتها مع صورة الجنّة في التمثلات الدّينية والاجتماعية للأخرة. أوليست الواحات هي نظير دنيويّ للجنّات السماوية الموعودة³؟ وهل غير النّخلة من الأشجار والنباتات، بل وسائر الكائنات الطبيعية، يمكن أن تجتمع فيها هذه الصفات، فتغدق من خيراتها وتحنو بعاطفتها؟

وتتعدّد المعتقدات التي تكرّس الازدواجية السحرية للنخلة، فمن جهة تبدو مبعث خشية لما تنطوي عليه من طاقة مدمّرة تدفع إلى التهيّب منها وتجنّب إيذائها، لذا ينهى

1 العدواني محمد، تاريخ العدواني، تقديم وتحقيق سعد الله أبو القاسم، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1996، ص 280.

2 الحسين الهاشمي، الإباضية والمناقفة ببلاد المغرب، رسالة دكتوراه، إشراف القاسمي فتحي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، 2017، ص 14.

3 Battesti Vincent, *Jardins au désert : évolution des pratiques et savoirs oasiens: Jérid tunisien*, IRD Éditions, 2005, p. 114.

عن العبث بجريدها ويعتقد ضرب الشاة بالعرجون يؤدّي إلى هلاكها، كما يعتقد أنّ اقتلاع النخلة من "الجنان" أو البستان الملحق بالمنزل يؤدّي إلى وفاة أحد أفراد العائلة. ومن جهة أخرى، فهي تتجسّد نبع خير ونور وجمال، فتثير الحواس والمخيل بما تشيعه من روائح وظلال، فتكون حصانة ضدّ الجوع والاحتياج وحماية من أشكال الأذى، ولعلّ ذلك ما يفسّر إدراج سعف النّخيل ضمن الأدوات المضادّة للحسد في التقاليد الاجتماعية¹.

وتتعمّق رمزيّة النخلة لتسمي صورة معكوسة للإنسان نفسه، حيث تشحن عاطفيا ورمزيا بما يعتمل في هذا الأخير من انفعالات وخيالات، لهذا ألفينا نزعة قويّة لتشخيص النخلة يمكن إدراكها عبر ما أطلق على أجزائها من مسميات مرتبطة بالتشريح الإنساني مثل الساق والجذع والقلب والرأس، فكأنّ النخلة تشتغل رمزيا كجسد آخر للإنسان، ولا غرابة في ذلك باعتبار التشابه بينهما. وهنا تحتهد الذهنية الشعبية في تحديد سمات النخلة المشتركة مع الإنسان لتكون سبعا رمزا للكمال العددي، فهي ذات جذع منتصب، ومنها الذكر والأنثى، وإنّها لا تثمر إلا إذا لُقّحت، وإذا قطع رأسها ماتت، وإذا تعرّض قلبها لصدمة قويّة هلكت، وإذا قطع سعفها لا تستطيع تعويضه من محلة، وهي، أخيرا، مغشّاة بالليف الشبيه بشعر الجسم في الإنسان.

ورغم أنّ جلّ هذه الصفات، إن لم تكن كلّها، تنطبق أيضا على مملكة الحيوان، وذلك في إطار المقاسمة والتكامل بين الأحياء، فثمة نزعة قويّة إلى أنسنة النخلة Anthropomorphisme عبر التناظر بينها وبين الإنسان²، وهو تناظر يتعدّى الخواص العضويّة المشار إليها آنفا، ليشمل طائفة من الطبائع والمبادئ والقيم والتي يبقى العطاء والكرم عنوانها الأبرز، ومن المأثورات الشفويّة في هذا المعنى « ترميها حجر»، تعطيك تمر»، وهو ما يتطابق مع جاء في البيت التالي من الشعر الفصيح:

كن كالنّخيل عن الأحقاد مرتفعا بالطوب يرمى، فيرمي أطيب الثمر.

1 زيعور علي، الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1984، ص 109.

2 Battesti Vincent, *op.cit.*, p. 74.

على أن هذه الأنسنة تقترن بالتأنيث، بما أن تمثّل النخلة في التصوّرات الشعبيّة، وحتى العاملة، عادة ما يحصرها في المرأة، رغم المعرفة الراسخة بأنّ النخلة لا تثمر إلا إذا لقّحت من ذكران النخيل أو فحالتها، فكأنّ ثمّة طمسا لذكوريّة النخيل طالما أنّها تتناقض مع نموذج المثلاليّ الذي هو أنثويّ أو لا يكون. ولئن تعدّدت فضائل النخلة التي تؤصّل مثل هكذا تأنيث، فتظلّ الوظيفة الغذائيّة أهمّها، وهنا نستحضر، على سبيل المثال، الشراب المستخرج من النخلة بمذاقه السكّري من أنواع «اللاقمي» وعسل «الرّب»، إذ هو يحيل، من وجهة نظر رمزيّة، على لبن الأمّ، فهما يقعان على الصّعيد الدّلالي نفسه، كما يذهب إلى ذلك "دوران"¹ أسوة بتأويل "باشلار" الذي يعتبر كلّ شراب مبهج لبنا أموميّاً². من هنا، فإنّ "النّمودج الأوّلي للأمّ" ينسجم مع نموذج الشّجرة المرضعة، وهو ما يسمح للنخلة بأن تستحيل سلطة تمارس تأثيرا في الإنسان نفسه، هي سلطة الأمّ على أبنائها، بما فيها من عاطفة وإلهام.

ضمن هذا السياق الحميمي، تنبجس لغة المزارع بمشاعر خاصة عند حديثه مع النخلة، حيث يخاطبها قائلا: "يا دقلتي الباهية والشاهية...عزقة وطلّة وسعي الجلّة"³، فتجيبه ذليلة مطواعة ممتّة بقولها: "يسقيني مولاي حتى وإن كان أعمى".

وفي السياق نفسه من التفاعل العاطفي وما يحيل عليه من رمزيات، تستحضر قصّة الفلاح الذي قال لنخلته مازحا: "ما عدشت نسقيك" (لن أسقيك)، فضحكت. وأضاف: "ما عدشت نخدمك"، فضحكت مرة أخرى، ثمّ قال لها: "ما عدشت نجيك"، أي سأنقطع عن زيارتك، عندها أرخت جريدها وبكت. وبهذا فإنّ النخلة مستعدّة للصبر على فقدان الماء، بما يعني هلاكها، غير أنّها غير قادرة على فراق صاحبها. وتحفل الثقافة الشفوية بهذا الجنس من القصص ذات الدلالات الكثيفة.

1 Durand Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire : introduction à l'archétypologie générale*, Dunod, 1984, pp. 296-298.

2 Bachelard Gaston, *L'eau et les rêves*, Librairie José Corti, 1964, p. 158.

3 فواصل الحيوانات التي تستعمل سمادا للزراعات.

خاتمة

من نافلة القول إنَّ السِّياقات التاريخيَّة للعلاقة التقليديَّة بنخلة التَّمر قد تفتَّتت تفتُّتا أضحى معه يكاد يكون من المستحيل إعادة بناء النُّظام الثقافي الذي كانت تلتئم في نطاقه. وبالتالي، فما أمكن معاينته من استخدامات تقليديَّة وما تسنَّى استجلاؤه من رمزيات ثاوية فيها هي أبعد من أن ترسم صورة دقيقة كاملة عن تلکم الثقافة، ليس فقط بسبب الاقتصار على مجالات محدَّدة من الاستخدامات، وإمَّا كذلك لما طرأ عليها من تبدُّلات أتت على جانب كبير منها. «وقد صاحب التغيُّر الاجتماعي الذي عاشته هذه المجتمعات ذبولا في التواصل مع شجرة نخلة التمر، فكانت القطيعة قليلا أو كثيرا في مجال الاستفادة من هذه الشجرة»¹. لكن، مقابل ذلك، برزت أممات جديدة من التعامل مع النخلة، كما يتجلَّى من خلال الأعمال الفنيَّة ووصفات التجميل والتداوي بالنباتات والممارسة السياحيَّة أين تتحوَّل الواحات إلى منتزهات ومنتجعات، وهو ما يؤكِّد البعد الديناميكي لتراث النخلة واستمراره جسرا ثقافيا بين الماضي والحاضر ومصدر تنمية محليَّة مستدامة.

ولعلَّ رمزيات النخلة، باعتبارها حقلا للذاكرة والمخيال والتمثُّلات الجماعيَّة، تضعنا إزاء مظاهر عدَّة من هذا التواصل الأنثروبولوجي العميق، إذ رغم تزايد إدراج منتجاتها ضمن منطق السُّوق، بما عزَّز حضورها الاقتصادي، فإنَّ صورة النخلة لا تزال تنطوي على شاعريَّة خاصَّة من حيث هي تحيل على قيم وتصورات مثاليَّة في المجتمع، بل إنَّ صبغتها الرمزية تلك ما فتئت تتعاضم مع تفسُّخ نظام الحياة التقليدي بفعل تنامي حركة التحديث، لتصبح حيننا وعنوانا لنوع من الفردوس المفقود: الطبيعة النقيَّة الغناء بخضرتها ومائها وعطرها وظلالها وأضوائها.

وهي في الحقيقة معاني تتجاوز الجماعات والمجموعات المرتبطة تاريخيا بالنخلة، لتأخذ بعدا كونيا على النُّحو الذي تفصح عنه عديد التعبيرات العالميَّة الحديثة مثل الصور الإشهارية والفوتوغرافية واللوحات الفنيَّة والأفلام السينمائيَّة المنجزة في عدد من

1 نجاحي محمد العزير، مرجع مذكور، ص 452-453.

الواحات أين تتشكّل النخلة أيقونة مشتركة ملهمة للخيال والوجدان، فهي رمز للحياة نفسها، في أبهى حلّتها وأجلّ معانيها، تنبجس منها مشاعر السكينة والصفاء والانسجام مع الذات ومع الوجود.

غير أنّ هذه الصورة الشاعريّة باتت تتعارض، أحيانا بشكل صارخ وتراجيديّ، مع الواقع الموضوعيّ للنخلة التي ترزح تحت وطأة تهديدات المنظومات الواحيّة وتعاضم قيمتها المنفعيّة التجاريّة مقابل تراجع سلاسل نقل الذاكرة الجماعيّة التي كانت تؤمّن تمرير التراث الثقافيّ اللامادي المتّصل بها إلى الأجيال الشابة، بما يعني تعدّرها كوعاء لثقافة متنوّعة حيّة، إن لم تعالج جملة المشاكل التي تتربّص باستدامتها.

البيبلوغرافيا

المراجع والمصادر العربيّة

القرآن الكريم، سورة مريم، الآيات 22-25.

♦ ابن أبي الضياف أحمد، إتحاف أهل الزّمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان، الجزء الرابع، الدار التونسيّة للنشر، تونس، 1989.

♦ ابن عربي أبو بكر محي الدين، الفتوحات المكيّة، تحقيق شمس الدين أحمد، دار الكتب العلميّة، بيروت/لبنان.

♦ ابن عربي أبو بكر محي الدين، كتاب شجرة الكون ويليها حكاية إبليس، مكتبة مصطفى الحلبي وأولاده، القاهرة 1968.

♦ الإدريسي محمد بن محمد، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، جزآن، عالم الكتب، بيروت، الأولى، 1989.

♦ إلياد ميرسيا، صور ورموز، ترجمة كاسوحة حسيب، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربيّة السوريّة، دمشق، 1998.

♦ الباش حسن، المعتقدات الشعبيّة في التراث العربي، دار الجليل، القاهرة، 1986.

♦ برنشفيك روبر، تاريخ إفريقية في العهد الحفصي، ج 1، تعريب الساحلي حمادي، بيروت، 1988. ص 286.

♦ بهنسي عفيف، الفنّ الحديث في البلاد العربيّة، دار الجنوب للنشر-اليونسكو، 1980.

♦ البقلوطي النّاصر، "لمحة عن التغذية التقليديّة بالجنوب التونسي"، مجلة الفنون والتقاليد الشعبيّة، المعهد القومي للآثار والفنون، تونس، عدد 9، 1987.

♦ البقلوطي النّاصر، مقولات في التراث الشعبي، دار تهر الزّمان، تونس، 2005.

♦ بنوا لوك، إشارات، رموز وأساطير، تعريب كم نقش فايز، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، 2001.

♦ بوزيدي منيرة، الاستخدامات التقليدية للألياف النباتية بجهة قابس، ماجستير في علوم التراث، إشراف صولة عماد، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، 2012-2013.

♦ التهامي طراد فريدة، الجسد والعالم والنص المؤسس: الحيوان في الثقافة العربية، المنشورات الجامعية بمنوبة، تونس، 2015.

♦ الجزيراوي محمّد، المسكن التقليديّ بقري واحات نفاوة: دراسة إثنوغرافية، أطروحة دكتوراه في علوم التراث، إشراف محلّة منصف، كليّة العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، 2016.

♦ الحسين الهاشمي، الإباضية والمثاقفة ببلاد المغرب، رسالة دكتوراه، إشراف القاسمي فتحي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، 2017.

♦ خريف محي الدين، "التّخلة في الجنوب التونسي"، مجلّة الثقافة الشعبيّة، عدد 9، البحرين، 2010.

♦ دخيل عزّ الدين، "قابس: مدينة وواحة (دراسة أنثروبولوجية)"، ضمن الواحات تراث وتنمية، تقديم حفاوي عمايرية، وحدة البحث الجنوب الغربي، التاريخ والآثار والتراث والمجتمع، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، المعهد العالي للدراسات التطبيقية في الإنسانيات بقفصة، 2011.

♦ الزمخشري، الكشاف، 13/3، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

♦ زيعور علي، الكرامة الصوفية والأسطورة والحلم، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1984.

♦ صديقي محمد الناصر، "عادات الخصب بالجريد في التقاليد والمعتقد، احتفالات النيروز بنقطة"، ضمن الواحات تراث وتنمية، تقديم حفاوي عمايرية، وحدة البحث الجنوب الغربي، التاريخ والآثار والتراث والمجتمع، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، المعهد العالي للدراسات التطبيقية في الإنسانيات بقفصة، تونس، 2011.

♦ العدواني محمد، تاريخ العدواني، تقديم وتحقيق سعد الله أبو القاسم، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1996.

♦ القاصح عبد الفتاح، "تهيئة الواحات التونسية بين استراتيجية الدولة ومنطق الفلاحين"، المجلة التونسية للعلوم الاجتماعية، عدد 10، السنة 29، 1992.

♦ قانصو أحمد، التصوير الشعبي، سلسلة عالم المعرفة، الكتاب عدد 203، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1995.

♦ المرزوقي محمد، مع البدو في حلهم وترحالهم، الدار العربية للكتاب، ليبيا-تونس، 1984.

♦ المركز الفني للتمور، الجمهورية التونسية، موقع واب، 2020.

♦ مسعي إقبال، التمور واستعمالاتها في جهة الجريد، ماجستير في علوم التراث، إشراف بليلى ليلي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، 2014.

♦ المعهد الوطني للتراث، الجرد الوطني للتراث الثقافي اللامادي، بطاقة جرد عنصر رقم 033، http://www.inp.rnrt.tn/pat_immateriel/palmier_ar.pdf

♦ نجاحي محمد العزيز، نخلة التمر بين القطيعة والتواصل، بحث في علم اجتماع المعرفة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية-صفاقس، تونس، 2004.

المراجع الأجنبية

- ♦ Bachelard Gaston, *L'eau et les rêves*, Librairie José Corti, 1964.
- ♦ Battesti Vincent, *Jardins au désert : évolution des pratiques et savoirs oasiens tunisien*, IRD Editions, 2005.
- ♦ Bardin Pierre., *La vie d'un douar, essai sur la vie rurale dans les grandes plaines de la haute de Mejreda*, Mouton et Cie, Paris, 1965.
- ♦ Brunet, «L'alimentation en Tunisie», in *Archives Institut Pasteur de Tunis*, T.LX, mars-septembre, 1939.
- ♦ Chérif Zohra, «Le palmier dattier et son image dans l'iconographie carthaginoise», in *Le Sahara et l'homme : un savoir pour un savoir-faire*, Actes du colloque organisé à Douz du 27 au 29 décembre 2003, textes réunis par Fantar M'hammed Hassine, Tunis, 2006.

- ◆ Chrétien Jean-Louis, *Symbolique du corps : du cantique des cantiques*, PUF, 2005.
- ◆ Chevalier Jean, Gheerbrant Alain, *Dictionnaire des symboles, mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombre*, Robert Affont/Jupiter, Paris, 1982.
- ◆ Durand Gilbert, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire : introduction à l'archétypologie générale*, Dunod, 1984.
- ◆ Gneep Van, *Les rites de passage. Etude systématique des rites*, Éditions A. et J. Picard, Paris, 1981.
- ◆ Gobert E.-G., *Parfums et tatouages*, Editions Sahar, Tunis, 2003.
- ◆ Gobert E.-G., «Usages et rites alimentaires des Tunisiens, leur aspect domestique, physiologique et social», *Archives de l'Institut Pasteur de Tunis*, XXIX, 1940.
- ◆ Golvin L., «Le palmier dans le décor musulman d'occident», *Revue Hespéris-Tamuda*, II, 1962.
- ◆ Gsell S., *L'Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, tome I, Paris, 1916.
- ◆ Hérodote, *Histoires*, Livre IV, Ed. Belles Lettres, Paris, 1986.
- ◆ Louis André, «Aux Kerkena, le palmier et les hommes», dans *IBLA*, 1945.
- ◆ Kioua Regaya, Rekik Ridha, *Les spécificités architecturales du sud tunisien*, Editions MEHAT, Tunisie, 2000.
- ◆ Mahfoudh Dorra, « Rites alimentaires, rites matrimoniaux dans la société tunisienne », *revue IBLA*, tome 55, n° 170, 1992.
- ◆ Mrabet Abellatif, *L'art de bâtir au Djérid : Etude d'une architecture vernaculaire du Sud tunisien*, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Sousse, Contraste Editons, 2004.
- ◆ Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, XIII, Texte établi et traduit par Ernout Alfred, Collection des Universités de France, 2002.
- ◆ Sapir Edward, *Anthropologie*, Ed. de Minuit, 1971.
- ◆ Tengberg M., « Beginnings and early history of date palm garden cultivation in the Middle East », *Journal of arid environment*, volume 86, 2012.

"أيراد: المعارف، المهارات والطقوس المتعلقة باحترافات الناير في منطقة بني سنوس"

د. نهيّة بن عبد الله^(*)

ملخص

«الأيراد» هو تظاهرة احتفالية وفرجوية، وهو كرنفال مقنع بأزياء تنكرية. وهو بذلك مسرح مفتوح يجسد طقس من الطقوس الشعبية التي لا تزال تمارس حصريا وبطريقة فريدة في قرى ومداشر بني سنوس الجبلية بمنطقة تلمسان. تعد هذه القرى من التجمعات السكانية الفلاحية التي لا تزال محافظة على تقاليد المعيشية وعلى بعض موروثاتها الثقافية، اللغوية والممارساتية والطقوسية ومنها احتفالات "النّائر". الناير الذي هو عيد للاكتفاء الغذائي والتضامن الاجتماعي ومظهر من مظاهر التنمية المستدامة والتعايش السلمي مع الطبيعة.

إن طبيعة تضاريس هذه المنطقة سمحت بقيام عوامل طبيعية وتاريخية وبشرية واقتصادية مؤثرة على هوية الرجل السنوسي، حيث جعلت أدبه الشعبي قريب ومرتبب بما تجود به أرضه. هذا الأدب الذي غالبا ما يكون شفهي، يسعى ساكنة بني سنوس إلى تجسيده في رتمية طقوسية تعبر عن السراء والضراء وحين الخوف. ولذلك يأتينا الأيراد في صورة الأسد بما يحمله من ثقل رمزي ووجود فعلي.

إن خصائص تكريس هذا الاحتفال ليست مبتورة من جملة التحضيرات التي تقوم بها مختلف شرائح هذا المجتمع من نساء ورجال وشيوخ وشباب وأطفال. وبالتالي فإن

(*) أستاذة بحث "أ" بالمركز الوطني للبحوث في عصور ما قبل التاريخ، علم الإنسان والتاريخ، الجزائر.

هذه المناسبة بموجبها تفعيل آليات التكاتف العضوي ونقل الموروث الشفهي ما يخلق
تراص لشبكة العلاقات والأدوار الاجتماعية في هذا الحوض الثقافي.
كلمات مفتاحية: النّائر، أيراد، أقنعة، إحتفالات، بني سنوس، ...

Abstract:

Ayred is a festive event, a carnival of masks and disguises, an open sky theater that features one of the folk's rituals still practiced exclusively in the mountain vil-lages of Beni Snous in the Tlemcen region. These villages, mainly agricultural, have preserved the living tradition of some cultural rites, linguistic heritage, practices, and knowledge, including the ceremony of Yennayer.

Yennayer is an agricultural festival that highlights food security, self-sufficien-cy, social solidarity and other traditions that are intimately interwoven with the social demands for sustainable development and peaceful coexistence with nature.

The region's topography contains natural aspects that, when combined with historical, human, and economic data, shape the Senoussi man's identity, and makes his popular literature inextricably related to what his land has to offer. The inhabitants of Beni Snous express their often-oral literature in a ritual that reveals intimate relationships between the good and the bad, in addition to the fear. There-fore, Ayrad, a lion under the human shape, gives a meaning to this symbol that becomes a reality.

The celebration also involves a series of preparations made by many social strata: women, men, the elderly, young people, and children, in this event that brings together concrete solidarity mechanisms and tools for conveying oral his-tory in order to develop social ties. It creates a social network that defines social roles in order to activate the transmission and preservation of popular heritage in its cultural cradle.

Keywords: Al-Nayar, Earad, Masks, Celebrations, Bani Senus,...

يعدُّ النَّايِر عادةً من عادات وممارسات المجتمعات الزراعية القديمة¹. وهو ليس بعيداً أو حفلة أو مجموعة من القيم الاجتماعية أو سلسلة من الأساطير الشعبية فحسب، بل هو نظام حساب وتقويم سنوي، إنه تقدير لأحوال الجو والمناخ، وهو نموذج لأحسن الممارسات الموسمية في استثمار الأرض وحماية المحصول وزيادة العائد. إنه عبارة عن لوحة القيادة للمزارع، وهو خاصية الرجل المستقر دون ذلك الراحل، وهو زاد وكيفيات لممارسات متعددة متعلقة بالاقتصاد المنزلي. النَّايِر هو نقطة البداية للتقويم الزراعي الشمسي. إنه بوابة السنة الجديدة².

بالرغم من أنه يصعب تحقيق البدايات الأولى للنَّايِر، إلا أن القرائن تشير إلى إمكانية كونه أقدم عيد للبشرية لا يزال يحتفل به بطريقة سليمة قد تتشابه أطرافها مع حفظ بعض الخصوصيات من منطقة لأخرى، ومن بلد لآخر، وبطريقة تكتنفها الكثير من القدسية. فالناير في الجزائر هو يوم عطلة رسمي يوافق الثاني عشر (12) من شهر جانفي من كل سنة. كما نجده يتعدى القطر الوطني إلى بلدان الجوار من ليبيا وتونس والمغرب، وبذلك فإن له طابع مغاربي في شمال إفريقيا. وقد نجده يتعدى هذه الأقطار، بصور مختلفة وتحت مسميات متعددة. فها هو النيروز الأخ الروحي ليناير ممتد في 12 بلد من قارة آسيا. وها هي جولة كورنتي في سلوفينيا الأوروبية تشاطره بعض الملامح الاحتفالية، وكذلك الحال بالنسبة لاحتفالات "الفيشي شامبالالا" بإثيوبيا³.

من مظاهر الاحتفال بالنَّايِر في الجزائر، نجد كرنفال أيراد المقنع الذي تتفرد به قرى منطقة بني سنوس الجبلية⁴، حيث يجمع أيراد بتظاهرات «النَّايِر» علاقةً شرطية. فمسرحة

1 GENEVOIS (Henri), 1975, *Le calendrier agraire et sa composition*, fichier périodique, N° 125 (1).

2 BOUTERFA (Saïd), 2002, *Yennayer ou le symbolisme de Janus*, éditions Musk, Alger.

3 صنفت إثيوبيا احتفالات "الفيشي شامبالالا" أو Fichee-Chambalaala أو "New Year of Sidamas" في عام 2015 على قوائم اليونسكو لصون التراث الثقافي الأماضي. كما صنفت سلوفينيا جولة كورنتي Kurenti Houseto House في عام 2017 على نفس القوائم. أنظر لوائح اليونسكو على: <https://ich.unesco.org/fr/listes>

4 منطقة بني سنوس التي تبعد عن ولاية تلمسان بحوالي 40 كلم هي منطقة جبلية زراعية بالدرجة الأولى تكثر فيها بشكل خاص أشجار الزيتون والتين والرمان...، وهي إقليم داخلي مرتفع يعرف تساقطاً للتلوج خلال فصل الشتاء، لذلك فأيام شهر يناير فيها تكون طويلة، جد باردة وحالكة السواد.

أيراد لا يخرج إلا في عز احتفالات هذا الموسم يومين أو ثلاثة أيام بداية من العشرية الثانية من شهر جانفي (يناير)¹، أو حتى عدة أيام قبل ذلك. إن أيراد تظاهرة استثنائية مرتبطة بالزمان والمكان وبالأصول التاريخية الاثنولوجية والأثروبولوجية لسكانة بني سنوس.

لمحة عن أصول بني سنوس:

إن منطقة بني سنوس منطقة أمازيغية عربيها الإسلام، ذلك أن أصل سكان المنطقة يعود إلى البربر المنتمين إلى قبيلة زناتة الكبرى التي استوطنت في عصر الممالك البربرية إقليم تلمسان كله تقريباً²، فاختلفت الاعتقادات وتضاربت آراء المؤرخين، رغم اتفاقهم حول القبيلة الأم التي ينتمي إليها السنوسيون وحول القبيلة الفرعية التي انحدر منها هؤلاء، حيث يرى البعض أن سكان بني سنوس ينحدرون من قبيلة بني حبيب، معللين ذلك بوجود آثار إقامتهم في المنطقة وحفظ ذكراهم من طرف الأساطير³.

يشكك ألفرد بل Alfred Bel في أن تكون هذه السكانة التي تعمر اليوم واد تافنة والخميس من قبيلة بني حبيب مرجحاً ما ذكره ابن خلدون عن بني سنوس، أنهم من إحدى البطون الكومية (الجماعة التي ينتسب إليها عبد المؤمن بن علي المؤسس الحقيقي لدولة الموحدين)⁴. في ظل هذا الاختلاف وما سواه، ومهما يكن من الأمر، فإن الذي لا جدال فيه بين المؤرخين والنسابة هو أن سكان بني سنوس يرجعون في نسبهم العام إلى قبيلة زناتة الأمازيغية.

يرى د.عمار يزلي مشيراً لمنطقة التارا (أو الطرارة) أن الكثير من القبائل الأمازيغية في منطقة تلمسان قد تعربت مع التاريخ وذلك إما طوعاً أو قسراً. حيث لعب الدين

1 أحيانا تكون أيام التأير "عطائية"، أي قد تتقدم إلى التاسع من شهر جانفي وقد يكون التحضير لها قبل ذلك بكثير ابتهاجا بقدومها.
2 الهلاي (ابراهيم)، ماي 2020، "البعد الأمازيغي والثقافي لاحتفالات الناير بمنطقة بني سنوس دراسة من خلال الكتابات المحلية والأجنبية"، مجلة الإنسان والمجتمع، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة تلمسان، المجلد 7، العدد 14.
3 حمداوي (محمد)، 2005، البنات الأسرية ومتطلباتها الوظيفية في منطقة بني سنوس في النصف الأول من القرن العشرين (قرى العزائل نموذجاً)، مخطوط أطروحة الدكتوراه، جامعة وهران، ص 130.
4 بل (ألفرد)، 2001، بني سنوس ومساجدها بداية القرن 20، تقديم وتعريب محمد حمداوي، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، ص 51. أنظر: ابن خلدون (عبد الرحمان)، 1992، تاريخ ابن خلدون، دار الكتب العلمية، المجلد السابع، بيروت، 1992، ص 134.

الإسلامي دورا حاسما في هذا التوحيد وهذا الزواج، لاسيما إن علمنا أن المرابطين والموحدين، وهم في الأصل قبائل أمازيغية من تخوم الصحراء الموريتانية، كانوا قد اكتسحوا شمال إفريقيا ووصلوا إلى برقة شرقا، وإلى الأندلس شمالا، ثم اتجهوا نحو أعماق الصحراء جنوبا، محاولين نشر مذهبهما تحت راية الإسلام. كما كانوا يكتبون نصوصهم الفقهية والدينية باللغة الأمازيغية وبحروف عربية مثل ما نجده في "رسائل محمد ابن تومرت" وغيرها. يقول: "ولعل هذا ما سهل عملية الاندماج التاريخي بين العرب والأمازيغ"¹. ضف إلى ذلك الهجرات الهلالية التي قد دعمت هذا التفاعل، إلى درجة أن عدة قبائل أمازيغية قد انتسبت بعد إسلامها إلى العرب. وقد كان هذا التعريب إما جزئيا أو كليا وشمل معظم جوانب الحياة الاجتماعية والثقافية.

في هذا الإطار، يجد عبد الحميد بن اشهو في كتابه (معرفة المغرب العربي): "أن كل قبائل زناتة، هوارة، لواتة في تونس والجزائر، هي الآن معربة، مع وجود مناطق ناطقة بالبربرية"². ويشير من جهة أخرى إلى أن قبائل بني سنوس كانت تتكلم الأمازيغية إلى غاية الخمسينيات من هذا القرن (المنصرم) ولم يبق منها الآن إلا بعض المفردات والتعابير العالقة على السنة بعض الكبار الذين يكونون قد تعلموها في صغرهم³.

تتمثل عوامل التمازج والاندماج التي أثرت على أحواض منطقة تلمسان الثقافية والتي ساهمت في تشكيل الملامح الهوياتية لبني سنوس في العوامل الآتية:

- طبيعة وأصل العرق السامي لكل من العرب والأمازيغ كما يشير إلى ذلك ابن خلدون،

1 يزلي (عمار)، 2009، ثورة النسا: أمازيغ عن القورة الجزائرية، منشورات البيت، الجزائر، ص 9.

2 BENACHENHOU (Abdelatif), 1971, *Connaissance du Maghreb*, éditions populaires de l'armée, Alger, p 240.

3 وإن لم يعد اللسان الأمازيغي هو اللسان السائد عند مجمل أهالي قرى بني سنوس (ما عدى عند فئة قليلة جدا من المسنين)، إلا أن الكثير من المفردات والتسميات لا تزال محافظة على أصلها الأمازيغي، مثل: تمنطوط (المرأة)، نانا (جدة)، دادا (جد)، أزدوز (المهرز)، أخلال (الخلالة)، أنيرة (خيط النيرة)، أغنجة (مغرفة)، أغبول (حمار)، أيراد (الأسد)...وهنا نشير إلى الدراسات التي قام بها ادموند ديستان بداية من سنة 1905 حول المجتمع السنوسي ومن بينها دراسة هذه اللهجة. انظر:

DESTAING, (Edmond), 2007, *Dictionnaire français-berbère: dialecte des Beni Snous*, Harmattan (éd.), Paris.

- العمل القرطاجني على مستوى اللغة،
 - أسلوب العيش الرعوي الذي له تأثير في التنظيم الاجتماعي وكيفيات المعاش،
 - الديانات السماوية التي كانت تدين بها بعض القبائل الأمازيغية والتي هي قريبة من الدين الإسلامي،
 - جغرافية البلاد وتوفر غطاء نباتي وموارد مائية خاصة،
 - تبني رموز خاصة نجدها في مهارات العمارة والأثاث والأدوات الخاصة بالاقتصاد المنزلي والحرف التقليدية كصناعة الحلي والأواني الفخارية والنسيج وتقنيات العناية بالجسد كالاستحمام والوشم وصناعة اللباس¹.
 - الممارسات اليومية والمناسباتية والتنظيمات الاجتماعية وكيفية إحياء الطقوس ونقل المنطوق من فرجة وأدب شعبي مثل كرنفال "أيراد" وإحياء النّاير.
- تاريخ الشعوب لا يتوقف عند تاريخها فقط، فكل حضارة أو ثقافة من بين مكوناتها عوامل كونية وطبيعية وأسطورية ودينية واثنية مشتركة تقودها إلى رؤية فريدة للعالم وللإنسان وإلى صناعة ضميرها الجمعي، من خلالها تقوم ببناء مجتمعاتها تدريجيا وتعيد تشكيل وعيها الاجتماعي بدون إغفال الحفريات الأركيولوجية لذاكرتها.
- إذا كانت قرى ومدشر بني سنوس قد تعربت مع التاريخ، وإذا كان الأيراد جزء من احتفاليات يناير وكيفية تعبير شفوية وفرجية للمجتمع السنوسي، فما هي الحثيات الأثروبولوجية لهذه التعابير؟ وما هي الحثيات التي يتجسد من خلالها؟ ما وراء المعطيات التاريخية، ما هي المدلولات السسيو-أثروبولوجية «لأيراد بني سنوس» في حفريات الذاكرة؟ على قلة رقعتها الجغرافية، وبساطة معيشتها اليومية وحتى المناسباتية، كيف تخلق لنا احتفالات النّاير في قرى ومدشر بني سنوس الجبلية حوضا ثقافيا مميزا في منطقة تلمسان؟

1 يشكل اللباس التقليدي المحلي نموذجاً واضحاً للعلاقة التقليدية بين القبائل الأمازيغية والعربية بولاية تلمسان والمناطق المجاورة من جهة، وقبائل الوسط وشرق البلاد بمن فيهم الشاوية والقبائل الأمازيغية بجهال جرجرة وضواحيها والساحل الشرقي (بجاية) المسماة بالقبائل الصغرى وكذلك قبائل "الشلوح" (أقصى الغرب الجزائري ووسط المغرب الأقصى) من جهة أخرى...

أيراد أسد الناير: المفهوم والمقصود

كلمة «أيراد» تعني «الأسد» باللسان المحلي الأمازيغي، وهي كذلك تظاهرة وحدث اجتماعي معلوم يعد من أشكال التعابير المتوارثة، يكون على هيئة مسرح مفتوح مرتجل يؤدي في شكل لوحات تمثيلية تجوب الأزقة والمنازل السنوسية بأزياء معينة وأقنعة تحاكي صورة «الأسد» وغيره من الحيوانات. وعلى حسب التعريف المحلي لأبناء المنطقة: «الأيراد هو كوكبة كرنفالية أو مسرح متنقل في الهواء الطلق بأزياء تنكرية»¹. هذه الأزياء تختلف وتتجدد وتتغير وتنوع كل مرة لهذه المناسبة، كلما اقترب شهر يناير الميلادي. وقد تناول الفنان مصطفى نجاوي²، هذه التظاهرة بعين الاهتمام، حيث دوّن ملاحظاته حول رُقي الجانب الفني للعروض الأيرادية من خلال كتاب له حول هذا الحدث الشعبي وأقنعتته³. حيث يقول أن «الأيراد هو عبارة عن رحلة في الزمن القديم، رحلة في الأساطير والقصص الخارقة والطقوس... التي لم يحتفظ الوقت المعاصر إلا بقليلها والتي لا تزال مبهمة الرموز»⁴.

إن الزمن الأسطوري هو أصل الزمن الآخر في الواقع، منه يطلّ بشكل متواصل، متسببا بكل ما يظهر فيه من تشويش وغموض⁵. إن تكرير نفس الحركات والأفعال والأقوال على مدى عصور طويلة يحيلنا إلى تحويل الفعل من مفهوم الممارسات العادية إلى مفهوم العادة والتقنيات والطقوس.

1 هذا التعريف منبثق من البيان الأيرادي المتفق عليه ما بين أغلبية الجمعيات السنوسية وتعاونية أيراد للفنون التراثية.

2 مصطفى نجاوي فنان تشكيلي متعدد المواهب. في:

NEDJAÏ (Mustapha), *Nnayer : Le carnaval d'«Ayrad» de Beni Snous à l'honneur*, le jeudi 19 Janvier 2012, journal l'Expression, Algérie.

3 حيث يعد هذا العمل ثمرة 20 سنة من العمل الجاد على هذا الاحتفال في قرية الخميس والذي هو عبارة عن ألبوم من الصور والنصوص بقلم العديد من الجامعيين والمؤرخين. في:

NEDJAÏ (Mustapha), 2012, *Ayred, Annayer chez les Beni-Snousse, Tlemcen ; aux origines du théâtre*, Dalimen, Alger.

4 على المستوى العلمي لا توجد دراسات كثيرة وكبيرة على هذه الظاهرة، ما عدى بعض الأدبيات القليلة التي نذكر منها: دراسة ادmond ديستان المعروفة وإسهامات كل من بن حاجي سراج والدكتور حمداوي محمد ومحمد ساريج وبن عيسى عبد الكريم وإبراهيم هلاي... وثلة قليلة من الباحثين من أبناء المنطقة. وبعض المساهمات الهاوية من طرف المجتمع المدني.

5 كايبا (روجيه)، 2010، الإنسان والمقدس، ترجمة سميرة ريشا ومراجعة جورج سليمان، منشورات المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ص 150.

صورة الأسد ورمزيته في الميثولوجيا والمخيال الثقافي الشعبي

إن العلاقة بين الإنسان والطبيعة في جميع المجتمعات التقليدية، هي علاقة متوترة متممة بالخوف والقلق من قواها الكامنة، ولذلك لجأ الإنسان إلى محاولة خلق وسائل تصويرية وتمثيلية يبسط فيها لنفسه ولغيره ألغازها وأسرارها بغية فهمها واستئناسها، وبالتالي التعايش معها¹.

ففي الكثير من الثقافات، يعتبر الأسد تجسد لصورة الإله. ففي الحضارة الفرعونية مثلاً، قد أله قدماء المصريون الأسود واعتبروها آلهة الحرب وأطلقوا عليها اسم "سخميت". كما أن تمثال أبو الهول الفرعوني هو تجسيد لكائن أسطوري برأس بشري وجسم أسد². وكذلك الأمر في الحضارة المروية في السودان حيث كان "أبيدماك" إله الحرب بوجه أسد. ونجد صورة الأسد كرمز بارز في حضارة سوريا والعراق كذلك. وبناء على ذلك، نجد حضوراً قوياً له في العديد من النقوش والمنحوتات والتماثيل وذلك في كلٍّ من سومر وبابل وأشور والممالك الآرامية وفي فينيقيا القديمة وفي المملكة الحيثية في شمال سوريا. كما اتخذ كرمز وكمرافق أحياناً للآلهة (إنانا/عشتار) وكرمز للإمبراطورية البابلية الحديثة (الإمبراطورية الكلدانية) التي وحدت سوريا والعراق في دلالة على عظمتها وقوتها آنذاك. كما أن المؤلهة "تانيت" بقرطاجة حتى العصر الروماني، قد صورت برأسها الأسدي³. وهناك اعتقاد أن الأسد هو رمز الشمس، كما يرمز إلى قوة الموت والخلود. وبذلك يعتبر الأسد رمزاً جنائزياً أيضاً.

من القصص التي تروى حول الأسود، نجد تلك الأساطير الآتية من الشرق والتي مثلت الأسد في القدم ملكاً للأرض وللعالم المادي، فجعلت منه رمزاً للحياة والموت مثلما تذكره "أسطورة حب عشتار وتموز". حيث تصور القصة الوافدة من بلاد الرافدين الآلهة عشتار مع الأسود⁴ تقدم الأرض الخصبة فتمزجها بالطاقة الشمسية الروحية الخفية

1 ديستان (ادموند)، بن حاجي سراج (م)، 2011، بني سنوس في النصف الأول من القرن العشرين: عناصر من الثقافة الشعبية، تقديم وتعريب محمد د حمداوي، منشورات ENAG، الجزائر، ص. ب.

2 لمزيد من التوضيح أنظر: النحت، الإشارات، الرموز، النقوش، الكتابات القديمة. تاريخ زيارة الرابط: 2021/05/22، في: <http://www.81%findglocal.com/TN/Sfax/1569541570009556/%D8%A3%D9>

3 نفس المرجع السابق الذكر.

4 من خلال هذه الأسطورة، نلاحظ بعض التشابه السردى مع شخصيات حكاية أيراد في محاورتها للمجتمع الزراعي وتقديسها لمفهوم الخصوبة.

الممثلة بالأسود، فتنبعث النباتات من بذورها لتكون هذه الأشعة هي الروح التي تحمل معها قيامة تموز من بين الأموات في العالم السفلي¹. حينها تقوم عشتار بزواج مقدس مع تموز يجلب معه وفرة للمحاصيل وللخيرات لهذا المجتمع الزراعي².

هو كذلك رمز الزمن والماء، حيث نجد إلى اليوم في الساحات العامة الإغريقية والرومانية القديمة الكثير من النوافير وقد جسدت وزينت بتماثيل لرؤوس أسود بأشداق مفتوحة تخرج منها المياه. كما أن الأسد حارس الأبواب. فهو يشتهر بأنه الحامي والواقى الذي يمنع دخول الشر والأذى إلى المعابد والقصور. كما نجده في الآثار القديمة من تماثيل ومنحوتات وصروح معمارية وأثاث ولباس وديكورات، خاصة عند الملوك والنبلاء. فالأسد رمز للشجاعة والإقدام لغلبة مميزات الضراوة فيه والشراسة كالعدوانية والغضب والتوتر وسائر الانفعالات القوية.

في علم الفلك، يعد الأسد من بين أحد الحيوانات التي تتربع على دولاب الأبراج الاثنتا عشر، حيث يوافق برج الأسد الرزنامة الميلادية الممتدة من 23 جويلية إلى 22 أوت والتي تمثل عنصر النار وفترة الحر والإثمار. في هذا السياق، تؤكد أبجديات هذه المعرفة أن برج الأسد يرمز إلى الكرم والكبرياء والمجد والنبيل والمثالية والإشراق. فهناك دائما فكرة عن الفخامة والسرور والاحتفال مع برج الأسد، إنه رمز القوة والخلق والقلب. كما يرمز هذا البرج إلى حب السيطرة والطموح في السلطة والأناية والطغيان والفحولة لأن هذا الوحش الكثيف اللبدة غيور على عرينه يستमित لأجل الدفاع عنه.

لرمزية القوة والغلبة، نجد رسم الأسد كذلك في شعارات المدن والفرسان وأعلام الدول وفي أوسمة عليّة القوم من قادة وضباط وأمراء وأباطرة. الأمر ذاته في ميادين التراث الفني والأدبي، حيث نجد عنصر «الأسد» متكررة ومتعددة في مواضيع فنية عديدة كالرسم والنحت وبعض الأنواع الأدبية كالشعر أو النثر وحتى في الوصمات

1 تمّوز هو الشهر السابع من شهور السنة الميلادية حسب الأسماء السريانية المستعملة في المشرق العربي. وهو يقابل تسمية شهر جويلية عند الغرب.

2 سيجري (أمجد)، أسرار ودلالات رمزية: رمزية الأسد، مجلة الحوار المتمدّن، محور دراسات وأبحاث في التراث واللغات، العدد 6060.

مطلع عليه بتاريخ 21 نوفمبر 2018. في: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=618900&r=0>

الجسدية كممارسات الوشم والشلخ والندب¹ أو حتى في أسماء بعض الأسر وألقابها العائلية وكنهاها (مثل الملك ريتشارد قلب الأسد ملك إنجلترا). وبالتالي، فإن المراد من صورة الأسد إعطاء انطباع بالكمال والسلطان والبأس والشدة.

من ذاترة التواجد المكثف للأسود في شمال إفريقيا

لقد عرفت منطقة شمال إفريقيا أنواع كثيرة من الوحوش التي تكاد تصبح اليوم حيوانات منقرضة أو شبه منقرضة ومنها تلك السنوريات الكبيرة التي تعرف باسم "أسود الأطلس" أو "الأسود البربرية". حيث كان للأسود البربرية موسم محدد للتزاوج يُعتقد بأنه كان يتم في شهر يناير، وذلك على العكس من الأسود القاطنة للسهول التي لا موسم تزاوج محدد لها، وإنما تتناسل على مدار العام. وعلى غير معظم سلالات الأسود الإفريقية، كان الأسد البربري صيادا جبليا استوطن كامل شمال إفريقيا، باستثناء القسم الشرقي من تلك المنطقة (مصر وليبيا) يُحتمل بأنه لم يحوي جمهرة كبيرة من الأسود حتى قبل أن يستوطنه البشر²، ولعل ذلك يعود إلى قحط وجفاف المنطقة. يُعتقد أنه بحلول أوائل القرن الثامن عشر عند أقصى تقدير، كانت الأسود البربرية قد اختفت من القسم الشرقي المتوسطي لشمال إفريقيا وانحصرت في القسم الغربي منه في الجزائر والمغرب وتونس.

لقد استغل الرومان هذه الوحوش في الحروب واستخدموها في الكولسيوم لمقاتلة المجالدين والعبيد والانقلابين والسجناء وكنوع من أنواع الترفيه. إلا أن أعدادها عرفت تناقصات هائلة مع مرور الزمن، إما بسبب التغيرات المناخية وعليه تبدل مواطن الغذاء والشراب أو بسبب عبث الإنسان بها حينما أهل القفار والغابات فراح يغالي في اصطيادها. إما حذرا من هجوماتها الشرسة أو تبركا وتباهايا بلحومها وجلودها، حيث سرعان ما تحوّل هذا الخوف إلى هوية مرغوب فيها، ما أدى إلى انقراض أعدادها في الجزائر وفي شمال إفريقيا.

1 الندب والشلخ هو طريقة للكتابة على الجسد من أجل ترك أثر دائم عليه. وهو طريقة تشبه في تقنياتها الوشم في وخز الأديم، لكن دون استعمال الأصباغ. هذه التقنية تستعمل كثيرا من طرف القبائل البدائية من أجل إبراز الهوية أو القوة أو الجمال أو الانتماء القبلي وخصوصا من طرف الأشخاص ذوي البشرة الداكنة التي يستحال فيها تمييز الوشم. باللغة الفرنسية يعرف الندب باسم "la scarification".

2 NOWELL, (K). and JACKSON (P) (compilers and editors), 1996, *Wild Cats, Status Survey and Conservation Action Plan*. IUCN/SSC Cat Specialist Group. IUCN, Gland, Switzerland.

حسب بعض المراجع العلمية¹، أن الأسود انقرضت من غربي ليبيا بحلول عام 1700 تقريبا، وفي تونس قتل آخر أسد بربري عام 1891 بالقرب من بلدة ببوش الواقعة بين طبرقة وعين دراهم، وفي الجزائر أصطيد آخر أسد عام 1910 بالقرب من سوق أهراس شرق قسنطينة، على الرغم من أن هنالك من يزعم بأن آخر أسد بربري في الجزائر تم إطلاق النار عليه في موقع غير محدد عام 1943².

لقد ترك التواجد التاريخي والجغرافي لهذا الحيوان أثرا عميقا في فهم البناء السيميولوجي لأساطير التأسيس التي تروي حكايات البداية. فمن الناحية الطوبونيمية والأونوماستيكية³ إلى حد اليوم في الجزائر، نجد الكثير من التسميات العمرانية التي تحمل المعنى أو الاشتقاق اللغوي من كلمة "أسد". مثل مدينة وهران أو وهران أي الأسدان الصغيران أو نهر الأسود. وفي ناحية مدينة وهران منطقة جبلية بها أحراش غابية تعرف ليومنا هذا "بغابة أو جبل الأسود" (*Montagne des lions*) والتي يقال أنها في وقت مضى كانت مرتعا لهذه الضواري. وفي الشرق الجزائري، نجد مدينة سوق أهراس التي هي ترجمة حرفية لسوق "الأسود"⁴. كما نجد مدينة تيارت عاصمة الرستميين⁵ في غرب الهضاب العليا والتي هي في الأصل "تيهت" وتعني البؤة باللهجة الأمازيغية... ومن الناحية القصصية والأسطورية، نجد بعض القصص التي تروى عن بعض الأولياء الصالحين والمتصوفة الزهد الذين كانوا يسخرون هذه الوحوش ويطوعونها، مثل تلك القصص التي تروى عن "سيدي أحمد بن عودة" في منطقة غليزان الذي كانت ترافقه الأسود.

فإذا كان يناير أو شهر جانفي موسم تزاوج الأسود البربرية، وبذلك موسم احتفالات الخصب والتفاؤل، كيف يحي أهالي ساكنة بني سنوس الجبلية هذا الموسم؟

1 أسد بربري. على موقع ويكيبيديا. يوم الاطلاع 06/20/2021: https://ar.wikipedia.org/wiki/أسد_بربري

2 Margueritte (A.), *L'année n'existe pas, Chasses de l'Algérie et notes sur les arabes du sud*, ancienne librairie Furne Combet et Cie, Paris.

3 YERMECHE, (Ouardia), 2018, "Onomastique et patrimoine immatériel en Algérie". In, *Du patrimoine matériel et immatériel en Algérie: variations plurielles*: sous la dir. Hadj Miliani. CRASC éditions. *Les cahiers du CRASC*, N° 34, pp. 85-102.

4 حتى سنة 1930، كان هنالك وجود للأسود في الغابات المحاذية لمنطقة سوق أهراس.

5 نسبة لعبد الرحمن بن رُسْتُم الذي بنى المدينة سنة 144 هـ. جغرافيا المنطقة عبارة عن سهول تفصل بين الأطلسين التلي والصحراوي، حيث تبعد عن الجزائر العاصمة بحوالي 280 كلم.

نماذج عن ماهية الفعل المسرحي في احتفالات أيراد: النص والأدوار

يدور العرض الأيرادي في فضاء عام مفتوح أو نصف مغلق، حيث يتم ذلك ليلا بعد غروب الشمس في قرى ومدائر بني سنوس وبالضبط في بعض قرى الفحص القديمة مثل الخميس، أولاد موسى، أولاد العربي، بني زيدان، دار عياد، بني عشير، تافسة... حيث تختلف وتتفاوت نصوص وشخصيات هذا المسرح فيما بينها من قرية لأخرى لتنشط فرجة ومنتعة للحاضرين، ليس من حيث الشخصيات فقط، وإنما كذلك من حيث النصوص.

يختلف مسرح أيراد من قرية لأخرى في بني سنوس من حيث الأدوار المجسدة والأهازيج المرددة وكذلك من حيث الأزياء المقلّعة. وبما أن أيراد بني سنوس يشتهر بكرنفال الأسد، فإن المهرة من «ولاد البلاد»، هم من تعود لهم مهمة التفتن في صناعة أغرب الألبسة التنكرية. وعادة ما يتخذون من جلد وصوف الماشية أي (الهيديورة) زياً للأسد.



Edition: 00213 773 99 99 93 00213 773 74 37 40 00213 606 03 22 14 Fax: 00213 43 34 1987
 www.coopairad.com http://www.coopairad.com
 Adresse / Address: rue publique - 3 - Chahid BACHOUËL - Aïrad - Etat de la Région Algérie

لوحه عدد 1 و2: مجموعة من الأزياء والألوان التنكرية المبهزرة للاحتفالات أيراد
 (مهرجانات يناير / بنجي سنوس 2017-)

لباس هذا المسرح ليس باللباس المعقد، وإنما هو عبارة عن لباس بدائي يحتوي على القليل من النسيج والصوف الذي يكسى الجذع ويكسى الأطراف. ولأجل شد انتباه المتلقي وإبهاره، يتعمد إكثار تدرجات الألوان وأشكال التقاطيع. كما يضاف تصميم قناع خاص لتغطية الوجه وذلك لإضفاء عنصر الغرابة للشخصية المتقمصة. فوق هذه الأزياء الغريبة، توضع القواقع والصدفات البحرية على الرقبة وفي الأطراف من أجل إصدار أصوات مجلجلة حين تحرك الممثل أو تنقله. كما يطوق الأسد بحبل من ضفائر الحلفاء من أجل قيادته والتحكم فيه حين تظاهره بالهيجان.

أما الشخصيات التي تؤدي الأيراد، فتعرف بالكوكبة الأيرادية وهي شخصيات ترتدي أغلبيتها أزياء خاصة تحاكي الإنسان وبعض الحيوانات الأخرى من أجل تقمص دور: الشيخ، العجوزة، الطبيب، الحمار، الكلب... ومن شروط هذا المسرح، بالنسبة لأدوار المقتعة، أن يتنكر أفراد المجموعة بإحكام حتى لا تتبين هويتهم وإلا ينالهم الإقصاء من أداء الدور.

1. أيراد في قرية الخميس

شخصيات أيراد في قرية الخميس متنوعة. فهي تتعدد ما بين السبع الكبير (أي أيراد أمقران) أو الأسد الأب، أنثاء اللبوة (اللبية) والشبلان (السبوعة الصغار). مرافق السبع (الثواد). الطبيب والموسيقيين (لعابين الدارة) الذين عادة ما يكونون بعدد أربعة أشخاص (شخصان يضربان على «البندير» أي الدف وآخران ينفخان على الغايطة)¹. بالإضافة إلى شخص يجمع الإكراميات (مول القلمون)، المقدم² وحاملي المشاعل (وعددهم أربعة أشخاص فأكثر لأن الدور يؤدي ليلا والمسرح بحاجة للإنارة).

ملخص الحكاية أن الأيراديون وهم الشخصيات التي تمثل أيراد من أولاد البلاد يمارسون ارتداء أزياءهم في مكان خفي عن أعين الناس كبيت المقدم أو في مغارة. بعد

1 آلة موسيقية نفخية.

2 شخصية المقدم شخصية مرتبطة بالتراث الصوفي، شخصية عندها كرامة ونفوذ وكلمتها مسموعة بين الناس. يعد المقدم الشخص الثاني بعد شيخ الزاوية، وبالتالي فهو المؤهل المباشر لحمل سر الطريقة التي يسير عليها شيخه، لذلك فهو يعتبر من أعيان مجتمعه.

ذلك، تنطلق الكوكبة الأيرادية تجوب الأزقة بداية من ضريح الولي الصالح «سيدي أحمد». وهم في الطريق إلى بيوت القرية، تتعالى الأصوات بالغناء والشعارات والأهازيج والإيقاعات الموسيقية. وأمام كل باب من المنازل القديمة أو ما يعرف «بحواش عرب» تصيح الفرقة: «أحنا جيرانكم حلو بيبانكم» أي (نحن جيرانكم افتحوا أبوابكم). عندما يفتح الباب يدخل الأيراديون لساحة الدار ويلتف حولهم الحضور، حينها يدخل السبع الكبير مع اللبوة والشبلان وسط حماس الجمهور. ومن غير المتوقع في هذا اليوم أبدا أن يخلق أحد بابه.

عندما يتوسط الحشد البيت، يقوم الأسد بتجسيد رقصات معينة تعبر عن سعادته بيناير وبالمحصول الزراعي الذي عادة ما يكون محصول الزيتون. خلال هذه العرض الفرجوي وبعد مدة معينة من الزمن تملؤها الفرحة والسرور، يتوقف الإيقاع وينقلب الوضع وتنقلب أوضاع البهجة إلى زئير مخيف وأصوات متعالية مغايرة تعبر عن حدث طارئ. فقد أصاب اللبوة خطب ما ترمي على إثره أرضا لتبدي وجعا قد ألم بها. حينها تتبدل حالة السبع وتحوّل رقصاته المبتهجة إلى حركات هجومية شرسة تعكس روعه وغضبه وهيجانه، ما يحيل الذعر في نفوس الناس وأهل البيت بالتحديد الذين يهرعون إلى الاستنجاد بالطبيب من أجل إسعاف اللبوة.

حينما يحضر الطبيب، يفحص اللبوة ويخبرهم بأنها بشرى علامات الطلق. فيومئً بتقديم عقارٍ لها يريحها من آلام الولادة. بعد تناول الدواء، تقوم أنثى أيراد بصحة وعافية وسط ذهول الحاضرين. حين ذلك يهرع أصحاب البيت كما هو متعارف لتقديم العطايا ومنح الهدايا للفرقة الأيرادية مما ادخروه للمناسبة. عندها يفرح الأسد ويتبدل حاله ويبدأ بإرسال زئيره غبطة وسرورا.

في هذه الأجواء، تتعالى أصوات العامة فرحة وصخباً ومن بينها صوت المقدم الذي يباشر بقراءة سورة الفاتحة شكرا للخالق ولأصحاب الدار لكي تحل البركة بهم، ثم يدعو لهم بصالح الدعاء. وهنا الدعاء يكون حسب درايته بحاجة أصحاب البيت (من خصاصة وحاجة أو من مرض أو من قهر سلطان...) كيف لا وهو العريف بحاجات أهل

قريته¹. والبيت الذي لا يفتح بابه للأيراد، ولا يكرم زواره، تصيح به الكوكبة الايرادية: «الشبرية» (قنينة الزيت) معلقة و«مولاة الدار مطلقة»، ويوضع عند بابه مجموعة من الأحجار تسمى «كركور الجماعة»، لوصم أهل المنزل وفضح بخلهم. وعادة، ما يخشى أصحاب القرية هذا الحرج ويتفادون هذه اللعنة والخزيّ بالجود الوافر.

هذه التمثيلية في قرية الخميس وما جاورها تصور لنا مدى تفاعل الإنسان مع الطبيعة في صورها الضارية والمبهجة وكيف يعقد معها الإنسان ميثاقا للسلام. وتصور لنا كيفية تفاعل الفرد في مجتمعه من خلال لوحات التفاؤل ومنح الإكراميات والهبات. ما وراء التفاسير الميثولوجية، في تفاصيل حكاية أيراد معاني أنطولوجية مهمة وبناء اجتماعي مهم ومستمر يهدف إلى شدّ لحمه ذاك النسيج المجتمعي من خلال تفعيل آليات التضامن العضوي والتعاقد الجماعي، بوجود جهة مانحة وجهة مستقبلية للمنح، وكلاهما محتاج للآخر. ولأن ما سوف يجمع من منح لا بد أن يفرق على كامل المجموعة المسرحية التي أجادت أداء الدور وحتى على من لا يستطيعون طولاً في القرية، فذلك يبقى التحالفات والتكافلات ما بين العائلات السنوسية.

إن أيراد صوت للترفيه وتوحيد الصفوف، وهو مسرح تداولي الأداء. بمعنى أنه كل سنة قد يتداول الأداء مجموعة مغايرة من «الفنانين»، وبذلك يتغير كل مرة الطاقم المؤدي للعرض. فممثل أيراد هذه السنة، قد يمثل السنة القادمة الجمهور المتلقي والواهب للعطايا. من معانيها تمثل هذه العطايا (الهبات) ترابطاً لثلاثة التزامات وهي: العطاء وقبول العطاء والرد عليه بإعادة الغرض نفسه أو ما يوازيه أو ما هو أثن من منه. وهذه الالتزامات المتحددة والمترابطة تدفع هذه الهبات، أشياء كانت أم أشخاصا، إن عاجلا أو آجلا إلى العودة إلى نقطة بدايتها. كما أن الأشياء الممنوحة ترتبط بالأشخاص المانحين، بل يمكن اعتبارها امتدادا لهم. وتنشأ نتيجة لذلك علاقة مزدوجة بين المانح والمتلقي: علاقة تكافل وتضامن لأن الأول يتقاسم ما يملكه مع الثاني. وعلاقة تفوق

1 المجتمع السنوسي مجتمعا لحمي مصغّر. ففي القرية كل يعلم حاجة جاره، لذلك فدعوات المقدم تكون حسب احتياجات أصحاب المنزل وحسب أسماءهم ومكانتهم، من طلب للرزق المادي أو للزوج والذرية الصالحة أو طلب للشفاء ودوام الصحة أو لقضاء حاجة عند الحاكم...

وقمايز لأن المتلقي يصبح مدينا للواهب حتى يمنح الأول من جانبه هبة في وقت لاحق. وقد تنشأ تراتبية بين الواهب والموهوب له حتى وإن كانت العلاقات متكافئة قبل ذلك¹. وهذا من شأنه تلحيم شبكة العلاقات الاجتماعية وتفعيل عضويتها.



لومعة عدد 03: خروج كرفناك أيراد الحامد
(تعاونية أيراد للفنون التراثية - بني سنوس)

إن الأسد رمز القوة والخصوبة والنار، لذلك فإن خروجه تائرا في عز أيام يناير القارسة البرودة، هو مشهد رمزي لعنف الطبيعة والخوف منها ورجاء السلطان القدير (الاله) لانزال الرحمة التي تحمل الدفء للقلوب وللأجساد المضنية والمجهددة. كما تشير رمزية حمل ومخاض اللبوة، لميلاد سنة جديدة، من الرجاء أن تكون خصبة. إن ذلك رمز لآمال الكثرة والاكثفاء. إن الخصوبة تعني الاستمرارية وتجدد الحياة بعد جذب الطبيعة

1 خليل السعداني: كتاب "الهبة" مارسيل موس. موقع أنثروبوس، يوم الاطلاع 01 /06 /2021. في:

[https://www.aranthropos.com/%D9%83%D8%AA%D8%A7%D8%A8- /](https://www.aranthropos.com/%D9%83%D8%AA%D8%A7%D8%A8-/)

في قر الشتاء. إن الطبيب هو البشري ورمز للإله كذلك الذي سوف يعافي الطبيعة والذي سوف يمنحها التجدد والإثمار من جديد من خلال مشهد مساعدة اللبوة على التعافي ووضع مولودها الجديد.

أما وجود المقدم، فهو المجال الديني الذي يقدم لنا هذا العرض في سياق إسلامي مغاير للسياق الوثني الذي يكون قد عرفه احتفال النّائر، وهو يحمل في دوره الكثير من المعاني المرتبطة بالوجود الصوفي في شمال إفريقيا. ولا يعلم إن كان هذا الدور قد استحدث مؤخرًا في هذا العرض أم لا، إلا أنه حسب عمر بركاني رئيس تعاونية أيراد، فإن شخصية المقدم في هذه الفرجة تؤكد على أن أيراد ليس مسرحًا غابرا في الزمن، وإنما هو مسرح يكون قد استحدث في العصور الوسطى، بعد سقوط غرناطة الأندلسية ووفود المورسكيين إلى شمال إفريقيا خوفاً من محاكم التفتيش¹.

2. أيراد في قرية أولاد موسى:

تُعرف شخصيات أيراد في قرية أولاد الموسى على أنها: أيراد أمقران، السبوعة الصغار، عويشة، ياكو، موشي، الكلب، حمار الشعير، الطبيب، مولاة الدار لفقيرة خيرة، لعابين الدارة، الفرقة الموسيقية، حاملي البوص (4 أشخاص فأكثر). أي ما يفوق 16 شخصية. ويقال أن لوحات أيراد التمثيلية عند أولاد موسى هي الأطول والأغنى من حيث النص التمثيلي.

يحكي النص الأيرادي في هذه القرية عن العجوز «عويشة» المخادعة التي تكيد المكائد. إنه يحكي عن صراع قوى الشر والخير، فتظهر شخصيات الأسود الصغار ضحية مؤامرة التي تدبرها المخادعة عويشة وأعاونها «موشي وياكو» من أجل القضاء على الوحشين وعلى صاحبة البيت «مولاة الدار الفقيرة خيرة» من خلال محاولة تسميمهم بسم الأفاعي. في حين تظهر شخصية «أيراد أمقران» (السبع الكبير)، شخصية البطل المخلص الذي سوف ينقذ البيت من كل الشرور.

1 وهذا الذي لا يمكننا الجزم به في هذه المرحلة من البحث لأن ظاهرة أيراد تحمل في طياتها العديد من الرموز العتيقة التي قد تتجاوز هذه العصور إلى ما قبلها من خلال توظيف عناصر الطبيعة في العرض الأيرادي.

3. نماذج أخرى مشابهة لأيراد في قرى بني سنوس:

لا يعد أيراد الفرجة الوحيدة التي نجدها في منطقة تلمسان احتفالاً بالنائر، وإن كانت الفرجة الأبرز والمسرحية الأكثر تداولاً، بل نجد فرجة «الشاخ بوقرنان» وفرجة «الشاخ البوبناني» أيضاً. شاخ شخصية طريفة خصوصاً فيما يخص هندامه الغريب: قطع من حصر الحلفاء، أساور وقلائد من قوقع الحلزون تطنطن لدى كل خطوة يخطوها¹. شخصية «شاخ بوقرنان» نجدها في العزائل ومدارها مثل الزهرة، عين مدرة، الجعالين، المغانين، ديار عرب، المملوح... وفي تافسة. هذا الشيخ، هو "شيخ الشيوخ" محدودب الظهر بفعل ثقل السنين. بأسمال بالية وغريبة يجوب شوارع القرية الملتوية ويقوم باستعراضات مضحكة من أجل جمع الإكراميات على حماره الذي هو كذلك عبارة عن إنسان متنكر في شكل حمار يمشي على أربعة أرجل ويحمل على ظهره خرّجا فارغاً². أما الشاخ بوقرنان هو غيره «الشاخ البوبناني»، فالأول شخصية والثاني اسم تظاهرة نجدها في بني بحدل، وهي الأخرى متزامنة مع فترة ممارسة الأيراد واحتفالات رأس السنة الزراعية «النّائر».

شخصيات البوبناني هم الصبية والأطفال الذين يطوفون أزقة الشوارع طلباً للإكراميات من الفواكه الموسمية والفواكه الجافة والحلويات. وإن كانوا لا يضعون أقنعة، فهم يصنعون القلائد والأساور المشنّنة بقواقع الحلزون وعلب الحديد المملوءة بالحصى. إن هذه التمثيلية في أطراف أحداثها تشبه إلى حد بعيد بعض ممارسات «هالووين» Halloween في نسختها الأمريكية والذي يستعد لها نهاية كل شهر أكتوبر بأزياء وزينة تنكرية يبتغي منها أن تكون مخيفة ومرعبة. في هذه الاحتفالية كذلك، يمارس الأطفال طرق أبواب البيوت من أجل طلب الحلوى والساكر.

1 يرد محمد بن حاجي سراج احتفالات شاخ في أصلها إلى معتقدات سابقة للإسلام، ويرى أن تمثيل الحيوانات، المقرن بين عنصري الذكورة والأنوثة للفصائل المختلفة، هو رمز للخصوبة الموجود في مختلف الثقافات الإنسانية، كما يجد في تقنعات "شاخ" تخليد لعيد قديم للتجديد، له علاقة بالطقوس الزراعية في الحضارات القديمة، في: ديستان (ادموند)، بن حاجي سراج (م)، 2011، بني سنوس في النصف الأول من القرن العشرين: عناصر من الثقافة الشعبية"، سبق ذكره، ص65.

2 الخرج الفارغ هو الشواري الفارغة.

من احتفالات النائر كذلك في بني زيداز، دار عياد وبني عشير، إشعال النار في نبات الديدس المجلوب من أحراش الغابة متى حلّ الظلام. وتسمى هذه العملية الحاروق¹. ومن مظاهر الاحتفال أيضاً، التراشق بنبات البصيلة البري. في لوحات هذه القرى يرافق القايد أي «القبواد» الأسد إلى أبواب المنازل وهو ينفخ في بوقه ويزار زئيره المخيف الذي لا تسكته إلا الإكراميات من الفواكه المجففة والفظائر المحضرة على شرف المناسبة مثل «الشياطين»². في عموم حكايات أيراد، الشاخ بوقرنان والبونباني، يوجد الكثير من التشابه في الرمزيات والمرامي، كما نجد نفس هذا التشابه مع بعض الأساطير القديمة والحكايات الما قبل إسلامية والمسارح المرتجلة الموجودة في المشرق. لذلك نجد الدكتور محمد حمداوي، عالم الاجتماع والأنثروبولوجيا والمختص في دراسة المجتمع السنوسي يتساءل قائلاً: "...أفليس أيراد أو شاخ عند سكان بني سنوس أو البونباني عند سكان تلمسان تعبير عن ظاهرة واحدة يشترك في إحياؤها بربر شمال إفريقيا وأخلاف الفراعنة في مصر، وأخلاف البابليين في بلاد الرافدين³؟ وهل هناك عجب أن ترتبط هذه الاحتفالات لدى أهل الكتاب بشعائريهم، فيأخذ بعض عناصرها عنهم المسلمون، تفتحا عن الثقافات الأخرى، وتسامحا مع تقاليد الأديان التي ختمتها الرسالة الإسلامية"⁴؟

إن التشابه في السياقات والمعاني والرموز الموجودة في الأدب والممارسات الشعبية والتقاليد الشفوية والمحاكاة الجسدية عبر امتداداتها الجغرافية والزمانية يعزز القبول والإقبال والتكرار والتناقل بالممارسة من خلال عمليات التكيف والاقتراس العابرة لثقافات ونظم الأمم والشعوب. فمن خلال عملية صون الذاكرة الجماعية، يعمل الضمير الجمعي أولاً على تجذير المعرفة والممارسة في البنى اللاواعية، ثم يعرضها على قيم المجتمع ونظمه قبل السماح لها بالاستقرار والنمو، حتى يطيب لها الانتشار والانتقال بصور مختلفة في مختلف الاتجاهات بفعل الاحتكاكات الثقافية والتجارية

1 يذكرنا هذا المشهد باحتفالات "نيروز" في المشرق الممارسة في العراق وإيران...

2 أنظر: MAUSS (Marcel), 1950, "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, Extrait de *L'Année sociologique*, seconde série, t. 1, 1923-4

3 وقد سبق في هذا الإطار، ذكر جانب من التشابه في قصة عشتار.

4 ديستان (ادموند)، بن حاجي سراج (م)، 2011، بني سنوس في النصف الأول من القرن العشرين: مرجع سبق ذكره، ص. ز.

والسياسية... لتستوطن أراضٍ جديدةً مشكّلةً فيما بعد ما يعرف بكنوز الإنسانية. إن هذا الانسياب يوضح لنا مدى مرونة الثقافة وخصوبة مجاريها مهما أثرت عليها عوارض الزمن والمعتقدات وحتى الخصوصيات التاريخية والدينية.

4. النص الأيرادي شفاهياته وأهازيجه:

يحتمل النص الأيرادي الصدفة مع الأحداث والارتجال. فمثلا واحد تنفلت دجاجته يسمعه الناس يبحث عنها، حتى يقال أنه وجدها، فتتطلق الكوكبة تقول "وصابوها... وصابوها" أي "لقد وجدوها... لقد وجدوها".

يحفظ النص ثقافة المتعة والإبداع والتفاعل مع الأحداث، كما أنه يحتمل نقل بعض الأخبار المحلية والسياسية والحقائق التاريخية إما ملفوفة في دراما أو محلاة بروح الدعابة والنكتة للترفيه عن الناس من ضيق ما يجدون وما يحاذرون من مشاكل اجتماعية، خصوصا وأن هذه المجتمعات القروية لم تكن مفتوحة على رفاهية حياة الحاضرة. وبذلك فالنص الأيرادي نص مفتوح أو نصف مفتوح ذو مرونة عالية، يسمح بالتطور مع تطور وتغير الظروف الاجتماعية التي يتعرع في كنفها. كما يضمُّ إليه قدرا كبيرا من الأدب الشفهي من سرد ونثر وشعر شعبي وأهازيج راقصة.

الملاحظ أن القبائل العربية بشمال إفريقيا، لم تعرف بشكل واسع ظاهرة الأغنية والرقص الجماعي، كما عرفته القبائل الأمازيغية وهذا لعدة أسباب تاريخية وحضارية¹. فالأهزوجة كشكل فني غنائي راقص، لا يجوز لنا أن نطرحه وبشكل تلقائي كنتاج لتطور الموشح والقصيدة الزجلية، وبالتالي اعتبار الأهزوجة مجرد "طفل شرعي أو غير شرعي" للقصيدة الملحونة. فالأهزوجة قد تشكلت وفق نسق معقد البنى، كشكل فلكلوري، بدائي لتشكيل الوعي الفني والتعبير الجسدي والشفهي، وكفن، شأنه شأن باقي الفنون الفطرية الشعبية العالمية، التي تشكلت من مناهل الثقافات التقليدية المصاحبة لحضارات الإنسان والمستضيئة بجذلياته العقلية².

1 يزلي (عمار)، 2009، ثورة النساء، مرجع سبق ذكره، ص 32.

2 نفس المرجع، ص 63.

النص الأيرادي أيضا نص يحتمل رسائل سرية وضمنية، رسائل غزلية أو رسائل ثورية مشفرة تعود لعهد الاستعمار الفرنسي، وهذا ما يعطي هذا المسرح قوة من أجل المواصلة والاستمرارية ويجعله أكثر تنوعا، مثل تلك العبارات التي كان القرويون يرددونها زمن الثورة من أجل التنبيه والتحذير أو التعبير والتذكير:

- "التفاحة اللي رآها في الجبل العالي... يا خوتي وبني عمي هودوها لي". أي:
تلك التفاحة التي توجد في أعلى الجبل... يا إخوتي وبنو عمومتي (أهل القرية)
أنزلوها لي.

- "يا قفصة لالة في غيامك ولي... وصاحبي ايلما يجي سلكو يا ربي". أي:
يا أيها الثوار تستطيعون العودة إلى الديار، فالله هو الذي سوف ينجيكم من
جنود فرنسا.

يجد عمار يزلي أن الشعر الملحون بالإضافة إلى الأغاني الفلكلورية والأهازيج يشكل إحدى أهم الأشكال الفنية التي استوعبت النضال التحرري في الجزائر منذ عشية الاحتلال الفرنسي لهذه الأرض وسقوط حكومة الداوي حسين. ولعل الإنتاج الشعري العامي في هذا المجال أكثر عمقا وأكثر وصفا وانتشارا من نظيره الفصحى، المرتبط عادة بالأشكال الثقافية الرسمية، ذلك لأن احتلال الجزائر والمناطق الأخرى فيما بعد كان يعد نكسة عظيمة وسقوطا سريعا لأحلام الطبقة السفلى كونها كانت معرضة لآثار الاحتلال من تدمير للبنى الاجتماعية والاقتصادية والثقافية¹.

5. زمن آيراد، تقاسم الأدوار، تقابلها وتراتبيتها آناء الليل والنهار

كل التمثيلات وإن اختلفت في شخصياتها ولوحاتها، فهي تدور في فلك واحد: خالق للفرجة وجمهور مستقبل لها. وهي في علاقة تأثير وتأثر لتجسيد دورات الحياة في تراتبيتها الطقوسية: النهار لتحضير الأكلات ذات السعرات الحرارية المرتفعة وتهيئة جو الاحتفال. والليل لتقاسم نعم الأرض والهبات والترفيه والاجتماع. حتى يصبح الناير هو

1 يزلي (عمار) 2009، مرجع سبق ذكره، ص 44.

أيراد وأيراد هو النابر، فيتداخل الاثنان معا من خلال تقاسم معاني وقيم كونية إنسانية، جيلية وجنسانية.

معاني كونية متمثلة في عامل الزمان والمكان: صباح/مساء، ليل/نهار. داخل القرية/ خارج القرية. داخل البيت/خارج البيت. معاني قيمة متمثلة في القيم الأخلاقية والإنسانية: تضامن/جود/تعاون. معاني اقتصادية وأخرى ثقافية مثل تأثيث البيت وتحضير المؤونة ووصفات تحضير الطعام والعناية بالزراعة والحرف التقليدية. تربية الناشئة وتلقين اللغة (اللّهجة) ونقل الموروث الشفهي والتعبير الجسدية. تقاسم أدوار جنوسية: رجل / امرأة. الأمر الذي من شأنه تقسيم مجالات الفعل والحركة والسكون في المجتمع بين النساء والرجال حسب مختلف شرائحهم العمرية في احترام لتوزيع الأدوار والتنظيم الاجتماعي، متعددين العلاقات الأسرية إلى مختلف العلاقات الجوارية.

على حسب بعض الباحثين¹ تحضيرات أيراد تدوم 12 يوما حتى اليوم المتربق وكل يوم يخصص لعمل معين، إذ تتوزع رزنامة هذه الأيام كالآتي:

- الأيام الثلاثة الأولى من 01 إلى 03 يناير تعرف بأيام التحفيز،
- يوم 04 يناير وتعرف بيوم العرصة،
- يوم 05 / 06 يناير يتم فيها ترتيب اليوم الكبير،
- يوم 07 يناير يدعى يوم التبخيرة،
- يوم 08 يناير يسمى أيراد السوق،
- يوم 09 يناير يتمثل في طقوس الخصب بالحناء،
- يوم 10 يناير يحسد الأيرادات الصغرى،
- يوم 11 يناير يعرف بعينوز أيراد،
- يوم 12 يناير أيراد تامغرا أي أيراد اليوم الكبير.

1 مرزوقي (شريعة)، سوداني (نورة)، 2019، التجليات الاحتفالية الأيرادية للوحات الفنية التشكيلية بمنطقة بني سنوس: مراد بلمي أمودجا، إشراف إبراهيم الهلالي، كلية الآداب واللغات، قسم: دراسات في الفنون التشكيلية، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في الفنون البصرية، جامعة أبو بكر بلقايد تلمسان، ص 39.

إن أيراد هو التظاهر الحسي والمادي للنَّير. إنه رزنامة متكررة مفعمة بالحركة ومزودة بمعاني الهوية والوحدة والتضامن والفن، الأمر الذي بإمكانه إدخال الفرحة والأمل والدفء إلى نفوس سكان بني سنوس. إن فرص التسلية نادرة جدا لدى (هؤلاء) الفلاحين المعزولين في مداشرهم، لهذا فإنهم يهتمون فرصة رأس السنة لكي يتسلوا. فالمعتقد الشائع لديهم هو أن الذي يقضي هذا اليوم مبتهجا سوف يتمتع بعام كله ارتياح¹.

يعد يناير بمثابة العيد مع أنه لا يحمل أي صبغة دينية، فهو عيد للاكتفاء وهو باب للأمل بما أنه باب للسنة الجديدة. وهو احتفال الهدف منه توطيد العلاقة مع الطبيعة والتعبير على الرضى بها والبحث على الكينونة في توازن معها وذلك ما يعرف بتقديس زمن الممارسة لتحويله لزمن فاعل ومستمر.

لقد حقق دوركهايم انجازا باهرا عندما عدَّ الشاهد الأساسي على التميز القائم بين المقدس والديوي هو قيام الأعياد في مواجهة أيام العمل العادي، لما ينشأ عن ذلك من تعارض بين تفجر متقطع واستمرارية رتيبة، بين هياج حماسي محموم وتكرار يومي للانشغالات المادية نفسها، بين صخب العصف الجماعي العاتي وهدوء الأعمال التي ينهمك فيها كل على حدة، بين حشد المجتمع لطاقاته وتشتت هذه الطاقات²... والواقع أن العيد غالبا ما يعتبر زمن طقوسي لإحياء الشعائر وكذلك هو زمن للمتعة واللهو.

6. النَّير متسع للممارسات الاجتماعية المرتبطة بأيراد وطقوس الخصب

إن الغرض من فرجة أيراد هو الترفيه. لكن من مضامينها أيضا الاحتفاء بالعلاقة التي تربط الإنسان بالخصب في عز أيام يناير القارصة والمقفرة وذلك من خلال التذكير بحتمية زمن متجدد للأرض، حيث في جو تضامني تلاحمي هرمي الأدوار، يتشارك كل أولاد البلاد من رجال ونساء وحتى أطفال في التحضير لاستقبال العام الجديد بابتهالات وتطيّرات وأحيانا حتى بموانع ونذر.

1 ادمووند ديستان، م. بن حاجي سراج: بني سنوس في النصف الأول من القرن العشرين، مرجع سبق ذكره، ص 85.

2 روجيه كايوا، الإنسان والمقدس، مرجع سبق ذكره، ص143.

ففي أيام النَّار لا ينبغي إغارة النار أو الملح أو العجين أو مواعين المطبخ. كذلك تركز ربه البيت كل انتباهها وهي تقوم بقلي الفطائر المحلات والحلويات الأخرى على أن تكون الأجود: فكل طبق محروق يعد نذير شؤم بعام جفاف وقحط. كما يحرص أيضا على ألا يجرح الأطفال الصغار أنفسهم أو بعضهم بعضا أثناء لعبهم، ففي ذلك نذير شؤم بشر منتظر الوقوع¹. ومن الرعونة القصوى أن تجلب إلى الدار في هذه الأيام مكنسة جديدة، فإن ذلك يوشك أن يكون فيه طرد للرزق. ومن الممارسات الشعبية الدارجة أن الأم تقوم بتوزيع الفتات في زوايا الغرف من أجل أن تقتات عليه الحشرات المنزلية. فمن مبادئ التأثير ألا يجوع أحد.

من الممارسات الشعبية القديمة أيضا، أن الناس كانوا يقومون بمحاكاة حرث رمزي. حيث كان رب العائلة يخرج إلى الحقل مرفوقا بخماسيه وبنات العائلة وهن يحملن الصينيات المملوءة بالتين الجاف والرمان، فيحرث ثلما (في الأرض المعدة للزرع) ويفتح بسكة المحراث رمانة يلقيها أحد الخماسين في طريق حرثه، حتى تكون السنة عامرة مثل الرمانة. وعقب هذا الطقس، يتمتع الحاضرون بتناول الفواكه الجافة في الحقل وبحساء مطهوٍ بالحليب رمزية على طلب السلام والأمان ورغد العيش².

تلعب المرأة السنوسية في احتفالات التأثير دورا محوريا، فهي المدبرة المنزلية للمعاش. فعلى مقربة من هذا الزمان، تحضر السنوسيات البركوكس والشرشم بالكليلة والخليع، ومعقود البيض (المشوشة) والسفنج والمسمن والثريد والروينة بالخروب (المصنوعة بالزميط والزعت)، كما تعد مختلف وصفات تحضير الزيتون³. كما تحضر خبزة النَّار (ثجعوط) التي هي عبارة عن عجينة يوضع في قلبها البيض الطازج بقشره قبل طهيها⁴.

1 ديستان (ادموند)، بن حاجي سراج (م)، 2011، بني سنوس في النصف الأول من القرن العشرين: مرجع سبق ذكره، ص 83.

2 نفس المرجع، ص 84.

3 يقول المثل الشعبي السنوسي: "خلي الزيتون للنائر واحظيه من الطير الطائر... يضمن لك جميع الخساير". بمعنى "اترك زيتونك إلى غاية شهر يناير واعمل على حمايته من الطيور المهاجرة تعوض به خسائك كلها". ذلك أن زيت الزيتون المعصور في هذا الشهر تكون أوفر من زيت الزيتون المعصور خلال الشهر السابق وبيعها يعوض النفقات والخسائر المادية. في: ديستان (ادموند)، بن حاجي سراج (م)، 2011، بني سنوس في النصف الأول من القرن العشرين، سبق ذكره، ص 74.

4 حسب مقابلة مع مينة معقل رئيسة جمعية ترقية المرأة الريفية - بني سنوس. المقابلة بتاريخ 03 / 01 / 2018.

باقتراب «التأير» تغير النسوة خصوصا الأثافي، والذي هو عبارة عن موقد تقليدي للنار يتكون من ثلاث أحجار صلبة تمثل دعائم أو مناصب الموقد. بعد أن تحضر قطعاً أخرى جديدة، توضع المناصب القديمة في قفة تحملها امرأتان من كلتا الجهتان وتلقيان بها في الواد من أجل التخلص منها¹. كما تأخذ المرأة الصوف لواد الخميس من أجل غسلها إعداداً لصناعة الحصير قبل حلول العام الجديد، ويجب أن تعمل كل ما في وسعها لإتمام مهامها من نسيج أو أي عمل يدوي قد باشرته قبل أن تدخل عليها أيام التأير.

إن زمن "التأير" عند بني سنوس، هو متسع للكثير من المعتقدات والتنبؤات المتفائلة والمتشائمة. فإن أثلجت السماء أثناء رأس السنة، فذلك بشري بعام خصب، لأن عام الثلوج كما يقال، هو عام الفلاحة. فمئذ اليوم التاسع من يناير، يبدأ العام الجديد، حيث يستهل منذ الصباح الباكر بجلب القليل من النبات الأخضر إلى البيت وعادة ما تكون هذه الخضرة من نبات الدوم وأغصان نبات الدفلة الذي يرمز لونها إلى التفاؤل². ومن المعتقدات الراسخة، أنه لا يجب أن يوقد الموقد طيلة ثلاثة أيام، خلالها يقدم الطعام بارداً لأفراد الأسرة ويحفظ عن متناول الأطفال. ولصرفهم عن النهم والإفراط في الأكل، قد يخوفونهم «بعجوزة التأير» التي قد تفتح بطونهم إن هي وجدتها منتفخة بالطعام ولم يترك لها هي شيء تقعات عليه³.

إنه أيضاً زمن إخراج المؤونة المدخرة من المحاصيل الزراعية واللحوم والغذاء لتموين العام الجديد أين تقل أو تنعدم. فيتم منذ شهور قبلية ادخار الجوز والتين الجاف والرمان، كما يدخر البيض ويسمن الدجاج منذ بداية شهر ديسمبر لذبحه لهذه المناسبة. مناسبة التأير، مناسبة خاصة تجهز لها العدة. فتبدأ النسوة وقد نهضن باكراً بتحضير السفنج، فإذا خمرت العجينة حتى تسيح على أطراف الأواني التي تحتويها فإن ذلك علامة الخصب والاكتفاء. ومن الفأل السيء التعبير عن الفرحة الشديدة متى خمرت ومنت العجينة وتضاعفت⁴. كما يحضر ما يعرف "بالتراز" أو "التشراز" أو "المخلط"،

1 حسب نفس المخيرة.

2 ادموند ديستان - م. بن حاجي سراج: بني سنوس في النصف الأول من القرن العشرين: سبق ذكره، ص 64.

3 يقال لهم: "خليو لعجوزة التأير، عجوزة التأير المحزومة بالبندابر".

4 نفس المرجع السابق، ص 64.

والذي هو خليط من المكسرات مثل الجوز واللوز والبقول السوداني وكذلك التمر والتين المجفف والبلوط وحلوى السمسم المعروفة "بحلوة الترك" وباقي الحلويات الأخرى. وتوضع فاكهة الرمان والبرتقال وفي وسط هذا الخليط المزركش الألوان الموضوع في سعة من الدوم أو قصعة من اللوح، كما يوضع الجمار¹ وسط هذا الخليط.

بعدما يجتمع أفراد العائلة من كبار وصغار حول القصعة يوزع هذا الخليط بالعدل على ناس الدار ويحفظ منه حتى نصيب للغائب حتى يعود. في الجهة الغربية من الجزائر ولهذا المناسبة تخبز الأمهات أكياسا صغيرة من القماش والتي تدعى باسم «شكيرات النَّايِر» خصيصا لجمع كل الحلويات والفواكه الجافة الموزعة على كل فرد.



لوحمة عدد 04 و05: أغذية النَّايِر من فواكه ومخبوزات: رمان، برتقال، جوز ولوز وفول سوداني، تمر، تين مجفف، حلويات، زيتون أسود، جمار النخلة وخبز تجموط

النَّايِر هو كذلك مناسبة للتزاور. ففي هذه الاحتفالات تذبح الوزايع من لحم الضأن أو من الدواجن (ديكة أو دجاج) لتوزعها على المحتاجين والفقراء². وكل واحد عنده رزق أو غلة من غذاء (تين مجفف، زيتون مطمر أو مشقق، مخبوزات كالسفننج والحلويات...) يهدي جاره أو قريبه منها. يقال "أنا نذوق جاري" أي أعطيه شيئا مما

1 وهو قلب النخلة أو لبها أو "le cœur de palmier".

2 محمد أحد أعضاء جمعية أولاد البلاد. تاريخ المقابلة 11 / 01 / 2018.

عندي من غذاء. ويتعدى ذلك جهة الأقارب للجيران وأهل القرية. وهنا صورة قوية من صور التكاتف والتضامن الاجتماعي اللّحمي كما سبق ذكره¹.

النّابير يمثل العدالة الاجتماعية واحترام الطبيعة والكون واحترام القيم الاجتماعية والجيلية. كما يمثل الحكم الراشد والتنمية المستدامة من خلال الاحتفاظ بالمؤونة والاكتفاء الغذائي وإعادة توزيع الفائض والمحافظة على البيئة والمحيط واحترام الآخر. إن مناسبة النّابير مليئة بالمعاني ذات البعد التضامني والتنموي والاقتصادي والاجتماعي. إنها مناسبة تعكس لنا حذاقة هذه المجتمعات في تدبير أساليب التناغم والتماسك بين الإنسان وبيئاته المختلفة.

الخلاصة

إن علاقة الإنسان بالطبيعة ليست علاقة وجها لوجه كما يمكن أن يتوهّم البعض، بل هي علاقة موسطة: موسطة بجملة من التصورات والتمثلات بما تتضمنه من معتقدات وقيم وأهداف، والتي من خلالها يرى الفرد العالم المحيط به... ولا يهم إذا كان هذا الفهم عقلانياً أو لا، المهم هو الوظيفة الاجتماعية والثقافية التي يلعبها في إعطاء شبكة من التفسيرات يسد بها فراغ فهم القوى الطبيعية وتجلياتها وآثارها على حياته المادية والاجتماعية، مثلما هو الشأن في كل المجتمعات الزراعية القديمة.

إن ضعف القوى المنتجة في تسخير الطبيعة مضاف إليه العجز عن فهم قوانينها يؤديان بالإنسان إلى اللجوء إلى إنتاج شتى أنواع التفكير والممارسات والطقوس والتعابير التي تساعد على فهمها وتعقيها واستئناسها. إن عصارة العمل والفعل الجماعي خلال تحضيرات النّابير أو خلال أداء الأيراد هو الرغبة في الاتحاد لصناعة القوة. إنّ مجمل الأعراف والمهارات والعوائد والشفاهيات الممارسة في منطقة بني سنوس مفادها التذكير بالمصير المشترك الذي يستلزم التكاتف والتضامن والتآزر والاجتهاد من أجل اخضاع عوارض الزمن أو التقليل من حدتها.

1 عمر بركاني رئيس تعاونية أيراد للفنون التراثية بني سنوس.

إن التأثير هو التتويج النهائي للدورة الزراعية. إنه مناسبة لا تخص منطقة معينة، ولكنه ممارسة طقوسية تخص كامل شعوب شمال إفريقيا وقد تتعداها لباقي بقاع المعمورة. إنه ممارسات غائرة في الزمن، لا يحصى بالتدقيق تاريخها، ولكنها من أعتق الممارسات المتعلقة بالإنسان المتفاعل مع الطبيعة. وعليه فالتأثير أولاً عبارة عن ممارسات مرتبطة بالاقتصاد المنزلي. وثانياً هو احتفال تخترقه البهجة وكثير من الممارسات والرموز الطقوسية والاحترازية، ومن المحتمل أن يكون أيراد قد التصق بالتأثير لمواجهة ومقاومة عوارض الزمن ولمجابهة عوارض النسيان التي تدعم ضياع الذاكرة الجماعية، وهذا ما لا يمكن الجزم به في هذه المرحلة من البحث.

تحصي قائمة اليونسكو للتراث الثقافي اللامادي حتى سنة 2021 على موقعها الافتراضي قائمة 231 عنصراً مسجلاً تحت تسمية الممارسات الاجتماعية. كما تحصي 126 عنصر تحت خيار "الاحتفالات". تحت معيار المعارف والممارسات المتعلقة بالطبيعة، نجد 428 عنصر. أما تحت معيار البحث "الأقنعة"، فنجد تسجيل 111 عنصر آخر¹. فإذا كان يناير يمكن حصره تحت أي معيار من هذه المعايير السالفة، وإذا كان أيراد ممارسة اجتماعية وطقوسية واحتفالية وعرض من العروض الفرجوية وفي الأخير زياً تنكرياً، فإننا نأمل ترشيحه للتسجيل على أحد لوائح اليونسكو لحفظ التراث الثقافي اللامادي.

سلسلة المراجع والمصادر

- ♦ ابن خلدون (عبد الرحمان)، 1992، تاريخ ابن خلدون، دار الكتب العلمية، المجلد السابع، بيروت.
- ♦ بل (ألفرد)، 2001، بني سنوس ومساجدها بداية القرن 20، تقديم وتعريب محمد حمداوي، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران.
- ♦ حمداوي (محمد)، 2005، البنيات الأسرية ومتطلباتها الوظيفية في منطقة بني سنوس في النصف الأول من القرن العشرين (قرى العزائل نموذجاً)، مخطوط أطروحة الدكتوراه، جامعة وهران.
- ♦ ديستان (ادموند)، بن حاجي سراج (م)، 2011، بني سنوس في النصف الأول من القرن العشرين: عناصر من الثقافة الشعبية، تقديم وتعريب محمد حمداوي، منشورات ENAG، الجزائر.
- ♦ كايوا (روجيه)، 2010، الإنسان والمقدس، ترجمة سميرة ريشا ومراجعة جورج سليمان، منشورات المنظمة العربية للترجمة، بيروت.
- ♦ مرزوقي (شريفة)، سوداني (نورة)، 2019، التجليات الاحتفالية الأيرادية للوحات الفنية التشكيلية بمنطقة بني سنوس: مراد بلمكي أمودجا، اشراف إبراهيم الهلالي، كلية الآداب واللغات، قسم: دراسات في الفنون التشكيلية، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في الفنون البصرية، جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان.
- ♦ الهلالي (ابراهيم)، ماي 2020، "البعد الأمازيغي والثقافي لاحتفاليات الناير بمنطقة بني سنوس دراسة من خلال الكتابات المحلية والأجنبية"، مجلة الإنسان والمجتمع، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة تلمسان، المجلد 7، العدد 14.
- ♦ يزي (عمار)، 2009، ثورة النساء: أهازيج عن القورة الجزائرية، منشورات البيت، الجزائر.

- ♦ BENACHENHOU (Abdelatif), 1971, *Connaissance du Maghreb, éditions populaires de l'armée*, Alger.
- ♦ BOUTERFA (Said), 2002, *Yennayer ou le symbolisme de Janus*, éditions Musk, Alger.
- ♦ DESTAING, (Edmond), 2007, *Dictionnaire français-berbère : dialecte des Beni Snous*, Harmattan (éd.), Paris.
- ♦ GENEVOIS (Henri), 1975, *Le calendrier agraire et sa composition*, fichier périodique, N°125 (1).
- ♦ Margueritte (A.), *L'année n'existe pas, Chasses de l'Algérie et notes sur les arabes du sud*, Ancienne librairie Furne Combet et Cie, Paris.
- ♦ MAUSS (Marcel), 1950, "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques", in *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, Extrait de L'Année sociologique, seconde série, t. 1, 1923-4.
- ♦ NEDJAÏ (Mustapha), 2012, *Ayred, Annayer chez les Beni-Snouss, Tlemcen ; aux origines du théâtre*, Dalimen, Alger.
- ♦ "Nnayer: Le carnaval d'«Ayrad» de Beni Snous à l'honneur", le jeudi 19 Janvier 2012, *journal l'Expression*, Algerie.
- ♦ NOWELL, (K.) and JACKSON (P.) (compilers and editors), 1996, *Wild Cats, Status Survey and Conservation Action Plan*. IUCN/SSC Cat Specialist Group. IUCN, Gland, Switzerland.
- ♦ YERMECHE, (Ouardia), 2018, "Onomastique et patrimoine immatériel en Algérie". In, *Du patrimoine matériel et immatériel en Algérie : variations plurielles* : sous la dir. Hadj Miliani. CRASC éditions. *Les cahiers du CRASC*, N° 34, pp. 85-102.

♦ النحت، الإشارات، الرموز، النقوش، الكتابات القديمة. تاريخ زيارة الرابط: 05/22

2021. في: <http://www.findglocal.com/TN/Sfax/1569541570009556/%D8%A3%D9%81>

♦ سيجري (أمجد)، "أسرار ودلالات رمزية: رمزية الأسد"، *مجلة الحوار المتمدن*، محور

دراسات وأبحاث في التراث واللغات، العدد 6060. مطلع عليه بتاريخ 21 نوفمبر

2018: <http://www.ahewar.org/debat/sho.art.asp?aid=618900&r=0>

♦ خليل السعداني: كتاب الهبة لمارسيل موس. موقع أنثروبوس، يوم الاطلاع 06/01

2021. في: https://www.aranthropos.com/%D9%83%D8%AA%D8%A7%D8%A8-

<https://ich.unesco.org/fr/listes>

<https://ar.wikipedia.org/wiki>

الطعام في السودان: ثقافة وهوية وتنمية مستدامة

د. إسماعيل علي الفحيل^(*)

ملخص

يتبنى هذا المقال تعريف القاموس الجامع للطعام بأنه " كلُّ ما يُؤكَلُ وبه قِوَامُ البَدَنِ"، ونستخدمه كمصطلح مرادف - مع ادراكنا للفروقات بينهما - لمصطلح غذاء الذي تعرفه القواميس بأنه "المأكل والمشرب الذي يحتوي على العناصر الغذائية المفيدة للجسم، التي تعطي الجسم القدرة على النمو بالشكل السليم، ويحميه من الأمراض". ويولي المقال أهمية خاصة لعادات الطعام food habits إي لماذا وكيف يأكل الناس؟ وما هي الأطعمة التي يأكلونها؟ ومع من؟ ومجموعة العوامل الفردية والاجتماعية والثقافية والدينية والاقتصادية والبيئية والسياسية التي تؤثر على الطعام وعاداته.

يناقش المقال قضايا الطعام والهوية، ويبين ارتباط الطعام الوثيق بكافة أقسام التراث الخمسة خاصة الممارسات الاجتماعية والطقوس والاحتفالات، والمعتقدات والمعارف الشعبية- وأشكال التعبير الشفهي، وفنون الأداء، والمهارات المرتبطة بالفنون الحرفية التقليدية.

المقال يؤكد أن الحق في الغذاء هو حق أساسي من حقوق الإنسان، دعت إليه الكتب السماوية جميعاً، ومختلف الأديان والملل والمذاهب، والمواثيق والعهود الدولية، خاصة العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والذي يحمي حق الناس في إطعام أنفسهم بكرامة، في وقت لا زلنا نرى - رغم وفرة الطعام - آلاف الأشخاص وخاصة الأطفال يحصلون على طعامهم من مقابل القمامة.

(*) بيت التراث - الخرطوم، السودان.

يغطي المقال، قدر الإمكان، كافة انحاء السودان، مبرزاً التنوع الثقافي الكبير للبلاد، وبرغم من ان المقال لا يغفل أشكال التناقف المختلفة مع دول الجوار، وبخاصة دول غرب افريقيا وشمال وشرق افريقيا، خاصة اثيوبيا ومصر واليمن والمملكة العربية السعودية، وبقية الدول التي هاجر إليها السودانيون أو استقبلوا منها مهاجرين ومستثمرين. هذه الدراسة تدحض وتستنكر تكاسل بعض الدارسين مستنديين على نظرية الانتشار، راديين غالبية الأطعمة السودانية إلى حضارات أخرى، في حين تشير الدلائل إلى أن أفريقيا ومنها السودان عرفت وابتكرت أنواعاً عديدة من الطعام مثل غيرها من القارات، بل كان السودان سباقاً ومبتكراً لأنواع كثيرة من الأطعمة وخاصة الأغذية المخمرة. يتناول المقال أيضاً علاقة الطعام بالنوع الاجتماعي (الجندر)، وبالتمنية المستدامة، وبالترويج للآثار والسياحة.

كلمات مفتاحية: السودان، طعام، مأكولات شعبية، تراث غذائي، ذرة رفيعة (دخن).

Abstract:

This paper adopts the dictionary definition of food as "everything that is eaten and sustains the bodily". Sometimes we use the term food synonymous to gastronomy, cuisine, culinary and meals – despite the differences between these terms, to mean "food and drink that contains nutrients that are beneficial to the body and that give the body the ability to grow healthy, in a proper manner and protects it from diseases." The article awards special importance to food habits i.e. why and how do people eat. What foods do they eat? With whom? As well as the set of individual, social, cultural, religious, economic, environmental and political factors that influence food and its habits. This is because food is closely associated with all five sections of the intangible cultural heritage.

The paper believes that the right for food is a basic human right, called for by all divine books, all religions, denominations and sects, international charters and conventions, especially the International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights, which protects the right of people to feed themselves with dignity. Ironically, we are still seeing thousands of people, especially children; get their food from garbage dump areas despite the abundance of food.

Keywords: Sudan, Food, Popular meals, Culinary heritage, Millet.

حين طلب مني أن أكتب عن التراث غير المادي في السودان، وقع اختياري دون تردد على موضوع الطعام والعادات المرتبطة به، ذلك لأن الطعام الشعبي أو التقليدي يعد من أكثر عناصر التراث غير المادي عكسا لتراث وهوية المجتمع، وأكثرها تواتراً والتصاقاً بحياة الإنسان، فالشخص العادي وفي الظروف العادية يتناول طعامه وشرا به كل يوم عدة مرات، منفرداً، أو مشاركا كل أو بعض أفراد أسرته، أو شريحة واسعة من المجتمع مثلما هو الحال في الأعياد والمناسبات الاجتماعية المختلفة المرتبطة بحياة الإنسان كالزواج والمآتم. وأوضح دليل على أهمية الطعام في المجتمعات الإنسانية عامة، أن غالبية العناصر التي تم إدراجها في قوائم اليونسكو لصون التراث الثقافي غير المادي تتضمن إشارة لأنواع مختلفة من الأطعمة أو الأدوات والأماكن التي تعد فيها، بجانب الممارسات والطقوس والاحتفالات والمعتقدات والمعارف الشعبية المرتبطة بها.¹

الطعام حق أساسي من حقوق الإنسان. إذ نص العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية على حق الناس في إطعام أنفسهم بكرامة. مما يعني بالضرورة أن يظل الغذاء الكافي متاحاً، وأن تتوفر للناس الوسائل والسبل للوصول إليه، وأنه يلبي الاحتياجات الغذائية للفرد على نحو ملائم، وفي ذات الوقت يحمي حق جميع البشر في التحرر من الجوع، وانعدام الأمن الغذائي، وسوء التغذية. وهذا يتماشى تماماً مع معتقداتنا الإسلامية، وقوله تعالى: "الذي اطعمهم من جوعٍ وآمنهم من خوف". يقول المفسرون: أن المقصود في الآية الكريمة بالخوف هو الخوف من المرض، وإن للأمن أثراً كبيراً على استقرار البلاد والعباد وحسن معاشهم، لذا نجد في عدد من آيات القرآن الكريم تلازماً وثيقاً بين الأمن ورغد العيش من جهة، وبين الخوف والجوع من جهة أخرى. قال تعالى: "وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ [البقرة: 126]، وقال: "وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ [البقرة: 155]."

1 وجدنا أكثر من 135 إشارة إلى الطعام، وهناك 40 عنصراً متعلقة بالطعام بشكل مباشر. أنظر: <https://ich.unesco.org/en/search-00795?q=food>

وقال: "وَصَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ" [النحل: 112].
 وقال: "لِلْإِلَافِ قَرْيَشٍ (1) إِبْلَافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ (2) فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ (3) الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَأَمَّنَّهُمْ مِنْ خَوْفٍ4" [قريش: 1-4]. وهذا يعني بأنه لا أمل في تنمية مستدامة دون أمن أو في ظل الخوف.

أهمية الأمن الغذائي هي التي دفعت الإنسان لابتكار كثير من أشكال إنتاج الأطعمة، وآليات ضبط استهلاكها، وسبل حفظها وتخزينها، وهذا أدى بدوره لنشأة كثير من أشكال العمران كالقلاع والحصون وغيرها، وأهم من ذلك ابتكار طرق مختلفة لتجفيف الطعام وتخمييره وحفظه لوقت الحاجة، في الحياة الدنيا أو في الآخرة.

إفريقيا مهد الطعام المخمر

لقد استسهل كثير من الدارسين دراسة الطعام في السودان وفي إفريقيا عامة، بردهم أصول الأطعمة إلى تأثيرات خارجية جاءت بها من وراء البحار وخاصة من شبه الجزيرة الهندية، وأوروبا، وبلاد فارس، وتركيا، وكأن الناس في السودان وفي إفريقيا عامة، لم يكونوا يأكلون قبل اتصالهم بالعالم الخارجي.¹

هذه الورقة تتناول الطعام في السودان، ولكنها لا تنكفئ على نظرية الانتشار الثقافي، بل تؤكد وبكثير من القرائن أن السودان عرف أنواعاً عديدة من الأطعمة قبل وقت طويل من احتكاكه بالعالم الخارجي، بل عدلّ وطور وابتكر مجموعة كبيرة من الأطعمة والمشروبات. يقول البروفسور حامد ضرار: "إذا قبلنا فكرة أن إفريقيا مهد الإنسان الأول، مثلما تشير غالبية دراسات علم الآثار والجينات، وأن إفريقيا عرفت صناعة الأدوات قبل مليوني سنة قبل أوروبا وآسيا، فمن المنطقي لابد أن يكون أول شخص استخدم

1 لا بد أن الناس الذين ولدوا وترعرعوا في السودان، ولا يعرف في تاريخهم أنهم قدموا من خارج السودان، ولا توجد لهم فروع في الدول المجاورة إطلاقاً، ولم يتصلوا إلا مؤخراً بالعالم الخارجي، كالتوبة، والدينكا وغيرها، كانوا منذ بداية الخليقة يصنعون طعامهم، وقد ابتكروا مع غيرهم من المجموعات السودانية أشكالاً مختلفة من الأطعمة، وطرق حفظها وإعدادها واستهلاكها. وقد أشارت كثير من المصادر لأنواع عدة من الأطعمة مستندة على البقايا والشواهد الأثرية والمخلفات التاريخية والنقوش والنصوص المحفوظة بالمواقع الأثرية والمتاحف.

الأغذية المخمرة كان يعيش في إفريقيا أيضاً، غالباً في شرق أفريقيا، وربما كان شكل المنتج المخمر في البدايات الأولى قطعة لحم قديمة، أو حبة فاكهة فاسدة التقطت من الأرض، أو حُرِّت من قبل صياد جامع للطعام. وتكرار استهلاك هذا النوع من الطعام أدى إلى تطوّر حاسة الذوق عند هذا الصياد، الذي قد يكون اكتشف منذ فترة مبكرة أنّ الأطعمة المتخمّرة في الطبيعة لها نكهة إضافية، سهلة الهضم، سريعة الطبخ، وربما مفيدة صحياً. ولاحقاً من أجل تطوير هذا النوع من الأغذية، تدخل الرجال الأوائل، أو بالأحرى النساء عن قصد لتخزين الطعام الطازج وتركه يتخمّر من تلقاء نفسه. ثم تلاعبن بالعناصر المختلفة التي تؤثر في عملية التخمير، مثل استخدام الملح، وإضافة البهارات وغيرها؛ لزيادة النكهة أو حتى لتوجيه مسار التخمير"¹.

الطعام والهوية وقضايا النوع والتنمية المستدامة

إن هذا المسار أو التطور الطبيعي في ابتكار وتطوير وانتقال وصفات الطعام وطرق إعداده، هو ما نقصده بقولنا طعام شعبي أو تقليدي، ولا حاجة لمناقشة تعريف المصطلح فقد تناولت العديد من المصادر تعريف الطعام الشعبي أو التقليدي.² لكن يهمننا بشكل خاص الإشارة إلى أن الطعام نشاط متجدد يرتبط ارتباطاً لصيقاً بقضايا الهوية والتنمية المستدامة وقضايا النوع، بدءاً بمن الذي يوفر مكونات الطعام، سواء من السوق أو الحقل، ففي غرب السودان من العيب مثلاً أن يجمع الرجل البامية من الحقل، أو أن يخض اللبن لاستخراج السمن أو الزبدة. وفي شرق السودان محرم على المرأة حلب النوق. وفي بقية أنحاء السودان مثلما هو الحال في دول عديدة، هناك تقسيم واضح حسب النوع حول من يقوم بإعداد الطعام وتقديمه واستهلاكه، فأم الزوجة في غالبية الأسر التقليدية في السودان لا تأكل مع (نسيبها) زوج ابنتها، وعند

1 د. حامد ضرار، "الأغذية المخمرة في السودان"، Hamid A. Dirar, *The Indigenous Fermented Food of the Sudan: A Study*. of African Food and Nutrition, Wallingford, Oxon: CAB International الفجيل وآخرون، تراثنا الحي، عناصر من القائمة الوطنية لحصر التراث الثقافي غير المادي في السودان، دار مدارك للنشر، الخرطوم 2021.

2 Stanislava Stefanova, *Definitions of traditional food/cuisine with a special interest in traditional production, preparation, and consumption*, <https://www.academia.edu/31464152>, 24,7,2021.

النوبة لا تأكل المرأة مع زوجها. كل هذا بجانب أن هناك أنواعاً من الطعام خاصة بالرجال وأخرى خاصة بالنساء.

إنتاج الطعام وإعداده وتقديمه وتسويقه نشاط كبير، يوظف قطاعاً واسعاً من أفراد المجتمع، وهنا نجد أن المرأة تلعب دوراً كبيراً في إنتاج واعداد وتسويق الطعام ومكوناته. وإذا عدنا مرة ثانية للأطعمة المخمرة، فإننا نجد أن الفئة الاجتماعية المعنية بإنتاج الطعام المخمر هي النساء السودانيات، والمرجح أن النساء السودانيات هنّ اللاتي وقع عليهن عبء اكتشاف تقنيات تخمير الطعام، ذلك أن الأطفال هم عادةً هم من يتأثرون قبل غيرهم بشح الطعام والمجاعات. والأطفال يموتون في أحضان النساء أكثر ممّا يموتون في حجر الرجال. لذا فإن محاولات المرأة الريفية اليائسة لإنقاذ أطفالها، هو ما دفعها للبحث عن ثمرة أو حشرة أو قطعة ظلف أو عظم علّها تجد فيها النجاة لأطفالها. لهذا يجب أن يُشاد بالنساء الريفيات لابتكارهن التخمير. ولا بد أن هؤلاء النساء قد أنقذن حياة آلاف الأطفال من موتٍ محققٍ خلال المجاعات. لقد لعبن دوراً حيويّاً يستحق الإشادة به والثناء¹.

وهناك ارتباط كبير بين الطعام والأسواق الشعبية، فهناك أسواق تختص بالخضروات، (الملجة)، وأسواق للأسماك، وأسواق للدجاج والطيور والأرانب، وأسواق للماشية بأنواعها المختلفة وأسواق للفاكهة. وأسواق تبيع بالجملة وأخرى بالقطاعي (المفرق)، وهناك الباعة المتجولون، وأشخاص ومهن أخرى ذات صلة بالطعام مثل القصابين (الجزارين)، وما يرتبط بالجزارة من أنشطة مختلفة كإعداد المشاوي والكوارع في المطاعم وأسواق الأحياء الشعبية وأماكن تناول الخمور البلدية وغيرها من الأماكن. ويهمنا بشكل خاص في مجال التراث أسواق النساء وخاصة للعذبات (الأرامل والمطلقات) لبيع المنتجات التي تصنعها أو تعدها النساء والبضائع التي يحتاجنها، كل هذه الأسواق، بجانب وظيفتها الأساسية في تسويق الأطعمة ومنتجاتها تعد فضاءات ثقافية، ومزارات سياحية، تعج

1 [حامد ضرار، 1993م] *The Indigenous Fermented Foods of the Sudan: a Study in African Food* Dirar, Hamid.

© Nutrition. Wallingford, Oxon: CAB International

بالحكايات، والقصص، والشعر، والأمثال، والنداءات، والأغاني، والأدوات، وروائح الطعام، والتوابل والمارة بأزيائهم وسحنهم المختلفة.

لقد أشار عدد من الخبراء في اجتماعهم بشأن صون التراث الثقافي غير المادي والتنمية المستدامة على المستوى الوطني، إلى أن التراث الثقافي غير المادي أمر حيوي لتحقيق الأمن الغذائي، ولا يمكن تحقيق التنمية الاجتماعية الشاملة دون تحقيق الأمن الغذائي المستدام والرعاية الصحية عالية الجودة والحصول على المياه النظيفة وخدمات الصرف الصحي، والتعليم الجيد للجميع، وأنظمة الحماية الاجتماعية الشاملة والمساواة بين الجنسين. وأوضحوا أن أساليب الطعام التقليدية والزراعة المحلية وأنظمة صيد الأسماك من الممكن أن تسهم بشكل كبير في تحقيق الأمن الغذائي والتغذية. فقد تمكنت الجماعات من بناء معارف تقليدية كثيرة قائمة على الأسلوب الشامل في التعامل مع حياتهم الريفية الخاصة وبيئتهم الخاصة. تقوم أساليبهم على استعمال مختلف أنواع المحاصيل والنباتات والحيوانات وكذلك معرفتهم الدقيقة بخصوصيات أرضهم في المواقع الرطبة أو الجافة. لقد قاموا بتطوير أنظمة إنتاج متنوعة وامتكية مع تلك المواقع والتغيرات البيئية. كما يعتمد عدد كبير من الأسر حول العالم على الأنظمة الزراعية التي تزيد من خصوبة التربة وتوفر نظام غذائي متنوع وتغذية كافية وصحة أفضل.¹

تصنيف الطعام

يمكن القول بثقة تامة، أن الطعام يرتبط بجميع أقسام التراث الخمسة، وإذا كان الطعام وعاداته يصنفان ضمن الممارسات الاجتماعية والطقوس والاحتفالات، فمما لا شك فيه أن الطعام ذو ارتباط وثيق جداً بالتقاليد وأشكال التعبير الشفهي. فهناك أشعار وقصائد كثيرة عن الطعام أو ترد فيها إشارات للطعام². والحكايات الشعبية التي تتناول الأطعمة كثيرة، وأكثر منها النوادر والقصص الفكاهية التي تحكي عن الأكلين والفضلاء

1 مذكرة المفاهيم: التراث الثقافي غير المادي والتنمية المستدامة، اجتماع الخبراء بشأن صون التراث الثقافي غير المادي والتنمية المستدامة على المستوى الوطني، اسطنبول، تركيا، 29 سبتمبر إلى 1 أكتوبر 2014.

2 عباس الحاج الأمين، "الطعام في الشعر الشعبي في السودان: قراءة أنثروبولوجية"، ورقة قدمت في مؤتمر موسوعة الطعام في السودان، بيت التراث، الخرطوم 10-9 مايو 2018م.

لعلاج المس والسحر والبرد والزكام وعودة الحبيب
ورد المطلقة وعلاج الهم والإكتئاب



لومعة عدد 1: بسبب الضائقة الاقتصادية
التسكّم بأنّ السواء يعالج المس والسحر



لومعة عدد 2: إعداد القهوة

وغيرهم من الشخصيات التي ارتبطت بالطعام، ويكاد لا يخلو مجتمع من المجتمعات من قصص وحكايات حول بعض الأشخاص الظرفاء الذين اشتهروا بحبهم للأكل والتفنن فيه¹. ومؤخراً مع انتشار الوسائط الحديثة أصبح هناك تبادل أكثر للنكات المتعلقة بالطعام عبر الواتساب وغيره، خاصة خلال الفترة الأخيرة من حكم الجماعات الإسلامية حيث شهد السودان أزمات اقتصادية متكررة وارتفاع للأسعار غير مسبوق.

أما الأمثال التي تدور حول الطعام فهي كثيرة وكذلك الحال مع الألغاز المرتبطة بالطعام وأنواعه واستخداماته. مثل قولهم: "طاسة تمّن طاسة ... بطنها لولي وظهرها نحاسة" (داخلها لؤلؤ وظهرها نحاس، والحل

هو البيضة). وهناك علاقة خاصة بين الطعام ونداءات الباعة. وهذا باب آخر يقودنا مباشرة إلى الطعام وفنون الأداء، فهناك كثير من أشكال الارتباط بين الموسيقى والغناء والأداء وإنتاج وإعداد الطعام. فالغناء يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالزراعة والعمل الطوعي المشترك (النفير)، وبخاصة حصد وجمع وتذرية وطحن وسحن الغلال، وهناك أطعمة ومشروبات لا يحلو إعدادها دون إيقاعات محببة مثل صنع المخبازة² في شرق السودان، وطحن الحبوب، وإعداد القهوة، وشرب الشاي في وسط وغرب السودان.

1 أنظر: علي إبراهيم الضو، "حكايات الطعام"، ورقة قدمت في مؤتمر موسوعة الطعام في السودان، بيت التراث، الخرطوم 9 - 10 مايو 2018م.
2 المخبازة: من الأطعمة الشهيرة في مدينة بورتسودان بشرق السودان، ويقولون أصلها من اليمن وتتميز بالمذاق الجميل وتتكون من الدقيق والزيت، والملوز، والسمنة والنارجيل يتم إعدادها عن طريق سحن هذه المكونات في هاون بإيقاع منتظم جميل، ويتم إعداد الدقيق في شكل (قراصة) فطيرة ثم يضاف إليها الملوز.

الطلبة القرآن وعلومه، وإطعام الضيوف والمارة بهذه العصيدة، وكان يقضي فصل الخريف يزرع الذرة، وفي الصيف يجئ إلى مسجده في أم ضوابان. وظلت هذه الكسرة ومنذ ذلك الزمن البعيد وحتى اليوم الطعام الرئيسي في المسيد، تعد وتقطع في شكل قطع متساوية في قده من الخشب، وتوزع على الطلاب والضيوف مملحة باللبن أو الروب أو الفاصوليا، وهناك نحو «500 إلى 1500» طالب قرآن يأكلونها يومياً، إضافة للضيوف، فالدبليبة هي طعامهم الأساسي في كل الوجبات.¹

الطعام جزء أساسي من عادات وتقاليد الزواج تعد له وفيه أنواع مختلفة وفاخرة من الطعام للضيوف، وهناك أطعمة خاصة بالعريس لاسيما (فطور العريس)، ويوجد طعام خاص بالزوج يسمى (كراع عن قريب أو أرجل السرير)، فالمرأة تعد لزوجها أنواعا خاصة محفزة جنسياً من الأطعمة تضعها له في إناء (كورة) بالقرب من رجل السرير، يتناولها وحده بالليل. مثل البلح باللبن، وحساء الدجاج المركز مع أنواع خاصة من الخضروات والنباتات.

يبرز الطعام كمكون أساسي في الاحتفال بالأعياد وبخاصة عيد الأضحى المبارك الذي هو عيد الطعام بعد الفداء. أما في عيد الفطر فيتم فيه خبز الكعك، وفي كلا العيدين يعد فطور تقليدي يتكون من عصيدة الذرة والشواء والكبدة والمرارة والفول والجبن والشعيرية والسكسكانية والشعيرية والفطائر المحلاة (الوردة المشبكة).



لوحمة عدد 3: أنواع الشاوي والكبدة والمرارة النيئة والمطبوخة مع سلطة الفول السوداني والشعيرية في عيد الأضحى

1 أنظر: رانيا حسن محمد عبد الله، أطعمة المناسبات والأماكن الدينية - طعام المسيد والخلوي، بتصرف عن الطيب محمد الطيب، المسيد، دار عزة للنشر والتوزيع، الخرطوم، 2005م.

يرتبط الطعام ارتباطاً وثيقاً بالمعتقدات، فالمسلمون محرم عليهم الميتة والدم ولحم الخنزير وأنواع أخرى من الأطعمة، وأحلت لهم أطعمة كانت محرمة في ديانات أخرى. وهناك مجموعة من النصائح بينها الرسول صلى الله عليه وسلم خاصة بالأطعمة وكيفية تناولها. وهناك قبائل أو بعض الأفراد رجالاً ونساءً يتنقلون بين هذه الأطعمة بصرف النظر عن تحريمها دينياً، أو يتحايلون على التحريم لارتباطها بالمعتقدات وبخاصة شرب المريسة- منقوع الذرة المخمر والذي بدونه - في اعتقاد كثير من القبائل غير العربية أو الهجينة في السودان أنه لا يمكن مباركة المحصول الجديد، أو طلب الغيث.



لوحمة عدد 4: الاستعاضة أو التظاهر بالاستعاضة بالخليج بدلاً عن المريسة في طقس احتفالات الحصاد (سر اللوبيا) بالعاصمة خلال فترة الحكم الديكتاتوري (1989-2019)



لوحمة عدد 5: الزار

من ناحية أخرى كثير من الأطعمة المحرمة دينياً كالدّم والمشروبات الكحولية المحلية المستوردة كالبيرة والويسكي وخلافها تتناولها قلة من النساء وبعض الرجال خلال حفل الزار مبررين ذلك أن الأسياد أو الجن الحبشي أو الإنجليزي أو الباشا التركي هو الذي طلب وشرب الخمر وليس المريضة.

الطعام يستند على معارف شعبية دقيقة حول النباتات والأشجار وطرق تربية الحيوان وإنتاج الغذاء واختيار الصالح منه وطرق تخزينه. أما ارتباط الطعام بالصحة والعلاج فهو قديم فقد أشار الرحالة والدارسون إلى عشرات الأطعمة.



لوزة عدد 6: الطبق لتغطية الأكل والمندولة لحمل وتقديم الطعام في دارفور

إن ارتباط الطعام بالمهارات المرتبطة بالفنون الحرفية التقليدية واضح، فالطعام نفسه شيء محسوس، يحفظ ويعد في أواني، وينضج على مواقد، ويطبخ ويقدم في أماكن معينة، مستخدمين أنواعاً مختلفة من القدور، وفي أطباق مصنوعة من الفخار أو النحاس أو الصيني أو السعف وغيرها من الوسائط كالقرع المزين برسومات وأشكال ذات ألوان جميلة ودلالات رمزية، ثم يقدم الطعام للناس الذين يجلسون على حصائر من السعف أو سجاجيد مصنوعة من شعر ووبر الإبل والماعز أو على مناضد وكراسي، ويحمل الطعام على صوان من النحاس ويتم تناولها باليد غالباً أو بأدوات معينة ذات جمال أخاذ ولا تخلو من طرافة حيث تستخدم غالبية قبائل جنوب السودان ملاعق من الصدف، في حين تخفي نساء دارفور أقداح الطعام داخل (المندولة) وهي وعاء من السعف المجدول، له غطاء، يبهر جماله ويحفظ درجة حرارة الطعام.

الطعام والبيئة

يتنوع الطعام في السودان بتنوع البيئات المختلفة، فهناك طعام خاص بالمناطق الصحراوية وشبه الصحراوية، وطعام للذين يسكنون على ضفاف الأنهار وبخاصة النيل

الأبيض والأزرق ونهر النيل، وطعام أهل البادية الرحل يختلف عن طعام المستقرين، وعن طعام سكان السافنا الفقيرة ممن يمتنون تربية الإبل والضأن والماعز، وعن طعام مناطق السافنا الغنية الذين يمتنون الزراعة المطرية والصيد والجمع وتربية الأبقار. برغم هذا فنحن لا نتحدث عن حتمية جغرافية أو بيئية فقبائل البجة وبخاصة الهدندوة- مثلاً- لا يأكلون الدجاج ولا البيض ولا يقربون الأسماك رغم أنهم يسكنون على مقربة من ساحل البحر الأحمر. وبشكل عام فإن ما يميز الأطعمة في السودان، أن غالبيتها أطعمة مخمرة، تعود بجذورها إلى آلاف السنين، وهي تعتمد على مكونين رئيسيين هما الذرة الرفيعة Sorghum bicolour واللحم بالإضافة إلى بعض الخضروات والنباتات البرية.

تعد الذرة الرفيعة أحد أهم العناصر الغذائية في ثقافة السودان من قديم الزمان، وقد تم العثور على أقدم دلائل للذرة الرفيعة في إفريقيا في منطقة جنوب كسلا بواسطة البعثة الإيطالية وقد رجحت أنها تعود لأكثر إلى 2 مليون عام. وقد تتبعت البروفسور انتصار صغبيرون سيرة الطعام تاريخياً¹ وأوضحت استمرار الناس في إنتاج واستهلاك بعض أنواع الأطعمة منذ عصور سحيقة. وقد أشارت بوجه خاص إلى أن الذرة الرفيعة كانت دائماً مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بثقافة السودان، منذ وقت مبكر حيث تم العثور على رسومات للذرة الرفيعة على الفخار الملون في مقبرة بمدينة بربر تعود لمملكة كوش النوبية (785 ق.م- 350م) وما زالت الذرة الرفيعة عنصراً أساسياً في تغذية السودانيين، ويصنع منها الكثير من الأغذية المخمرة. وعلى حد رأي البروفسور حامد ضرار فإن السودان "يحتوي على الأطعمة المخمّرة الأكثر عدداً وتنوعاً في العالم. إذ يمتلك أكثر من 80 نوع من الأطعمة المخمّرة المختلفة، ومصدر اختلافها يعود لتنوع المواد الخام الأولية التي تُصنَع منها. وهذه المواد الخام تشمل فيما تشمل المحاصيل، واللحوم، والأسماك، والألبان، والعظام، وغيرها. ويشير المؤلف على أنها يؤكد على استمرارية ثقافة تخمير الأطعمة، أنها مازالت تصنع حتى اليوم ولها جمهور عريض في السودان. بل ولها

1 انتصار صغبيرون، "الطعام في السودان من خلال الأدلة الأثرية"، ورقة قدمت في مؤتمر موسوعة الطعام في السودان، بيت التراث، الخرطوم 9 - 10 مايو 2018م، ص 4.

دقيق القمح المحلي والمستورد مكان العصيدة والكسرة المصنوعة من الذرة والدخن، وانتشر الخبز سريعاً من العاصمة إلى المدن الكبرى وإلى الأرياف وذلك لسهولة تداوله وحفظه ومؤخراً لرخص ثمنه ذلك لأن الدولة تدعم دقيق القمح.

الكسرة

تصنع الكسرة من دقيق الذرة أو الدخن بعد تخميره طبيعياً، وتترك العجينة لليلة كاملة أو أكثر حتى تتخمر بواسطة البكتريا الموجودة في الجو، وبعدها يتم (عواستها) أي خبزها. عملية الخبز أو عواسة الكسرة تتم عادة على الدوكة وهي قطعة من الفخار مستديرة الشكل أو على صاج من الحديد المستطيل شكلاً وسميك نسبياً. أما مصدر الحرارة فيكون بواسطة إشعال الحطب تحت الدوكة أو الصاج. الكسرة يمكن أن تكون الكسرة رقيقة (رهيفة) أو سميكة نسبياً. يتم خبز الكسرة عن طريق صب قدر قليل من العجين في شكل هلال في وسط الدوكة أو الصاج ويفرد في شكل دائري وذلك لمدة نصف دقيقة فقط. وقد توصل النساء قديماً لهذه المدة المناسبة بالتجربة، وقد وجد الباحثون أن هذه النصف دقيقة هي المدة المثلى لإنتاج كسرة ممتازة، ذات طعم جيد لتناولها طازجة أو لحفظها لعدة أيام. تؤكل الكسرة لوحدها بالماء أو باللبن أو الروب (الزبادي) مع الملح أو السكر، ولكن غالباً ما تؤكل خاصة عند وجبة الغداء مع إدام (مُلاح) من الملوخية والبامية الطازجة أو المجففة (الويكة) كما تؤكل مع بعض الطبائخ كالبطاطس والقرع والفاصوليا وغيرها.¹

جرت العائدة أن تترك الأم كمية بسيطة من العجين المتخمر ليكون خُمارة لليوم التالي. وهكذا كل يوم يترك القليل من العجين للتخمير لليوم الذي يليه. وتشير الدكتور ست النفر بادي إلى أن "القيمة الغذائية للكسرة تختلف بعض الشيء عن القيمة الغذائية للذرة أو الدخن المصنعة منه بسبب التخمر والعواسة، إذ أن نسبة الهضم

1 انظر: إخلص مجدي، "الذرة"، ورقة نشرت ضمن موسوعة الطعام في السودان، بيت التراث، ووكالة السودان للأبناء، الخرطوم 2019. حيث تناولت الورقة اصنافاً عديدة من أنواع الذرة الموجودة في مختلف أرجاء البلاد مصحوبة بأنواع المأكولات المصنوعة منها وبخاصة الكسرة، مع طرق ووسائل تحضيرها، كما تضمنت الورقة نماذج من الأهازيج والأغاني المصاحبة لأعمال نفي الزرع والحصاد.



لوحمة عدد 8: الوجبة التقليدية للأسرة المتوسطة
الحال في المدن الصغيرة والقرى تتكون من كسرة
الخبز وراماد أو نوعيت من الإدام أمدهما من
المخزنية والبامية المصفنة (الويكة) والأخر خضار
مطبوخ كالبطاطن والقرع والفاصوليا

تزيد وكذلك البروتين مع وجود حامض اللاكين
وبعض الأحماض الأخرى، أما نسبة الرطوبة
(الماء) فقد تفاوتت من 50%-73% والبروتين
من 10.5 - 15.3%، والدهون 0.6 - 5.1%،
والألياف 0.8-3.8%، والنشويات 80.0%
-88.0%¹.

العصيدة أو اللقمة

العصيدة أو اللقمة هي الطعام الرئيس
في قرى غرب ووسط السودان حيث تؤكل في
الإفطار والغداء والعشاء، أما الرّحل فيعدونها
في المساء من الدخن حيث تؤكل مع اللبن أو
الروب والسمن البلدي. أما في المدن
فالعصيدة هي الطعام الشعبي الذي يعد في
وجبة الفطور يوم الجمعة، أو للضيوف، وفي
المناسبات الاجتماعية كالختان والزواج، كما

تقدم العصيدة بالروب الأبيض تفاقلاً عندما تدخل السيدة الحامل شهرها السابع.²

1 د. ست النفر بادي، "الغذاء والتغذية في مملكة سنار"، ورقة قدمت للنشر في موسوعة الطعام في السودان، بيت التراث، الخرطوم، 2018م.

2 ذكرت أمل عثمان حامد، في ورقتهما طعام المناسبات الاجتماعية: طعام الحمل والميلاد، أن هناك تقليد يقام عندما تدخل المرأة شهرها السابع من الحمل وقبل التاسع فالبعض يقوم البعض بذبح خروف، في حين يكتفي آخرون بصنع العصيدة والزلابية في الصباح الباكر. وبعد الأكل يؤتى بصينية الجرتق. وقد وصف البروفسور عبد الله الطيب طقس الاحتفال هذا وقال إن هذا الطقس الذي يمارس فيه الجرتق يتمحور حول أكل العصيدة، حيث تقوم المرأة الحامل بالجلوس على عنقريف مفروش ارتبط استخدامه بالطقوس والمناسبات، ويتم ملء قرح كبير بالعصيدة والسمن البلدي الصافي ثم تقوم المرأة الحامل بأكل العصيدة ويشاركها في ذلك النسوة الحاضرات ثم تأخذ النسوة لقمة كبيرة من العصيدة ويقمن بمسحها في بطن الحامل قبل الأكل (عبد الله الطيب ص14). ونجد هذا الطقس في كردفان يسمى كرامة السبعة أو غز الإبرة، يقدم الطعام للنساء الحضور المكون من العصيدة وملاح الروب ثم توضع أدوات الجرتق وتقوم النساء بتريدي أغاني السيرة وتقوم إحدى النساء بتختار بعناية فلا بد أن يكون لديها أطفال وزوجها على قيد الحياة وأن تكون سعيدة وبخيتة تقوم بغز أو وضع إبرة من الفضة بها خيط أبيض وأحمر على شعر رأس الحامل وتظل إبرة الفضة في رأس الحامل متخللة شعرها لمدة أسبوعين أو ثلاثة وعندما سألتها الراوية لماذا إبرة الفضة قالت الحديد بيدي قوة وحماية. (الفحيل 1981، ص 187-288).



لحمية عدد 9: العصيدة أو اللقمة

تتم عملية طهي اللقمة أو العصيدة بغلي الماء في إناء من الفخار يعرف بالبرمة أو حديثاً في إناء ثقيل من الألمونيوم. وبعد أن يغلي الماء يضاف اليه العجين المخمر أو الدقيق على دفعات مع الخلط الجيد بواسطة الكنش أو المفراكة (إناء للخلط على شكل

الحرف T) حتى تصل إلى القوام المطلوب ويتم النضج، وبعدها تصب أو تقطع (حسب كثافتها) في قوالب أو كوريات (جمع كورية) لتأخذ الشكل الدائري عندما تقلب على الطبق. يضاف للعصيدة إدام وغالباً ما يكون ملاح تقليية من الويكة (البامية المجففة) والشرموط (لحم مقعد يجفف ويسحن).

القراصنة



لحمية عدد 10: القراصنة

تصنع القراصنة من القمح، حيث يعجن دقيق القمح بالماء ويترك حتى يمتص الماء لمدة ربع ساعة، مع إضافة قليل من الملح. ثم يوضع على النار بعد أن تسخن الدوكة أو الطوة (المقلاة) أو الصاج بتوزيع الجمر تحتها بشكل متساو. تقوم المرأة أو الرجل بوضع كمية قليلة من العجين على الطوة ويوزع باليد في شكل

دائري. وبعد أن ينضج، يقلب للشق الآخر لينضج كله ويكون جاهزا للأكل. القراصنة أنواع وذات مسميات عدة حسب سمكها الذي يتراوح بين مليمترين إلى بوصة، فهناك الحرف، والقراصنة، والفطير، والشرار. القراصنة هي طعام المزارعين خاصة الذين يسكنون على

ضفاف النيل وأفرعه الكثيرة، يتم تناول القرصاة كخبز حافٍ، أو مع ادام كالويكة والباشية والملوخية، بينما تؤكل مع السمك المملح لدى النوبيين في أقصى شمال السودان، أما في المدن فتؤكل مع السمن والعسل والسكر.

اللحوم

السودان بلد يتمتع بعدد هائل من الثروة الحيوانية، تقدر بحوالي 103 مليون رأس، ومن ثم تشكل اللحوم جزءاً هاماً من المائدة السودانية، وتتكون وجبات لحوم الحيوانات من أنواع من الشواء أهمها شية الجمر، وشية الصاج، والضلع، والسلات، والأقاشي. أما شية الجمر فيقطع اللحم لإعدادها إلى شرائح صغيرة خالية من العظم، ويتم تتبيلها بالملح والفلفل والكسبرة وأحياناً الخل، ويتم شيها على الجمر. في حيت يتم إعداد شية الصاج بتقطيع اللحم إلى قطع أو شرائح أكبر قليلاً من قطع شية الجمر، وتوضع على الصاج، وتتم تغطية الإناء حتى تتخلص من الماء العالق بها وتبدأ في الاستواء، وتتم إضافة التوابل مثل الملح والكسبرة والثوم، وان كانت اللحم قليلة الشحم يتم إضافة القليل من الزيت ومن ثم يتم تقلبها حتى تستوي. أما لحم الضلع فتعد غالباً في الأعياد والمناسبات الاجتماعية، حيث يقطع اللحم إلى قطع كبيرة حسب الحاجة مثلاً فخذ أو كتف خروف كامل، ويوضع في إناء وتتم إضافة الماء بحيث تكون في مستوى أعلى من لحم الضلع، وتضاف البهارات مثل الفلفل والكسبرة والثوم ويمكن إضافة قطعة بصل، ويترك حتى يستوي، وينشل من الإناء ويوضع في إناء آخر حتى تجف المياه العالقة به، ومن ثم يقلب على خلطة من البهارات مثل الملح والكسبرة وأحياناً الصلصة والثوم، ثم يقلب اللحم على إناء (صاج) مفتوح وبه قليل من الزيت حتى تتحمر.

أما السلات فيتم إعدادها من لحوم الحيوانات صغيرة السن من الماعز أو الضأن ويفضل أن يكون سمينا. تنتشر هذه الوجبة في مناطق شرق السودان وعند قبائل البجا سكان الجبال بشكل خاص، ولكنها انتقلت إلى جميع مناطق السودان والأسواق حيث يتم جمع حجارة صلبة وغسلها جيداً ومن ثم إشعال الفحم أو الحطب في نقطة دائرية،



لومة عدد 11: إعداد السلائح مدينة سنكات، ولاية
البحر الأحمر خلال مولية الشريفة مريم المرغنية 2018

وعند اشتعال النيران توضع الحجارة فوق
الفحم حتى تصبح جمرًا، ثم يقطع اللحم
الخالى من العظم إلى شرائح ويوضع على
الحجارة بعد أن تضاف إليه قليل من
الملح والليمون، وتقلب شرائح اللحم
حتى تستوي وتقطع إلى قطع صغيرة
وتقدم للأكل.



لومة عدد 12: إعداد الأناشي بالطريقة التقليدية

الأقاشي هو نوع من الشواء
يشبه الكستليتة ولكن له نوع
خاص من البهارات وطريقة
اعداد مختلفة. يقطع اللحم
الخالى من العظم إلى شرائح
صغيرة، وتحضر الخلطة المكونة
من طحين الفول السوداني

والجنزيبيل والفلفل والقرفة والكمون والملح والشطة وتخلط باللحم، ويضرب اللحم حتى
يلتصق بالخلطة، ويضاف القليل من الزيت، ويثبت اللحم على عيدان خشبية رفيعة
وتوضع على بعد سنتمترات قليلة من الجمر وتقلب حتى تستوي. الأقاشي من الأكلات
التي يعتقد أنها وفدت للسودان من غرب أفريقيا، وتشتهر به حالياً إقليم كردفان وغرب
السودان عموماً ومنطقة القضارف، لكن الأقاشي بدأ ينتشر في جميع ربوع السودان
وبخاصة العاصمة¹.

1 أنظر: أحمد محمد حمدتو أرباب، "وجبات اللحوم وطرق إعدادها وحفظها"، ورقة قدمت للنشر في موسوعة الطعام في السودان،
بيت التراث، الخرطوم، 2018م.

خاتمة

تناولت هذه الورقة الطعام وعاداته في السودان، واعتبرته واحداً من أهم عناصر التراث الثقافي غير المادي، وأشارت إلى ارتباط الطعام الوثيق بأقسام التراث الخمسة، وارتباطه بقضايا الهوية والتنمية المستدامة، وأشارت الورقة إلى أثر البيئة والعوامل الجغرافية في تنوع أشكال الأطعمة في السودان، دون الوقوع في فخ الحتمية الجغرافية أو الانكفاء على نظرية الانتشار الثقافي التي تستسهل رد غالبية الأطعمة في أفريقيا إلى مؤثرات خارجية. لذا أشارت الورقة إلى أنواع عديدة من الأطعمة السودانية، وأوضحت أن المرأة السودانية الأفريقية العربية استطاعت عبر التجربة الممتدة منذ آلاف السنين إلى ابتكار أساليب مختلفة لتخمير الأطعمة وإعدادها لزيادة قيمتها الغذائية. هذا لا يعني عدم وجود مؤثرات أجنبية على الأطعمة السودانية، فالسودان عرف الأتراك والبريطانيين كمستعمرين وعرف المصريين الذين جاؤوا مع المستعمرين، والذين استقروا في السودان، كما عرف أيضاً الجاليات اليونانية والإيطالية والهندية، وعرف أهل الشام كتجار. حالياً أصبح السودان أكثر انفتاحاً على العالم، فوفدت أنواع من الأطعمة من الخليج ومن أوروبا، وفتحت سلسلة المطاعم العالمية والأمريكية التي تبيع الدجاج المحمر والبيتزا وسندوتشات الهامبرجر وغيرها كما أن عدم الاستقرار السياسي وانعدام الأمن في بعض الدول العربية والأفريقية دفع بكثير من اللاجئين والمستثمرين الذين جاؤوا إلى السودان بأطعمتهم ومطاعمهم، فهناك الإثيوبيين، والإريتريين واليمنيين والمصريين والسوريين وغيرهم فأثروا المائدة السودانية.

قائمة المراجع

- ♦ Dirar, Hamid, *The Indigenous Fermented Foods of the Sudan: a Study in African Food & Nutrition*. Wallingford, Oxon: CAB International, 1993.
- ♦ <https://ich.unesco.org/en/search-00795?q=food>
- ♦ Stanislava Stefanova, "Definitions of traditional food/cuisine with a special interest in traditional production, preparation, and consumption", <https://www.academia.edu/31464152>, 24, 7, 2021.
- ♦ أحمد محمد حمدتو أرباب، "وجبات اللحوم وطرق إعدادها وحفظها"، ورقة قدمت للنشر في **موسوعة الطعام في السودان**، بيت التراث، الخرطوم، 2018م.
- ♦ إخلاص مجدي، "الذرة"، ورقة نشرت ضمن **موسوعة الطعام في السودان**، بيت التراث، ووكالة السودان للأنباء، الخرطوم 2019.
- ♦ إسماعيل الفحيل وآخرون، **تراثنا الحي**، عناصر من القائمة الوطنية لحصر التراث الثقافي غير المادي في السودان، دار مدارك للنشر، الخرطوم 2021.
- ♦ انتصار صغيرون، "الطعام في السودان من خلال الأدلة الأثرية"، ورقة قدمت في مؤتمر **موسوعة الطعام في السودان**، بيت التراث، الخرطوم 9 – 10 مايو 2018م، ص 4.
- ♦ رانيا حسن محمد عبد الله، **أطعمة المناسبات والأماكن الدينية-طعام المسيد والخلوي**، بتصرف عن الطيب محمد الطيب، المسيد، دار عزة للنشر والتوزيع، الخرطوم، 2005م.
- ♦ ست النفريادي، "الغذاء والتغذية في مملكة سنار"، ورقة قدمت للنشر في **موسوعة الطعام في السودان**، بيت التراث، الخرطوم، 2018م.
- ♦ عباس الحاج الأمين، "الطعام في الشعر الشعبي في السودان: قراءة أنثروبولوجية"، ورقة قدمت في مؤتمر **موسوعة الطعام في السودان**، بيت التراث، الخرطوم 9-10 مايو 2018م.
- ♦ علي إبراهيم الضو، "حكايات الطعام"، ورقة قدمت في مؤتمر **موسوعة الطعام في السودان**، بيت التراث، الخرطوم 9 – 10 مايو 2018م.

◆ مذكرة المفاهيم: التراث الثقافي غير المادي والتنمية المستدامة، اجتماع الخبراء بشأن
صون التراث الثقافي غير المادي والتنمية المستدامة على المستوى الوطني، اسطنبول،
تركيا، 29 سبتمبر إلى 1 أكتوبر 2014.

التراث المادي وغير المادي المرتبط بالفلاحة في جبال¹ بالمغرب

د. محمد سعيد الرقيبي^(*)

ملخص

يمتاز التراث الثقافي لمنطقة جبال بتنوع كبير، بيد أن جزءا منه غير معروف ويحتاج لأن يميّط الباحثون عنه اللثام. وتهدف هذه الدراسة إلى المساهمة في معرفة أفضل لغنى التراث غير المادي المرتبط بميدان له أهمية قصوى في حياة المنطقة المتمثل بالمجال الفلاحي، وإلقاء الضوء بشكل مختلف على جوانبه. تستحضر مقاربة البحث مجموعة من الأساطير المؤسسة لعدد من الممارسات والمعتقدات الخاصة بمعظم أنشطة الفلاحة وفي مختلف الفصول بدءا من الحرث، ومرورا بجز صوف الغنم وتنقية الحقول من الطفيليات الضارة في فصل الربيع، وما يصاحب ذلك من احتفالات ولاسيما لعبة ماطا ووصولاً للحصاد والتذرية. كل هذه الأنشطة الفلاحية تتطلب مهارات تناقلتها في جبال أجيال بعد أخرى بالممارسة وبالتعلم الميداني، ما يجعل مواصلة البحث في هذا التراث غير المادي فرصة مهمة لفهم القيم الاجتماعية والثقافية التي تجسدها هذه الممارسات المنتجزة في المجتمع.

كلمات مفتاحية: التراث المادي وغير المادي، المغرب، جبال، الفلاحة

1 تُحيل كلمة جبال إلى كل من السكان والمجال. يقع هذا الأخير بين مضيق جبل طارق في الشمال الغربي ووادي ورغة، الحد الطبيعي بين جبال وعمالة فاس من جهة، وبين بلاد غمارة في الشمال الشرقي واللوكوس، الحد الطبيعي بين الشمال ومنطقة الهبط.

(*) كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس بالرباط-المملكة المغربية.

Abstract:

The cultural heritage in the Jbala region is highly diverse, part of it is not known and researchers are invited to shed some light on it. The goal of this study is to better understand the richness of intangible heritage related to a field with utmost importance in this region that is agriculture, as well as to contribute and shed light on its different dimensions.

The research approach evokes a group of myths that established a number of practices and beliefs regarding most of the agricultural activities in the different seasons, starting from plowing to wool sheering and removing weeds from the fields in spring, and all that festivities that accompany that especially the game of Mata, until harvest and winnowing time.

All these agricultural activities require skills that are passed down in Jbala region from one generation to another through practice and learning in the field, which makes researching this intangible heritage a chance to better understand social and cultural values these practices transpose to society.

Keywords: tangible and intangible heritage; Morocco; Jbala; agriculture.

يتسم اقتصاد الأرياف بالمغرب بغلبة الفلاحة المعيشية أساسا. يؤدي الرجال والنساء، في هذا النمط من الإنتاج، مهامًا مختلفة ويلعبون أدوارًا متكاملة، كما تؤثر العوامل الثقافية مثل الدين والتنظيم الاجتماعي على الممارسات والحياة الفلاحية. لقد طوّرت جبال، على امتداد قرون، ممارساتهم الفلاحية الخاصة وقاموا بتكييفها، فوحدتهم نظام مشترك من المعتقدات والتمثلات فيما يتعلق بالزراعة مع الاحترام الكامل لبيئتهم الطبيعية والثقافية. وفي سياق مقارنة التراث اللامادي لجبال، تنبعت أمامنا إشكاليات ضرورية تستدعي أجوبة عميقة نعبر عنها في الآتي: ما هي خصائص الأنشطة الفلاحية المزاولة بشكل أساسي في منطقة جبال؟ ما هي معتقداتهم وكيف يتم التعبير عنها؟ وكيف تتأثر زراعتهم بهذه العادات والممارسات؟

يتحدد مجال الدراسة في قبيلة أهل سريف؛ التي تشكل مع القبائل الجبلية الأخرى كيانًا جغرافيًا متجانسًا، إلى حد ما، من وجهة نظر مادية وتاريخية واجتماعية واقتصادية، وهذا على الرغم من بعض الاختلافات المحلية البسيطة، والتي يتم التعبير عنها في المهارات الحرفية الممارسة والإبداع الفني، والمعتقدات والعادات... علاوة على ذلك، فإن السمة السائدة لهذه المنطقة، أي موقعها الجبلي "المنعزل" مقارنة بمناطق وسط المغرب، قد أكدت فقط هذه الشخصية.

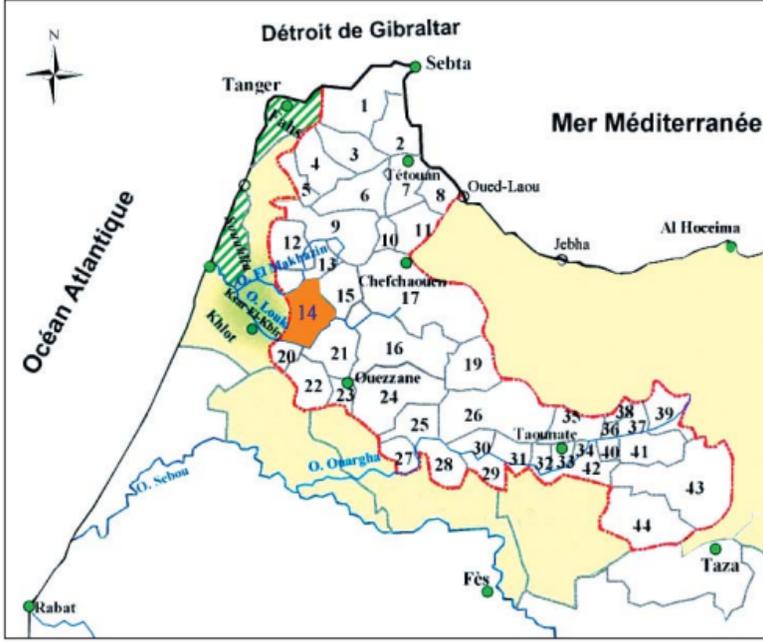
يقدم هذا البحث دراسة وصفية وتحليلية للتراث المادي وغير المادي المرتبط بمجال الفلاحة بناءً على البيانات التي تم جمعها في مجال أهل سريف¹ غير بعيد عن مدينة القصر الكبير شمال المغرب، وركزت على محاور رئيسة من أهمها: الحرث، ولعبة ماطا، وجز صوف الغنم، والحصاد والتذرية، والطحن، وثقافة الكيف، إلخ. وقد حاولنا توثيق

1 تقع قبيلة أهل سريف شمال المغرب، غير بعيد عن مدينة القصر الكبير، مركزها قرية تظفت، تحدها شمالا قبيلتا بني كرفط وسوماتة وجنوبا قبيلتا أهل صرصار ورهونة وغربا مدينة القصر الكبير وقبائل الخلووط وشرقا قبيلة بني يسف. ينطبق قول مأثور على أهل سريف: أهل سريف كرام ن الضيف بالخبز والغريف [وحتى الكيف]: يكرم أهل سريف ضيوفهم بتقديم الخبز والفاكهة [وكذلك الكيف].

Mouliéras (Auguste), 1899, *Le Maroc inconnu. II Exploration des Djebala*, Paris: A. Challamel, p. 528.

سمحت لنا الزيارات الميدانية والمقابلات مع المزارعين وملاحظات الأهالي بوصف بعض جوانب التراث المادي وغير المادي لجبال. أتقدم بخالص الشكر لجميع سكان أهل سريف الذين شاركوا معي معارفهم وخبراتهم.

الممارسات والمعتقدات المشتركة لكل موضوع منها والتي تعطي منطقة جبال شعورًا بالاستمرارية مع الماضي وكذلك وشعورًا بالانتماء إلى المجال والمجتمع.



- | | | | |
|------------------|-----------------|--------------------|---------------------|
| 1. Anjra | 12. Beni Gorfet | 23. Ahl Roboa | 34. Rghioua |
| 2. El-Haouz | 13. Soumata | 24. Beni Mestara | 35. Mettioua |
| 3. Ouadras | 14. Ahl Serif | 25. Beni Mesguild | 36. Fenassa |
| 4. Beni Msaouar | 15. Beni Issef | 26. Beni Zeroual | 37. Beni Ouensel |
| 5. Jbel Habib | 16. Beni Zekkar | 27. Setta | 38. Ouled Bou-Slama |
| 6. Beni Ider | 17. Lakhmas | 28. Fechtala | 39. Marnissa |
| 7. Beni Hozmar | 18. Ghzaoua | 29. Slès | 40. Beni Oulid |
| 8. Beni Saïd | 19. Beni Ahmed | 30. Beni Ouriaghel | 41. Sanhaja-Gheddou |
| 9. Beni Arous | 20. Ahl Sarsar | 31. El-Jaïa | 42. Sanhaja-Mosbah |
| 10. Beni Layt | 21. Rhona | 32. Mezraoua | 43. Branès |
| 11. Beni Hassane | 22. Masmouda | 33. Meziate | 44. Tsoul |

لوحدة عدد 1: خريطة تحدد موقع قبائل بلاد جبال¹

التراث المادي وغير المادي المرتبط بعملية الحرق

إن أدوات الزراعة التي يستخدمها الفلاح في قبيلة أهل سريف، كما هو الحال في منطقة جبال بأكملها، بسيطة وقليلة العدد، رغم تطور آلات الحرق والبذر، لأن

1 مقبسة عن:

Vignet-Zunz (Jawhar), 1995, "Djebala." *Encyclopédie berbère XVI*. [En ligne] URL: <http://encyclopedie-berbere.revues.org/2176>. Consulté le 25 mars 2019.

العادات الراسخة تمنع أي تغيير. وتعود مظاهر المحافظة هذه لأسباب عامة وأخرى خاصة. يمكن إجمال الأولى في وفرة وانخفاض تكلفة العمالة، وكذلك ركود الصناعة المرتبطة بهذا المجال. أما الأسباب الخاصة فهي، من بين الأمور الأخرى التي تتعلق أساسا بالطبيعة الجغرافية للمنطقة التي يغلب عليها المنحدرات غير المستوية والأماكن الوعرة ناهيك عن الملكيات الصغرى التي تستدعي من الفلاحين اعتماد العمل اليدوي واستعمال المحراث التقليدي الذي يسهل نقله من حقل إلى آخر في بيئة جبلية شجعت على اعتماد معدات سهلة النقل.

1. المحراث وملحقاته (لوحة عدد 2)

يبدو أن تسمية المحراث في جميع أنحاء بلد جبالة هي نفسها. المحراث عبارة عن أداة حرث يدوية مصنوعة من الخشب، بدون عجلات، يستعملها الفلاح لحرث وتقليب التربة، لتحضيرها للزراعة، قادرة على تخطي العوائق (الأحجار الكبيرة، والكتل، وخصلات الدوم...). بمجرد أن تستقبل الأرض التساقطات المطرية الأولى، يبدأ الفلاح عملية الحرث مجتازا الحقل ذهابا وإيابا وهو يحفر الأخاديد باستخدام محراثه الخشبي، الذي يتطلب جره وجود دواب كالحمار أو الحصان أو البغل أو الثور وغيرها. أثناء حرثه، يوجه الفلاح الحيوانات بإحدى يديه في حين يحافظ على توازن المحراث باليد الأخرى عن طريق إمساكه بالمقبض. ويصنع المحراث الخشبي، من أجود أعواد الأشجار المختلفة الأحجام والأشكال ليقاوم صلابة الأرض. يتكون المحراث السريفي بشكل أساسي من الأجزاء الآتية:

- **القعدة:** (القاعدة): يشكل جسد المحراث¹ وهو الجزء الأهم: يتكون من قطعة واحدة صلبة وثابتة تصنع عادة من خشب الزيتون البري بزواوية مفتوحة قليلاً. هذا الملحق على اتصال مباشر بالأرض، ويستخدم أحد طرفيه كمقبض ويحمل اسم اليد، فيما يسمى الطرف الآخر "دُقوم"² "القعدة" مخصص لاستقبال

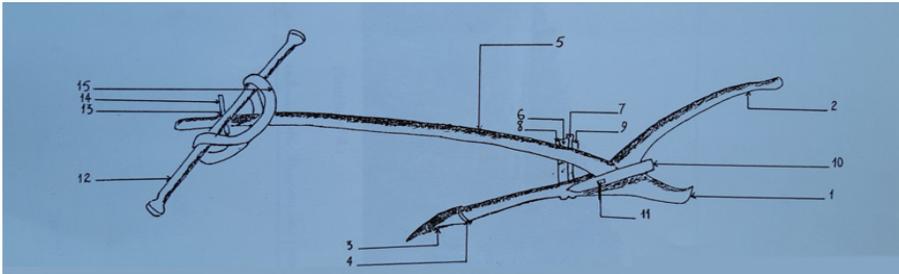
1 Laoust (Emile), 1983, *Mots et choses berbères : notes de linguistique et d'ethnographie*, Société Marocaine d'Édition, Rabat, p. 278.

2 في لسان جبالة، هو الفم.

"السكة"¹، المصنوعة من قطعة مسطحة من الحديد ومطوية على الجانبين لتسهيل ركوبها وتثبيتها إلى القاعدة بواسطة حلقة حديدية، الخُلخال. تتميز السكة برأسها الحاد المائل في اتجاه الأرض ليساعد على شق هذه الأخيرة.

- **التمون:** هذا الجزء أطول من القاعدة وله شكل شبه مستقيم. وتتمثل مهمته في الحفاظ على توازن المحراث وربط القاعدة بالحيوانات التي تجر المحراث، ونقل الجهد الذي تبذله للقعدة. يتصل التمون بالقاعدة بواسطة نظام ربط بسيط وفعال، إذ تُغرس في ثقب مهياً في زاوية القاعدة، يسمى "ثقب د لقعدة". وللמיד من الثبات، يدخل جزء يسمى "ثراكِب"، يتألف من مشبك التركيب، "السيف"، وهذا الجزء يكون مدعماً بواسطة الوتد المسمى "التابَع"، ويكون عمودياً في الفتحتين، أحدهما في التمون والآخر في القاعدة.

- **"فلس د القدام" و"فلس د اللورة":** فضلا عن دور الربط بين القاعدة والتمون، تعمل هاتان القطعتان إما: لتعميق الأخدود وهذا ممكن عندما تضرب "فلس د اللورة" لتوجيه السكة نحو الأرض للاستفادة من رطوبة طبقة لا تزال طازجة²، أو على العكس من ذلك لرفع السكة يتم الضرب على فلس القدام لزراعة القمح على سبيل المثال.



1. القعدة 2. يد 3. السكة 4. الخُلخال 5. التمون 6. السيف 7. التابع 8. فلس د القدام 9. فلس د اللورة 10. الودننين 11. مكثر 12. عمود بطن د بهائم 13. ثقب د جباد 14. عمود الجباد 15. السمطة.

لومة عدد 2: الأجزاء المكونة للمحراث السريفي

1 لا يتم استخدام السكة الخشبية إلا في المناطق التي لا تكون فيها التربة شديدة الصلابة.

2 زراعات "الحياة الصيفية" التي تتطلب كمية كبيرة من المياه (الذرة على سبيل المثال).

لتوسيع الأخابد، يُستعمل، من بين ملحقات المحراث، جزء يسمى "الوذنين" (أذنين) على شكل أجنحة متصلة بشكل غير مباشر على جانبي القاعدة ومتصلة أفقياً بواسطة عمود يعرف باسم "المكثر".

نتيجة لذلك، فإن وجود أذني المحراث له دور في حصر الأعشاب الضارة خلف المحراث، مما يؤدي إلى تفتيت الكتل الترايبية دون التمكن من قلب الأرض بمجرد كشطها ورفعها¹. يوجد في طرف التمون تجويف يسمى "ثقبه الدُجْبَاد" دوره استقبال مشبك التركيب الذي يضمن الربط مع عمود تحت البطن "عمود بطن البهايم" ويرسم معه شكل T. يتم ربط عمود تحت البطن بدواب الجر بواسطة حبال بسيطة من دوم مضفور، أو أحزمة من الجلد...

لا يختلف المحراث عند أهل سريف كثيرا عن نظيره في شمال المغرب، والاختلاف الرئيسي يكمن في طريقة ربطه بالدواب. في بلاد جبالة، لا يتم ربط المحراث بعمود يوضع على الكاهل، ولكن تحت بطن الدواب "البطاني" وأحياناً بواسطة القرون "بالرواسي"². يتم الحرث بالرواسي على المنحدرات والتضاريس الصخرية، بينما يتم اللجوء إلى "البطاني" على التضاريس المسطحة أو قليلة الانحدار.

من الجدير بالذكر أن محراث جبالة يتمتع بمزايا عدة: فهو مصنوع محلياً ويمكن نقله بسهولة من حقل إلى آخر. "يتم توجيهه بسهولة بين الحجارة والنباتات الطبيعية أو الأشجار المثمرة. إذ يستطيع الفلاح أن ينحرف بمحراثه عند مواجهة أي عائق³».

2. المعتقدات المتعلقة بالحرث

تخزن الأدوات الفلاحية، التي يجدها المرء في بلاد جبالة، تراثا لا ماديا غنيا ما زال محفوظا حتى اليوم. إذ غالباً ما تتم صناعة المحراث قبل 17 أكتوبر من التقويم

1 Laoust (E.), *op.cit.*, p. 285.

2 ما يزال التقليد قائماً في بعض القبائل، ولا سيما في الأحماس.

3 Fay (Gérard), 1972, *Recherche sur l'organisation de la vie rurale et sur les conditions de la production dans la basse montagne rifaine*. Thèse de IIIe cycle, Université Paris VII, p. 305.

الفلاح¹، وهذا التاريخ يشهد مجموعة من المعتقدات واسعة الانتشار. إذ يدّعي السريفيون بالفعل أنه لن تكون هناك بركة في المحاصيل المحروثة قبل التاريخ المذكور. لذلك يحرم استخدام حبات هذه المحاصيل لا في الجنازات ولا في الهبات، لأن الله -حسب التقليد- عندما أرسل آدم إلى الأرض أرسل معه الخبز. لكن هذا الأخير هرب منه ستة عشر يوماً ولاحقه آدم. وفي اليوم السابع عشر أمسك الخبز وقال:

بسم الله دابا حناتي ودابا حلاتي

[بسم الله، أنت الآن حنون، والآن فقط أصبحت حلالاً]

نتيجة لهذه المعتقدات، يتم تدشين الحرث الخريفي بعد 17 أكتوبر من التقويم الفلاحي. تتم هذه العملية في قبيلة أهل سريف بمباركة سيدي أحمد الشيخ². في بداية حرثه، كان السريفي ينطق عبارة طقوسية:

بسم الله، آ سيدي أحمد الشيخ الحرث بالسبع

تقول الأسطورة أنه عندما كان الفلاح، الذي يعمل في خدمة سيدي أحمد الشيخ، يحرث حقل الولي الصالح بمحراث يجره ثوران، مرت بالقرب من الحقل امرأة حامل أعربت عن رغبتها الشديدة واشتهائها لأكل فم ثور وقالت مخاطبة الدابة:

آ الحبيب ولمن يأكل منك هاذ الخنتشوفة

[أيها الحبيب، سعيد من يأكل مخطمك]

عند عودته، حكى الفلاح القصة لسيده. حينها، أمر سيدي أحمد الشيخ الفلاح بذبح ثور على وجه السرعة. "بم أجر محراثي غدا؟" تساءل الفلاح بدهشة. هذا سيدي أحمد الشيخ من روعه وطمأنه بأنه سيجد حيواناً أمام المحراث وقال له:

سير والي جبارتي فالمحراث ربطو وما تنخوشي

[اذهب، واربط الدابة التي تجدها في المحراث، ولا تخزها]

1 الموافق لـ 31 أكتوبر الغريغوري، (التقويم الميلادي الساري حالياً).

2 حسب دوحة الناشر لابن عسكر الشفشاوني، هو الولي الصالح أبو العباس الشويخ. يقع قبره في دُثْر جهوكة بقبيلة أهل سريف. "لقد كان صاحب معجزات عظيمة وكرامات". ابن عسكر، دوحة الناشر، ص 36. لذلك كان ومازال في الوقت الحاضر ضريح سيدي أحمد الشيخ في جهوكة مزارا للحجاج من كل مكان، يقصدونه لقدرته حسب معتقدتهم على شفاء المصابين باضطرابات نفسية أو من بهم "مس من الجن"...

في اليوم التالي، كان الأسد ينتظر مسالماً وصول الحراث، الذي قام بربطه بحبال إلى المحراث. وعندما اقترب العمل من نهايته، لم يتمكن الفلاح من اتباع تعليمات سيده وقام بوخز الأسد الذي قطع الحبال بشدة وابتعد.

إلى جانب كرامات سيدي أحمد الشيخ وأفعاله الخارقة للعادة وغير المألوفة في حياة الناس، يعتقد السريفيون بأن بركاته لم تَزُلْ بعد وفاته، بل مازالت مرتبطة بقبره، لذلك يلجؤون إلى التبرك بكل ما وجد بالضريح أو بجواره. وقد ارتبطت مجموعة من الطقوس والمعتقدات ببركة الولي الصالح وقت الحراثة والدراسة، ومنها قدرته على ترويض كل الدواب الثائرة والرافضة للقيام بأعمال الفلاحة. فعندما تتمنع دابة عن أداء عملها لجر المحراث أو الدرّس، يأتي الفلاح السريفي بدابته لزيارة ضريح سيدي أحمد الشيخ للتبرك به ومساعدته على ترويضها مردداً:

آسيدي أحمد الشيخ... آمطوّع الجوهالا

[بركاتك يا سيدي أحمد الشيخ، يا مروض الثائرين (من الدواب)]

وإذا تعذر عليه نقل دابته إلى مدشر جهجوة حيث يرقد الولي الصالح، يأخذ الفلاح شيئاً من التراب الموجود قرب الضريح، ويقوم بتخضيب مقدمة وجه الدابة به اعتقاداً منه ببركة وقدرة الولي الصالح على ترويض الحيوان وتسخيره لأداء أدواره.

التراث الثقافي المرتبط بأنشطة فصل الربيع

في فصل الربيع، عندما ينمو القمح، يقيم جباله احتفالاً خاصاً يسمى ماطا1. إنها طريقة سحرية لتنقية الحبوب: إذ يجتمع عدد كبير من النساء في أحد الحقول ويبدأن في إزالة الحشائش الضارة. ولتحفيز النساء على العمل في الحقل، يعزف الغيّاط (عازف المزمار) باستمرار.

1 يشبه تباري الفرسان للظفر بدمية أو "عروس" ماطا التي تمارسها بعض قبائل جباله والخلوط، إلى حد ما، رياضة "بوزكاشي" اللعبة المحلية المشهورة في أفغانستان، حيث يتبارى فرسان ضمن فريقين على التقاط ذبيحة معاز.

وعندما تنتهي النساء، بعد الظهر، من العمل، وبعد تناول وجبة تتكون غالباً من الخبز والجبن والبيض، يبدأ في صنع دمية ترتدي الزي الاحتفالي، وهو شبيه بزي العروس التقليدي المكون من سترة طويلة، "القفطان" ويُتخذ من الحرير أو القطن، ويُلبس فوقه "الدفين"، وهو سترة أخرى من القماش الخفيف الشفاف تكشف عن جمال القفطان وعمله الدقيق. يتم لف الرأس في وشاح بأهداب، وعادة ما يكون أصفر اللون "سبينة". وتكمل الجواهر¹ زينة الدمية.

لإبراز شخصيتها الفريدة، تقوم النساء برسم العينين والفم على قطعة قماش بيضاء ويطلقون عليها اسم ماطا. "تستمتع النساء مع بعضهن البعض أولاً، ثم ينقلونها في موكب حول الحقول مطلقين الزغاريد ومرددتين باستمرار أغنية معينة"². يتوجه الفرسان نحو المرأة التي تحمل الدمية ليأخذوها بعيداً، والنساء يزغردن ويهتفن بأعلى صوتهن بالصلاة والسلام على النبي. يُعهد إلى أفضل متسابق في الدُشْر³ (القرية) الحفاظ على الدمية، وعند الوصول إلى ميدان المنافسة يقصد فرسان القرى المجاورة الفارس ليستمر السباق. تنتقل الدمية من فارس إلى آخر (من نفس الدشر) حتى يلتقطها متسابق من دشر مجاور ويحاول العودة بالدمية إلى قريته: إذا نجح في إخراجها من القرية، حيث جرى السباق، يضطر الفرسان المحليون إلى استبدال دمية ماطا بوجبة دسمة في جو يطبعه المرح.

وفقاً لويستمارك "Westermarck"، ارتبطت كلمة ماطا باللاتينية طيرا ماطير "Terra Mater"، ولكن يمكن أيضاً أن تكون تصحيحاً لاسم مارثا "Martha"، وتُدعى الدمية المستخدمة لطلب المطر مانتا. بالنسبة لويستمارك، ماطا هي تجسيد للقمح وطاقته الأساسية للحياة. تعتبر عروس الحقل ويسمى الاحتفال محلياً عرس الزرع⁴.

1 ويستمارك يتحدث عن "قلادة" من العشب.

Westermarck (Edward), 1913, *Ceremonies and beliefs in Morocco*, Helsingfors Akademiska Bokhandeln, p. 20.

2 Laoust (E.), *op.cit.*, p. 332.

3 تُوافقه في مناطق مغربية أخرى، كلمة دوار. وهو تجمع سكني منظم وفقاً للنبات التنظيمية التقليدية القائمة على الروابط الأسرية والقبلية. تلعب هذه المجموعات دوراً مهماً في تدبير المجال واستغلال الموارد الطبيعية. ويُعتبر الدشر العنصر الأساسي للتنظيم الاجتماعي والسياسي بأكمله، حيث يتمحور كل دشر حول مبنى يلعب دور المسجد والذي يتكون على الأقل من مصلى ومدرسة قرآنية مفتوحة لجميع أطفال الدشر.

4 Westermarck, *op.cit.*, p. 22-23.

أما بالنسبة لدرومون-هاي، "تجلب هذه الاحتفالات الحظ السعيد ولا يمكن أن نشكك في فعاليتها بالنظر إلى حشود الناس وهم يهرعون عبر حقول الشعير دون القلق بشأن الضرر.¹»

لحفاظ على الحبوب يتم اتخاذ الاحتياطات ضد الطيور لحماية الحقول من هجومها، بتثبيت فزاعة في الحقل تسمى محليا "العلام"، مكونة من قطعتين من خشب على شكل صليب مغطى بأقمشة بالية تشبه الرجل العامل في حقله. في قبيلة أهل سريف، كما هو الحال في بقية الريف، هناك نشاط آخر يميز فصل الربيع وهو جز صوف الأغنام، "الذزاز". إنها مناسبة يجتمع فيها عدد كبير من الرجال ويقام حفل حقيقي للحفاظ على موروث ثقافي وتقليد سنوي اعتاد السكان على إحيائه. يجز صوف الأغنام باستخدام مقص كبير، وتردد عبارات تهدف إلى جلب البركة.²

الزئاد المادي وغير المادي المتعلق بالحصاد والتزينة

عندما تنضج الحبوب تمامًا، يبدأ الحصاد اليدوي باستخدام المنجل، وهو أداة حادة مسننة على شكل هلال بمقبض خشبي قصير نسبيًا. باليد اليسرى يجمع الحاصد حزمة من السنابل، ويقطعها باليد الأخرى المزودة بمنجل. للاختراق بسهولة بين حزم السنابل، فإن نهاية المنجل بطول 5 سم غير مسننة وهي أرق. وتعتبر هذه الأداة إلى اليوم حامية ضد الأرواح الشريرة.³ كما يُستخدم منزر جلدي، "الثبانتا"⁴ يرتديه الرجال فقط فوق الزي اليومي لحماية أجزاء الجسم من الصدر إلى الركبتين؛ هذا الثوب يُعلق على الرقبة ويربط عند الخصر بحبال من دوم. فيما يحمي الحَصَاد أصابع اليد اليسرى بحلقتين كبيرتين من القصب. أما المرأة فلا ترتدي الثبانتا أبدًا، بل ترتدي المنديل البسيط المميز لمنطقة جباله (قمماش مستطيل الشكل مخطط باللون الأحمر واللون الأبيض) ملفوفًا

1 Laoust, E., *op.cit.*, p. 333.

2 Basset (Henri), 1922, « Les rites du travail de la laine à Rabat », p. 139-160, in *Hespéris*, T.2. Paris, p. 139.

3 Servier (Jean), 1985, *Traditions et Civilisation Berbères*, éd. Du Rocher, Monaco, p. 307.

4 باستثناء موسم الحصاد، تعتبر "الثبانتا" لباس الحداد العادي.

حول الجزء السفلي، ويُلبس فوق الزي اليومي لحماية الجسم من الأشواك التي لا تفشل أبداً في إيذائها أثناء الحصاد. كما يتم استبدال "الثبانتا" عند النساء بـ "طرابق"، وهي عبارة عن جلود مدبوغة معدة محلياً؛ يتم لفها حول القدمين لحمايتهما لاسيما من لدغة الثعابين. وترتدي النساء قبعات كبيرة من الدوم تُعرف باسم "الشاشية".

بمجرد وضع حزم سنابل القمح مثلاً في أرضية البيدر¹، وهو عبارة عن مساحة دائرية أو مربعة "محاطة بدائرة من حجر"² يأتي دور الدرس لفصل الحبوب عن السنابل، باستعمال الدواب كالبغال وحتى الحمير، التي تدور وتدوس مرات عدة على السنابل التي يوزعها الفلاح بالتساوي تحت أقدام الحيوانات المربوطة بحبال طويلة والموجهة دائماً نحو القبلة. ويتم تنفيذ الحركة الدائرية عكس اتجاه عقارب الساعة (من اليمين إلى اليسار). لتحفيز دوابه، اعتاد السريفي محادثتهم إليهم ببعض العبارات:

الرا والروا والخبز والشوا [تَقَدِّم على البيدر، الخبز والمشاي]

الهريس والدريس الله يلعنك آ بيليس [الدوس والدرس، لعنة الله على إبليس]

والي والي والعنب في الدوالي [انظر... انظر، العنب على التعريشات]

قطع وارا لي [اقطف واعطني]

الهريس والدريس آ مولاي ادريس آ بن ادريس آ الحلوي في التليس [الدوس

والدرس، يا مولاي إدريس³ يا ابن إدريس، الحلوى في السجاد]

في المساء، يشرع الفلاح في عملية التذرية باستخدام مذراة ذات ثلاثة أسنان خشبية أو (مؤخراً) أربعة أسنان حديدية لفصل الحبوب عن القش بعد رميه في الهواء. يرمي الفلاح بشكل دائري عكس الريح، على ارتفاع متر أو أكثر، كمية من المحصول فيبقى

1 نظراً لطبيعة الأرض غير المستوية، يصعب بناء هذا الفضاء، وهو يخص الأسرة التي اهتمت بتهيئته.

Musso (Jean-Claude), 1986, « Aire à battre », in *Encyclopédie berbère*, T.III. éd. Edisud. Aix-en-Provence, p. 365.

2 Servier. *op.cit.*, p. 320.

3 هو إدريس الأزهر ثاني حاكم مسلم في إمارة الأدراسة، وابن إدريس الأكبر، أول من دخل المغرب من الطالبين وأسس فيها عام 172هـ الدولة الإدريسية.

الحب أرضاً غير بعيد عن قدميه، بينما يشكل القش الذي يدفعه نسيم المساء كومة أخرى. كما يستعمل بعد ذلك "اللّوح" (مجرفة خشبية) لفصل بقايا التبن الصغيرة حتى تنقى الحبوب بشكل جيد. تكون عملية التذرية مصحوبة أيضاً بعبارات طقوسية، يرددّها السريفي دون ملل:

الصلاة على النبي آ بركة النبي

ولجلب الريح الضرورية في عملية التذرية، يقول:

يا ربي عوين الله [اللهم عون من الله]

تهدف بعض العبارات إلى إيقاف الريح خشية أن تذهب الرياح بالحبوب عندما تكون قوية جداً. يخاطب الفلاح ولية صالحة قائلاً:

الصلاة على النبي آ للامانة¹

كان جمع ما يفلت من منجل الرجل مهمة المرأة الجبلية²، التي تشكل من حصادها حزمات صغيرة من القمح تسمى "شواطات" تسحقها بمطرقة خشبية "الرزامة" لفصل الحب عن القش. هذه العملية المسماة "الدّقان" تشكل بالنسبة للمرأة لحظة موالية للغناء، ومما تقوله:

بسم الله، ماش نعلو [سنلعن] الشيطان

بسم الله، نلعن [نلعن] الشيطان

والشيطان، الله ينعلو [يلعنه] ويخزيه

1 هي للأمانة المصاحبة؛ ولية صالحة من العرائش شمال المغرب الواقعة غرب قبيلة أهل سريف، وهي مسؤولة حسب السريفيين عن حركة الريح.

2 للمرأة مكانة مهمة جداً في التنظيم الاجتماعي بجمالة. تشكل قوة عاملة في جميع المجالات: تنظيف المنزل وحضيرة الماشية، وحمل الحطب والمياه، والحبوب، والسماد الطبيعي، والنفايات والطين للفخار، معالجة المنتجات الزراعية، الصوف، جني الزيتون والحصاد... والمرأة مسؤولة أيضاً عن بيع جزء كبير من إنتاجها الزراعي في الأسواق. تقدم لنا دراسة أجرتها فاطمة حجاراي على الرجل في المنطقة، والذي غالباً ما يكون عاطلاً عن العمل وسلبياً ويفضل "قتل وقته" بتدخين الكيف أو لعب لعبة الداما.

Hajjarabi (Fatima), 1991, "Sauver la forêt ou sauver les femmes: la corvée de bois chez les Ghomara", *Jbala; Histoire et Société*, Paris : CNRS, Casablanca : Wallada, p. 374.

تتم عملية التذرية الأنثوية باليد، وتلقي بقايا القش في الهواء. وتشكل التذرية فرصة لعرض مهارات النساء في الغناء الإيقاعي المسمى العيوع¹. كلمات العيوع للتذرية هي كما يلي:

آدجي آ الرواح [اقترب أيها النسيم]

آدجي آ الرواح، وآدجي بدجري [بسرعة]، داري مور [وراء] [الجبل، ونعيا ما ندجري].
[أتعب من الجري]

آدجي آ الرواح، آدجي دغيا [بسرعة]، داري مور الجبل، نغلي و نعيا [أمشي وأتعب]
آدجي آ الرواح، وانا مقلقة، داري بين الجبال، فوياخ نلحقا [متى أصل إليها].

آ ربح البحور [يا نسيم البحر]

قوموا آ المواج [قوموا عاليا يا موجات]

من قاع البحور

آ ربح العشي [يا نسيم المساء]

واجي بالجري [تعال بسرعة]

طلقني فمشي [دعني أنصرف]

ريخ للا خرتشافة [يا نسيم للا خرشافة (ربما المقصود للامنانة المسؤولة عن الرياح)]
ريخ الزكا والبركة².

يتم تخزين الحبوب في سلال كبيرة من القصب المنسوج، ذات شكل مخروطي مغطاة بروث البقر المجفف أو بالطين حفاظا على المخزون من الرطوبة أو الحشرات الضارة. (ارتفاعها من 1.80 م إلى مترين وقطرها 1.20 م).

1 العيوع فن غنائي نسوي تؤديه النساء أثناء الحصاد. ويتم دائما تأدية الأغاني بنبرة عالية جدًا، يعتمد على قوة الصوت وجماله ولا يتطلب أي مرافقة آلية، وعادةً ما يكون مرتجلا.

2 لم نحترم تمامًا الإيقاع الموسيقي لهذه الأغنية الشعبية في كتابتنا الصوتية.

الأرجحة

1. الرحي الزحافة

لطحن حبوبهم من قمح أو ذرة أو شعير، يستخدم جبالة أهل سريف الرحي اليدوية المعروفة أيضا بالرحى "الزحافة"، وهي معروفة جدًا في شمال إفريقيا. إنه نموذج بسيط يتكون من قطعتين حجريتين دائريتين، الواحدة فوق الأخرى. تحتوي القطعة العلوية "الفردة الفوقية" على فتحة دائرية في الوسط تسمح بمرور الحبوب المراد طحنها لتتسرب الحبوب بين الأسطوانتين الحجريتين وتُسحق أثناء الدوران؛ ويتم تحريك الأسطوانة العليا بيد جانبية من الخشب، وتكون حركتها دائرية ومحورها هو العمود الخشبي المثبت في مركز القاعدة.

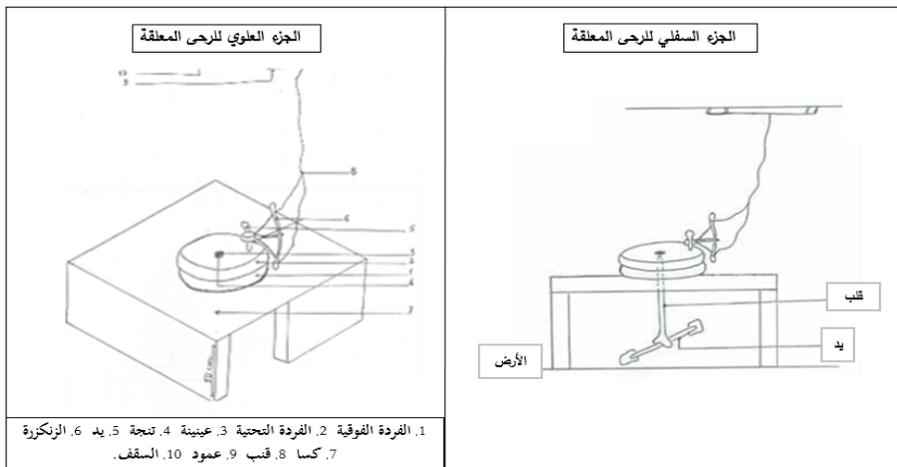
عرف أهل سريف أيضا استخدام الرحي المائية¹ التي تستخدم طاقة الماء لطحن الحبوب، لهذا لا يمكن أن نجدها إلا في الأماكن القريبة من مجرى مياه جارية باستمرار. يكون هذا النوع من الأرجحة مملوكا لفرد يستخلص 10/1 من طحين الحبوب لنفسه، عوضا عن المقابل المادي.

2. الرحي المعلقة

إذا تم بالفعل العثور على هذين النوعين المذكورين في العديد من مناطق شمال إفريقيا، فهناك نموذج أصيل في منطقة جبالة معروف باسم "الرحى المعلقة" (شكل 3). هو نظام يسمح للمشغل بتحريك الأسطوانة العلوية "الفردة الفوقية" بواسطة المقبض "اليد" وباستخدام نظام تثبيت "الزنكرة" أو الكنكرة، ويسمى أيضًا "ملكزرة" مما يعطي الفرصة لاستخدام كلتا اليدين في وضعية وقوف. يتم تثبيته أفقيًا على الأول (اليد) بواسطة حبال متصلة بالسقف "لتحرير اليدين من متاعب إبقاء هذا المقبض على الارتفاع المطلوب حتى يتمكنوا من تكريس جهودهم على حركة الدفع والسحب وحدها"².

1 خلال عملنا الميداني، صادفنا في مدشر "العنصر" رحي مائية واحدة فقط على جانب النهر، كانت تدور بفعل قوة صبيب مياهه وتطحن الحبوب ومواد أخرى، لكنها لم تعد صالحة للاستخدام.

2 Vignet Zunz (Jawhar), 1991, « Treize questions sur une identité », pp. 133-199, in *Jbala ; Histoire et Société*, Paris-Casablanca : CNRS-Wallada, p. 173.



لوحمة عدد 3: الرمي المعلقة

تُعد عملية طحن الحبوب نشاطاً أثوياً بامتياز، وعادة ما تتم في الصباح (حيث تطحن المرأة الكمية المطلوبة ليوم واحد). وتكون هذه العملية مصحوبة بكلمات طقوسية: عندما تضع المرأة الحبوب في الرحى لأول مرة تقول:

بسم الله والصلاة على النبي

يا ربي واجعل البركة

قد ما جعلت [قدر ما نصبت] جبل عرفة¹.

وأثناء عملها، تردد المرأة الأغنية الشهيرة: لايلاي.

3. رحى الزيتون

في بداية فصل الشتاء، عندما ينضج الزيتون ويصبح شديد السواد، يتم جنيه غالباً بالجوء إلى فعل تضامني من الموروث الثقافي الشعبي "تويزا"، والذي يهدف إلى إنجاز

1 هذه العبارات معروفة أيضاً في منطقة "جبل الحبيب"، قرب مدينة تطوان، يذكر بيارني Biarnay باللغة العربية نفس الصياغة تقريباً. Biarnay (S.), 1924, *Notes d'ethnographie et de linguistique nord africaines*, publiées par Brunot et Laoust, Paris. Leroux, p. 47.

عمل من أجل مصلحة فرد من الجماعة وينخرط فيه الأشخاص، صغاراً أو كباراً نساءً أو رجالاً، بكل تلقائية ودون مقابل.

قبل البدء في جني الزيتون، يتم وضع مفارش من قماش أو بلاستيك تحت الأشجار، لاستقبال المنتوج. تتم عملية قطف الزيتون باليد أو بعصا طويلة موصولة بمخطف، وينصح بتوخي الحذر والاشتغال برفق لتفادي الإضرار بأغصان الأشجار وتجنب انخفاض الإنتاج في السنوات القادمة. أما بالنسبة للفروع العليا، فيتسلق الشخص الشجرة مردداً عادة عبارة:

بسم الله يا ربي السلامة آ مولاي عَبَسَام [عبد السلام]¹

تجمع حبات الزيتون من الأرض الواحدة تلو الأخرى في سلال من دوم. ثم يتم نقل الزيتون إلى مستودعات موجودة في معاصر الزيتون أو في أفنية المنازل. لاستخراج الزيت يستخدم الجبلي معصرة الزيتون. وهي أداة تتكون من عجلة طحن ضخمة من الحجر الجيري الصلب (قطرها 1.30 متر وسمكها 0.32 متر تقريباً) متقاطعة في منتصفها بواسطة عمود من شجرة الزيتون البرية مما يضمن الحركة الدائرية للنظام. يتم جر هذا العمود بواسطة بغل أو ثور.

يتم سحق الزيتون في وعاء حجري بواسطة حجر الرحي الثقيلة، بالتناوب حول العمود الأفقي وحول صاري عمودي يوضع في وسط الحوض. ينتج عن عملية التكسير نوع من المعجون "الفيتور" يتم استخلاص الزيت منه باستخدام عملية بسيطة تتضمن عجن العجينة بالقدمين واليدين في حوض صغير مملوء بالماء. يطفو الزيت ويتم جمعه بالأيدي أو بالاستعانة بقطع من قماش.

1 هو القطب مولاي عبد السلام بن مشيش، الولي الصالح المعروف بـ "سلطان جبالة" (توفي عام 1228م). يقع ضريحه في جبل العلم في منطقة بني عروس. اعتنق الطريقة الصوفية بفضل مرشده الروحي الشريف العطار المدني الزيات. نُقِلت الكثير من تعاليم ابن مشيش من قبل تلميذه الكبير، أبو الحسن الشاذلي (مؤسس الطريقة الصوفية الشاذلية). يعتبر قبره اليوم مزاراً مهماً يتردد عليه جبالة كثيراً كما يحجه العديد من أماكن بعيدة ويزوره أهل القرى والمدن البعيدة. وهو مؤلف الصلاة المشيشية في مديح النبي صلى الله عليه وسلم، وهي أشهر ما يُردد من الصلوات لدى مختلف الطرق الصوفية.

الأشياء والممارسات المرتبطة بزراعة الكيف¹

إلى جانب الحبوب والبقوليات والأشجار المثمرة، يحتل نشاط زراعي آخر مكانة بارزة في أسلوب الحياة في قبيلة أهل سريف، مثل قبائل جباله والريف الأخرى. تُعد زراعة الكيف (القنب الهندي) من مكونات هوية جباله. يتم حرثه في فصلي الربيع والخريف بمحصولين في السنة.

عندما ينمو الكيف، يزيل الفلاح بشكل دائم الأعشاب الضارة. وعندما يصل عشب الكيف إلى مرحلة النضج، يتم حصاده باستخدام المنجل. كما يجب تجفيف الكيف تحت أشعة الشمس لعدة أيام لتسهيل العمليات اللاحقة.

يستهلك الكيف بطريقتين: في حالته الطبيعية أي عندما يكون "عَشْبَةً"² ويعتمد في قصه على سكين ذات مقبض وشفرة منحنية، تمسك يده اليمنى بالمقبض، واليد اليسرى موضوعة على ظهر النصل. يتم قطع الكيف بشكل جيد للغاية على دعامة خشبية وخلطها مع عدد قليل من أوراق التبغ مما يسهل الاحتراق ويقلل من درجة التسمم. يتم حفظ المسحوق الناتج عن عملية القص في حامل الكيف، مصنوع من جلد الماعز، ويسمى "مطوي". يستخدم المدخن نوعا من الغليون على شكل أنبوب خشبي مفتوح من كلا الطرفين يعرف باسم "السبسي". في أحد طرفيه يوجد موقد صغير خزفي يسمى "الشقف". أما الطريقة الثانية، فيُستهلك الكيف فيها على شكل مخدر (حشيش)³: ولتحضير هذا المنتج، يقوم عاملان متقابلان، يحمل كل منهما عودين، بالضرب باستمرار وبقوة على طرفي الإناء أو الصندوق المغطى بقماش شفاف والذي توضع فوقه حزم الكيف ويلف الكل في قطعة بلاستيكية لا تسمح بتسرب المسحوق فوق الأرضية.

يتكون في الإناء نتيجة لعملية «النفص» هذه مسحوق دقيق جدا، يتم جمعه في أكياس بلاستيكية صغيرة، ويُضغط عليها إلى أن تصبح متماسكة.

1 لمزيد من التفاصيل حول زراعة الكيف، انظر دراسة محمد بودواح:

M'hamed Boudouah, *Le kif et son impact économique et social dans le Rif central*, doctorat de IIIe cycle, Université de Toulouse Le Mirail, 1985.

2 تستخدم كلمة عَشْبَةً في جباله للمفرد وللجمع.

3 يعرف الحشيش في المنطقة بأسماء أخرى: السَّم، هي...

خاتمة

تصاحب أنشطة الحرث وجني الزيتون والحصاد وغيرها من الأنشطة طقوس وعادات وممارسات راسخة تجسد قيم التضامن والتعاون وكران الذات التي حافظت على تراث المنطقة ومنحت للجماعة لحمة وتماسكا وأبقت على العلاقات بين أفرادها. مما سبق، أردنا إبراز خصوصية منطقة جبالة، فضلا عن إظهار النقاط المشتركة مع مناطق المغرب الأخرى. كما حاولنا أن نبين أنه من المستحيل فصل الممارسات الفلاحية بشكل تعسفي عن الحياة الاجتماعية بأكملها وعن التراث المادي وغير المادي. إن التغيرات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية العميقة التي يمر بها المجتمع المغربي بشكل عام تشجع على الحفاظ على هذا التراث غير المادي، وتتيح الدراسة والجرد وتكوين المجموعات المتحفية إمكانية تنفيذ مثل هذا المشروع.

ببليوغرافيا

- ♦ ابن عسكر محمد، دوحة الناشر لمحسن من كان بالمغرب من مشايخ القرن العاشر، تحقيق محمد حجي، مطبوعات دار المغرب للتأليف والترجمة والنشر، الرباط، 1977.
- ♦ Basset (Henri), 1922, « Les rites du travail de la laine à Rabat », p. 139-160, in *Hespéris*, T.2. Paris.
- ♦ Biarnay (S.), 1924, *Notes d'ethnographie et de linguistique nord africaines*, publiées par Brunot et Laoust, Paris. Leroux.
- ♦ Boudouah (M'hamed), 1985, *Le kif et son impact économique et social dans le Rif central*, doctorat de IIIe cycle, Université de Toulouse Le Mirail.
- ♦ Fay (Gérard), 1972, *Recherche sur l'organisation de la vie rurale et sur les conditions de la production dans la basse montagne rifaine*. Thèse de IIIe cycle, Université Paris VII.
- ♦ Hajjarabi (Fatima), 1991, *Sauver la forêt ou sauver les femmes : la corvée de bois chez les Ghomara, Jbala ; Histoire et Société*, Paris : CNRS, Casablanca : Wallada.
- ♦ Laoust (Emile), 1983, *Mots et choses berbères : notes de linguistique et d'ethnographie*, Société Marocaine d'Édition, Rabat.
- ♦ Mouliéras (Auguste), 1899, *Le Maroc inconnu. II Exploration des Djebala*, Paris: A. Challengel.
- ♦ Musso (Jean-Claude), 1986, « Aire à battre », in *Encyclopédie berbère*, T.III. éd. Edisud. Aix-en-Provence.
- ♦ Servier (Jean), 1985, *Traditions et Civilisation Berbères*, éd. Du Rocher, Monaco.
- ♦ Vignet Zunz (Jawhar), 1991, « Treize questions sur une identité », pp. 133-199, in *Jbala ; Histoire et Société*, Paris-Casablanca : CNRS-Wallada.
- ♦ Vignet-Zunz (Jawhar), 1995, "Djebala." *Encyclopédie berbère* XVI. [En ligne] URL: <http://encyclopedieberbere.revues.org/2176>. Consulté le 25 mars 2019.
- ♦ Westermarck (Edward), 1913, *Ceremonies and beliefs in Morocco*, Helsingfors Akademiska Bokhandeln.



*Arab League Educational, Cultural
and Scientific Organization*

Arab Journal of Culture

39th Year 2021

N° 67

Topic:
Intangible cultural heritage
In Arab countries