ديناميات التراث المادي واللامادي بالواحة المغربية:
مقاربات متقاطعة

كتاب جماعي

تنسيق :

د.الصديق الصادقي العماري
د. عبد الفتاح الزهيدي
دة. عزيزة خرازي

إصدارات : «الشبكة الجمعوية للتنمية والتعاون بواحة الرتب، أوفوس-الرشيدية»

منشورات : «مجلة وادي درعة-كلميم»

سلسلة «كتب جماعية» 01

ديناميات التراث المادي واللامادي بالواحة المغربية:

مقاربات متقاطعة

كتاب جماعي

تنسيق :

د.الصديق الصادقي العماري
د. عبد الفتاح الزهيدي
دة. عزيزة خرازي

إصدارات : «الشبكة الجمعوية للتنمية والتعاون بواحة الرتب، أوفوس-الرشيدية»

منشورات : «مجلة وادي درعة-كلميم»

سلسلة «كتب جماعية» 01

ديناميات التراث المادي واللامادي بالواحة المغربية:
مقاربات متقاطعة

- **المؤلف:** كتاب جماعي
- **الطبعة:** الأولى، دجنبر 2024
- **تنسيق:** د.الصديق الصادقي العماري - د.عبد الفتاح الزهيدي- دة.عزيزة خرازي
- **منشورات:** مجلة وادي درعة
- **سلسلة** "كتب جماعية"، **رقم (01)**
-**إصدارات:** الشبكة الجمعوية للتنمية والتعاون بواحة الرتب، أوفوس-الرشيدية،
بتنسيق مع: مركز النخيل للتوثيق، جمعية النخيل للثقافة والفن والتربية كلميم المغرب.
- **رقم الإيداع القانوني:** 2024MO5890 : **Dépôt Légal**
- **ردمك:** 978-9920-29-365-5 : **ISBN**
- **المطبعة:** رؤى برينت - رقم 873، شارع محمد الخامس،
تجزئة سيدي عبد الله - سلا
البريد الإلكتروني: roaprint22@gmail.com
رقم الهاتف: 0537824807 / 0660665159

إصدارات: «الشبكة الجمعوية للتنمية والتعاون بواحة الرتب، أوفوس-الرشيدية»

منشورات: «مجلة وادي درعة-كلميم»

سلسلة «كتب جماعية» 01

لجنة المراجعة والتدقيق اللغوي:

الدكتور ادريس بنسعيد، _____ جامعة محمد الخامس، الرباط
الدكتور عبد الرحمان المالكي، _____ جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس
الدكتور بن محمد قسطاني، _____ جامعة مولاي إسماعيل، مكناس
الدكتور أحمد بوزيان، _____ جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس
الدكتور سعيد كريمي، _____ جامعة مولاي إسماعيل، مكناس
الدكتورة سعاد اليوسفي، _____ جامعة محمد الخامس، الرباط

اللجنة العلمية:

الدكتور عبد الرحيم العطري، _____ جامعة محمد الخامس، الرباط
الدكتور جمال فزة، _____ جامعة محمد الخامس، الرباط
الدكتور عبد القادر محمدي، _____ جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس
الدكتور إبراهيم حمداوي، _____ جامعة بن طفيل، القنيطرة
الدكتورة بشرى سعيدي، _____ جامعة مولاي إسماعيل، مكناس
الدكتور فريد أمعضشو، _____ مركز تكوين المفتشين، الرباط
الدكتورة عزيزة خرازي، _____ جامعة السلطان مولاي سليمان، بني ملال
الدكتور ادريس الإدريسي، _____ جامعة ابن زهر، أكادير
الدكتور ابراهيم جهابلي، _____ جامعة السلطان مولاي سليمان بني ملال
الدكتور عبد الواحد مهداوي، _____ التاريخ والتراث، تازة
الدكتور عبد الفتاح الزهيدي، _____ جامعة عبد المالك السعدي، تطوان
الدكتور عبد الملك بوزكراوي، _____ جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس
الدكتور الصديق الصادقي العماري، _ المدرسة العليا للتربية والتكوين، جامعة محمد الأول، وجدة

الفهرس

تقديم: في الحاجة إلى توظيف التراث الواحي 7
دة.عزيزة خرازي

السياحة الثقافية وآفاق تعزيز التنمية والسياحة المستدامة بمناطق الواحات "واحات تافيلالت نموذجا" 9
هاشم علوي طيبي

أي براديغم للبيئة في ظل التحولات السوسيوإيكولوجية بالمجالات الواحية المغربية... 23
حفيظ اهبالي

التثمين السياحي للتراث الثقافي بواحة الرتب 37
خديجة الحصيني

التدبير التقليدي للماء بواحة أسرير من خلال وثائق محلية 47
جمجي عدنان

قبائل أيت عطا من حياة الرحل والترحال الى حياة الاستقرار بواحة غليل على وادي تودغى 59
سليمان محمودي / زكرياء محمودي

أَمَانْ: الماء من خلال التراث الشفهي لأيت عطا الصحراء..... 73
د.محمد كمال

التحولات الإنتاجية وآثارها على التوازنات البيئية واشكالية الاستدامة بواحات درعة "حالة واحة ترناتة" (المغرب) 87
الحسن الغؤاني / جمال حداد / عادل حدية

التحولات القيمية بواحة تودغى دراسة سوسيو أنثروبولوجية..... 103
د. محمد كرام

واحة الرتب، طوبونيمية تسمية الواحة وتسمية أهم قصورها وقصباتها.....115
د. عثمان لمراني علوي

طقوس العبور بواحة الرتب-إقليم الرشيدية التمظهرات والاشتغالات 137
د. الصديق الصادقي العماري

Le tourisme oasien et le développement local: comment promouvoir le tourisme dans les oasis de Gheris? 1
Abderrahim KHADDI

تقديم:
في الحاجة إلى توظيف التراث الواحي

دة.عزيزة خرازي

تخصص علم الاجتماع
جامعة السلطان مولاي سليمان، بني ملال

يعد التراث عامة من الموارد الثقافية للمجتمعات الإنسانية، باعتباره منظومة رمزية تجسد للوجود وللهوية الفردية والجماعية، وتؤصل لثوابت الذاكرة الجماعية، سواء تعلق الأمر بأمة أو بشعب أو بجماعة محلية. فمن دون موروث ثقافي لا يمكن حفظ الهوية، بالرغم من أنه يمكن الحديث عن تعدد الهويات والثقافات خاصة أثناء التعامل مع الآخر المختلف في مقابل الأنا. أما الحديث عن الموروث الثقافي يضعنا في إطار كل ما أنتجه الإنسان في علاقته مع المجال وبيئته الاجتماعية، من أعراف وعادات وتقاليد وقوانين وطقوس وتعبيرات رمزية مختلفة كالاحتفالات وأشكال التواصل الفني، وقد يمتد ذلك إلى نمط العيش وأسلوب الحياة وطريقة اللباس ونوعه وطرق الأكل وغيرها من الإبداعات والإنتاجات التي صنعها الإنسان.

ويحظى الموروث المادي واللامادي بقيمة اعتبارية رفيعة بالواحات المغربية، لأنه يرسخ للهوية الجماعية التي تتأسس على المشترك بالضرورة، وباعتباره الخيط الناظم لكل العلاقات والتفاعلات الاجتماعية بين الأفراد. لذلك أصبح هذا الموروث محل جذب واهتمام من قبل الباحثين والدارسين العرب والأجانب، من جهة بدافع فضول البحث والتأصيل، ومن جهة أخرى بدافع التحكم والسيطرة من قبل الغرب من خلال الترويج لمجموعة من المفاهيم كالتلاقح والتثاقف والمثاقفة والتناسج الثقافي، في إطار الكونية الثقافية التي يفرضها التفاعل بين الشعوب والأمم. غير أن الأمر يتخذ أشكالا أخرى من قبيل تبخيس ثقافة الآخر ووصفها بالعقيمة والجامدة، غير القابلة للتطور في مقابل الترويج للثقافة الغربية وتعزيز مركزيتها، وبذلك نكون أمام ثقافة المركز وثقافة الهامش، والثقافة الشعبية، والثقافة الرفيعة، وثقافة الإبداع، وثقافة الجمود.

ومن بين الأعمال الخالدة التراثية تلك التي تنصب في صلب الانشغال اليومي للإنسان المحلي، حيث تلامس همومه وممارسته في بيئته المحلية بما يتوافق مع التراث العالمي في إطار الحوار والتفاعل الدائم، في تجنب تام لكل أشكال الإقصاء والتهميش. وتراثنا المغربي عريق بدلالاته ورموزه التي تعبر عنها الأنماط والأنواع الثقافية، سواء

تعلق الأمر بالمادي وغير المادي. فالموقع الجغرافي وطريقة العيش وأنواع الأنشطة والممارسات وغيرها من الخصوصيات قادرة بأن تخلق نمطا معينا من البشر بتفكير خاص ورؤى نوعية، تهم جماعة اجتماعية معينة تختلف عن أخرى بمميزات خاصة.

إن الحديث عن جمالية البنيات الثقافية والفنية في تراث الواحات المغربية، على اختلاف أشكالها وتلويناتها ومرجعياتها، يضعنا بداية أمام حقيقة وفعالية هذا التراث ومكوناته وأبعاده الاجتماعية، وكيفية التعامل معه من حيث المنهج والطريقة والأسلوب لإخضاعه للقراءة والتحليل والتفسير والتأويل. ومن دون شك أن المغرب يتمتع بتعدد ثقافي وفني عريق، يختلف من واحة إلى أخرى بتعبيراته وأشكاله وأنواعه حسب اللغة واللهجة ونمط العيش، ومدى البعد أو القرب من المدينة، وحتى من داخل الواحة نفسها وغيرها من المحددات الجغرافية والاقتصادية والثقافية.

التراث الثقافي كنص من النصوص، بما يتضمنه من تعبيرات مختلفة، يمتلك قوة التأثير وسلطة الإلزام، لأنه ينساب ويتوزع وفق أنساق ثقافية لها أبعادها وخلفياتها وامتداداتها المتجذرة في التاريخ، فهو يختزل كل معالم التعبير الفني والجمالي إما عن طريق الكلمة أو العلامة أو الرمز، من خلال خطاب واضح المعالم مؤسس على قواعد وأصول متعارف عليها بين أفراد الجماعة الاجتماعية، وهي أسس جامعة لا يجب الخروج عليها. فاللحمة وكل أشكال التضامن والحافظية والمحافظة نابعة من عمق هذا التراث، ومن مدى قدرته على بناء حصن مانع ضد الانقسام والتفرقة.

السياحة الثقافية وآفاق تعزيز التنمية والسياحة المستدامة بمناطق الواحات "واحات تافيلالت نموذجا"

هاشم علوي طيبي

طالب باحث بسلك الدكتوراه، الكلية المتعددة التخصصات الرشيدية.

مقدمة

ينفرد المجال المغربى بالتنوع والغنى والتباين فى كل المجالات سواء على المستوى البشرى أو الثقافى أو الطبيعى والبيئى ويعد المغرب بذلك خزانا لتراث ثقافى يتميز بالتنوع الثقافى، والأصالة والعراقة، ونجد أن مناطق واحات تافيلالت من أهم مناطق التنوع من حيث التراث الثقافى بمختلف أشكاله ويعد هذا الأخير أحد أهم عناصر الجذب السياحى فى عصر تعتبر فيه الصناعة الثقافية من أهم الصناعات العالمية الحديثة، لما تحققه من انتعاش اقتصادى مباشر أو غير مباشر، فالسياحة لها علاقة طردية بالتراث الثقافى، من حيث المحافظة على ديمومته وابرازه، فى الوقت الذى يقوم التراث الثقافى بإمداد السياحة بعناصر جذب مميزة ومورد اقتصادية للتنمية المحلية والمستدامة لمناطق الواحات وللمغرب بصفة عامة.

وتعد السياحة الثقافية على أنها المقوم الأساسى والقابل للمنافسة للقطاع السياحى نظرا للاعتماد على التراث الثقافى بشقيه المادى واللامادى، لهذا نجد اهتمام كبير فى المغرب بالتراث الثقافى اللامادى انطلاقا من خطاب جلالة الملك بمناسبة عيد العرش[1] لسنة 2014، ودعوته المجلس الاقتصادى والاجتماعى والبيئى إلى القيام بدراسة لقياس الثروة الاجمالية الحقيقية للمغرب وذلك تماشيا مع مقتضيات دستور2011[2] الذى نص على الحق فى الحصول على الماء والعيش فى بيئة سليمة[3]. والقانون الإطار رقم 12-99[4] المتعلق بالميثاق الوطني للبيئة والتنمية المستدامة والقانون رقم

---

[1] الخطاب الملكي ليوم 30 يوليوز 2014 بمناسبة عيد العرش المجيد.

[2] -ظهير شريف رقم 91-11-1 صادر في 27 من شعبان 1432 (29 يوليو 2011) بتنفيذ نص الدستور.

[3] الفصل 31 من دستور 2011.

[4] ظهير شريف رقم 1.14.09 صادر في 4 جمادى الأولى 1435 (6 مارس 2014) بتنفيذ القانون الإطار رقم 99.12 بمثابة ميثاق وطني للبيئة والتنمية المستدامة.

11.03[5] المتعلق بحماية واستصلاح البيئة وقوانين حماية التراث الثقافى بالمغرب والاتفاقيات الدولية كلها تهدف للمساهمة فى حماية التراث الثقافى والطبيعى والبيئى والوصول لتحقيق التنمية الاقتصادية والمستدامة.

لهذا تظافرت جهود جميع الفاعلين للحفاظ على هذا الموروث وتثمينه وصياغة سياسات عمومية ثقافية تسعى لحماية وتثمين الرأسمال اللامادى بالمغرب وجعله فى صدارة القطاع السياحى الذى أضحت له مكانة هامة واهتمام واضح فى السياسات العمومية للحكومة. وهذا لمواجهة التحديات التى تعانى منها الواحات ومنها أبرز الجفاف أى اشكالية ندرة الموارد المائية نظرا لأنه لا يمكن لأى كائن حى الاستغناء غنه فى عيشه ونمائه مصداقا لقوله تعالى:"...وجعلنا من الماء كل شىء حى أفلا يؤمنون[6]..."باعتبار الماء مادة أساسية وضرورية لاستمرارية الحياة فى الواحة ودينامية التنمية فى علاقتها مع مكونات التراث الثقافى والطبيعى والبيئى، لهذا وجب اتخاذ تدابير متعددة واستباقية لمواجهة التحديات التى تواجها فى ضل التقلبات الطبيعية والمناخية، إلى جانب تحديات أخرى مرتبطة بعوامل طبيعية وبشرية مما استدعى القيام بإجراءات ومخططات عملية لمواجهتها من حماية التراث الثقافى والطبيعي والبيئي لواحات تافيلالت لتصبح منطقة جذب سياحي بامتياز.

ومن خلال ما سبق يمكن صياغة إشكالية الدراسة كما يلي:"ما هي مختلف المؤهلات والموارد الطبيعية والتراثية لواحات تافيلالت وكيفية معالجة التحديات والعراقيل التي تواجها بغية الوصول إلى سياحة ثقافية وتنمية مستدامة فعالة وناجعة؟"

وتهدف هذه الدراسة لرصد التنوع الثقافي والطبيعية والبيئي والتحديات والعراقيل والتحولات السوسيومجالية التي يعرفها مجال واحة تافيلالت ومختلف التدابير والإجراءات من أجل تجاوز هذه العراقيل، ولا شك في أن الغاية هي الحفاظ على عراقة وأصالة الواحة على المستويين الاجتماعي والاقتصادي وتحقيق تنمية واحية ومستدامة. ولتحقيق هدف الدراسة اعتمدت على منهجية عمل ارتكزت على ما يلي:

العمل البيبلوغرافي: من خلال مجموعة من المراجع والمقالات وبعض التقارير المعتمدة والقوانين، وبعض الاحصائيات العامة.

العمل الميداني: من خلال زيارات ميدانية لبعض المصالح الإدارية، والمقابلات الشخصية مع المتهمين بالتراث وبعض الأسر بالواحة.

---

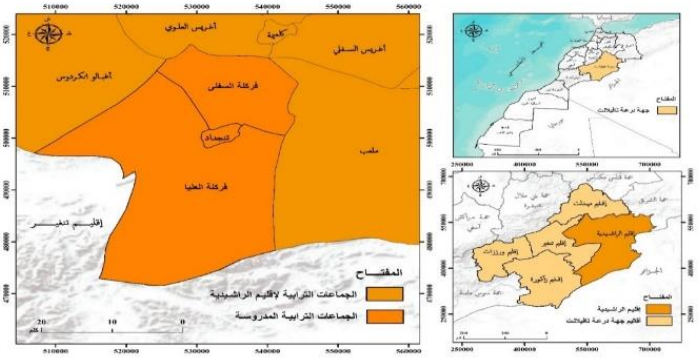
[5] ظهير شريف رقم 1.03.59 صادر في 10 ربيع الأول 1424 (12 ماي 2003) بتنفيذ القانون رقم 11.03.

[6] سورة الانبياء، رواية ورش، الآية :30.

المنهج النظري: من خلال قراءة نظرية للواحات والتنمية والسياحة الثقافية، وعن أبعاد الاهتمام بها خلال الوقت الراهن.

أما فيما يخص مجال الدراسة فشمل واحة تافيلالت.

خريطة رقم 1: مجال الدراسة



اسم تافيلالت أصله أمازيغى يدل على الحوض الذى اجتمع فبه الماء، والمقصود هنا المكان الذى يتقارب فيه نهرا زيز وغريس، حيث تتراكم مياه الفيضانات بسبب الانخفاض الذى تعرفه هذه المنطقة. كما أن تافيلالت أصبحت تدل على كل المنطقة الممتدة جنوب جبل العياشى وشرقى كتلة صاغرو، حيث يقول "تافيلالت اسم بربرى لإقليم واسع يقع وراء الأطلس المتوسط والكبير متاخما لواحات فكيك وحدود الجزائر شرقا وخط درعة غربا[7].

المحور الأول: المؤهلات الطبيعية والموارد التراثية بتافيلالت دعامة للسياحة الثقافية والمستدامة

تتميز واحات تافيلالت بموارد متنوعة وغنى ثقافي لا مثيل له ويضم المواقع الأركيولوجية والتراثية والتراث المبني التقليدي والمعمار القروي إلى جانبا الموارد الطبيعية والمتاحف المتعددة، إضافة للمناظر الواحية والصحراوية من خلال الكثبان الرملية وكذلك الموارد التراثية المرتبطة بالتقاليد والعادات والذاكرة الجماعية، والتراث اللامادي المتنوع بواحات تافيلالت. فهي تعد بذلك خزان لتراث مادي غني ومتنوع نذكر منه ما يلي:

[7] Hajji Mohamed, L'activité intellectuelle au Maroc à l'époque Saadien, publication de Dar El Maghrib; rabat 1977;T ;2.P :573.

أطلال وبقايا مدينة سجلماسة: الضاربة في التاريخ كما يجمع جل الباحثين على أنها تأسست سنة 140هـ / 757 م [8]من طرف بني مدرار. وهي مدينة معروفة بما قدمه المؤرخون وقصص الرحالة، أكثر مما هي معروفة بما تبقى فيها من أطلال.[9] والتي تعد من أهم المواقع الأركيولوجا بالمغرب والتي صنفت مؤخرا من قبل وزارة الثقافة على أنها تراث وطني والتي سيتم تأهيلها وتثمينها حسب اتفاقية وقعت بمناسبة انعقاد جامعة مولاي علي الشريف في دروتها 26 في نونبر 2023.

قصور واحة تافيلالت: وهي توجد في جل واحات تافيلالت على ضفاف وادي زيز وغريس، وأيضا بوادي دادس ودرعة. وتسمى بالأمازيغية "تغمرت" أو "اغرم". وهي قرى محصنة في السهول الصحراوية، أو ما قبل صحراوية، لها أبواب ضخمة واستحكامات ركنية قائمة في زوايا القصور[10] وتقابله في باقي أنحاء المغرب الأقصى كلمة "دوار" و"دشر". وهي أقدم المنشآت المتعددة التخصصات التي عرفها إنسان الواحات عبر التاريخ، إنه ظاهرة معمارية فريدة، والتي أثارت فضول الباحثين الذين انكبوا على دراستها بداية بأنواعها إلى جماليتها، لأن القصور تعد نتاج معماري فريد يتجلى في الإبداع والأصالة والإتقان والتخطيط وأساليب التزيين والزخرفة والجمالية الابداعية مثل قصر الفيضة وقصر أولاد عبد الحليم، وتابوعصمت وقصر المعاضيد والمعاركة ونجد تافيلالت تتميز بعدة قصور مرورا بمدغرة إلى سجلماسة، ويعد قصر الفيضة من أقدم القصور العلوية بتافيلالت[11]، إلى جانب قصور مدغرة الممتدة منها قصور تاوريرت، مسكي، سيدي بو عبد الله[12] ... وهي تهدف بالأساس إلى جانب الوظائف الاجتماعية والدينية لتحقيق الأمن والسلامة للسكان في تلك الحقب الزمنية.

---

[8] بشرى سعيدي، "التراث الثقافي بمنطقة تافيلالت "الجنوب الشرقي المغربي"، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، ب/قسم الآداب واللغات، العدد 20، يونيو 2018، ص:12.

[9] مصطفى تيليوا، "السياحة والثقافة وتأهيل الواحة أهم رهانات التنمية بإقليم الرشيدية"، مطبعة تافيلالت الرشيدية، ط1، مارس 2009، ص:30

[10] لحسن تاوشيخت، "عمران سجلماسة دراسة تاريخية وأثرية،" منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، ط1، 2008، ص:435

[11] امبارك بوعصيب، "الحفاظ على التراث العمراني والمعماري بالواحات مدخل لتحقيق التنمية، قصور وقصبات واحة تافيلالت نموذجا"، كتاب جماعي واحات درعة تافيلالت التراث والتنمية، التجليات والامتدادات وفرص التثمين، إعداد وتنسيق عبد الرزاق السعيدي مطبعة اتيركوس، الطبعة الأولى، 2019، ص:186.

[12] عبد الواحد الحسناوي، "فم الكصر، دراسة في النسق الثقافي لقصور مدغرة والحنك"، مطبعة بنلفقيه ط1، 2020، ص:20.

قصبات واحة تافيلالت: والقصيبة و"القصيرة" والتي هي تصغير للقصبة والقصر[13]. والقصبة هي بناية سكنية عائلة واحدة أو لمجموعة من العائلات التي تربطها قرابة دموية، وهي تعد بمثابة شهادة حية على عراقة وأصالة البناء والمعمار بواحة تافيلالت، ويضم إقليم الرشدية حوالي 400 قصر وقصبة حسب إحصائيات سنة 2005 لعمالة إقليم الرشيدية.

هذا ولا يمكن الحديث عن التراث المادي لمنطقة تافيلالت دون ذكر المخطوطات والمتاحف والخزانات التي تعد تراثا ماديا وكنزا فكريا ثمينا وجب الحفاظ عليه إلى جانب واحات النخيل الممتدة عبر ربوع وادي زيز والتي تشكل موردا طبيعيا وثروة بيئية وأهم عوامل الجذب السياحي للمنطقة والتنمية المستدامة من خلال تثمينها والحفاظ على مواردها، إضافة الكثبان والرمال الذهبية لمرزوكة والمعادن كذلك، إلى جانب الوسائل والأساليب المتوارثة التي يعتمدها الحرفيون والصناع التقليدين في صنع المنتوجات المعتمدة بشكل أساسي في حياة الناس اليومية، منها ما هو مرتبط بالأكل والمشرب واللباس وما هو متعلق بأدوات تخص التقنيات الزراعية منها أدوات قلب وتشذيب أغصان الأشجار، والأدوات التي تدخل في العملية الزراعية[14] والفلاحية والمنزلية، ومن أهمها نجد صناعة الخزف أو الفخار التي يعود تاريخها بالمنطقة إلى زمن بعيد. فأغلب الأبحاث الأثرية بموقع سجلماسة أكدت على تواجدها بضواحي المدينة، حيث لازالت معالمها بارزة. ومازالت بعض القصور بالواحة تحتفظ بهذه الصناعة، مثل قصر مولاي عبد الله الدقاق، للعيان[15].

بالإضافة للتراث المادي والطبيعي والبيئي المتنوع لواحات تافيلالت نجد أنها كذلك تزخر بالعديد من الفنون الشعبية من أهمها نجد فن الملحون الذي صنف على تراثا انسانيا في دجنبر الماضي من سنة 2023 إلى جانب فن كناوة الذي يعد تراثا عالميا للإنسانية منذ 2019 وفن البلدي الذي يعد أيضا تراثا مصنفا ضمن التراث العالمي، ونجد أيضا فن أحيدوس وهوبي هوبي الجرفي بواحة الجرف وفن الزجل والفن الملولي...، كما تعرف الواحة الحضور لافت للأمداح والأذكار النبوية نظرا للعمق الديني الذي يتمظهر بشكل واضح في حرص جل المنحدرين من تافيلالت التمسك بتعاليم

---

[13] حافظي علوي حسن، "سجلماسة وإقليمها في القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي."منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية .1997 ص:114.

[14] أحمد عبد اللوي علوي، مدغرة وادي زيز، إسهام في دراسة المجتمع الواحي المغربي خلال العصر الحديث، ج2، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. 1996، مطبعة فضالة، ص: 56.

[15] لحسن تاوشيخت، واحة تافيلالت بين الأمس واليوم، ندوة المجال والمجتمع بالواحات المغربية، سلسلة الندوات، رقم 6، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، مكناس.1993، ص:20.

الإسلام الحنيف، ولأن تافيلالت تعد مرتعا لعدة زوايا وطوائف دينية ومنبع لكبار العلماء والفقهاء، لهذا نجد جميع المجالس والأفراح والحافلات وحتى الأقراح يحضر فيه السماع والمديح والأذكار بشكل واضح، وهي قصائد تتغنى بمكارم الحبيب المصطفى عليه الصلاة والسلام وتثني عليه، أو بعضا من السيرة النبوية وكرامات الأولياء وآل البيت[16].

ونظرا للتنوع الثقافي لتافيلالت الذي يعزى لتعدد روافد التركيبة البشرية بجهة درعة تافيلالت مكنها من مخزون ثقافي لا يستهان به في مجال الأمثال الشعبية التي تعتبر تراثا لا ماديا مميزا[17]، إلى جانب الألغاز والحكايات الشعبية والأحاجي وتعد الحكايات جنسا أدبيا ثقافي اجتماعيا، تاريخي وأسطوري للإنسان أداتها السرد والحكي من طرف السارد أو الراوي للأحداث وهناك حضور لهذا النوع في منطقة تافيلالت ومدغرة والخنك فالجدات والأمهات كن يحملن زادا مهما من الحكايات التي أصبحت للأسف تندثر مع التطور وظهور الهواتف.[18] مما قلل من تداولها والحفاظ عليها.

ومنه يتضح التنوع والغنى لواحات تافيلالت من حيث المؤهلات الطبيعية والموارد التراثية بشقيه المادي واللامادي والتي تعد مدخلا لدينامية اقتصادية وتنمية مستدامة، إذا ما تمت تعبئتها وتثمينها من خلال سياسات عمومية ناجعة وفعالة رؤية تجعل من عناصر التراث الثقافي ركيزة أساسية للتنمية المستدامة والسياحة الثقافية والتراثية بالمنطقة.

المحور الثاني: تحديات السياحة الثقافية بالمناطق الواحية

نجد أن من أهم التحديات التي تواجه السياحة الثقافية والتنمية بمنطقة تافيلالت في العقد الثاني من القرن الحالي كانت أولها تداعيات أزمة كورونا إلى جانب توالي سنوات الجفاف وشح الموارد المائية والحرائق المتكررة، وقلة فرص الشغل بالمنطقة هذا التأزم السيوسيو مجالي والاقتصادي يؤدي هجرة أبناء العديد من المنطقة بحثا عن مصدر للرزق ونجد أنه بسبب هذه الظروف فقد بدأ التخلي تدريجيا عن الفلاحة المعيشية واعتماد فلاحة أكثر ارتباطا بالسوق خصوصا قطاع النخيل واقتصاد التراث

---

[16] سعيد كريمي، الأذكار والأمداح النبوية: التراث الشفاهي بتافيلالت الأنماط والمكونات، تحت اشراف د: سعيد كريمي –د: موحى صواك. ج1، ط1، 2008، ص:43.

[17] بشرى سعيدي، "الثقافة الشعبية دعامة أساسية لتثمين التعدد اللغوي بجهة درعة تافيلالت"، أعمال اليوم الدراسي المنظم بتاريخ 20 أبريل 2016 بالكلية المتعددة التخصصات الرشيدية جامعة مولاي اسماعيل بعنوان: أشكال التعبيرات اللغوية في جهة درعة تافيلالت بين التجاوز والتكامل. منشورات فريق البحث في اللغة والآداب والفنون بمنطقة تافيلالت، مطبعة مؤسسة الراوي للتجارة والخدمات، الرشيدية، ط1، 2016، ص:40.

[18] عبد الواحد الحسناوي، فم الكصر، دراسة في النسق الثقافي لقصور مدغرة والخنك، تقديم: د. سعيد كريمي، مطبعة بنلفقيه مكاتب تافيلالت، ط1، 2020.ص:183.

والسياحة وذلك نتيجة الاهتمام بالسياحة الثقافية التي تعد قطاعا حسب أراء السكان قادرة على مواجهة اكراهات التنمية المحلية المنشودة في تكامل مع القطاع الفلاحي والسياحة الثقافية للتراث الثقافي والطبيعي والبيئي. ورغم وجود هذا الرأسمال الثقافي المهم والبالغ الغنى والتنوع، غير أنه لا يستفيد من عمليات التثمين والحماية والتأهيل المناسبة بما فيها الكفاية للوصول لتنمية مستدامة بالمنطقة نظرا لعدة تحديات وعراقيل نذكر منها ما يلي:

❖انتشار الحرائق في مناطق الواحات بفعل المخاطر البيئية أو بفعل العوامل البشرية إلى جانب اهمال النخيل وعدم تنقية الطفيليات أو تشذيب الأغصان الميتة في تسريع من وتبرة اشتعال وانتشار الحريق.

صورة 01: من حرائق واحة أوفوس 2020

المصدر: موقع جريدة العمق.

❖توالي سنوات الجفاف على واحة تافيلالت والمنطقة مما أدى إلى جفاف جل الخطارات بالجرف وأغلب مناطق تافيلالت. ككل مما أدى إلى ارتفاع الهجرة القروية.

❖تفاقم ندرة المياه لسنوات عديدة ومتتالية. واستنزاف الموارد من المياه من الضيعات الفلاحية الجديدة مما ترتب عنه ارتفاع ملحوظ في الطلب على هذا المورد، فضلا عن مشاكل التلوث [19]،وقد شكل الماء بالواحات منذ القدم عاملا أساسيا للعيش ومحددا للتنمية.

❖ ندرة الموارد المائية بالمناطق الجافة الصحراوية والتي لا تتوفر على موارد مائية طبيعية كافية لتلبية جميع الحاجيات السكانية، وحتى وإن وجدت بعض الآبار فمياهها ذات ملوحة مرتفعة بعضها يتجاوز 10غ/ل مثل مياه

[19] مختار البزيوي، سياسة واستراتيجيات تدبير الموارد المائية في المغرب. مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، 2000 سلسلة الندوات الخريفية الدورة مطبعة المعارف الجديدة الرباط، ص: 291.

الفرشة المائية السطحية بالعيون[20] ومناطق واحات تافيلالت بجوار عين العاطي أرفود.

❖غياب مسح وجرد وطني شامل للمواقع التراثية، وعدم وجود دليل للآثار التاريخية، إلى جانب غياب أية خطة لجمع التقاليد الشفاهية[21].

❖غياب ونقصان وسائل تسويق تنافسية تسمح بتوفير عرض سياحي متنوع وقابل للتسويق؛ إضافة إلى غياب الربط الجوي بين مطار مولاي علي الشريف وبعض الوجهات السياحية وضعف الشبكة الطرقية بالمنطقة، إلى جانب ضعف المواكبة والتكوين في المجال السياحي.[22] وموسمية القطاع، حيث ترتفع الليالي السياحية خلال الصيف. واقتصار التظاهرات واللقاءات المناسباتية، بدل توفر شروط ضمان الأنشطة الثقافية طوال السنة.

المحور الثالث: آفاق تطوير السياحة الثقافية وتحقيق التنمية المستدامة.

تعد المؤهلات الطبيعية والموارد الثقافية والتاريخية بالواحات من أهم مداخيل المداخيل لتحقيق التنمية الاقتصادية والمستدامة المحلية والوطنية وخاصة في ضل الظرفية الراهنة التي تشهد تقلبات مناخية عديدة على كافة المستويات، مما يفرض على كل المجتمعات تعبئة كل طاقتها الذاتية. وذلك عبر استغلال تراثها المادي واللامادي من أجل صيانة هويتها وتأمين حاجيتها الحالية[23] وضمان سبل العيش الكريم للأجيال اللاحقة وتحقيق سياحة ثقافية تساهم في التنمية الاقتصادية والمستدامة.

---

[20] ادريس الحافيظ: الموارد المائية بالمغرب الامكانات والتدبير والتحديات، مطبعة ردمك، ط2، 2021، ص:80.

[21] Amina Touzani: La Culture et La Politique Culturelle Au Maroc,Editions la croisée des chemins.2003.Imprimerie el maarif al jadida.P:263.

[22] تقرير المجلس الاقتصادي والاجتماعي والبيئي: "تنمية العالم القروي التحديات والآفاق"، 2017، إحالة ذاتية رقم 29، ص:60.

[23] عبد الرحمان الدكاري، التراث المعماري بالمغرب، الذاكرة المجالية ومظاهر التثمين، مجلة ابحاث ودراسات التنمية، منشورات مختبر الدراسات والبحوث الريفية، جامعة محمد البشير الإبراهيمي الجزائر، العدد01، 2014، ص:39.

صورة 02: جمالية واحة تافيلالت

تصوير شخصي سنة 2023 من قصر تحسنونت

التراث الثقافي يعد مساهما أساسيا في تطوير الاقتصاد الاجتماعي والتضامني المحلي والوطني وتحقيق تنمية مستدامة، ويزيد من المردودية والانتاجية المحلية من خلال مختلف التعاونيات المحلية للصناعة التقليدية والمقاولات السياحية إن هو روعي كعامل أساسي في صنع الاستراتيجيات والبرامج والمخططات والسياسات العمومية والقطاعية.

ومن خلال تقرير صندوق النقد الدولي بعنوان المغرب في أفق ألفين وأربعين الذي أكد على أن المغرب يجب عليه الاستثمار في التراث الثقافي اللامادي من أجل تسريع وتيرة الاقلاع الاقتصادي الذي يأتي من خلال تبني مقاربات جديدة تأخذ بعين الاعتبار تعبئة موارد التراث الثقافي بمختلف اشكاله واستغلالها بشكل أمثل من خلال الاعتماد على مقاربة أقطاب اقتصاد التراث وذلك من خلال توظيف التراق الثقافي المحلي للمنطقة في مختلف الأنشطة الاقتصادية عبر إنجاز مشاريع مندمجة ومتناغمة مع الهوية والتقاليد والخصوصيات المحلية وتطلعات الساكنة المحلية، إلى جانب العمل على جعل التراث الثقافي المحلي عنصر جذب للمستثمرين وحاملي المشاريع [24] مما يؤدي الى تنمية ترابية محلية مستدامة.

ومن أهم المشاريع التي تصب وتسعى إلى تنمية مناطق الواحات نجد ما يلي:

- مشروع تنمية سلسلة النخيل المثمر2010-2020. الذي هدف المخطط إلى تسريع وثيرة الإنتاج والرفع من قيمته المضافة، وتحسين الظروف التي تؤطر هذا القطاع [25].

---

[24] بوشتى الخزان، هشام اتبر: اقتصاد التراث ومطلب التنمية الترابية باقليم وزان، حالة الجماعاتان اترابينات ابريكشة واسجن، تنسيق محمد كمال المريني وخالد بقالي واسامة كناش، المجلات الترابية مقاربات ونماذج منشورات شبكة تنمية القراءة بصفرو والمركز الوطني للدراسات والابحاث الجغرافية والتنمية مطبعة وراقة بلال، 2020.ص: 274.

[25] الوكالة الوطنية لتنمية مناطق الواحات وشجر الأركان: مشروع تنمية سلسلة النخيل المثمر2010-2020. تمت زيارة الموقع الإلكتروني يوم 2023/12/29. https://2u.pw/1578FL82

المشروع الذي أعطى انطلاقته صاحب الجلالة الملك محمد السادس سنة 2013 استراتيجية تنمية مناطق الواحات وشجر الأركان التي تغطي 40 في المائة من التراب المغربي (5 جهات، 16 إقليما و400 جماعة)، تتضمن 45 برنامج عمل ملموس، بغلاف مالي يناهز 92 مليار درهم تحت إشراف الوكالة الوطنية لتنمية مناطق الواحات وشجر الأركان، لتحقيق تنمية مستدامة بمناطق الواحات[26]، وتثمين الموارد الاقتصادية والطبيعية والثقافية التي تزخر بها هذه المناطق، وحماية المنظومة البيئية.

البرنامج الوطني الأولوي للتزود بالماء الشروب ومياه السقي 2020-2027 في إطار تنزيل توقيع الاتفاقية الإطار لتنفيذه أمام جلالة الملك محمد السادس بتاريخ 13 يناير 2020 ترأس الملك محمد السادس يوم 13 يناير 2020 بالرباط، وقد تضمن هذا البرنامج 5[27] محاور تتجلى في تنمية العرض المائي وتدبير الطلب وتثمين الماء، تم تقوية التزود بالماء الصالح للشرب بالوسط القروي، إلى جانب إعادة استعمال المياه العادمة وأخيرا التواصل والتحسيس بالحفاظ على الماء.

■ مشروع المخطط الوطني للماء 2020-2050 نظرا لهذا الواقع الحالي استوجب جعل موضوع الإجهاد المائي اولوية قصوى في وضع وتنفيذ السياسات العمومية نظرا لما ينطوي عليه من تهديد لحقوق الانسان والسلم الاجتماعي[28]، وهذا ما سارت عليه التوجيهات الملكية السامية لإيجاد حلول استباقية لهذا المشكل.

بالإضافة إلى العديد من مشاريع مشاريع وبرامج للتثمين المستدام للقصور والقصبات، ويعد مشروع "برنامج تأهيل موقع سجلماسة الاثري" ويعد هذا الموقع الأثري لسجلماسة مقيدا في لائحة التراث الوطني المادي سنة 2017، مما يبرز أهمية هذا المشروع الذي ستكون له إضافة في الرفع من الجاذبية الاقتصادية والتنمية المستدامة للمنطقة وترويج السياحة، ولقد تم التوقيع على اتفاقية شراكة لتنفيذ برنامج تنمية سياحة الواحات والجبال بالجهة، ومشروع تأهيل موقع سجلماسة الأثري[29]. بمناسبة الدورة 26 لجامعة مولاي علي الشريف بمدينة الريصاني.

---

[26] على الحسنى، استراتيجية تنمية مناطق الواحات وشجر الأركان مشروع رائد لتحقيق تنمية مستدامة بمناطق الواحات بالمغرب" جريدة لاماب2013. تمت زيارة الموقع الالكترونى يوم 2023/12/29

http://www.mapexpress.ma/ar/actualite/استراتيجية-تنمية-مناطق-الواحات-وشجر-ا-3/الآراء-و-حوارات/

[27] مشروع قانون المالية لسنة 2023، ص:93.

[28] مذكرة المجلس الوطني لحقوق الإنسان، "الحق في الماء: مداخيل لمواجهة الاجهاد المائي بالمغرب"، أكتوبر 2022، ص:14.

[29] وزارة الشباب والثقافة والتواصل الريصاني. البعد الإفريقي للمغرب محور النسخة ال26 لجامعة مولاي علي الشريف.2023. تمت زيارة الموقع الإلكتروني يوم 2023/12/30.

ولتجاوز التحديات الراهنة يجب العمل على مجموعة من النقاط منها ما يلي:

- تعبئة الموارد المائية وتنويع مصادرها والتشجيع على استعمال الطاقات المتجددة وحماية الموارد المائية من الاستغلال العشوائي والمفرط للماء. وتشجيع الصناعة التقليدية الواحية ودعم التعاونيات والمقاولات المحلية.
- الاستثمار في التراث الثقافي والصناعة الثقافية لأنه يعد القوة الناعمة للدول في مسار التقدم والتطور الاقتصادي ودعم السياحة الثقافية من خلال الاستثمار في اقتصاد التراث وذلك بتفعيل برامج تساهم في جعل الواحات وجهة مهمة للسياحة الثقافية والإيكلوجية. ودعم مشاركة الساكنة المحلية في التنمية وتثمين المنتوجات الفلاحية خاصة مواد ومخلفات النخيل.
- تطوير الربط الجوي عبر مطار مولاي علي الشريف لوجهات عالمية وتعبيد وتقوية الشبكات الطرقية بالمنطقة لأنها مفتاح ومدخل لتنمية الواحة. والحد من ظاهرتي الفقر والهشاشة والفوارق المجالية بين مناطق الواحات وباقي مناطق المغرب.
- العناية بالمهرجانات الثقافية من خلال تطوير مضامينها والعناية بالمجالات الإبداعية، والتعريف بالإنتاج الثقافي الواحي وترويجه.
- تبني سياسة اعلامية تهتم بالتراث الثقافي المحلي من أجل البحث على سبل ناجعة تسعى لإدماج التراث في إطار مقاربة وحكامة تنموية مستدامة تراعي حقوق الأجيال القادمة في الاستفادة من موروثهم الثقافي وتدعيم ذلك بالاهتمام الكافي بالمناهج التربوية وجعل التراث الثقافي في صلب اهتمامها،
- تأسيس متاحف لحفظ التحف والتي تتيح للزوار والباحثين إمكانية التعرف عن حياة الأجداد في مجيع المجالات .
- ترميم القصور والقصبات والحفاظ على رونقها وخصوصياتها المحلية بمواد محلية الصنع وصديقة للبيئة.

ومن المعلوم أن تثمين التراث الثقافي والطبيعي والبيئي بالمغرب. يعرف تعدد المتدخلين والفاعلين من عدة قطاعات مختلفة منها وزارة الثقافة، ووزارة الداخلية والصناعة التقليدية، ووزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، وزارة السياحية وزارة السكنى،[30] إلى جانب وزارة الفلاحة...، وتتكلف أيضا وكالات متعددة في تدبير مواقع

---

https://mjcc.gov.ma/ar

[30] محمد بهضوض، المغرب الثقافي، نحو مشروع وطني للثقافة، منشورات وزارة الثقافة، الرباط 2014، ص: 137.

التراث وأشطته المختلفة بالمغرب. إلى القطاع الخاص وكذلك جمعيات المجتمع المدني. لهذا وجب تبني مقاربة تشاركية تنبني على روح المسؤولية من خلال السياحة الثقافية التي تشمل العديد من المجالات منها الاستجمام والترفيه وزيارة المعالم الأثرية والمتاحف والتراث الثقافي الطبيعي، وزيارة أماكن الصناعة التقليدية، وسياحة المغامرات والسياحة البيئية والواحية وحسن الاستقبال[31] والضيافة. السياحة الدينية والعلمية وهذا لجعل السياسة الثقافية رافعة للتنمية المحلية في الواحات والمغرب ككل.

خاتمة:

وختاما يتضح جليا الغنى والتنوع التي تتمتع به واحات تافيلالت من خلال المؤهلات الطبيعية والبيئية والموارد الثقافية والتاريخية والتي تعد مدخلا لتحقيق التنمية المستدامة من خلال السياحة الثقافية، ولأن التراث الثقافي والطبيعي بالمغرب وبالواحات بالتحديد تمتد جذوره إلى آلاف السنين، ولهذا فتافيلالت نعد مكانا للتعايش والتسامح والتعدد اللغوي والاثني، ويشكل تاريخها وتراثها الثقافي والطبيعي والبيئي رأسمالا رمزيا ينبغي الافتخار به، ويمكن أن يتحول إلى مشروع تنموي مستدام، إلا أن حجم الإكراهات التي تعاني الواحات المغربية عموما، وواحة تافيلالت دخلت وضعية حرجة جدا، بسبب تراجع وندرة الموارد المائية، وتفاقم الإكراهات الطبيعية والبشرية، وضعف تثمين الموارد الثقافية والترابية، وارتفاع حدة الهجرة الداخلية والدولية.

وبالرغم من الجهود المبذولة من أجل تنمية وإنقاذ المجال الواحي بتافيلالت التي لا زالت تعاني من تحديات ومشاكل عديدة مما يستدعي تظافر الجهود للحيلولة دون تفاقم هذه الوضعية الحرجة للواحة.

[31] الشركة المغربية للهندسة، برنامج التنمية المندمجة للسياحة الثقافية، الرباط 2015، وهذه الدراسة أكدت على أن 8 مليون سائح من بين 10 مليون يأتون للمغرب من أجل المزارات الثقافية.

بيبليوغرافيا

الكتب والمؤلفات:

- أحمد عبد اللوي علوي: مدغرة وادي زيز، إسهام في دراسة المجتمع الواحي المغربي خلال العصر الحديث، الجزء الثاني، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. 1996، مطبعة فضالة.
- امبارك بوعصيب: الحفاظ على التراث العمراني والمعماري بالواحات مدخل لتحقيق التنمية، قصور وقصبات واحة تافيلالت نموذجا، كتاب جماعي واحات درعة تافيلالت التراث والتنمية، التجليات والامتدادات وفرص التثمين إعداد وتنسيق عبد الرزاق السعيدي مطبعة اتيركوس، الطبعة الأولى 2019.
- ادريس الحافيظ: الموارد المائية بالمغرب الامكانات والتدبير والتحديات، مطبعة ردمك الطبعة الثانية،2021.
- حافظي علوي حسن: سجلماسة وإقليمها في القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية .1997
- سعيد كريمي، موحى صواك: الباب الأول: الأذكار والأمداح النبوية: التراث الشفاهي بتافيلالت الأنماط والمكونات تحت اشراف د: سعيد كريمي –د: موحى صواك. الجزء الأول، الطبعة الأولى،2008.
- عبد الواحد الحسناوي: فم الكصر، دراسة في النسق الثقافي لقصور مدغرة والخنك، تقديم: سعيد كريمي، مطبعة بنلفقيه مكاتب تافيلالت، الطبعة الأولى 2020
- محمد بهضوض: المغرب الثقافي، نحو مشروع وطني للثقافة، منشورات وزارة الثقافة، الرباط 2014.
- مصطفى تيليوا: السياحة والثقافة وتأهيل الواحة أهم رهانات التنمية بإقليم الرشيدية، مطبعة تافيلالت الرشيدية، الطبعة الأولى، مارس 2009.
- لحسن تاوشيخت: عمران سجلماسة دراسة تاريخية وأثرية، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، الطبعة الأولى 2008

المجالات والمقالات

- بشرى سعيدي: الثقافة الشعبية دعامة أساسية لتثمين التعدد اللغوي بجهة درعة تافيلالت"، أعمال اليوم الدراسي المنظم بتاريخ 20 أبريل 2016 بالكلية المتعددة التخصصات الرشيدية جامعة مولاي اسماعيل بعنوان: أشكال التعبيرات اللغوية في جهة درعة تافيلالت بين التجاوز والتكامل. منشورات فريق البحث في اللغة والآداب والفنون بمنطقة تافيلالت، مطبعة مؤسسة الراوي للتجارة والخدمات ،الرشيدية، الطبعة الأولى 2016.
- بشرى سعيدي: التراث الثقافي بمنطقة تافيلالت "الجنوب الشرقي المغربي"، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، ب/قسم الآداب واللغات، العدد 20، يونيو 2018.

- بوشتى الخزان وهشام اتبر: اقتصاد التراث ومطلب التنمية الترابية باقليم وزان، حالة الجماعاتان اترابينات ابريكشة واسجن، تنسيق محمد كمال المريني وخالد بقالي وسام كناش، المجلات الترابية مقاربات ونماذج منشورات شبكة تنمية القراءة بصفرو والمركز الوطني للدراسات والابحاث الجغرافية والتنمية مطبعة وراقة بلال، سنة 2020.
- مختار البزيوي: سياسة واستراتيجيات تدبير الموارد المائية في المغرب. مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية،2000سلسلة الندوات الخريفية الدورة مطبعة المعارف الجديدة الرباط.

الدوريات والتقارير:

- تقرير المجلس الاقتصادي والاجتماعي والبيئي: "تنمية العالم القروي التحديات والآفاق"، 2017، إحالة ذاتية رقم 29.
- مشروع قانون المالية لسنة 2023، مذكرة تقديم.
- مذكرة المجلس الوطني لحقوق الإنسان:"الحق في الماء: مداخيل لمواجهة الاجهاد المائي بالمغرب" أكتوبر 2022.
- القوانين والوثائق الرسمية:
- الخطاب الملكي ليوم 30 يوليوز 2014 بمناسبة عيد العرش المجيد
- ظهير شريف رقم 91-11-1 صادر في 27 من شعبان 1432(29 يوليو2011) بتنفيذ نص الدستور.
- ظهير شريف رقم 1.14.09 صادر في 4 جمادى الأولى 1435(6 مارس2014) بتنفيذ القانون الإطار رقم 99.12 بمثابة ميثاق وطني للبيئة والتنمية المستدامة.
- ظهير شريف رقم 1.03.59 صادر في 10 ربيع الأول 1424(12ماي 2003) بتنفيذ القانون رقم 11.03.

المراجع باللغة الأجنبية:

- Hajji Mohamed: L'activité intellectuelle au Maroc à l'époque Saadien, publication de Dar El Maghrib .rabat 1977 .T2.
- Amina Touzani: La Culture et La Politique Culturelle Au Maroc, Editions la croisée des chemins.2003.Imprimerie el maarif al jadida.

المواقع الإلكترونية:

- الموقع الإلكتروني لوزارة الشباب والثقافة والتواصل.
- الموقع الإلكتروني للوكالة الوطنية لتنمية مناطق الواحات وشجر الأرگان
- https://2u.pw/1578FL82
- الموقع الإلكتروني لوكالة المغرب العربي للأنباء.

أي براديغم للبيئة في ظل التحولات السوسيوإيكولوجية بالمجالات الواحية المغربية

حفيظ اهبالي

طالب باحث بسلك الدكتوراه
علم الاجتماع، جامعة سيدي محمد بن عبد الله

تقديم

تشكل التغيرات المناخية التي يشهدها المغرب تحديا قويا، انعكست آثاره على التوازنات الاجتماعية والبيئية من خلال ازدياد حدّة التصحر والجفاف من جهة، واختلال البنى والنظم الاجتماعية والثقافية للمجتمعات الواحية من جهة ثانية؛ الشيء الذي أدى إلى ارتفاع درجة الحرارة وتراجع حصص الماء، مما أدى إلى نشوب الحرائق، وظهور أمراض زراعية (البيوض مثلا)؛ "المغرب معرض بشكل كبير لهذه المخاطر وآثارها، لاسيما من حيث الضغوط القوية على موارده المائية واضطراب كل من الأسس الإنتاجية للفلاحة والمنظومات الإيكولوجية"[(1)].

تعكس الاستراتيجيا الوطنية لتنمية الواحات وتهيئتها بالمغرب* وعيا حادّا ودقيقا بالمخاطر التي تحف المجال الترابي الواحي وتهدده. ففي تشخيصها للحالة التي توجد عليها الواحات بالمغرب، أكدت هذه الاستراتيجيا أن "غالبية الواحات تحتضر"، ونبهت إلى أن توصيفها لهذه الحالة بالاحتضار لا ينطوي على أي مبالغة، بل هو تشخيص لواقع حال يحتم علينا أن نتأمله ونجد له الوسائل والأدوات الكفيلة بقياسه. وفي حال ما إذا ناله منا عدم الاكتراث واللامبالاة، فما علينا إلا أن نعلن من الآن فصاعدا اختفاء الواحات[(2)].

بداية لا بد من الانطلاق من تعريف مصطلح "واحة"، التي يعرفها بيير جورج Pierre George في معجمه حول المصطلحات الجغرافية، بأنها: "مجال للاستقرار

---

(1) النموذج التنموي الجديد، التقرير العام، اللجنة الخاصة بالنموذج التنموي، أبريل 2021. ص 49

* هي الاستراتيجية التي تعمل الوكالة الوطنية لتنمية مناطق الواحات وشجر الأركان، التي تم احداثها سنة 2010، بالمواكبة التنموية للأنشطة الاقتصادية خاصة في قطاعي الفلاحة والسياحة، بالعمل على وضع برامج خاصة لكل من المجموعات الإيكولوجية للواحات والأركان.

(2) جمال فزة، حسن احجيج، فكيك الواحة المكلومة إثنوغرافيا عالم معيش، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، الرباط 2020. ص 25

والزراعة وسط محيط قاحل"، فهي مرتبطة باستمرار بتواجد عنصر الماء، فندرة هذا المورد وضرورة التحكم فيه يستدعي باستمرار وجود حياة بشرية متماسكة وجد محكمة[3].

ويعتبر المجتمع الواحي على مرِّ التاريخ مجتمعا ذكيّا متماسكا قادرا على التأقلم مع بيئته الطبيعية، وما يصاحبها من مشكلات وأزمات، فهو يعتبر كذلك كلاّ رمزيا له من المناعة ما يستطيع به من مجابهة الصعاب على مدار تاريخه الحضاري والوجودي إلى حدود الساعة؛ إلا أنه عرف بداية الألفية الثالثة أزمات بيئية طبيعية غير مسبوقة، أوْجدت مجتمعا واحيا مفكّكا مفارقا عن وسطه البيئي وإرثه تاريخي، ممّا حدَّ من إمكانية إيجاد حلول واقعية لهذه الأزمات.

أما مفهوم "البراديغم"، الذي يعتبر مفهوما مركزيا في تحليلنا هذا، الهدف منه هو مساءلة الواقع السوسيوإيكوجي للواحات اليوم؛ وعليه سنعتمد على تعريف جورج ريتزر George Ritzer الذي اقترح تعريفا شاملا للبراديغم، إذ اعتبره "الصورة المركزية لموضوع الدراسة داخل العلم، فهو الذي يحدد ما ينبغي دراسته، والأسئلة التي ينبغي طرحها وكيفية القيام بذلك، إضافة إلى القواعد التي ينبغي اتباعها في تفسير الإجابات؛ كما لقي إجماعا في ميدان العلم ومكن من تمييز الجماعة العلمية عن غيرها، وهو يشمل بالتالي النظريات والأساليب والأدوات الموجودة داخله ويحددها ويرتبط بها"[4].

ومنه فالبراديغم يعتبر نموذجا عقليا وتصورا معرفيا، لمحاولة فهم تفسير الظواهر المستعصية داخل العلم؛ ولهذا فالسوسيولوجيا اليوم باعتبارها علما نقديا بامتياز، فهي بحاجة ماسة لتغيير براديغماتها بشكل مستمر، في ظل التغيرات السريعة التي تعرفها المجالات القروية، وخصوصا التحولات الإيكولوجية والمناخية التي تعرفها الواحات بالمغرب.

وبالنسبة للفظة "البيئة" فقد أعطاها مؤتمر ستوكهولم فهما متسعا، بحيث أصبحت تدل على أكثر من مجرد عناصر طبيعية (ماء وهواء وتربة...)، بل هي رصيد الموارد

---

[3] مهدان امحمد، الماء والتنظيم الاجتماعي، دراسة سوسيولوجية لأشكال التدبير الاجتماعي للسقي بواحة تودغى، جامعة ابن زهر – أكادير، 2012. ص ص 12-13

[4] William R. Catton, Riley E. Dunlap, Un nouveau paradigme écologique pour une sociologie post-abondance, Traduction de Marc Rubio et Jean-François Nominé, vu 11/10/2021. https://2u.pw/zgqd7cp5

المادية والاجتماعية المتاحة في وقت ما وفي مكان ما لإشباع حاجات الإنسان وتطلعاته[5].

كما ارتبط مفهوم البيئة بكلّ مناحي الحياة، وهو لفظ عام يتوزع إلى بيئات مختلفة، منها: البيئة الطبيعية والبيئة الاجتماعية والبيئة الثقافية والبيئة السياسية وغيرها. ومن هذا المنطلق، سنحاول في هذا المقال التطرق إلى البيئة الطبيعية في علاقاتها بالمجتمع الواحي، وبالتحديد العلاقة الجدلية بين الواحة كمكون طبيعي ومجتمع الواحة ببنياته الاجتماعية والثقافية، ونظرا لارتباط هذا الموضوع بسوسيولوجيا البيئة كميدان من بين ميادين السوسيولوجيا العامة، فنحن بحاجة ماسة إلى براديغم جديد "براديغم الواحة"، ولما لا قيام سوسيولوجيا للواحة، بهدف دراسة وتحليل الواقع المزري الذي بدأت تؤول إليه الواحات في السنوات الأخيرة.

وبالتالي نتساءل: هل ستسعفنا البراديغمات والمقاربات النظرية الغربية في دراسة وتحليل القضايا الإيكوسوسيولوجية التي تعرفها المجتمعات الواحيّة اليوم؟ أم نحن بحاجة إلى براديغم جديد أرحب وأكثر إبداعا نابع من واقع وخصوصيات المجتمعات الواحيّة ذاتها؟

1- واقع الواحة اليوم والتحولات السوسيوإيكولوجية

الواحة كإرث إيكولوجي محلي، بدأت تعرف في السنوات الأخيرة تدهورا في أنظمتها الإيكولوجية، مما أدى إلى فشل المبادرات التنموية التي تقوم بها الدولة. إذ تعيش مناطق واسعة من الجنوب الشرقي، حالة جفاف حاد، واكبته حرائق مهولة، كالتي اجتاحت قصر البلاغمة (جماعة أوفوس، إقليم الراشيدية)، يوم 22 غشت 2021، والتي أدّت إلى القضاء على العديد من أشجار النخيل، وخلّفت آثارا إيكولوجية غير مسبوقة، لازالت بادية على البيئة الواحيّة والمخيال الجمعي للساكنة.

تمثل أشجار النخيل إرثا حضاريا وتاريخيا لساكنة الواحات، فبالإضافة لمداخلها المادية، فإن لها بعدا رمزيا وإيكولوجيا يحكم وجدان الأفراد ولحمة البنية السوسيوثقافية للواحيين، وبالتالي فإن فقدان هذا الصرح الإيكولوجي اللامادي ستكون له عواقب وخيمة على استقرار الساكنة واستدامة مواردها البيوفزيائية.

إن أسباب نشوب الحرائق، لا يعود فقط لارتفاع درجة حرارة الأرض نتيجة للتغيرات المناخية التي بدأت تعرفها الواحات، بل يعود الأمر إلى أسباب بشرية وسوسيوثقافية، بعد تغير نمط عيش الساكنة، واتجاههم إلى استعمال الطاقات الجديدة (الغاز

[5] رشيد الحمد، محمد سعيد صباريني، البيئة ومشكلاتها، عالم المعرفة، العدد 22، 1979. ص 24.

والكهرباء)، عوض استعمال حطب النخيل (الجريد) للطهي والتدفئة كما كان في الماضي. هذا الاستعمال الإيكولوجي الذي كان يُخلِّص الواحة من فائض إنتاج "الجريد" الناتج عن القطع والتشذيب بعد جني المحصول الزراعي؛ كما أن عدم تشذيب الفلاحين لمساحات واسعة من أشجار النخيل، نظرا لتكلفة هذه العملية، وتراجع قيمة "التويزة" بين المزارعين، والتي كانت تلعب دورا محوريا في تشذيب النخيل وتصريفه، إضافة إلى تدبير الأعمال الزراعية بأقل جهد وتكلفة تحت رقابة مؤسسة "اجماعة".

ومن هنا، فالتحديث الإداري والتنظيمي الذي أدخلته الدولة بمختلف مؤسساتها وأجهزتها منذ الاستقلال إلى حد الساعة، أثر بشكل مباشر على بنية ووظيفة القبيلة، والذي تجلت تداعياته في تفكك مؤسسة "اجماعة" التي كانت تلعب دورا مهما في تماسك البنية القبلية[6]. كما أن عدم انتظام ونقص التساقطات في السنوات الأخيرة، والضغط المفرط على الموارد المائية، أعلن عن شبح الجفاف الذي تلوح مؤشراته في الأفق، والذي أثر على المنظومة الإيكولوجية للواحات وسرّع من أزمة ندرة المياه والتصحر. مما دفع جمعيات المجتمع المدني إلى التحذير من العواقب الوخيمة لهذه الظواهر الطبيعية غير المتوقعة.

لقد تجاوزت الدولة من خلال تدخّلاتها في المجال الواحيّ نظام الري المحلي والممارسات العرفية المرتبطة به، لكنها لم تراع حساسية الحقوق المائية لدى الفلاحين. وساهمت سياسات الوصول الجديدة إلى الماء، التي تستند إلى تشجيع المستثمرين لحفر الآبار الخاصة، في انتشار ممارسات غير مشروعة للمياه الجوفية، على الرغم من أهميتها في خلق سبل العيش للفلاحين، في مقابل محدودية المعلومات العلمية عن كمية المياه الجوفية في باطن الأرض وطبقات الفرشة المائية وزيادة الطلب على استخدام المياه الجوفية[7].

وفي السياق نفسه، ظهرت ممارسات زراعية غير متكيّفة، وأصناف جديدة تحتاج إلى المياه بوفرة (البطيخ الأحمر...) والتي لا تتلاءم ومناخ المجال الواحي. ساهمت بشكل واضح في تراجع منسوب الفرشة المائية بالواحات، وكمثال على ذلك ما حدث بإقليم زاكورة حيث أن عشرين ألف هكتار من المساحة المزروعة من البطيخ الأحمر "الدّلاح"

---

[6] اهبالي حفيظ، التحديث القروي وانعكاساته السوسيومجالية والاقتصادية، رسالة ماستر في علم الاجتماع، كلية الآداب والعلوم الانسانية فاس سايس، 2020. ص 88.

[7] فوزية برج، بيئوية الفقراء: ديناميات التكيف وممارسة العيش مقاربة أنثروبولوجية، عمران، العدد 7/27 شتاء 2019. ص 72.

ساهمت في استنزاف الفرشة المائية للمنطقة. مما انعكس على الاستقرار الاجتماعي والإيكولوجي للساكنة.

إن استنزاف الفرشة المائية، من قبل المستثمرين الكبار الذين بدأوا يستثمرون في المجالات الواحية، والذين عملوا على استصلاح الأراضي وإحداث ضيعات فلاحية عصرية على حساب الحقينة الهيدرولوجية للواحات؛ الأمر الذي خلق واقعا مفارقا بين إصلاحات زراعية موجهة لفئة محظوظة من المستثمرين الكبار، وبين واقع اجتماعي محلي هش يندر بالسكتة القلبية.

إن ولوج المستثمر والضغط على الإرث المائي الواحي، تغيرت على إثره طبيعة الماء، فتحول حسب بول باسكون من ماء السماء إلى ماء الدولة، مما أثر أيضا على محدودية التدخل الجمعي لحماية المشترك وتحصين المكتسب، فالفاعل لا يستشعر تملكه الرمزي للمجال، ولهذا لا يبدي كثيرا من الاهتمام بضرورة الحفاظ على هذه الإمكانات الطبيعية التي تتوفر بالمغرب الواحي. وبالتالي ف "إن النزعة الفردانية إذ تقوض التكافلات التقليدية تنتج كذلك العزلة وتنتج التعاسة"[8].

إن الوضع الهش عندما تنضاف إليه التغيرات المناخية الشديدة، التي تتخذ اتجاه تحول هيكلي، من شأنهما أن يؤديا إلى إحداث خلل في الأنظمة البيئية واضطرابات في الوسط البيئي، على المدى المنظور. الشيء الذي تترتب عنه أضرار لا يمكن تداركها[9]. وبالتالي فإن "المآل الواحي يظل، في جانبه الاجتماعي، معرضا لكثير من الهزات العميقة التي تعصف بالبنيات والممارسات والأدوار، كما أنه، في جانبه الإيكولوجي، يظل مهددا بالتصحر وتراجع الغطاء النباتي وملوحة التربة وتدهور الفرشة المائية وانتشار مرض البيوض الذي يهدد استمرار النخيل"[10].

2- سوسيولوجا البيئة والبراديغم السوسيولوجي

إن الاهتمام بقضايا البيئة من الناحية السوسيولوجية جاء بعد ظهور بعض النصوص التي تدق ناقوس الخطر من قبيل كتاب « Le printemps silencieux» للباحثة الأمريكية في قضايا الإيكولوجيا والبيولوجيا البحرية Rachal Carson الصادرة سنة 1968 أو بعض كتابات ألان تورين حول الحوادث النووية 1981 وكتابات مشيل سير

---

[8] موران إدغار، هل نسير إلى الهاوية؟ ترجمة: عبد الرحيم حزل، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2012. ص 29.

[9] فزة جمال، احجيج حسن، فكيك الواحة المكلومة إثنوغرافيا عالم معيش، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، الرباط 2020. ص 186.

[10] العطري عبد الرحيم، المسألة القروية بالمغرب الأرض والسلطة والمجتمع، مقاربات للنشر والصناعات الثقافية، فاس، أبريل 2017. ص 151.

"العقد الطبيعي" وغيرها، وكان ذلك بمثابة ميلاد لقضايا البيئة والاهتمام بها[11]. وعلى أساس هذه الرؤية العلمية والإبيستمولوجية، ظهرت "الإيكولوجيا البشرية" كاتجاه علمي، يعمل على تقاسم مبادئ "العلوم الاجتماعية" مع الإيكولوجيا، لدراسة العلاقة بين المجتمع والطبيعة، في عشرينيات وثلاثينيات القرن الماضي كتيار قوي داخل علم الاجتماع الحضري في أمريكا الشمالية، المعروف ب"مدرسة شكاكو".

ومنذ منتصف القرن العشرين برز كذلك، تيار علمي يعمل ضد الاتجاه السائد في العلوم المعاصرة، الذي يغذي التخصص المفرط وتمايز المعرفة؛ هذا التيار يقدم نهجا جديدا يدمج العلوم الطبيعية في العلوم الاجتماعية والانسانية. مما أفرز الحاجة إلى تجاوز "الموضوعية المجزأة" من خلال تفسير متعدد الأبعاد وتكاملي، في اتجاه الاعتماد على مبدأ التعقيد حسب "إدغار موران" بهدف التغلب على المعارف المنفصلة والمجزأة، وتجاوز مجالات الاختصاص المختلفة دون إلغائها.

وفي هذا السياق، تطورت في وقت لاحق سوسيولوجيا البيئة، في الولايات المتحدة الأمريكية بداية من سبعينيات القرن الماضي، فقدمت رؤية أشمل وأكثر تعقيدا من سابقتها. ولم تعد البيئة "متغيرة مستقلة" عن النشاط الاقتصادي والاجتماعي، بل هي سيرورة مستمرة في تحديده[12]. حيث ربط علم الاجتماع صلة جديدة بالتخصصات الطبيعية كالإيكولوجيا والجغرافية والاقتصاد، لإعطاء مكانة لما أسماه كاتون ودنلاب Catton, Daunlap "سوسيولوجيا البيئة"*، والتي عرّفاها بأنها دراسة التفاعل بين المجتمع والبيئة؛ عكس "الإيكولوجية البشرية" التي سعت بكل بساطة إلى القياس على نتائج ومساهمات الإيكولوجيا. وهكذا فسوسيولوجية البيئة تهدف إلى فهم العمليات المجتمعية من خلال براديغم غير مركزي.

ولاستيعاب المسألة البيئية استيعابا سوسيولوجيا، لا يمكن لعلم الاجتماع ابيستمولوجيا أن يبقى "سجين" البراديغم الكلاسيكي الدوركايمي والماركسي القائم على "استقلال الاجتماعي" المتبنى "لنموذج الاستثناء البشري Human Exceptionalism Paradigm".

---

[11] جعواني وديع، قضايا البيئة في صلب موضوعات علم الاجتماع: نحو اتجاهات سوسيولوجية معاصرة، كتاب، البيئة والتنمية المستدامة، تنسيق: محمد الدرويش وجمال فزة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية- الرباط منشورات فكر، الطبعة الأولى 2021. ص 62.

[12] Vaillancourt J.-C. (1996), « Sociologie de l'environnement: de l'écologie humain à l'écosociologie », in. R. Tessier et J.-G Vaillancourt (DIR), La recherche sociale en environnement – Nouveau paradigmes, presses de l'université de Montréal, P P : 19 – 47.

* انظر المقالة التالية:

Dunlap,R. E., et Catton, W. R, Environmental Sociology : A New Paradigm. Article in the American Sociologist. February 1978, vol 13, pp 41-49.

"لذلك اقترح دنلاب وكاتون "براديغما" بديلا سميانه "البراديغم الإيكولوجي الجديد New Ecological Pradigm". الذي يمكن من إدراك المجتمعات الإنسانية في ارتباطها ببيئتها البيوفيزيائية، ويمكن من إدماج البعد البيئي في التحليل السوسيولوجي[13]. ولهذا البراديغم من السمات أربع وهي :

- ✓ رغم أن الكائنات البشرية لها خصائص وسمات "استثنائية" (ثقافة، تكنولوجيا، تنظيم اجتماعي متطور...)، فهي تبقى في النهاية كائنات عضوية حية من بين كائنات أخرى تشارك جميعها وتترابط وتتفاعل مع وفي إطار النظام البيئي العام.
- ✓ الظواهر الإنسانية لا تتأثر فقط بعوامل اجتماعية وثقافية، بل أيضا بطبيعة علاقتها مع البيئة المحيطة. وهي علاقة معقدة قد تأخذ شكل سبب – نتيجة cause à effet أو شكل الفعل المنعكس rétroaction. كما أن الأفعال الإنسانية وإن كانت إرادية، مدروسة ومحددة الأهداف والوسائل قد تؤدي إلى نتائج وآثار إيكولوجية غير متوقعة.
- ✓ الكائنات البشرية تعيش وترتبط ببيئة بيوفيزيائية لها حدود، وبالتالي تفرض إكراهات على الأفعال البشرية. فالعالم يبقى محدود الموارد والمقدرات وبالتالي فإن النمو الاقتصادي والتقدم الاجتماعي والظواهر المجتمعية الأخرى تتأثر بذلك.
- ✓ رغم أن البشرية تحوز على قدرات الابتكار والابداع l'inventivité مما يعطيها القدرة على التحكم والسيطرة، فإن من غير المؤكد أن يمكنها ذلك من تجاوز وتخطي القوانين الإيكولوجية[14].

ووفقا لهذه السمات، فإن البراديغم الإيكولوجي الجديد تَصَوَّرَ السّيرورات والظواهر الاجتماعية على أنها تشكل جزءا من السياق الطبيعي، البيئي، والمحيط الحيوي والنظم الإيكولوجية. إذن فهو "محاولة ذات طبيعة نظرية وإبيستمولوجية للتأسيس والتقعيد لسوسيولوجيا بيئية قائمة الذات"[15]. تهدف إلى تحول نموذجي في علم الاجتماع.

إن تطور النظريات لم يقف عند هذا الحد، فقد دعا بعض علماء الاجتماع إلى تكامل التخصصات والمناهج، ما دامت البيئة بنية مركبة، ومنه فقد أكد بعضهم على المقاربات الهجينة، وهي تلك التي تبناها عالم الاجتماع الفرنسي برنار بيكون Bernard

---

[13] الرحوتي محسن محمد، علم الاجتماع والبيئة: إمكانية القول السوسيولوجين، دفاتر مختبر الأبحاث والدراسات النفسية والاجتماعية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهراز فاس، العدد العاشر 2020. ص 34.

[14] الرحوتي محسن محمد، المرجع السابق. ص 34.

[15] نفس المرجع السابق. ص 35.

Picon من خلال تتبعه لأعمال برونو لاتور Bruno latour وتأكيده على أن العصر يحتاج إلى التكامل والتداخل من حيث المناهج..[16] وبغض النظر عمّا سبق، فإن التقليد الجديد الذي شرع فيه علم اجتماع البيئة، قد أثار تيّارا راسخا داخل علم الاجتماع في البلدان الأنكلوساكسونية، وفي دول أخرى كفرنسا واليابان وغيرهما، مما فتح نقاشات نظريا ومنهجيا واسع النِّطاق، أسفرت عنه العديد من الدراسات والأبحاث حول علاقة البيئة بالمجتمع. وفي هذا المنحى، فما موقع الدراسات السوسيولوجية المغربية للبيئة داخل السجال العالمي حول البيئي، بهدف إيجاد حلول واقعية للمشكلات البيئية وخصوصا الواحية منها؟

3- الوضع الإيكولوجي الواحي ومحدودية البراديغم الغربي

إن العلاقة التي تتشكل بين البيئة كتنظيم طبيعي والمجتمع كتنظيم ثقافي تحدد صورة الحياة الاجتماعية كبيئة تتسع إلى العناصر المادية واللامادية، وهي بالتالي المجال العلمي لأي بحث، وتستدعي بهذه الحالة أن تكون المصدر الذي ينهض منه أي نموذج تحليلي والميدان الذي تتولد عنه المعرفة السوسيولوجية من غير أن يعني ذلك التنكّر للنظريات الاجتماعية الأخرى، إذ تبين أنّها دليل (guides) يوجه إلى المسارات البحثيّة السويّة، ولعل هكذا محاولة تؤسس لتمكّنات مقاربة تختزل الإيديولوجيا بتفريغ مفاهيمها من الحوامل العقدية والفلسفية والتاريخية التي تصور على ضوئها الواقع الاجتماعي، وهذا يدعو إلى البحث على براديغم ملائم للدراسة البَيِّئَة في المجتمع أكثر مما يتبنى ما طبخته الإيديولوجيات الغربية من قبل أو من بعد[17].

لكن علماء اجتماع البيئة الغربيون من أمثال باتل ولاتور ودنلاب وكاتون وغيرهم، قدّموا دراسات ومسارات نظرية ومعرفية، للتأسيس لحقل نظري غاية في التعقيد، فهدفهم الأساس إيجاد حلول للمشكلات والقضايا البيئية التي أفرزتها الثورة الصناعية والتوسع الرأسمالي، فتمكنوا من التخفيف من الثقل الدوركايمي المتجذر عميقا في براديغمات الفكر السوسيولوجي، والذي يفصل المجتمع عن سماته الطبيعية.

ولدراسة الظواهر الإيكوسوسيولوجية ببلادنا، وبالأخص تلك التي تهدد بقاء الواحات - باعتبارها إرثا حضاريا لاماديا، فإنها ستخلق أزمة مجتمعية ستكون عواقبها ثقيلة اجتماعيا واقتصاديا- لابد من التأسيس لإطار نظري ومنهجي ملائم، يأخذ بعين

---

[16] جعواني وديع، قضايا البيئة في صلب موضوعات علم الاجتماع: نحو اتجاهات سوسيولوجية معاصرة، مرجع سابق. ص 72.

[17] إبراهيمي الطاهر، في سبيل مقاربة سوسيولوجية للبيئة في الجزائر، منشورات مختبرات النفسية والاجتماعية، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة بسكرة، الجزائر 2014. ص.ص 64-65.

الاعتبار الخصوصيات الاجتماعية والثقافية والحضارية للواحة، لإعادة سماتها السوسيوثقافية والطبيعية، وذلك بإدراج التفكير الإيكولوجي للحياة الاجتماعية في التحليل السوسيولوجي والأنثروبولوجي.

ولن يتأتى هذا إلا بالتأسيس لأنظومة نظرية ومنهجية، لها صلة قوية بالميدان، قابلة للتطبيق، تحمل رؤية نقدية استشرافية. هذه الاستراتيجية لا يمكن فصلها عن الإرث السوسيولوجي البيئي النظري والمعرفي الغربي، رغم خلفياته ومرجعياته الإيديولوجية والفلسفية، بل يجب الاستفادة من هذه التجربة العلمية وأخذها بعين الاعتبار، ومحاولة تَبْيِئَتِها للتأسيس لبراديغم محلي يربط الثقافة الاجتماعية البيئية الواحية بالثقافة العلمية للبيئة.

فالربط بين الثقافة الاجتماعية للبيئة والثقافة العلمية للبيئة، خيار يرفع من الثقافة الاجتماعية التقليدية للواحات، ويزكيها بالمناعة المجتمعية اتجاه كل ما هو تكنولوجي وعلمي مستورد. فما ينقص الثقافة الواحية اليوم هو ذلك الخيط الناظم بين ما هو ثقافي وما هو علمي، لإعطاء نفس جديد متعدد المسارات تتظافر فيه البيئة المادية والتكنولوجية والسوسيوثقافية والدينية والإيكولوجية، هذا النفس قادر على التفاعل والانفتاح الداخلي والخارجي لاستشراف مجتمع الرقمنة، ودحض كل توجه متوحش ليبرالي مضرّ بالمجالات الواحية.

بل أن المكون الرئيس هو الإنسان الذي يدخل في تفاعل مع تلك العناصر الطبيعية وفق درجة تطور عقله وتحرره، والمستوى الحضاري للجماعة الثقافية التي ينتسب إليها، فتصير البيئة هي هذا الكل المركب من المكونات الطبيعية المادية ومن المكونات الثقافية الاجتماعية ما يجعل براديغم السّسلجة Sociologisations متحرك أبدًا اعتبارًا لدينامية الواقع الثقافي الاجتماعي الذي ينهض عنه أملاً في إعلاء مبدأ الواقعية الذي ينشده العلم بالمعنى الذي يتجاوز التشييئية الصرفة إلى فضاءات التأويل الممكنة بحثا عن المعاني الاجتماعية البيئية، وهكذا مسعى هدف تقتضيه المقاربة السوسيولوجية للبيئة باستمرار، ويستدعي الترقية والتمتين الابستيمولوجي اليقظ[18].

وفي هذا الصدد، فإن "الانتقال البيئي" كمفهوم وكتمثل، وكاستمرار للتحديث الإيكولوجي*، يمكن اليوم فرز ثلاث مفاهيم كبرى تدور في محوره (اللامادية، التنمية

---

[18] إبراهيمي الطاهر، في سبيل مقاربة سوسيولوجية للبيئة في الجزائر. مرجع سابق. ص 115.

* التحديث الإيكولوجي مفهوم يهدف إلى التفسير العلمي الاجتماعي لعمليات وممارسات الإصلاح البيئي على مستويات متعددة. أطلق من قبل مارتن جانك Martin Jänicke وجوزيف هوبر Joseph Huber حوالي عام 1980 وتم إدراجه في النظرية الاجتماعية من قبل آرثر مولArthur Mol وجيرت سبارغارين Gert Spaargaren حوالي عام 1990. كما تم تطبيق التحديث الإيكولوجي في جميع أنحاء العالم في الدراسات التجريبية، وكان في طليعة المناقشات النظرية، بل واستخدمه السياسيون لوضع برامج إصلاح البيئة.

الأخرى، الخروج من التنمية) من خلال إعطاء مفهوم جديد للتنمية يجعل الاستدامة تغيراً في قطيعة مع النمو كاختيار رأسمالي، والعولمة النيوليبرالية ومؤسسا على فهم للأزمة في كل أبعادها ليس كأزمة قطاعية بل كأزمة حضارية[19].

ومنه، فإنّ الواحات اليوم بحاجة ماسّة إلى انتقال بيئي، مزدوج الاتجاه متمسك بموروثه التاريخي والثقافي، ب"العودة إلى الثقافة الأصلية التي تشكل اللاعقلانية والأسطورة نواتها ويستوجب إعادة اكتشافها واستثمارها خاصة عندما يثبت العلم نجاعتها الإيكولوجية[20]، ومنفتح على تنمية أخرى مستدامة، تنهل من العلم الذي يأخذ التعقيد سبيله حسب إدغار موران، لترسيخ اقتصاد أخضر عادل ومنصف ومندمج. فإن العلم الذي يأخذ التعقيد في صلب طبيعته يتجاوز حدود العقلانية الكلاسيكية ويسمح في الوقت ذاته فهم عملية التفاعل بين مختلف المعارف، هذا النموذج المعرفي الجديد يمكن أن يحقق وفقا لموران Morin "الموسوعية" من خلال التكامل بين المجالات الثلاثة لمعرفة الواقع: الفيزيائية والبيولوجية والأنثروبولوجية، حيث إن المعرفة مكون مركب من ما هو بيولوجي، فيزيولوجي، نفسي وثقافي[21].

لقد أصاب كذلك سيرج لاتوش Serge Latouche بقوله "إن هذه القيم الغربية (قيم التقدم) هي بالتحديد القيمة التي ينبغي أن يعاد فيها النظر من أجل إيجاد حل لمشكلات العالم المعاصرة"، مثلما كان مصيبا لما اعتبر أن أطروحة التنمية المستندة إلى نظرية التحديث، ماهي إلا إيديولوجيا استعمارية بوسائل جديدة، خاصة وأن هذه النظرية تنطوي على تحيزات وأحكام مسبقة غير مقبولة. إضافة إلى ذلك، فقد كان ينظر إليها على أنها تنطوي على نزعة تطورية غير موثوقة وغير مرغوب فيها[22].

كما أنّ هناك العديد من الدراسات حول البيئة، لكنها لم تستطع تجاوز المصفوفة المفاهيمية التي يقوم عليها العقل الغربي، هذا لا يعني إجراء قطيعة معها، بل بالعكس يجب التأسيس لها، والخروج بأفكار وتصورات، لدمج الطبيعي في التفكير السوسيولوجي الرصين، وذلك باستحضار البعد الأنثروبولوجي والثقافي للمجتمعات الواحية، من خلال بناء خيال سوسيولوجي جديد، مبني على براديغم واحي يفتح آفاق

---

[19] الزين عبد الفتاح، البيئة والإيكولوجيا: أسئلة المعرفة وهندسة التدبير مقاربة سوسيولوجية، كتاب: البيئة والتنمية والمستديمة، مرجع سابق. ص 49.

[20] نفس المرجع السابق. ص 52.

[21] خليفة داود، براديغم التعقيد والفكر المركب عند إدغار موران، الحوار الثقافي 6 (2)، 2017. ص ص 72-76.

[22] أبلال عبد الرزاق، التنمية والبيئة: المقايضة المستحيلة، كتاب: البيئة والتنمية المستدامة، تنسيق محمد الدرويش وجمال فزة، مرجع سابق. ص 26.

للتفكير بشكل أوسع، لخلق حلول حاملة لمنظومات فكرية أصيلة تنطلق من الموروث التاريخي والحضاري للواحات.

كما أن ارتباط الواحيين بالماء، ارتباط وجودي ووجداني، نظرا لقداسته ورمزيته التاريخية والحضارية. فهو حامل لقيم ومعتقدات وتمثلات، بدونها لا يمكن تدبير الثروة المائية وتصريفها والحفاظ عليها. ومن هنا تبرز علاقة تكاملية بين الثقافي والرمزي والإيكولوجي فهي أساس الاستقرار والاستدامة، ولهذا لا مناص من التسلح بالإرث الرمزي والقدسي ومحاولة إحياء النظم الفلاحية التقليدية، وتثمينها بالانفتاح على التكنولوجيا النظيفة، مع تقنين استعمال المياه والحفاظ على الموارد الطبيعية والبيولوجية. إلا أن العديد من الجهات اليوم، خاصة المهتمة منها بالتراث المادي واللامادي للواحات، تبنت فكرة استدامة الطرق التقليدية لاستغلال مياه السقي باعتبارها تراثا إيكولوجيا ميز واحات الجنوب الشرقي للمغرب من جهة، إذ لا يستقيم للواحة أن يموت إرثها التقليدي الذي حافظ على فرشة المياه الباطنية منذ القدم، عكس التقنيات العصرية التي تستنزف مياه باطن الأرض، لغرض الاستثمار والتنمية المزعومين[23].

خاتمة

إنّ القيود الإيكولوجية المستجدّة والكامنة في مجتمعات الندرة بالمغرب، تدعوا الباحثين والمهتمين بالشأن البيئي إلى المساهمة في إثارة تساؤلات وافتراضات جديدة تنبع من الواقع الإيكولوجي والسوسيوثقافي لهذه المجتمعات؛ وذلك باستحضار الإرادة الحرة المؤسسة على نظرة أكثر إجرائية وواقعية تأخذ بعين الاعتبار إيكولوجيا المجتمعات الواحية، وتؤسس لبراديغم إيكولوجي جديد للواحة، من أجل فهم موضوعي للقضايا والمشكلات البيئية الراهنة؛ ولن يتأتى هذا إلا بتظافر جهود الفاعليين المحليين والباحثين والمهتمين بالبيئة في مختلف التخصصات العلمية والاجتماعية والمعرفية. وفي الختام يمكن أن يلعب براديغم التنمية الترابية المستدامة بالمجتمعات الواحية، دورا هاما في الحد من تدهور الواحة وتفكك علاقة الإنسان الواحي بالأرض والمجال.

[23] عمر أوقى، التحول الإيكولوجي والنظام الاجتماعي، واحة فركلة نموذجا، بحث لنيل شهادة الماستر، تحت إشراف: الخطابي أحمد، كلية الآداب والعلوم الإنسانية مكناس، 2020. ص ص 83 – 84.

بيبليوغرافيا

- إبراهيمي الطاهر، في سبيل مقاربة سوسيولوجية للبيئة في الجزائر، منشورات مختبرات النفسية والاجتماعية، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية، جامعة بسكرة، الجزائر 2014.
- امحمد مهدان، الماء والتنظيم الاجتماعي، دراسة سوسيولوجية لأشكال التدبير الاجتماعي للسقي بواحة تودغى، جامعة ابن زهر – أكادير، 2012.
- اهبالي حفيظ، التحديث القروي وانعكاساته السوسيومجالية والاقتصادية، جماعة سيدي بوطيب أنموذجا، رسالة ماستر في علم الاجتماع، كلية الآداب والعلوم الانسانية فاس-سايس، 2020.
- أوقى عمر، التحول الإيكولوجي والنظام الاجتماعي، واحة فركلة نموذجا، رسالة ماستر في علم الاجتماع، كلية الأداب والعلوم الإنسانية مكناس، 2020.
- برج فوزية، بيئوية الفقراء: ديناميات التكيف وممارسة العيش مقاربة أنثروبولوجية، عمران، العدد 7/27 شتاء 2019.
- البيئة والتنمية والمستدامة، أدوار جديدة وآفاق واعدة للعلوم الاجتماعية، تنسيق: محمد الدريوش، جمال فزة، كلية الآداب والعلوم الانسانية – منشورات فكر، دار الطباعة للنشر-الرباط، 2021.
- الحمد رشيد، صباريني محمد سعيد، البيئة ومشكلاتها، عالم المعرفة، العدد 22، 1979.
- خليفة داود، براديغم التعقيد والفكر المركب عند إدغار موران، الحوار الثقافي 6 (2)، 2017.
- الرحوتي محسن محمد، علم الاجتماع والبيئة: إمكانية القول السوسيولوجي، دفاتر مختبر الأبحاث والدراسات النفسية والاجتماعية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهراز فاس، العدد العاشر 2020.
- العطري عبد الرحيم، المسألة القروية بالمغرب الأرض والسلطة والمجتمع، مقاربات للنشر والصناعات الثقافية، فاس، أبريل 2017.
- فزة جمال، احجيج حسن، فكيك الواحة المكلومة إثنوغرافيا عالم معيش، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، الرباط 2020.
- موران إدغار، هل نسير إلى الهاوية؟ ترجمة: عبد الرحيم حزل، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2012.
- النموذج التنموي الجديد، التقرير العام، اللجنة الخاصة بالنموذج التنموي، أبريل 2021.
- Dunlap,R. E., et Catton, W. R, Environmental Sociology : A New Paradigm. Article in the American Sociologist. February 1978, vol 13.

- Vaillancourt J.-C. (1996), « Sociologie de l'environnement : de l'écologie humain à l'écosociologie », in. R. Tessier et J.-G Vaillancourt (DIR), La recherche sociale en environnement – Nouveau paradigmes, presses de l'université de Montréal.
- William R. Catton, Riley E. Dunlap, Un nouveau paradigme écologique pour une sociologie post-abondance, Traduction de Marc Rubio et Jean-François Nominé, https://journals.openedition.org/questionsdecommunication/11461

التثمين السياحي للتراث الثقافي بواحة الرتب

خديجة الحصيني

جغرافيا حضرية
كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، المغرب

مقدمة

واعتبارا للأهمية المميزة للتراث المادي وغير المادي، حاولت السلطات العمومية طيلة العقد الأول من هذه الألفية إطلاق بعض المبادرات لحفظ التراث وصيانته، وأحيانا تثمينه وإدماجه في المجهودات التنموية، فمهما كان حجمها ودرجة نجاحها، فالمغرب يزخر بالآثار والقصور والقصبات، والمدن القديمة، التي اعترفت منظمة اليونسكو بقيمتها التاريخية والثقافية، مثل مدن فاس، الصويرة، الرباط، مراكش ومكناس. بالإضافة إلى مواقع دينية ومنشآت معمارية ما تزال تقاوم الزمن.[1]

يعتبر تثمين وتنمية التراث الثقافي مسلكا واعدا في التنمية المحلية والجهوية في المغرب نظرا لكونه يمثل رهانات مهمة للمستقبل مثل الصيانة والتثمين والخلق الفني والثقافي والاقتصادي والانتشار الثقافي والتنشيط والتكوين والتربية وتجهيز المجالات الترابية المعنية. وأصبح التراث، في تنوعه، رافعة تنموية بالنسبة للفاعل العمومي والخاص، لأن تنميته في إطار برامج جهوية يترتب عنه نتائج اجتماعية واقتصادية ومالية وضريبية وبيئية مهمة تعود بالنفع على جميع الأصعدة المحلية والجهوية والوطنية.[2]

1. المجال الجغرافي لواحة الرتب

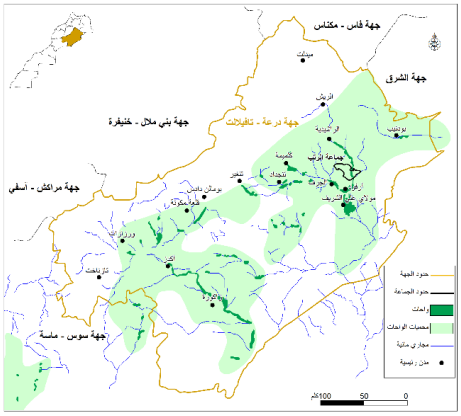
تقع واحة الرتب بواحات تافيلالت إقليم الراشيدية، والذي ينتمي إلى جهة درعة تافيلالت (الخريطة رقم 1)، وقد بلغ سكان جماعة الرتب، حسب الإحصاء العام للسكن والسكنى لسنة 2014.

---

[1] المجلس الاقتصادي والاجتماعي والبيئي، 2016، اقتصاديات الثقافة، رقم 25، المغرب، 2016، ص: 46.

[2] وزارة السكنى والتعمير وسياسة المدينة، الكتابة العامة، المديرية العامة للتعمير والهندسة المعمارية وإعداد التراب، مديرية إعداد التراب، 2013، دراسة أقطاب اقتصاد التراث، ملخص تركيبي، جهة دكالة – عبدة، ص: 2.

خريطة رقم1: موقع جماعة الرتب بجهة درعة – تافيلالت



Royaume du Maroc, Ministère de l'intérieur, direction générale des collectivités locales, la région de Draa-Tafilalet, 2015, fait par: Khadija LAHCINI.

وإذا كان المجال الواحي يتميز بتفرد وجاذبية مشهده الطبيعي فإنه يخفي خلف ذلك هشاشة قصوى؛ إذ يكفي أدنى خلل على مستوى الفرشة الباطنية أو الجريان السطحي لاختلاله واضطرابه. وبالرغم من قساوة ظروف المناخ، فقد لعبت هذه المجالات، ولقرون عديدة، دورا حاسما في تاريخ المغرب وهي اليوم تختزن تراثا ذا قيمة عالمية كما تتحمل اليوم مسؤولية جسيمة تتمثل في الحفاظ على هذه المنظومة البيئية.[3]

1.1.التثمين السياحي للتراث الثقافي والتنمية الترابية

السياحة الثقافية هي شكل من أشكال السياحة، والغرض منها هو اكتشاف التراث الثقافي لمنطقة ما وطريقة عيش ساكنتها. يتضمن هذا النوع من السياحة زيارة المواقع الطبيعية، والمآثر المعمارية، ولكن أيضًا السياحة الدينية، والسفر لحضور المهرجانات وغيرها من الأحداث الثقافية، وسياحة تذوق الطعام، وزيارة المتاحف والمعالم الأثرية وأروقة الفن...[4]

يتمثل تثمين التراث، في التعريف بالموروث المحلي (الفني والمعماري والطبيعي ...) وإبراز قيمته من أجل تعزيز جاذبية الإقليم. والهدف منه هو زيادة التدفقات السياحية على المنطقة ولعب دور طلائعي في التنمية المحلية والقضايا الاجتماعية والثقافية. كما يلعب التثمين دورا في حماية وإدارة التراث لتحقيق التوازن السوسيو-اقتصادي، وذلك

---

[3] وزارة إعداد التراب الوطني والماء والبيئة، مديرية إعداد التراب الوطني، المشروع الوطني لإنقاذ وإعداد الواحات، المغرب، 2006، ص: 9.

[4] L'école internationale des métiers de la culture et du marché de l'art, *Qu'est-ce que le tourisme culturel?* https://www.iesa.fr/definition-tourisme-culturel-pat,2023.08.16 تم الاطلاع عليه بتاريخ:

من خلال الترويج له والرقي به إلى مراتب عليا، تجعل منه تراثا عالميا منفتحا على الجميع. يعتمد هذا التحسين بشكل خاص على الاستقبال والإشراف والتنشيط السياحي الذي يقوم به مختلف وكلاء القطاع. ينعكس هذا التحسين أيضًا في تنظيم التظاهرات المتعلقة بالتراث، وكذا في تطوير التعليم الفني والثقافي.

إن التنمية الترابية هي تحول للمجال الترابي نحو ما هو أفضل وأهم، من خلال تطبيق المشروع، وتثمين الموارد المحلية في رؤية طويلة المدى. يتجلى دور التنمية الترابية في دفع وتصميم وتحريك المشاريع الترابية في إطار تعاقدي بين الجماعات الترابية.[5]

2.عناصر التراث الثقافي بواحة الرتب

تعتبر الواحات منتوجا مجتمعيا ذو صبغة ثقافية بامتياز فهي حاضنة لتراث غني ومتميز وفريد ومتنوع ماديا يؤرخ للحقب الجيولوجية من خلال أشكال المستحاثات وللاستقرار البشري بالواحات منذ أقدم الحقب التاريخية من نقوش صخرية (الطاوس) وبناءات جنائزية من مدافن (البوية) وقصور وقصبات ومآثر تاريخية، وتراث لامادي يتجلى أساسا في نمط عيش الواحات بكل تفاصيله من اليومي البسيط (اللغات واللهجات السائدة، منظومة القيم، تقسيم العمل، العادات والتقاليد، طقوس التدين والاحتفالات، القراءة الفيلالية، فلسفة تقسيم مياه الفيض والسقي، المطبخ الواحي، اللباس،...) والأغاني والأهازيج من ملحون وبلدي وأحواش وايملوان وركبة وباقي فنون التعبير الشفهي، هذا التنوع التراثي ينعش بشكل كبير المنتوج السياحي ويؤسس لسياحة إيكولوجية ثقافية.[6]

1.2.التراث الثقافي المادي الغير منقول

استطاع الإنسان بالواحات التكيف مع معطيات الوسط، حيث شيد نمطا معماريا يتشكل عادة من بنايات متماسكة يحيط بها سور لا يمكن الدخول لها إلا عبر باب واحدة محروسة، ومن منازل متلاحمة ومنتظمة على أساس التقسيمات الاجتماعية. ولذلك، فتنظيم المجال هو نتاج تراكمات تاريخية وسياسية واجتماعية، تحكمت فيها عوامل مختلفة، منها ما يتعلق بالمناخ وخصوبة الأرض، ومنها ما يتعلق بالأمن والدفاع،

---

[5] Royaume du Maroc, Ministère de l'Aménagement du Territoire National, de l'Urbanisme de l'Habitat et de la Politique de la Ville, Secrétariat Général du Conseil National de l'Habitat, RECUEIL DE TERMES ET CONCEPTS EN USAGE AU MHUA.

[6] عبد الكريم اكريمي، تنمية الواحات المغربية: المدخلات النظرية والمخرجات العملية. نموذج جهة درعة تافيلالت، مجلة التمكين الاجتماعي، المجلد 02/ العدد: 03، شتنبر 2020، ص: 320.

ومنها ما يرتبط بالتجارة، حيث كانت بمثابة نقطة التقاء تمر عبرها القوافل التجارية، هذا دون إفال العامل الديني الذي يرجع له الفضل في تكتل السكان. إنه نتاج ظروف تاريخية معقدة، تأثرت بشكل أو بآخر بموقع الواحات التي شكلت نقطة التقاء بين المناطق الرعوية من جهة، وبين مناطق الزراعة والاستقرار من جهة أخرى.

1.1.2 القصور والقصبات

تنتشر القصور والقصبات في واحات وادي زيز وغريس، وكذلك وادي دادس ودرعة. ويطلق عليها بالأمازيغية "تغمرت" أو "أغرم". وهي قرى محصنة في السهول الصحراوية، أو ما قبل صحراوية، لها أبواب ضخمة واستحكامات ركنية قائمة في زوايا القصور. وتقابله في باقي أنحاء المغرب الأقصى كلمة "دوار" و"دشر". كما تستعمل بعض المرادفات لها مثل، "القصبة" و"القصيبة" والتي هي تصغير للقصبة والقصر.[7]

صورة رقم 1: قصر الزاوية القديمة بواحة الرتب

المصدر: Sadiki Mohamed, abdelmajid Essami, Asmae Bouaouinate, les Ksour du Tafilalet : un patrimoine culturel et touristique en déclin, Journal of Political Orbits, Volume : (3)/N° : (2), (2019), p : 79.

يوجد قصر المعاركة بالجماعة الترابية الرتب على الضفة اليمنى لوادي زيز وعلى الطريق الوطنية رقم 13. ويرجع تاريخ تأسيسه إلى القرن 18م، حيث بناه السلطان مولاي اسماعيل لإيواءابنه "أبو فراس". وتعتبر تراثا ثقافيا ومعماريا. يتوفر على أشكال وأنماط زخرفية تقليدية كما يظهر في مدخله الرئيسي، حيث يشبه إلى حد ما بناء باب منصور بمكناس الإسماعيلية. إلا أن العديد من مآثره يطالها التخريب والإهمال، مما يستدعي التدخل لإنقاذه وإعادة تأهيله.[8]

---

[7] امحرزي الحسن، الموارد الترابية والتنمية المحلية بواحات تافيلالت (زيز) نحو بناء مشروع ترابي، بحث لنيل شهادة الدكتوراه، تخصص جغرافيا، تحت إشراف الدكتور محمد حمجيق، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز، الموسم الجامعي 2018-2019، فاس، المغرب، ص: 86.

[8] امحرزي الحسن، الموارد الترابية والتنمية المحلية بواحات تافيلالت (زيز) نحو بناء مشروع ترابي، المرجع السابق، ص: 92.

كما ينضاف إلى هذا القصر، قصر القصبة بالقصر الجديد على بعد 5 كلم من أوفوس المركز، وقصر أولاد شاكر على بعد حوالي 9 كلم من أوفوس المركز، وقصر زاوية أملكيس، وهو قصر يقع بالقرب من أولاد شاكر. وللإشارة فإداريا تعتبر أوفوس قيادة تحمل إسمها: قيادة أوفوس (مقر القيادة) وجماعة الرتب، واللتان تتقاسمان واحة أوفوس.

الزاوية الصادقية: تقع بالجماعة الترابية الرتب ما بين قصر الزريقات وقصر الدويرة، على بعد 2 كلم من الطريق الوطنية رقم 13. وقد تعرضت للانهيار نتيجة الفيضانات التي شهدها وادي زيز سنة 1965، فلم يبق منها إلا الأطلال والأبواب، بينما ظل الضريح على حاله بجوار خراب الزاوية.كما تم تحويل سكانها إلى قصر الزاوية الجديدة. وتعد أهم الزوايا بتافيلالت على وجه العموم، حيث لعبت أدوارا تاريخية طبعت النسيج الاجتماعي والسياسي والفكري للمنطقة وتركت تراثا صوفيا متميزا.[9]

عرق يعقوب: عبارة عن بقايا لثكنة عسكرية فرنسية تم انشاؤها سنة 1918، جماعة الرتب قيادة أوفوس بالقرب من قصر الدويرة.

2.1.2.التراث المادي المنقول

التراث المخطوط: تعتبر المخطوطات ذاكرة الأمة وإحدى ركائز هويتها، وتعد مصدرا هاما للتراث المغربي عامة والمجال الواحي خاصة. وبناء عليه، تضم تافيلالت وضمنها واحة الرتب خزانات قديمة تحتوي على مخطوطات عريقة، يمكن تصنيفها في ثلاثة أنواع، هي: خزانات الزوايا، وكانت تلعب دورا علميا وروحيا، وخزانات خاصة بالأفراد، والتي كان أصحابها من أهل العلم أو المشتغلين بالقضاء والعدول، وخزانات المساجد، والتي تضم كتاتيب ومدارس ومكتبات لتدريس القرآن وتحفيظه، واستقبال الطلبة. وفي هذا السياق تتوفر واحة الرتب على خزانة الزاوية الصادقية.

3.1.2. التراث اللامادي

يحيل مفهوم التراث الثقافي اللامادي على مجموع الممارسات والتصورات وأشكال التعبير والمعارف والمهارات – وما يرتبط بها من آلات وقطع ومصنوعات واماكن ثقافية، والتي تعتبرها الجماعات والمجموعات، وأحيانا الأفراد، جزءا من ثراتهم الثقافي. وهذت التراث الثقافي اللامادي المتوارث من جيلا من جيل، تبدعه الجماعات والمجموعات من جديد بصورة مستمرة بما يتفق مع بيئتها وتفاعلاتها مع الطبيعة وتاريخها.[10]

---

[9] امحرزي الحسن، المرجع السابق، ص: 95.

[10] سعيدي بشرى، التراث بمنطقة تافيلالت "الجنوب الشرقي المغربي"، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية. ب/ قسم الآداب واللغات. العدد 20 يونيو 2018، ص: 12.

ويتكون التراث اللامادي لواحة الرتب من مختلف أشكال التعبير الشفهي العربي والأمازيغي، والشعر الشعبي العربي، والشعر الشعبي الأمازيغي، والرقصات، ثم العادات والتقاليد والطقوس والمعتقدات.

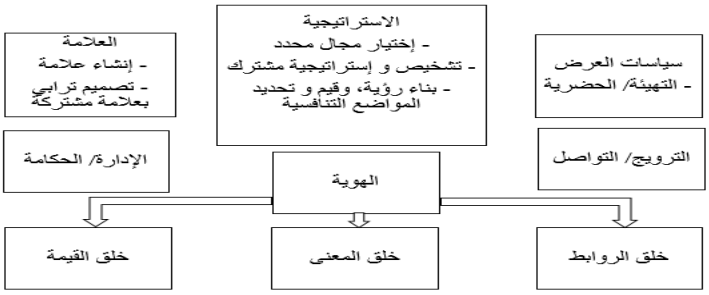
2.2. آليات التثمين السياحي للتراث الثقافي بواحة الرتب

تشكل الموارد الترابية دعامة أساسية للنمو الاقتصادي، ومصدرا للدخل وخلق فرص الشغل وإنعاش الاقتصاد المحلي، بل عاملا حاسما في إعداد التراب في إطار المفهوم الجديد للتنمية، الذي يركز على خصوصيات المجالات الجغرافية، وعلى كل ما هو ذاتي ونوعي للمجموعات البشرية، وذلك اعتمادا على استثمار الموارد التراثية والحضارية والبشرية والطبيعية.[11]

إن التراث الثقافي بالمغرب بحاجة ماسة إلى الانفتاح على مختلف الهيئات من أجل إقامة اتفاقيات وشراكات قصد النهوض بالعرض الثقافي من جهة، وكذا من أجل تطوير الوسائل المعتمدة في مجال التراث الثقافي ومواكبة التطور التكنولوجي من جهة أخرى.

وبهذا فإن التراث الثقافي لواحات جهة درعة – تافيلالت وكذا بباقي واحات جهات المغرب بحاجة إلى وضع أهداف وإستراتيجيات جديدة في عملية إدارة وتسيير التراث الثقافي، فلم تعد إدارتها ذات جدوى كالسابق، وهي تضع ميزانيتها السنوية لتغطي الترميم والمصاريف، فالتراث الثقافي أصبح الآن يتم توظيفه للتعريف أولا بغنى الموروث الثقافي للشعوب، ثم العمل على جعله موردا اقتصاديا ضمن المنظومة الاقتصادية، خاصة في بلد مثل المغرب، والذي يتميز بتعاقب العديد من الحضارات، والتي ساهمت في إغناء تراثه الثقافي على مختلف المستويات.

خطاطة رقم1: عناصر التسويق الهوياتي



المصدر: Destination Méditerranée, session d'ouverture, 5 novembre 2014.
www.semaine-eco-med.com

(11) امحرزي الحسن، الموارد الترابية والتنمية المحلية بواحات تافيلالت (زيز) نحو بناء مشروع ترابي، المرجع السابق، ص: 79.

توضح الخطاطة رقم 1، بأن التسويق الهوياتي يأخذ بعين الاعتبار مجموعة من العناصر لكي يعكس خصائص المجال الذي يتم فيه المشروع التسويقي. تنطلق عملية التسويق أولا: من اختيار مجال محدد وتشخيص وضعيته في علاقة مع موضوع التسويق، أي تحديد إمكانات وإكراهات المشروع المقترح. كما يعتمد هذا النوع من التسويق على نهج إستراتيجية متعددة الأبعاد، والتي تأخذ بعين الاعتبار خصائص المجال المحدد (الاجتماعية، الاقتصادية، الثقافية...)، وكل ذلك من أجل اقتراح مشروع تسويقي يعبر عن هوية المجال المعني، وكذا خلق روابط بين الأطراف المعنية، وخلق معاني وقيم تحيل إلى هوية المجال من خلال العنصر المثمن.

3.الفاعلين في مجال التراث الثقافي

يشكل عنصر الفاعلين دورا محوريا في إنجاح أي مشروع، سواء تعلق الأمر بالفاعلين المؤسساتيين، أو الترابيين، أو فعاليات المجتمع المدني، من خلال استراتيجياتهم للتدخل في المجالات الترابية والميادين التي يتدخلون بها، وذلك وفق رؤى متعددة.

1.3.الفاعلين المؤسساتيين

تتكون المصالح اللاممركزة لوزارة الثقافة والشباب والرياضة – قطاع الثقافة، من المديريات الجهوية للثقافة والمديريات الإقليمية للثقافة. وتتولى المديريات الجهوية للثقافة، على مستوى الجهة، ووفق توجيهات السلطة الحكومية المكلفة بالثقافة وتحت إشراف الكاتب العام للوزارة بصيانة التراث الثقافي المادي وغير المادي وتثمينه، والتنشيط الثقافي والفني لشبكة التجهيزات والمؤسسات الثقافية والفنية، وكذا إحداث شبكة التجهيزات والمؤسسات الثقافية والفنية وتجهيزها وصيانتها.

وتعمل الوزارة الوصية على قطاع التراث الثقافي بالتنسيق مع وزارة السياحة والصناعة التقليدية والاقتصاد الاجتماعي والتضامني، والتي تساهم بدورها في إعداد برامج خاصة بالمجالات الواحية، ثم وزارة إعداد التراب الوطني والتعمير والإسكان وسياسة المدينة، وباقي الفاعلين المؤسساتيين، الذين يتدخلون وفق استراتيجيات محددة.

2.3. الفاعلين الترابيين

تتجلى في الجماعات الترابية، وهي هيئات لامركزية تناط بها مهمة إنجاز التنمية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. وهي المجلس الجهوي والذي يقوم بتدبير الشأن

الترابي الجهوي، ووضع الخطط والبرامج التنموية الخاصة بالجهة. ولهذا المجلس خصائص مهمة، تتمثل في المساهمة في إنجاز المشاريع البيجماعية الكبرى، التي تتجاوز حدود إمكانات المجلس الإقليمي والجماعات الترابية الأخرى المعنية بالمشروع. ثم المجلس الإقليمي، حيث يلتقي مع شركائه الترابيين المحليين والجهويين في نفس الرؤية والاستراتيجية، التي تروم جعل الإقليم مجالا جذابا وتنافسيا. ويعد عنصرا أساسيا في عملية التنمية المحلية، من خلال مساهمته في إنجاز المشاريع البيجماعية الكبرى، التي تفوق إمكانات الجماعات الترابية الأخرى المعنية بالمشروع، والتي تصب في خانة جعل الإقليم رائدا في التنمية الاجتماعية والاقتصادية. وكذا المجالس الجماعية، وتعتبر هذه المجالس بما تتمتع به حاليا من صلاحيات الإطار المناسب لبلورة المشاريع التنموية الجديرة بالتطبيق، نظرا لاحتكاكها أكثر بواقع الرقعة الجغرافية المحدودة.[12]

3.3 الفاعلين الجمعويين

يوجد بواحات تافيلالت مجتمع مدني نشيط، وهو شريك أساسي في التنمية المحلية، ويلعب أدوارا هامة في عمليات التأطير والتنشيط. ولذلك كان دائما حاضرا في كل المحطات، حيث يلمس من خلال جهود حماية البيئة والمحافظة على استمرارية مواردها، وحماية المواقع التراثية، وكل ما يتعلق بتحقيق التنمية المستدامة. ومع ذلك، هناك تحديات ترهن إمكانيات المجتمع المدني.[13] كما تبرز أهمية الفاعل الجمعوي في إنجاح التواصل بين مختلف الفاعلين والساكنة المحلية، من أجل إشراك هذه الاخيرة في مختلف المشاريع الترابية بصفة عامة، ومشاريع التثمين السياحي للتراث الثقافي المحلي بصفة خاصة.

خاتمة

يعتبر التراث الثقافي وتثمينه مسلكا واعدا في الصيرورة التنموية للواحة. وذلك من خلال تبني مشاريع خلاقة من أجل تطوير وتثمين التراث الثقافي، وجعل التراث منفتح على مختلف القضايا التي يعيشها المجتمع، بالإضافة إلى دوره في حفظ الذاكرة التاريخية، وذلك من خلال مختلف عناصر التراث الثقافي المتوفرة بواحة الرتب وباقي واحات جهة درعة - تافيلالت.

---

[12] امحرزي الحسن، الموارد الترابية والتنمية المحلية بواحات تافيلالت (زيز) نحو بناء مشروع ترابي، المرجع السابق، ص: 308.

[13] امحرزي الحسن، المرجع السابق، ص: 312.

ثم على المستوى الإعلامي، فإن مسألة تطوير وتثمين التراث الثقافي، يستدعي تعبئة مختلف وسائل الإعلام (التلفاز، الجرائد، المجلات، الراديو...) وكذا مواقع التواصل الاجتماعي، وذلك من أجل التعريف بعناصر التراث الثقافي للواحة وللجهة ككل لدى مختلف أفراد المجتمع، وكذا العمل على توعيتهم من أجل الحفاظ عليه من جهة، ثم المساهمة في تطويره بشكل إيجابي من جهة ثانية.

يعتبر الجانب القانوني والتشريعي، من العناصر الضرورية لحماية التراث الثقافي من كافة الأعمال التي يمكن أن تؤدي إلى تخريبه أو المتاجرة به، ولذلك وجب تكوين شرطة الآثار، لمحاربة ظاهرة الإتجار غير المشروع بالممتلكات الثقافية، مع تشديد العقوبات على المخالفين. وكذا المطالبة باسترجاع التراث المغربي (المنقول) الموجود بالخارج، ووضعه رهن إشارة الباحثين والمؤرخين.

كما أن الجماعات الترابية تعد فاعلا مهما في النهوض بالشأن الثقافي، وذلك من خلال الصلاحيات الموكلة لها في تدبير المجال الثقافي، وكذا توفير مختلف التجهيزات الثقافية من أجل دمقرطة الحياة الثقافية. وفي هذا السياق فإن الجماعات الترابية بإمكانها تضمين قضية النهوض بالتراث الثقافي في برامج عملها، مع احتضان مختلف المبادرات الجادة في هذا الميدان.

إن تثمين التراث الثقافي، وكذا اعتماده كوسيلة للتنمية الترابية بواحة الرتب، لا يمكن له أن ينجح إلا بتظافر جهود مختلف الفاعلين في الميدان الثقافي، مع خلق سبل التنسيق بينهم من أجل تحقيق الحكامة الثقافية. وفي نفس السياق فإن تثمين التراث الثقافي يستدعي تحفيز القطاع الخاص على الاستثمار في مختلف المشاريع التي تهم التراث الثقافي، وكذا تشجيع السياحة الثقافية عن طريق إصدار نشرات ودلائل لمختلف عناصر التراث (مواقع أركيولوجية، تراث معماري، متاحف...)، ثم تشويرها وإدراجها على خريطة المواقع السياحية الجهوية والوطنية.

لقد بُذِلَت جهود عدة من أجل الحفاظ على التراث وتثمينه قدر المستطاع، لكن تلك الجهود طالما اقتصرت على الدراسة والإنقاذ في الغالب، بينما الأجدر أن يتم العمل على إيجاد مقاربات لتوطيد دعائم هذا التراث في صلب بنية المجتمع التي تبدأ بالنشء، فهم من يمكنهم المحافظة على غنى هذا الموروث الثقافي ونقله إلى الأجيال القادمة.

بيبليوغرافيا

- المجلس الاقتصادي والاجتماعي والبيئي، 2016، اقتصاديات الثقافة، رقم 25، المغرب، 2016، ص: 46.
- امحرزي الحسن، الموارد الترابية والتنمية المحلية بواحات تافيلالت (زيز) نحو بناء مشروع ترابي، بحث لنيل شهادة الدكتوراه، تخصص جغرافيا، تحت إشراف الدكتور محمد حمجيق، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز، الموسم الجامعي 2018-2019، فاس، المغرب، ص: 79-86-92-95-308-312.
- سعيدي بشرى، التراث بمنطقة تافيلالت "الجنوب الشرقي المغربي"، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية. ب/ قسم الآداب واللغات. العدد 20 يونيو 2018، ص: 12.
- عبد الكريم اكريمي، تنمية الواحات المغربية: المدخلات النظرية والمخرجات العملية. نموذج جهة درعة تافيلالت، مجلة التمكين الاجتماعي، المجلد 02/ العدد: 03، شتنبر 2020، ص: 320.
- وزارة إعداد التراب الوطني والماء والبيئة، مديرية إعداد التراب الوطني، المشروع الوطني لإنقاذ وإعداد الواحات، المغرب، 2006.
- وزارة السكنى والتعمير وسياسة المدينة، الكتابة العامة، المديرية العامة للتعمير والهندسة المعمارية وإعداد التراب، مديرية إعداد التراب، المغرب، 2013، دراسة أقطاب اقتصاد التراث، ملخص تركيبي، جهة دكالة – عبدة، ص: 2.
- L'école internationale des métiers de la culture et du marché de l'art, Qu'est-ce que le tourisme culturel? https://www.iesa.fr/definition-tourisme-culturel-pat
- Royaume du Maroc, Ministère de l'Aménagement du Territoire National, de l'Urbanisme de l'Habitat et de la Politique de la Ville, Secrétariat Général du Conseil National de l'Habitat, recueil de termes et concepts en usage au mhua.

التدبير التقليدي للماء بواحة أسرير من خلال وثائق محلية

جمجي عدنان

باحث بسلك الدكتوراه
كلية الآداب والعلوم الانسانية جامعة ابن زهر
أكادير

تقديم

يكتسي الماء قيمة كبيرة لدى السكان بل هو ركيزة الاستقرار البشري خاصة دوره في قيام العمران ونشأة المدن واتساعها وتكاثرها، لذلك حاول الإنسان دائما المحافظة عليه وتدبيره بشكل معقلن بعيدا عن كل أشكال تبديره وضياعه، فعمل الإنسان على تحديد كميات استعماله سواء في استعمالاته اليومية أو في باقي الحاجيات كالزرع وسقي الحيوانات[1]، وفي هذا الشأن يورد البكري لمحة عن هذا التدبير لمورد الماء بين سكان اغمات بقوله "يدخلها الماء يوم الخميس وحتى يوم الأحد، وفي باقي الايام تسقي حقولهم وبساتينهم"[2].

1- الموارد المائية بواحة أسرير:

كان الماء ولا يزال مصدر الحياة بالنسبة لواحات أسرير، وكل واحات وادي نون، لا سيما أن المنطقة شبه جافة وتعرف درجات حرارة مرتفعة، لذلك فالمياه السطحية تكاد تكون منعدمة، وتتشكل الشبكة المائية أساسا من أودية محدودة خاصة وادي صياد ووارکنون، ولا تتغدى إلا في فترة التساقطات المطرية مما يجعل الحياة مستحيلة في ظل غياب الماء، فما بالك بإقامة أنشطة زراعية، لكن أهم مصدر للماء هي الابار والعيون التي تعد أهم مزود للمياه بالواحة، بالرغم من كون منطقة أسرير لا تتلقى كميات مطرية كبيرة بحكم طبيعة مناخها القليل التساقطات، إلا أنها تتوفر على شبكة مائية لابأس بها يمكن تصنيفها إلى صنفين: مياه سطحية وأخرى باطنية.

---

[1] مبارك رحال، "العادات التكافلية المتعلقة بأنظمة السقي بالجنوب المغربي خلال الفترة الحديثة: منطقة سوس نموذجا"، مجلة ليكسوس، عدد 28، 2018، ص.42.

[2] أبو عبيد البكري، المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب، نشره دوسلان، الجزائر، الطبعة الأولى، 1957، ص.64.

الموارد السطحية:

بالنسبة للمياه السطحية تتركز في حوض تجمع لمنخفض كلميم الذي تصل مساحته حوالي 700 كلم مربع، وتتم عبر أودية موسمية تلتقي كلها بوادي أساكا، وهو المنفد الوحيد على المحيط الأطلسي، هذه الأودية يمكن حصرها في وادين رئيسيين يعبران الواحة: واد صياد و واركنون (وادي نون)، والتي تتميز بحمولتها الكبيرة أثناء الفترات الممطرة خاصة وأنها تتميز بطولها وبكثرة روافدها، وينبع مجملها من الأطلس الصغير الغربي:

-**وادي صياد:** يغطي مساحة تقدر ب 2920 كلم مربع ينبع من مرتفعات باني، ويتميز بحمولة متواضعة، ونظرا لأهمية صبيبه أقيمت عليه مجموعة من السدود التلية لسقي الأراضي الزراعية.

-**واد واركنون:** ينبع من الجنوب الشرقي ويغطي مساحة تقدر ب 1740 كلم مربع، ويظهر هذا الواد بوضوح وسط سهل كلميم، وأهم روافده واد مايت وواد ميفسوين، ويلتقي مع واد صياد في منطقة تلوين قرب القصابي.

تلتقي هذه الأودية (واد صياد – وواد واركنون) في منطقة بين أسرير وواعرون لتكون واد دائم الجريان يسمى واد اساكا[3].

الموارد الباطنية:

-**مياه العيون:** ترتبط العيون في المجال السقوي من حيث أهمية صبيبها بعاملين أساسين[4]:

عامل هيدرولوجي: يتمثل في أصل تكوين العين من حيث ارتباطها، إما بالسديمة المائية السطحية أو الباطنية، وإما بالمساحة التي يشكلها حوض تجمع مياه الأمطار المتساقطة[5].

عامل مناخي: يتعلق بكميات الأمطار المتساقطة في حوض تجمع المياه.

لذلك عرف صبيب العيون بمنطقة أسرير تراجعها كبيرا بسبب توالي سنوات الجفاف، وقلة التساقطات، والاستغلال المكثف لها للأغراض الزراعية وتربية الماشية.

---

[3] التشخيص المجالي التشاركي للجماعة الترابية أسرير. فبراير 2008 ص:40.

[4] محمد بوريال، "الأنظمة السقوية العتيقة وتحولاتها الحديثة، التحولات الاجتماعية المجالية في الأرياف المغربية" سلسلة ندوات ومناظرات رقم 28، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط. 1994 ص 66.

[5] علوان، نجم، "الخصائص الهيدرولوجية الرئيسية لواد درعة وصف وتفسير" حوض وادي درعة ملتقى حضاري وفضاء الثقافة والإبداع" منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية جامعة ابن زهر، أكادير، ص277،261.

وبفعل هذه العوامل جفت بعض العيون في المنطقة كما هو الحال بالنسبة لعين " واعرون " وعين " تارمكيست "[6]. أما العيون المتوفرة بالمنطقة والتي شهدت تراجعا في صبيبها نجد:

***عين تجنانت:** توجد بدوار تغمرت جنوب شرق مدينة كلميم وتبعد عنها بحوالي 17 كلم، تتميز بديمومة تصريف مياهها، وسهولة استغلالها في سقي واحتي تغمرت وأسرير. يبلغ صبيبها حوالي 49 لتر في الثانية[7]، وتجري مياهها عبر ساقية رئيسية مقسمة إلى شطرين شطر متجه نحو واحة تغمرت، وشطر ثاني متجه نحو واحة أسرير التي تقع غرب واحة تغمرت.

***عين واركنون:** توجد بدوار تاوريرت الذي يبعد عن دوار أسرير ب 8 كلم، تتميز هي الأخرى بديمومة تصريف مياهها وسهولة استغلالها في سقي واحتي تغمرت وأسرير، ويقدر صبيبها بحوالي 24 لتر الثانية، كما تستعمل مياهها حسب نظام السقي المعمول به في المنطقة.

***عين أبربور:** توجد بدوار زرويلة، وهي ذات صبيب يقدر ب 18 لتر في الثانية، تعتبر موردا مائيا يستغله سكان أسرير لسقي البساتين والحقول، وكذا مصدرا للماء الشروب بالنسبة لساكنة المنطقة.

2 - التدبير التقليدي للماء بأسرير:

2-1 التدبير التقني:

***الخطارات:** هو نظام تقليدي قديم للسقي عرفه الإنسان منذ عدة قرون في المناطق شبه الصحراوية والصحراوية، وحسب بعض الروايات فإن أول ظهور لها كان في إيران عند الأشوريين منذ أكثر من 3000 سنة[8]، وعرفت باسم "القناة" وفي أفغانستان باسم "كيراز" و "الفلاج" في سلطنة عمان، ثم نقلها العرب المهاجرون إلى شمال إفريقيا فأخذت أسماء عديدة ك "الفكارة" في الجزائر و "الخطارات" في المغرب.[9] وتقوم تقنية الخطارة على استغلال مياه الفرشة الباطنية عن طريق نقل المياه

---

[6] واحة توجد شرق واحة تغمرت تابعة للجماعة الترابية أسرير.

[7] مونوفراغية الجماعة الترابية لأسرير 2009.

[8] الخطارات: تقنية فارسية، انتشرت بشكل واسع بالمغرب، والأندلس، وإفريقيا. ويقال عادة أن أحد المهندسين الأندلسيين هو الذي أنشأ الخطارات بالجنوب المغربي، وبواسطتها كانت تسقى بساتين مراكش وجنانها. ومن خلال قراءة الإدريسي الذي أورد هذا الخبر، يتبين أن هذه التقنية كانت معروفة، إذ تحدث عن وجودها بالصحراء كذلك. إسكان، م س، ص20.

عبر قناة باطنية من العالية (المصدر) نحو السافلة (المجال المسقي) مستغلة الانحدار الطبوغرافي للمنطقة، وتعمل القناة الباطنية على الحد من ظاهرة التبخر وتراكم الرمال في القنوات بفعل الزوابع الرملية، و يقدر عدد الخطارات في مجال واحة أسرير ب 80 خطارة و لا يعمل الان إلا حوالي 30 منها، و أول خطارة تم حفرها في أسرير تعود إلى القرن 12 م.

وحسب التركيب المورفولوجي تتكون الخطارة من ثلاثة أقسام:

أ-منطقة التزويد: ويصطلح عليها محليا ب "رأس الخطارة" وهي الأبار الأولى الأكثر عمقا، والتي تضم العيون المغدية للخطارة.

ب-مجرى المياه: وهي القنوات أو السرداب الذي يجري فيه الماء من رأس الخطارة في اتجاه السافلة وهذا الجزء مقسم إلى مسافات محددة تسمى محليا "القنطرة" وهي المسافة الفاصلة بئرين متواليين ولا يتعدى طولها في الغالب 40 متر[10].

ج- مجاري التوزيع: هي القنوات الصغيرة و "المصارف" السطحية التي توزع مياه الخطارة بعد خروجها من القنوات الباطنية نحو الحقول والمزارع[11].

***السدود والحواجز التحويلية:** تتركز الحواجز والسدود التحويلية في المناطق التي تقل فيها الخطارات وكذلك في سافلة الأحواض، رغبة في حجز مياه الامتطاحات الضائعة، هذه الحواجز كانت تبنى من التراب المدكوك ومن الصخور كما تستغل فيها جذوع النخيل والأشجار، لا يتجاوز علو هذه الحواجز 10 أمتار وقد عوضت أثناء الإعداد العصري بحواجز إسمنتية، أو بسدود تحويلية مجهزة باليات التحويل والتوزيع والتحكم في الصبيب[12].

تتوفر المنطقة على شبكة كثيفة من القنوات التقليدية (رئيسية، ثانوية، ثلاثية)، وتخصص هذه القنوات لتصريف مياه الفيض[13]، والأهالي هم المسؤولون عن إنشاء وصيانة هذه السواقي التي تخترق محاطاتهم بواسطة عمل دوري حيث تساهم كل

---

[10] عبد العزيز بويحياوي، "المجالات الواحية الهشة بالمغرب، واحة تافيلالت نموذجا. دراسة مستقبلية". بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا المعمقة في شعبة الجغرافيا. جامعة سيدي محمد بن عبد الله كلية الآداب والعلوم الانسانية. فاس، سايس 2006. ص23.

[11] أحمد البوزيدي، "قضايا توزيع الماء بواحة درعة (من خلال الوثائق المحلية)، "ندوة الماء في تاريخ المغرب"، جامعة الحسن الثاني عين الشق، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 11، 1999، ص 81.

[12] بن محمد قسطاني، "الواحات المغربية قبل الاستعمار غريس نموذجا"، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية سنة 2005، ص12.

[13] المخطط الجماعي للتنمية للجماعة الترابية أسرير 2009-2014 ص 28.29.

عائلة معنية بعامل أو بأجره (المادي)، أما أثناء شق السواقي لأول مرة فيدعى للمساهمة كل فرد "حد الصايم"، أما أبعاد السواقي (العرض، العمق، الانحدار، الطول) فهي محط اتفاق بين القبائل والقصور التي تقتسم نفس الساقية. وتنطلق القنوات التقليدية الرئيسية من السدود التحويلية، معظم هذه السدود بنيت من طرف الساكنة بشكل تقليدي ثم أعيد بنائها بشكل عصري أثناء إعداد وتهيئة جماعة أسرير.

***اليات التخزين:** تعتبر المياه بالمناطق القاحلة العنصر الأساسي المتحكم في الاستقرار البشري، والتماسك الاجتماعي، وسعيا من الساكنة في تخزين كل قطرة مياه فقد تم حفر وتبليط عدد من الصهاريج "مطفية" بأحجام مختلفة في مناطق الواحة، وغالبا ما كانت تستغل مياه المطفيات في التراب و إرواء الماشية والبناء، كما كان يتم توجيه بعض السواقي عند عدم الحاجة لمياه السقي إلى بعض المقعرات لاستغلال المياه المخزنة في أغراض متعددة[14].

أما بخصوص مياه التساقطات التي كانت تهدد المنازل فقد تم تخصيص قنوات تقليدية داخل الواحة، وهناك أيضا عدد من الابار المتمركزة داخل الحقول المغلقة "الجنان" أو "القطعة" والتي غالبا ما تتموقع جانب الواحة، تستغل فرشاتها الباطنية بتقنيات تقليدية "الناعورة" تقنية لرفع الماء من البئر نحو الحقول بفعل قوة الجر البشرية أو الحيوانية.

2-2 التدبير العرفي:

عمد السكان إلى استغلال الماء بشكل يضمن استمرار الاستفادة منه للجميع، بالرغم من الإكراهات التي يصطدمون بها والتي تعصف بالاستقرار البشري وتهدم أليات التوازنات المحلية[15]، سواء المتعلقه بالندرة التي يكون وراءها انتشار القحوط والمجاعات والجفاف[16]، أو الكثرة نتيجة للسيول والفيضانات الجارفة[17]، فالماء يظل

---

[14] مهدان امحمد، الماء والتنظيم الاجتماعي، دراسة سوسيولوجية لأشكال التدبير الاجتماعي للسقي بواحة توذغى، طباعة ونشر سوس، أكادير 2012، ص178.

[15] أحمد البوزيدي، "قضايا توزيع الماء بواحة درعة (من خلال الوثائق المحلية)، "ندوة الماء في تاريخ المغرب"، جامعة الحسن الثاني عين الشق، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 11، 1999، ص 81.

[16] مبارك رحال، "العادات التكافلية المتعلقة بأنظمة السقي بالجنوب المغربي خلال الفترة الحديثة: منطقة سوس نموذجا"، مجلة ليكسوس، عدد 28، 2018، ص.43.

[17] مبارك رحال، "العادات التكافلية المتعلقة بأنظمة السقي بالجنوب المغربي خلال الفترة الحديثة: منطقة سوس نموذجا"، مجلة ليكسوس، عدد 28، 2018، ص.43.

من "الموارد الحيوية والاقتصادية التي لا يمكن الاستغناء عنها باي حال من الأحوال"[18].

لقد حاول سكان واحة أسرير البحث عن وسائل أكثر فاعلية لضمان استمرار الماء في أنشطتهم اليومية، والتي منها التركيز على استغلال مياه العيون الغير المرتبطة بالظروف الطبيعية كالمناخ الحار والجاف بمناطق الجنوب المغربي، حيث عمدوا إلى استغلالها بشكل منظم يتم فيه توزيع ماء الساقية الترابية الكبرى حسب قاعدة متعارف عليها هي النوبة أو دورة الماء"[19]، غير أن هذا التقسيم تواجهه مشاكل مرتبطة بالأساس بنضوب مياه العيون، ما يفرض على السكان العمل على إحيائها وتجديد جريانها من جديد، حيث يتم الاعتماد على دور الجماعة، إذ أغلب أعمال إصلاحها تتم "بسواعد رجالها في إطار جماعي قريب من أشغال السخرة"[20]، وغير ذلك من بذل الجهود وإنفاق الأموال في أشغال استصلاح وجر المياه[21].

إذا كان إصلاح عيون الماء مرتبطا بتكتل الجماعة ووحدتها، فإنه بالمقابل تظل تلك الجهود فاشلة أحيانا، ما يفرض تدخل طرف أخر قادر على إنجاح المهمة. يتعلق الأمر إذن بأصحاب التصوف والزوايا من المرابطين والأشراف، الذين يلجأ إليهم السكان في مثل هذه الأزمات في سبيل إيجاد حل لها، ونستحضر هنا نموذجين لدور هذه الفئة داخل بنية مجتمع الجنوب المغربي، الأول يتعلق بساقية بدرعة فسدت وتعطلت نتيجة غياب الأمطار أواسط القرن 17م ولجوء السكان إلى الشيخ أمحمد بن محمد الدرعي: "إن جئت لنا بهذه الساقية فلك هذه الأرض"[22]. أما النموذج الثاني فيتعلق بإحدى العيون القديمة بواحة أسرير التي نضبت مياهما، والتجأ السكان لإصلاحها إلى الشيخ سيدي اعلي بلخويدم الذي "اتفق مع اهل اسرير أن يخرجها لهم، فيعمل فيها برجال

---

[18] أحمد البوزيدي، "قضايا توزيع الماء بواحة درعة (من خلال الوثائق المحلية)، "ندوة الماء في تاريخ المغرب"، جامعة الحسن الثاني عين الشق، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 11، 1999، ص 79.

[19] مبارك رحال، "العادات التكافلية المتعلقة بأنظمة السقي بالجنوب المغربي خلال الفترة الحديثة: منطقة سوس نموذجا"، مجلة ليكسوس، عدد 28، 2018، ص.48.

[20] محمد بن أحمد الإكراري، روضة الأفنان في وفيات الأعيان، كلية الآداب والعلوم الانسانية أكادير ط1، 1998. ص.66.

[21] مبارك رحال، "العادات التكافلية المتعلقة بأنظمة السقي بالجنوب المغربي خلال الفترة الحديثة: منطقة سوس نموذجا"، مجلة ليكسوس، عدد 28، 2018، ص.46.

[22] محمد بن الطيب القادري، نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني، تحقيق: محمد حجي، أحمد التوفيق، منشورات الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، مكتبة الطالب، الرباط، الطبعة الأولى، 1982، ج2، ص.213.

أهل أسرير مناوبة، حتى جرى بعض مائها"[23]، حيث كان الشرط بين الطرفين أن يكون للشيخ ماء مع أرض تكفيه[24].

إذا كان ضمان مصدر للماء هو التحدي الأكبر للسكان بمناطق الجنوب المغربي، فإن مشكل السواقي وما تتعرض له من خراب وأضرار لا يقل أهمية عن تحدي توفير الماء، فإذا كان الفقهاء وأصحاب النوازل قد قسموا المياه على نمطين: "مياه تابعة لأراضي ممتلكة ومياه تابعة لأراضي غير ممتلكة"[25]، فإن عمل إصلاح السواقي يتحمله الجميع دون استثناء إذ "لاغرابة إذا صادفت الجماعة تتكلف ببناء أكوك وكنس الساقية والمصاريف بغض النظر عن ملكية الأرض"[26]، حيث إن اشتراك المنفعة العامة بين السكان جعل امر الإصلاح شاملا دون استثناء نظرا لما جرت به العادة في بلاد المغرب عامة وبلاد سوس خاصة على أن الأهالي يخدمون الساقية عند الاحتياج إليها"[27].

وتعد واحة أسرير بدورها مجالا يرتكز على استمرار الماء من عيونها الكثيرة، و تمدنا وثائق الأسر في المنطقة بالعديد من الإشارات حول الماء ومكانته داخل المجتمع، بدءا بتحديد نوبات الماء بين أصحاب الملكيات (الفدادين) في الواحة "ستة أسهام الماء في ساقية أسرير في ليلة سيدي محمد بن هيبة"[28]، ثم تمكين أصحاب الفدادين الذين لايتوفرون على نوبات الماء من شرائها والإستفادة منها، سواء بالبيع القاطع أو بالرهن من ذلك: "إشترى بحول الله وقوته الشيخ محمد بن أهبول جميع ثلاثة أسهم ماء في عين تمز(...) في ليلة الأخرة في ماء الحراطين"[29].

لم يقتصر تمليك الماء على السكان الأصليين بالمنطقة فقط بل شمل اليهود المستقرين بالمنطقة، الذين منحت لهم إمكانية الحصول على الماء لسقي حقولهم، وما يبرر ذلك ما "حازه بوجه الزيادة ما سكه هنة بن الحزان بن يعش يهودا الحصنة جميع وكافة تسعة ريال حسني وذلك على عمد منهم من نصف بوبة الماء في ساقية أسرير"[30]، أضف إلى ذلك طريقة تداول هذه الحصص "يتداولون على عادة أرباب

---

[23] السوسي، خلال جزولة، ج3، ص. 84.

[24] السوسي، خلال جزولة، ج3، ص. 84.

[25] مبارك رحال، "العادات التكافلية المتعلقة بأنظمة السقي بالجنوب المغربي خلال الفترة الحديثة: منطقة سوس نموذجا"، مجلة ليكسوس، عدد 28، 2018، ص.42.

[26] مبارك رحال، "العادات التكافلية المتعلقة بأنظمة السقي بالجنوب المغربي خلال الفترة الحديثة، المرجع السابق، ص.47

[27] مبارك رحال، نفسه، ص.47.

[28] عن وثيقة عبارة عن عقد بيع في ملكية أسرة عبد الرحمان بن محمد الزفاطي مؤرخة بتاريخ 1820م.

[29] عن وثيقة عبارة عن عقد بيع في ملكية أسرة أهل سيدي عبد الواسع مؤرخة بتاريخ 1811م.

[30] عن رسم لشهادة بيع في ملكية أسرة مبارك بن بوجمع الياسيني مؤرخ بتاريخ 1828م.

العين شتاءا وصيفا"[31]. يظل إذن الماء حاضرا وبقوة في رسوم هذه الأسر بالمنطقة، والذي تعددت مواطن حضوره، ونستحضر كذلك حضوره و بشكل ملزم في توزيع التركان والممتلكات بين العائلات إذ "لهم الأرض والمياه والأشجار والتمار وغير ذلك"[32]، بل أكثر من ذلك نجد حضور الماء في العرف المحلي بالمنطقة والتأكيد على ضرورة الحفاظ عليه وبشكل خاص الحفاظ على أماكن حفظه وتخزينه "ومن كسر مطفية الجماعة سواء كانت ما كانت فمثقال ويعملها في الحين"[33]، إضافة إلى حضوره في قرارات المحاكم بالمنطقة، ومن ذلك ما قضت به المحكمة الشرعية بوادي نون في شأن توثيق استلام تركة أحد الأشخاص التي تشمل "أرضا وتخيلا وماء وديورا"[34].

ولا تكمن أهمية الماء بواحة أسرير في تدبيره فقط وتنويع طرق استغلاله، بل نجد السكان يقومون بتحبيسه على المرافق العامة كالمساجد والزوايا وعلى من لا يتوفر عليه، ومن ذلك ما قام به أحد سكان المنطقة من تحبيس للماء الوجه الله "خمسة أسهام ماء فله ثلث في عين الشيخ قصد بذلك وجه الله العظيم والدار الآخرة"[35]. يتضح إذن أن الماء عامل أساسي في استقرار السكان بأسرير، إذ اهتموا به واتعنوا به ودونوا كل ما يتعلق به في رسومهم، بغية الحفاظ على هذا المورد ولضمان الاستفادة منه بشكل دائم.

3- المشاكل التي تواجه التدبير التقليدي للماء بأسرير:

تعيش واحة أسرير عدد من الإشكالات البيئية والاجتماعية والاقتصادية تمثل أزمة المجال الواحي، ولعل أبرز ملامح التأزم تتمثل في المسألة البيئية، ففقر التربة والترمل السريع وقلة التساقطات وسوء توزيعها الزمني والمجالي وتراجع مستوى الفرشاة الباطنية، كلها عوامل تؤثر بشكل فعال في أنماط التدبير التقليدي للماء سواء على مستوى التعبئة أو التوزيع.

ويمكن أن نجمل أهم التحديات والمشاكل التي تواجه التدبير التقليدي للماء بأسرير في العناصر التالية:

- النزاعات القبيلية التي تنتشر بشكل كبير داخل واحة أسرير، وتتجسد في كون بعض الفلاحيين لا يحترمون أوقات حصصهم، للاستفادة من مياه الساقية، أو أنهم لا يقومون بالامتثال للقوانين المعمول بها من داخل القبيلة، والتي يتم

---

[31] عن وثيقة عبارة عن عقد بيع في ملكية أسرة عبد الرحمان اللمطي مؤرخة بتاريخ 1823م.

[32] عن وثيقة عرفية في ملكية الأسرة أهل سيدي عبد الواسع بدون تاريخ.

[33] وثيقة عبارة عن شكاية حول الأرض مؤرخة بتاريخ 1863م.

[34] عن وثيقة عبارة عن قرار قضائي في ملكية أسرة القاضي لحرمة ولد سيدي لعبيد مؤرخة بتاريخ 1952م.

[35] عن وثيقة عبارة عن رسم تحبيس ووقف في ملكية أسرة عبد الرحمان اللمطي مؤرخة بتاريخ 1885م.

تشريعها من طرف الساكنة المحلية في إطار "العرف" وكذا الصراع بين العائلات الكبرى والعائلات الصغيرة التي لا تملك إلا حصصا صغيرة من الماء.

- تفكك البنيات الاجتماعية التقليدية بواحة أسرير وانهيارها نتيجة التحول من التدبير الاجتماعي الجماعي إلى التدبير الفردي. بحيث كان التدبير الجماعي يضمن التحام مكونات القبيلة من خلال الأعمال الجماعية سواء المتعلقة بتنظيف السواقي والسدود التحويلية أو المتعلقة بصيانتها، واستمرار حصول الفرد في الماضي على مياه السقي عبر السدود التحويلية والسواقي التقليدية الذي كان رهينا باستمرار أعمال صيانتها وتنظيفها[36] .
- التصحر (خاصة الترمل والتملح و الأقحال) الذي يهدد مئات الهكتارات الزراعية وعشرات ابار الخطارات بالردم والتوقف عن الجريان، فتوقف خطارة بالتعبير المحلي (موت خطارة) يعني تفكك مؤسسة اجتماعية وبالتالي اندثار قيم معينة كالتكافل والتضامن.
- المنافسة القوية التي تتعرض لها أنماط التدبير التقليدي للمياه (كتقنيات وثقافة) من طرف تجهيزات التهيئة العصرية للمنطقة (السدود، القنوات الإسمنتية، الممرات الفوقية والتحتية)، الإعداد العصري لم يراعي البعد الاجتماعي لأنظمة الري التقيلدي ولم يشرك بالشكل الكافي للتقنيات التقليدية في تهيئة الواحة، فكل إعداد مائي لم يراعي هذه الجوانب سيكون ماله الفشل.
- تعاقب طول سنوات الجفاف (الثمانيات، التسعينيات...)، مما ساهم في ظهور أنشطة بديلة عن الفلاحة، وإفراغ الواحة من دورها الوظيفي المنوط بها.
- نزيف الهجرة القوي بحيث تفتقر الواحة للسواعد الشابة القادرة على استصلاح الخطارات والسواقي والحواجز، الأمر الذي يفرض الاستعانة بعناصر شابة من الرحل للعمل في إصلاحها.

خاتمة:

شكل التدبير التقليدي للماء بواحة أسرير في الماضي نموذجا ناجحا للحفاظ على مورد طبيعي هش في وسط جاف. التي نجح وأبدع فيها السكان بالتأقلم مع ظروفها المناخية الصعبة، لكن نجاح هذا التدبير ارتبط أساسا بفهم عميق للتوازنات البيئية

[36] أحمد البوزيدي، التاريخ الاجتماعي لدرعة (مطلع القرن 17، مطلع القرن 20) دراسات في الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية من خلال الوثائق المحلية، بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا، كلية الآداب والعلوم الانسانية الرباط. ص 133.

القائمة في الواحة بكل تفاصيلها (نمط السكن، استعمال القنوات الترابية، التوزيع المجالي للمزروعات، أنواع المنتوجات الزراعية، وتنظيم الملكيات وغيرها).

كل هذا من أجل محاولة تسخير كل ما في وسعها من جهد لأجل تعبئة الموارد المائية المتاحة، سواء منها السطحية أو الجوفية، مبتكرين مجموعة من الطرق والتقنيات التقليدية لهذا الغرض. تمثلت أهمها في بناء السدود التحويلية (الأكوك) في الأودية والمجاري المائية بفرض تحويل هذه الأخيرة إلى الأراضي الفلاحية عبر السواقي والقنوات المصرفية.

ومن أجل توزيع وتنظيم أفضل لهذه الموارد المائية بطريقة عادلة، تم سن مجموعة من القوانين والنظم التي تنبني على "العرف". لكن رغم كل القوانين والأعراف التي تنظم هذه العملية، إلا أن توزيع الموارد المائية بشكل اجتماعي نجم عنه مجموعة من التحديات والإكراهات وهي كالتالي:

- تراجع دور الوسائل التقليدية في تعبئة مياه السقي في الوقت الحالي.
- تراجع اعتماد قانون العرف المائي.
- ضعف مؤسسات "الجماعة" التي كان لها دور كبير في تدبير مياه السقي وحل النزاعات المتصلة بها.

بيبليوغرافيا

- مبارك رحال، "العادات التكافلية المتعلقة بأنظمة السقي بالجنوب المغربي خلال الفترة الحديثة: منطقة سوس نموذجا"، مجلة ليكسوس، عدد28، 2018.
- أبو عبيد البكري، المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب، نشره دوسلان، الجزائر، الطبعة الأولى، 1957.
- محمد بوريال، "الأنظمة السقوية العتيقة وتحولاتها الحديثة، التحولات الاجتماعية المجالية في الأرياف المغربية" سلسلة ندوات ومناظرات رقم 28، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط. 1994.
- علوان، نجم، "الخصائص الهيدرولوجية الرئيسية لواد درعة وصف وتفسير" حوض وادي درعة ملتقى حضاري وفضاء الثقافة والإبداع" منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية جامعة ابن زهر، أكادير.
- عبد العزيز بويحياوي، "المجالات الواحية الهشة بالمغرب، واحة تافيلالت نموذجا. دراسة مستقبلية". بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا المعمقة في شعبة الجغرافيا. جامعة سيدي محمد بن عبد الله كلية الآداب والعلوم الانسانية. فاس، سايس 2006.
- أحمد البوزيدي، "قضايا توزيع الماء بواحة درعة من خلال الوثائق المحلية، "ندوة الماء في تاريخ المغرب"، جامعة الحسن الثاني عين الشق، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 11، 1999.
- بن محمد قسطاني، "الواحات المغربية قبل الاستعمار غريس نموذجا"، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية سنة 2005.
- مهدان امحمد، الماء والتنظيم الاجتماعي، دراسة سوسيولوجية لأشكال التدبير الاجتماعي للسقي بواحة توذغى، طباعة ونشر سوس، أكادير 2012.
- محمد بن الطيب القادري، نشر المثاني لأهل القرن الحادي عشر والثاني، تحقيق: محمد حجي، أحمد التوفيق، منشورات الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، مكتبة الطالب، الرباط، الطبعة الأولى، 1982، ج2.
- محمد بن أحمد الإكراري، روضة الأفنان في وفيات الأعيان، كلية الآداب والعلوم الانسانية أكادير الطبعة الاولى 1998.
- أحمد البوزيدي، التاريخ الاجتماعي لدرعة دراسات في الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية من خلال الوثائق المحلية، بحث لنيل دبلوم الدراسات العليا، كلية الآداب والعلوم الانسانية الرباط.

قبائل أيت عطا من حياة الرحل والترحال الى حياة الاستقرار بواحة غليل على وادي تودغى

سليمان محمودي

طالب باحث بسلك الدكتوراه، جامعة مولاي إسماعيل، مكناس

زكرياء محمودي

طالب باحث بسلك الدكتوراه، جامعة مولاي اسماعيل، مكناس

مقدمة:

لعبت واحة غليل على وادي تودغى ولاتزال دورا هاما في التهيئة الرعوية، فهذه الاخيرة ليست وليدة اليوم، إنما هي نتاج الظروف التاريخية كقدم التعمير- فالإنسان منذ القدم مارس النشاط الرعوي حسب المجال والزمن والظروف والحاجة...اضافة الى الظروف الطبيعية كالمناخ والموارد المائية وكذلك اجتماعية لتحقيق الرفاه الاجتماعي والوجود الانتمائي للقبيلة أو للكونفدرالية العطاوية، مع العوامل الاقتصادية لتحقيق التنمية للأسرة وسياسية قانونية لإثبات الحقوق الرعوية. ويعتبر قطيع الماشية رأسمال متحرك للأسر يمنح لها حقوقا مجالية، وبدونه تتعرض للإقصاء الاجتماعي[1]، لكن هذه الحياة شهدت تغييرا إذ انتقلت من الترحال الى الاستقرار وظهرت معها وظيفة جديدة للمجال الذي تحول من مرعى أو أزغار الى واحة حديثة، اقترنت بممارسة الفلاحة التي عرفت ديناميات متعددة ومن فلاحة تقليدية الى فلاحة عصرية نشأت على إثرها الضيعات النموذجية مما هدد الجبل بفقدانه مكانته المركزية.

1- مرحلة الترحال والانتجاع عند قبائل أيت عطا قبل الاستقرار بواحة غليل

يعتبر امتلاك الاراض عند العقلية العطاوية بمثابة إرث مقدس لا ينفصل عن الإنسان فالأرض بالنسبة للعطاوي تجسد تاريخه وتترجم تطوراته وتحركاته؛ لأن

[1] EL faskaoui, Brahim. Jebel Saghro mutation d'une Société et de son environnement géographique, université nancy2 faculté des lettres école de doctorales- temps – espace- société laboratoire géographie. nombre de.1996.p64.

الحصول عليها، أو الاحتفاظ بها لم يكن بالشيء الهين، وإنما كان صعبا للغاية، خصوصا إذا استحضرنا الانطلاقة المريرة للقبائل العطاوية، وتلك الاصطدامات العنيفة التي كانت تنبثق عن علاقتها بالجيران، إذ كان على هذه الكتلة الناشئة أن توحد جهودها في إطار البحث عن أراضي جديدة تستجيب لحاجياتها الديمغرافية المتزايدة، وتسمح لها بالخروج من صاغرو الذي لم يعد قادرا على احتواء كل الفخدات والقبائل العطاوية[2].

هذه الأراضي التي حصلت عليها قبيلة ايت عطا بواحة غليل كانت بسبب الحماية التي قدموها لسكان حرت المرابطين او الحرت نيكرامن، إلا ان هؤلاء طلبوا حماية ايت عيسى ابراهيم فرع أيت عطا واعترفوا لهم في المقابل بالملكية لهذا السهل اذي يتميز بكونه منخفض يسمى محليا ب "المعيدر" كمجال رعوي بامتياز والذي تم تحويله الى واحة عصرية بعد تقسيمه بنظام "تاكورت" إلى ثلاثة أقسام، منها أن تكون الأرض على طول الأودية، فتقسم إلى جزء أعلى، وآخر وسط، وثالث منخفض. وكل قسم تراعى فيه مساحته، طبيعة تربته، مدى خصوبته وظروف الماء فيه؛

1-1- تقلبات المراعي من أسس التشبث بالترحال عند القبائل العطاوية بجبال صاغرو.

لتنظيم المجال الرعوي "أكدال Agdal"عملت الكونفدرالية العطاوية على تحديد مجموعة من الدريات وقوانين "تعقدين Tiakidin" ومؤسسات تسهر على تنظيم العلاقات الرعوية بين سكان مجال "أسامر Asamer"شتاء في السفوح الجنوبية الشرقية للأطلس الكبير الى حدود تخوم الصحراء عبورا بالاطلس الصغير، وبين سكان وقبائل "أيت أمالو Amalou"صيفا في السفوح الشمالية للأطلس الكبير المركزي والاطلس المتوسط[3].

فالانتجاع والتعزيب بين جبال صاغرو والاطلس الكبير المركزي الذي تمارسه الكونفدرالية العطاوية بتحرك ما بين 150الى200 خيمة تبعا لغنى المراعي واهمية منابع الماء حيث يتحرك الرحل الرعاة صحبة مواشيهم حسب تقلبات المراعي، ويتناوبون كل سنة في بعض الأسر. مع حراسة المواشي ليلا داخل مساحة ضيقة مسيجة إما بالحجارة أو الاشواك وبعض الاشجار والنباتات.

---

[2] استيتيتو عبد الله، التاريخ الاجتماعي والسياسي لقبائل ايت عطا الصحراء إلى نهاية القرن التاسع عشر، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، مطبعة المعارف الجديدة- الرباط2011.

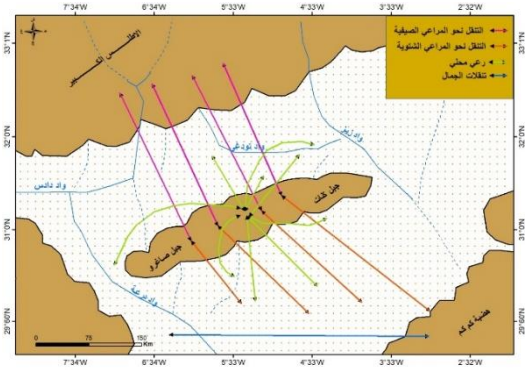
[3] EL faskaoui, Brahim. Jebel Saghro mutation d'une Société et de son environnement géographique, op. cit, p64.

1-1-1 رحلة الصيف الصاعدة نحو جبال الاطلس الكبير المركزي

يعرف الاطلس الصغير من شهر أبريل الى غاية شتنبر ارتفاع درجة الحرارة وشح التساقطات المطرية فتبدأ تنقلات الرحل وأنصاف الرحل نحو قمم الأطلس الكبير المركزي، الذي يتميز بالتساقطات المطرية التي تبلغ حوالي 500 ملم عند القمم، وتغطي الثلوج المنطقة لمدة أسابيع خلال فصل الشتاء، بعدها، وبحلول فصل الربيع، تظهر أعشاب ونباتات وتُورق أشجار العرعار والبلوط التي استطاعت أن تقاوم التعرية البشرية والحيوانية.

تفرض اجماعة الرقابة على مروج أكَدال-ن- إزوغار(مفرد أزغار)، أكَدال-ن-أوزغمت، ولمدة شهور حتى تنتعش الأعشاب وتُزهر النباتات، ومع نهاية فصل الربيع تشهد الممرات الجبلية حركة صاعدة للماشية وقوافل الرعاة لقبائل أيت عطا، حيث يسعى الرحل على أن يتواجدوا عند تخوم إكَدلان (جمع أكَدال)[4] في انتظار السماح الدخول إليها. ويجتمع ممثلو ذوي الحقوق ليعلنوا عن بداية الاستغلال، ويُعَيَّن لكل عشيرة نطاق خاص قبل فتح المراعي كاملة (الشكل رقم2).

الشكل رقم1: تنقل رحل قبائل ايت عطا بين صاغرو والاطلس الكبير المركزي



المصدر: عمل شخصي،2020 بالاستناد لأعمال الفسكوي إبراهيم 1996

يعلَن إذن عن افتتاح أكَدال، وتُحَدَّدُ لكل عشيرة منطقةٌ، وتُنْصَب الخيام، وتبدأ الحفلات بجَز أصواف الغنم، ويحضر الفقهاء والفقراء والمساكين، لينال كلٌّ نصيبه من الأفراح والزكوات، طيلة فصل الصيف، خصوصا إذا جادت المراعي بما لديها من

(4) Laurent auclair et mohamed alifriqui, agdal patrimoine socio-écologique de l'atlas marocain, IRD. 2012, P :198.

أعشاب، حيث لا يغادرها الرعاة إلا بعد حلول الأعاصير الأولى واشتداد البرد (شتنبر/ أكتوبر)، وبعد التأكد من جودة المراعي الشتوية بصاغرو.

الشكل رقم2: تنقل رحل أيت عطا من صاغرو نحو الاطلس الكبير المركزي صيفا

المصدر: تصوير شخصي2021

2-1-1.رحلة الشتاء نحو مراعي جبال صاغرو وتخوم الصحراء

يعرف الاطلس الكبير المركزي وهوامش الاطلس المتوسط الغربي شتاء مبكرا وقاسيا بالثلوج وانخفاض درجة الحرارة، فيسعى رحل قبائل ايت عطا الى العودة الى مجالهم الترابي إذا تبين ان مراعي صاغرو أجود، ويتابع جزء من الماشية طريقه نحو الجنوب مخترقا وادي دادس ودرعة نحو (الشكل2). تستغل أثناء الحركات الرعوية بين الأطلس وصاغرو وتعتبر ممرات الماشية بين المسارح الصيفية في الأطلس، والمسارح الشتوية في صاغرو من أهم الحلقات المنظمة للمجال وحمايتها، وطقوس استغلالها تتكفل به زوايا وأشخاص ماديين، كما تحرس داخل الكهوف هُيِّئت لهذه الغاية، محمية من الريح مستقبلة للشمس الصباحية، ومسيجة.

وتأوي هذه المغارات وملحقاتها الماشية بينما يفضل الرعاة الهواء الطلق، مهما كان الفصل، لتترك الخيام والحظائر للنساء والأطفال[5]. إن هذه المنشآت الواقية للماشية من العواصف الثلجية، ومن البرودة القاسية، قد تكون ملكا لرب الماشية إن كان من الزراع، أو لدونه. هذا، ولا يحق لشخص أجنبي عن العشيرة أن يقيم منشأة على أرض غيره بدون سابق اتفاق مع ذوي الحقوق(الشكل رقم4).

[5] EL faskaoui, Brahim. Jebel Saghro mutation d'une Société et de son environnement géographique, op. cit, p70.

الشكل رقم3: كهوف هُيِّئت في مسالك تنقل الرحل بين العالية (أدرار) والسافلة(أزغار)

المصدر: تصوير شخصي2023

هذا التباين يمكن تفسيره بمجموعة من الاعتبارات أولها اختلاف أنظمة الرعي بين المجموعات المترحلة التي أغلبها يتبنى نظام نصف الترحال والانتجاع، خصوصا مجموعات ايت عطا التي تمتد مجالاتها على وحدات تضاريسية مكنتها من أن تنظم حركات وفق دورة رعوية بين جبال الأطلس الكبير وكذلك انتشارهم في مجالات رعوي شحيحة جدا من حيت الموارد، هذا الأمر يجعل منهم التنقل على مسافات بعيدة، ويساعد عناصرها في ذلك نوع القطيع المكون أساسا من الجمال وهو صنف يرعى على مجالات واسعة[6].

ولإخضاع المنتجعين للانضباط واحترام النظام العام يتم تعيين شيخ المراعي من قبل مؤسسة جماعة القبيلة...والذي يتم اختياره بناء على مدى معرفته لمجال تنقل الرحل ومدى قوته وشهامته، علاوة على كرمه وحسن سمعته، لكن القبائل تلجأ احيانا لحيازة هذا المنصب اعتمادا على نظام التتبع من قبيلة إلى أخرى ومن حلف إلى اخرى، ومن مهام شيخ المراعي السهر على امن الرحل بالجبال، وتنظيم فترات الترحال والتنقل، والحسم في الخلافات بين المتنازعين، والعمل على تحديد مجال كل قبيلة[7].

1-2- أعراف وحقوق الرعي عند القبائل العطاوية أثناء انتجاعها بجبال الاطلس الكبير المركزي وجبال صاغرو

تضطر قطعان الماشية، ولأسباب بيومناخية، أن تتنقل عبر تراب المجموعة وخارجه، باحثة عن الكلأ والماء، مما قد يؤدي إلى احتكاكات واصطدامات، تتواتر لتَنسج خيوطُها

---

[6] لبيهي عزيز، تطور نظام الترحال بدرعة الأوسط، أطروحة لنيل دكتوراه في الجغرافية، كلية الاداب والعلوم الانسانية، المحمدية، 2015. ص183.

[7] أعمال مهداة للأستاذ محمد أي حمزة، تدبير الموارد المحلية بالمغرب، تنسيق علي بن الطالب، صباح علاش، عزيز بن الطالب، منشورات المعهد الملكي للثقافة الامازيغية، 2018.ص 167.

تاريخَ المنطقة، حيث تتحكم الظروف التاريخية والمصالح الاقتصادية والعلاقات البشرية في توسيع أو انكماش مجال الرعي. فرحل ورعاة صاغرو يستغلون، زيادة على المجال المخصص للقبيلة وضعية كثيرا ما تسبب الشجار والاحتكاك بين الرعاة، إن على مستوى المراعي، أو النقط المائية أو الملاجئ المهيأة للإقامة أو الممرات؛ مما استدعى وعبر التاريخ اللجوء إلى أساليب مختلفة تؤمن الموارد اللازمة للماشية. فالقبائل القوية تعتمد العنف لتقتحم المروج، وهو شأن الاتحادية العطاوية، التي استطاعت خلال القن 16، وبمساعدة زاوية أحنصال، أن تفرض سيطرتها على المراعي الصيفية في الأطلس الكبير حتى سهل تادلة، وأن تُخضِع لنفوذها تراب قبائل وبعد تلاشي وطأتها، أصبح الوئام والتضامن قصد التكامل طريقة للحصول على المراعي، حيث أُبرِمتْ عُقود التآخي والتضامن تسمى محليا «تَضَا» أو «تايمْات» أو «تفرْكَانت»[8]، وهي عقد يسمح بموجبها لقبائل آيت عطا باستعمال أراضي قبائل الاطلس الكبير المركزي، في حركاتها بين المراعي الشتوية في صاغرو والمراعي الصيفية في منطقة زاوية أحنصال وبوْكَماز وايت بويكيفن وايت والال،

3-1 المقدس والمدنس في طقوس الرعي بقبيلة أيت عطا

يتم الترحال في فصل الصيف، حيث تعرف هذه الفترة بهذه الجهة من الأطلس عدة احتفالات ولقاءات قبلية ومبادلات تجارية، وحياة دينية ذات صبغة جماعية مكثفة. وفي هذه المرحلة بالتحديد تفتح دورة من المواسم ومن الشعائر: احتفالات لافتتاح المراعي المرتفعة أو من أجل

الاحتفال بمواسم سنوية. يتميز الانتجاع على الخصوص بالاحتفال بسلسلة من الطقوس[9]، لهذا يقوم الرحل المنتجعون، قبل فتح مراعي أكدال بشعائر وطقوس ومعتقدات دهنية وهي احتفال جماعي، يعتبر القيام بهذه الشعائر جزءا من هذا النظام. علما بأن هذه الطقوس ليست كلها من صنف واحد منها أضحيات تسمى محليا تيغرسي "Tighrsi" على شكل قربان تقدم للوالي أو للسكان المحليين والضيوف، وأضحيات على شكل وجبة قربانية تستهلك من طرف الإنس أو الجن بعد ترك جزء منها في المسالك الرعوية، أضافة الى طقوس أخرى تتجلى في الصمت وتوخي الحذر مع تجنب الكلام خصوصا في الأماكن التي نجد بها قبور الرعاة الذين ماتوا اثناء

[8] Mazzine Larbi. Le Tafilalet. contribution a l'histoire du Maroc aux XVII et XVIII siècle. (publications de la faculté des lettres et sciences Humaines. 1987p.219.

[9] Mahdi.M,1999 Pasteur de l'atlas, production pastorale, droit et rituel. Imprimerie najah el Jadida Casablanca. p 296.

التنقل بين صاغرو وواحة غليل نحو الاطلس الكبير المركزي(الشكل5) وان هذا المجال في ثقافة الرحل لا يعرف استقرار للرحل خلال حركاتهم الرعوية لأنه تحمل شؤم المكان.

الشكل رقم4: قبر في المسالك الرعوية الجبلية بصاغرو يندر بشؤم المكان

المصدر: تصوير شخصي 2023

كل هذه الطقوس وغيرها يتم العمل بها من أجل البركة ونمو القطيع وتجنب المصائب والامراض والعين الحاسدة، حيث يلتجئ الرحل أثناء فترات الجفاف إلى من تعتقد في صلاحهم من فئة الأشراف والمرابطين بزاوية صاغرو بإغرم أمزدار لإبعاد عذاب الجفاف والقحط المزمن عنهم فيقدمون لهم بالمقابل الصدقات لان هذه الفئة كان لهم حضور مركزي في سبيل "التبرك" بهم، أو بوصفهم ضامنين بأدوار تحكيمية فيما يقع بين القبائل من خلافات وصراعات حول حقوق المياه أو تقاسم مجال الرعي.

4-1 تربية الماشية عند رحل ايت عطا آلية من آليات التكيف مع الندرة بجبال صاغرو.

حتمت الظروف الطبيعية القاسية على الرحل والرعاة بالمناطق الجبلية والواحات، ابتداع أساليب التكيف قصد إثبات الذات، حيث تعتبر تربية الماشية عن طريق الانتجاع اختيارا مناسبا للتكيف مع التساقطات وعدم انتظامها وندرة الغطاء النباتي؛ حيث يلجأ الرحل والرعاة، في إطار البحث عن الكلأ، إلى تبني حركات يتحكم فيها تعاقب الفصول والظروف المناخية، وتُنظمها نوعية العلاقات والروابط التي تُنسج بين القبائل والعشائر المستغلة للمجال " فالإنسان الأمازيغي يجد في تربية الماشية أهم رمز للتعادلية بين أفراد القبيلة، وأهم رمز للوحدة والتضامن بين السكان، فهو يدافع عن ترابها وبالمقابل يستغله استغلالا أمثل بواسطة الماشية التي ترعى حرة مهما كانت أعدادها ،مما يحتم الانخراط في الحركة الأفقية للقطعان بين المراعي. وتعتبر هذه الحركة مظهرا من مظاهر تكيف الإنسان مع إكراهات المحيط. فالحركات المجالية للماشية وعمليات البيع والشراء، آليتان من الآليات الاستراتيجية التي يلجأ إليها رحل ايت عطا

للتكيف مع ندرة الموارد وعدم انتظامها. وبناء عليه، فإن الساكنة تُدبر حجم القطعان وأصنافها وحركاتها حسب ما تجُود به الطبيعة من الأمطار والكلأ، وما تفرضه من الإكراهات.

صفوة القول، إن مجال الحركات الرعوية للماشية تتحكم فيه نوعية العلاقات السياسية والاجتماعية السائدة بين القبائل، ونوعية التضاريس والمناخ وفترات الإنبات، ومدى تكيف الماشية مع الظروف، فقطعان الغنم لا تقاوم البرودة ولا الحرارة، بينما يصمد الماعز لقدرته على استغلال الظروف التضاريسية والنباتية الوعرة، كما يعتبر الترحال الرعوي لقبائل ايت عطا جزء لا يتجزأ من تاريخهم العريق الى يومنا هذا ، فالتنقلات التي يقوم بها الرحل جريا وراء الماء والعشب في المناطق الصحراوية والجبلية، نظرا لطبيعة المجال وما تفرضه من تنقل، لأن الاليات والسمات الاساسية في الترحال تكمن في التمركز حول ابار المياه في المواسم الجافة، أو تنقلات نحو المناطق ذات المراعي الوافرة.

2- أيت عطا بواحة غليل من حياة الترحال الى حياة الاستقرار

لقد انتقل نمط الحياة عند القبائل العطاوية بجبال صاغرو والاطلس الكبير المركزي من الانتجاع والترحال بحثا عن الكلأ والماء للقطيع الى الاستقرار ومعها اصبحت ممارسة النشاط الفلاحي بديلا للنشاط الرعوي، ظهرت على إثر هذا التحول ضيعات عصرية إما في ملكية الرعاة أنفسهم، أو في ملكية مستثمرين خارج المجال الاصلي، وتفسر عوامل التحول بتعاقب سنوات الجفاف ومحدودية المراعي والتوسع العمراني، اضافة الى دور المؤسسة العمومية التي جعلت الدولة الوصي الفعلي للمنطق الرعوية الجبلية وسحبت البساط من تحت اقدام المؤسسات التقليدية التي دبرت شأن المراعي لفترات طويلة.

2-1- تحول سهل غليل الى واحة عصرية للضيعات النموذجية

وفق نتائج العمل الميداني تتوفر منطقة البحث على مساحة إجمالية قدرها 3741,70 هكتارا، تتوزع على أراضي صالحة للزراعة، منها المسقي والبوري، وأخرى كاحتياط عقاري تستغل في رعي المواشي واقتلاع الأحجار التي تستعمل كمواد للبناء على مساحة245,81، وضمن الأراضي الصالحة للزراعة نسجل اختلافا بينا في تعامل الفلاح المحلي مع أرضه، حيث يوليها اهتماما كبيرا وتحظى بعناية أكبر إذا كانت ملكا خاصا، مقارنة بأراضي الجموع (الاحتياط العقاري) التي تبقى معظمها أراضي بورية لم تستفد

لا من تنظيم ولا من إعداد هيدروفلاحي، مما ينقص من قيمتها العقارية، وبالتالي تواضع الإنتاج والإنتاجية، رغم المساحة الشاسعة التي تغطيها هذه الأراضي.

الشكل رقم6: توزيع الضيعات العصرية في الجزء الأوسط بواحة غليل

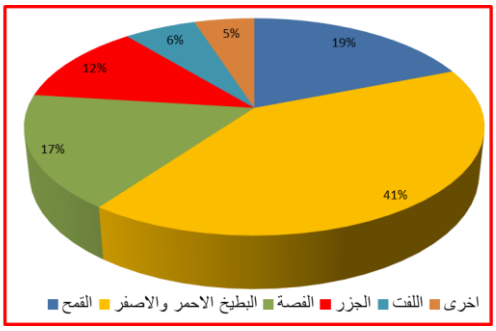
المصدر: عمل شخصي، دجنبر2023

تتميز الهياكل العقارية في سهل غليل بواحة تودغى على أنها ملائمة من حيث الإنصاف الاجتماعي نتيجة المساواة في توزيع المساحات الصالحة للزراعة إلا أن التغيير الواقع في مساحاتها وتشتتها يرجع بالدرجة الاولى الى عامل الإراث. لكن رغم ذلك ومن خلال المعاينة الميدانية نلاحظ أن غالبية الضيعات تمتد من واد تودغى الى اسيف ن بونكارف بشكل طولي.

2-2- تنوع الإنتاج الزراعي بواحة غليل

ظل فلاحو مجال البحث منذ بدايات تعميرهم المنطقة، وبعد التجهيزات الهيدروفلاحية التي شهدها المجال أواخر تسعينات القرن الماضي، يعتمدون في أنشطتهم الفلاحية بشكل أساسي على زراعة الحبوب والنخيل والزيتون، والرمان، ويهتمون كذلك بالمزروعات التسويقية، خاصة البطيخ الأحمر والأصفر... كما يوضح الشكل رقم 07الاتي.

الشكل رقم 06: نسبة إنتاج المزروعات بواحة غليل سنة 2020



المصدر: نتائج البحث الميداني، غشت 2020

أدى انفتاح المنطقة في وجه الاقتصاد العصري إلى تغير الأنظمة الزراعية العتيقة، والتي تراجعت على إثرها الزراعات المعاشية التقليدية (الشعير والذرة والقمح)، وانتشار مزروعات ومغروسات ذات الدخل النقدي كالخضر(البصل، البطاطس...)، والفواكه الصيفية التي أصبحت تشكل إحدى الزراعات المهمة بسهل غليل بواحة تودغى، نظرا لأهميتها الغذائية والاقتصادية عند السكان. ومن خلال معطيات المبيان نسجل أن البطيخ الأحمر والأصفر يأتي في المرتبة الأولى بنسبة 41% نظرا لعائداته الباهظة الثمن

الشكل رقم 7: ضيعة البطيخ الأحمر والأصفر بواحة غليل

المصدر: تصوير شخصي في يونيو 2020

بينما يأتي القمح في المرتبة الثانية بنسبة 19%، لأنها وككل المجالات الريفية، تشكل الحبوب المادة الرئيسية في الثقافة الغذائية ببلادنا، وكعلف للماشية بعد عملية الدرس باستخلاص التبن كمادة مهمة في علف الماشية.

وفي المرتبة الثالثة تأتي الزراعات العلفية بنسبة 17%، خاصة مادة الفصة؛ أما الجزر فقد احتل المرتبة الرابعة بنسبة 12% رغم ارتفاع ثمنه، حيث صرح الفلاح "رشيد

رزقي" بأن ثمن بيع هكتار واحد من الجزر يبلغ قيمة 8000درهم؛ إضافة إلى زراعته صيفا، ولأول مرة في تاريخ الواحات بالجنوب الشرقي، كما توضح الصورة الآتية.

3-2 انتشار واسع للضيعات النموذجية لصنف نخيل المجهول بواحة غليل

تعد شجرة النخيل أعظم شجرة منتجة للغذاء في المناطق الصحراوية خاصة في الواحات المغربية، وتمثل العامل الأساسي في التأقلم مع الظروف المناسبة لتوطين السكان واستدامة حياتهم، بل إن انتشارها يمثل ميزة زراعية بيئية هامة لمنطقة الجنوب الشرق، إضافة إلى أهميتها الاقتصادية سواء على المستوى المحلي أو الدولي؛ لأنها لا تمثل فقط مصدر الغذاء ذي الطاقة العالية الذي يمكن تخزينه ونقله إلى مسافات طويلة، بل هي أيضاً مصدر الظل والحماية من رياح الصحراء، وعامل التوازن البيئي والاقتصادي والاجتماعي للسكان. كما تتميز نخلة التمر بقدرتها على النمو والإنتاج في البيئات الصحراوية والقاحلة لما لها من قدرة على التأقلم مع تلك البيئات

الشكل رقم 08: الضيعة العصرية لأشجار النخيل بواحة غليل

المصدر: نتائج البحث الميداني 2020

من خلال نتائج العمل الميداني نستنتج أن صنف المجهول يحظى بالنصيب الوافر من عدد النخيل بواحة غليل على وادي تودغى، نظرا لقيمته المالية المرتفعة، حيث يستحوذ على 80% من الأشجار المنتشرة بالواحة؛ وهو نفس الشيء الذي ينطبق على صنف الفكوس بالدرجة الثانية بنسبة 18%؛ وفي الأخير الخلط بنسبة 2%.

لهذا يمكن الحديث عن الضيعات العصرية التي اجتاحت جل مناطق العالم وبدأت بالتدريج في اجتياح المناطق الجافة والقاحلة كواحة غليل، لما لها من فوائد اقتصادية كالمساهمة في انشاء فلاحة تسويقية تدر عائدات مالية مهمة للفلاح والمرتبطين بشكل مباشر وغير مباشر بالقطاع الفلاحي، اضافة الى تدبير الموارد المائية عن طريق

الاقتصاد في الاستهلاك، إلا أن لها انعكاسا سلبيا على المدى المتوسط والبعيد ويتمثل اساسا في استنزاف السديمة الباطنية[10]

استنتاجات:

بعد هذه الدراسة نصل إلى صياغة مجموعة من الاستنتاجات الاتية:

- نستنتج أنه رغم ظهور القوانين الوضعية فإن قبيلة أيت عطا بواحة غليل لاتزال تعتمد على الدريات المحلية كتراث عالمي في تدبير مجالاتها الرعوية والفلاحية.
- نستنتج أن القائلين بموت الواحات أمر خاطئ، بل ظهرت واحات لقبائل ايت عطا عصرية نموذجية بالمنطقة.
- نستنتج من هذا أن منطقة غليل سابقا، تعتبر من بين أهم المراعي التي يقصدها الرعاة الرحل لاتحادية أيت عطا.
- نستنتج أن المنطقة عرفت تحولات اجتماعية واقتصادية وثقافية وترابية.
- نستنتج أن أغلب فلاحي واحة غليل ينتمي إلى قبائل أيت عطا المنحدرين من صاغرو.
- نستنتج أن ظاهرة ظهور الضيعات العصرية بواحة غليل ليست حديثة العهد، بل الملاحظ أن تطور هذه الظاهرة بوتيرة مدهشة خلال العقدين الأخيرين.
- نستنتج أن الواحة تتميز بطابع الجفاف مما دفع الرحل صيفا الى التنقل نحو مراعي الاطلس الكبير المركزي.

خاتمة

يتميز عالم الواحات بالجنوب الشرقي المغربي بتراث وبخبرة تاريخية غنية في إعداد المجالات الرعي -زراعية، فقد كان ضبط المياه من أولويات اهتمام السكان قصد تدبير المجال؛ ويمكن اعتبار واحة غليل منظومة بيئية واحية ترتكز في توازنها الإيكولوجي على عنصر التنقل صيفا وشتاء من أجل تدبير الندة وتغير في طبيعة الوظائف الأصيلة لهذا المجال و انفتاحه على وظائف جديدة وتدخل الدولة والقطاع الخاص والمنظمات الحكومية وغير الحكومية بمشاريع مندمجة ، كلها تؤثر على تغير المنظومة المشهدية للبيئة الواحية بالجنوب الشرقي المغربي.

---

[10] EL faskaoui, Brahim. Jebel Saghro mutation d'une Société et de son environnement géographique, op. cit, p83.

بيبليوغرافيا

- أعمال مهداة للأستاذ محمد أيت حمزة، تدبير الموارد المحلية بالمغرب، تنسيق علي بن الطالب، صباح علاش، عزيز بن الطالب، منشورات المعهد الملكي للثقافة الامازيغية، 2018.
- استيتيتو عبد الله، التاريخ الاجتماعي والسياسي لقبائل ايت عطا الصحراء إلى نهاية القرن التاسع عشر، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، مطبعة المعارف الجديدة-الرباط2011.
- لبيهي عزيز، تطور نظام الترحال بدرعة الأوسط، أطروحة لنيل دكتوراه في الجغرافية، كلية الاداب والعلوم الانسانية، المحمدية، 2015.
- Ait Hamza Mohamed, Etudes sur les institutions locales dans le versant sud du Haut Atlas, Conservation de la Biodiversité par la Transhumance dans le versant sud du Haut Atlas. Projet Mor/99/G33/A/1G/99. (2002).
- EL faskaoui, Brahim. Jebel Saghro mutation d'une Société et de son environnement géographique. université nancy2 faculté des lettres école de doctorales- temps – espace- société laboratoire géographie, nombre de.1996.
- Laurent auclair et mohamed alifriqui, agdal patrimoine socio-écologique de l'atlas marocain, IRD. 2012.
- Mahdi Mohamed. Pasteur de l'atlas, production pastorale, droit et rituel. Imprimerie najah el Jadida Casablanca1999.
- Mazzine Larbi. Le Tafilalet. contribution a l'histoire du Maroc aux XVII et XVIII siècle. (publications de la faculté des lettres et sciences Humaines. 1987.

أَمَانْ: الماء من خلال التراث الشفهي لأيت عطا الصحراء

د.محمد كمال

التاريخ الجهوي للجنوب المغربي

جاء ضمن أحد المتون الشعرية العطاوية، حول الماء:

Unna ira ëbbi d as isnum rray, maqqar yul s azilal yaf aman(1)

الذي يحبه الله يصلح له الأمور، ولو صعد إلى قمة الجبل يجد الماء

نسعى من خلال هذه الدارسة إلى تناول تيمة الماء/ أَمَانْ(**aman**)، الذي بات عملة نادرة مع توالي سنوات الجفاف في السنوات الأخيرة، وهو ما أثار انتباهنا عند مجالسة ومحاورة كبار قبائل أيت عطا رجالا ونساء، وهم يتحدثون عن دور الماء وأهمية في حياة الإنسان، حيث تحتفظ لنا الذاكرة الجماعية لعدد من الأشعار والمواويل التي لها علاقة بالماء في الحياة اليومية للقبائل قيد الدراسة، كما أن مشكل الماء والجفاف أصبح موضوع الساعة، في السنوات الماضية التي صاحبتها تغيرات مناخية مست العالم بأسره، وهو ما جعلنا نختار الموضوع لتسليط الأضواء الكاشفة عنه.

يعتبر الماء أكسير الحياة لدى مختلف الشعوب والقبائل، وهو شريان الحياة، فغيابه يعني الفناء والموت بدون هوادة، لذلك حظي الماء عبر التاريخ بعناية تامة وصارمة لدى الجميع من أجل الحفاظ عليه، وفيه قول الله سبحان وتعالى، "وجعلنا من الماء كل شيء حي أفلا يومنون"[(2)].

بعد هذا التقديم المقتضب نود الإشارة إلا أننا في هذا العمل سنحول الإجابة عن الأسئلة التالية؛ فهي تمثلات أيت عطا بالنسبة للماء؟ وكيف عبروا عن حالة الرخاء والجفاف من خلال المرددات والأشعار الشفوية؟ وما أهم الأجناس الشعرية التي تناولت تيمة الماء في موروثهم الشفوي؟

[(1)] تم جمع جل هذه المتون الشعرية الواردة ضمن هذه الدراسة من خلال التحريات الميدانية التي قمنا بها مطولا في مجال أيت عطا.

[(2)] القرآن الكريم، صورة الأنبياء، رواية ورش، الآية 30.

وكجراء أولي لا بد أن نشير أننا لم نعتمد في بحثتنا على جرد المواويل والأشعار التي ذكر فيها الماء؛ بل كل الكلمات المرتبطة بقاموسه من قبيل المطر (ançaë) النهر (avbalu)، الوادي (asif)، العين (loin) وغيرها.

عند النبش في التاريخ الاجتماعي للمنطقة، نجد الماء شَكل على الدوام أحد أبرز الموارد الطبيعية والاقتصادية التي لطالما اعتمد عليها الإنسان العطاوي سواء في الواحات أو من خلال ممارسة الرعي والانتجاع، أي أن الماء شيء لا بد منه في جل أشكال العيش والممارسات اليومية، والذي لا يمكن أن تستغني عنه بأي حال من الأحوال. فمنذ تاريخ بعيد لعب هذا المورد الاستراتيجي دورا في استقرار السكان وقيامهم بالأنشطة الزراعية[3].

وحظي الماء نظرا لأهميته ولايزال بقداسة خاصة؛ وتمثل ذلك في ربطه بمجموعة من الأساطير والحكايات من قبيل "تِيسْلِيتْ نْ أُونْزَارْ" (tislit n unçaë)[4] وطقوس تالاغنجا (tlavnja)، وتقديس بعض مياه العيون والآبار والبِرَكْ وغيرها[5].

يتميز التراث الشفهي العطاوي بكونه غزير وغني وزاخر بمقاطع لغوية متنوعة: من الأمثال والأقوال الشعبية القديمة، ذات الدلالة المائية والقبلية والاجتماعية، الرامزة على مدى قوة حضوره (الماء) في تفاصيل تفاعلات داخل المجتمع العطاوي، فلأن الماء يوجد في بداية ونهاية كل خلق[6]، فهو يشكل خزان كل إمكانيات الوجود، أنه يسبق كل شكل ويمثل أساس الخلق، وعليه يعلق أمال الحياة حيث يقول أيت عطا "أمَانْ أَدْ إِگَانْ إِيمَانْ" (aman ad igan iman)، وحسب الباحث محمد أوسوس

---

[3] حنان (حمودا)، "الماء موضوعا أنثروبووجيا للتراث والثقافة واحة سكورة بجنوب المغرب"، مجلة الموروث، مجلة فصلية محكمة تعنى بالتراث الثقافي، الإمارات: تصدر عن معهد الشارقة للتراث السنة السادسة، العدد 22، ط1، 2021م، (ص. ص. 12- 27)، ص. 21.

[4] أسطورة تيسليت ن أونزار عروس المطر، يجسدها الأمازيغ بما يعرف ب: تاغنجا، وهو من أقدم شعائر الاستسقاء التي تنتشر كما هو شائع في شمال إفريقيا، طلبا من السماء أن تمطر حينما يعم الجفاف وتشح مياه الأرض وتصبح المحاصيل مهددة بالتلف. للمزيد يراجع، حميد (القويسمي)، "الأدب الأمازيغي والثقافة الشعبية المغربية: إشكالية تحديد المفاهيم"، ضمن كتاب، الثقافة الشعبية والتراث المحلي بالمغرب الواحي إشكالات ومقاربات، [تنسيق عبد القادر محمدي]، فاس: منشورات مختبر الدراسات النفسية والاجتماعية والثقافية، بكلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز، مطبعة آنفو –برانت، 12 شارع القادسية-الليدو- فاس، ط1، 2021م، (ص. ص.145-162)، ص.153.

[5] الصديق (الصادقي العماري)، "الماء في الممارسات الثقافية الشعبية بواحات الجنوب الشرقي المغربي –واحة فركلة تنجداد نموذجا-"، مقال منشور ضمن، مجلة الموروث، الإمارات: تصدر عن معهد الشارقة للتراث السنة السادسة، العدد 22، ط1، 2021م، (ص. ص. 28-37)، ص. 32.

[6] ترسخ في ذهنية المجتمعات القبلية أن يوم الفناء ستكون في رعد وعواصف وستقوم الساعة بغرق الأرض بالمياه أو الطوفان.

الذي استنتج من خلال دراسات الباحثة الجزائرية تاسعيديت ياسين أن الرمز في الحكايات الأمازيغية والأشعار، دائما ما يرمز ل"أغبالو" و"تالات" (avbalu- talat) للمرأة وللعضو الجنسي في الأمثال والألغاز وغيرها في كثير من المناطق الأمازيغية[7].

وبما أن الماء مادة الحياة، ومورد الخصوبة، وأصل الكون، فقد اعتبر ملتقى المعتقدات الشعبية والعادات والأفكار والقناعات التي تضفي عليه أبعادا مختلفة ودلالات ثقافية وشعبية واجتماعية وعقدية، فينتج عن ذلك ثقافة شعبية معينة ترتبط به حسب اعتقادها كما هو الحال في جميع المجتمعات الإنسانية[8]. غير أن حضوره في الوعي والتفكير الشعبي المغربي، تطبعه بعض الخصوصيات المحلية التي وجدت لها أساسا من الثقافة الشعبية، ومن المتخيل الشعبي والاستغلال الديني، والتفسير الغيبي، والاعتقاد الخرافي، ما شكل لنا معالم ذهنية مغربية زاوجت بين الحقيقة والواقع، وبين المتخيل والمنشود، وبين المقدس الطاهر والمادي الزائل، احتفظت به الذاكرة الجمعية المغربية في عدد كبير من الأمثال والأقوال المأثورة، والتي كثيرا ما جاءت تتفق في كثير من جوانبها مع ما جاء في النصوص الدينية والطقوسية.

ومن هذا المنطق، تروم هذه المقالة إلى رصد تيمة الماء في التراث الشفهي العطاوي، من خلال تناول بعد الطقوس المرتبطة بالماء خلال فترة الوفرة والندرة معا، والكشف عن المخزون الشفوي الذي يتناول الماء في مختلف مناحي الحياة من طقوس وعادات متنوعة.

وحسب الباحث عبد العطري "ظل الماء في مجتمعات الندرة والوفرة على حد السواء، شرط الوجود والامتداد، إنه يختزل تاريخ المجال والإنسان ، إنه يؤشر على الثابت والمتغير في مسار ملتهب من الصراعات والتنافسات، فملكية الماء في المغرب الواحي (من الواحات) لا تقل أهمية عن ملكية الأرض، بل إنها تصي الملكية الأهم والأكثر استشارة للصراع أو التحالف فالماء عنصر استقرار وه ْدم في الآن ذاته، حوله، ومن

---

[7] محمد (أسوس)، كوكرا في الميثولوجيا الأمازيغية، الرباط: منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، مركز الدراسات الأنثروبولوجية والسوسيولوجية، سلسلة دراسات رقم -9-، مطبعة المعارف الجديدة بالرباط، ط1، 2008م، ص. 174-175.

[8] للمزيد من التفاصيل والمعلومات، يراجع، فاطمة (زرايقية)، بن عمر (بوخضرة)، "الماء والأرض والمرأة دلالات الخصوبة من خلال طقوس الاستمطار"، مجلة المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ، الجزائر: منشورات المركز الجامعي مصطفى أسطمبولي معسكر، بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد 16، العدد 1، ط1، مارس 2020م، (ص. ص. 215-231)، ص. 216.

أجله سجلت واقعة الاستقرار ضداً على معطى الانتجاع والترحال، وبسببه نشأت في التاريخ القديم، وما تزال العديد من الصراعات"[9].

يعد طقس "تِيسْلِيتْ نْ أُونْزَارْ" (tislit n uçaë) أو "تْلَاغْنْجَا" (tlavnja) الذي يقوم به سكان شمال إفريقيا منذ القدم إلى اليوم. ظلت طقوس الاستمطار على حالها في عدد من المناطق ولم تتغير بشكل كبير بسبب انتظام ممارساتها لدى جل الأجيال المتعاقبة تباعا، ولا تقوم طقوس الاستمطار في وقت محدد زمانيا مثل طقس "عاشوراء" و"بِلْمَاوْنْ"، وإنما يرتبط الأمر بانحباس المطر تحديدا[10]. ومن ضمنهم قبائل أيت عطا وهو طقس خاصة بالنساء والأطفال في فترات انحباس المطر.

وتناول عدد من الباحثين الدلالات الرمزية التي ترتبط "بتلاغنجا" المغرفة والفتاة العروس "تيسليت"، التي يتم الطواف بها في موكب من نسائي طمعا في نزول الغيث من لدن إله المطر؛ وذلك حسب الأسطورة المتداولة لهذا الطقس الاستمطاري[11]. ولا نريد هنا الدخول في التفاصيل المرتبطة بالحكاية والميثولوجية الأمازيغية الخاصة بطقوس الاستمطار لأنها ليست هدفنا من خلال هذه الدراسة[12].

---

[9] عبد الرحيم (العطري)، "من ثراء الثقافة المغربية، الحكاية الشعبية 'وتقديس' الماء في مجتمعات الندرة"، مجلة الثقافة المغربية، تصدر عن وزارة الثقافة والاتصال، العدد 38، الطبعة الأولى، 2018م، (ص. ص. 79-89)، ص. 80.

[10] الفريدل (بل)، بعض طقوس الاستمطار إبان الجفاف لدى المغاربيين، [ترجمة سمير أيت أومغار، تقديم خالد طحطح]، منشورات الزمن، سلسلة ضفاف، العدد 20، مطبعة بني ازناسن بسلا، ط1، 2016م، ص. 12.

[11] فاطمة (بوزاد)، "تمثلات الماء في الثقافة الشعبية المغربية نماذج من العصر الوسيط"، مجلة الثقافة المغربية، تصدر عن وزارة الثقافة والاتصال، العدد 44، ط1، أكتوبر2022م، (ص. ص.174-194)، ص. 175.

[12] لمزيد من المعلومات حول طقس تسليت ن أونزار وتلاغنجا يراجع، هشام (كموني)، عبد الرحيم (العطري)، "تاغنجا أو تسليت أونزار"، ضمن كتاب جماعي، الطقوس والممارسات الفلاحية إثنوغرفيات التراث اللامادي، [تنسيق عبد الكريم مرزوق وعبد الرحيم العطري]، إفران: منشورات جامعة الأخوين، كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية ومؤسسات مقاربات بفاس، سلسلة دراسات وأبحاث رقم -1-، ط1، 2022م، (ص. ص.41-57). سمير (أيت أومغار)، "طقوس الاستمطار إبان الجفاف في الجزائر نماذج من القرن العشرين"، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين: يصدرها أرشيف الثقافة الشعبية للدراسات والنشر، العدد 41، ط1، 2018م، (ص. ص. 102-113). محمد (أسوس)، "طقوس الاستمطار الأمازيغية (البربرية) وأساطيرها بشمال أفريقيا"، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين: منشورات يصدرها أرشيف الثقافة الشعبية للدراسات والنشر، العدد 14، ط1، 2015م، (ص. ص.85-94).

المأثورات الشفوية المرتبطة بالماء لدى أيت عطا

1- طقس تلاغنجا (tlavnja):

ولا نريد الخوض في غمار الطقوس المقامة إبان القيام بهذا الطقس عندما تجدب الأرض ويندر الماء ويعم الجفاف، فقد سبق أن تناولنه في دراسة سابقة[13]. ولكن حسبنا التركيز على الأهازيج المصاحبة له. ومن بين أهم المرددات الشفوية الخاصة بهذا الطقس لدى أيت عطا سجلنا عدة روايات بهذا الشأن وهي كالآتي:

الرواية الأولى:

-A tlavnja, gr urwan nnm s ignna
-ad nvr i Ṛbbi ad gin ançaë s kigan!
-A tlavnja, numn s ëbbi
-ddiv yad ar aÅmmaä inn allig i d irura wasif!

تعريب تقريبي:

أتلاغنجا ارفعي كفيك إلى السماء
تضرعي للخالق أن يمطرنا بمطر غزيز
أتلاغجنا آمنا بالله
قطعت إلى الضفة الأخرى إلى أن السيل حال دون وصولي

الراوية الثانية:

-a tlavnja numn s ṛbbi
-ad av d ig ançaë
-aoyyahu riv t, abrduz lsiv t !
-a tlavnja, vr i ṛbbi,
-ad nvr i ṢṢalipin,
-ad av d yivit ë ṛbbi,
-s waman n unçaë!

---

[13] محمد (كمال)، "قراءة في بعض الطقوس والعادات القديمة لدى قبائل أيت عطا بالجنوب الشرقي المغربي"، ضمن كتاب، الثقافة الشعبية والتراث المحلي بالمغرب الواحي إشكالات ومقاربات، [تنسيق عبد القادر محمدي]، فاس: منشورات مختبر الدراسات النفسية والاجتماعية والثقافية، بكلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز، مطبعة آنفو –برانت، 12 شارع القادسية - الليدو- فاس، ط1، 2021م، (ص. ص. 51-68)، ص. ص. 55-58.

تعريب نسبي:

أتلاغنجا آمنت بالله

أن يغثنا بمطر شجي

أتلاغنجا نادي ربي

وننادي الصالحين

أن يغثنا

بماء المطر

يتضرع السكان هنا بكفي تلاغنجا ويطلبون من الله أن ينزل عليهم مطرا غزيرا، نظرا لشدة احتياجهم له.

2- مرددات طقس عاشوراء (Taocuët):

يرتبط تاريخ الاحتفال بهذا اليوم بـ 10 محرم من كل سنة هجرية، وما يميزه هو تداخل العناصر الدينية بالعادات والتقاليد الشعبية الأمازيغية المستوحاة من إبداع الإنسان الواحيّ العطاوي، حيث يتم التراشق بالمياه[14] (aëucc)* بين الأطفال ذكورا ونساء، حيث تقوم النساء برش جوانب البيت بمياه بعض العيون وكذلك الاستحمام به[15] حيث يعد ماء عاشوراء من المياه المقدسة تقوم بجلب البركة والخير والحظ للعوانس، وتطرد كل الشرور، كما أن لهذا الماء علاقة بالخصوبة والإنجاب والتظهير

---

[14] يتراشق الناس بالماء معتقدين بأنها تشبه ماء زمزم، وأن كل من اغتسل أو تبلل في هذا اليوم لن يصاب بأي مرض طول السنة، لمزيد من المعلومات حول طقوس التراشق بمياه عاشوراء يراجع، علي المرغادي (شرويط)، ڤوداين ن عاشور Udayn n taocurt دراسة حول العلاقة والتمازج بين الأدب الأمازيغي والعبري (اليهودي) من خلال الترانيم والأهازيج الشعبية بمنطقة الجنوب الشرقي. الرشيدية: منشورات مطبعة تافيلالت، ط1، 2019م، ص. 22-23.

*لمزيد من المعلومات حول أهمية علمية أو طقس أروش (aëucc) الذي يمارس إبان العرس في الجنوب الشرقي المغربي أو زمن الاحتفاء بتعشورت أي عاشوراء. يراجع فاطمة (فائز)، "ملامح من ثقافة الماء بالجنوب المغربي من خلال معجم المصطلحات المائية الأمازيغية"، مجلة الدراسات الأمازيغية، أگادير: منشورات مختبر الدراسات والأبحاث في الثقافة واللغة الأمازيغية، بكلية الآداب والعلوم الإنسانية، العدد 9، ط1، 2021م، (ص. ص.55-77)، ص. 63-64.

[15] إن الطقس المتعلق بالاغتسال بمياه العيون والأنهار والآبار معينة، كان بهدف الإخصاب أو الزواج، وطرد النحس والعين الشريرة، وإبطال مفعول السحر وعيرها، ولازالت هذه الطقوس مستمرة إلى يومنا هذا. للمزيد يراجع، مصطفى (أوعشي)، "مادة أمان"، مقال منشور ضمن كتاب، المصطلحات الأمازيغية في تاريخ المغرب وحضارته، [إشراف الأستاذ محمد حمام]، جزءان: الرباط: منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، مركز الدراسات التاريخية والبيئية، الجزء 01، مطبعة المعارف الجديدة، ط1، 2006م، (ص. ص.40-45)، ص. 41.

والاستشفاء وغيرها من الممارسات التي ظلت علاقة في ذهن ساكنة أيت عطا وغيرها[16].

يقول المتن الشعري الخاص بهذا الطقس.

-Taocuët d assa, illa lxir g waman!

عاشوراء هو اليوم، يوجد خير كثير في هذا الماء

بعد أن تحدثنا عن بعض المرددات المائية الخاصة بالطقوس، ننتقل الآن إلى بعض الأصناف الأخرى من التراث الشفهي لأيت عطا من قبيل:

3- الأمثال (inzittn)[17](les Proverbes)،

وهي كثيرة جدا وسنقتصر على بعض منها وفقط:

Aman aygan iman والذي معناه بدون ماء لا يمكن أن تكون هناك حياة

Unna mi ika ëbbi yagm aman والذي معناه: من أنعم عليه الله وفر عليه المياه

Usin t waman: ومعناه الحرفي جرفته المياه، ويقال هذا المثل للشخص الذي يقع دائما في المشاكل العديدة.

Ktabn as waman ويقال عندما تحل بمكان صدفة بدون ميعاد.

Unna n yavn aman qad isw iman ويقال هذا المثل للشخص الذي يقع في أي ورطة فإنه سيفعل المستحيل من الخروج منها سالما، ويراد به أن الذي الشخص الذي لا يعرف السباحة عليه أن يبتعد عن المياه.

Asif nna d iddan yawik ويقال هذا المثل لأي شخص ليس لديه موقف ثابت، ومعناه أن واد يأتي ويجرك.

Asif ifsatn ad ittawin ويقال هذا المثل لذلك الشخص الغامض والقليل الكلام، الذي لا يعرف رأيه ولا ردود أفعاله، ومعناه أن الواد الصامت هو الذي يجرف

---

[16] فاطمة (فائز)، "الماء والمقدس دراسة للاستعمالات السحرية للماء بالجنوب الشرقي واحة أمحاميد الغزلان نموذجا"، مجلة دراسات أگادير: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، العدد 14، ط1، 2016م، (ص. ص.137-145)، ص. ص. 157-163.

[17] لمزيد من المعلومات حول الأمثال لدى قبائل أيت عطا يراجع، محماد (لطيف)، حميد (تيتاو)، ملامح من التاريخ الاقتصادي والاجتماعي لقبائل أيت عطا من خلال أمثالها- مساهمة في تدوين الأمثال الأمازيغية، الدار البيضاء: منشورات مطابع النجاح الجديدة، ط1، 2003م.

Hassan (Ait Aissa), Au-delà des Proverbes Amazighes Etude anthoropolinguistique, Ediction universitaire européennes, 1er Ediction 2016.

4- شعر تمناضين (TimnaÄin):

هو شعر نسائي بامتياز لدى قبائل أيت عطا بدون منازع.

-Awa ggulan waman ggulan loyun awanna ur igin zzin ur t issa

-Mqqar giv am ugatu n waman ur illi mad ak issn lxir

تعريب نسبي:

-أقسمت المياه والعيون، لن يشربها إلا من كان جميلا

-حتى وإن كنت حبل البئر، فإن لا أحد يعترف بجميلي

-Yavul wasif gg^{w}ufin,yavul utfl irva, adrd iwuccn a tili

-Ival wanna zriv is t ttuv, aman ad ikkan iwor wawal

تعريب نسبي:

-أمسى النهر صاعدا، وأصبح الثلج ساخنا، فهزيمي الذئب يا نعجة

-ظن الذي تركته أني نسيته، إنما المياه حالت بيننا واستعصى الأمر علي

-awa tsul trg^{w}a n bba tusiy aman, ur ggidv i awdyat ad sar i tav

-mqqar yad a tag^{w}ut ur tllit, imïïawn inu sngin talatin

تعريب نسبي:

-لا تزال ساقية أبي تسيل، فلا أخشى أن يضرني سوء.

-لا داعي لهطول الأمطار، فدموع عيوني تفيض منها الأودية.

-Yavul kkand vifun waman a bugafr, lliv igan avulid axatar

تعريب نسبي:

-لقد غمرت المياه جبل بوگافر، الذي كان في الماضي جبلا شامخا.

-awa gan digi izlan am waman, ilmpyan amman w ayd tnd issuyllan

تعريب نسبي:

-أصبحت الأشعار بداخلي كالماء، فالمحن يا أمي هي من تضخه مني.

5- لفوال (lfawal):

-a targ^{w}a n ssimma d ljir d usllim ata vr i ëbbi ad am isdum aman

تعريب نسبي:

-أيتها الساقية المبنية بالإسمنت والجير، نادي الرب لكي تفيض دائما بالمياه

-a yirdn isul ëbbi ad awn iggr ançaë, paca ur da itÄyyao ëbbi amud irwan

تعريب نسبي:

-أيها القمح إن الله سيغثك بالأمطار، حاشا أن يخيب الله ظن ما كان ذو أصل نبيل

-tuly trg^{w}a zddign waman

تعريب نسبي:

-امتلت الساقية بالماء العذب

-ad ig ëbbi iwvbalu nnc aman ik itrg^{w}a tinnk axalif

تعريب نسبي

-ليكثر الله لوادك المياه، وجعل ساقيك لا تنضب

-isul ëbbi ad irar aman, ad tswimmt a talluzin ifrap ku yan

تعريب نسبي

-إن الله سيعيد المياه، حتى تروي عطشك يا أشجار اللوز ويفرح الجميع.

6- إيزلي (izli):

نمط شعري وغنائي مشهور عند قبائل أيت عطا خاصة ولدى قبائل صنهاجة بشكل عام.

-Mas i toziz uvbalu xs tazdyi ima han aman yan ad gan

تعريب نسبي:

الصفاء هو ما يعزز العين للناس أما الماء فهو واحد

-Tuwit atignut aman ar nnig lbpur tzaydt aman xf waman inv fad almu

تعريب نسبي:

يا سحابة لماذا ذهبت بمائك فوق البحر فزدته ماء على ماء تاركة المرج للعطش؟

-a mas tuwit atarg^{w}a aman han igran n taman usagm ur swin

تعريب نسبي:

إلى أين تحملين الماء أيتها الساقية، وتركت الفدان الذي بجانب المنبع لم يسق بعد؟

-ayaorinw yavul usagm imllul hat iãfa uvbalu agm at aman

تعريب نسبي:

يا فرحتي أصبح المنبع أبيضا والعين زاخرة لمن يريد سقي الماء.

7- تايزيمت (tayzzimt)[18]:

-lfal nnk a isli ad ig am wanna iççan afrux ar t i tobadn waman

تعريب نسبي:

أيها العريس أتمنى أن يكون حظك، كمن غرس النخل لتعبده المياه

-lfal nna grv iwjmmuo ad ig am ulmu n uzavaë ig tk^{w}r s waman

تعريب نسبي:

الحظ الذي أتمناه للجميع أن يكون مثل المرج الذي في أزاغار حين تغمره المياه

8-أمحراي (ampray):

-a avbalu a zayd aman ad i ifv irifi akal

-ayavblu ya adday munn inagamn loin ur iqqur

-ayavbalu aya unna yuwy fad isw aman xyrna

تعريب نسبي:

أيها المنبع زد الماء ليذهب العطش

أيها المنبع يتحد الساقؤون فلن تجف العين

أيها المنبع كل من تعطش فليشرب من مائك فهو وفير

-a aldjeg awrav illa unçaë ur tgg^{w}it ak yav fad

تعريب نسبي:

أيتها الزهرة الصفراء المطر وفير فلا تخشي الجفاف بعد اليوم

---

[18] "مفرد تگزمين من فعل "إگزم igzzm" أي قطع، وتاگزيمت هي "نوع شعري ينشده الرجال خاصة في الأعراس وغيرها، وهي عبارة عن قصيدة موزونة يبدأها الشاعر ب "تلاليت talallayt" وبمقدمة دينية، ثم ينتقل إلى الغرض الأساسي من مدح وفخر وهجاء، ويغلب عليها طابع النقائض وينشدها رجل واحد قبل الشروع في الرقصة".

-a atbir axid aman g wanu ayatbir

تعريب نسبي: أيها الحمام ما أجمل ماء البئر

-A tiï riv akm nazn s avbalu ad suv aman izddign iwul awa

تعريب نسبي: سأبعث يا عيني إلى منبع الواد، أريد أن أُشْرِبَ قلبي الماء الصافي.

9- أسركض (asrkÄ):

-a tislit atafruxt d inkrn amma n ivanimn g yir n uvbalu ha usk^{w}ri diks

-rjiv lfal nnm ad ami g imkilli tgn ifllahn g ufan tayrza s waman n unçaë

تعريب نسبي:

تشبه العروس بنخل يثمر 'أوسكري' وسط القصب بجانب الواد

روجت ربي أن يكون حظك كفال الفلاح الذي يحرث بمياه الأمطار

خاتمة:

حاولنا قد المستطاع أن ننفض الغبار على موضوع مهم جدا، لم ينل حقه من طرف الباحثين آلا وهو الماء من خلال التراث الشفهي لأيت عطا، ويبدو لي أنه بحث شاق ومضني وممتع في نفس الوقت. وخلصنا في آخر المطاف إلى أن التراث الشفوي العطاوي خصب ومتنوع يتناول تيمة الماء بمختلف تلاوينه وأصنافه، حيث أن هذا الرصيد الشفوي الغزيز لايزال رواة الساكنة المحلية يتداولونه، في مناسبتهم العديدة والكثيرة إلى يومنا هذا، وينتقل بين الأجيال عبر الرواية والحفظ. ونرجو أن يكون هذا العمل منطلق أعمال أخرى تهم التراث اللامادي الغزير لقبائل اتحادية أيت عطا بالجنوب الشرقي المغربي. حيث أن الظرفين التاريخية التي نعيشها مع زحف العولمة وموت الشيوخ الكبار رجالا ونساء يتطلب منا العناية بجميع جوانب التراث اللامادي والذاكرة الجماعية لهذه القبائل من مختلف الجوانب.

بيبليوغرافيا

- بل (الفريدل)، بعض طقوس الاستمطار إبان الجفاف لدى المغاربيين، [ترجمة سمير أيت أومغار، تقديم خالد طحطح]، منشورات الزمن، سلسلة ضفاف، العدد 20، مطبعة بني ازناسن بسلا، الطبعة الأولى، 2016م.
- أسوس (محمد)، كوكرا في الميثولوجيا الأمازيغية، الرباط: منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، مركز الدراسات الأنثروبولوجية والسوسيولوجية، سلسلة دراسات رقم -9، مطبعة المعارف الجديدة بالرباط، الطبعة الأولى، 2008م.
- شرويط (علي المرغادي)، ؤوداين ن عاشور Udayn n taocurt دراسة حول العلاقة والتمازج بين الأدب الأمازيغي والعبري (اليهودي) من خلال الترانيم والأهازيج الشعبية بمنطقة الجنوب الشرقي. الرشيدية: منشورات مطبعة تافيلالت، الطبعة الأولى، 2019م.
- أسوس (محمد)، "طقوس الاستمطار الأمازيغية (البربرية) وأساطيرها بشمال أفريقيا"، مقال منشور ضمن، مجلة الثقافة الشعبية، مجلة فصلية تعنى بالتراث الشعبي، البحرين: منشورات يصدرها أرشيف الثقافة الشعبية للدراسات والنشر، العدد 14، الطبعة الأولى، 2015م، (ص. ص.85-94).
- أوعشي (مصطفى)، "مادة أمان"، مقال منشور ضمن كتاب، المصطلحات الأمازيغية في تاريخ المغرب وحضارته، [إشراف الأستاذ محمد حمام]، جزءان: الرباط: منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، مركز الدراسات التاريخية والبيئية، الجزء الأول، مطبعة المعارف الجديدة، الطبعة الأولى، 2006م، (ص. ص.40-45).
- أيت أومغار (سمير)، "طقوس الاستمطار إبان الجفاف في الجزائر نماذج من القرن العشرين"، مقال منشور ضمن، مجلة الثقافة الشعبية، مجلة فصلية تعنى بالتراث الشعبي، البحرين: منشورات يصدرها أرشيف الثقافة الشعبية للدراسات والنشر، العدد 41، الطبعة الأولى، 2018م، (ص. ص. 102-113).
- بوزاد (فاطمة)، "تمثلات الماء في الثقافة الشعبية المغربية نماذج من العصر الوسيط"، مقال منشور ضمن، مجلة الثقافة المغربية، مجلة ثقافية تصدر عن وزارة الثقافة والاتصال، العدد 44، الطبعة الأولى، أكتوبر2022م، (ص. ص.174-194).
- حمودا (حنان)، "الماء موضوعا أنثروبووجيا للتراث والثقافة واحة سكورة بجنوب المغرب"، مقال منشور ضمن، مجلة الموروث، مجلة فصلية محكمة تعنى بالتراث الثقافي، الإمارات: تصدر عن معهد الشارقة للتراث السنة السادسة، العدد 22، الطبعة الأولى، 2021م، (ص. ص. 12- 27).
- زرايقية (فاطمة)، بوخضرة (بن عمر)، "الماء والأرض والمرأة دلالات الخصوبة من خلال طقوس الاستمطار"، مقال منشور ضمن، مجلة المواقف للبحوث والدراسات في المجتمع والتاريخ، مجلة أكاديمية محكمة، الجزائر: منشورات المركز الجامعي مصطفى أسطمبولي معسكر، بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، المجلد 16، العدد 1، الطبعة الأولى، مارس 2020م، (ص. ص. 215-231).

- الصادقي العماري (الصديق)، "الماء في الممارسات الثقافية الشعبية بواحات الجنوب الشرقي المغربي -واحة فركلة تنجداد نموذجا-"، مقال منشور ضمن، مجلة الموروث، مجلة فصلية محكمة تعنى بالتراث الثقافي، الإمارات: تصدر عن معهد الشارقة للتراث السنة السادسة، العدد 22، الطبعة الأولى، 2021م، (ص. ص. 28-37).
- العطري (عبد الرحيم)، "من ثراء الثقافة المغربية، الحكاية الشعبية 'وتقديس' الماء في مجتمعات الندرة"، مقال منشور ضمن، مجلة الثقافة المغربية، مجلة ثقافية تصدر عن وزارة الثقافة والاتصال، العدد 38، الطبعة الأولى، 2018م، (ص. ص. 79-89).
- فائز (فاطمة)، "الماء والمقدس دراسة للاستعمالات السحرية للماء بالجنوب الشرقي واحة أمحاميد الغزلان نموذجا"، مقال منشور ضمن مجلة دراسات، أگادير: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، العدد 14، الطبعة الأولى، 2016م، (ص. ص.137-145).
- القويسمي (حميد)، "الأدب الأمازيغي والثقافة الشعبية المغربية: إشكالية تحديد المفاهيم"، مقال منشور ضمن كتاب، الثقافة الشعبية والتراث المحلي بالمغرب الواحي إشكالات ومقاربات، [تنسيق عبد القادر محمدي]، فاس: منشورات مختبر الدراسات النفسية والاجتماعية والثقافية، بكلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز، مطبعة آنفو –برانت، 12 شارع القادسية - الليدو- فاس، الطبعة الأولى، 2021م، (ص. ص.145-162).
- كمال (محمد)، "قراءة في بعض الطقوس والعادات القديمة لدى قبائل أيت عطا بالجنوب الشرقي المغربي"، مقال منشور ضمن كتاب، الثقافة الشعبية والتراث المحلي بالمغرب الواحي إشكالات ومقاربات، [تنسيق عبد القادر محمدي]، فاس: منشورات مختبر الدراسات النفسية والاجتماعية والثقافية، بكلية الآداب والعلوم الإنسانية ظهر المهراز، مطبعة آنفو –برانت، 12 شارع القادسية - الليدو- فاس، الطبعة الأولى، 2021م، (ص. ص. 51-68).
- كموني (هشام)، العطري (عبد الرحيم)، "تاغنجا أو تسليت أونزار"، مقال منشور ضمن كتاب جماعي، الطقوس والممارسات الفلاحية إثنوغرفيات التراث اللامادي، [تنسيق عبد الكريم مرزوق وعبد الرحيم العطري]، إفران: منشورات جامعة الأخوين، كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية ومؤسسات مقاربات بفاس، سلسلة دراسات وأبحاث رقم -1-، الطبعة الأولى، 2022م، (ص. ص.41-57).

التحولات الإنتاجية وآثارها على التوازنات البيئية واشكالية الاستدامة بواحات درعة "حالة واحة ترناتة" (المغرب)

الحسن الغؤافي

باحث في الجغرافيا
كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية بن طفيل بالقنيطرة

جمال حداد

استاذ التعليم الابتدائي بزاكورة

عادل حدية

كلية الآداب والعلوم الانسانية مولاي اسماعيل بمكناس

مقدمة:

تشكلت المنظومة الواحية لترناتة ضمن خصوصيات المجال الجغرافي الذي يحمل معه كلا من أساسيات الاستقرار والتكيف الطبيعي. لكن خلال السنوات الأخيرة ساهمت مجموعة من الديناميات في بروز مجموعة من مظاهر الاختلال. التي ليس من السهل الإحاطة بكل جوانبها.

وتعتبر دراسة الأنشطة الاقتصادية مرحلة مهمة في إطار تشخيص وتحديد مختلف الموارد التي تتوفر عليها كل منطقة، حتى يمكننا أن نقف عند مستوى استغلال هذه الموارد، والأولويات التي يتم الاعتماد عليها، وانعكاساتها على المجال.

I.عوامل واليات الدينامية الاقتصادية

تميزت المنطقة خلال القرن 16 م بوضع اقتصادي مزدهر، لا من حيث النشاط الزراعي وتنوع المنتجات، وإنما أيضا من حيث الحركات التجارية، لكن ومند مطلع القرن 17 م الى يومنا هذا، عرفت الوضعية الاقتصادية تقهقرا باستمرار، نتيجة الظروف الطبيعية، والصراعات التي كانت تعرفها المنطقة التي غالبا ما تكون مصحوبة بنوع من العنف، واغتصاب المزروعات، وقطع الطرق عن القوافل التجارية...

عموما فإن اقتصاد الواحة، يعتبر اقتصادا معاشيا، يقوم على نشاط فلاحي محدد، وعلى نشاط تجاري بسيط، يرتكز على تبادل البضائع والمنتوجات الفلاحية واستجلاب البضائع الاستهلاكية، كما يقوم على صناعات يدوية بسيطة لا تتجاوز أفاق شهرتها دائرة الأسواق الأسبوعية المحلية.

1)-فلاحة معاشية في حاجة الى الدعم

كان ولازال النشاط الفلاحي هو النشاط الاقتصادي الأساسي لسكان واحة ترناتة، فبالرغم من ضيق المساحة الزراعية بهذه الواحة، والتي تبلغ حوالي 5.858 هكتار في سنة 2010، إلا أن القطاع الفلاحي يشكل العمود الفقري لاقتصاد المنطقة، سواء على مستوى التشغيل، حيث يزاوله حوالي 50 % من الساكنة سنة 2010، أو على المستوى الناتج المحلي الإجمالي، إلا أن هذا القطاع على العموم يبقى ذو طابع تقليدي، ويكاد يقتصر على الزراعات المعاشية الموجهة الاستهلاك العائلي. وذلك في ظل سيادة أساليب تقليدية في الإنتاج والسقي، رغم المجهودات المبذولة من أجل تحديثها، المتمثلة في مد بعض الجمعيات بآلات فلاحية كالجرار، وتقديم مساعدات مالية للفلاحين الصغار لإنعاش منتوجاتهم الفلاحية.

لهذا فالقطاع الفلاحي ومنذ سنين طويلة، يعيش وضعية مزرية. فبالإضافة إلى العوامل الطبيعية التي تبقى ذات طابع هيكلي (الجفاف، ارتفاع درجة الحرارة، قلة الأراضي الصالحة للزراعة، قلة التساقطات...) هناك مشكل التنظيمات العقارية المعقدة ومشكل الماء من حيث قلته وتنظيماته.

وتتجلى مختلف المشاكل التي يوجهها هذا القطاع فيما يلي:

1-1.التنظيمات العقارية المعقدة

أثرت الأحداث التاريخية التي مرت بها المنطقة على ملكية المجال الفلاحي، فإذا كانت ملكية الأرض هي أساس العلاقات الاجتماعية، بها يتم اكتساب الثروة وتحسين الوضعية الاجتماعية، فهي تتميز بالتعقد و التنوع و التجزؤ، الشيء الذي يقف عثرة صد أمام أي استغلال عقلاني، وتتعدد أنواع الملكية بالواحة، لكن يبقى الملك الخاص – الجماعية و الفردية - للأرض هو السائد في كل القصور التابعة للجماعة.بحيث يبلغ حوالي 7567 ه من الأراضي الصالحة للزراعة أي بنسبة 97.1 %، بينما لا تتجاوز أراضي الأحباس التي تم تفويتها لزوايا و مساجد هذه الواحة سوى 2.5 % كما يبين الجدول التالي:

جدول رقم (01): نوع ملكية الأراضي الصالحة للزراعة بواحة ترناتة

أراضي الملك الخاص		أراضي الأحباس		أراضي الدولة	
المساحة ه	النسبة %	المساحة ه	النسبة %	المساحة ه	النسبة %
7567	97.1	195	2.5	19	0.4

المصدر: مركز الاستثمار الفلاحي 2013

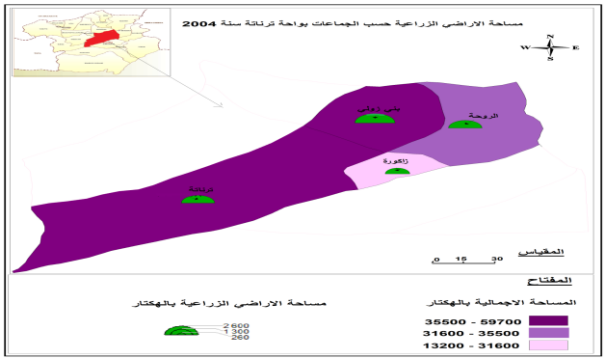
1-2.تعدد أنماط الاستغلال.

تتنوع أنماط الاستغلال بالأراضي الفلاحية بالمنطقة وتتميز بدورها بالتعقيد ويمكن أن نميز فيه بين عدة أنواع تتمثل فيما يلي:

تنعكس طبيعة الملكية الخاصة الغالبة بالمنطقة، والأراضي الفلاحية المجهرية والمتشتتة، على نوعية استغلالها، فمعظم الملاكين يمارسون النشاط الفلاحي بأنفسهم في إطار نظام الاستغلال المباشر، ويتم الاعتماد على اليد العاملة العائلية، بينما يبقى اللجوء إلى اليد العاملة المأجورة، يتم في بعض الفترات من السنة من طرف بعض الفلاحين الميسورين الذين يتوفرون على أملاك لا بأس بها، خاصة في مرحلة الحصاد أو جني الثمار.

فبالإضافة الى هذا النمط نجد نمط الاستغلال غير المباشر بواسطة الخماس أو الشراكة بين مالك الارض والشخص الذي يعمل بها، وأمام تأزم الوضع الاجتماعي والاقتصادي، ارتفعت نسبة الهجرة القروية نحو المدن، وظهر شكل أخر من الاستغلال، بحيث تركت مجموعة من العائلات المهاجرة، أملاكهم إلى شخص معين، سواء كان من أقربائهم أو من أصدقائهم لمراقبتها واستغلال خيراتها دون ملكيتها.

خريطة رقم (01) : مساحة الاراضي الزراعية حسب الجماعات بالواحة 2004



المصدر: خريطة التقسيم الجماعي للمغرب1992 + مركز الاستثمار الفلاحي بزاكورة بتصرف

إذا كان للأنشطة البشرية دورا مهما، فيما وصل إليه القطاع الفلاحي اليوم، فإنه لا يمكن إغفال العوامل الطبيعية، المتمثلة في ندرة الموارد المائية، حيث أثرت الظروف الطبيعية القاسية على سعة سد المنصور الذهبي الذي تم انشاءه سنة 1972، فإذا كان الحجم الإجمالي لحقينة السد يصل إلى 560 مليون م3 واستقباله لواردات سنوية تصل إلى 420 م م^3 في السنوات الأولى، فإن الأمر اختلف في العقود الأخيرة. حيث تراجعت الواردات المائية بشكل كبير، إذ لم تبلغ عدد الطلقات في موسم 2001 / 2002 سوى 3 طلقات فقط، وهذا ما يحول دون تلبية حاجيات المنطقة للموارد المائية، وقد أذى هذا التراجع في الموارد السطحية للضغط على الموارد الباطنية بدورها، نتيجة الضخ المكثف، مما يقلص من مساحة الاراضي الزراعية وارتفاع الأراضي البورية، كما هو مبين في الخريطة رقم (01) الشيء الذي يؤدي الى ضعف الانتاج الفلاحي.

1-3. انتاج فلاحي ضعيف:

يتميز الانتاج الزراعي بالضعف والمحدودية، إذ يقتصر على بعض الأصناف التي تتأقلم مع هذا المناخ القاحل، مثل زراعة الحبوب وغراسة النخيل ثم تربية الماشية.

1-3-1. زراعة الحبوب:

تخصص معظم الاراضي الزراعية لفلاحة الحبوب خاصة القمح والشعير وتختلف كمية الانتاج من سنة الى اخرى حسب الظروف الطبيعية، والموارد المائية. حيث بلغ انتاج القمح الصلب في موسم 2009/2008 حوالي 25000 قنطار بينما لم يتجاوز 500 قنطار في موسم 2002 /2003.

1- 3-2. الزراعات العلفية والخضروات:

لا تمثل الخضراوات إلا نسبة ضئيلة من مجموع الإنتاج الزراعي بالواحة ولا تشغل سوى مساحات ضيقة من الأراضي الصالحة للزراعة. وأهم أنواع الخضر التي يتم إنتاجها في المنطقة، تتمثل في الجزر اللفت والبصل، وتتمثل الزراعات العلفية فى زراعة البرسيم والفصة التي تتميز بقدرتها الكبيرة على تخزين المياه، وبالتالي فهي أكثر قدرة على التكيف مع ظروف المنطقة.

1-3-3. زراعة الأشجار المثمرة:

من أهمها إنتاج التمور، الذي يعد المورد الأساس للساكنة المحلية، والتي يتم تسويقه في مدن متعددة من التراب الوطني، كالدار البيضاء ومراكش... وعن هذا المنتوج يقول مارمول كربخال(karbakhal): "إن الثمر يشكل أهم مورد لدى سكان المنطقة، ويعتبر

الغطاء النباتي الأساسي عندهم أطول مدة من سنة". بالإضافة الى أشجار اخرى مثل اللوز والرمان... كما في الجدول التالي:

جدول رقم (02) الإنتاج النباتي بالمنطقة حسب الجماعات2010

	زاكورة	الروحة	ترناتة	بن زولى
النخيل	40000	78000	79000	135000
أشجار اللوز	-	1500	1000	1000
أشجارالرمان	1000	1800	1200	2000
أشجار أخرى	3000	1000	600	700

المصدر: مركز الاستثمار الفلاحي بزاكورة2013

كما تعتبر تربية الماشية في واحة ترناتة، جزءا من النشاط البشري ككل، إذ تتكامل مع الزراعة في إطار فلاحة معاشية تستجيب للمتطلبات الذاتية للفلاح.

2) أنشطة تجارية متنوعة ومحدودة

بالرغم من أن النشاط التجاري، لا يكتسي نفس أهمية القطاع الفلاحي بهذه المنطقة، إلا أن له مكانة مهمة، فمنذ القرون الغابرة، كان سكان هذه المنطقة يمارسون التجارة مع الفينيقيين والقرطاجيين وقد كان هؤلاء يصفون سكان الواحة بالأثيوبيين أو الجيتوليين الدرعيين، وظل هذا النشاط مستمرا إلى مختلف العصور الموالية[1]. لكن هذه الحركة التجارية، كانت تتعرض لمجموعة من العراقيل منها ما هو طبيعي ومنها ما هو بشري، فإذا عم الخصب المناطق الصحراوية انتعش الاقتصاد واتسعت حركة التجارة، وإذا عم الجفاف وغاب الأمن تعتر النشاط الاقتصادي وفترت الحركة التجارية. (رشيد توفيق، 1996)

لعبت الأسواق التجارية التي تتوفر عليها المنطقة دورا مهما في انتعاش هذه الحركة، وتتوفر المنطقة على عدة أسواق أهمها السوق النصف أسبوعي بجماعة زاكورة، والذي يقام يوم الأربعاء والأحد، وسوق بنزولي يوم الخميس، وتسمح هذه الاسواق للفلاحين بالتزود بما هم في حاجة إليه وتصريف الفائض من منتوجاتهم الفلاحية، ويكون رواج هذه الاسواق مهما خاصة في فصل الصيف بعد جني التمور، لكن في فصول السنة

[1] أحمد البوزيدي، التاريخ الاجتماعي لدرعة، مصطلح القرن 17، مطلع القرن 20، دراسة في الحياة السياسية والاقتصادية من خلال الوثائق المحلية بدعم من مؤسسة الملك عبد العزيز بالدار البيضاء، ص 299، 1994.

الاخرى تكتسحها منتوجات قادمة من الخارج خاصة أكادير ومراكش... (محمد بسباس 2013).

وقد ساهم النمو الديموغرافي بالواحة والتوسع العمراني إلى ظهور مجموعة من المحلات التجارية والخدماتية، خاصة بالمجال الحضري. منها ما هو مخصص للمواد الغذائية والألبسة والجزارة، بالإضافة إلى بعض المقاهي والمحلبات... وتجدر الإشارة هنا إلى أن باقي القصور تتوفر على محلات تجارية، لكنها تبقى بسيطة وصغيرة، نظرا لأن أغلب السكان يفضلون الذهاب إلى المركز لقضاء أغراض مختلفة.

3) سياحة تعاني من ضعف بنياتها التحتية وقلة الاقبال عليها.

يشهد القطاع السياحي بواحة ترناتة، تطورا هاما بفضل ما تزخر به هذه المنطقة من مناظر طبيعية خلابة ومآثر تاريخية وطابع عمراني اصيل كل هذه المؤهلات تجعل من المنطقة قبلة لأعداد متزايدة من السياح سنة بعد أخرى. ما يطرح العديد من التساؤلات حول الآثار البيئية لها في مجال شديد الهشاشة كواحة ترناتة.

3-1. الامكانيات السياحية المتوفرة بالمنطقة.

تعتبر الواحة منطقة سياحية بامتياز، لما تزخر به من مؤهلات طبيعية مهمة، فمن الناحية الجغرافية والسياحية يمكن أن نميز بين ثلاث مجالات تتمثل في:

المجال الأول: المنطقة السهلية، تتميز بكونها منطقة الواحات والنخيل توفر امكانيات سياحية مهمة وضخمة، شريطة أن يتم اعدادها اعدادا يناسب الامكانيات المتوفرة.

المجال الثاني: ويضم المناطق التي تحيط بالمجال الاول وهي عبارة عن رقوق مثل "رق الروحة ورق الفايجة" والكثبان الرملية، التي تشكل عنصر جدب للاستجمام، والعديد من الاستثمارات. المجال الثالث: يضم المناطق الجبلية مثل "سلسلة أدفان وجبل امركو" التي تتميز بلونها الداكن.

كل هذه الامكانيات من شأنها تحد من وضعية التأزم التي تعرفها المنطقة، وذلك بالاستغلال الأمثل لهذه الامكانيات.

3-2. تراث ثقافي وحضاري متميز.

بالإضافة الى الامكانيات المجالية السابقة، فالمنطقة تتوفر على موروث حضاري وثقافي مهم، والمتمثل في مجموعة من المعطيات أهمها على الخصوص: نوع البناء المعماري بالمنطقة والمتميز عن باقي المناطق المغربية المتمثل في القصور (كقصر تانسيطة) والقصبات (قصبة الكعابة) هذه المآثر تعبر عن فترات من تاريخ المغرب.

ونجد هذا الجانب غير مستغل سياحيا. فالإضافة هذه المؤهلات تنظم المنطقة مجموعة من المواسم المحلية مثل موسم " بضريح سيدي الحاج الحنفي بزاوية البركة ينظم بتاريخ 15 ذو القعدة من كل سنة يتميز بطابعه الديني والتقليدي " والمواسم الدولية مثل " مرطون الرمال بزاكورة " و"مهرجان الفيلم بزاكورة " اللذين ينظمان مرة في السنة، هذه المواسم والمهرجانات يمكن استغلالها لتنمية المنتوج السياحي بالمنطقة.

رغم المؤهلات الطبيعية والثقافية التي تتميز بها واحة ترناتة، يبقى القطاع السياحي ضعيف جدا، نظرا لمجموعة من المشاكل، أهمها ضعف التجهيزات وقلة المرشدين، وهذا شيء طبيعي امام الوضعية المتأزمة التي تعرفها المنطقة، إن تطور القطاع السياحي هنا رهين بالتوازن بين مختلف القطاعات والمتدخلين. هكذا نلاحظ أن الطاقة الإيوائية للمنطقة ضعيفة، ولا ترقى الى مستوى المدن أو المناطق التي لها على الأقل نفس المؤهلات السياحية مثل "ورززات" وهذا ناتج عن ضعف الاستثمارات في هذا المجال.

4) صناعة تقليدية في تراجع.

تأتي الأنشطة الصناعية بواحة ترناتة في أخر سلم ترتيب الأنشطة الاقتصادية، فهي لا تعدو أن تكون قطاعا مكملا للقطاع الفلاحي فقط الذي تعتمد عليه الساكنة المحلية، و يرجع هذا بالأساس لكون هذه الصناعة التقليدية ظهرت لتلبي حاجيات الساكنة المحلية ولم يكن لأصحابها أي توجه تجاري، فغالبية الفلاحين يزاوجون بين العمل الفلاحي و الصناعة التقليدية، هذه الاخيرة التي يمكن القول عنها أنها بدائية، تعتمد على تقنيات بسيطة ومواد محلية، مثل النخيل و القصب... ومن أهم هذه الصناعات، صناعة الجلود بدوار "ترغليل" وصناعة الحلي دوار زاوية الحناء وصناعة الحصير والسلال .

صور رقم(01) : بعض منتوجات الصناعة التقليدية بالمنطقة.

المصدر: التقاط شخصي 2013

غير أن هذه الصناعات التقليدية عرفت تراجعا بشكل كبير، نتيجة عدة مشاكل المتمثلة في زحف المصنوعات الحديثة، ودورات الجفاف، غياب تأطير هذه الفئات في

إطار تعاونيات فلاحية، وغياب التثمين في الانتاج، ومنه فلازال هذا القطاع تسوده نوعا من العشوائية في الانتاج.

II . الانعكاسات المجالية للدينامية الاقتصادية.

من الطبيعي أن يكون لأي نشاط اقتصادي انعكاسات على المجال الذي يحتضنه، لكن ما يميز مجال درستنا هذا هو كونه مجال هش نتيجة الظروف الطبيعية العسيرة والاستغلال المفرط للموارد، لكن ما يزيد من تفاقم هذه الهشاشة هو طبيعة الانشطة الاقتصادية البدائية والضعيفة التي ينتج عنها عدة انعكاسات تتمثل فيما يلي:

1 - سوء تنظيم القطاعات الإنتاجية وغياب التنسيق بين المستثمرين.

يعرف المجال الفلاحي والتجاري على الخصوص سوء التنظيم وغياب التنسيق بين المستثمرين، حيث ينصب الاهتمام على منتوج واحد حسب فصول السنة، مما يؤدي الى اغراق السوق بهذه المنتوجات المحلية كالتمر والجزر... وبمقابل هذا يحصل عجز في المنتوجات الاخرى، فترتفع أثمانها، كما تتوجه نسبة مهمة الى نفس المنتوج أو القطاع مقابل فراغ في القطاعات الأخرى، بالإضافة الى كثرة وتسلط الوسطاء على المنتجين، بفرض الأثمان من طرف الزبون. كما تعرف هذه القطاعات غياب الوعي بضرورة الانخراط في العمل التعاوني، ويتركز الاهتمام بشكل اساسي على النشاط الفلاحي، وهو ما ينتج عنه هشاشة الوضع الاقتصادي المرتبط بالظروف الطبيعية العسيرة.

2 - التعقيدات المرتبطة بملكية الارض.

أمام سيادة الملك الخاص للأراضي، وتقسيم أغلب الموارد والعقارات حسب التجمعات نتج عنه تعقد في طبيعة الملكية وتقزيم أحجام هذه الاستغلاليات، وقد أدى ذلك الى الإهمال نتيجة التواكل بين الشركاء، كما أن غلبة الحيازات الصغرى وتشتتها يزيد من كلفة استغلالها. حيث أن نسبة 63 % من الساكنة المتوفرة على الأراضي الزراعية نسبة 62 % لا تلبي حاجياتها. (استمارة ميدانية 2013)، كما يحول تقسيم حصص المياه نتيجة التوارث، دون الاستفادة من الحصة اللازمة لممارسة الزراعة، و بالتالي الاكتفاء بري النخيل، بالإضافة الى اعتماد تقنية الري بالغمر يؤدي الى فقدان حوالي 40 % من هذه الموارد وينشط عملية التبخر، أمام ارتفاع درجة الحرارة وقوة التشميس[2].

---

[2] ابراهيم أقديم، الخصائص الهيدرولوجية لوادي درعة وصف حوض درعة ملتقى حضاري وفضاء للثقافة والابداع منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية أكادير، 1996، ص 275.

3 - ضعف المردودية وإنتاجية المجال.

أثرت مردودية القطاع الفلاحي المتدنية على الوضعية الاقتصادية للسكان، نتيجة ضعف خصوبة التربة، وضعف جودة المياه التي تساهم في تقليص الإنتاج بحوالى 34 % ينضاف الى ذلك غياب الطاقات البشرية الشابة، وقسوة المناخ، وارتفاع نسبة شيخوخة الأشجار، حيث أن نسبة 60 % من الأشجار يزيد عمرها عن 40 سنة، وهو ما يطرح صعوبة جني الثمار، و تراجع الانتاجية مع تقدم الشجرة في العمر، كما ان نسبة النخيل العالي الجودة لا يمثل إلا 16.6 % ، وقلما تمارس غراسة النخيل، ما يضعف نسبة تجدد الواحة، كما لا تستعمل الاسمدة إلا نادرا للرفع من المردودية. لقد صار الدافع اليوم لممارسة النشاط الزراعي يرتبط فقط بالبعد التاريخي والجمالي للمحيط، وليس رغبة في تنمية الانتاج.

4 - انعكاسات النشاط السياحي على المنظومة البيئية للمنطقة.

تبقى اثار الوقع البيئي للقطاع السياحي مهمة، خاصة بمجال يتميز بالهشاشة كالواحة، وتتجسد الاخطار البيئية للاستثمارات السياحية فيما يلي:

4-1 الاكتساح العقاري للفنادق على حساب الاراضي الفلاحية.

أمام ضيق وقلة الارضي الصالحة للزراعة ومع تطور النشاط السياحي، اصبحت هذه الاراضي توجه لبناء وتشييد الفنادق والمخيمات السياحية، وخصوصا الاراضي الجيدة والقريبة من الطريق الوطنية رقم 9.

صور رقم 02: اكتساح عقاري للفنادق على حساب الاراضي الفلاحية

المصدر: التقاط شخصي simon martin + 2013

بالإضافة الى توالي سنوات الجفاف وقلة الموارد المائية الكافية للزراعة، وهذا ما يشجع السكان على بيع هذه الأراضي، ما يطرح إشكالية حماية الواحة وشجر النخيل

التي تعرف تناقصا بفعل العوامل الطبيعية والبشرية، فهذا الموروث الطبيعي مهدد في ظل غياب سياسة لحمايته.

4-2 تدهور المشهد البيئي وغياب شبكات الصرف الصحي.

يساهم الاستهلاك اليومي للمواد والسلع التجارية من لدن المنشآت السياحية في انتشار الأزبال والأكياس والقنينات البلاستيكية بالحقول، وعلى جنبات الطريق وفي مجموعة من الأماكن السياحية، وأمام توفر الجماعة الحضرية لزاكورة على ثلاث شاحنات فقط لحمل الازبال، ما ينتج عنه تشويه المشاهد السياحية الواحية، وتلويث التربة خصوصا المواد الصلبة البطيئة التحلل، وانتشار بعض الامراض، ما يؤدي الى نفور السياح من المنطقة.

تعرف المنطقة غياب شبكات الصرف الصحي أو محطات المعالجة، الشيء الذي يجعل المنشآت السياحية، تصرف فضلاتها في حفر على عمق 8 الى 10 امتار. ومن الطبيعي أن يحدث خلل في التوازن الايكولوجي والطبيعي، عندما تفقد الأرض القدرة على معالجة كل ما يصرف إليها من المياه الملوثة، خاصة إذا تعلق الأمر بمجال ضيق واستراتيجي من ناحية السياح مثل واحة ترناتة، ومع مرور الوقت تتسرب هذه المياه الملوثة نحو الفرشة الباطنية.

4-3 الاستغلال المفرط للموارد المائية.

يعد القطاع السياحي من أهم القطاعات المستهلكة للمياه عموما، إلا أن خطورة الاستغلال المفرط للمياه الجوفية، من أجل أغراض الترفيه يطرح مشكلا كبيرا بمجال صحراوي يعرف ندرة شديدة في المياه، وتعرف به الميزانية المائية عجزا قويا مما يهدد المنظومة البيئية وخصوصا الموارد المائية منها. فالحاجيات المائية بالمنطقة في ارتفاع، حيث أن المعدل اليومي لاستهلاك السائح يعادل 1013 لتر[3]، وتكمن هذه الأهمية في كون استهلاك الفرد المحلي لا يتجاوز 15 لتر بل يفوق المعدل الوطني الذي يتراوح ما بين 80 و120 لتر للفرد يوميا.

III. الانعكاسات المجالية لظاهرة التصحر.

إذا كانت ظاهرة التصحر لا تطرح بواحة ترناتة بنفس الحدة التي توجد عليها واحات درعة الأخرى كفزواطة والمحاميد، إلا أن لها انعكاسات مجالية، تتعدد مظاهرها على مختلف القطاعات المتمثل فيما يلي:

[3] ابراهيم أقديم، مرجع سبق ذكره، ص 275.

1- المجال الفلاحي.

على إثر الزحف المتزايد للرمال على حساب الواحة، فالمنطقة تفقد سنويا عشرات من الهكتارات بفعل ترمل المجالات الفلاحية، مما يؤدي إلى تقليص المساحة الزراعية، أي انخفاض وقلة إنتاجيتها. حيث بلغت نسبة المساحة المرملة بالواحة حوالي 200 هكتار (كما يبين الجدول رقم 03).

جدول رقم (03) : نسبة المساحات المرملة والمهددة بالترمل حسب الواحات بالهكتار 2012

الواحة	المساحة الزراعية ب ه	المساحة المرملة	المساحة المهددة بالترمل
ترناتة	5858	200	506
فزواطة	3825	500	811
الكتاوة	7770	300	676
محاميد الغزلان	2231	750	670

المصدر: المديرية الاقليمية للمياه والغابات ومحاربة التصحر بزاكورة

يتجلى تأثير التصحر على الغطاء النباتي بالمنطقة في فقدان هذا الأخير وتدهوره، رغم وجود نباتات شوكية متأقلمة مع الجفاف، فإن الغطاء النباتي يتأثر بعنصر الأملاح، حيث تعمل على الإخلال بالجهاز الوظيفي للنبتة، وتعمل على تقليص نقل الهرمونات من الجذور نحو أوراق النباتات، إضافة إلى أنها تؤثر على مسام أنسجة الأوراق، فتعيق تنفسها ويضعف نظام المناعة لديها، مما يجعل النباتات صغيرة وقزمية.

1-1 الاثار الاقتصادية والاجتماعية.

مما لا شك فيه أن للتصحر انعكاسات كبيرة على اقتصاد المنطقة، خاصة أن السكان يعتمدون على الفلاحة التي تعتبر الرأسمال الاقتصادي لتلبية حاجياتهم اليومية. ويعتبر القطاع الفلاحي أكثر الأنشطة تضررا بالجفاف، مما ينتج عنه حدوث عجز في الاقتصاد، وبالتالي المساهمة الكبيرة في إحداث العجز الغذائي. وهذا ما ينتج عنه ارتفاع الهجرة نحو المدن الأخرى.

1-1-1 على المستوى البشري:

لم تقتصر الرمال على اكتساح المجالات الفلاحية، بل تفاقمت الظاهرة لتمس الجانب البشري. كما هو الحال ب "زاوية امغري وزاوية الفتح" حيث أن هناك مجموعة

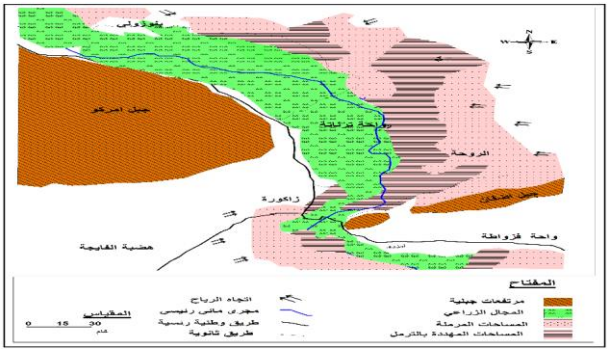
من الدواوير المهددة بهذا الخطر، فقد وصلت الرمال إلى جنبات المنازل، مهددة السكان بالرحيل والبحث عن أماكن جديدة.

صورة رقم (03): تأثير زحف الرمال على البنيات التحتية والتجهيزات الهيدروفلاحية

المصدر: التقاط شخصي

كما يؤدي تفاقم هذه الظاهرة الى غمر البنيات التحتية، والتجهيزات الهيدروفلاحية؛ فالسواقي هي الأخرى لم تخلو من هذا الخطر. من خلال ما تواجهه المسالك وقنوات الري من تعطيل وانسداد، وصعوبة تمرير المياه، كما هو الشأن بالنسبة لساقية " البوزدية " و "تزناخت".

خريطة رقم (02) مساحة الاراضي المرملة والمهددة بالترمل بواحة ترناتة



المصدر: الخريطة الطبوغرافية لزاكورة بتصرف + google map

اجمالا تعتبر مشكلة زحف الرمال إحدى أهم التحديات التي تواجهها الواحة، خصوصا حينما يتعلق الأمر بتكوينات رملية تتحرك في جميع الاتجاهات نحو الحزام الاخضر، مهددة بذلك التوازن البيئي للواحة.

2-1-1 تدهور الغطاء النباتي.

إذا كانت عملية تدهور وتراجع الغطاء النباتي تحت تأثير الظروف الطبيعية، و نشاط السكان ظاهرة لم نتمكن من تحديد فترة انطلاقها، ولا تحديد وتيرتها، التي

تكون قد تغيرت من فترة الى أخرى، حسب تردد فترات الجفاف، واشتداد طلب السكان على الموارد المحلية، وإذا كانت أثار العوامل الطبيعية تبدو واضحة المعالم، فإن أساليب التدهور البشرية غالبا ما تبقى معلمها غير مثيرة للانتباه بهذا المجال، فالإنسان لا يقطع ولا يستغل إلا الأشجار والنبات التي تستجيب لرغبته و حاجياته، إما لصنع أثاث و أدوات فلاحية أو سكنية ... و يمكن اجمال أهم الأسباب التي أدت إلى تدهور الغطاء النباتي بالمنطقة، فيما يلي:

1-2 العوامل البشرية:

الرعي الجائر: بالرغم من أن الرعي يعتبر من الأنشطة التكميلية للنشاط الفلاحي بواحة ترناتة و تميز الإنتاج الحيواني بالتدبدب، وغلبة صنف الدمان (الذي وصل سنة 2004 الى 4424 رأس بنسبة 73.8 %) إلا أنه في السنوات الأخيرة، أدى إلى إتلاف الغطاء النباتي سواء الموجود بأطراف المجرى لوادي درعة أو خارج المجال المزروع.

جدول رقم (04) تطور الأصناف الحيوانية بالمنطقة مابين 2000 و 2004

النوع / سنة	الاغنام		الابقار		الماعز		الجمال		الخيليات	
	العدد	%	العدد	%	العدد	%	العدد	%	العدد	%
2000	6750	71.5	150	1.6	1490	15	76	0.8	974	10.3
2004	4424	73.8	56	1.1	885	.14	73	1.2	588	9.2

المصدر: مركز الاستثمار الفلاحي بزاكورة

وبتضافر الرعي والجفاف أصبح المجال يشهد عراءا، مما يمهد إلى التدهور البيئي، بحيث تقلع المواشي الكلاء والأعشاب مما أدى إلى القضاء على النباتات، التي تلعب دورا مهما في تثبيت التربة.

1-3 العوامل الطبيعية:

ساهمت الدينامية الطبيعية في تراجع للغطاء النباتي المتمثلة في:

1-3-1 قلة الموارد المائية:

تراجع صبيب واد درعة مباشرة بعد إنشاء السد، وأثر ذلك بشكل واضح على زراعة النخيل الذي يحتاج للسقي حولي 32 مرة في السنة تختلف حسب الفصول، (كما يبين الجدول رقم 05) في ظل أن عدد الطلقات لسد المنصور الذهبي لا تتجاوز 6 مرات في السنة.

جدول رقم (05) كمية ووثيرة السقي لأشجار النخيل حسب الشهور

الشهور	يناير	فبراير	مارس	أبريل	ماي	يونيو	يوليوز	غشت	شتنبر	أكتوبر	نونبر	دجنبر
عدد السقيات	2	3	4	4	5	5	7	6	6	4	3	2
الكمية ب $م^3$ في الهكتار	900	1300	1600	1600	1700	2000	2000	2000	2000	1400	1400	900

المصدر: مركز الاستثمار الفلاحي بزاكورة2013

كما أدى عدم انتظام جريان المياه السطحية وقلتها، إلى الاعتماد على المورد الثانوي من مياه الفرشات المائية الباطنية غير أن هذه الأخيرة تعرضت بدورها إلى تناقص مهول، تحت عمق 30 مترا، مما يرفع من تكلفة استخراج هذه المياه لسد متطلبات المنتوجات النباتية بالمنطقة. مما ينتج عنه البحث عن عمل بديل، والتخلي عن القطاع الأول

خلاصة:

انطلاقا من رصد مختلف الديناميات (الطبيعية الديموغرافية، الاقتصادية) التي تعرفها المنطقة. تبين على أنها لعبت دورا في بروز اختلالات جمة بالمنطقة. جاعلة منها إحدى المناطق الهشة والعطوبة بالجنوب المغربي.

لقد ساهمت الظروف الطبيعية في تأزم الواحة، حيث يقوم العامل التضاريسي والجيولوجي بدور مهم في تهيئة الظروف المناسبة لعمليات التعرية، بالإضافة الى كون المنطقة تصنف ضمن النطاق البيومناخي الجاف، إذ تعرف تساقطات ضعيفة وغير منتظمة سمتها التذبذب، مع ارتفاع في كمية التبخر والنتح بسبب ارتفاع درجة الحرارة وقوة الرياح، كما يتسم الغطاء النباتي بالضعف والتباعد...

ينضاف الى هذه الاكراهات الطبيعية العامل البشري، حيث تعرف المنظومة البيئية استغلال مكثف للموارد الطبيعية، بفعل النمو الديموغرافي واستعمال المكننة، بالإضافة الى غياب الوعي البيئي وانتشار الأمية، وارتفاع نسبة الفقر... كل هذه العوامل ساهمت في اختلال هذه المنظومة الواحية الهشة والعطوبة.

بيبليوغرافيا:

- إبراهيم أقديم، نجيم علوان، الخصائص الهيدرولوجية لوادي درعة وصف وتفسير، حوض درعة ملتقى حضاري وفضاء للثقافة والابداع منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية أكادير ص: 275، 1996.
- أحمد البوزيدي، التاريخ الاجتماعي لدرعة، مطلع القرن 17، مطلع القرن 20، دراسة في الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية من خلال الوثائق المحلية بدعم من مؤسسة الملك عبد العزيز بالدار البيضاء. 1994
- حسن محداد، الماء والإنسان بحوض سوس إسهام في دراسة نظام مائي مغربي، مركز ابن تومرت للدراسات والنشر والتوثيق السنة 2003.
- خديجة الحارث: ظاهرة التصحر واستراتيجية محاربة زحف الرمال بالجنوب الشرقي المغربي – نموذج القسم الغربي من حوض الراشدية – بوذنيب "تافلالت "أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في الجغرافيا كلية الآداب والعلوم الانسانية بن امسيك – الدار البيضاء، 2002.
- Simon MARTIN Mémoire de licence sous la direction du professeur E. REYNARD «Influence du tourisme sur la gestion de l'eau en zone aride; Exemple de la vallée du Draa (Maroc)», 2006
- ROYAUME DU MAROC, stratégie d'aménagements et de développement des oasis au Maroc, ministère de l'aménagement de territoire.

التحولات القيمية بواحة تودغى
دراسة سوسيو أنثروبولوجية

د. محمد كرام

جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب ظهر المهراز، فاس

تقديم

مما لا شك فيه أن دراسة التحولات الاجتماعية بشكل عام هي مسألة تفرض نفسها بقوة في العلوم الاجتماعية، ذلك أنه مادام المجتمع في تغيير دائم على مختلف الأصعدة، فإن العلوم الاجتماعية مطالبة بمواكبة تلك التحولات من حيث المناحي التي تشملها، والأسباب الكامنة وراءها، فضلا عما تحدثه من أثر على الفرد والمجتمع. في هذا السياق تجد السوسيولوجيا نفسها أمام تحولات مجتمعية متعددة وبإيقاعات مختلفة لدرجة يصعب معها كما يقول ألكسيس طريموليناس Alexis Trémoulinas[1] جمع كل التحولات الاجتماعية في تنوعها تحت مفهوم التحول الاجتماعي المناسب سوسيولوجيا، ومع ذلك فقد تصدى علم الاجتماع لهذه المعضلة منذ بداية نشأته مع الرواد الأوائل، حيث تم التعامل مع ظاهرة التحولات الاجتماعية بالحس المنهجي الديكارتي الذي يفرض تقسيم المعضلة الكبرى الى اجزائها الصغرى، ودراسة كل جزء على حداه.

من هذا المنطلق ارتأينا في هذا البحث التوجه الى دراسة التحولات القيمية من خلال انتقاء نموذج من نماذج التحول القيمي وهو ذلك المرتبط بالعطايا والهدايا Les dons et les cadeaux سواء المتبادلة بمناسبة طقوس الاجتياز أو الموجهة الى الاضرحة والأماكن المقدسة بالمجتمع الواحي.

1.موضوع البحث، أهميته وأهدافه

يدور موضوع بحثنا بالأساس حول التحولات القيمية التي عرفتها وتعرفها ظاهرة العطاء والهدية بالمجتمع الواحي، ومعلوم أن العطاء Le don يدخل حسب مارسيل موس ضمن ما يسمى بالظواهر الاجتماعية الكلية[2]، لأنه يمتد الى النسق الأخلاقي والديني

---

[1] Alexis Trémoulinas, Sociologie des changements sociaux, Éd, La Découverte, 2006, P: 10.

[2] مارسيل موس، علم الاجتماع والأنثروبولوجيا، ترجمة محمد طلعت عيسى، المكتبة المصرية الحديثة، الطبعة الأولى، 1971، ص 25

والاقتصادي، فضلا عن ارتباطه بأنساق رمزية لها علاقة بثقافة العرض والشرف أحيانا وبأمور غيبية ميتافيزيقية في بعض الأحيان. العطايا والهدايا التي نود دراستها هي تلك المرتبطة أولا بطقوس الاجتياز أو المرور Rites de passage أي الهدايا التي تقدم بمناسبة الولادة، الزواج والموت... ثم العطايا الموجهة للاماكن التي يعتقد أنها مقدسة من أضرحة وأحجار وأشجار وعيون. وتكمن أهمية هذا الموضوع في كون الخصوصيات الثقافية والاستثنائية للواحات يبقى موردا خصبا للعديد من الأفكار كما يقول د بن محمد قسطاني[3].

1.1 إشكالية البحث

يتميز نسق التبادلات المادية في واحة تودغى بكونه محكوما بنظام معقد من الشفرات يتداخل فيها ما هو ديني بما هو أخلاقي بما هو اقتصادي وأحيانا ما هو غيبي ذا طابع سحري، لذلك فإنه لا يكفي في هذا العمل الاكتفاء بمجرد وصف أشكال التبادلات التي تعرفها ظاهرة العطاء والهدايا المرتبطة بمختلف المناسبات، بل الأهم هو التساؤل بالمعنى الفيبيري حول العقلانية الكامنة وراء سلوك الافراد كيف كانت وكيف أصبحت وما هي العوامل المسؤولة عن التحولات التي وقعت؟ بعبارة أخرى ماهي الرهانات التي كانت تحرك سلوك الافراد وهم يقدمون العطايا ويتبادلون الهدايا في وقت ما؟ وما هو واقع تلك الظاهرة اليوم؟ وماهي العوامل المسؤولة عن افول بعض الأنواع من العطايا والهدايا؟ وما انعكاس ذلك على بنية المجتمع من حيث العلاقات والروابط الاجتماعية ونظرة الافراد الى العالم؟

2.1 فرضية البحث

نفترض أن العامل الديني هو الكامن وراء مختلف أشكال العطايا والهدايا التي تقدم أو يتم تبادلها في الماضي، وأن التحول الذي عرفه هذا العامل نفسه هو الذي أدى الى أفول بعض الأنواع من العطايا والهدايا وأن ذلك أثر على العلاقات وأشكال التضامن التي تربط بين الناس.

3.1 عينة الدراسة ومنهج البحث

تتكون عينة الدراسة من واحدة من القبائل المشكلة لقبائل واحة تودغى وهي قبيلة حارة اليمين، وتسمى أيضا بحارة نعاميين وبحارة ن إمزيوان وهي من القصور

---

[3] بن محمد قسطاني، واحة غريس والاستعمار آليات التحول وأشكال المقاومة، المعهد الملكي للثقافة الامازيغية،2018، ص38.

التودغاوية الواقعة في أسفل نهر تودغى (أسيف ن تدغت) وتتكون حسب إحصائياتنا الشخصية في الوقت الحالي من حولي500 أسرة. وقد شملت عينة الدراسة 136 شخص من هذه القبيلة، منهم 126 وزعت عليهم الاستمارات، ومنهم 10 أشخاص أجريت معهم مقابلات نصف موجهة، وقد تمت مراعاة متغير السن والجنس والمستوى المدرسي أثناء توزيع الاستمارات وإجراء المقابلات.

2.مفهوم التحولات

يشير مفهوم التحولات الى نوع من الدينامية التي يعرفها المجتمع، إذ لا وجود لمجتمع ستاتيكي ثابت فالحياة الاجتماعية تتألف من تغيرات مستمرة لا تتوقف، وعندما تنتهي هذه التغيرات فإن الحياة نفسها تنتهي[4]، معنى ذلك أن التحول هو الأصل بالنسبة لحياة البشر، فكما قال هيراقليط " إننا لا نستحم في النهر مرتين[5]".

من الناحية السوسيولوجية فإن الباحث في التحولات الاجتماعية يجد نفسه أمام مفاهيم كثيرة كالتغير الاجتماعي,Le changement social، الحراك الاجتماعي La mobilité sociale فضلا عن التحول Transformation، لكن وبعيدا عن التفاصيل الدقيقة في التفريق بين هذا المفهوم وذاك فإننا سوف ننطلق من التعريف الشهير للسوسيولوجي الكندي غي روشي Guy Rocher[6]، الذي يعتبر أن التغير الاجتماعي هو "أي تحول يمكن ملاحظته بمرور الوقت، والذي يؤثر، بطريقة ليست مؤقتة أو سريعة الزوال، على بنية المجتمع أو أدائه.". أي أن التغير هو تحول قابل للملاحظة، حيث أنه مع مرور الوقت يمكننا أن نلاحظ أن هناك تحول وتغير يمس بنية المجتمع و أدائه، وبالنسبة للحالة التي نحن بصدد دراستها فالتحول هو بالنسبة لواحة تودغى هو تحول عميق شمل مختلف جوانب الحياة الاجتماعية بل وحتى المرفولوجية، بحيث أنه إذا بدأنا بالوحدات الكبرى المشكلة للواحة ونقصد القصور الملتئمة في شكل قبائل صغيرة، فإننا نجد أن القصر كبناء هندسي مادي لم يعد هو الفضاء الذي تقطنه الساكنة، فجل الاسر انتقلت الى العيش خارج أسوار القصر، بل إن هذه القصور تعرضت في معظمها للهدم دون أن يتم حتى ترميمها لأهداف تنموية سياحية أو خدمة للذاكرة التاريخية، وكمثال على ذلك قصر حارة اليمين الذي تم هدمه بالجرافات مطلع هذا القرن. لقد أصبحت المنازل أصبحت تبنى خارج اسوار القصر بفعل التزايد الديمغرافي وحاجيات الناس

---

[4] جون سكوت، علم الاجتماع المفاهيم الأساسية، ترجمة محمد عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت لبنان، 2013، ص 96

[5] Georges Pascal, Les grands textes de la philosophie, éd Bordas, Paris, 1986, P 4.

[6] Guy Rocher, Introduction à la sociologie générale, tom 3, changement sociale, éd HMH, 1968.

التي لم يعد بإمكان مرفولوجية القصر تلبيتها. كما لحق التغير كذلك التنظيم السياسي للقبيلة، فإذا كانت القبيلة بالجنوب المغربي وكما وصفها روبير مونتاني Robert Montagne تدار من طرف مجلس الاعيان conseil de notables الذي يوجد على رأسه " أمغار" والذي يشرف على مجموعة من المراسيم وخاصة الجولة القضائية التي تخصص لمعاقبة المجرمين وحل الخلافات[7]، فإن دور هذا المجلس اليوم أصبح شكليا ويكاد دوره يقتصر على تسير أمور ذات الصلة بالفلاحة بل إن جمعيات المجتمع المدني أصبحت تنافسه حتى في هذا المجال.

3.مفهوم القيم

تعرف أحد المعاجم السوسيولوجية المعاصرة القيم بأنها:" المثل الجماعية التي تحدد في المجتمع معايير كل ما هو مرغوب فيه: ما هو جميل وما ما هو قبيح، الصواب والخطأ، المسموح به واللامسموح به. هذه القيم مترابطة فيما بينها وهي تشكل ما يسمى بنسق القيم" يقول غي روشي Guy Rocher " في نظر عالم الاجتماع، القيم الوحيدة الواقعية هي دائما قيم خاصة بمجتمع ما، إنها المثل التي تتخذها جماعة من الجماعات وتنتسب إليها[8]." ينتج عن هذا القول ضرورة التصريح بنسبية القيم La relativité des valeurs وهي نسبية زمانية ومكانية في نفس الوقت حسب غي روشي، حيث تتغير القيم حسب الازمنة التاريخية وأيضا حسب الامكنة أي من مجتمع لآخر[9]. بالنسبة لمنطقة تودغى وللقصر الذي نحن بصدد دراسته فالتحول القيمي يشمل مجالات كثيرة، نذكر منها على سبيل المثال:

- قيمة الرجولة: لقد كانت قيمة الرجولة مثلا ترتبط بصورة المحارب الشجاع وكانت صورة الانسان ترتبط بالمتدين الذي يهيئ لباسه للصلاة، وهذا ما أشارت إليه روايات بعض المستجوبين ومنها رواية الحسين (حولي 68 سنة)، يقول: " الرجل هو المتأهب للحرب دائما، خنجره لا يفارق كتفه..." تم يستطرد " لقد كان الشعر القديم يقول: يا للالة الجمعة من مازال يؤديك كما ينبغي، لقد رحل ذوي اللباس النقية الى دار البقاء و بقي الغثاء يثرثر..." إن الرجولة المرتبطة بالمحارب لم يعد لها وجود لآنه مع توطيد أسس الدولة المعاصرة بعد الاستقلال لم يعد بالإمكان الحديث عن الحرب بين القبائل الا بعض المناوشات التي تحدث من حين لآخر حول الأراضي السلالية.

---

[7] Robert Montagne, Les berbères et le makhzen dans le sud du Maroc, éd Afrique orient, 1989, P 150.

[8] Guy Rocher, Introduction à la sociologie générale, 1. L'action sociale, éd HMH, Montréal, 1968, P 75-76.

[9] IBID, P 75.

- قيمة العيش المشترك على أساس القرابة شهدت هذه القيمة تغيرا جذريا، فبالرغم من أن الاسرة الممتدة ماتزال تفرض وجودها في جل القصور المشكلة للواحة، فإن العشيرة الكبيرة التي تضم العشرات من الاسر المشكلة للفخدة أو العظم (إخس أو إغص) لم تعد موجودة، كما أن الزواج أصبح أكثر انفتاحا من ذي قبل، ففي سنة 1999 لم يكن عدد الزيجات من خارج القصر في حارة اليمين يتجاوز 15 زوجة بينما تضاعف هذا العدد بشكل كبير ليصل الى أزيد من 100زوجة حاليا، ومعلوم أن الزواج الاندوكامي والاكزوكامي هي أشكال زواجية تخضع لاستراتيجيات تخفي عقلانية الفاعلين، إذ يمكن الانطلاق من مثال واقعي أورده بيير بورديو في كتابه (الحس المشترك) وهو مثال لحالة أخويين يتزوج أحدهما من داخل سلالته، بهدف الحفاظ على تماسك ووحدة السلالة، بينما يتزوج الاخر زواجا خارجيا مستهدفا من ورائه ربط علاقة مع جماعات اخرى[10]، فعوض الزواج الذي يخدم العيش المشترك على أساس القرابة، أصبح الزواج بالبنت المستقرة بالخارج أي بفرنسا أو إيطاليا أو اسبانيا هي الورقة التجارية الرابحة أكثر، من اجل ضمان الهجرة الى الخارج عن طريق الالتحاق بالزوجة، فضلا عن الزواج القائم على مصالح أخرى أو حتى القائم على الحب والتفاهم بين الزوجين، اللذين أصبح مسموحا لهما بالتعرف على بعضهم البعض قبل الزواج عكس ما كان عليه الامر من قبل، وفي هذه الحالة الأخيرة لابد أن نشير إلى أن ظهور وسائل التواصل الاجتماعي قد فتح مجالا كبيرا للتواصل بين الذكور والاناث بعيدا عن الرقابة القبلية مما يسهل الزواج المبني التفاهم بين الزوجين عوض الزواج التقليدي.

- قيمة التعاون، يحكي محمد (80 سنة) بمرارة وتأسف عما سماه " اختفاء الخير" قائلا " لقد كنا فيما مضى نتعاون بيننا أيام الحرث والسقي والحصاد، بل حتى في عملية بناء المسكن...نتبادل الدواب في عملية الحرث، ويوم السوق الأسبوعي تجد من يحمل لك ما اقتنيته فوق دابته بالمجان... أين ذهب هذا كله؟ لم يبق سوى الطمع والتفكير في النقود، لقد رحل الخير مع أهله" إن ما يحكيه هذا المستجوب يرتبط بما يمكن أن نسميه بتنقديد العلاقات الاجتماعية، أي أنه أصبحت خاضعة للأداء النقدي، ففي السوق الأسبوعي أصبح حمل المقتنيات يتم بواسطة الدراجات النارية ذات العربات أو بواسطة سيارات " البيكوب" وغيرها من السيارات الشيء الذي يفرض أداء ثمن حمل هذه المقتنيات أو ثمن ركوب الافراد.

---

[10] Pierre Bourdieu, Sens pratique, éd Minuit, 1980, 275.

يبقى أن نشير بشكل عام الى ان التحولات التي عرفتها واحة تودغى على مختلف الأصعدة مرتبطة بعوامل متعددة وعلى رأسها عامل الهجرة خاصة الهجرة نحو فرنسا في السبعينيات من القرن الماضي وموجة الهجرة السرية نحو اسبانيا وإيطاليا خصوصا في الفترة الممتدة بين 200 و2010، هناك أيضا عامل انتشار التعليم خاصة مع انتشار المدارس في كل القرى تقريبا واستفادة القصور من شبكة الربط الكهربائي، واستفادة بعضها من شبكة الماء والطرق المعبدة وشبكة الانترنيت.

4. الهدايا والعطايا

يرادف معجم العلوم الاجتماعية بين الهدية والعطاء، فيرى أن الهدية Le don هي" ما يقدم للغير من مال أو متاع عن طيب خاطر، واصطلاحا هي ما يقدم للكائنات والأماكن المقدسة في المناسبات الدينية لاسترضائها واستعطافها... ومن أبرز مظاهر الهدية ما يسمى نظام الهدايا الملزمة Dons obligatoires و أهم أشكاله و أكثرها انتشارا البوتلاتش[11]" . ونظرا لأهمية الهدايا والعطايا في نسيج العلاقات الاجتماعية فقد اهتمت بها الأبحاث الانتروبولوجية منذ وقت مبكر، ذلك أنه إذا كان الأصدقاء يؤسسون الهدايا، فإن الهدايا بدورها تصنع الأصدقاء كما يقول مارشال سالينس[12] Marshall Sahlins ومعنى ذلك أن الهدايا تساهم الى حد كبير في نسج العلاقات الاجتماعية باعتبارها تتخذ أشكال متعددة من التضامن، ومن بين هذه الاشكال ذكر سالينس Sahlins: العطاء المتبادل حيث الشخص أ يعطي للشخص ب و يأخذ منه أي أنها يتبادلان الهدايا، ثم العطاء المتمركز في شكل تبرع عدة أشخاص (B.C.D) لصالح شخص واحد (A) أو تبرع شخص واحد (A) لفائدة أشخاص متعددين (B.C.D) .

وقد سبق ل مارسيل موس أن أكد على كون العطايا في المجتمعات المسمات بدائية تتسم بصفة القهر والالزام في إطار مجموعة من القواعد والأفكار ترتبط بلزوم تقديم الهدية ولزوم قبولها وردها[13].

5.النسق القيمي للهدايا والعطايا بواحة تودغى

تعتبر واحة تودغى واحدة من أقدم الواحات التي استقر بها الانسان منذ عصور موغلة في القدم، حيث تشير بعض الروايات الى استقرار الاثوبيين القادمين من

---

[11] إبراهيم مذكور واخرون، معجم العلوم الاجتماعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974، ص 63

[12] Marshall Sahlins, Âge de pierre, âge d'abondance, éd Gallimard 1976, P 238.

[13] ملرسيل موس، علم الاجتماع والأنثروبولوجيا بحث في الهبات والهدايا الملزمة، ترجمة محمد طلعت عيسى، المكتبة المصرية الحديثة، 1971، ص53.

الجنوب وأمازيغ في المنطقة منذ ما يزيد عن ثلاثة الاف سنة قبل الميلاد، وهي نفس الفترة التي عرفت فيه المنطقة تواجد اليهود الذين اشتهروا فيما بعد بالتجارة وصناعة الفضة[14]، ولعل ما يؤكد قدم التواجد اليهودي بالواحة هو أن عملة المملكة في عهد الادارسة تم سكها عام 174 ه بتودغة وهي المعلومة التي ماتزال نجدها اليوم مكتوبة في مدخل ضريح المولى إدريس الأول بزرهون. كما أن بقايا بعض القصور تشهد على التعايش بين اليهود والمسلمين من خلال تقاسم السكن داخل نفس المجال. أما مارمول كاربخال فيرى أن أهالي تودغى ينتمون الى قبائل من غريس[15].

1.5.هدايا طقوس الاجتياز بين الماضي والحاضر

تمكن دراسة البنيات الرمزية الباحثين في العلوم الاجتماعية من معرفة حقيقة التغير الاجتماعي وصياغة حكم شمولي ومركب حول سيرورة النمو والتطور[16]، من هذا المنطلق سنحاول هنا التركيز لا على البنيات المادية فحسب بل حتى الرمزية، من أجل فهم حقيقة التحولات الاجتماعية لمجتمع الواحة، لذلك سنتطرق للتو الى أشكال الهدايا والثقافة التي تحكمها في مختلف المناسبات التي اخترناها للدراسة في هذا البحث.

هدايا ازدياد المولود: في إطار قيمة التضامن واحتراما للعادات والتقاليد، فإن المرأة المقبلة على وضع حملها، تذهب الى بيت أمها في الأيام الأخيرة التي تسبق الوضع، وعندما تلد فإن الزوار يزورونها في بيت أمها ويقدمون لها الهدايا هناك.

يلاحظ من خلال البحث الميداني الذي أنجزناه عن الظاهرة أن النقود تأتي في المرتبة الأولى من الهدايا التي يقدمها الناس بمناسبة زيادة المولود، وهذا أمر مستجد حسب المبحوثين الذين أجريت معهم المقابلات، حيتوا أكدوا أن الامر في الماضي كان يقتصر على تقديم كسوة المولود أو مواد غذائية، لكن ما يثير الانتباه هو أن تبادل الهدايا في هذه المناسبة يكاد يكون ظاهرة نسائية بامتياز، ف حولي% 71.43 من الرجال صرحوا أنهم لا يقدمون أية هدية بهذه المناسبة. أما عن المواد الغذائية التي

---

[14] روجي ميمو، المعمار التقليدي لواحة تودغى، أوراق مطبوعة وزعت على هامش ندوة علمية حول نفس الموضوع بالمدرسة الوطنية للهندسة المعمارية.

[15] مارمول كاربخال، كتاب افريقيا، الجزء الثالث، ترجمة محمد حجي وآخرون، منشورات الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشـر، دار نشـر المعرفـة، 1989، ص 154.

[16] محمد سلام شكري، القرية والمدينة بالمجتمع المغربي، منشورات مختبر سوسيولوجيا التنمية الاجتماعية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهراز، فاس، الطبعة الأولى 2020، ص 82.

تأتي في المرتبة الثانية فتتكون في الغالب من السكر، الشاي، القهوة، وحتى الزرع في بعض الحالات.

عند تقديم الهدية تتم مباركة المولود بصيغتين مختلفتين حسب جنس المولود، حيث أنه إذا كان المولود ذكرا، قيل للام " أمبارك إشيري أو أعريم" ومعناه مبروك الطفل. أما إذا تعلق الامر بكون المولود أنثى، فالعبارة المستعملة هي "أمسعد تربت" أي أسعد الله إبنتك. واضح من العبارتين اللتين مازالتا تستعملان الى يومنا هذا أن هناك استمرار للتصور التقليدي الذي يميز بين الذكور والاناث منذ لحظة الولادة، حيث يطلب من الله أن يبارك الذكور، والبركة هنا تعني الكثرة والزيادة، بينما لا تطلب هذه الزيادة من الله إذا كان المولود أنثى، حيث يقتصر الدعاء على طلب الاسعاد، والمقصود بالإسعاد هو الاستقامة، حيث يقال للشخص الذي لم ينحرف بأن الله أسعده. إن الاختلاف الملاحظ في الصيغة المستعملة أثناء تهنئة الام بمناسبة وضعها لمولودها، تستحق بوحدها أن تكون موضوع دراسة خاصة من وجهة نظر سوسيولوجيا الجندر لما لها من انعكاسات وتبعات على تنشئة النوع.

هدايا الأعراس: يحكي المبحوثون عن أسماء الهدايا ونوعها بمناسبة الزواج، مميزين بين هدايا العروسة وهدايا أهل العريس، ففي السنوات الماضية وبالضبط الى حدود نهاية الثمانينات حسب ثلثي المستجوبين في المقابلات نجد الهدايا الاتية:

-تيقفيفين، ومفردها تقفيفت، وهي هدية في شكل قفة مكونة في الغالب من القمح أو خليط من القمح والثمر واللوز، هذا النوع من الهدية يقدم لأهل العروسة مرفوقا بأهازيج غنائية فيها اعتزاز وافتخار بالهدية وبحسن الضيافة

-البرمات،(بتسكين اللام والباء والراء) مفردها برمة هدايا في شكل ألبسة تقدم أيضا للعروسة في ليلة "مشط الشعر" ويتم الإعلان عن اسم مقدم الهدية امام الملاء وهو ما يفرض الحرص على ضرورة تقديم ما هو أفضل.

-الله مع، مناسبة تقدم فيه هدايا للعريس وهو بصدد وضع الحناء على يده، والهدايا عبارة عن نقود، حيث يتم ترديد أغنية تقول: " ور أدريم أوراك إبايع أيسلي " المفلس أو من لا نقود له لا يمكنه مبايعتك يا عريس"

-إكلماس، مفردها أكلموس وهو قب الجلباب، أما معناه فهو الهدية التي تقدم للعريس صباحا بعد ليلة" الله مع" وتتكون هذه الهدايا من اللوز والبيض أو الثمر، وفيها يتم أيضا الجهر بأسماء مقدمي الهدايا

عموما فإن أشكال الهدايا السابقة المرتبطة بالعريس قد انقرضت بالكامل، ولم يبق الا تلك التي تقدم للعروسة ليلة الحناء، مع تغير جوهري في مضمونها فاللوز والتمر والحبوب لم تعد تهدى، وقد حل محلها تقديم الألبسة والاغطية وبعض الاواني، كما تغيرت طريقة تقديمها إذ لم يعد من الضروري أن تترك الهدايا الى أن يجتمع كل الناس ويعلن عن اسم صاحب الهدية، ففي أحسن الأحوال يمكن التغني بالهدية للحظة وجيزة عند الاتيان بها أما دار أهل العرس. ولكن في جميع الحالات فإن مستلم الهدية يرد على من قدمها بما معناه هديتكم ستعود اليكم مستقبلا في امان الله وحفظه.

الهدايا التي تقدم بمناسبة الوفاة: تعرف الاحزان كما الافراح ظاهرة تبادل الهدايا، فبمجرد وفاة شخص يهب الجيران والاقربين في الأيام الأولى لتقديم مختلف وجبات الاكل ة التي قد تستمر لأيام بل لشهور في الماضي، أما اليوم فقد تشكلت جمعيات و تعاونيات هي التي تقدم هذا الدعم المادي في الأيام الأولى مع استمرار تقديم المقربين لوجبات محدودة في الأيام الأولى، لكن تبادل السكر وبعض المواد الغذائية الأخرى مازال مستمرا، الى جانب النقود التي تقدمها فئة قليلة، ونشير الى أن جميع المستجوبين سواء في الاستمارات أو في المقابلات قد أكدوا على أن التضامن المادي مه أهل المتوفى ضروري ، أما عن السبب فتقول السيدة فاطمة: " العرس نستعد له، والعقيقة نستعد لها، أما الوفاة فلا أحد يعلم متى ستأتي، لذلك نسرع الى تقديم الدعم الاهل الميت، انهم منهمكون في الحزن والالم لذلك فنحن من يجب أن يتكفل بهم، وسوف يأتي دورنا فنموت فمن يتكفل بنا ان لم نتكفل بهن؟"

2.5. العطايا الموجهة نحو الأماكن "المقدسة"

تزخر واحة تودغى بالعديد من الاضرحة والأماكن والاشياء التي يضفي عليها الناس نوعا من التقديس، فعند استقصائنا لاسم الضريح الموجود في كل قصر وجدنا أن عدد الاضرحة بالواحة يفوق تقريبا حولي 70 ضريحا، بحيث في كل قصر تجد ضريحين أو أكثر، وهو ما يمكن معه وصف الواحة بأنها واحة الاولياء بامتياز. بالنسبة لقصر حارة اليمين، فتشتهر بثلاثة أضرحة هي ضريح مولاي عمر وهو شبه مهدم بالكامل، ضريح لالة ماما وهو أيضا مهمل وشبه مهدم تم ضريح سيدي أمحمد الخيار الذي تم تدميره بالكامل وبناء مسجد مكانه. بالنسبة لكبار السن فإن هذه الاضرحة كانت الى عهد قريب مزارات يقصدها الناس للاستشفاء وطلب الفرج من كل هم، كما كان السكان يتوجهون الى ضريح يسمى ب ضريح سيدي بو البهائم الكائن بقصر تا سكا قصد طلب الشفاء للبهائم بمختلف أنواعها، حيث تقتضي الطقوس الإتيان ب الحشائش التي تأكلها الدواب الى الضريح تم إرجاعها وتقديمها للدابة المريضة أو التي تعاني من مشكل ما،

وبخصوص البقر فإن الامر يتطلب الإتيان بزبدة تلك البقرة و أن تدهن أحجار قبر الضريح بها، أملا في تحسن منتوجها، أما الرغبات في الزواج والاستشفاء فيقصدن قمة جبل عال بالمنطقة يسمى تيزوكا حيث يعتقد أن تحت ركام من الأحجار هناك يوجد قبر شابة نصرانية يتبرك به، إذ جرت العادة أن يقدم الزائر عطايا في شكل نقود أو حبوب القمح، كما تعمد البنات الى الاستحمام وخلع ملابسها الداخلية وتركها هناك وارتداء ملابس أخرى طمعا في الزواج.

غير أن تهدم العديد من الاضرحة وتراجع دورها بشكل كبير لم يقض بالكامل على زيارتها إذا مازال عدد قليل خاصة من كبار السن ومن النساء على وجه الخصوص يتجهون الى ضريح سيدي الحاج عمرو بحارة ن إكرامن. إن زيارة الاضرحة عند المغاربة كما يقول الأستاذ المختار الهراس وادريس بنسعيد، هو طقس متجدر في الثقافة الشعبية ومكون من مكونات المعيش اليومي[17].

خاتمة

نستنتج مما سبق أن الدافع الأساسي وراء سلوك الافراد في التقدم بالعطايا الى الاضرحة والأماكن المقدسة هو الايمان بقدرة تلك الاضرحة والامكنة على شفائهم وقضاء أغراضهم، وأنها أضرحة وأماكن تتوفر حتى على قدرات خارقة في الانتقام من من لا يوفي بالنذر أو يقسم باسمها كذبا إذ تلحقه لعنتها التي تسمى عند أهل القصر ب " **تونانت**" وهي قوة خفية لا تتوفر الا عند الاولياء والأماكن "المقدسة". بمعنى أن المعتقد الديني هو الكامن وراء سلوك الافراد، لكن هل تراجع دور تلك المزارات والعطايا المرتبطة بها، يعني تراجع المعتقد الديني؟

من الناحية السوسيولوجية، ترى بيبا نوريس وإنجغلهارت بأن العالم اليوم ومع بعض الاستثناءات متدين بشراسة مثلما كان من قبل، وهو في بعض الأماكن أكثر تدينا مما كان، بل إن هناك تزايد في عدد الناس ذوي الرؤية الدينية التقليدية أكثر من ذي قبل[18] . مناسبة هذا الاستشهاد هو ما لاحظناه من ارتفاع نسبة الناس الذين يتوجهون الى ما يسمى بأصحاب الرقية الشرعية، وهو ما دفعنا الى طرح السؤال عن المبحوثين والذين أكدوا لنا جميعا أن هذه الظاهرة " ظاهرة الرقية الشرعية لم تكن معروفة في القصر من قبل، تقول أمينة (37سنة)، " الرقية الشرعية علاج رباني معروف منذ عهد

---

[17] المختار الهراس، ادريس بنسعيد، الثقافة والخصوبة، دار الطليعة بيروت، ط1، 1996، ص 11.

[18] بيبا نورينس ورونالد إنغلهارت، مقدس وعلماني الدين والسياسة في العالم، ترجمة وجيه قانصو وأحمد مغربي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، 2018، ص 20 و23.

الرسول صلى الله عليه وسلم، غير أن أجدادنا هنا لم يتوجهوا إليه ولم يعرفوه وهذا لا يعني أن الرقية الشرعية بدعة". وتقول السيدة عائشة: " لقد ذهبت عند الراقي أكثر من مرة، وما زلت أذهب عنده لمعالجة إبنتي التي يسكنها جني مسلم...صراحة لم نكن نعرف هذه الرقية من قبل ولكن الحمد لله اليوم الكل واع ويعرف أهمية الرقية".

مما سبق يمكن القول أن ما حدث هو التحول من نمط اعتقاد ديني معين الى نمط اعتقاد ديني أخر، أي من النمط الذي يؤمن بالأضرحة والأشياء أو الأماكن المقدسة الى نمط يؤمن بالرقية على أداء الوظيفة التي كان يقوم بها الضريح، فضلا عن الانتقال من العطايا المادية الى أجرة أو ما يسميه الفقهاء "الفتوح " الذي هو مقابل نقدي.

أما بخصوص الهدايا المتبادلة بمناسبة العقيقة والزواج والوفاة، فلم يكن الدافع إليها هو التضامن بين الناس في إطار الصدقة التي يحث عليه الإسلام، بقدر ما هي إلزام اجتماعي وجد الافراد أنفسهم منخرطين فيه، وهذا ما نلمسه من أجوبتهم التي تؤكد ضرورة رد الهدية، حيث صرح 91% من المبحوثين بأنه من الضروري رد الهدية، بل إن الهدية ترد بأحسن منها. فالناس يتباهون فيما بينهم عند استعراض الهدايا التي تقدم بشكل علني في الماضي، وفي الوقت الحالي فإنه لا أحد يقبل أن يقدم هدية أقل من تلك التي تلقاها، بل إن % 54.76 يرون ضرورة رد الهدية بهدية تفوق قيمتها قيمة تلك التي سبق أن تلقوه، إذا لم يكن العامل الديني هو الحاسم وراء هذا السلوك، فماهي الاعتبارات التي يمكن أن نفسر بها ما يجري؟ هل يجوز لنا أن نتحدث عن رأسمال العرض والشرف بحيث يتوجب كما يقول بورديو على رجل العرض أن يتحدى من هو كذلك في إطار صراع خفي أساسه التحدي والتحدي المضاد؟[19].

[19] Pierre Bourdieu, Sens pratique, éd Minuit ; 1980, p 171.

بيبليوغرافيا

- إبراهيم مذكور واخرون، معجم العلوم الاجتماعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974
- المختار الهراس، ادريس بنسعيد، الثقافة والخصوبة، دار الطليعة بيروت، الطبعة الأولى 1996
- بن محمد قسطاني، واحة غريس والاستعمار أليات التحول وأشكال المقاومة، المعهد الملكي للثقافة الامازيغية 2018
- بيبا نورينس وروناالد إنغلهارت، مقدس وعلماني الدين والسياسة في العالم، ترجمة وجيه قانصو وأحمد مغربي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، 2018
- جون سكوت، علم الاجتماع المفاهيم الأساسية، ترجمة محمد عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت لبنان، 2013
- روجي ميمو، المعمار التقليدي لواحة تودغى، أوراق مطبوعة وزعت على هامش ندوة علمية حول نفس الموضوع بالمدرسة الوطنية للهندسة المعمارية
- مارسيل موس، علم الاجتماع والأنثروبولوجيا بحث في الهبات والهدايا الملزمة، ترجمة محمد طلعت عيسى، المكتبة المصرية الحديثة، 1971
- مارمول كاربخال، كتاب افريقيا، الجزء الثالث، ترجمة محمد حجي واخرون، منشورات الجمعية المغربية للتأليف، دار نشر المعرفة، 1989
- محمد سلام شكري، القرية والمدينة بالمجتمع المغربي، منشورات مختبر سوسيولوجيا التنمية الاجتماعية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ظهر المهراز، فاس، الطبعة الأولى 2020
- Alexis Trémoulinas, Sociologie des changements sociaux, Éd, La Découverte, 2006.
- Georges Pascal, Les grands textes de la philosophie, éd Bordas, Paris, 1986.
- Guy Rocher, Introduction à la sociologie générale,T1, L'action sociale, éd HMH, Montréal, 1968.
- Guy Rocher, Introduction à la sociologie générale, T 3, changement sociale, éd HMH, 1968.
- Marshall Sahlins, Âge de pierre, âge d'abondance, éd Gallimard 1976.
- Pierre Bourdieu, Sens pratique, éd Minuit, 1980.
- Robert Montagne, Les berbères et le makhzen dans le sud du Maroc, éd Afrique orient, 1989

واحة الرتب، طوبونيمية تسمية الواحة وتسمية أهم قصورها وقصباتها

د. عثمان لمراني علوي

باحث في التاريخ

تميزت العقود الأخيرة على مستوى البحث العلمي التاريخي والاجتماعي بالانتقال من الدراسات العلمية العامة إلى المتخصصة، أو بالأحرى التحول نحو الأبحاث التي تنطلق من الجزء إلى الكل عكس ما كان سابقا، أي أنها أصبحت أكثر تخصصا، مما ساعد في الكشف عن بعض القضايا والمعطيات والمجالات التي كان يتم إهمالها أو اعتبارها جزئية وهامشية، مما مكن من تزايد البحوث المونوغرافية حول مختلف المجالات المغربية، لكنها مازالت قاصرة عن تغطية جميع الأماكن بالدراسات أو بالأبحاث الوافية والكافية، ومن بين المجالات الواحية التي لم تستوفي حقها مما سبق ذكره نجد منطقة **الرّتْب/ أوفوس**، إذ ظلت غائبة أو محدودة الحضور، بل وتكاد تكون مجهولة عند من لا يعرف المنطقة بدقة، وغير الباحثين المتخصصين في شؤونها، ولهذا فإنني أروم الوقوف أولا على طوبونيمية هذه المنطقة وأهم القصور والتجمعات السكانية التي تحتضنها، وذلك بهدف التعريف بها، وفهم الخلفيات التي كانت وراء تسميتها أو إنشائها.

تناولنا لموضوع الطوبونيمية الخاصة بالمنطقة والذي اخترنا التطرق له في هذا الصدد لن يكون في الحقيقة إلا تلخيصا لما كنا سبق وأن تناولناه في الأطروحة التي أنجزناها حول منطقة الرتب[1]. وهو ما سيجعلنا نكتفي بمحاولة تقديم تعريفات مختصرة لبعض أهم التسميات التي اشتهرت بهذا المجال لنقف على دلالاتها وبعض التطورات التي مرت منها. فكثيرا ما تستوقفنا عند دراسة أي مجال تساؤلات فيما يتعلق بالدلالات الإسمية التي يحملها أو تحملها كل مكونات هذا المجال والتي لا تقتصر على تسمية القصور أو القصبات لتصل إلى تسمية بعض المكونات التضارسية والمنشآت المائية وكذا الفضاءات الشاسعة وغير ذلك. ولم تخرج المجالات الواحية عن هذا الوضع ومن ضمنها واحة الرتب/ أوفوس.

---

[1] لمراني علوي عثمان، منطقة الرتب بتافيلالت منذ بداية العصر الحديث إلى نهاية عهد الحماية الفرنسية: دراسة جوانب من تحولات المجتمع، والانتاج، والعمران، أطروحة دكتوراه في التاريخ كلية الآداب فاس سايس، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، الموسم الجامعي، 2019 –2021م. تحت إشراف الدكتور عبد المالك ناصري (في طور النشر)

ولنبدأ بتعريف هذا المجال وإبراز حدوده وأهم مكوناته: فمجال الرتب الذي نحن بصدده، هو من الواحات الصحراوية التي انتمت تاريخيا لسجلماسة. وعرّف الوزان "الرَّتْبْ" «بأنه دائرة تتاخم مضغرة(مدغرة)، وتمتد على طول زيز شطر الجنوب على مسافة خمسين ميلا إلى إقليم سجلماسة. وبها عدد لا يحصى من القصور وبساتين النخيل...وتتاخم هذه الدائرة من الشرق جبالا غير مأهولة ـ هو تمسنت الخالي تماما ـ ومن الغرب سهلا رمليا خاليا»[2]. كذلك نجد كربخال والذي سمى المجال ب "إقليم الرتب أو الرطم" يقول عنه: «يحادي هذا الإقليم نهر زيز، ويتاخم إقليم المداغرة جنوبا وإقليم سجلماسة شمالا طوله عشرون فرسخا، وتوجد به عدة قرى ومداشر»[3]. ثم أشار إلى حدوده الشرقية والغربية موضحا أن هذا الإقليم «يطل من جهته الشرقية على جبل جذب، أما في غربه فلا توجد إلا منطقة رملية»[4]. وبهذا نجد أن كربخال. يحصر المنطقة من المكان المعروف محليا بشعبة اللحم ـ أي عند انتهاء مجال مدغرة جنوبا ـ إلى بداية "إيردي"[5].

ومجال الرَّتْبْ/ أَوْفُوسْ اليوم ينتمي إلى قيادة أوفوس، التابعة لإقليم الرشيدية، بجهة درعة تافيلالت، كما ينتمي إلى ما يعرف بمجال زيز الأوسط - في جزئه الجنوبي - حيث يمتد من مركز الريش إلى مركز أوفوس[6]، وتمتد أراضي المجال على مساحة تصل إلى 2990 كلم مربع، موزعة على جماعتين هما: أوفوس في الشمال، بحوالي 1645كلم مربع، وهي الأقدم باعتبارها كانت المركز الإداري للرتب عموما منذ الفترة الاستعمارية إلى حدود سنة 1992م، ثم جماعة الرتب جنوبا، بحوالي 1345كلم مربع والتي تم إنشاؤها داخل نفس المجال لتحمل الاسم القديم له[7]. أما في ما يخص حدود المجال الإدارية، فمن الناحية الشمالية تحده جماعة شرفاء مدغرة وفي جزء بسيط جماعة الخنك، أما شرقا فتحده جماعة واد النعام، وجنوبا جماعة عرب الصباح زيز، بينما تحده جماعة فزنا غربا[8].

---

[2] الوزان الحسن الفاسي، وصف افريقيا، ترجمه عن الفرنسية، محمد حجي ومحمد الاخضر، الشركة المغربية للناشرين المتحديين، الرباط، ط1، 1982م، ج2، ص ص. 124، 123.

[3] كربخال مارمول، افريقيا، ترجمة محمد حجي، آخرين، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة، مطابع المعارف الجديدة، الرباط، 1989م، ج 3، ص. 154.

[4] نفسه.

[5] نفسه، ج 3، ص. 155.

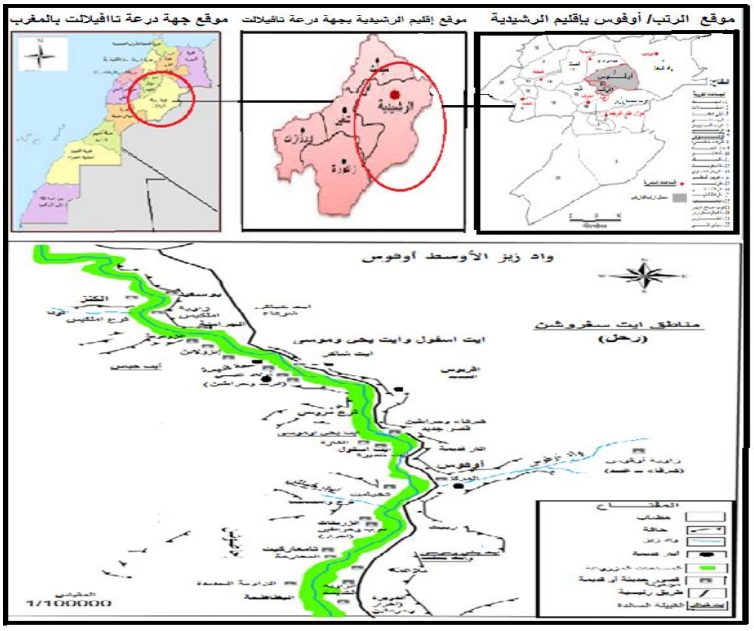
[6] عبد اللوي علوي أحمد، مدغرة وادي زيز، اسهام في دراسة المجتمع الواحي المغربي، خلال العصر الحديث، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة فضالة، المحمدية، 1996م ج1، ص. 43.

[7] Agence urbaine d'Errachidia, Etude d'élaboration du plan de développement de l'agglomértion de Rteb – province d'Errachidia- rapport analyse diagnostic, 2016, p, 9.

[8] Saidi, Plan de développement du centre d'Aoufous, p. 2.

ويضم المجال الرَّتْبِي عددا مهما من القصور وبساتين النخيل[9]، تمتد على خط يصل لما يقرب من 38 كيلومتر، ويصل عددها إلى حوالي 38 قصرا وقصبة. وحسب البعض الأخر حوالي 39 قصرا[10]، وهي تتموضع على ضفتي واد زيز إلى جانب تجمعين منعزلين هما زاوية أوفوس والحواسي، منها حوالي 24 قصرا بجماعة أوفوس التي أسست سنة 1962م، وحوالي 15 قصرا بجماعة الرتب، مع ضرورة التأكيد على وجود أثار أو ذكر لمجموعة من القصور المهدومة بالمجال حملت غالبا تسمية القصور التي قامت على أنقاضها أو بجوارها داخل هذا المجال الواقع على بعد 45 كلم من مدينة الرشيدية[11]. وتوضح الخريطة التالية مواطن انتشار هذه القصور والقصبات داخل المجال، وبعده جدول يبين توزيعها بين الجماعتين المكونة لمنطقة دراستنا.

موقع مجال الرتب/أوفوس (قيادة أوفوس) بالمغرب والتوزيع البشري لسكانه[12].



تركيب خريطة التقطيع الترابي للمملكة المغربية والخريطة التي انجزها امحمد احدى وعبد اللطيف رومان

---

[9] الوزان، وصف افريقيا، ج2، ص ص، 124، 123.

[10] Lieutenant Berriou, Notes sur l'Oued Ziz, Renseignements coloniaux et documents publiés par le Comté l' Afrique Française Organe du Comité du Maroc, Paris, Année 1904, N° 5, p, 127.

ــ كبيري، التحولات السكنية بزيز الأوسط، ص. 131/.

[11] جماعة أوفوس، المخطط الجماعي للجماعة القروية أوفوس 2008م ــ 2010م، ص. 12.

[12] احدى امحمد، أعراف الجنوب المغربي نموذج: عرف آيت عطا الرتب بوادي زيز، سلسلة دفاتر الجنوب رقم 1، منشورات مختبر الأبحاث في المجتمعات الصحراوية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، أكادير، ط2، 2012، ص. 12.

جدول للقصور العامرة بجماعتي أوفوس والرتب[13].

قصور الضفة اليسرى لواد زيز	قصور الضفة اليمنى لواد زيز
أوفوس: 1ـبوسعيد.2ــزاوية أملكيس.3ـ **الجرامنة:** (الكبرى. والصغرى). 4ــ**أولاد شاكر:** (آيت اغف. اقربوس. تيدرين. وتخبوت).5ـ **قصر الجديد:** (القصبة الفوقانية. أولاد عبد الله. الوسط (قصيبة مولاي السعيد، مولاي بن علي، مولاي الشريف). فم الحويش. عتبة الصديق. القصبة التحتانية)).6ـ**أولاد عميرة:** (آيت سفول. ايت الخلف. آيت خباش (القصيرة، إغرم نايت خباش)).7ـ**أوفوس:** (أحداف، المركز).8ـ زاوية أوفوس.	1ـ الكنز. 2ـ تونة. 3ـ زويوية 4ـ زوالة. 5ـ **أولاد عيسى:** (القصبة. القصر السفلاني. القصر الوسطاني). 6ـ تاخيامت. 7ـ الكارة.
الرتب: 1ـاربيت.2ـ سيدي علي الكومي.3ـ البلاغمة.4ـالبطاطحة.5ـ الزاوية القديمة.6ـ الدويرة.	2ــ**الزريقات:**(القنطرة، أولاد ناصر، الحارة، الرحبة، القصبة).2ـتمعاركيت.3ـالمعاركة 8ـالزاوية الجديدة

بعد إعطائنا نظرة حول مجال الرتب/أوفوس ومكوناته الأساسية، ننتقل إلى طوبونيمية تسمية "الرَّتْبْ". فكما لا يخفى علينا أن المنطقة عرفت بالتنوع اللغوي الذي ميزها على امتداد تاريخها، مما يجعلنا نفترض المرجعية اللغوية العربية أو الأمازيغية لتسمية المنطقة، على اعتبار أن جل الأمازيغ يسمون المجال تسمية خاصة بهم، حيث يطلقون عليه اسم "**الرَّتْبَاتْ**"؛ التي يبدو أنها جمع لكلمة الرَّتْبْ، كما يرجح أن يكون مدلولها عربي وتم تمزيغه من قبل أهالي المنطقة الأمازيغ[14]، عكس تسميته بالرَّتْبْ التي يستخدمها العرب من أهل المنطقة إلى جانب استخدامها أيضا في معظم المراجع والمصادر، ثم المؤسسات الإدارية.

---

[13] كبيري، التحولات السكنية بزيز الأوسط، ص. 131.

[14] مغار مولاي الحسن، «المجال والفرجة بقصور الرتب بتافيلالت (تراث لامادي بقصر أولاد عميرة نموذجا)»، ضمن مؤلف "واحات درعة تافيلالت، التراث والتنمية، التجليات والامتدادات وفرص التثمين، مساهمة في إبراز التاريخ الجهوي وحفظ الذاكرة"، إعداد وتنسيق عبد الرزاق السعيدي، نشر المديرية الجهوية لوزارة الثقافة درعة تافيلالت ـ الرشيدية، مطبعة إتيركوس الرشيدية، ط1، 2019م، ص. 59.

وانطلاقا مما هو لغوي، وببحثنا عن الكلمة في بعض القواميس اللغوية الأمازيغية، لم نعثر على ما يربط هذه المفردة بالكلمات الأمازيغية المعروفة، بل تم شرحها انطلاقا من معاجم عربية[15]. وبالبحث عن دلالات كلمة **"الرَّتْبْ"** في اللغات واللهجات الأمازيغية المتداولة بالمنطقة، لم نجد لكلمة الرتب أصلا أو مرجعية أمازيغية، بل إن أهل الرتب الأمازيغ أنفسهم أكدوا لنا أصلها العربي، ونفوا أي معنى أمازيغي لها. كما بينوا أن توظيفهم لكلمة **"الرتبات"** في تسمية المجال بدل الرتب هو نوع من تطوير الكلمة وتخفيفها لتتناسب مع نطقهم ولهجتهم المعتادة.

أما في بعض المعاجم اللغوية العربية فوجدنا مثلا ابن منظور[16] والفيروزابادي[17] وغيرهما، يعطون لكلمة الرَّتْبِ عدة معاني لغوية، فعرفوها باعتبارها "الرَّتَبُ" هي الصخور المتقاربة التي يكون بعضها أرفع من بعض، وواحدتها رتبة. والرَّتْبْ أيضا ما أشرف من الأرض، ورَتَبَ رُتُوبًا: ثبت ولم يتحرك، والترَّتُبُ: الشيء المقيم الثابت، و(رَتَّبَ) فلان (رَتْبًا) و(رُتُوبًا) أيضا: أقام بالبلد وثبت قائما أيضا والرَّتْبَةُ بالضم: المرتبة والمنزلة، كما تعني غلظ العيش وشدته. أما الساكنة العربية بالمنطقة فتضاربت أجوبتهم، فالبعض أكدوا أن أصل تسمية مجالهم مشتق من كلمة الرُّطَبْ، والتي تعني التمر الرطب، مؤكدين في الآن نفسه أن التسمية واردة في القرآن الكريم انطلاقا من قوله تعالى: {{وَهُزِّي إِلَيْك بِجِذْعِ النَّخْلَة تُسَاقط عَلَيْك رُطَبًا جَنِيًّا فكُلِي وَاشْرَبي وَقَرِّي عَيْنًا}}[18]. وهو ما يتطابق إلى حد كبير مع المعنى اللغوي للكلمة، ويتماشى أيضا وما ذكره ابن منظور في معجمه اللغوي حيث يعتبر كلمة الرطب هي ضد اليابس، وتعني نضيج البسر قبل أن يثمر، واحدته رطبة كالتمر[19]، كما عرف الفيروزابادي كلمة الرَّطْب بأنها «ضد اليابس، ورَطِبَ الرَّطْبْ، وتمر رَطِيبٌ: مُرَطَّبٌ، وأَرْطَبَ النخل: حان أوان رَطْبِهِ والقوم أَرْطَبَتْ نخلهم»[20].

ونذكر من الروايات المتداولة بين أهل الرتب أيضا، رواية تربط التسمية بمعنى ديني، وهو المتمثل في الاسم الذي يطلق على طلبة القرآن أي "المُرَتِّبِينْ" أو "أَهْلُ

---

[15] شفيق محمد، المعجم العربي الأمازيغي، إصدار أكاديمية المملكة المغربية، سلسلة معاجم، ط1، 1987م، ج1، ص. 407.

[16] ابن منظور محمد، لسان العرب، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، ط4، 2005م، المجلد6، ص ص. 93، 94.

[17] الفيروزأبادي مجد الدين، القاموس المحيط، دار ابن الجوزي، القاهرة، ط1، 2015م، ص. 88.

[18] القرآن الكريم، سورة مريم، رواية ورش، الآية 25.

[19] ابن منظور، لسان العرب، المجلد 6، ص. 170.

[20] الفيروزأبادي، القاموس المحيط، ص. 89.

الرَّتْبَةِ"[21]. إذ تحيل بعض الروايات إلى أن المنطقة اشتهرت باستقرار عدد من المتصوفة وأهل الصلاح بها، والذين شكلوا مقصدا ومحجا لعدد من طلبة العلم الشرعي بالمغرب. أما الرواية الشفهية الأكثر تداولا بين سكان الرتب، فهي تلك التي ترى أن تسمية المنطقة ترجع بالأساس إلى قصة أمير كان يقطن بمجال عرب الصباح بمنطقة أرفود، وكان هذا الأخير يحث رعيته على تنقية مجرى وادي زيز من الأعشاب والأتربة المتراكمة على امتداد المجرى، بسبب توالي حملات فيض الوادي بالمنطقة التي نحن بصدد دراستها. وأثناء قيامهم بهذا العمل كان هؤلاء العمال يأكلون التمر الذي يحضرونه معهم من مناطقهم ويلقون بعظمه أو نواه (أي ما يسمى بالعْلْفْ) في المجرى، وما هي إلا فترة قليلة حتى بدأت تظهر شتلات النخيل، فلما أخبر الأمير بذلك نهاهم عن نزعها وأمرهم بتركها مخاطبا إياهم بقوله لهم: "دَعُوهُ يُرَتِّبْ". ويُرَتِّبُ بالمعنى الدارج المحلي تعني يتماسك، وبعد مرور أعوام على ذلك بدأ مجرى مياه واد زيز عند هذا المحور ينحرف بأمتار شيئا فشيئا، حتى أصبحت هذه المنطقة على شكل واحة، سميت منذ تلك الفترة بالرَّتْبْ[22].

وبرجوعنا إلى بعض المهتمين بالطوبونيمية مثل صاحب معلمة المدن والقبائل، وجدناه أولا منح المنطقة تسمية «"آيت الرتب" معتبرا إياها: أحد أعمال سجلماسة»[23]. كما وجدنا بعض المصادر والدراسات التاريخية أو الجغرافية وغيرها تسميها "واد الرَّتْبْ"، بحيث يصبح واد زيز عند هذا المقطع المائي منه يحمل تسمية واد الرتب، في إشارة إلى كل المجال الجغرافي الممتد على طول واد زيز من منطقة مسكي إلى المكان المعروف باسم "إِيرْدِي" وهو ما وجدناه مثلا عند العياشي[24] والفضيلى[25]، وكلها إشارات تجعل الرتب أو واد الرتب يظهر كمجال مستقل قائم الذات. في حين لا نكاد نعثر في المصادر التاريخية والجغرافية القديمة والوسيطية على هذه التسمية، خصوصا من أولئك الذين زاروا أو كتبوا عن المنطقة، كما أننا لا نكاد نعثر عليها حتى عند كبار

---

[21] المهداوي عبد الواحد والصادقي حسن، الزاوية الصادقية، التاريخ والمجال والمجتمع، منشورات كلية الأب والعلوم الانسانية سايس ــ فاس، مطبعة أنفو برانت فاس، ط1، 2017م. ص. 94.

[22] الطاهري علوي ابا سيدي بن العربي، (من مواليد سنة 1932م)، قاطن بقصر القصبة الفوقانية قصر الجديد أوفوس، رواية شفهية، أجريت معه المقابلة بتاريخ 15ـ 05ـ 2016م. توفي رحمه الله

[23] بنعبد الله عبد العزيز، معلمة المدن والقبائل، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة فضالة المحمدية، ط1977م، ملحق 2، ص. 5.

[24] العياشي عبد الله، الرحلة العياشية 1661م ــ 1663م، المجلد الأول، تحقيق سعيد الفاضلي وسليمان القرشي، دار السويدي للنشر والتوزيع أبو ظبي الامارات، ط1، 2006م، ص. 27.

[25] الفضيلي مولاي إدريس، الدرر البهية والجواهر النبوية، مراجعة ومقابلة، أحمد بن المهدي العلوي ومصطفى بن أحمد العلوي، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة فضالة المحمدية، 1999م، ج1، ص. 297.

مؤرخي المغرب القدماء، مما يجعلنا نرجع زمن ظهورها إلى أواخر الفترة الوسيطية وبالضبط إلى المرحلة المرينية.

هكذا وجدنا بعض مؤرخي هذه المرحلة يربطون التسمية بالمفهوم الاقتصادي، حيث يشيرون لكونها تنطق الرُّتَب (بضم الراء وفتح التاء) وهي تعني الرسوم التي كانت تفرض على المسافرين في الطرقات زمن بني مرين[26]، كما نجدهم يطلقون لفظ الرتبيون على جباة الضرائب[27]. ومن الذين قالوا بذلك صاحب القرطاس وكذا ابن مرزوق[28] فهذا الأخير يشير عند حديثه عن أعمال تمهيد طرق المسافرين زمن السلطان أبي الحسن المريني(1331م ـ 1351م) إلى أن أهم الأعمال التي قام بها هي: «تعمير طرق المسافرين من حضرته بفاس إلى مراكش وإلى تلمسان وإلى سبتة وغيرها من البلاد بالرتب (وهي خيام)»[29].

وبهذا ربط ابن مرزوق كلمة الرتب بالمعطى الاقتصادي، وربطها أيضا بمصطلح "الخيام" التي تعتبر ضمن السياسة الجبائية المرينية المنطلقة من إقامة هذه الخيام في الأماكن المهمة الواقعة على امتداد أهم المحاور التجارية التي كانت تربط مدن المغرب المريني المختلفة؛ وتكون مهمتها الأساسية هي جبايات المرور من القوافل والتجار العابرين بها، وتقدم خدمات مختلفة لهؤلاء من مأكل ومشرب وربما مبيت، هذه الخيام تطورت مع مرور الزمان لتتحول إلى مساكن يقيم فيها الموظفون الذين كانوا يقومون بمهمة الجباية[30].

أما في فترة حكم السعديين، فنجد الخليفة أحمد المنصور (1578م ــ 1603م) بدوره أقدم في إطار سياسته لتأمين الطرق على «تمهيد الطرق على المسافرين، بمنازل وخيام أمر بسكناها على الطريق، بين المنزلة والمنزلة ما يقرب من أربعة وعشرين

---

[26] سلامي رشيد، «مادة: الرتب»، "معلمة المغرب"، ج 13، ص ص. 4275، 4276.

[27] لسان الدين بن الخطيب السلماني، نفاضة الجراب في علالة الاغتراب، نشر وتعليق أحمد مختار العبادي، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1985م، ص. 325.

[28] ابن مرزوق: هو محمد بن أحمد بن محمد بن أبي بكر بن مرزوق ولد بتلمسان سنة 711 هـ/1311م وتوفي بالقاهرة سنة 781هـ /1379م.

[29] ابن مرزوق محمد، المسند الصحيح الحسن، فى مأثر ومحاسن مولانا أبى الحسن دراسة وتحقيق ماريا خيسوس بيغيرا، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1981م، ص. 429.

[30] ابن مرزوق محمد، نفسه، ص. 429.

ميلا»[31]. وبهذا يمكن الذهاب إلى أن الأصل في مصطلح الرتب هو "الخيام" التي كانت تمتد على طول المحاور التجارية المهمة[32].

يتماشى هذا الاستنتاج وما كتبه الأستاذ قاسمي في تعريفه بإقليم الرتب بعدما عرفه بكونه مجالا قائما بذاته، لكنه بقي «ملحقا بسجلماسة، بل يعتبر بابا من أبواب الدخول إليها، وكانت الضرائب تؤدى فيه، ولذلك سمي بهذا الاسم، أي إقليم أداء الكلف المخزنية والرواتب والضرائب للدولة القائمة في المغرب وفي إقليم سجلماسة»[33]. أما عبد اللوي في تعريفه لمجال الرَّتْبْ وساكنته فيقول عنهم بأنهم «أهل الترتيب الذين يجمعون ضريبة الترتيب المفروضة على الفلاحين»[34]. وبهذا يكون اسم "الرتب" الذي حمله هذا المجال قد انتقل من مدلوله الاقتصادي المرتبط بالضرائب، إلى مدلوله الجغرافي الذي أصبح يسم منطقة جغرافية في الجنوب الشرقي المغربي عرف بالرتب ولاحقا بأوفوس[35].

تسمية الرتب ستبقى هي المهيمنة والطاغية في الإشارة إلى المنطقة؛ منذ العصر المريني إلى حين قدوم المستعمر، الذي سيحدث بعض التغيير في ذلك من خلال اعتماده تسمية أوفوس، بدل الرتب للمجال ككل، وبرجوعنا إلى معلمة المغرب وجدناها تذكر بأن كلمة أَوْفُوسْ تعني باللغة الأمازيغية اليد مع تحريف بسيط، وهذه التسمية لم تصبح متداولة كما يؤكد ذلك السكان المحليون إلا في القرن13هـ/ 19م، أي في الفترة التي أصبحت فيها قبيلة آيت عطا ذات الأصول الأمازيغية تستقر بمعظم قصور الرتب، فأطلقت اسم أوفوس على هذا المكان انطلاقا من ملاحظتهم للشكل الذي يشكله واد زاوية مولاي عمر بن هاشم(زاوية أوفوس حاليا) والذي يشبه ذراع اليد، وهي بالمعنى الأمازيغي أوفوس. لكن أقدم مصدر وردت فيه تسمية أوفوس حسب ما اطلعنا عليه؛ يرجع إلى سنة 1117هـ/1705م في قصيدة لهاشم بن أحمد[36].

هكذا اختار الفرنسيون مكانا يتوسط واحة الرتب لبناء مقر الإدارة المحلية، ويدعى ب "أولاد عميرة". ونظرا لوقوعه على الضفة الشمالية الشرقية لشعبة أوفوس التي تصب

---

[31] ابن القاضي أحمد، المنتقى المقصور على مآثر الخليفة المنصور، دراسة وتحقيق محمد رزوق، مطبعة المعارف الجديدة الرباط، سنة 1986م، ج2، ص ص. 827، 828.

[32] سلامي، «مادة: الرتب»، "معلمة المغرب"، ج13، ص ص. 4275، 4276.

[33] القاسمي هاشم العلوي، «مدغرة: مركز واحي معرفي وحضاري وامتداده في تاريخ المغرب الوسيط والحديث»، مجلة دفاتر تاريخية، ع1، مطبعة أنفو-برانت فاس، 2010م، ص. 107.

[34] عبد اللوي، مدغرة وادي زيز، ج1، ص. 119.

[35] الأوفوسي محمد العلوي، مادة أَوْفُوسْ، معلمة المغرب، مطابع سلا، طبعة 2014م.ج 3، ص، 903.

[36] ابن أحمد هاشم بن محمد بن عبد الواحد، "القصيدة المنورة في نسب الشرفاء البررة" ضمن مجموع، م خ ح، رقم 12495، الورقة 86.

في وادي زيز، أطلق الفرنسيون اسم "أوفوس" على مقر الإدارة الذي أصبح مركز السوق والتبادل التجاري، ومنذ ذلك العهد صارت كلمة أوفوس تطلق على المنطقة[37]. الأمر الذي جعل توظيف واستعمال تسمية الرتب يتراجع بشكل تدريجي، خاصة في المعاملات الرسمية الموثقة، رغم أنها ظلت حاضرة في معاملات الناس وتداولهم اليومي، وكذا في تسمية الجماعات القبلية بالمنطقة حتى في زمن الاستعمار[38].

ونسجل كذلك أن المستعمر الفرنسي نسب ساكنة المجال ككل أحيانا إلى قبيلة آيت عطا، حيث نجده يجمع مختلف المكونات العرقية وكل القصور وينسبها إلى هذه القبيلة، وهو ما يفسر بكون العطاويين كانوا هم الكتلة البشرية الأبرز، والأكثر عددا والأقوى نفوذا بالمجال الرتبي زمن وصول المستعمر إليه، بدليل أن قيادة المجال المخزنية كانت بيد بعض الأسر العطاوية بالمنطقة والذين ظلوا على رأس قيادة أوفوس خلال فترة الاستعمار الفرنسي للمغرب عموما والمنطقة على وجه الخصوص[39]. بهذا نكون قد تناولنا أهم ما يتعلق بخلفيات وظروف وعوامل تسمية الرتب/ أوفوس حيث وقفنا على مدى الاختلاف الذي يطبع ذلك، والتطور الذي مرت منه سواء تسمية الرتب أو أوفوس والذي يترجم فعلا أهم التحولات والتغيرات التي عرفها هذا المجال.

1 ــ زَاوِيْةْ أَمْلْكِيسْ. تعدد الروايات حول تسمية هذا القصر، وإن اتفقت على قدم تعميره، ونجد ما يشبه هذه التسمية عند البكري تحت اسم "ملكوس"[40] في إشارة منه إلى المدرسة التي تخرج منها زعيم الدولة المرابطية عبد الله بن ياسين على يد شيخه واجاج اللمطي، وهنا يذهب البعض إلى أن هذه المدرسة كانت بأملكيس بواد الرتب بإقليم سجلماسة[41]، لكن التسمية لم يتم ذكرها عند بعض الرحالة المغاربة ممن وثقوا رحلاتهم، أما بعض الرحالة الأجانب فاقتصر حديثهم عنها بتسميتها باسم آخر هو زاوية سِيدِي بَلْعَبَّاسْ كما ذكر الألماني رولفس[42]، نسبة إلى أحد أولياء المنطقة المشهورين بهذا القصر. وعن سبب هذه التسمية بزاوية أملكيس نجد الروايات الشفهية تقول بأن تسمية الزاوية ارتبطت بالقصر لأنه كان يستقبل كل سائل ولا يرده بل يكرمه ويستضيفه، ويوفر له ما يحتاجه من مأكل ومشرب وملبس، طيلة مدة إقامته بالقصر، في حين

---

[37] الأوفوسي، مادة أَوْفُوسْ، معلمة المغرب، ج 3، ص. 903.

[38] الجريدة الرسمية للحماية الفرنسية بالمغرب، النسخة العربية، ع 799، بتاريخ 14 فبراير 1928م، ص. 418.

[39] سبيلمان، آيت عطا الصحراء، ص. 122.

[40] البكري أبو عبيد الله، كتاب المسالك والمماليك، تحقيق أدريان فان ليوفن واندريفيري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1992م. ج 2، ص. 859.

[41] العلوي، «أصول المغاربة، الأنساب البربرية وقيمتها»، ص. 135.

[42] Gerhard Rohlfs. «Le Tafilelt d'apres Gerhard Rohlfs». Renseignements Coloniaux, et Documents Publies par Comité de L'Afrique Française, et le comité du Maroc, Année. 1910, N° 8, p. 248.

ربطوا تسمية أملكيس باسم بعض حقول المنطقة، والتي عثر فيها في زمن قديم جدا على أكياس من المال ومن هنا اشتقت هذه التسمية[43].

2 ــ الجُرَامْنَةْ الكبرى: الجرامنة قصر يتكون من قصرين، الأقدم هو الجرامنة الكبرى وكان يضم 70 منزلا[44]، أما تسمية الجرامنة فهي تحيلنا إلى أحد فروع قبيلة ذوي منصور المعقلية التي غادرت المنطقة إسوة بقبائل بلاغمة والبطاطحة وأولاد عميرة بأسفل الواحة، ولم يبق منها إلا الأسماء[45]. والجرامنة بطن من قبيلة سفيان وهي من فروع قبيلة آل جرمون العربية[46]، وقد كانوا يقطنون بأطراف أزمور، أما أغلب الروايات المحلية فتربط تسمية قصر الجرامنة بمعنى مجرى الماء، الذي تطورت تسميته إلى "الجرامنة"[47].

3 ـ **الجْرَامْنَةْ الصْغِيرَةْ:** وتسمى القصيرة أو تغرمت، يرجع تأسيسها إلى سنة 1899م، على يد أفراد من قبيلة آيت خباش وكانت تضم في هذا التاريخ حوالي 30 منزلا[48]. وتسمية الجرامنة الصغيرة جاءت في إطار مقارنته مع القصر الأم الجرامنة الكبيرة المجاورة لها.

4 ـ الزْوِوْيَةْ: جاءت هذه التسمية على صيغة التصغير ليدل على المساحة الصغيرة التي يشغلها هذا القصر، ووقوعه في ركن الجبل. ولهذا فلا علاقة لهذا القصر بالمؤسسات الدينية التي تعرف بالزاوية، والزويوية هي قرية صغيرة كانت تضم حوالي 60 منزلا تقريبا، لكن الزويوية لم تكن في البداية سوى مكان لرعي أغنام القصور المجاورة.

5 ــ ازْوَالَةْ: أو إِيزُولاَيْنْ أَوْ آيْتْ إِيحْيَ: اسم هذا القصر مشتق من كلمة "تَازُولَيْتْ" التي تمثل اسم لتجمع سكاني يوجد على طريق أَنِّيفْ ناحية الريصاني، وقد سمي هذا القصر كذلك لأن أصل ساكنته الأولى كانت تَازُولَيْتْ، وتربط الروايات تسمية قصر ازوالة بما عرفه هذا الأخير من صراع قبلي شهدته هذه المنطقة، حيث كانت فيه قبيلة تسمى "اَيْتْ إِزْدِي" لكنهم سيواجهون زحفا من قبيلة " أَيْتْ إِحْيَ" والتي جاءت من قصر" تَزُولاَيْنْ" وهذا ما أدى إلى دخول الطرفين في مواجهات ومعارك دامية انتهت

---

[43] الخلطي، (ولد سنة 1936م بزاوية أملكيس) رواية شفهية، أجريت معه المقابلة يوم 15/ 02/ 2020م.

[44] Berriou, «Notes sur l'Oued Ziz», p. 127.

[45] احدى، أعراف الجنوب المغربي، ص. 48.

[46] ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر، ج7، ص ص. 38، 39، 90.

[47] رواية شفهية، ابا سيدي عمري علوي (مقدم المنطقة، 52 سنة) اجريت المقابلة معه بتاريخ 23/ 12/ 2016م.

[48] Berriou, «Notes sur l'Oued Ziz», p. 127.

بانهزام أهل الأرض السابقين، ليستقر بها المهاجمون الجدد[49]، لكن عددا من المصادر الأجنبية لم ترد اسم ازوالة في تسميتها لهذا القصر وساكنته بل ذكرته باسم آيت يحي كما ورد عند بيرو الذي ذكر وجود 120 منزلا بهذا القصر وحدد انتمائهم لفروع قبيلة آيت خباش[50]. الأمر نفسه نرصده في الخريطة التي رسمها داستوك، حيث سمى منطقة القصر بآيت ايحي[51].

6ـ أَوْلَادْ شَاكْرْ: تسمية المنطقة كانت معروفة حسب الكثير من المصادر والدراسات بأولاد شاكر، ويرجع أصلها إلى الأمير المدراري محمد بن الفتح الملقب بالشاكر لله، الذي فر من الفاطميين بعد دخولهم عاصمة ملكه سجلماسة، واستقر وأسرته بهذا المكان، الذي حمل منذ تلك الفترة اسم عائلة هذا الأمير وسمي بأولاد شاكر[52]، ورغم أن التسمية قد توحي للكثيرين بوجود قصر جامع واحد، لكن واقع الأمر أنه عبارة عن تجمع لثلاثة قصور مستقلة وهي "ايت اغف" و"أقربوس" و"تيدرين"[53]، ونعرف بكل قصر على حدى:

1.6 آيْتْ إِغْفْ: هي تسمية لقصر وللقبيلة التي كانت تسكنه وهي من مكونات القبائل العطاوية بأولاد شاكر حيث كانت تسكن سابقا في قصر أقربوس المجاور مجتمعة مع فروع أخرى للقبيلة وهي: آيت خباش وآيت ايحي وآيت أوسفول وآيت أومغار، فنشأ نزاع بين آيت ايحي وآيت اسفول، انتهى بهزيمة آيت يحي التي تم طردها خارج قصر أقربوس، ليسكن هؤلاء في مكان باتجاه رأس الساقية، ومن هنا تشكل قصرين قصر أقربوس، وآيت اغف، التي تعني رأس الساقية[54].

2.6 أَقَرْبُوسْ: بعضهم يكتب أقربوس بأقربوص[55]. وهو أحد قصور أولاد شاكر، كما أنه أصل قصر أقربوس الواقع على وادي كير قرب قصر ملاحة، بعد أن انتقل إليه بعض ساكنته منذ حولي قرنين من الزمن بسبب الصراع مع آيت عطا الذين سيطروا على هذا القصر بالرتب[56]. وقد سمي هذا القصر بأقربوس كما قيل، نسبة إلى تلك

---

[49] رواية شفهية، يوسف المخزن (63سنة)، اجريت معه المقابلة بتاريخ 12 مارس 2019م. رحمه الله.

[50] Berriou, «Notes sur l'Oued Ziz», p. 127.

[51] Dasutuge, «Circonscriptions de Madagra et de L'ouad ER Rteb 1859-1861», p. 431.

[52] القاسمي، مجتمع المغرب الاقصى، ج2، ص. 368.

[53] احدى، أعراف الجنوب المغربي، ص. 94.

[54] رواية شفهية، المخزن يوسف (63سنة)، اجريت معه المقابلة بتاريخ 12 مارس 2019م. رحمه الله.

[55] الفلالي عبد الكريم، التاريخ السياسي للمغرب الكبير، شركة تاس للطباعة، القاهرة، ط1، 2006م، ج7، ص. 173.

[56] بلبكري عبد العزيز، من وثائق المقاومة المسلحة المغربية: رحلة الحث على الجهاد، نشر المندوبية السامية لقدماء المحاربين وجيش التحرير، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، 2016م، ص. 49.

القطعة الحديدية التي يضع فيها الفرسان أرجلهم لامتطاء صهوة الجياد، ومنها اشتقت تسمية أقربوس[57].

3.6 تِيدْرِينْ/ تِدْرِينْ: هو قصر من قصور أولاد شاكر ويقع بالجهة اليسرى لوادي زيز[58]، وتِدْرِينْ هي جمع تَدَّارْتْ كلمة تعني الدار أو المنزل، ويعتقد أن مساكن قصر تِدْرِينْ كانت متصلة بثقوب ليحمي بعضها البعض الآخر، ومحاطة بسور خارجي حديث بالمقارنة مع أسوار قصر أقربوس المجاور والأكثر قدما[59].

7 ــ أولاد عيسى: منطقة قديمة بالرتب، عرفت بأهمية موقعها في التجارة الصحراوية العابرة للمنطقة، وتسمية أولاد عيسى ترجع إلى عشيرة أو عائلة تنتمي إلى عيسى بن يزيد الأسود أول أمير للإمارة الصفرية بسجلماسة[60]، وهي تتكون من ثلاث تجمعات هي:

7 ــ 1ـ القَصْبَة: ربما كانت تسمى قديما قصبة الحدادة، حيث وردت هذه التسمية في الخريطة التي وضعها هنري داستوك[61]، وحسب الروايات الشفهية فإنها كانت ثكنة لجند مولاي إسماعيل، وتضم كتابات على جدرانها تستعصي قراءتها كما أن أبراجها سداسية الشكل وليست رباعية. ونجد عند داستوك في خريطته تسمية قصبة المخزن، مما يعزز صحة الرواية القائلة بكونها قصبة خاصة باستقرار جنود المخزن زمن مولاي إسماعيل.

7.2ـ القصر الوسطاني، أو القصر الكبير حسب تسمية السكان، والذي يعتبر حسب السكان المحليين القصر الأصلي لأولاد عيسى، وكان هذا الأخير وإلى حدود سنة 1898م يجمع بين ثلاث فئات اثنية أساسية[62].

7.3ـ القصر السَّفْلاَني: يوجد بجوار القصر الوسطاني، وهو حديث البناء إذ ترجع الروايات بناءه إلى سنة 1898م، وتسكنه أغلبية من الحراطين، وقد ساعدهم في بنائه عدد من حراطين زاوية أملكيس وأولاد عميرة، وتاخيامت وكذلك عناصر أمازيغية،

---

[57] رواية شفهية، محمد موجان (65سنة)، أجريت معه المقابلة بتاريخ 12 مارس 2019م.

[58] احدى، أعراف الجنوب المغربي، ص. 41.

[59] نفسه، ص. 17.

[60] الفلالي، التاريخ السياسي للمغرب، ج 2، ص. 108.

[61] Dasutuge, «Circonscriptions de Madagra et de L'ouad ER Rteb 1859-1861», p. 431.

[62] رواية شفهية قدار محمد، (74سنة) أحد سكان قصر أولاد عيسى، أجريت معه المقابلة بتاريخ 12 /5/ 2016م.

وذلك في إطار التحالفات التي كانت تعرفها المنطقة زمن الصراعات القبلية التي عاشها المجال طيلة القرن 19م[63].

8ـ **القصر الجْدِيدْ:** يوجد القصر الجديد بالقسم الأوسط من منطقة أوفوس، وسكانه من الأشراف هم أحفاد عبد الرحمان أبو البركات، الذي هو الولد الأكبر لمحمد بن الحسن الداخل، وصنو لعلي الشريف مؤسس مجد العلويين بالمغرب[64]، وتقول روايات محلية أن قصر الجديد ارتبط ظهوره باستقرار الشريف مولاي عبد الواحد بن علي الذي اشترى هذه البلدة بخبزة، وهو كذلك من أقدم القصور تعميرا، ويضم عددا من القصبات يحمل بعضها أسماء أعلام بشرية ومنها: أولاد عبد الله والقصبة الفوقانية والتحتانية والوْسْطْ بقصباته المتعددة (مولاي السعيد، عتبة الصديق، مولاي بن علي، فم الحويش، مولاي الشريف)[65].

9ــ تَاخْيَامْتْ: هو أول قصر استولى عليه العطاويون بالرتب غداة دخولهم للمنطقة في بداية القرن 13هـ/19م، حيث أقاموا به أول خيمة لهم كان يسمى قبل ذلك قصر بني احْسَنْ الذين هاجروا نحو ملوية العليا ونواحي سيدي يحي الغرب، وتذكر المصادر والأبحاث أن المرينيين شجعوا قبائل بني احسن على الهجرة من واد زيز إلى الشمال، عندما كلفوا هؤلاء بحفظ الأمن في الأطلس المتوسط، وجمع جباية المنطقة الممتدة من تافيلالت إلى تادلة[66].

10ــ الْكَارَة: تنطق بالكاف المعقودة، وهو قصر من قصور واحة الرتب على بعد 42 كلم جنوب شرق الرشيدية[67]، وقدم لنا العربي مزين دراسة لأعراف القصر، ويبدو أن قصر الكارة الحالي، جاء بناؤه بعد أن تم هدم القصر الأول الذي يقع في مرتفع على الضفة اليسرى لواد زيز، أعقبه تحول سكانه إلى الضفة اليمنى وبنو قصر الكارة الجديد[68].

11ــ أَوْلاَدْ عْمِيرَةْ: تشير هذه التسمية إلى القصور القريبة من مركز أوفوس والتي تضم آيت إسفول وآيت الخلف والقصيرة(وتعرف بِتِغْرَمْتْ نَايْتْ خَبَّاشْ). ومن المحتمل أن

---

[63] رواية شفهية قدار محمد، (74سنة.

[64] الفلالي، التاريخ السياسي الكبير، ج7، ص. 39.

[65] رواية شفهية، ابا سيدي بن العربي الطاهري (ولد سنة 1932م)، أجريت معه المقابلة بتاريخ 15ـ 05ـ 2016م رحمه الله.

[66] المنصور محمد، المغرب قبل الاستعمار المجتمع والدولة والدين 1792م ــ 1822م، ترجمة محمد حبيدة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ــ المغرب، ط1، 2006م، ص ص. 29، 30.

[67] احدى، أعراف الجنوب المغربي، ص. 41.

[68] راوية شفهية، بورمضان أحماد، (84 سنة). أجريت المقابلة معه بقصر تاخيامت بتاريخ 08 فبراير 2020م.

هذا التجمع للقصور المذكورة استمد اسمه من قبيلة العمارنة العربية المعقلية، وهي فرع من ذوي منصور من فرقة بني عامر التي كانت تسيطر على واحات زيز الأوسط إلى جانب المنابهة المعقليين[69]، وقبيلة آل أو بني عميرة، من القبائل العربية الأكثر انتشارا في مجالات واسعة من الجزيرة العربية والخليج[70]، وبعودتنا إلى بعض شيوخ زاوية أوفوس أو زاوية مولاي عمر بن هاشم لسؤالهم عن مواطنهم الأولى بأولاد عميرة، قبل انتقالهم منها مع مجيء العطاويين، أكدوا لنا أنهم يسكنون في قصر يسمى آيت الخلف، لكنهم يذكرون التسمية بأولاد الخلف التي هي تسمية لأحد القبائل العربية التي كانت تستوطن هذه المجالات منذ ما قبل استقرار العطاويين به[71]، والملاحظ أن القصور الثلاثة بأولاد عميرة وإن كانت قديمة البناء إلا أن تسميتها الجديدة ارتبطت بوصول العطاويين، ولا أدل على ذلك من وجود إشارات على تسميات ربما ترتبط بهذه القصور، وأهمها تسمية قصبة مولاي علي بن حماد، التي وردت في عدد من المصادر خصوصا عند حديثها عن مولاي عمر بن هاشم، والمشاكل التي واجهها مع أهل هذا القصر المجاور لقصر إقامته[72].

12 ــ زَاوِيَّةْ أَوْفُوسْ: تنتمي إلى جماعة أوفوس، وتقع على بعد حوالي 7 كلم شرقها[73] في موقع شبه منعزل إلى جانب منطقة الحواسي[74]، في الضفة اليسرى لوادي زيز على بعد حوالي 32 كلم شمال مدينة أرفود[75]. عرفت قديما باسم مؤسسها مولاي عمر بن هاشم الذي أسس زاويته بهذه المنطقة[76]، بهدف خدمة الحجاج والعابرين، كما ترك هناك عددا من العبيد لأداء هذه المهمة، لكن خلال القرن 13هـ/19م عرفت المنطقة تحولا كبيرا بعد أن وصل إلى هذه الزاوية عدد مهم من حفدة الشيخ المؤسس، قادمين من مواطنهم القديمة بقصور أولاد عميرة وغيرها بعد وصول العطاويين لمجال ومناطق سكناهم وأراضيهم[77].

---

[69] الوزان، وصف إفريقيا، ج 1، ص ص. 54، 55/كربخال، إفريقيا، ج1، ص. 107. عبد اللوي، مدغرة، ج1، ص. 182.

[70] مغار، «المجال والفرجة بقصور الرتب بتافيلالت، ص. 60.

[71] مغار، «المجال والفرجة بقصور الرتب بتافيلالت، ص. 61.

[72] ابن المصطفى، فتح القدوس، م خ ح، 12579، ورقة 30/الزكي، مطالع الزهراء، م خ ح، رقم 148، ص. 179.

[73] الأوفوسي، مخطوط الشجرة لشرفاء قصر زاوية أوفوس، ورقة 29.

[74] جماعة أوفوس، المخطط الجماعي للجماعة القروية أوفوس 2008م ــ 2010م، ص. 12.

[75] بن العربي الصديق، كتاب المغرب، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة، دار الغرب الإسلامي، ط3، 1984م. ص. 149.

[76] هاشم بن أحمد، القصيدة المنورة، الورقة 86.

[77] الزكي، مطالع الزهراء، م خ ح، رقم 148، ص ص. 195، 196.

13ــأَوْفُوسْ المركز: يرجع تأسيسه للفترة الاستعمارية، وذلك ضمن استراتيجية المحتل لبناء مراكز حضرية تشكل نواة لإعادة تنظيم الحياة الاقتصادية والإدارية بالمنطقة[78]، وجاء تأسيسه في إطار محاولة المحتل تركيز وجوده بالرتب والتي بدأها بإنشاء ثكنة أو قلعة منذ 1918م[79]، ليدير منها شؤون المنطقة وذلك إلى غاية فترة ثلاثينيات القرن العشرين، قبل أن ينتقل إلى المركز الحالي المجاور للأول، بعد إنشائه لعدد من المرافق بهذا المركز[80]. أما تسمية أوفوس فقد سبق وأن تناولها. وذكرنا أنها حلت محل تسمية أولاد عميرة[81].

14ــالرْبِيتْ: يقع على الضفة اليسرى لواد زيز ومعظم سكانه ينتمون لآيت امناصف، حيث بلغ عدد منازل هذا القصر في مطلع القرن العشرين حوالي 70 منزلا[82].ويبدو أن أدواره كانت مهمة في التجارة العابرة للمنطقة، مما جعل الباحث احدى في محاولة لتأصيل التسمية يرجعها إلى كلمة الربا، وذكر أن سكان هذا القصر من اليهود كانوا مشهورين بإقراض الناس أموالا بفوائد ربوية، ومن عملهم هذا اشتق اسم قصر ارْبِيتْ[83].

15ــ سِيدِي عْلِي الكُومِي (بالكاف المعقودة): قصر سكني استمد تسميته من الشيخ سيدي علي الكومي الذي عاش فيه خلال القرن 11هـ/ 17م، حيث كان مقصدا للعديد من طلبة العلم، مما زاد في شهرة هذه المنطقة، وبعد وفاة الشيخ الكومي تحول قبره إلى مزار للعديد من المريدين، ولازال إلى اليوم يقام به موسم سنوي، وهو مجاور لقصر اربيت لدرجة أن بعض المصادر حددت مكان دفن الشيخ الكومي بقصر اربيت[84].

16ـ البْلاَغْمَة: تسمية هذا القصر لها ارتباط بالقبائل العربية المعقلية التي وصلت إلى المجال واستقرت به[85]، وبعد ذلك بدأت تستقر به عدد من الأسر الشريفة من أولاد

---

[78] Historique du Bataillon. Depuis la Mobilisation, Pp. 30, 52.

[79] Cdt. F. G, «La Route du Tafilalet. LA Vallée du Ziz», p. 2396.

[80] الأوفوسي، مادة أَوْفُوسْ، معلمة المغرب، ج3، ص. 903.

[81] عمر صوصي علوي، «زاوية مولاي عمر بن هاشم الحسني السجلماسي بمجال تافيلالت، نموذج العلاقة الزاوية ــ الدار بالإنسان والمجال»، ضمن مؤلف العمران والمجال والانسان في تاريخ المغرب، مؤلف جماعي تنسيق رحمون الحسين، الطاهر بلمهدي. ط2017م، ص. 70.

[82] Berriou, «Notes sur l'Oued Ziz», p. 127.

[83] احدى، أعراف الجنوب المغربي، ص. 35.

[84] الفاسي المهدي بن أحمد، تحفة أهل الصدقية بأسانيد الطائفة الجزولية والزروقية، أو تحفة أهل التصديق بأسانيد الطائفة الجزولية والزروقية من أهل الطريق، م خ ح، رقم 6525، ورقة. 23، 25.

[85] احدى، أعراف الجنوب المغربي، ص. 76.

سيدي أبي حميد[86]، وكان هؤلاء الشرفاء على غرار إخوتهم وبني عمومتهم في القصور المجاورة يتعاطون التجارة داخل المنطقة وخارجها مستفيدين من موقع قصر البلاغمة المتميز على الطريق التجارية الرابطة بين فاس وسجلماسة ومن هذه الأخيرة نحو السودان[87]. لكن الأمر سرعان ما تغير بهذا القصر بعد استقرار العطاويين به ليشكلوا غالبية ساكنته، خاصة بعد أن غادره سكانه العرب السابقين إلى مناطق داخل المجال وخارجه.

17ـــ **الزْرِيكَاتْ:** تنطق بالكاف المعقودة عند عموم ساكنة الرتب، لكنها كتبت عند البعض باسم الدريقات[88]، ونجد بعض المصادر تكتبها بصيغة الجمع "الزريقات"، أو بصيغة المفرد أي الزريقة بالتاء المربوطة[89]، وذكر كربخال عند حديثه عن المدينة التي أسمها "تافلالت" ما يلي، «تتاخم تفلالت صحراء الظهرة، أما الطريق الرابطة بينها وبين فاس، فإنها تمر عبر جبال الأطلس الكبير، كان كل من أعراب أولاد سليم والأعراب الزرق يتقاسمون سيطرتهم عليها فيما مضى حتى أنهم تمكنوا من تنصيب حاكم عليها من جانبهم»[90]، وهذا يشير إلى تردد قبيلة الأعراب الزرق على هذه المنطقة، ومن غير المستبعد أن تكون بعض الفروع أو العناصر من هذه القبيلة قد استوطنت هذه المنطقة، ومن ثم طغى اسم القبيلة عليها فحملت تسميتها بصيغة الجمع وسميت بالزريقات، على غرار باقي القبائل العربية الأخرى التي سميت قصور إقامتها باسمها، مثل قصري البلاغمة والبطاطحة والجرامنة، في حين يذهب البعض إلى افتراض أن يكون للتسمية علاقة بالخوارج المنتمين لمذهب الأزارقة، رغم أن مؤسسي الإمارة المدرارية هم من الخوارج الصفرية، ونسجل ملاحظة أخرى تتعلق بما ذكره رولفس من كون نساء الزريكات كن يرتدين "حايك" لونه أزرق[91]. مما يجعلنا نتساءل عن سبب اختيار هذا اللون وعلاقته بتسمية القصر. أما أهل الزريكات فيربطون تسمية منطقتهم بِبِرِكِ ماء لونها أزرق، مما جعلهم يشيرون لها بالزرقاء أو الزريقات، وتطورت التسمية لتلائم نطقهم فتحولت إلى الزريكات. وقد تردد ذكر المنطقة في أكثر من

---

[86] العلوي أحمد بن عبد العزيز، الأنوار الحسنية، نشر وزارة الانباء مطبعة فضالة المحمدية طبعة 1966م، ص. 114/ الفضيلي الدرر البهية، ج 1، ص. 114.

[87] محمد الزكي بن هاشم، الشجرة الشماء التي أصلها ثابت وفرعها في السماء، م خ ح، رقم 10904، ورقة 26/ أحمد بن عبد العزيز، الأنوار الحسنية، ص. 114.

[88] السلمي محمد الطالب بن الحاج، الاشراف على بعض من بفاس من مشاهير الأشراف، تحقيق جعفر بن الحاج السليمي، نشر انتشارات المكتبة الحيدرية، قم، إيران، ط1، 2004م، ج2، ص. 27.

[89] التهامي، أرجوزة في الفروع العلوية، ورقة 11.

[90] مارمول، إفريقيا، ج3، ص. 156، 157.

[91] Rohlfs, «Le Tafilelt d'apres Gerhard Rohlfs», p. 250.

مصدر بأنها أعظم بلد بالرتب كما في مخطوط مطالع الزهراء[92]. والزريقات هي عبارة عن مجموعة من القصور منها: القنطرة، أولاد ناصر، الحارة، الرحبة، القصبة. وتضم كلها عناصر بشرية متنوعة الانتماء.

18ـالبُطَاطْحَة: يقع قرب الزاوية القديمة، استوطنته عدد من القبائل العربية المنتمية إلى فروع قبيلة ذوي منصور المعقلية[93]، وسمي في بعض المصادر باسم لَبْطَطْحْ في اشارة إلى المنطقة التي أقام فيها الولي الصالح أحمد ابن عبد الصادق قبل بناء هذا الأخير لزاويته[94]، مما حدى ببعض المصادر لتحديد مكان دفنه بهذا القصر[95]، وقد عرفت البطاطحة تحولا مهما بعد أن تغيرت ساكنته جذريا عند وصول العطاويين وهجرة أفراد قبيلة البطاطحة العربية، فاستوطنته فروع آيت مناصف خاصة من الحواطيش[96].

19ـالزَّاوْيَة القْدِيمَة: يرجع تأسيسها إلى القرن 11هـ/ 17م على يد الولي الصالح أحمد بن عبد الصادق[97]، وبعد ذلك ونتيجة لكثرة سكانها بنى أحد هؤلاء الحفدة قصرا جديدا حمل تسمية الزاوية الجديدة، لكن قصر الزاوية القديمة لم يعد له اليوم وجود بعد أن آتى فيضان واد زيز المدمر سنة 1965م على القصر كله، لينتقل سكانه ويبنوا مساكن لهم بدعم من الدولة بمحاذة الطريق الوطنية رقم 13[98].

20ـالزَّاوْيَة الجْدِيدَة: يقع قصر الزاوية الجديدة بجماعة الرتب بإقليم الرشيدية، على بعد ما يناهز 10 كلم من مركز قيادة أوفوس[99]، وهو عبارة عن تجمع سكاني جديد، أسسه الشيخ المهدي بن عبد الكريم بن عبد الله بن أحمد بن عبد الصادق السجلماسي الرتبي في أواخر القرن 12هـ/ 18م ويقع على الضفة اليمنى لواد زيز بالرتب[100].

---

[92] لعلوي الزاكي، مطالع الزهراء، م خ ح، رقم 148، ورقة 171.

[93] احدى، أعراف الجنوب المغربي، ص. 76.

[94] ابن المصطفى، فتح القدوس، م خ ح، 12579، ورقة 25، 26.

[95] الفاسي، تحفة أهل الصدقية، ورقة. 23، 25./ الكتاني، سلوة الأنفاس، ج1، ص. 140.

[96] Berriou, «Notes sur l'Oued Ziz», p. 127.

[97] عبد الواحد مهداوي الصادقي، «التنظيم العمراني والمعماري بقصور المغرب الشرقي قصر الزاوية الصادقية نموذجا». "مجلة المناهل"، العدد 98، ملف العدد، مدن وحواضر مغربية، مطبعة دار المناهل، الرباط، 2020م، ص. 28.

[98] الصادقي ومهداوي، الزاوية الصادقية، ص. 29.

[99] نفسه، ص. 235.

[100] نفسه، ص. 44.

21ــالمْعَارْكَة: يقع هذا القصر على الضفة اليمنى لوادي زيز، أنشأه السلطان مولاي إسماعيل لإيواء ابنه مولاي الشريف، ثم أبي فارس ومولاي المامون من بعدهما بالقرب من حرم الزاوية الصادقية[101]. أما سبب التسمية فالكلمة فينحصر في رأيين الأول يذهب إلى القول بأن اسم القصر اشتق من المعارك الفقهية التي كانت تحدث بين أتباع بعض الزوايا في مسجد القصر، أما الرأي الثاني فيذهب إلى أن المكان الذي أقيم فيه القصر كان منطقة للصراع وتصفية الحسابات بين القصور المتجاورة[102]. ومن خلال الشواهد التي مازالت قائمة بنى القصر على مساحة واسعة[103]، وأول ما يسترعي انتباهك هو وجود كتابة في أعلى الباب، كتبت على الزليج وتضمنت أبيات شعرية وإشارات ضمنية إلى تاريخ بناء القصر، الذي يرجع إلى سنة1134هـ/ 1721م في عهد السلطان مولاي إسماعيل[104].

22ــتَمْعَارْكِيتْ/ تَمْعَرْكِيتْ: يبدو أن تسميته هي تصغير لاسم قصر المعاركة المجاور له، وحسب معظم الروايات فهذا القصر أقيم بهدف استقرار بعض الأمراء الذين كانوا يقيمون بقصر المعاركة على غرار أولاد الأمير مولاي سليمان وغيرهم، ليسكن إلى جانبهم العطاويون من آيت امناصف بعد سيطرتهم على معظم قصور الرتب[105].

23-الدْوِيرَة: هو آخر قصور الرتب جنوبا، باتجاه منطقة إيردي، ويقع على الضفة اليسرى لواد زيز، واشتهر هذا القصر وزاد إعماره وعمرانه بفضل استقرار مولاي هاشم بن الشريف ــ شقيق سلاطين الدولة العلوية الثلاثة الأوائل ــوأولاده وحفدته به[106]، ولم تظهر تسمية الدويرة إلا في العصر الحديث، بينما ظل في العصر الوسيط محسوبا على المجال الجغرافي للرتب ككل[107].

وبالبحث عن الدلالة الاسمية للكلمة نجد أن "الدْوِيرَة" بتسكين الدال وفتح الراء هي تصغير لكلمة الدار، أي المنزل الصغير[108]. وقد تعددت الروايات حول هذه التسمية،

---

[101] نفسه، ص. 74.

[102] عمراوي، قصر المعاركة التاريخ والعمران، ص. 14، 15.

[103] تاوشيخت، «القصور والقصبات الإسماعيلية بتافيلالت»، ص ص. 125، 126.

[104] Abd Elkader Chlkhoune, Epigraphie monumentale des oratoires et palais du Sud-Est Marocain (15-18 Siècles) Thèse de doctorat en histoire de l'Art, Université de Toulouse le Mirail U.F.R, d'histoire, histoire de l'Art et Archéologie, 1995, Pp. 171-177

[105] Berriou, «Notes sur l'Oued Ziz», p. 127.

[106] السلمي، الاشراف على بعض من بفاس، ج2، ص. 27./ محمد الصغير الإفراني، نزهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي، ص. 298,

[107] الهاشمي، قصر الدويرة، ص. 18.

[108] نفسه، ص. 38.

حيث ترجع بعض الروايات ظهورها إلى القرن 11هـ/17م، حينما دخل مولاي هاشم بن الشريف إلى مجالها الجغرافي فارا من يهودي كان يريد قتله[109]، وفي رواية أخرى أنه جاء راحلا من قصر "أولاد ليمام"[110] ليستقر بهذه الأرض، فوجد بها رجلا اسمه سيدي موسى بن ميمون كان يشتغل راعيا للغنم، وعند علمه أنه من آل البيت استقبله أحسن استقبال، وآواه عنده، فلما رأى فيه الرجل الشجاع والعارف بما بينه وبين ربه زوجه بابنته، فأعطاه دارا صغيرة هي "دار البقر" ليسكن فيها، فتم إطلاق تسمية الدويرة على هذا المكان الذي تحول فيما بعد إلى قصر[111]. وفي رواية أخرى كان يسمى القصر ب "القصبة" ولم يكن بها معمار ولا منازل سوى دارا كانت تسمى بدار البقر، فاستبدلت الناس تسمية القصبة بالدار ثم الدويرة فيما بعد للدلالة على صغر حجمها، وهذه الدار ــ حسب بعض الروايات ــ هي نفسها الزاوية التي تضم اليوم الرفات الطاهر لمولاي هاشم بن الشريف[112].

هذه هي أهم التسميات التي تنتشر وتطلق على التجمعات السكانية بمجال الرتب/ أوفوس، والأكيد أن هناك تسميات أخرى تتجاوز التجمعات السكانية إلى تسمية السواقي والبساتين وكذا بعض المكونات التضارسية وغير ذلك، والتي يحتاج التعريف بها والوقوف على دلالتها إلى أكثر من الحيز الذي يسمح به هذا المقال.

---

[109] نفسه.

[110] أولاد ليمام: أو الإمام أحد قصور جماعة بني أمحمد التابعة لقيادة الريصاني ويقع في الشمال بين قصر تاحسنونت وقصير الجير بالجماعة نفسها.

[111] الهاشمي، قصر الدويرة، ص. 39.

[112] نفسه، ص. 39.

بيبليوغرافيا

- القرآن الكريم، سورة مريم، رواية ورش.
- ابن أحمد هاشم بن محمد بن عبد الواحد، "القصيدة المنورة في نسب الشرفاء البررة" ضمن مجموع، م خ ح، رقم 12495، الورقة 86.
- ابن القاضي أحمد، المنتقى المقصور على مآثر الخليفة المنصور، ج2، دراسة وتحقيق محمد رزوق، مطبعة المعارف الجديدة الرباط، سنة 1986.
- ابن المصطفى، فتح القدوس، م خ ح، 12579، ورقة 30/الزكي، مطالع الزهراء، م خ ح، رقم 148.
- ابن مرزوق محمد، المسند الصحيح الحسن، في مأثر ومحاسن مولانا أبي الحسن دراسة وتحقيق ماريا خيسوس بيغيرا، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1981.
- ابن منظور محمد، لسان العرب، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، ط4، 2005م، المجلد6.
- احدى امحمد، أعراف الجنوب المغربي نموذج: عرف آيت عطا الرتب بوادي زيز، سلسلة دفاتر الجنوب رقم 1، منشورات مختبر الأبحاث في المجتمعات الصحراوية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، أكادير، ط2، 2012.
- الأوفوسي محمد العلوي، مادة أَوْفُوسْ، معلمة المغرب، ج3، مطابع سلا، طبعة 2014.
- البكري أبو عبيد الله، كتاب المسالك والمماليك، ج2، تحقيق أدريان فان ليوفن واندريفيري، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1992.
- العلوي أحمد بن عبد العزيز، الأنوار الحسنية، نشر وزارة الانباء مطبعة فضالة المحمدية طبعة 1966.
- العياشي عبد الله، الرحلة العياشية 1661م ــ 1663م، المجلد الأول، تحقيق سعيد الفاضلي وسليمان القرشي، دار السويدي للنشر والتوزيع أبو ظبي الامارات، ط1، 2006.
- الفاسي المهدي بن أحمد، تحفة أهل الصدقية بأسانيد الطائفة الجزولية والزروقية، أو تحفة أهل التصديق بأسانيد الطائفة الجزولية والزروقية من أهل الطريق، م خ ح، رقم 6525، ورقة. 23.
- الفضيلي مولاي إدريس، الدرر البهية والجواهر النبوية، ج1، مراجعة ومقابلة، أحمد بن المهدي العلوي ومصطفى بن أحمد العلوي، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة فضالة المحمدية، 1999.
- الفلالي عبد الكريم، التاريخ السياسي للمغرب الكبير، ج7، شركة تاس للطباعة، القاهرة، ط1، 2006.
- الفيروزأبادي مجد الدين، القاموس المحيط، دار ابن الجوزي، القاهرة، ط1، 2015.
- القاسمي هاشم العلوي، «مدغرة: مركز واحي معرفي وحضاري وامتداده في تاريخ المغرب الوسيط والحديث»، مجلة دفاتر تاريخية، ع1، مطبعة أنفو-برانت فاس، 2010.
- بلبكري عبد العزيز، من وثائق المقاومة المسلحة المغربية: رحلة الحث على الجهاد، نشر المندوبية السامية لقدماء المحاربين وجيش التحرير، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، 2016.

- بن العربي الصديق، كتاب المغرب، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة، دار الغرب الإسلامي، ط3، 1984.
- بنعبد الله عبد العزيز، معلمة المدن والقبائل، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة فضالة المحمدية، ط1977.
- جماعة أوفوس، المخطط الجماعي للجماعة القروية أوفوس 2008م ــ 2010.
- جماعة أوفوس، المخطط الجماعي للجماعة القروية أوفوس 2008م ــ 2010.
- سلامي رشيد، «مادة: الرتب»، "معلمة المغرب"، ج 13.
- السلمي محمد الطالب بن الحاج، الاشراف على بعض من بفاس من مشاهير الأشراف، ج2، تحقيق جعفر بن الحاج السليمي، نشر انتشارات المكتبة الحيدرية، قم، إيران، ط1، 2004.
- شفيق محمد، المعجم العربي الأمازيغي، ج1، إصدار أكاديمية المملكة المغربية، سلسلة معاجم، ط1، 1987.
- عبد اللوي علوي أحمد، مدغرة وادي زيز، اسهام في دراسة المجتمع الواحي المغربي، خلال العصر الحديث، ج1، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، مطبعة فضالة، المحمدية، 1996.
- عبد الواحد مهداوي الصادقي، «التنظيم العمراني والمعماري بقصور المغرب الشرقي قصر الزاوية الصادقية نموذجا». "مجلة المناهل"، العدد 98، ملف العدد، مدن وحواضر مغربية، مطبعة دار المناهل، الرباط، 2020.
- عمر صوصي علوي، «زاوية مولاي عمر بن هاشم الحسني السجلماسي بمجال تافيلالت، نموذج العلاقة الزاوية ــ الدار بالإنسان والمجال»، ضمن مؤلف العمران والمجال والانسان في تاريخ المغرب، مؤلف جماعي تنسيق رحمون الحسين، الطاهر بلمهدي. ط2017.
- كربخال مارمول، افريقيا، ج3، ترجمة محمد حجي، آخرين، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة، مطابع المعارف الجديدة، الرباط، 1989.
- لسان الدين بن الخطيب السلماني، نفاضة الجراب في علالة الاغتراب، نشر وتعليق أحمد مختار العبادي، دار النشر المغربية، الدار البيضاء، 1985.
- لمراني علوي عثمان، منطقة الرتب بتافيلالت منذ بداية العصر الحديث إلى نهابة عهد الحماية الفرنسية: دراسة جوانب من تحولات المجتمع، والانتاج، والعمران، أطروحة دكتوراه في التاريخ كلية الآداب فاس سايس، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، تحت إشراف الدكتور عبد المالك ناصري، الموسم الجامعي، 2019 –2021م.
- محمد الزكي بن هاشم، الشجرة الشماء التي أصلها ثابت وفرعها في السماء، م خ ح، رقم 10904، ورقة 26.
- مغار مولاي الحسن، «المجال والفرجة بقصور الرتب بتافيلالت (تراث لامادي بقصر أولاد عميرة نموذجا)»، ضمن مؤلف "واحات درعة تافيلالت، التراث والتنمية، التجليات والامتدادات وفرص التثمين، مساهمة في إبراز التاريخ الجهوي وحفظ الذاكرة"، إعداد

وتنسيق عبد الرزاق السعيدي، نشر المديرية الجهوية لوزارة الثقافة درعة تافيلالت ـ الرشيدية، مطبعة إتيركوس الرشيدية، ط1، 2019.
- المنصور محمد، المغرب قبل الاستعمار المجتمع والدولة والدين 1792م ــ 1822م، ترجمة محمد حبيدة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ــ المغرب، ط1، 2006.
- المهداوي عبد الواحد والصادقي حسن، الزاوية الصادقية، التاريخ والمجال والمجتمع، منشورات كلية الأب والعلوم الانسانية سايس ــ فاس، مطبعة أنفو برانت فاس، ط1، 2017.
- الوزان الحسن الفاسي، وصف افريقيا، ج2، ترجمه عن الفرنسية، محمد حجي ومحمد الاخضر، الشركة المغربية للناشرين المتحديين، الرباط، ط1، 1982.
- Abd Elkader Chlkhoune, Epigraphie monumentale des oratoires et palais du Sud-Est Marocain (15-18 Siècles) Thèse de doctorat en histoire de l'Art, Université de Toulouse le Mirail U.F.R, d'histoire, histoire de l'Art et Archéologie, 1995.
- Agence urbaine d'Errachidia, Etude d'élaboration du plan de développement de l'agglomértion de Rteb – province d'Errachidia- rapport analyse diagnostic, 2016.
- Dasutuge, «Circonscriptions de Madagra et de L'ouad ER Rteb 1859-1861».
- Dasutuge, «Circonscriptions de Madagra et de L'ouad ER Rteb 1859-1861».
- Gerhard Rohlfs. «Le Tafilelt d'apres Gerhard Rohlfs». Renseignements Coloniaux, et Documents Publies par Comité de L'Afrique Française, et le comité du Maroc, Année. 1910, N°8.
- Lieutenant Berriou, Notes sur l'Oued Ziz, Renseignements coloniaux et documents publiés par le Comté l' Afrique Française Organe du Comité du Maroc, Paris, Année 1904, N° 5.
- Rohlfs, «Le Tafilelt d'apres Gerhard Rohlfs».
- Saidi, Plan de développement du centre d'Aoufous.

طقوس العبور بواحة الرتب-إقليم الرشيدية التمظهرات والاشتغالات

د. الصديق الصادقي العماري

أستاذ باحث، المدرسة العليا للتربية والتكوين
جامعة محمد الأول، وجدة

تقديم

لكل شيء في الحياة، سواء كان ماديا أو معنويا، مظهر معين يمكن تحديده من خلاله، لأن المظهر هو الذي يعطي للشيء المعنى والدلالة، كما أن المعنى يختلف حسب السياق ونوع الحدث والظروف التي جرت فيها الأحداث والوقائع. لذلك، تمظهرات الأشياء يمكن أن تمنحنا الفرصة للملاحظة والتحليل والتفسير وحتى التأويل، ولكل الرموز والحركات والسلوكات والألوان وجميع الأشياء تمظهرات معينة تتحدد في إطار معين، ويمكن أن يختلف الحكم عليها من شخص لآخر، أو من جماعة لأخرى، وكل واحد منا نظرة معينة للأشياء والأحداث بناء على طريقة فهمه وتفكيره ونوع الثقافة التي تؤطره، حيث نختلف في تأويل الطقس وتحليله، ولكننا يمكن أن نتفق على محددات ومنطلقات وانعكاسات معينة، والممارسة هي من تعطيه المعنى.

وتتم طقوس العبور بناء على أسس وقواعد وضوابط جامعة بين جميع أفراد الجماعة، والتي تظهر في الكلام ونوع الاحتفال وحتى في ما يجب أن يتم وما يجب الامتناع عن أداءه، كذلك تتجلى في الرموز والعلامات والإشارات والإيماءات والمواد والألبسة والموسيقى والطرب... وغيرها من التجسيدات التي تحدد طبيعة طقس العبور وظرفيتها الزمانية والمكانية. فأين تمظهرات طقوس العبور؟ وكيف يمكن قياس تجلياتها ومعانيها المباشرة والخفية؟

1.واحة الرتب

تقع "واحة الرتب "ضمن واحات زيز الأوسط، ومنطقة الرتب تنطلق من نواحي مدغرة، وتمتد إلى قصر "الدويرة"، الحد الفاصل بين هذه الواحة ومناطق نفود قبائل عرب الصباح بأرفود، إذ إن "منطقة الرتب أو الرطم...، حسب مارمول تبتدئ من شعبة اللحم- أي عند انتهاء مجال مدغرة لقاء الجنوب- إلى بداية منطقة "إيردي" المنطقة

الرملية الجرداء"[1]. ومن جهة أخرى، يمكن أن نقول بأن "واحة الرتب توجد على ضفتي وادي زيز بتافيلالت الكبرى، وتمتد من نهاية حدود مدغرة إلى بداية "إيردي" على الضفة اليسرى لوادي زيز، ما بين قصر الزريقات وقصر الدويرة"[2].

تنتمي واحة الرتب اليوم إلى مجال يشمل "الجماعة الترابية أوفوس" و"الجماعة الترابية الرتب"، ضمن إقليم الرشيدية، بجهة درعة تافيلالت. وهي واحة صحراوية تضم قرى والدواوير تتميز بظروف طبيعية وثقافية واجتماعية خاصة، فهي تتنوع من حيث الفئات البشرية والعادات والتقاليد والأعراف واللغة. فمجتمع البحث يمتد على تراب "جماعتين هما: أوفوس في الشمال، وهي الأقدم باعتبارها كانت المركز الإداري للرتب عموما منذ الفترة الاستعمارية إلى حدود 1992م، ثم جماعة الرتب جنوبا، والتي تم إنشاؤها داخل نفس المجال لتحمل الاسم القديم له، وتمتد الجماعتين على مساحة تصل إلى حوالي 2990 كلم مربع، منها 1645 كلم مربع بجماعة أوفوس، و1345 كلم مربع بجماعة الرتب"[3]. أما فيما يخص الحدود الإدارية لمجتمع البحث، "فمن الناحية الشمالية تحده جماعة مدغرة وفي جزء بسيط جماعة الخنك، أما شرقا فتحده جماعة واد النعام، وجنوبا جماعة عرب الصباح زيز، بينما تحده جماعة فزنا غربا[4].

إن منطقة الرتب شاسعة الأطراف والجوانب ومنفتحة على مجالات عدة، لذلك وجب التدقيق في تحديد هذا المجال وحدوده بدقة أكثر خاصة على مستوى جنبات وادي زيز، وفي هذا الصدد يرى ليوتنان بيروLieutenant Berriou أن "امتداد منطقة وادي الرتب من الشمال نحو الجنوب على خط يمتد بما يقرب 38 كيلومتر، على متوسط عرض واحد كيلومتر من الأراضي الصالحة للزراعة، باستثناء منطقة قصور الزَّريقَات والدْويرَة حيث تتسع الواحة على مسافة تصل إلى خمس كيلومترات، وتمتد هذه المنطقة من الشرق إلى الغرب حتى سفوح التلال، والتي تشكل حوض زيز، كما يحدها في

---

[1] محمد بن الطيب القادري، التقاط الدرر ومستفاد المواعظ والعبر من أخبار وأعيان المائة الحادية والثانية عشر، تحقيق: مولاي هاشم العلوي القاسمي، منشورات دار الأفاق الجديدة، بيروت، 1983، ص 137، هامش رقم 05.

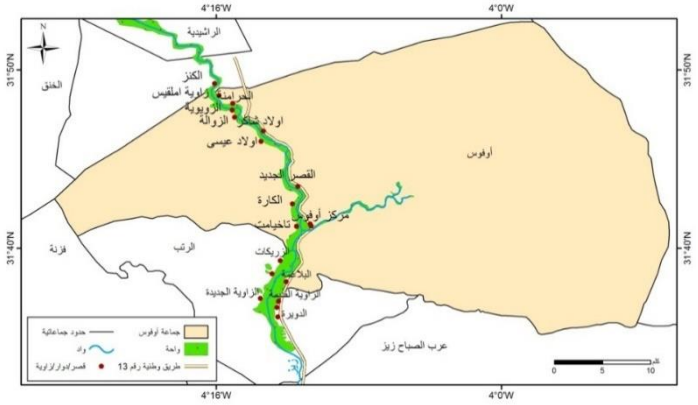
[2] حسن الصادقي، وعبد الواحد المهداوي، الزاوية الصادقية، التاريخ والمجال والمجتمع، تقديم: محمد بوكبوط، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس-فاس، سلسلة رقم 53، مطبعة أنفو برانت، فاس، 2016، ص 26.

[3] Agence urbaine d'errachidia, étude d'élaboration du plan de développement de l'agglomération de Rteb, rapport analyse diagnostic, province d'errachidia, 2016, p: 09.

[4] Driss Saidi, Plan de développement de centre d'aoufous, rapport de diagnostic, agence urbaine d'errachidia, 2010, p: 02.

الشرق أيضا في المنطقة الآهلة للسكان جبل شَاكرْ وجبل الرْبيتْ، أما في الغرب فنجد جبل بن عَمو وجَرْف امْسَمْسَا وجبل المْعَارْكَة"[5].

خريطة رقم 02: التوطين الجغرافي لقصور الجماعة الترابية أوفوس



المصدر:[6]

يبعد مقر الجماعة الترابية أوفوس عن مدينة الراشيدية ب 45 كلم شمالا على الطريق الوطنية رقم 13، وعلى نفس الطريق يبعد عنها مركز أرفود ب 20 كلم جنوبا. أما جماعة الرتب، التي يقع مقرها الرئيس بقصر الزاوية الجديدة، تبعد عن مدينة الرشيدية بحوالي 52 كلم، وعن مركز أرفود بحوالي 17 كلم، تتموضع كذلك قرب الطريق الرئيسية رقم 13. إداريا تعتبر أوفوس قيادة تحمل اسمها: قيادة أوفوس، وتضم تحت إدارتها: جماعة أوفوس وجماعة الرتب، وتنتمي قيادة أوفوس لإقليم الرشيدية، ضمن جهة درعة تافيلالت. بالنسبة لجماعة أوفوس تضم عددا كبيرا من القصور والدواوير مثل: الجْرَامْنَة، وزَاويَة أمَلْكِيْسْ، وأُوْلاَدْ شَاكَرْ، وقَصْرْ جْدِيْدْ، والْكَارَة، وتَاخْيَامْتْ، وزَاويَة أَوْفُوْسْ، ... أما جماعة الرتب فتضم: الرْبِيْتْ، والزْرِيْقَاتْ، وبْلاَغْمَة، والْمْعَارْكَة، وتمْعَارْكِيْتْ، والْبْطَاطْحة، وَالزَّاوْيَة الجْدِيْدَة (مقر الجماعة)، والزَّاوْيَة الْقْدِيمَة، والدْوِيْرَة...

وتدخل واحة الرتب ضمن المكونات الأساسية لواحات تافيلالت الكبرى وريثة سجلماسة، التي تعتبر من أهم الإمارات المستقلة التي تأسست بعد الفتح الإسلامي

---

[5] Berriou Lieutenant, Notes sur l'oued ziz, renseignements coloniaux et documents publiés, par le comté l'afrique française organe du comité du maroc, n 05, Paris, 1904, p: 127.

[6] إنجاز: عبد الفتاح بن قاسم، طالب باحث في سلك الدكتوراه، تخصص الجغرافيا، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس.

للشمال الإفريقي على يد الخوارج الصفرية، وتافيلالت أصبحت "تطلق تجاوزا على مجموع حوض زيز وغريس، والذي يشتمل على سلسلة من الواحات تتناثر على النهرين وتحمل كل واحدة اسما خاصا (مدغرة. الرتب. تيزيمي. الجرف)، في حين لا يطلق اسم تافيلالت (بمعناها الضيق) إلا على الواحة الموجودة في أقصى الجنوب، بالرتب من مجرى وادي زيز ووادي غريس، والتي احتضنت في الماضي مركز سجلماسة المشهورة في القرون الوسطى"[7].

ظلت واحة الرتب منذ القديم واردة في جل الكتابات التي تطرقت لإقليم سجلماسة أو تافيلالت حتى وإن كانت عامة خالية من أي تدقيق، وهذا ما يبرز أهميتها الكبيرة باعتبارها ممرا أساسيا لعبور القوافل التجارية وطوائف الحج من وإلى تافيلالت. فقد عرف الحسن الوزان "الرتب بأنه دائرة تتاخم مضغرة، وتمتد على طول زيز شطر الجنوب على مسافة خمسين ميلا إلى إقليم سجلماسة. وبها عدد لا يحصى من القصور وبساتين النخيل. والسكان خاضعون للأعراب-إحالة على قبيلة المنابهة العربية- بخلاء جدا وجبناء، لا يقدر مائة من خيرة فرسانهم على مجابهة عشرة من فرسان الأعراب يخدمون أراضيهم لهؤلاء الأعراب كما لو كانوا عبيدا لهم. وتتاخم هذه الدائرة من الشرق جبالا غير مأهولة-هو تمسنت الخالي تماما- ومن الغرب سهلا رمليا خاليا يخيم فيه الأعراب عند عودتهم من الصحراء"[8]. هذا التحديد للمجال من قبل الوزان يعود للقرن السادس عشر الميلادي عندما زار المنطقة منذ 1511م، وهو يطرح إشكالية المسافة المحددة، حيث مسافة خمسين ميلا المحدد من طرفه تخالف المسافة الحالية التي يمكن تحديدها في 25 ميلا فقط تقريبا.

وتعددت النعوت والخصائص التي وصف بها الباحثون واحة الرتب، لدرجة أنها تتفق أحيانا وتختلف في أخرى، وربما يرجع هذا إلى حقبة زياراتهم للمنطقة حيث تعرف تحولات من وقت لآخر، فقد تحدث مارمول عن الرتب باعتباره إقليما، إذ يقول في هذا الصدد: "يحاذي هذا الإقليم نهر زيز، ويتاخم إقليم المداغرة جنوبا وإقليم سجلماسة شمالا طوله عشرون فرسخا، وتوجد به عدة قرى ومداشر يسكنها قوم من البربر ينتمون إلى قبائل آيت غريس، لكنهم لا يتحدثون بلغة الغريسيين، علاوة على ذلك، يتصفون بالبخل والخوف والجبن، حتى لو اجتمع مائة رجل منهم، لا يستطيعون أن يغلبوا عشرة رجال من الأعراب، وهذا ما يشجع الأعراب على استعبادهم واستخدامهم

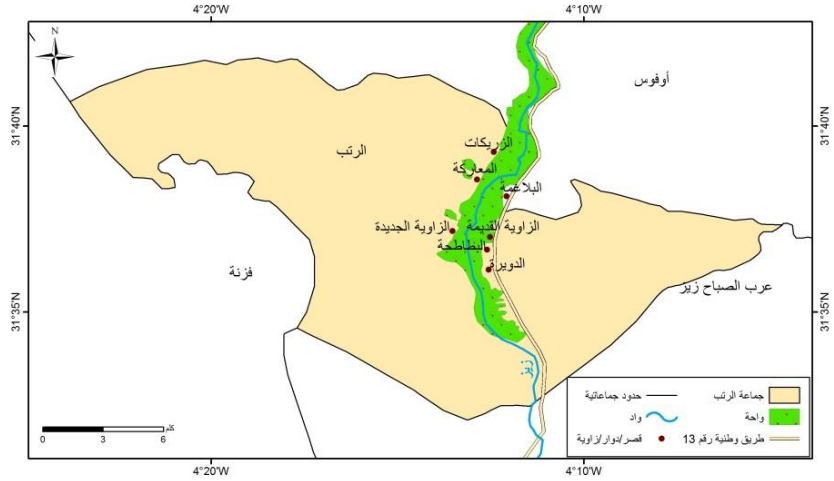
---

[7] العربي مزين، تافيلالت مهد الدولة العلوية، ضمن: مذكرات من التراث المغربي، تحت إشراف: العربي الصقلي، ج4، الخزانة العامة والأرشيف-الرباط، مطابع الأطلس، 1985، ص15.

[8] الحسن بن محمد الوزان الفاسي، وصف إفريقيا، ج2، ترجمة عن الفرنسية: محمد حجي، ومحمد الأخضر، منشورات الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1983، ص 123-124.

بالمجال في الأشغال الفلاحية وغيرها"[9]. أما بخصوص حدود الرتب، يضيف مارمول: "يطل من جهته الشرقية على جبل حذب، أما في غربه فلا توجد إلا منطقة رملية يحط فيها أعراب أولاد المنبهي البالغ عددهم ألفي نسمة"[10].

خريطة رقم 03: التوطين الجغرافي لقصور الجماعة الترابية الرتب



المصدر:[11]

تتبدى حدود واحة الرتب من نهاية مجال مدغرة بشعبة اللحم إلى منطقة يردي التابعة لمنطقة قصر الدويرة قبل الدخول في النفوذ الترابي لجماعة عرب الصباح زيز، وبشكل دقيق "عند انتهاء مجال مدغرة جنوبا، إلى بداية إيردي المنطقة الرملية الجرداء"[12]، وفي نفس الصدد يرى مارمول أنه "يوجد هذا الإقليم-أي مدغرة- شمال الإقليم السابق-يعني الرتب-... تقع معظم قراه ومداشره بجانب هذا النهر. وأهمها بلدة هلالة مقر الحاكم العربي المنتمي إلى قبيلة المداغرة"[13]. ومن الناحية الإدارية اليوم، تشمل واحة الرتب الجماعة الترابية أوفوس والجماعة الترابية الرتب، اللتان تقعان بين الجماعة الترابية مدغرة والجماعة الترابية عرب الصباح زيز.

---

[9] كربخال مارمول، إفريقيا، ج1، ترجمة عن الفرنسية: محمد حجي، وآخرون، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، مطابع المعارف الجديدة، الرباط، 1989، ص154.

[10] كربخال مارمول، المرجع السابق، ص 154.

[11] إنجاز: عبد الفتاح بن قاسم، طالب باحث في سلك الدكتوراه، تخصص الجغرافيا، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس.

[12] محمد بن الطيب القادري، التقاط الدرر ومستفاد المواعظ والعبر من أخبار وأعيان المائة الحادية والثانية عشر، مرجع سابق، 137، هامش 05.

[13] كربخال مارمول، افريقيا، ج3، المرجع السابق، ص 155.

2.طقوس العبور

يحظى الطقس عامة في الدراسات والأبحاث الاجتماعية بمكانة متميزة، لكونه يعد من أبرز الموضوعات المميزة للجماعات، وباعتباره قادرا على التعبير عن خصوصيات الجماعة وطريقة وأسلوب عيشها. أما الإنسان من زاوية نظر أنثروبولوجية فهو كائن طقوسي ورمزي في نفس الوقت، فأي نشاط فردي أو جماعي لا يكاد يخلو من ممارسات طقوسية، و"تقابل كلمة طقس في اللغتين الفرنسية والإنجليزية عبارة Rite"[14]. كما "تشتق كلمة طقس Rite من الأصل اللاتيني Ritus والتي تعني العادات والتقاليد، كما تعني أنواع الاحتفالات المرتبطة بمعتقدات ما"[15]. يرتبط الطقس أشد الارتباط بالأشكال الثقافية وتمظهراتها في المواسم والاحتفالات، فهو يعبر عن منظومة جماعية وليس فردية، لأنه يحمل توجهات مشتركة بين جميع الأفراد، من خبرات وتجارب دينية ودنيوية. وفي نفس السياق، تدل كلمة طقس على ممارسات وتعبيرات تكون محور الاحتفال، إذ يتجسد الطقس في مجمل "الأنشطة والأفعال المنظمة التي تعتمدها جماعة في احتفالاتها"[16].

تعود الجذور الأولى لطقوس العبور إلى الفكر الغربي، من خلال الأبحاث والدراسات الأنثروبولوجية التي أُنجزت حول الأنماط والأشكال الثقافية للحياة الإنسانية عند بعض الشعوب والتي سميت بدائية، فقد كانت المحاولة من أجل التعرف على طريقة وأسلوب العيش ونوع العلاقات الاجتماعية، وقد "ظهرت عبارة "طقس العبور" للمرة لأولى على لسان فان جينيب Arnold Van Gennep (1909). فكل إنسان يمر، حسب نظره، بمراحل عدة خلال حياته. وتتواكب هذه التحولات بطقوس مختلفة طبقا لكل مجتمع. فالولادة هي المناسبة الأولى لطقوس العبور. ويمكن للطفولة أن تنقسم إلى مراحل عدة، ... ويشكل الزواج أيضا جزءا من هذه الطقوس، كما يتم إعلان المرأة أُمّا مستقبلية أمام الحمل، ثم أُمّا بالفعل في لحظة الولادة. وهناك أيضا الطقوس الخاصة بالأب والتي يقل عددها عن الطقوس الخاصة بالأم، وآخر طقوس العبور هي تلك الخاصة بالموت، والتي تقوم على منح الميت صفات جديدة تتيح أو لا تتيح إقامة

---

[14] عبد الرحيم بوهاها، طقوس العبور في الإسلام: دراسة في المصادر الفقهية، دار الانتشار العربي، بيروت، 2009، ص 22.

[15] Arnold Van Gennep, Les rites de passage, éditions a. et j. picard, Paris, 2016, p: 21.

[16] Jean-Pierre Jousselin, Le petit larousse, dictionnaire de la langue française, les publications québec français, 1988, p: 1652.

علاقات مستقبلية مع الأحياء. كما توجد طقوس عبور خاصة بتولي منصب مهني أو ديني أو سياسي أو غيره"[17].

تتعدد طقوس العبور حسب المرحلة العمرية الخاصة بالفرد، ويرتبط الطقس بنسق الجماعة لأنه يميزها رغم أنه يظهر خاصا في شكله ومضمونه، إذ إنه في كل مرحلة يجسد لحدث معين يتعلق بالولادة أو العقيقة أو البلوغ أو الزواج أو الموت وغيرها من الأحداث. كما أن العبور يكون وفق سلسلة متوالية من المحطات الحياتية، ويرى فان جينيب أن "حياة الأفراد تتكون من مراحل متتابعة تشكل نهاياتها وبداياتها مجموعات بنفس الترتيب: الولادة، والبلوغ الاجتماعي، والزواج، والأبوة، والتطور في المكانة، والتخصص في الوظيفة، والموت"[18]. وتلعب الطقوس حسب فيكتور تيرنر Turner Victor دورا بالغ الأهمية، بل حاسما في حياة الإنسان باعتبارها تستخدم في تطبيق رموز وقيم الثقافة، إذ "أن الأثر الحيوي والعاطفي للأنشطة الطقسية يحدث تداخلا بين البنى الإدراكية والتجارب الحسية على نحو يختلف عما هو مألوف في الحياة اليومية"[19].

تتمايز طقوس العبور في حياة الإنسان حسب نوعية المرحلة الحياتية وخصوصياتها، حيث يمكن أن تتشابه فيما بينها أو تختلف، ومنها ما يخص الفرد وما يخص الجماعة، و"التشابه العام بين مراسم الولادة، والطفولة، والبلوغ الاجتماعي، والخطوبة، والزواج، والحمل، والأبوة، والانخراط في المجتمعات الدينية، والجنازات. علاوة على ذلك، لا الفرد ولا المجتمع مستقلان عن الطبيعة، عن الكون، الذي يخضع بدوره لإيقاعات لها تداعياتها على حياة الإنسان. في العالم ذاته، هناك مراحل ولحظات من الانتقال، وخطوات إلى الأمام ومراحل من التوقف النسبي، والتعليق. كما يجب أن نربط طقوس العبور البشرية، بتلك التي تتعلق بالمعابر الكونية: من شهر إلى آخر (احتفالات اكتمال القمر، على سبيل المثال) من موسم إلى آخر (الانقلابات، والاعتدالات)، من سنة إلى أخرى (يوم رأس السنة الجديدة، وما إلى ذلك).[20] إنها طقوس اجتماعية يحكمها نظام ثقافي خاص بالجماعة الاجتماعية، ونوع المرجعية التي توجه سلوكاتها وقناعاتها،

---

[17] بيار بونت، و ميشال إزار، وآخرون، معجم الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا، ترجمة وإشراف: د. مصباح الصمد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع(مجد)، بيروت، ط2، 2011، ص 634.

[18] Arnold Van Gennep, Les rites de passage, op. cit, P: 12.

[19] Turner, Victor W, Social dramas and stories about them, in: from rituel of theatre. the human seriousness of play. paj publications, New York, 1982b[1974], p : 81

[20] Arnold Van Gennep, Les rites de passage, op. cit, p: 12.

ويبقى التكرار والتعقيد والسعي نحو التغيير في مكانة الفرد والجماعة من خلال تحقيق الانتقال الرمزي والاجتماعي والمادي من أهم ما يحكم هذه الطقوس.

وتتنوع طقوس العبور حسب السن والجنس ونوع التغييرات التي تظهر على الشخص، والشروط والقوانين المشتركة التي تنضبط إليها الجماعة، كما أن الدين وخصوصياته؛ يلعب الدور الكبير في إحياء هذه المراحل الانتقالية، وتتجسد بدقة في الشعائر التي تمارس في حالة تغير المكانة، كما الحال في الانتقال من مرحلة الشباب إلى مرحلة البلوغ، ومن العزوبة إلى الزواج...، وقد ميز أرنولد فان جينيب في هذه الطقوس بين ثلاثة أنواع بارزة، وهي: "طقوس التجميع وطقوس الانفصال والطقوس الهامشية"[(21)]. وتختلف طقوس العبور من جماعة اجتماعية لأخرى، ومن شعب لآخر، حسب الانتماء والمرجعيات الدينية، وطبيعة العادات والتقاليد والأعراف، وطبيعة المجال الجغرافي الذي تنتمي إليه وغيرها من الخصوصيات التي تحدد نوع المرحلة الانتقالية، وأبعادها الثقافية والدينية والاجتماعية والاقتصادية والإيديولوجية إلخ. وجميع هذه الطقوس تبنى في شكل ثلاثي بارز أولى أطرافه الانفصال، وهي مرحلة يودع فيها الفرد وضعيته السابقة مع أن تجاربها وخبراتها تبقى تابعة، أما مرحلة الكمون الوسطى تشكل عتبة معينة تجاوزها يعتبر معيارا لاستقبال العالم الجديد، ثم المرحلة الأخيرة التي تسمى الاندماج بما تحمل من شرعية ومكانة لانخراط في الأدوار الجديدة داخل الجماعة بكل مسؤولية والتزام.

تعد الأنشطة الطقوسية الميزة الأساسية للشعوب والأمم منذ القديم، لأن الإنسان بطبعه كائن ثقافي واجتماعي بل طقوسي بامتياز مهما كانت ديانته، فهو يحاول التعبير في جل مراحل حياته عن أفراحه وأقراحه بأشكال رمزية يومية أو مرحلية، إذ إن لكل حدث أو مرحلة خصوصيات تحمل معان وأبعاد دلالية تعبر عن علاقات تفاعلية بين الإنسان والمجال. فطقوس العبور حاضرة بقوة عند جميع الشعوب والديانات السابقة، وليس عند الشعوب العربية الإسلامية فقط، فقد لعب الدين دورا جوهريا في تكريس أحقية وشرعية طقوس العبور غير أن وجودها يختلف من ديانة إلى أخرى حسب الشروط والضوابط التي وضعها كل دين، وفي نفس الوقت حسب النموذج الثقافي الرمزي الذي ميز كل أمة على مر التاريخ.

إن طقوس العبور تتأطر في شبكة من القواعد والأصول والشروط، وتتجسد في مظاهر احتفالية، كما تتميز بحالة من القداسة، ويطبعها شكل احتفالي شعائري غني بالرموز والعلامات المليئة بدورها بالدلالات والمعاني، وهي لا تخرج عن المنظومة القيمية

[(21)] Arnold Van Gennep, op. cit, p: 14.

للمجتمع. إن مجمل الطقوس الإنسانية تتبع نفس مراحل طقس العبور، وهذا يتجسد في الزمان والمكان، لأنه خلال حياتنا اليومية، للدخول في طقس جديد بحمولته الثقافية والاجتماعية، علينا تجاوز أحداث ووقائع سابقة تدخل في زمن الماضي وكل ما يرتبط بها، من أجل الاندماج في وقائع وأحداث جديدة أكثر قوة والتزاما ومسؤولية. فالعتبة مرحلة وحالة تحمل شحنات مليئة بالخبرات والتجارب السابقة التي راكمها الفرد في الماضي على أساسها يبنى المرور من الانفصال إلى الاندماج داخل كل طقس عبور.

لا تدل طقوس العبور فقط على تلك الاحتفالات والممارسات والشعائر التي تقام عند الانتقال من مرحلة عمرية إلى أخرى كالولادة والزواج والختان والشباب والموت... في شكلها الآلي والتقني الجامد، بل تعبر عن التغير في المكانة وتحمل المسؤولية الاجتماعية بشكل دقيق، وترتبط كذلك بأنشطة تحظى بميزات خاصة عند الإنسان كأعياد الميلاد أو دخول السنة الجديدة أو المشي الأول للطفل... فقد استخدم فان جينيب هذا المصطلح ليصف الطقوس التي تصاحب انتقال الفرد من مكانة اجتماعية إلى أخرى في حياته، والطقوس التي تشير إلى فترات خلال مرور الزمن مثل بدء العام الجديد، واكتمال القمر... إنها طقوس حاضرة في جميع الممارسات الإنسانية اليومية أو الموسمية أو المناسباتية، وهي ظاهرة تتجسد فيها حالات الانقطاع عن الوضع القديم وتجاوز وضعية معينة من أجل الاندماج والدخول في وضعية حياة جديدة بما تحمله من شروط وقوانين ومسؤوليات. لذلك، "هناك مجموعات من الطقوس ذات قاعدة ديناميكية (غير شخصية) وطقوس معدية، وهذه الأخيرة تستند إلى المادية وقابلية الانتقال، عن طريق الاتصال أو عن بعد، للصفات الطبيعية أو المكتسبة. الطقوس المتعاطفة ليست بالضرورة تقليدية، ولا الطقوس المعدية بالضرورة ديناميكية.[22]

تتمظهر طقوس العبور في سلسلة من الاحتفالات والشعائر التي تتوزع على مراحل ومحطات يعيشها الإنسان في دورة حياته، إذ إنه في كل مرحلة انتقالية يبني تجارب وخبرات تؤهله لاستقبال مرحلة موالية، ولكل مرحلة ميزات خاصة ومسؤوليات جسام عليه أن يكون قادرا على تحملها داخل الجماعة، وقسم فان جينيب طقوس المرور إلى ثلاثة مراحل أو أنواع هي: "طقوس التجميع Rites d'agrégation، وطقوس الانفصال Rites de Séparation، والطقوس الهامشية Rites de Marge".[23] ولا تبدو هذه الأنواع الثلاثة بنفس الدرجة من كافة المجالات، ويضيف فان جينيب أن "طقوس الانفصال أكثر وضوحا في حالات الوفاة، وطقوس التجميع تبدو بارزة في احتفالات الزواج، بينما

---

[22] Arnold Van Gennep, Les rites de passage, op. cit , p 17.

[23] Arnold Van Gennep, op. cit, p: 14.

تشكل الطقوس الهامشية قسما هاما في فترة الخطوبة والحمل"[24]. إن لكل نوع من طقوس العبور مرحلة معينة تتجسد فيها بوضوح نوع الانتقال وخصوصياته، حسب الأحداث ومصير الفرد والجماعة، حيث إنه في الزواج يبرز الترابط والجمع بين فردين مختلفي الجنس بل عائلتين بطباع وأشكال ثقافية معينة قد تكون متقاربة أو متباعدة نسبيا، وفي حالة الموت يبرز انقطاع الفرد عن عالم الأحياء والدخول في عالم الأموات.

تأسيسا على ما سبق، يتضح أن طقوس العبور تشير إلى الشعائر والاحتفالات والأنشطة التي تميز حالة الانتقال في دورة حياة الفرد، من مرحلة إلى مرحلة أخرى موالية، وإلى وظائف توفر الآليات والوسائل التي تحدد شروط مكانة معينة، والإعلان عن بداية مكانة أخرى مختلفة عن سابقتها، كما توفر للإنسان الدعم وتؤكد على مسؤولياته وواجباته وتحدد حقوقه. تتميز طقوس العبور بالتكرار من طرف ممارسيها خلال أزمنة مضبوطة، من أجل إحياء وإعادة إحياء واقعة إنسانية، أو الاحتفاء بحدث ديني يحظى بالأهمية والقداسة الرمزية بالنسبة للجماعة أو أحد أفرادها، وهناك العديد من الوقائع والأحداث في حياة الجماعة المحلية تتطلب ممارسة الطقوس، منها ما هو ديني، وما يندرج ضمن مجالات الحياة الاجتماعية، فهذه الطقوس عامة؛ عبارة عن ممارسات واحتفالات رمزية تشبع حاجات الإنسان وتشهد على تطوره في مسلسل الحياة، فهي تحقق الشحن الرمزي بواسطة التعقيد والتكرار، وبالتالي شحن الزمن بالقداسة، مما يجعل صورها وأحداثها تلهم الذاكرة الجماعية بالرمز والمعنى، ومنها ما هو خاص بالفرد، ومنها ما هو خاص بالجماعة، لكن في جميع تمظهراتها وأساليبها تتم بشكل جماعي حيث ينصهر الجميع في سياق واحد، وتذوب التراتبات الاجتماعية بين جميع الأعضاء مع الاحتفاظ بالمكانة والدور والوظيفة.

إذا كان التكرار والتعقيد والثبات من الخصائص الأساسية لطقوس العبور، وإذا كانت هذه الطقوس تساهم بشكل كبير في تماسك الجماعة وإعادة اللحمة والاتزان بين جميع أفرادها، فإن تجاهلها أو نسيانها سيؤدي لا محالة إلى تغيير الشكل الطبيعي للمجتمع وإضعاف روابطه الاجتماعية المبنية على التضامن والتكافل والتعاون، فبقدر ما كانت الطقوس تعيد إنتاج رمزية المجتمع، وتحافظ على قيمه وتراثه وهويته المحلية، سيتم صنع وجَاهة أخرى تتكون من مزيج من الأشكال والمظاهر الثقافية الجديدة خارج الإطار القيمي التي كانت عليه الجماعة، لأن "العمل الطقسي له هدف واحد هو الثبات أي أن يبقى على حاله ما أمكن. التغير يعني التعرض للعنف والفوضى"[25].

---

[24] Arnold Van Gennep, op. cit, p: 14.

[25] Girard René, La violence et le sacré, édition Bernard Grasset, Paris, 1972, p: 425.

إن الانتقال في دورة الحياة هو عبور حتمي، لأن الإنسان لا يختار ولادته ولا موته، وبالتالي طقوس العبور ترتبط بالترقي إلى مكانة اجتماعية معينة جديدة مفروضة بطريقة قهرية تعسفية لأنها تكون خارجة عن إرادة الأشخاص، وترتبط بنظام ثقافي رمزي خاص بالجماعة الاجتماعية. إنه عبور يجسد للوجود وللكينونة عبر حدث بارز وكوني، وهو كذلك تجلّ للرمزي الغزير بالمعاني والدلالات تتشابه فيه المجتمعات والأجناس على اختلافها وتقابلها أحيانا، لذلك "كل وجود كوني مقدر له العبور: الإنسان يعبر ممّا قبل الحياة إلى الحياة ثم إلى الموت، كما عبر السلف الميثي ممّا قبل الوجود إلى الوجود، وكما عبرت الشمس من الظلمات إلى النور"[26]. فإذا كان الانتقال والتحول من حالة إلى أخرى، ومن وضع إلى آخر، هو الميزة الأساسية للإنسان على وجه الأرض، فإن هذا الإنسان نفسه سيكون محور دينامية المجتمع الذي يعيش فيه، بل هو المؤثر والفاعل في كل مجالاته.

3. التمظهرات الاحتفالية

يمكن القول بأن الاحتفالات هي أفعال وممارسات تُترجم حاجات ودوافع وأفكار ماثلة في الأذهان والأحاسيس، وتتنوع طرقها وأساليبها حسب ثقافات الشعوب والأمم، خصوصا تلك التي تتم أثناء الانتقال النوعي الذي يقع في دورة حياة الأفراد أو الجماعات كالولادة، والخطوة الأولى من المشي، والختان، وأول الصيام، وأول عادة شهرية، والزواج، والموت... وبهذا يعتبر الاحتفال شكلا من أشكال النشاط الفكري الإنساني، وتختلف دوافعه من جماعة إلى أخرى، لكنها تلتقي دائما في عدة عناصر أهمها إبراز وحدة الجماعة وقوتها، وكذا تخليد محطات خالدة في ذاكرة الفرد وجماعته. كما أن الاحتفال يعد شكلا تعبيريا عن نمط العيش وأسلوب الحياة، يتجسد في العلاقات والتفاعلات الاجتماعية الراهنة والمستقبلية، والتي تحتاج تحليلا عميقا لتبيان التعالقات، وإبراز المعنى الخفي في أنساقها الثقافية، و"أي شكل تعبيري لا يعيش إلا في حاضره: في الحاضر الذي يخلقه ذلك الشكل. لكن، هنا، يتحول ذلك الحاضر إلى سلسلة من الإيماضات، بعضها أكثر سطوعا من غيره، لكنها جميعا عناصر جمالية غير مترابطة"[27].

تعتبر الاحتفالية ظاهرة طقسية وأنثروبولوجية واجتماعية بامتياز، كما يعد الجانب الاحتفالي المظهر البارز والمُجسد للطقس من خلال الأنشطة والسلوكات والحركات

---

[26] Eliade Mircea, Le sacré et le profane, éditions gallimard, Paris, 1965, p: 152.

[27] جون ستوري، وآخرون، الكرنفال في الثقافة الشعبية، إعداد وترجمة: خالدة حامد، منشورات المتوسط، إيطاليا، 2018، ص 81.

الصادرة عن الفرد أو الجماعة في سيرورة الأحداث والوقائع الطقوسية. انطلقت هذه الظاهرة واستمدت شرعيتها العلمية من دراسة مظاهر طقوس وأساطير المجتمعات التي سميت "بالبدائية"، ويبقى الدافع من وراء الاحتفالات الطقوسية هو انخراط الأفراد الذين يظلون دائما منشغلين بوجودهم الاجتماعي والثقافي في سياق العمل اليومي، وتأتي هذه الفرصة لتوطيد الرصيد العلائقي والتراثي، وتجسيد الروح الجماعية، حيث تعمل الطقوس والعادات على فسح المجال للفئات الاجتماعية المختلفة بأن تستمد قوتها الثقافية والوجدانية مما يصاحب هذه الاحتفالات من عمليات التعديل والترميم الثقافي الكفيل بتعزيز الوجود البشري بمنطقة جغرافية معينة.

ويشكل الاحتفال بالنسبة لواحة الرتب، بما يشتمل عليه من مظاهر بارزة في الرقص واللعب بشكل كرنفالي، والأكل والشرب، والتباهي باللباس والمجوهرات والحلي والأفرشة والأواني، مناسبة للتحرر من قيود المجتمع الشديد التحفظ، ومن سلطته الذكورية والأبوية التي تتجسد في بنياته الاجتماعية وأنماط تفكيره، وفرصة كذلك للتحرر من ضيق العيش واقتصاد الكفاف الذي يطبع حياته الاقتصادية والمعيشية. حيث يتم اندماج الجميع في شكل تعبيري بشحنات عاطفية تنتفي فيها كل أشكال السلطة والتراتبات الاجتماعية. "إذ ينتشر التوجه الحر الحميم؛ ليغطي كل شيء: القيم والأفكار والظواهر والأشياء كلها. ويتم جلب الأشياء كلها التي كانت مرة مغلقة على ذاتها، وغير موحدة، ومنفصلة عن بعضها، بفعل منظور العالم اللاكرنفالي التراتبي، لإدخالها في اتصالات وارتباطات كرنفالية. ويعمل الكرنفال على جمع المقدس بالمدنس، الرفيع بالوضيع، العظيم بالحقير، الحكيم بالغبي، وتوحيدها ومزاوجتها وربطها"[28].

على هذا الأساس، يعد الاحتفال الطقسي شأنا جماعيا مهما كانت درجة فردانيته، لأن الطقس يشارك ويساعد في إعداده وإنجازه معظم أفراد القبيلة، فهو يعبر عن الشأن العام ويتمحور حول قضية جَمعية ولو كان يخص فردا معينا أو أسرة واحدة بعينها. لا يمكن حصر الاحتفال بطقس العبور في مجرد التعبير عن طريق الكلام والحركة والغناء والرقص أو البكاء والتحسر، في حالات الابتهاج أو الحزن، أو حتى في درجة ومستوى اللباس أو الأكل والحركات اللعبية المعهودة، بل هو مظهر من مظاهر الفعل الجماعي الذي يعكس درجة التفاعل والتواصل والاندماج والتوافق بين أعضاء الجماعة، وتعبير عن ضمير جمعي مشترك تنصهر فيه كل التراتبات الاجتماعية، كما أنه يعكس نوع العصبية ودرجة الرابط الاجتماعي. لذلك، يعد طقس العبور مناسبة للالتزام بشروط وقيود الجماعة، ومحاولة تحقيق إدماج الفرد في سيرورتها وتحمل

[28] جون ستوري، وآخرون، الكرنفال في الثقافة الشعبية، مرجع سابق، ص 51.

المسؤوليات والأعباء المستقبلية، وبالتالي، الاحتفال يقدم درسا داخل الدرس للتفكر والاستيعاب ومحاولة ترتيب الأوراق من جديد لمواصلة مسيرة الحياة، إنها وقفة جادة مع الذات ومع الجماعة. لأن "الناس الذين يكونون في حياتهم الاعتيادية منفصلين بحواجز تراتبية، لا يمكن تخطيها يدخلون في اتصال حر حميم في أحداث ومواقف الطقس، وتكون مقولة الاتصال الحميم مسؤولة – أيضا – عن الطريقة الخاصة التي تنظم بها الأفعال الجماهيرية"[29].

وبالرجوع إلى الديانات القديمة قبل الإسلام، ارتبطت طقوس العبور بممارسات واحتفالات خاصة تختلف حسب نوع الطقس، لأن هذا الأخير يرتبط بشكل كبير بما تفرضه شروط وقوانين وأوامر الدين، وفي هذا الصدد يمكن الحديث عن طقس الختان وعلاقته بالنظام القبلي والطائفي، إذ إن أفراد القبيلة الواحدة تجتمع حول دين واحد وعادات واحتفالات مشتركة، وتربط بين أفرادها عصبية واحدة. والختان يكون علامة انتماء وتمييز وعهد وتضامن، ووسيلة للتدريب والامتحان. ومن هذا المنطلق، تكون الاحتفالات عبارة عن سلوكات لها علاقة بالمنظومة الدينية والثقافية الرمزية للجماعة، و"عند اليهود في بداية الطقس يتم ذبح ثور أو ديك أو دجاجة تكريما للآلهة. وخلال طقس التدريب يتم عزل المتدربين مدة تتراوح بين أسبوع وعدة أشهر، يتعلمون خلالها أسرار الحياة والطقوس والعادات ومعاني الأقنعة التي تلبسها القبيلة في المراسيم الدينية. كما يقومون بإجراءات تطهيرية مثل حلق شعر الرأس. ويخضعون لعدة امتحانات جسدية جماعية تتضمن الصبر على النار، وقرص النّمل، والجِلد، وشرب البول، وأكل البراز"[30]. الانتقال من طقس عبور إلى آخر يتطلب إجراء تدريب مرحلي للتمكن من تجاوز العتبة الفاصلة بين الطقسين، والذي يحكم على هذا التجاوز هو التمكن من التأهيل عبر فترات التدريب على القيم الدينية والثقافية للقبيلة.

بعض هذه الاحتفالات والممارسات الطقوسية الخاصة بالختان، والتي تتميز بها الديانة اليهودية، نجدها في احتفالات طقوس الختان عند المسلمين بالمغرب، على اعتبار أن اليهود عاشروا وعايشوا المسلمين المغاربة لمدة طويلة، وهنا الحديث عن واحة الرتب بشكل خاص، كما أن الديانة الاسلامية تأسست على إرث الماضي من الديانات السابقة، وبالرغم من نهيها على مجموعة من الطقوس والممارسات والسلوكات التي ارتبطت بالحقبة الوثنية إلا أن الإنسان ظل يمارسها بقصد أو بدون قصد. فمثلا، الولي أو شيخ

---

[29] جون ستوري، وآخرون، الكرنفال في الثقافة الشعبية، ص 50. بتصرف

[30] سامي عوض الذيب أبو ساحلية، مؤامرات الصمت: ختان الذكور والإناث عند اليهود والمسيحيين والمسلمين: الجدل الديني الطبي الاجتماعي القانوني، الأوائل للنشر والتوزيع والخدمات الطباعية، دمشق، 2003، ص 249.

الزاوية هو صاحب البركة، في اعتقاد الناس، وهو الحصن الذي ينجي ويحفظ المختون من الشياطين ومن الأمراض، وزيارة الشيخ بعد الختان أمر ضروري وملزم لكل شخص، وهذه الزيارة تكون محفوفة بالهدية وباحتفالات طقوسية خاصة متجذرة في ثقافة واحة الرتب، ومن لم يقم بها في اعتقادهم، يعد ختانه ناقصا وربما سيصاب بمكروه مستقبلا.

تعرف ليالي الاحتفال بطقوس العبور بواحة الرتب مجموعة من الجلسات الخاصة بالفرح والمرح والذكر والأناشيد، ونوعها يتحدد حسب الأسرة ودرجة تشددها أو انفتاحها الثقافي، حيث هناك من يعتمد على الذكر والمديح والأناشيد، وآخرون يحيون أيامهم ولياليهم بفرق موسيقية شعبية من الطرب البلدي، وتكون حلقات الذكر "بذكر اسم الجلالة باللسان والصدر(...)، وتشبيك الأيدي، حتى تكون كسلسلة، ثم يرسمون (أي الذاكرون) لأنفسهم من يقوم وسطها، يسيرون بسيره قوة وضعفا، ويرقصون ويتمايلون جميعا يمينا وشمالا"[31]. وهذا الشكل الاحتفالي يكون إما في المنازل أو في المقابر أو حول ضريح الولي الصالح داخل الزاوية أو خارجها، وتكون من أهدافه التوسل ببركة هذا الولي إلى الله عز وجل باعتباره وصي أو مشرف على المقدس الديني. فلا تجوز الطقوس الاحتفالية إلا بوجود الذِّكر والإنشاد ولو في بداية الطقس وفي نهايته، ولو حتى في المقاطع الموسيقية البلدية المستوحاة من التراث الشعبي، حيث أنه في بداية الحفل تبدأ الفرقة بمقطوعة موسيقية للصلاة على النبي محمد صلى الله عليه وسلم، وكل ذلك من أجل إضفاء الشرعية الدينية على الأنشطة الاحتفالية.

تتمسك أسر واحة الرتب بطرق وأساليب الاحتفال التقليدي بطقوس العبور، حيث تأخذ الوقت الكافي للتحضير والإعداد لهذا الحدث الاجتماعي، ويشمل الاحتفال جميع محطات وأنشطة الطقس بدءا من اللقاءات الأولية حتى النهاية، حيث تكون الأناشيد والأهازيج والمديح والأغاني البلدية الشعبية في جميع المحطات سواء في جني المحصول، أو في إعداد الطعام، أو في الطريق للحمام، أو أثناء دعوة الناس للوجبات وحفلة الحناء...، وهذا يدخل في إطار الإشهار بحدث الطقس سواء تعلق الأمر بالزواج أو بحدث الولادة أو العقيقة أو أول صيام شهر رمضان للذكر أو الأنثى أو غيرها من الطقوس. فجل الاحتفالات هي في حد ذاتها تكرار للجانب الثقافي والرمزي الذي يستنطق الواقع المعيش، ويحاول إتاحة الفرصة للجميع من أجل اللقاء والتواصل وخلق جسور تجديد الرابط الاجتماعي وبعث الروح فيه، فهو احتفاء بالحدث الطقسي

---

[31] محمد بن محمد المراكشي المؤقت، الرحلة المراكشية أو مرآة المساوئ الوقتية، ج1، منشورات دار المعرفة، الدار البيضاء، بدون تاريخ، ص 159.

وبالفرد والجماعة، والتأكيد على مثانة وقوة الهابتوس المشترك. فالمجتمع الواحي التقليدي لا يحتفل بطقس العبور لأجل الرقص والفرح في ذاته وإنما من أجل تقديم صورة حقيقة عنه، وتنشئة الأفراد على قواعد ومبادئ العيش المشترك، وبالتالي هي فرصة للتكوين والتأهيل لاستقبال مرحلة أو مراحل مقبلة تدفع بدورة الحياة نحو تحقيق الاستمرارية والثبات في الجوهر والهوية.

يصبح الجانب الاحتفالي في طقس العبور من طرائق وأساليب التصرف والفعل الجماعي يتم بواسطتها تنشيط حالات الوعي الجمعي، من خلال الاستحضار والتقصي للتوظيف والإبداع في إطار ما يتطلبه الحدث الطقسي. الطقس متصل تماما بالدين وبالمقدس، لذلك، الاحتفالات الدينية هي أنشطة طقوسية بامتياز، والاحتفال لا يأخذ فاعليته ولا يحقق أهدافه إلا بواسطة الممارسة الطقوسية التي تولد الشحنات والانفعالات الرمزية ذات المعنى والدلالة، حيث ننتقل من المعنى المباشر إلى حالات الانزياح، لأن فهم المعاني والدلالات في الممارسات الطقوسية يتحقق بفضل الإحالة الرمزية التي تنتج في صلب المتخيل الجماعي وتحيل إلى أعماق اللاوعي الجمعي، لأن "الطقس في نهاية الأمر هو تعبير رمزي عن أفكار ومشاعر تتحقق بواسطة الفعل"[32]. أما الاحتفال بطقس العبور من خلال التعبير الجسدي، وعن طريق الكلام هو الذي يعطيه المعنى ويخرجه لحيز الوجود الفعلي، لأن هذه الممارسة مظهر من مظاهر مكنونات الأحاسيس والمشاعر الانسانية المرتبطة بالحدث الطقسي، وهذا ما يعبر عن حقيقة الطقس ومبادئه وشروطه وطبيعة السياق الذي هو موضوع فيه.

تختلف طريقة وأسلوب الاحتفال بطقوس العبور حسب نوع القبائل بواحة الرتب. إذا كانت القبائل العربية تعتمد على نوع معين من البلدي الشعبي باللغة العربية الدارجة، فإن القبائل الأمازيغية بنفس المنطقة تتميز بنمط خاص يتمثل في "أحيدوس"، الذي يعتبر رقصة ذات طابع احتفالي جماعي، "تشتمل حركات وإيماءات ثم أشعارا مغناة على إيقاع آلة الدف (البندير أو أڵّون) وتعد من أهم الرقصات التي تعرفها القبائل، وهي أكثرها تعبيرا عن أصالتهم[33]". تتعدد مناسبات إقامة احتفالية أحيدوس وتختلف حسب نوع الطقس، فمن الاحتفال بانتهاء الموسم الفلاحي، إلى الأعراس، إلى الختان، إلى العقائق... كما أنه لا يتم بالضرورة في فترة زمنية محددة من اليوم، بل يمكن أن يكون في الغالب الأعم بعد صلاة المغرب، أو صباحا قبل وإبان توجه الفتيات

---

[32] Erich Fromm, Psychanalyse et religion, éditions de l'epi, Paris, 1968, p: 138.

[33] محمد صبري، الأشكال التعبيرية في الرقص الأمازيغي بالأطلس المتوسط، ضمن كتاب جماعي بعنوان: الفرجة والتنوع الثقافي، منشورات المركز الدولي لدراسة الفرجة، طنجة، 2008، ص 147.

إلى الجبل لجلب الحطب، أو بين الرعاة عند الاستراحة، وأحيانا قد يستمر طوال الليل في بعض المناسبات الاحتفالية. احتفالية "أحيدوس ليس فقط هو الرقص، بل أساسا الغناء المصاحب لمجموعة من الرقصات المحددة والمضبوطة، والمقننة، والحاملة لمجموعة من المعاني والدلالات[34]".

يحمل الجانب الاحتفالي في طقوس العبور دلالات ومعاني عميقة، لا تتجسد فقط في الرقص والغناء والأكل والاجتماع حول المحتفى به في حفل الزواج أو حول المرأة ومولودها في حدث الولادة أو العقيقة...، ولا حتى في اللباس ونوع الزينة وما يرتبط بهما، بل أعمق من أن يكون مجرد مظهر من مظاهر الفرح لأن الاحتفال هو رمز من رموز تكرار وتكريس الثقافة ومبادئها، وتجسيد للظاهرة الاجتماعية والإنسانية التي تتمحور حول الإنسان في علاقته مع أخيه الإنسان ومع البيئة المحيطة به. إن احتفالية طقوس العبور بواحة الرتب منظومة نسقية متكاملة من العادات والتقاليد والأعراف التي تستمد قوتها وشرعيتها من الدين الإسلامي كإطار مُوجِه من القيم الأخلاقية، ومن تراث واحات المغرب الشرقي المتعدد.

4.التمظهرات الرمزية

يتمثل الجانب الرمزي في قدرة شيء ما أن يقف بديلا عن شيء آخر أو يحل محله أو يمثله في الأنشطة والسلوكات والحركات، وفي هذا الصدد تتكون علاقة بين شيئين هي علاقة الملموس بالمجرد، أو علاقة الخاص بالعام. الرمز عامة له وجود مشخص لكنه يشير أو يرمز أو يمثل فكرة أو معنى مجرد. إن الإنسان في علاقته بالآخر في سياق الاحتفال، يستعمل الكلمة المنطوقة أو المكتوبة من أجل تبليغ رسالة معينة، كما أنه قد يوظف اللون أو الحركة أو الإيماءة أو أيقونة...، وكلها تحمل دلالات ومعان بشحنات ثقافية تعبر عن الإنسان وطريقة تفكيره وأسلوبه في الحياة، كما يمكن أن تدل على مستواه العلمي أو انحداره الاجتماعي أو تموقعه الإيديولوجي والجغرافي، وغيرها من المميزات التي قد تحملها الرموز المستعملة. لأن الرموز والعلامات يحملان معاني أكثر عمقا مما يمكن أن تشير إليها الصورة المباشرة، لذلك، "الكلمة أو الصورة تكون رمزا حين توحي بشيء أكثر من معناها الواضح والمباشر، وبذلك يكون لها جانب أو مظهر

[34] سعيد كريمي، فرجة أحيدوس عند قبائل ايت حديدو بإملشيل: عمق ثقافي وتميز جمالي، ضمن كتاب: الفرجة والتنوع الثقافي، منشورات المركز الدولي لدراسة الفرجة، طنجة، 2008، ص 158.

لا شعوري يصعب تحديده أو تفسيره بدقة وجلاء... وقد يكون الرمز في بعض الأحيان شخصا وليس مجرد شيء مادي حي أو غير حي"[35].

إن طقوس العبور مليئة بالرموز والعلامات الغزيرة بالمعاني والدلالات، سواء تعلق الأمر بالكلام أو الحركة أو الجسد أو الألوان أو اللباس أو الوسائل والتقنيات المستعملة، متفق عليها من طرف الأفراد، وتختلف من جماعة إلى أخرى وفق الإطار الجمعي المشترك، "فإذا كانت الثقافات والمجتمعات المختلفة ترمز إلى الشيء الواحد أو الظاهرة الواحدة (الحِدَاد مثلا) برموز مختلفة فإن الرمز الواحد كثيرا ما تكون له معان كثيرة في المجتمعات المختلفة، بل وأيضا في المجتمع الواحد"[36]. المجتمع هو الذي يحدث ويصنع الرموز المستعملة ويبدعها حسب حاجاته ومتطلباته، كما أن الأفراد هم الذين يضفون المعنى عليها. لذلك، اللون الأبيض الذي يحيل على الحداد في مجتمع معين نجده يشير إلى الطهارة والنقاء عند مجتمع آخر، لذلك كان "المجتمع هو الذي يحدد معنى الرمز، أو هو الذي يضفي على الأشياء المادية معنى معينا فتصبح رموزا. ومع أنه لا بد من أن يكون للرمز وجود مادي ملموس حتى يصبح جزءا من التجربة الإنسانية، فإن اكتشاف معنى الرمز لا يتم عن طريق فحص ذلك الكيان أو الشكل المادي وحده وإنما يمكن فقط إدراك معناه بالالتجاء إلى وسائل وأساليب وطرق أخرى غير مجرد الاعتماد على الحواس"[37].

كما أن الجانب الرمزي في طقوس العبور هو الذي يمنحها الحياة والاستمرارية، خاصة وأن الفاعل الحقيقي هو الإنسان باعتباره كائنا رمزيا وثقافيا بامتياز. وتستمد هذه الطقوس شرعيتها وقوامها من العديد من المرجعيات الدينية والثقافية والتراثية الخاصة والعامة، ويعد الدين المحدد الأساس لكل منطلقاتها ومكوناتها وأسسها، "فإذا كان للدين جانب عملي واضح في الحياة اليومية فإن له جانبه الرمزي أيضا. ويتمثل هذا الجانب الرمزي في الممارسات والشعائر والطقوس التي تهدف إلى أشياء أخرى غير ما تنبئ به ظواهر الأمور. وكتاب «الثقافة البدائية» يزخر بالأمثلة المستمدة من عدد كبير جدا من الشعوب والقبائل ويستشهد بها تايلور لتوضيح هذا الجانب الرمزي

---

[35] Carl Gustav Jung, Approaching the unconscious, in c.g. yung(Ed), man and his symbols, picador, panbooks, London, 1978, pp: 3-4.

[36] أحمد أبو زيد، الرمز والأسطورة والبناء الاجتماعي، مجلة عالم الفكر، المجلد 16، العدد 3، منشورات وزارة الإعلام، الكويت، 1985، ص 6.

[37] Leslie Aiello White, The science of culture, a study of man and civilization, éditions farrar, straus and cudahy, New York, 1949, p: 35.

في الدين"[38]. ليس الرمز لذاته هو المقصود بالدراسة، وإنما العلاقة بين الرمز والموضوع الذي يحيل عليه، وأبعاده وامتداداته، وطريقة إنتاج وإعادة إنتاج المعنى في إطار العلاقات التأثيرية المتبادلة داخل الجماعة أو خارجها، وما مدى قدرة هذا المعنى على التأثير والتأثر في سيرورة وديناميةالنظام والنسق الخاص والعام. إن الأهم، على ما يبدو، هو دراسة الجانب الرمزي في السلوك الاجتماعي خاصة في الشعائر والطقوس، كما هو الحال "في كتابات بعض الأساتذة الكبار من أمثال راد كليف براون وبالذات في دراسته للشعائر عند سكان جزر "الأندمان" ودراسته "للتابو"، ومالينوفسكي وبالذات في دراسته للنسق اللغوي، وغيرهما ممن تأثروا بالمدرسة الفرنسية في علم الاجتماع"[39].

وبالتالي، القواعد والأحكام والقوانين المتعلقة بطقس العبور، أو بجانب من جوانبه، والتي يثيرها في نفوسنا شيء ما ترجع إلى نوع الرموز التي يمثلها هذا الشيء، والشحنات الانفعالية والثقافية التي يدل عليها، وكذا سلسلة العلاقات والأبعاد التي يمتد إليها في سياقات مختلفة ومتعددة. فاللون الأبيض عندنا هو علامة على الحداد كما أنه يخلق لدينا انطباعات وأفكار الحزن والألم، والحناء في احتفالات الزواج تعبر عن الخير وجلب الحظ والحفظ من الشر والنحس والسحر والعين، كما أنها دواء للأمراض الجلدية، و"تستعمل لتزيين الجسد، وحماية بعض المناطق التي تعتبر واجهات أو أبوابا مشرعة على الآخر، وتعد أماكن رهيفة حساسة، تتعرض للتأثير، ومنها الفم والأنف"[40]. الحناء واسعة الاستخدام في جميع ممارسات وأنشطة طقوس العبور، في الولادة والعرس والعقيقة والختان كرمز للفرح والنقاء والطهر، ويأتي استعمالها كذلك باعتبارها "تصطاد العين الشريرة وتطردها"[41].

تتعدد وتتنوع الرموز المرتبطة بطقوس العبور، سواء تعلق الأمر بالمواد المستعملة أو الوسائل المستخدمة أو حتى الألوان والحلي والمجوهرات وغيرها، حيث في طقس الزواج "تزين العروس بواسطة مجموعة من الحلي الذهبية والفضية. فتوضع القلائد والعقود في عنقها، والأقراط في أذنيها، والأساور في معصميها، والخلاخل في ساقيها،

---

[38] أحمد أبو زيد، الرمز والأسطورة والبناء الاجتماعي، مرجع سابق، ص 12.

[39] أحمد أبو زيد، نفسه، ص 14.

[40] David Le Breton, Signes d'identité: tatouage, piercings et autres marques corporelles, éditions métailiés, Paris, 2002, p: 27.

[41] Henri Gougaud, Coulette Gouvion, Voir le maroc, éditions librairie hachette réalités, les presses des imprimeries mondadori, Italie, 1978, p: 79.

والخواتم في أصابعها، والأحزمة أسفل بطنها، والتاج فوق رأسها..."[42]، وبهذا يتم الاحتفاء بالعروس بمجموعة من الرموز الثمينة والعلامات والأيقونات التي يكون الهدف منها بالدرجة الأولى هو التزيين وخلق نوع من الجمالية في المظهر، كما أن هذا التزيين يحمل في مظهره الآخر شكلا وقائيا وسحريا، لأن العروس بما تحمله من حِلي وجَواهر، وبما هي عليه من بريق ولمعان، وما تحدثه هذه المواد من خشخشة تصرف عنها الشر والأذى، وتقف حدا منيعا ضد التمائم والقوى السحرية الخفية.

ويعد الرمز تعبيرا عن عوالم وآفاق رحبة من المعاني والدلالات العميقة، لأنه يحمل في ذاته رسائل وعبر تستمد قوتها وشرعيتها من الثقافة والمحيط الذي يتداول فيه، غير أنه لا يحمل معنى واحد قطعي بل قد تتقاطع فيه معاني وإيحاءات تجمع عليها الجماعة، وبالتالي، يكون مكنون الرمز منفتح على عالم التأويل، فقد نظر البعض فيه تأويلا لا متناهيا، بينما آخرون أكدوا على ضرورة تأويل مقيد بشروط وضوابط محددة، حيث إنه "في المنهج الرمزي نوع يعبر عن الأشياء عبارة وضعية بالمحاكاة، ونوع آخر مكتوب بما يشبه الطريقة المجازية، ونوع ثالث واضح النزوع إلى التمثيل بواسطة بعض الألغاز"[43]. وتختزن طقوس العبور مكونات وأليات وعناصر ووسائل ولغة تعبيرية مباشرة وغير مباشرة، من رقص ولباس وكلام يمتزج في أدائها الإحساس بالحركة في سياق الثقافة ومضمونها. لأن الرموز أفضية وعوالم رحبة للتعبير والتواصل، وتتميز بالدلائلية فهي التي تعطيها المعنى وتخرجها من حيز الجمود، إن استعمال "البخور" وربطه بسياق البركة ودفع الأرواح الشريرة وتجنب العين والحسد، وفق تمثل أفراد الجماعة، في طقس الزفاف أو العقيقة مثلا، هو من يعطي الشرعية للوسيلة والأداة والمغزى من وجودهما. كما أن "تَنَوع مواد الرمزية- إذ من شأن أي معنى من المعاني، لسانيا كان أم غير لساني، أن يكون رمزيا- لا ينقص وحدتها البنيوية. أن الرمز يوصل بالدليل وصل المعنى المنقول بالمعنى الوضعي، وأن التصورات الخطابية، تبعا لذلك، من شأنها أن تنطبق على دلائل غير كلامية. وكليمنت هو أول من صاغ صياغة صريحة هذه المعادلة: الرمزي = غير المباشر"[44].

قد تظهر رمزية طقس العبور للبعض عادية لأنهم يعتقدونها في الفرح والرقص أو الحزن، لكنها تتعلق بلغة شائكة ومعقدة خاصة تلك الغير المباشرة، مثل حركات الجسد التي تستعمل في "الجدبة" أو "الحضرة"، وضرورة الفدية بضحية متعلقة أساسا بإراقة

---

[42] الجيلالي الغرابي، دراسات في الثقافة الشعبية، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، 2013، ص 26.

[43] تزفيتان تودوروف، نظريات في الرمز، ترجمة: محمد الزكراوي، مراجعة: حسن حمزة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2012، ص 49.

[44] تزفيتان تودوروف، المرجع السابق، ص 51-52.

الدم أو ما يسمى عند قبائل مجتمع الرتب ب "الذْبِيحَة"، أو ركوب العريس فوق البغل وخروجه للغابة بين المغرب والعشاء في ليلة الحناء، وملء فردة حذائه بالماء... كلها ممارسات شعبية لا تتم اعتباطا وإنما لها مرجعيات من الثقافة المحلية لمنطقة الرتب توارثتها عبر الزمن. لأن "الحركات والإشارات لغة طبيعية للأمم كافة، مكونة من تغيرات في الملامح، ومن غمزات بالعين وحركات لأعضاء أخرى، وأيضا من نبرة الصوت المترجمة عما تحس به النفس في طلب الأشياء، أو امتلاكها، أو نبذها، أو شرودها"[45].

إننا أمام تحليل سيميائي بغرض تفكيك شفرات كل الممارسات والأفعال والإشارات والإيماءات والأيقونات والعلامات المرتبطة بطقوس العبور، حيث النظرة المباشرة أو التعامل العادي معها سيكون غير مجد، لأن "السلوك السيميائي شيء آخر، إنه في حدوده البسيطة والعميقة على حد سواء، صياغة جديدة للتجربة الإنسانية خارج إكراهات الحضور المادي للأشياء، لقد اكتشف الإنسان وجهها الآخر مجسدا في العلامات: فمن خلال هذه العلامات أصبح بإمكان الإنسان أن يتحدث عن مطلوب غائب عن الحواس، بواسطة ما يحل محله أو يعوضه، أو ينوب عنه في الحضور والغياب على حد سواء، بل أصبح بإمكانه الحديث عن كائنات وأشياء هي من صلب الخيال وعوالمه، لكنها أصبحت مع الوقت جزءا من ثقافته ومن موجودات عالمه، منها يستمد صورا دالة على القسوة أو الهمجية أو الحنان والوداعة، أو دالة على التوغل في أقاصي الفضاء والزمان"[46].

إن السلوك الطقسي نتاج عوالم التجريد والتعميم والرمز، وهو منفتح على التأويل حسب السياق الذي وُجد فيه، وبناء على مستوى الفهم والإحساس الخاص بالفرد والجماعة داخل الإطار الجمعي، ولا يمكن فهم هذا السلوك الطقسي في حدث التحول والانتقال إلا داخل سيرورة دائمة الحركة والدوران، والرمزية هي إحالة على وجود مجرد تمكن من التخلص من الشكل المادي للعالم، وبهذا المعنى، الرمزية في إطار طقوس العبور "ليست خاصة بلغة الإنسان فحسب، وإنما تشمل ثقافته كلها. فالمواقع الأثرية والمؤسسات والعلاقات الاجتماعية، والملابس هي أشكال رمزية أودعها الإنسان تجربته لتصبح قابلة للإبلاغ والتداول. فوجود الإنسانية مرتبط بوجود المجتمع، ولكننا يمكن أن نضيف أيضا أن وجود المجتمع رهين بوجود تجارة للعلامات. فبفضل العلامات

---

[45] تزفيتان تودوروف، المرجع نفسه، ص 70.

[46] سعيد بنكراد، مسالك المعنى-دراسة في بعض أنساق الثقافة العربية-، دار الحوار للنشر والتوزيع-اللاذقية، سورية، 2006، ص 9.

استطاع الإنسان أن يتخلص من الإدراك الخام، ومن التجربة الخالصة، كما استطاع أن ينفلت من ربقة "الهنا" و"الآن"[47].

من هنا تبرز أهمية تحليل وتأويل العلامات والرموز والأيقونات والأولوان والحلي والوسائل والمجسمات... التي يمكن أن تشتمل عليها أنشطة طقوس العبور، غير أن هذا التحليل والتأويل لا بد أن يندرج ضمن تفكيك الشفرات السيميائية لكل المكونات والعناصر من أجل التوصل إلى المعنى المضمر والخفي، لأن حركة الجسد الراقص أو وجود اللون الأبيض أو الأزرق، أو استعمال الحناء أو البخور أو الزعفران أو رمي العروس أو العريس بالماء، وغيرها من الممارسات التي يمكن أن نجدها في احتفالية الزواج أو الولادة أو العقيقة أو الختان، لم يأتي استعمالها عبثا وإنما يحمل دلالات ومعاني ويقدم رسائل ثقافية واجتماعية عميقة.

ثمة العديد من الرموز والعلامات والإيحاءات الدينية والسحرية والإثنية في طقس الختان عند قبائل وسكان واحة الرتب، حيث أن جلها تنبني على رمزية دينية وتستدمج مكونات وعناصر طبيعية وثقافية، وتحمل في نفس الوقت دلالات ومعاني خاصة من حيث رمزية اللباس والحناء والبخور ومرفقاته، وكذلك رمزية الدم والتضحية، وهي رموز تتوزع على دال ومدلول، أي بين الصورة الرمزية والمعنى الذي يدلل عليها بناء على مرجعية الجماعة، و"إذا كان الدين والسحر يحملان في طياتهما رموزا متنوعة كثيرة الغنى، فذلك لأنهما يرجعان إلى عالم غير منظور، لا يمكن طرقه أو الدخول فيه مباشرة، لذلك ينبغي عليهما أن يسلكا الطريق الرمزي لإبقاء الإنسان على اتصال واحتكاك بهذا العالم"[48]. ويحمل الإنسان الواحي بالرتب في ذاكرته العديد من الممارسات الثقافية الرمزية الغنية بالمعنى، تجسد لعلاقات التضامن والتعاون وتداول المشترك والحفاظ عليه بالتكرار والحشد، لأن "المعنى ليس كيانا جاهزا، وليس معطى مرئيا تدركه الحواس دون وسائط، وتصنفه استنادا إلى ما يؤكد أو يثبت أو ينفي أو يرد هذا لصالح ذاك. إنه سيرورة خاضعة في وجودها وفي تحققها لمجموعة من الشروط"[49].

وتشتغل رموز طقس العبور بطريقة نسقية ومركبة وبشكل تكاملي، غير أنها لا تشتغل لوحدها بل لا بد من وسيط ودليل معين ودوافع ومحركات خاصة، ويعد "باشلار هو

---

[47] Eco Umberto, Le Signe, éditions labor, Bruxelles, 1988, p: 151.

[48] عبد الغني عماد، عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة المفاهيم والإشكاليات... من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2016، ص 163.

[49] سعيد بنكراد، مسالك المعنى دراسة في بعض أنساق الثقافة العربية، مرجع سابق، ص 15.

من اقترب أكثر من الموضوع عندما لاحظ أن التمثل الذاتي يلعب دورا مهما في ترابط الرموز ومحركاتها. وهو يفترض أن أحاسيسنا تلعب دور الوسيط بين عالم الأشياء وعالم الأحلام"[50]. وبهذا المعنى، يؤكد غاستون باشلار Gaston Bachelard على أن المعرفة السابقة والخبرة والتجربة تعد من المحركات الأساسية للرموز، مع تدخل أحاسيسنا التي تعطي المعنى للرمز ومضمونه. إن الرمز لا يكون له معنى وهو في صيغته الجامدة، ويعد التأويل آلية واستراتيجية لاستنطاق الرمز ومعرفة أبعاده وامتداداته في علاقاته مع رموز أخرى مكملة. وإذا نظرنا إلى "الذبيحة" كرمز وقضية، فإن لها معان ودلالات متعددة، ترتبط بالفدية أو القربان أو الأضحية أو إراقة الدم أو الحاجة إلى اللحم...، لكن التعرف على المعنى الدقيق يتطلب ربطها بسياق معين أو حدث من الأحداث، إما الولادة أو العرس أو العقيقة أو الختان أو الموت أو غيرها من الطقوس الحياتية...، رمزيتها ترتبط بكل عناصر ومكونات وأحداث الحدث الطقسي والغرض منه، حيث الجميع يدرك تماما حيثيات وشروط ومتطلبات هذا الطقس بناء على تجربة مكررة سابقة داخل الجماعة. كما أن للرموز محركات اجتماعية وفلسفية مرتبطة بطبيعة الجماعة ومحيطها وسلوكها الاجتماعي، من عادات وتقاليد وأعراف والأساطير وطقوس المصاحبة مرتبطة بالزمان والمكان، والوضع التاريخي والمنطقة الجغرافية.

وبعيدا عن التحليل النفسي للرموز ومحركاتها خاصة فيما يتعلق بالتمثلات الذاتية للأفراد، تركز الأنثروبولوجيا في هذا الموضوع على "التبادل الدائم الذي يوجد على مستوى التخيل بين الغرائز الذاتية والتمثلية وبين العوامل الموضوعية الصادرة عن المحيط الكوني والاجتماعي"[51]. لا يمكن التسليم بالشكل الوحيد للأحاسيس كوسيط بين الرمز والأشياء الدالة عليه أو تلك التي يحل محلها، لأن هذه الأحاسيس نفسها تتأثر بالميولات إلى جانب مكونات المحيط بما يشتمل عليه من قوانين السلوك الاجتماعي والثقافي والاقتصادي والسياسي، وبالتالي، تأويل الرمز يكون مقيدا بضوابط الجماعة، خاصة طقس العبور التي تتأسس على مرجعيات كالدين. إن معنى الرمز يتشكل في إطار النسق الجمعي القاهر للجماعة، "فالتخيل ما هو إلا هذا المسار الذي يتشكل فيه ويتقولب تصور شيء ما من خلال الحاجات الغريزية للشخص، والذي تفسر فيه التصورات الشخصية، بالتكيف المسبق للشخص في محيط موضوعي"[52]. الفكرة الرمزية

---

[50] دوران جيلبيرت، الأنثروبولوجيا: رموزها أساطيرها أنساقها، ترجمة: مصباح الصمد، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 2006، ص 16.

[51] دوران جيلبيرت، الأنثروبولوجيا: رموزها أساطيرها أنساقها، ص 21.

[52] Jean Piaget, La formation du symbole chez l'enfant, éditions neuchâtel: delachaux& niestlé, Paris, 1945, p: 219.

بصدد أشكال ومكونات وعناصر طقس من طقوس العبور هي تمثل يتذكر، بشكل ما، مواقف التكيف والترابط التي تبقى راسخة مع مرور الزمان، وبالتالي، الرمز هو نتاج المتطلبات العضوية-النفسية ضمن محيط مادي واجتماعي وثقافي... والإنسان ونزواته يتأثرون بالبيئة المحيطة كما أنهم يؤثرون فيها بإحداث تعديلات عميقة في المحيط الاجتماعي والمؤسسات.

وتتميز واحة الرتب بالطابع الرمزي البارز من خلال الطقوس، وبإحياءها في شكلها المعهود بناء على محركات اجتماعية ودينية وثقافية، لأنها بالنسبة لها موروثا ثقافيا يؤكد على الانتماء وروح المسؤولية، وإبراز فلسفة الحشد والتكرار من أجل التأكيد على العهد الجماعي والروح القومية والعصبية، وعلى مر التاريخ "المجتمعات سواء الحديثة منها أو التقليدية أو تلك المسماة بلا كتابة، تنتج دوما متخيلاتdes imaginaires لتعيش بها وتبني من خلالها رموزها وصورها عن نفسها وعن الأشياء والعالم، وبواسطتها تحدد أنظمة عيشها الجماعي ومعاييرها الخاصة"[53]. إن إنتاج وإعادة إنتاج الرموز والعلامات والإشارات والوسائل المتعلقة بجانب من جوانب طقوس العبور، سواء في المتن الحكائي أو اللغة أو اللباس أو الحلي أو الاحتفالات والابتهالات أو الأغاني أو الرقص، أو على مستوى الأساطير أو الخرافات التي تعد بالنسبة لهم أصلا من أصول الإحياء والتمجيد، يجعل من واحة الرتب مجتمعا ثقافيا ورمزيا ثابتا، ويرى في هذه الطقوس وغيرها من العادات والتقاليد والأعراف الروح التي تلتئم حولها كل العلاقات والتعاملات العادية والرسمية.

وما يميز الممارسة الطقوسية الرمزية خلال إحياء طقس الانتقال هو المشاركة الجماعية التي تخلق كثافة في استعمال الرموز والعلامات والإيحاءات والإشارات، في الحركة والكلام وحتى في حالة السكون في لحظة من اللحظات، فكلما اشتدت حالات الإثارة والانفعالات الفردية والجماعية إلا ويتولد المعنى أكثر فأكثر، وكلما برز المعنى إلا وتزداد الروح الجماعية وتذوب التراتبات الاجتماعية ويصير الجميع في مستوى اجتماعي وثقافي تصبح فيه العلاقات الاجتماعية أكثر مثانة وأكثر تثبيت. إنها ممارسات يمتزج فيها العقل بالخيال. من هذا المنطلق، لا يمكن الحكم على الأنشطة والممارسات الرمزية لطقوس العبور بأنها ساذجة وفارغة من المعنى أو العقلانية، وبذلك يمكننا من خلال دراسة طقوس العبور فهم طريقة عيش الإنسان وأسلوب تفكيره، وكذلك شواغل وذهنية الجماعة.

---

[53] Pierre Ansart, Idéologie, conflits et pouvoir, éditions puf, Paris, 1977, p: 21.

5. تمظهرات المقدس

ترتبط طقوس العبور بشكل كبير بمنظومة المقدس بما في ذلك المدونة الدينية والأشياء المقدسة، من أفكار وتصورات وكائنات وأمكنة وأزمنة...، وتتمظهر في الاحتفالات والأنشطة المنظمة والسلوكات الفردية والعادات الجماعية وغيرها. وهي عبارة عن ترجمة لمعتقدات واعتقادات راسخة في الوعي الجماعي والفردي، ويكون الدين بالأساس هو الإطار البارز في توجيهها وفي حركيتها، لأن "المعتقدات الدينية تقوم في شكليها البسيط والمعقد على تمييز جوهري بين ما هو مقدس وما هو مدنس"[54]. فالمقدس بالنسبة للجماعة يحظى بالتوقير والاحترام والتبجيل، ويدخل ضمن نظامها الثقافي والرمزي ويصبح عبارة عن قوانين وضوابط للسلوك والعلاقات والممارسات الطقوسية، وتحاول الجماعة أن يكون معزولا عن ما تعتبره مدنسا، وبذلك تحمي المقدس بمجموعة من الممنوعات والمحرمات، حيث تدخل الطقوس الدينية ضمن "مجموع القواعد[الممنوعات] التي يتخذها الإنسان وتتخذها الجماعة في تعاملها وتصرفها مع ما تُعده مقدسا"[55].

وتُترجم الجماعة البشرية الطقوس الدينية في شكل قواعد وضوابط تُقيد بها أفعالها وممارساتها، وتأتي طقوس العبور كوسيلة للاتصال بالمقدس من خلال استنادها عليه، وفعالية رمزية يتم من خلالها الولوج إلى حالة ذهنية جماعية خاصة تتسم بالقداسة، ويتجسد ذلك في انخراط الجميع في ممارسة شعيرة أو احتفالا دينيا محددا. حيث تكون طقوس العبور بهذا المعنى، أساليب وطرائق وآليات للفعل الجماعي التي من خلالها يتم تنشيط وتحفيز حالات الوعي عن طريق الجيشان الذي يصاحب باتقاد المشاعر الجماعية، وهذا يتم بفعل ما تمارسه الصور الدينية والمقدسة على ذاكرة ومخيلة الأفراد عن طريق الكلام والحركة المشحونة بالصور النمطية المقدسة إما بالأهازيج أو الأناشيد أو المدح أو سرد قصص الأشخاص فوق العادة بفعل مكانتهم الدينية أو ذكر الأماكن المقدسة وغيرها.

لذلك، طقوس العبور كانت ولازالت غير مفصولة عن المقدس، ولن تكون للفعل والممارسة الدينية فعالية إلا بواسطة الطقس، فهو الذي يبعث فيه الروح والشحنات الرمزية. من خلال الصور والعناصر والرموز الدينية تكون لطقوس العبور الفعالية والقوة التأثيرية في الفرد والجماعة، حيث تتم الإحالات الرمزية على التجارب

---

[54] Émile Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse. le système totémique en australie, éditions presses universitaires de france (puf), 5 édition, Paris, 1968, p: 50.

[55] Émile Durkheim, op. cit, p: 51.

والقواعد والأشكال والأشخاص... التي تحتفظ الذاكرة الإنسانية بقيمتها وقداستها، كما يتم توظيفها في اللباس وطرق الكلام والتوسل بها في كل الأنشطة، وبهذا ينتقل الفعل الطقوسي في مرحلة العبور من الدلالة المباشرة إلى المعنى المنزاح Le sens écarté، لأن فهم معاني الممارسات الطقوسية ودلالاتها يتم من خلال الإحالة الرمزية التي في عمق المتخيل الجماعي والديني، وتحيل إلى أعماق اللاوعي الجمعي. إن طقوس العبور تتضمن أفعلا تواصلية يتم من خلالها إحياء تجربة مقدسة تدرك دلالاتها في التمظهرات الرمزية الخاصة بالجماعة، ويجد الأفراد فيها نوعا من التوازن الوجداني الذي يفتقدوه في تجربتهم وحياتهم الجماعية اليومية العادية. وبالتالي، طقس العبور هو "تعبير رمزي عن أفكار ومشاعر تتحقق بواسطة الفعل"[56].

ويعد الفعل هو المظهر الوحيد الذي يعبر عن المعتقد في الممارسة الطقوسية، حيث يوظف الفرد ما هو ماثل وكامن في مخيلته في النشاط الطقسي، وبهذا نكون أمام المشابهة أو القرابة الدلالية تجد لها ترجمة ضمن النسق الرمزي والثقافي للجماعة ومتخيّلها الجمعي، في استدعاء واستنجاد بكل ما تحفل به هذه المخيلة من أفكار وتصورات وصور نمطية ثابتة، وفي علاقة جدلية بين مستويين: بيولوجي ماثل في البناء العضوي للعنصر البشري، ومستوى رمزي تعبر عنه الأشكال والأنماط والعناصر الثقافية من خلال اللغة وأشكال الإنتاج الذهني. ومن خلال علاقات التأثير والتأثر بين هذين المستويين تنبعث الصور الطقسية المقدسة، وتعبر عن نفسها عبر الأفعال والممارسات الرمزية مؤسسة على الأساطير والمعتقدات الدينية والإبداعات الإنسانية التي تحظى بالاحترام والتبجيل من طرف الجماعة. توجد مظاهر عديدة للمقدس من خلال أنشطة طقوس العبور، ولو ظهرت للإنسان البسيط عادية، لها أبعاد ودلالات رمزية عريقة تمتد إلى أنساق وسياقات دلالية عميقة، "أليست الكلمات والتحايا والهدايا المتبادلة، من خلال عمليات الأخذ والرد الإلزامي، سوى رموزا وطقوسا؟"[57]. فما قيمة الأفكار والمعتقدات الدينية والثقافية الرمزية إن لم تكون سلوكات مجسدة في الاحتفالات والتعاملات الموسمية والمناسباتية؟ أليس المدح والحضرة والجدبة سلوكات مستمدة من المعتقدات الدينية والثقافية، وتكون وفية للعقائد الماثلة في الذهن، وتمجيد الأولياء والصالحين ورموز الأساطير؟

---

[56] Erich Fromm, Psychanalyse et religion, op. cit, p:138.

[57] Malinowski Bronislaw, Les argonautes du pacifique occidental, traduction: Simone Devyver. collection vrf, éditions gallimard, Paris, 1963, p: 154.

إن آليات التكرار والثبات والشحن العاطفي التي يتميز بها طقس من طقوس العبور، ما هي إلا تثبيت للمظاهر الطقوسية المقدسة، وللصور التي يحتفظ بها العنصر البشري في مخيلته تجاه الممارسة الطقسية، فهو لا يعيد استعمال إلا السلوكات والممارسات التي تحظى بالقبول والرضى والتوقير في نفس الوقت، وتكرار الأنشطة الطقسية يعني إعادة إحياء أحداث ووقائع ماضوية لها وقع جماعي واجتماعي، من أجل محاولة تجديد زمن الحاضر وتجاوز حركيته الروتينية، بالعودة إلى الزمن الأصل وعيشه بقواعده ومبادئه المتفق عليها، ويمكن اعتبار هذه المسألة محاولة إحياء المقدس الأصيل سواء بمواصفات دينية أو ثقافية رمزية أو هما معا. وإعادة طقس من طقوس العبور هو في حد ذاته تعبير عن حنين إلى زمن القداسة، وهذه القيمة ماثلة في المخيلة والذهن وقوتها وفعاليتها تتمثل في انبعاث الروح فيها بالممارسة والفعل، إما من خلال الحركة في الحَضْرة أو الجَذْبة...، أو عبر الكلام من خلال الابتهالات وتلاوة القرآن... وغيرها، لأن "التكرار تقنية ناجعة للطقس، يسمح في الآن نفسه بالتحكم في الزمن رمزيا، والحفاظ على تناغم البناء المعماري للعواطف والصور المشكلة للوعي الجمعي، وتمثل "الرزنامة الطقسية" Calendrier Liturgique الموزعة على... محطات العمر"[58].

لهذا كانت مظاهر المقدس ولاتزال تتجسد في كثير من الصور التعبيرية المباشر أو غير المباشرة من داخل طقوس العبور، لأن الإنسان العادي يتصرف بناء على ما تمليه عليه المعتقدات والأعراف التي تربى على ممارستها في سيرورة حياته، والتي يؤمن بها حق اليقين الراسخ، لذلك، يرى كليفورد غيرتز بأن "الحالات النفسية التي تثيرها الرموز المقدسة، في أزمنة مختلفة وأمكنة مختلفة، تتراوح بين الابتهاج والكآبة، بين الاعتداد بالنفس والإشفاق على الذات، بين العبث الذي لا يرجى له صلاح إلى الفتور المعتدل-ناهيك بناحية القدرة على الإثارة الجنسية في الكثير من الأساطير والطقوس في العالم، فكما أنه ليس ثمة نوع واحد من الحوافز، تُمكن تسميته بالورع، فليس هناك نوع مفرد من الحالات النفسية يمكن للمرء أن يصفه بالديني أو التبجيلي"[59]. والإنسان بالمجتمعات المحلية يحمل صورا نمطية ومعتقدات دينية حُيال طقوس العبور، ويظهر ذلك في الحالات النفسية التي تخالجه في لحظة المشاركة والفعل، لأنه بمجرد الدخول في الحدث الطقسي يتحول إلى عالم آخر غير العالم الطبيعي الذي كان يعيش

---

[58] Durand Gilbert, L'imaginaire: éssai sur les sciences et la philosophie de l'image, coll. optique philosophique, éditions hatier Paris, 1994, p:17.

[59] كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات، ترجمة: محمد بدوي، مراجعة: بولس وهبة، المنظمة العربية للترجمة-بيروت، ديسمبر 2009، ص 238.

فيه، حيث يندمج في سياق من العلاقات والشحنات الرمزية العاطفية مع عناصر الحدث في الزمان والمكان.

في الاحتفال الطقسي تظهر المبارزة الحقيقة واستعراض الجهود حول توظيف كل ما حبلت به الذاكرة الجماعية من أقوال وحكم وأهازيج وابتهالات وسلوكيات وإيحاءات مقدسة...، وكذلك خلق مظهر جسدي لائق بالحدث المقدس من حيث الزينة والحركة، وهذا يؤثث المشهد الطقسي العام بالدرجة الأولى، لذلك "تكون العروض الدينية بالنسبة إلى الزوار، بطبيعة الحال، مجرد تقديمات حول منظور ديني معين، وتكون بذلك قابلة للتقدير جماليا أو التشريح علميا، فهي بالنسبة إلى المشاركين، بالإضافة إلى ذلك تشريعات وتجسيدات وتحققات لذلك المنظور الديني، وهي بذلك لا تكون نماذج لما يعتقدونه فحسب، بل أيضا نماذج لعمليات اليقين به، ففي هذه المسرحيات التشكيلية يمكن للمرء أن يحصِّل إيمانه بينما هو يمثله"[60]. في تجسيد أحداث الطقس تَجسيم واضح للممارسة الدينية المقدسة، لأنه بالنسبة للإنسان، ممارسة هذا الطقس هو في نفس الوقت أداء لشعيرة وممارسة دينية، في اعتقاده هو أمر ديني وصاحب سلطة وجب الامتثال إليها بتطبيق مبادئها، والدخول في غمرة الاحتفال هو بمثابة تجاوز إلى العالم الروحاني الذي يتملك الإحساس والشعور، مثل ذلك الذي أصيب بنوبة من الصرع والهيجان أثناء أداء حركات الجدبة أو الحضرة أو المديح الصوفي...، يعتبر حسب تمثل الجماعة، قد بلغ مستوى عاليا من الاستقامة بالاستسلام للقيم الربانية الخلاقة. أما "المنطقة التي يمكن أن نبحث عن مغزى هذا الطقس فيها هي مجموعة الخرافات والحكايات والعقائد الواضحة التي يجسدها هذا الطقس"[61].

وتتجسد تمظهرات المقدس في مجموعة من الانفعالات والسلوكات المحددة بشروط ومبادئ خاصة، إذ أن كل طقس يبرز عمليا من خلال الأفعال التي تحركها دوافع دينية وثقافية وأخلاقية، سواء تعلق الأمر بالأفراح أو الأقراح، حيث إنه في طقوس الموت يلعب الدين دورا أساسيا في عمليات التهدئة والتخفيف من خلال التكافل والتعاون داخل الجماعة، ونجد أن "احتفالية الوفاة التي تربط الأحياء بالجثمان وتشدهم إلى مكان الوفاة، والإيمان بوجود الروح، بتأثيراتها الطيبة أو النيات الشريرة، في الواجبات التي تؤدَّى في سلسلة من الأحداث التذكارية أو القرابين- في كل ذلك، ينهض الدين ليعاكس ثقل قوى الخوف النابذة من خوف وانزعاج وفقدان المعنويات، ويقدم في مقابل ذلك أقوى الوسائل لإعادة اللحمة إلى التضامن الاجتماعي المزعزع ولإعادة

---

[60] غيرتز كليفورد، تأويل الثقافات، المرجع السابق، ص 268.

[61] غيرتز كليفورد، المرجع نفسه، ص 275.

تأسيس الروح المعنوية للجماعة"[62]. وفي هذا الصدد، يكون البكاء على الميت، وعمليات اللَّطْم على الوجه، وضرب الأرجل، والتحسر على الفراق، وجميع أشكال المواساة من أجل التخفيف على أهل الفقيد أو الفقيدة، كل هذا وغيره من وجبات الأكل والشرب، والمساهمات المادية للأقارب عبر الهدايا من باب المساعدة، ... تمظهرات تبرز حالات التضامن والتعاون باسم الدين وقيمه الكبرى في المجتمع. وبهذا "يحتل الدين، في هذه الأوضاع موقعا أساسيا، منذ اللحظة التي يساهم فيها بإضفاء القداسة، ويجعل المعايير القيمية الأخلاقية للتبادل الاجتماعي خارج المناقشة"[63].

تخترق تجليات المقدس في طقوس العبور كل الأفعال الإنسانية، باعتباره المرجعية الأساسية التي تحكم كل الأنشطة واستعمال الرموز والأيقونات والكلمات والأهازيج واللباس وغيره، حيث إنه على رأس كل حركة أو سكون يؤخذ الاعتبار للديني والثقافي المبجل ويستبعد الدنيوي المحاط بالالتباس المدنس من وجهة نظر الفاعل المشارك. ولا غرابة في وحدة الصورة الخاصة والعامة للطقس وفي تناغم وتناسج مكوناته وعناصره لأنه يتضمن المشترك الذي حظي بالإجماع من طرف أفراد الجماعة، وأي خلل في الأداء أو القول يعتبر مخالفا للطقس ومبادئه، إذ أن الالتزام بمبادئ وقيم ومراحل الطقس تعد من الشروط الفارقة في إنجاح الممارسة الطقسية.

ويعيش الإنسان عامة في مجتمع له مقوماته وتراكماته التي بناها أفراده على مر التاريخ، لذلك طقوس العبور والسياقات الرمزية والثقافية التي تظهر فيها، نتجت عن توارث تجارب وخبرات وأحداث سابقة مُؤسسة على مبادئ ومقومات قابلة للملاحظة والقياس، وفي نفس الوقت منها ما هو مضمر، و"الأواخر هم المعنيون الأوائل بالسياق الشعائري والعقلي، وهو ما يسمح من جانب بضمان الشرعية داخل الحقل الديني، ومن جانب آخر بتوفير نظام كامل من المعاني تتاح للأفراد فرصة الالتجاء إليه، من حين إلى آخر، وفي تفسير سبل الفوز في الآخرة، وكيفية الفلاح في الدنيا"[64]. والأواخر يرثون أخلاقا وطقوسا، يحتاجها الأفراد للتعامل والتواصل فيما بينهم في إطار سيرورة التبادل الاجتماعي، ويكون هذا ممكنا بالنسبة لهم لأنه يدخل ضمن القيم والقواعد والأعراف المشتركة، ويتم الحكم على صحتها وصدقها في لحظة الفعل مع الآخرين في سياقات خاصة أو عامة.

---

[62] غيرتز كليفورد، المرجع السابق، ص 352.

[63] سابينو أكوافيفا، و إنزو باتشي، علم الاجتماع الديني: الإشكالات والسياقات، ترجمة: عز الدين عناية، منشورات هيئة أبوظبي للثقافة والتراث «كلمة»، أبوظبي، ط1، 2011، ص61.

[64] سابينو أكوافيفا، و إنزو باتشي، علم الاجتماع الديني، مرجع سابق، ص 59.

إن المتمعن في أغلبية طقوس العبور، خاصة الزواج والولادة والختان، يلاحظ أنها تستدعي توفر ذبيحة محددة، أي قربانا لافتداء الرجل أو المرأة أو الطفل الذي يتمحور حوله الطقس، يبرز مظهرا من مظاهر المقدس الديني على اعتبار أن إراقة الدم أمر إلاهي للافتداء والتماس البركة والخير، لذلك كانت "الأضحية هي عنصر أساسي داخل العديد من الديانات التاريخية، فبواسطتها يعانق البشر عالم الألوهية"[65]. وهي عنصر وركن أساسي في قيام الطقوس، حيث تصبح الذبيحة عنصرا مقدسا للتوسط، كما أن إنجاز عملية الذبح تتطلب شيخا فقيها ورعا تُجمع عليه كل أقوال القوم، وحتى الطقوس المصاحبة لهذه العملية من أهازيج أو أقوال تكون تحت مضلة الدين، إضافة إلى احتفالات ورقصات لها علاقة بالتراث المحلي الشعبي. وبالتالي، الأضحية مظهر من مظاهر المقدس في طقوس العبور، أصبحت مقدسة لكونها سلوكا وحدثا مكررا عند جميع أفراد الجماعة، وتحظى بالاحترام والتوقير والتبجيل.

وإذا كان الأمر المميز للمقدس هو التجلي بالضرورة فإننا نلمسه في كل أحداث وأفعال وأقوال ورموز طقوس العبور، وهذا الأمر يطرح نفسه بإلحاح ويستمد شرعيته ومصداقيته من الأصول التاريخية والدينية والتراثية للجماعة، ووجود المقدس مسألة واضحة ومتعالية عن التبرير لأن الطقس هو الذي يمنح المقدس القوة ويعطيه الفاعلية كي يكون سلوكات وممارسات تنجز بقوة الفعل، وإلا ما فائدة أفكار وتصورات جامدة لم تستطع الخروج للواقع، وتسري بين الناس، وتنظم علاقاتهم وتعاملاتهم اليومية والموسمية. لا وجود لمجتمع من دون دين أو ثقافة رمزية تؤطر علاقاته وتنظم سيرورات حياته، لأن الثقافة بكل أشكالها الرمزية والتعبيرية هي المظهر الذي يخبرنا عن الجماعة وتوجهاتها وطريقة تفكيرها.

خاتمة

تعرف طقوس العبور بغناها الرمزي وغزارة مكوناتها الثقافية، لأنها ترتبط بمراحل حياتية تأخذ طابع العبور والانتقال، وفي كل مرحلة توجد مناسبة خاصة لها مميزاتها وطقوسها التي تعبر عن لحظة أو لحظات العبور، وهي متأصلة في ثقافة المجتمعات التقليدية على وجه الخصوص، ومن ضمنها واحة الرتب. لكل مجتمع طقوسه الخاصة التي يعبر بها عن واقعه وأسلوب حياته، إذ أن مجتمع الرتب له مميزاته الطقوسية في كل مرحلة عبور سواء تعلق الأمر بالولادة أو الختان أو الزواج أو الموت وغير من المراحل، وهي طقوس رمزية تتركب من مجموعة من الروافد المختلفة والمتنوعة، منها

---

[65] سابينو أكوافيفا، و إنزو باتشي، المرجع السابق، ص 89.

الدين بكل ما يحفل به من شعائر ومعتقدات موجهة للممارسة، وكذلك العادات والتقاليد والأعراف التي أنتجها الإنسان في علاقته التفاعلية مع مجال الواحة، إضافة إلى الخرافة والأسطورة والحكايات والألغاز المتوارثة عبر التاريخ وغيرها من النظم الثقافية. وبالتالي، طقوس العبور بهذه الواحة تعرف أشكالا وأنواعا من الأنماط الثقافية والرمزية، والتي أحيانا تتداخل فيما بينها بحكم العلاقات والتفاعلات الدائمة.

تحمل طقوس العبور بواحة الرتب في طياتها عِبرا ورموزا وأحداثا وشحنات ووقائع عميقة، لا يمكن اعتبارها مجرد أنشطة وممارسات تتكرر حسب ظرفية الزمان والمكان، والسياق الاجتماعي التي وُضعت فيه، وإنما لها أبعاد دلالية تتجاوز الحدود الزمكانية والجغرافية، لأنها من الآليات التي ساهمت في إنتاج أنماط عيش محددة، وأنواع تفكير خاصة، وجسدت لعلاقات تفاعلية وعلائقية بين جميع الأفراد والأسر داخل وسط جغرافي هجين من حيث الفئات والأطياف والأعراق والإثنيات، وكل هذا أسس لنوع من الروابط الاجتماعية من داخل الواحة، تلتقي أحيانا وتتفرق أحيانا أخرى حسب طبيعة الطقس وطريقته الاحتفالية. إن طقوس العبور بالنسبة لواحة الرتب، تعد الخيط الناظم والإطار الجامع لجميع الروابط الاجتماعية بين أفراد القبيلة وبين القبائل، وذلك لأنها تحمل في طياتها ثقافة الإنسان الرتبي، وتؤدي أدوارا طلائعية في التربية والتكوين والتأطير، كما تقدم رسائل واضحة عن المسؤوليات والأدوار والوظائف المتعلقة بالشخص المحتفى به، حيث العبور يجب أن يكون محفوفا بقيم وأخلاق ومبادئ مشتركة خاصة بالجماعة، وتساعد الفرد على الاندماج في المرحلة الموالية من خلال تمثل ثقافة الجماعة والالتزام بها.

أي تغير أو تحول في طقوس العبور بواحة الرتب يمكن أن يكون له تأثير كبير على المنظومة الاجتماعية والثقافية للواحة، وبالتالي من المتوقع أن يتأثر بذلك الأفراد والجماعات على مستوى التفكير وطريقة العيش وأسلوب الحياة، مما يدفع إلى تحول البنية المؤسساتية للمجتمع وتركيبته المجتمعية، لأن الإنسان الواحي الرتبي طقوسي ورمزي بامتياز. والتنازل عن جزء أو مكون من مكونات طقوس العبور ربما سيغير من ملامح المجتمع من حيث نوع العلاقات والتضامنات، والروابط الاجتماعية، وربما في ترتيب الفئات في السلم الاجتماعي، نتيجة تبني أفكار وقناعات جديدة بفعل الانفتاح على عوالم أكثر جذبا من الطقوس التقليدية، أو ربما نقول أكثر إغراء من المألوف.

بيبليوغرافيا

- أحمد أبو زيد، الرمز والأسطورة والبناء الاجتماعي، مجلة عالم الفكر، المجلد 16، العدد 3، منشورات وزارة الإعلام، الكويت، 1985.
- الجيلالي الغرابي، دراسات في الثقافة الشعبية، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، 2013.
- الحسن بن محمد الوزان الفاسي، وصف إفريقيا، ج2، ترجمة عن الفرنسية: محمد حجي، ومحمد الأخضر، منشورات الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1983.
- العربي مزين، تافيلالت مهد الدولة العلوية، ضمن: مذكرات من التراث المغربي، تحت إشراف: العربي الصقلي، ج4، الخزانة العامة والأرشيف-الرباط، مطابع الأطلس، 1985.
- بيار بونت، و ميشال إزار، وآخرون، معجم الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا، ترجمة وإشراف: د. مصباح الصمد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع(مجد)، بيروت، ط2، 2011.
- تزفيتان تودوروف، نظريات في الرمز، ترجمة: محمد الزكراوي، مراجعة: حسن حمزة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2012.
- جون ستوري، وآخرون، الكرنفال في الثقافة الشعبية، إعداد وترجمة: خالدة حامد، منشورات المتوسط، إيطاليا، 2018.
- حسن الصادقي، وعبد الواحد المهداوي، الزاوية الصادقية، التاريخ والمجال والمجتمع، تقديم: محمد بوكبوط، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية سايس-فاس، سلسلة رقم 53، مطبعة أنفو برانت، فاس، 2016.
- عبد الرحيم بوهاها، طقوس العبور في الإسلام: دراسة في المصادر الفقهية، دار الانتشار العربي، بيروت، 2009.
- عبد الغني عماد، عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة المفاهيم والإشكاليات... من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2016.
- دوران جيلبيرت، الأنثروبولوجيا: رموزها أساطيرها أنساقها، ترجمة: مصباح الصمد، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط2، 2006.
- سابينو أكوافيفا، و إنزو باتشي، علم الاجتماع الديني: الإشكالات والسياقات، ترجمة: عز الدين عناية، منشورات هيئة أبوظبي للثقافة والتراث «كلمة»، أبوظبي، ط1، 2011.
- سامي عوض الذيب أبو ساحلية، مؤامرات الصمت: ختان الذكور والإناث عند اليهود والمسيحيين والمسلمين: الجدل الديني الطبي الاجتماعي القانوني، الأوائل للنشر والتوزيع والخدمات الطباعية، دمشق، 2003.
- سعيد بنكراد، مسالك المعنى-دراسة في بعض أنساق الثقافة العربية-، دار الحوار للنشر والتوزيع-اللاذقية، سورية، 2006.
- سعيد بنكراد، مسالك المعنى دراسة في بعض أنساق الثقافة العربية، مرجع سابق، ص 15.

- سعيد كريمي، فرجة أحيدوس عند قبائل ايت حديدو بإملشيل: عمق ثقافي وتميز جمالي، ضمن كتاب: الفرجة والتنوع الثقافي، منشورات المركز الدولي لدراسة الفرجة، طنجة، 2008.
- كربخال مارمول، إفريقيا، ج1، ترجمة عن الفرنسية: محمد حجي، وآخرون، الجمعية المغربية للتأليف والترجمة والنشر، مطابع المعارف الجديدة، الرباط، 1989.
- كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات، ترجمة: د. محمد بدوي، مراجعة: بولس وهبة، المنظمة العربية للترجمة-بيروت، ديسمبر 2009.
- محمد بن الطيب القادري، التقاط الدرر ومستفاد المواعظ والعبر من أخبار وأعيان المائة الحادية والثانية عشر، تحقيق: مولاي هاشم العلوي القاسمي، منشورات دار الأفاق الجديدة، بيروت، 1983.
- محمد بن محمد المراكشي المؤقت، الرحلة المراكشية أو مرآة المساوئ الوقتية، ج1، منشورات دار المعرفة، الدار البيضاء، بدون تاريخ.
- محمد صبري، الأشكال التعبيرية في الرقص الأمازيغي بالأطلس المتوسط، ضمن كتاب جماعي بعنوان: الفرجة والتنوع الثقافي، منشورات المركز الدولي لدراسة الفرجة، طنجة، 2008.
- Agence urbaine d'errachidia, étude d'élaboration du plan de développement de l'agglomération de Rteb, rapport analyse diagnostic, province d'errachidia, 2016.
- Arnold Van Gennep, Les rites de passage, éditions a. et j. picard, Paris, 2016.
- Berriou Lieutenant, Notes sur l'oued ziz, renseignements coloniaux et documents publiés, par le comté l'afrique française organe du comité du maroc, n 05, Paris, 1904.
- Carl Gustav Jung, Approaching the unconscious, in c.g. yung(Ed), man and his symbols, picador, panbooks, London, 1978.
- David Le Breton, Signes d'identité: tatouage, piercings et autres marques corporelles, éditions métailiés, Paris, 2002.
- Driss Saidi, Plan de développement de centre d'aoufous, rapport de diagnostic, agence urbaine d'errachidia, 2010.
- Durand Gilbert, L'imaginaire: éssai sur les sciences et la philosophie de l'image, coll. optique philosophique, éditions hatier Paris, 1994.
- Eco Umberto, Le Signe, éditions labor, Bruxelles, 1988.
- Eliade Mircea, Le sacré et le profane, éditions gallimard, Paris, 1965.
- Émile Durkheim, Les formes élémentaires de la vie religieuse. le système totémique en australie, éditions presses universitaires de france (puf), 5 édition, Paris, 1968.
- Erich Fromm, Psychanalyse et religion, éditions de l'epi, Paris, 1968.
- Girard René, La violence et le sacré, édition Bernard Grasset, Paris, 1972.

- Henri Gougaud, Coulette Gouvion, Voir le maroc, éditions librairie hachette réalités, les presses des imprimeries mondadori, Italie, 1978
- Jean Piaget, La formation du symbole chez l'enfant, éditions neuchâtel: delachaux& niestlé, Paris, 1945.
- Jean-Pierre Jousselin, Le petit larousse, dictionnaire de la langue française, les publications québec français, 1988.
- Leslie Aiello White, The science of culture, a study of man and civilization, éditions farrar, straus and cudahy, New York, 1949.
- Malinowski Bronislaw, Les argonautes du pacifique occidental, traduction: Simone Devyver. collection vrf, éditions gallimard, Paris, 1963.
- Pierre Ansart, Idéologie, conflits et pouvoir, éditions puf, Paris, 1977.
- Turner, Victor W, Social dramas and stories about them, in: from rituel of theatre. the human seriousness of play. paj publications, New York, 1982.

Le tourisme oasien et le développement local: comment promouvoir le tourisme dans les oasis de Gheris?

Abderrahim KHADDI[1]

Introduction :

Malgré l'insuffisance des infrastructures de base, le secteur touristique peut jouer un rôle de locomotive de l'économie local. Avec ses oasis étendues sur les rives d'oued Gheris, la vallée de Goulmima dispose de potentialités touristiques très variées et de nombreux sites touristiques multiples et variés. En effet, les oasis de Gheris ont la capacité d'être une destination touristique de premier rang au niveau de la province, capable d'attirer des touristes nationaux et internationaux.

Bien que les oasis de Ghriss disposent de potentialités consistantes, leur degré d'exploitation reste en deçà des aspirations des acteurs locaux.

I- Les potentialités touristiques des oasis de Gheris

Les oasis de Sud-Est en général et les oasis de Gheris en particulier, recèlent des potentialités touristiques énormes. Ses spécificités culturelles, humaines, historiques et naturelles leur donnent un charme unique. Malheureusement, ces atouts riches et variés ne sont pas mises en valeur, et vu tous les indicateurs de l'activité touristique de Gheris, on constate que les activités touristiques prennent la forme d'un «tourisme de passage ». Néanmoins, le tourisme oasien de la zone peut s'orienter vers deux formes de tourismes à savoir : le tourisme culturel et l'éco-tourisme.

1- Le tourisme culturel

Le tourisme culturel concerne le patrimoine bâti (ksours Mausolées, architecture) et le patrimoine non bâti (traditions, musique,…).Les ksours et

[1]Université Ibn Tofail, Faculté des Sciences Humaines et Sociales- KÉNITRA, Laboratoire Environnement, sociétés et territoires.

les kasbahs de Gheris constituent un potentiel important qui peut contribuer à développer l'attractivité touristique de la zone. Dans ce sens, les manifestations culturelles et religieuses (Moussems et zaouiya …) et agricoles encourageront les flux de visiteurs et la compétitivité territoriale des oasis de Gheris. Ces derniers recèlent un ensemble d'atouts qui sont autant d'opportunités pour la mise en valeur du territoire et la consolidation de l'économie oasienne via le tourisme culturel. Ces atouts sont : folklors, histoire, fêtes … Patrimoine architectural et urbanistique illustré par les ksours et kasbah. Ce type de tourisme se manifeste aussi par la richesse des mœurs et coutumes observées au niveau de différentes tribus de Gheris.

- **«Tâachourt N'woudayn » ou la nuit du déguisement**[2]

Chaque année, le neuvième jour du mois de Moharrem de l'année de l'Hégire, les gens de ksar Goulmima célèbrent « Tâachourt N'woudayn » ou la nuit du déguisement. Une tradition ancestrale et un rituel séculaire. Les origines de cette pratique populaire remontent à l'histoire commune judéo-musulmane. Une occasion pour assister à l'une des festivités culturelles les plus marquantes de Gheris. Le rituel culinaire, du ksar "Igoulimimen" est un plat de couscous aux tripes salées "kourdas (Figure2), avec œufs, fèves, lentilles, carottes et surtout un noyau de datte qui sera trouvé par le plus chanceux de la famille. « Tâachourt N'woudayn» représente un symbole de cohabitation et de bon voisinage entre les juifs et les musulmans qui avaient vécu ensemble pendant des siècles.

Figures 1 et 2 : les gens de ksar Goulmima célèbrent "Tâachourt N'woudayn"

Source (flashghriss.com)

- **Ksours de Gheris**

Dans les oasis de la vallée de Gheris on trouve plusieurs ksours et kasbah notamment à Tadighoust (ksar Chrif, Awrir, ksar Mouy, Tadighoust, borj

[2] Aziz Lafou, www.libe.ma , Jeudi 30 Décembre 2010.

ElKdim), et à Goulmima (Ait Yahya, Agawz, Wakka, Khlil, etc.) Les ksours se caractérisent par leur adaptation aux conditions climatiques, l'harmonie avec le paysage oasien. Le choix de l'emplacement du ksar n'est pas dû au hasard, il est lié à la présence de l'eau. Les ksours de Gheris sont tous à proximité d'oued Gheris. Généralement les ksours sont munie de deux portes principales.

Figures 3 et 4 : Ksar « Hart » Gheris elouloui (Khaddi, 2020)

Situé à environ 3km du centre urbain de Goulmima, Ksar Hart (Figure 3 et 4) est parmi les ksours les plus anciens de Gheris, avec une population majoritairement de couleur noir. Malgré son importance et sa grandeur, le Ksar connait le dépeuplement à cause de la construction des nouveaux habitats de type moderne hors ksar. Néanmoins, plusieurs acteurs de la société civile locale réclament la nécessité de le préserver en tant que patrimoine universel de l'humanité.

- **Musique Ismkhan «Gnaoua» et «bahbi»**

Gnaoua est une musique enracinée dans les traditions ancestrales de Ghriss, elle trouve ses origines dans les mouvements humaines entre les oasis de sud est et l'Afrique (notamment le Sénégal). La tenue traditionnelle des membres du groupe est composée d'une chemise blanche (Derraiya) et un tarbouche rouge. La danse des Gnaoua est rythmée de musique de tambours et d'instruments de fer et des Guenbri (M.Tilioua, 2021). Le Bahbi constitue un patrimoine immatériel de la culture des Iqbliyens dans les oasis de Gheris, il représente à côté des autres formes de danse et de musique l'une des composantes essentielles de leur identité (M. Khiri 2019).

Figures 5 et 6 : Musique Ismkhan «Gnaoua» à Ksar Goulmima (Khaddi, 2020)

2- Le tourisme écologique

En parcourant oued Gheris, de sommet vers le bas, nombreuses sont les oasis offrant ombre et gites. Ce patrimoine naturel et écologique, constitue un produit orignal et unique de son genre, faisant partie du tourisme écologique devenu de nos jour un produit de mode dicté par le besoin de l'aventure et de la découverte de la nature vierge exprimée par les touristes nationaux et internationaux, dans le respect de la nature, la biodiversité et des écosystèmes. Ghriss dispose d'atouts touristiques aussi bien nombreux que variés: palmeraie verdoyante de Goulmima, des sources d'eau comme Tifounaisne, des grottes pour les amateurs de la spéléologie. En effet, forte de son emplacement géographique, ces oasis de Ghriss joueront un rôle pionner dans le développement de ce type de tourisme, à condition de la mobilisation de l'ensemble des acteurs de territoire. Sachant que ce développement souhaité, engendreras, sans doute, de précieuses retombées économiques et sociales sur la région.

- **La palmeraie de Goulmima**

Sur la haute vallée de Gheris se trouve la palmeraie de Goulmima offrant une curiosité naturelle et humaine, marquée par l'existence d'un groupe de Ksours au milieu de la palmeraie. Deux points de vues panoramiques de cette palmeraie s'offre à partir d'Asdrem et du plateau qui surplombe Goulmima au nord.

- **Lac de Tifounassine**

Ses sources d'eau se trouvent en bas de l'oued Gheris en direction de Tadigouste. Durant toute l'année, elles attirent les amateurs de la pêche. Tifounassine est alimenté essentiellement par les précipitations et par des petites sources situées sur la rive sud d'oued Gheris. Le niveau d'eau est très variable d'une année à l'autre en fonction des précipitations neigeuses. Long de 1250m et large de 650m, ce lac présente un maximum de profondeur de

12 m et sa superficie excède 88 ha en période de pleine inondation. (Fiche descriptive sur les zones humides Ramsar (FDR) 2003).

- **La spéléologie**

L'oasis de Gheris comprend un nombre de grottes et de cavités souterraines, qui offre un espace propice et privilégié pour les amateurs de la spéléologie. Parmi ces grottes on trouve Grottes Ifri Nowatou qui se trouve au pied de la montagne Borouh près du ksar Tahmdount à Tadigoust.

II- La valorisation du potentiel touristique : état des lieux et perspectives

Les potentialités des oasis de Gheris sont capables de répondre aux attentes et aux besoins des touristes nationaux et internationaux : besoin de calme, aventures, air pur, authenticité et simplicité…Il est possible de valoriser les potentialités de Gheris en mobilisant les différents acteurs territoriaux, et aussi par la mise en tourisme des atouts (kasours et kasbah …).

Certes le tourisme multiplie la création d'emploi et de la richesse dans les domaines liés directement à l'activité touristique elle-même, mais aussi dans les domaines connexes comme la restauration, les services et le transport et l'artisanat …

1- La capacité d'accueil touristique

Du point de vue équipement et infrastructure de base le milieu oasien de Gheris d'importants services touristiques : des hôtels, des gites d'étapes, des auberges et d'un nombre de restaurants et de café. Ils existent, également, dans les campings d'autres formes d'hébergement comme la tente ou la caravane-car.

Concernant la capacité d'accueil touristique de l'aire de l'étude est évaluée à environ 50 lits et 250 campings.

Tableau 1 : les établissements touristiques au niveau de Gheris (enquête terrain)

Etablissement touristique	Localité	Potentiel
• Hôtel Gheris	Centre de Goulmima	25 lits
• Camping Tamaris	Centre de Goulmima	250 places camping
• Maison d'hôtes Ighrem	Ksar Goulmima	15 lits
• Auberge Amced	Ksar Goulmima	15 lits
• Gite d'étape les jardins	Centre de Goulmima	20 lits
• Maison la berberina	Gheris Elouloui	13 lits

2- Le diagnostic stratégique du tourisme oasien de Gheris : analyse SWOT

L'enquête de terrain et l'analyse des documentations bibliographiques nous a permis de faire une analyse SWOT qui montre les atouts et les enjeux du secteur touristique dans le milieu oasien, ses faiblesses, ses opportunités et ses menaces.

Forces	Faiblesses
• La richesse paysagère et environnementale est très diversifiée. • La géologie de Gheris offre des formes et des formations typiques. • Les oasis de Gheris possèdent un potentiel en ressources en eau important. • Les oasis de Gheris ont un capital humain de grande importance avec des pratiques et des savoirs faire ancestrales. • Un patrimoine architectural diversifié. • Un patrimoine culturel et les traditions. • Les produits de terroir et l'artisanat.	• La diminution des réserves en eaux. • Accès difficile à quelques ksours. • Les opportunités touristiques des oasis de Gheris sont faiblement valorisées. • Problème de compétences humaines dans ce domaine, manque des structures de formation en hôtellerie et restauration.
Opportunités	**Menaces**
• Le climat est favorable pour les activités touristiques durant toute l'année. • Le patrimoine agricole un atout touristique encore inexploité. • Un patrimoine cultuel à valoriser • Un patrimoine bâti (les ksours) à restaurer et à sauvegarder.	• La dégradation des écosystèmes oasiens. • Les risques d'inondations dans certains ksours. • Manque de coordination et de synergie entre les différents acteurs. • Le recul de l'économie oasien. • Une forte émigration des jeunes. • Une forte urbanisation au détriment les structures traditionnelles.

2- Vers une stratégie du développement touristique de l'oasis de Gheris

Les conditions naturelles, l'insuffisance d'infrastructures d'accueil, la non valorisation des potentialités, notamment les Ksours, ont remis en question le développement du secteur touristique dans les oasis de Gheris.

La stratégie u développement touristique des oasis de Gheris doit donc s'insérer dans une mise en perspectives des besoins du secteur, tout en tenant compte des potentialités de ces oasis. En effet, les efforts d'équipement en infrastructures touristiques de l'oasis de Gheris doivent être poursuivi, mais en prenant en compte les besoins réels du secteur et potentialités de la zone. Or, plusieurs éléments apparaissent comme indispensables en toute stratégie de développement touristique dans l'oasis de Gheris à savoir :

- **Mise en valeur des oasis :** Mettre en avant les oasis de Gheris en tant qu'attractions touristiques. Cela implique la préservation et la restauration des palmeraies, des systèmes d'irrigation traditionnels, et la promotion de l'agriculture oasienne durable.
- **Infrastructures touristiques :** Investir dans les infrastructures touristiques telles que les hôtels, les restaurants, les centres d'accueil des

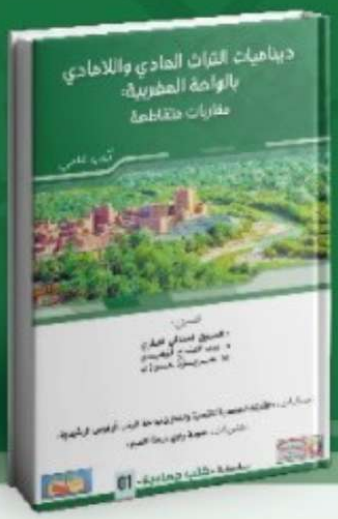
visiteurs, les sentiers de randonnée, les aires de camping, etc. Ces infrastructures doivent être conçues de manière durable pour minimiser leur impact sur l'environnement.

- **Promotion du tourisme responsable :** Sensibiliser les visiteurs à l'importance de préserver l'environnement et la culture locale. Encourager les pratiques de tourisme responsable telles que le respect des sites naturels, la consommation de produits locaux, et la participation à des initiatives de conservation.
- **Développement d'activités touristiques :** Proposer une variété d'activités pour les visiteurs, telles que des visites guidées des oasis, des balades à dos de chameau, des excursions dans le désert, des cours de cuisine traditionnelle, des spectacles culturels.
- **Partenariats public-privé :** Encourager les partenariats entre les autorités locales, les entreprises privées et les communautés locales pour développer et gérer les infrastructures touristiques de manière efficace et durable.
- **Formation et développement des compétences :** Former les habitants locaux aux métiers du tourisme tels que le guidage, l'hospitalité, la restauration, etc. Cela permettra de créer des opportunités d'emploi et de renforcer les capacités des communautés locales à tirer parti du tourisme.
- **Diversification de l'offre touristique :** En plus des oasis, explorer d'autres aspects culturels, historiques et naturels de la région de Gheris. Cela peut inclure la découverte des villages traditionnels, des sites archéologiques, des festivals locaux, etc.
- **Promotion et marketing:** Mettre en œuvre des campagnes de promotion et de marketing ciblées pour attirer les touristes nationaux et internationaux vers la région de Gheris. Utiliser les médias sociaux, les sites web, les brochures, les salons du tourisme, etc., pour faire connaître les attractions de la région.

En mettant en œuvre ces différentes pistes de développement, la région de Gheris peut devenir une destination touristique attrayante, préservant son patrimoine naturel et culturel tout en offrant des opportunités économiques aux habitants locaux.

Bibliographie

- BENCHERIFA(A) et POPP(H), (1992), « L'oasis de Figuig, persistance et changement » Le Maroc : espace et société, publication fac, lettres, Rabat.
- Étude sur le projet de développement rural dans la province d'Errachidia rapport final (2002), la JICA.
- KABIRI (L), (2004), Contribution à la connaissance, la préservation et la valorisation des Oasis du Sud marocain: cas de Tafilalt. Thèse d'habilitation universitaire, Facultés des Sciences et Techniques, Errachidia, Université My Ismaïl, Maroc.
- Monographie de la commune de Goulmima, (2014).
- Monographie de la zone d'action de la subdivision agricole de Goulmima (2004).
- ORMVAT (Office Régionale de Mise en Valeur Agricole du Tafilalet), (2017), Rapport annuel, Ministère de l'agriculture du Maroc, Rabat.
- Rapport d'activité initial de l'Agence Japonaise de Coopération Internationale (JICA) et l'Office Régional de Mise en Valeur Agricole de Tafilalt (O.R.M.V.A/TF), (2003): Projet de Développement des Communautés Rurales à Travers la Réhabilitation des Khettarats dans les Régions Semi_ Arides de L'Est Sud Atlasique.



سواء تعلق الأمر بالأشكال أو النماذج الثقافية، أو البنيات الاجتماعية الحاضنة لهذه الأشكال الموروثة، فإن مكونات التراث الواحي من جنوب المغرب إلى شماله، تتقاطع في ما هو مشترك بين المغاربة جميعا من حيث القيم والأخلاق الجمعية الناظمة لهذا الشكل أو ذاك، غير أن الإشكال المحوري يتمثل -في نظرنا- في طريقة استنطاق الموروث الثقافي الواحي، وآليات تأويله. وبالتالي تُفتح مجموعة من السبل والاختيارات أمام الباحثين. فمنهم من سعى لتأصيل التراث وإظهاره بشكل وَهمي للأصالة بمعزل عن الثقافات الأخرى المختلفة، ومنهم من حاول أن يجعل منه جسر تواصل مع الآخر في إطار الكونية باعتبارها فضاء بينيا تتقاطع فيه جميع الأشكال الثقافية لضمان تفاعل وتدافع إيجابي بين الشعوب والحضارات.

إن هذا الكتاب الموسوم ب: "ديناميات التراث المادي واللامادي بالواحة المغربية: مقاربات متقاطعة"، يسعى إلى إثارة إشكالات عميقة حول الموروث الثقافي بالواحات المغربية، كما يهدف بداية إلى التعريف بالمخزون الواحي، وطريقة وأسلوب بنينته في مجالات واحية مغربية متنوعة، وهذا العمل تحمله "الشبكة الجمعوية للتنمية والتعاون بواحة الرتب" على عاتقها منذ تأسيسها، عبر سلسلة من التكوينات واللقاءات العلمية، وفي جل إصداراتها المتوالية. لذلك، سعت إلى المساهمة في إغناء حقل البحث العلمي من خلال هذا الكتاب، في التفاتة إلى تدوين الموروث الثقافي بالواحات المغربية، وفق رؤية علمية متقاطعة بين مجموعة من التخصصات.

الدكتور الصديق الصادقي العماري
أستاذ باحث، المدرسة العليا للتربية والتكوين
جامعة محمد الأول-وجدة
رئيس الشبكة الجمعوية للتنمية والتعاون بواحة الرتب

الإيداع القانوني:
ردمك:

ثمن البيع: 80 درهما

ROA PRINT
NOUVELLE FAÇON DE VOUS EXPRIMER