تاريخ استقبال المقال: 2016/07/26 تاريخ قبول نشر المقال: 12/ 2016/11 تاريخ نشر المقال:2017/09/01

السلطة ورمزية التراث الشفوي

د.فارح مسرحي جامعة باتنة 1 – الجزائر

m.fareh@yahoo.fr

الملخص:

الهدف من هذه الدراسة هو مقاربة موضوع التراث الشفوي أو الثقافة الشعبية من خلال تحليل التمفصل القائم بين المفاهيم الثلاثة: ثقافة شعبية / قيم / سلطة / وبيان الدور الكبير الذي تقوم به الثقافة الشعبية في نقل القيم المختلفة عبر الأجيال مؤسسا لما يسمى بالمخيال الاجتماعي أو الذاكرة الجماعية، ومحافظا على الهوية الثقافية للمجتمعات.

وقد خلصت الدراسة إلى أن التراث الشفوي أو الثقافة الشعبية يعيش مفارقة كبيرة، فهو حاضر بقوة على المستوى العملي بينما يعاني التهميش والبتر والتوظيف البراغماتي من قبل السلطة السياسية القائمة، وبالتالي فمن الضروري والملح إعادة الاعتبار للثقافة الشفوية عبر زحزحة الإشكالية الثقافية عموما من الحقل السياسي إلى الحقل الفكري.

الكلمات المفتاحية: الثقافة الشعبية، المخيال الاجتماعي، الهوية.

Power and Symbolism of Oral Heritage

Abstract :

This study aims to approach the issue of popular culture through the analysis of the articulation existing between the three concepts of popular culture, values and power. The study aims also to raise the important role played by popular culture in transmitting values from one generation to another leading to the establishment of the common imaginary of the social community and preserves the cultural identity of societies.

The study shows that popular culture lives in a great paradox, while it is actually always present in all real life situations helping to consolidate unity among the members of the social community; it is either marginalized or pragmatically exploited by political authorities. Consequently, it is highly recommended to reconsider popular Culture. This can be achieved through tackling this issue at the intellectual level rather than the political one.

Keywords: popular culture, common imaginary, political authorities.

مقـدمـــة:

يمثل التراث الشفوي والشعبي عموما حقلا ثقافيا واسعا وخصبا، وهذا ما يجعله مرتبطا بمختلف الحقول الأخرى عبر شبكة من العلاقات الجدلية المتبادلة ومن ثم المعقدة، وسنسعى في هذه البحث إلى دراسة هذه العلاقات الجدلية بين تراث شفوي/ قيم/ سلطة، وهذا للوصول إلى فهم أعمق لواقع الثقافات الشفوية الشعبية والكشف عن التوظيف البراغماتي لهذا التراث من قبل السلطة السياسية، وكذا تشخيص مختلف العوائق التي تحول دون الاهتمام الأمثل به وترقيته، ومن ثم يمكن إبراز مختلف الحلول أو المقترحات التي من شأنها إعادة الاعتبار للتراث الشفوي في المستقبل، خاصة وأنه أصبح محل اهتمام العديد من المؤسسات الأكاديمية وغير الأكاديمية، ذلك ما يتجلى من خلال عديد الندوات التي تعقد هنا وهناك حوله، خاصة بعد تبني الدول الأعضاء في منظمة اليونيسكو سنة 2003 اتفاقية لصون التراث الثقافي اللامادي والتي دخلت حيز التنفيذ سنة 2006.

ومقاربة موضوع الثقافة الشعبية أو التراث الشفوي من خلال تحليل التمفصل (l'Articulation) القائم بين الثلاثي المفاهيمي: تراث شفوي/ قيم رمزية/ سلطة، تسمح ببيان الدور الكبير الذي يقوم به التراث الشفوي في نقل القيم المختلفة (خلقية، اجتماعية، دينية..) عبر الأجيال مؤسسا لما يسمى بالذاكرة الجمعية(la Mémoire collective) والمخيال الاجتماعي(l'Imaginaire social)، ومحافظا على الهوية الثقافية للمجتمعات والشعوب، كما من شأنها أن تكشف مكامن التواطئ أو التحالف الخفي بين السلطة السياسية القائمة والثقافة العالمة (Culture savante) ضد ما يسمى بالثقافة الشفوية، وهذا بغرض احتكار ما يدعى بالرأسمال الرمزي (Le Capital symbolique) أي القيم الأساسية بالنسبة لأي مجتمع، والذي يسمح احتكاره بالحفاظ على المواقع عبر إضفاء المشروعية على مختلف الممارسات، وتدعيمها ضمن آلية الهيمنة (مهيمن/ مهيمن عليه)، بمعنى أن الفئة التي تستطيع السيطرة على الرأسمال الرمزي وتوظفه بما يخدم مصالحها تحافظ على موقعها كمهيمن على الفئة التي تكتفي باستهلاك هذه القيم أو العيش عليها.

سنعتمد في هذه الدراسة على بعض المفاهيم والأدوات المنهجية التي اقترحها عالم الاجتماع الفرنسي بيار **بورديو Pierre BOURDIEU (1930- 2002)** في كثير من أعماله التي تضمنت دراسات متميزة حول موضوع التراث الشفوي في العديد من المناطق خاصة بالجزائر وبالمغرب وبعض أرياف فرنسا ..إلخ. حيث قام هذا الأخير بدراسات ميدانية سمحت له بنحت الكثير من المفاهيم الفعالة التي أصبحت بمرور الوقت ذات صدى أكاديمي كبير، وأضحت محل دراسة وتوظيف من قبل الباحثين في مختلف العلوم الإنسانية، نذكر من هذه المفاهيم: الهابيتوس (L'Habitus) الحقل(المجال)، العنف الرمزي، الرأسمال الرمزي، ثنائية (المهيمن/ المهيمن عليه)، المزايدة المحاكاتية، السلطة الرمزية. إلخ، وكل هذه المفاهيم يمكن الاستفادة من فعاليتها في تحليل واستيعاب ديناميات العلاقات بين السلطة والثقافة في الحياة الاجتماعية لاسيما في المجتمع الجزائري الذي يتسم بوجود كم هائل من التراث الشفوي بالنظر للتعدد الاثني، اللغوي، والثقافي في الجزائر، وهذا التراث بحاجة للدراسة والتقييم.

وعليه يمكننا صياغة إشكالية هذه الدراسة والتي تسمح الإجابة عنها بفهم أفضل لوضعية التراث الشفوي كرأسمال رمزي وعلاقته بالسلطة ومستقبله في ظل معطيات الراهن المحلي والدولي، والتي تمثل معطى آخر ينبغي استحضاره في كل مقاربة لموضوعات ففيما تكمن أهمية التراث الشفوي؟ وكيف يتمفصل مع السلطة؟ وبتعبير أدق: كيف تتعامل السلطة مع التراث الشفوي؟ ثم كيف يمكن الحفاظ على تراثنا الشفوي والاستفادة منه وترقيته في ظل قوى العولمة التي تحاول فرض نماذج ثقافية جاهزة والترويج لها باعتبارها نماذج إنسانية كونية؟

أولا: في أهمية التراث الشفوي:

إن الحديث عن التراث عموما هو حديث عن أحد المقومات الأساسية للأمم، فهو بمثابة العمود الفقري الضامن لقيام الأمم واستمراريتها، ونظرا للأهمية الكبيرة التي يكتسيها التراث فقد حظي بالعديد من الدراسات التي

يحفل بها المشهد الثقافي العربي الإسلامي منذ ما سمي بالنهضة العربية في مطلع القرن التاسع عشر وحتى القرن العشرين، «فتداول كلمة "تراث" في اللغة العربية لم يعرف في أي عصر من عصور التاريخ العربي من الازدهار ما عرفه في هذا القرن العشرين، بل يمكن القول إن المضامين التي تحملها هذه الكلمة أذهاننا اليوم نحن عرب القرن العشرين لم تكن تحملها في أي وقت مضى»[1]، ولا أدل على ذلك من تلك المشاريع الفكرية العديدة التي ربطت نهضة ومستقبل الأمة العربية الإسلامية بإعادة قراءة التراث، وفقا لثنائية التراث والحداثة، على غرار أعمال: محمد أركون، محمد عابد الجابري، نصر حامد أبو زيد وقبلهم طه حسين، ومحمد عبده .. إلخ.

وإذا كان التراث في أبسط تعريفاته هو ما تركه السلف للخلف، بمعنى مجمل العناصر الثقافية التي تنتقل من جيل إلى آخر، فإن أول ملاحظة تطرح بشأن اهتمام المفكرين العرب والمسلمين بالتراث هي تركيزهم على التراث الرسمي المدون وإهمال أغلبهم للعناصر المنسية والمهمشة أو المنحطة، كالتراث الشفوي، وتراث الأقليات، باختصار وكما يقول أحد الباحثين: « المسكوت عنه في التراث»[2]، فهناك إهمال لقطاع واسع من العناصر الثقافية التي انتقلت من الماضي إلى الحاضر، وهذا الإهمال قد يكون مرده عدم القدرة على المعرفة الدقيقة بهذه الجزئيات مادام انتقالها يتم دون تدوينها في وثائق يمكن العودة إليها والاشتغال عليها وصفا وتحليلا واستثمارا، مثلما قد يكون بقصد مضمر وهو ما يعنينا في هذا البحث.

ومع ذلك نجد بعض المفكرين الذين حاولوا الإشارة إلى ضرورة كسر جدار الصمت حول هذا التراث المسكوت عنه وإعادة الاعتبار للمقصى والمهمش والمنسي والمنبوذ أو المستبعد، وهذا من منطلق اتكاءهم على معطيات الأنثروبولوجيا بمختلف فروعها، والتي زاد الاهتمام بها كما هو ملاحظ منذ النصف الثاني من القرن العشرين في الفكر الغربي، ومثلما جرت العادة فقد بدأ اهتمام المثقفين العرب بهذا المجال العلمي الخصب والذي أفادت من نتائجه الكثير من المجالات العلمية الأخرى كاللسانيات وعلم الاجتماع والتاريخ وغيرها.

ومن بين المهتمين بالأنثروبولوجيا عندنا نجد المفكر الراحل محمد أركون المتأثر بأقطاب الأنثروبولوجيا الفرنسية خاصة **روجيه باستيد(Roger BASTIDE)(1898-1974) وجورج بالانديه(George BALANDIER)(1920)**، فجل أعماله تتضمن إحالات إلى الأناسة ودعوات إلى تطبيق مناهجها في دراسات الموضوعات المتعلقة بالسياقات العربية الإسلامية تأسيا بتطبيقها في السياق الغربي.

ففي مفهمة التراث يذهب أركون إلى أن تاريخ البشرية يشبه تاريخ الكرة الأرضية الذي ينتج طبقات جيولوجية متراصة فوق بعضها البعض، ومن ثمة فما نطلق عليه مصطلح التراث ليس كتلة واحدة، بل هناك ثلاث طبقات من التراث وهي في حالة تفاعل متبادل داخل ما يدعى بشكل عام التراث الإسلامي[3]' هذه الطبقات/المستويات هي على التوالي:

1. المستوى العميق: الطبقة الأصلية (التراث السابق على الإسلام).
2. المستوى الثاني: الطبقة المقدسة (التراث المثالي).
3. المستوى الثالث: الطبقة الحديثة (التشريعات والمؤسسات الناتجة عن التدخل الاستعماري).

هذه الطبقات توجد في تداخل وتبادل للأدوار وتنافس منذ العصر التأسيسي للإسلامي إلى يومنا هذا، وهذا التنافس كثيرا ما كان يخضع لعوامل القوة والسلطة دون المعرفة والحقيقة، لذلك فإن الكشف عن حقيقة التراث تقتضي دراسة كل المعتقدات والأساطير وأشكال التعبير والممارسة التي تنتقل من جيل إلى آخر سواء كان هذا الانتقال عن طريق الكتابة أو عن طريق الكلام (التراث الشفوي أو المحكي) دون انتقاء أو بتر أو تغليب عنصر على عنصر آخر.

وبالتالي فإن أي محاولة لإعادة الاعتبار للثقافة الشعبية والتراث الشفوي تمر حتما عبر تجاوز التقليد الذي دأب الباحثون على إتباعه في تعاملهم مع التراث حيث يتم التركيز على المعرفة العقلية المنظمة المكتسبة في

المؤسسة الرسمية والمدعومة من قبل السلطة القائمة ورمي ما عداها في جانب اللامعقول أو الفلكلور أو دائرة الاهتمام المناسباتي العابر، لأنه يجب الاعتراف والإقرار أن الثقافة الشعبية بالرغم من أن غالبية عناصرها غير مدونة فهي تعبر عن مجموع النماذج التي يتلقاها الفرد في البيئة الاجتماعية التي ينتمي إليها والتي تترسخ في أعماقه وترافقه طيلة حياته محددة نمط سلوكه وآليات تفكيره وطريقته في التعاطي مع مختلف الأحداث والمواقف، فكل ثقافة تحمل بداخلها نموذجا للتفسير وتصورا عن الحياة الاجتماعية، وبالتالي فهي الإطار الواسع للهوية الاجتماعية الذي يسمح لنا بفهم واستيعاب ما يحدث حولنا.

ويمكن تلخيص عناصر تمظهر أهمية الثقافة الشعبية في العناصر التالية:

- تشكل الثقافة الشعبية قطاعا معتبرا من مضمون الذاكرة الجمعية التي هي قاعدة لحفظ الهوية الاجتماعية وإبراز خصوصيات كل جماعة.
- تعمل الثقافة الشعبية بما تتضمنه من قصص وأمثال وحكم على تكريس وترسيخ القيم المختلفة (أخلاقية، سياسية، اجتماعية، دينية ...)
- تمثل الثقافة الشعبية الأداة الحقيقية لتسهيل التواصل بين أفراد الجماعة كما تشكل ضمانا للاستمرار والدوام للجماعات مثلما يقول الشاعر العربي: إنما الأمم الأخلاق ما بقيت ... فإن هم ذهبت أخلاقهم ذهبوا.
- تسمح الثقافة الشعبية بفهم أفضل للماضي لأنه بالإمكان الاستعانة بالقصص والأمثال والأشعار لمعرفة المحيط والأماكن والحرف والصناعات ومختلف أوجه النشاط البشري وأدواته؛ بمعنى إعادة بناء للماضي لفهم مجرى الأحداث ولو بطريقة تقريبية طبعا.
- بإمكان الثقافة الشفوية أن تساعد على تأريخ أكثر موضوعية وأكثر إلماما بالحوادث الماضية، والتاريخ الرسمي المدون لا يعبر عن كل التاريخ، ولا يتضمن كل الأحداث، فالتاريخ كما يقال: " كتبه المنتصرون"، والثقافة الشعبية كثيرا ما تتضمن همسات المنهزمين وأنات المظلومين، وبالتالي فعرفة هذا القطاع المظلم من التاريخ يتم عبر إعادة إدماج الثقافة الشعبية وهذا ما يسمح كتابة للتاريخ الفعلي أو على الأقل المتوازن والموضوعي.
- تسمح الثقافة الشعبية أيضا بمعرفة أدق للتوجيهات السياسية والإيديولوجيات والتصورات الجماعية، التي كثيرا ما يتم إقصاؤها من خلال فرض التوجهات النخبوية وإيديولوجيات الطبقات الحاكمة.

إن هذه النقاط التي عددناها تبين لنا مدى الأهمية الكبيرة التي تكتسيها الثقافة الشعبية في حياة الأفراد والجماعات، وكذا الدور الكبير الذي تلعبه في توجيههم، وبالتالي، فإن اهتمام بعض المثقفين والمفكرين بالتراث، ينبغي أن يكون مصحوبا بالدعوة إلى إعادة النظر في كيفية التعامل مع هذا التراث من خلال إعادة الاعتبار للشق غير المدون منه ومعاملته كما الشق المدون منه دون تحيز أو تمييز، لأن الحقيقة الموضوعية لا يمكن بلوغها بشق دون آخر والتعرف على تاريخنا الحقيقي غير ممكن بالاقتصار على التراث المدون فقط.

ثانيا: في مفهوم الرأسمال الرمزي:

قبل التطرق لمفهوم الرأسمال الرمزي وعلاقته بالتراث الشفوي ثم علاقتهما بالسلطة لابد من التوقف ولو بصورة مقتضبة عند عالم الاجتماع الفرنسي الذي اشتهر بتوظيف هذا المصطلح وهو **بيار بورديو**، الذي يلقبه الكثير من المتخصصين بصاحب "الثورة الرمزية" نظرا لاستخدامه الكثيف لمفهوم الرمز وتمظهراته المختلفة كالعنف الرمزي، والرأسمال الرمزي، السلطة الرمزية ...الخ. وبالرغم من أن مصطلح الرأسمال الرمزي ظهر عند **ماكس فيبر(Max WEBER)(1864-1920)**، إلا أنه عرف انتشارا وتداولا كبيرين نتيجة استعماله من قبل **بيار بورديو** في العديد من أعماله لاسيما التي خصصها لدراسة الثقافة الشعبية في منطقة القبائل بالجزائر حيث اهتم في المرحلة الأولى من حياته بدراسة الفلسفة وبدأ حياته العلمية كأستاذ بجامعة الجزائر سنة 1958، وفي هذه الفترة كانت له علاقات عمل

وصداقة مع العديد من الباحثين الجزائريين على غرار الأديب الراحل **مولود معمري (1917-1989)**، وقام بدراسات ميدانية في منطقة القبائل الجزائرية تمخضت عنها أعمال متميزة أهمها:

-Sociologie de l'Algérie,1958.

Travail et travailleurs en Algérie,1963.

le Déracinement,1964.

les Héritiers,1964.

وقد زاوج **بورديو** في مسيرته العلمية بين البحث الأكاديمي والنضال السياسي فهو مفكر يساري، غير أن تكوينه الفلسفي جعله ناقدا حتى للاتجاه الاشتراكي وعمل على تأسيس ودعم الحركات الاجتماعية المجسدة ليسار اليسار la Gauche de la gauche [4] ، أما من الناحية العلمية فقد انتشرت أعماله في شتى أنحاء العالم، وعرف كمؤسس لعلم الاجتماع النقدي للحداثة، وكمناهض لليبرالية في شتى تجلياتها ورافض للعولمة في جميع أشكالها.

والشيء الأكثر أهمية بالنسبة لموضوعنا هو معرفة نظرة **بورديو** للمعرفة المتعلقة بمختلف الظواهر الاجتماعية لاسيما تلك المرتبطة بالثقافة الشعبية علاقتها بالسلطة، وهذه النظرة تنطلق من الإقرار بصعوبة بلوغ الحقيقة فيما يتعلق بدراسة الظواهر الإنسانية والاجتماعية حيث يقول: «لا شيء أكثر تحيزا من إصدار الأحكام النافذة حول الكائن»[5] ومن ثم لا بد من الإقرار أن كل معرفة حول هذه الظواهر هي مجرد مقاربة، والأهم من ذلك كونها واحدة من مقاربات عدة ممكنة، وهي متصارعة بغية التسلط والنفوذ والسيطرة، يؤكد **بورديو** ذلك قائلا: «إذا كانت هناك حقيقة فهي أن الحقيقة ذاتها مدار صراعات»[6]، هذه الفكرة تشير ضمنيا إلى التوجه المؤطر لتصورات **بورديو** في مختلف أطروحاته، والمتمثل في تفسير الظواهر وفق **ثنائية(المهيمن/المهيمن عليه)** (/**Dominant Dominé**) فالمعرفة والحقيقة تعدان عاملا مؤثرا على هذه الثنائية وبالتالي على وضعية الفاعلين الاجتماعين ومكانتهم، فمنتج المعرفة ومالكها يصبح بالضرورة مسيطرا على غيره ممن يتوقف دوره على استهلاك المعرفة فقط، وهذا يعني أن هناك صراعا خفيا/أو معلنا -حسب الموضوعات والظروف- بغرض امتلاك الحقيقة واحتكار الحديث باسمها، لذلك فإن بلوغ نظرة علمية موضوعية لا يتم إلا من خلال رؤية متجاوزة للصراع بين الفاعلين الاجتماعين حول امتلاك واحتكار الحقيقة.

فالمجتمع أيا كان لا يقوم ولا يستمر إلا إذا توصل لأن يتشكل كجماعة رمزية من خلال تحول بعض المظاهر والظواهر -وهي ما ندعوه بالتراث سواء كان مدونا أو شفويا- إلى رموز، هذه الأخيرة تصبح بمثابة أدوات التواصل والتضامن بين أعضاء الجماعة، فهي تؤمن الصلة بين أفراد المجتمع وهي الوساطة التي يستطيع بفضلها الفاعلون الاجتماعيون أن يتفاهموا ويتنافسوا أيضا على امتلاك هذه الرموز وتوظيفها في خدمة مصالح فئة ضد فئة أخرى، وفقا للعملية التي يدعوها **بورديو** بالعنف الرمزي الذي يمارسه المسيطرون باسم امتلاك الحقيقة على غيرهم، فمادامت الحقيقة في يد فئة معينة فالفئة الأخرى مخطئة بالضرورة ولابد أن تتبع وتخضع للفئة الأولى، لذلك فهو يدعو إلى جعل علم الاجتماع إحدى وسائل الدفاع الجماعي ضد العنف الرمزي الذي تمارسه القوى المهيمنة من خلال تصديرها للخطاب الملفح بوشاح الحقيقة، وفرض مضامينه على الفئات المهيمن عليها، يقول **بورديو** في هذا السياق داعيا إلى ضرورة فضح هذه العملية عبر تبني الفكر النقدي: « وحده الموقف الانتقادي الدقيق يستطيع أن يقضي على اليقينيات التي تتسرب إلى الخطاب العلمي عبر المسبقات التي تسكن اللغة والقوالب الجاهزة في الخطاب اليومي المتداول حول المسائل الاجتماعية أي بتعبير وجيز عبر ضباب الكلمات التي تفصل الباحث على الدوام عن الميدان الاجتماعي»[7]

مواصلة لطريقته في التحليل يربط **بورديو** المنظومة الرمزية للجماعة أو الرأسمال الرمزي -والتي تشمل طبعا أجزاء منتقاة بدقة من الحقل الثقافي ومن التراث- ربطا محكما مع السلطة واستراتيجيات الهيمنة والصراع من أجل

السيطرة، حيث يرى أن « المنظومات الرمزية تعبر عن مصالح الطبقة السائدة، فالأيديولوجيات تخدم المصالح الخاصة ويتم تقديمها كما لو كانت جماعية تشترك فيها الجماعة بكاملها، مع أنها في واقع الأمر تعبر فقط عن توجه أو مصلحة الفئة المهيمنة، فالمنظومات الرمزية بما هي أدوات تواصل ومعرفة تشكل بيانات تؤدي وظيفتها السياسية من حيث هي أدوات لفرض السيادة وإعطائها صفة المشروعية التي تساهم في ضمان هيمنة طبقة على أخرى»[8].

إذا ما حاولنا إسقاط تصور **بورديو** على واقع الثقافة في مجتمعاتنا، فإننا نلاحظ أن هذا التصور ينطبق بصورة كبيرة على هذا الواقع خصوصا في المغرب العربي (الجزائر والمغرب الأقصى بدرجة أكبر)، فهناك ازدواج ثقافي في أوساط الفاعلين الاجتماعيين (منذ الفتح الإسلامي) العرب والبربر، وهناك ثقافة سائدة تقدم وتنشر على أنها ثقافة مشتركة شاملة، غير أن هناك حركات ثقافية وسياسية معارضة ترى أن هذه الثقافة المشتركة لا تعبر عنها، من حيث أن تراثها الشفوي الشعبي غير متضمن في هذه الثقافة، فهو مقصى، مهمش، منسي...، وترى بأن الخطاب الرسمي عمل دوما على أقللة الإثنيات والثقافات غير المنخرطة مع السلطة والثقافة واللغة الرسمية وهنا نلاحظ جيدا حضور ثنائية (المهيمن/ المهيمن عيله)، وما قيل عن بلدان شمال إفريقيا يصدق أيضا على بلدان المشرق العربي، خاصة موضوع الأقليات الإثنية كالأكراد أو الأقليات الطائفية التي تختلف من بلد لبلد كالأقباط واليهود في مصر والدروز في لبنان والشيعة في المملكة السعودية والسنة في إيران ..الخ.

كما أن الخطاب السلطوي عمل دوما على احتواء مطالب المعارضة والالتفاف عليها، عاملا على تمرير تعهدات ووعود سطحية ظاهرها إعادة الاعتبار للثقافة الشفوية وباطنها إبقاء الأمور على حالها، وكمثال على هذه الممارسة ترى الباحثة مارغريت رولاند في دراستها حول المطالب المتعلقة بالقضية الأمازيغية في المملكة المغربية أنه «لم تتدخل الدولة المغربية ما بقيت المطالب محصورة في اللغة والثقافة ومحدودة في الوسط الجامعي، في غشت 1994 ألقى الملك خطابا أضفى الشرعية على المطلب الأمازيغي واقترح إدخال اللهجات الأمازيغية في التعليم الابتدائي على الأقل، كان هدفه أولا تهدئة اللعب، ثم تمكين بروز تيار ينافس الحركة الإسلامية، مع ذلك فإن خطاب الملك الانفتاحي لم يمنع اعتقال المناضلين ولا الحظر الذي ضرب التجمعات الثقافية، ولم يكن لوعود الملك بإدخال اللغة البربرية في التعليم أي أثر»[9]

عموما نلاحظ بأن المطلب الثقافي الأمازيغي في المملكة المغربية –كما في الجزائر– كان ولا يزال ورقة ثقافية توظف سياسيا وهذا ما يجعل هذا التوظيف غير بريئ ولا يخدم القضية بقدر ما يخدم مصالح سياسية، سواء تعلق الأمر بالسلطة أو حتى بالأحزاب المحسوبة على المناطق الناطقة باللغة الأمازيغية، وهذه الورقة تظهر في الانتخابات وأثناء الحديث عن المخططات المستقبلية...، دون أن يرافق ذلك اهتمام فعلي جاد بترقية وإحياء الثقافة الأمازيغية وتراثها الشفوي، وبحث كنوزه وقيمه العريقة والتي تعبر فعلا عن أصالة وعراقة المجتمعات المغاربية وتجاربها التاريخية الثمينة، ولكن كما يقول الأنثروبولوجي الفرنسي المعاصر **جورج بالانديه** فإن السياسي(Le Politique) موجود في كل التنظيمات الاجتماعية وليس مقصورا على المؤسسات السياسية فقط، وحضور السياسي يفيد بالضرورة حضور آلية الهيمنة.

فمختلف العمليات الاجتماعية تقوم على توظيف الرأسمال الرمزي المتمثل في مجمل القيم والتقاليد ومختلف العناصر الثقافية، ولكن هذا التوظيف لا يكون بريئا من إرادة الهيمنة أو السيطرة والتي تؤدي في النهاية إلى فرض نموذج ثقافي على أنه نموذج مشترك، هذا النموذج الذي لا يتوصل إليه إلا بعد أن يمر تراث الجماعة بالعديد من عمليات الغربلة والانتقاء، البتر، الإقصاء، الرفض، إضفاء القدسية على بعض العناصر، وتدنيس عناصر أخرى، وهي عمليات تعبر عن الصراع الدائم بين سلطة ومعارضة، حيث يتم إنشاء تحالف بين عدة عناصر: ثقافة رسمية، دين رسمي، لغة مكتوبة، سلطة حاكمة... في مقابل اللهجات الشعبية، والديانة الشعبية (البدع) والمعارضة السياسية، يقول **بورديو** في هذا السياق: «إن ما يبدو لنا اليوم أنه بداهة، كان في غالب الأحيان موضوعا لصراعات، لم يتأسس

إلا بعد مواجهة بين المسيطرين والمسيطر عليهم، إن الأثر الرئيسي للتطور التاريخي هو إلغاء التاريخ وذلك بإرساله كل الممكنات الأخرى الموازية والتي تم استبعادها إلى الماضي أي اللاوعي»[10]، ويشرح ذلك بصورة أدق قائلا: « الثقافة هي رأسمال رمزي مثل أي رأسمال آخر يحظى به الأقوياء في المجتمع، ويفرضونه عبر تاريخ طويل من العنف والاستبداد في البنى العقلية للكائنات باعتباره معرفة إنسانية»[11].

واستغلال الرأسمال الرمزي لا يقتصر على الفاعلين في الحقل السياسي فحسب بل يتعدى إلى المجالات الأخرى لاسيما الحقل الديني الذي اهتم به **بورديو** كثيرا واكتشف أن هناك عمليات وصراعات لاحتكار الرأسمال الرمزي الديني والتلاعب به والاستثمار فيما يوفره من امتيازات مادية ومعنوية أو رمزية، ويعطينا مثالا واقعيا عن حضور هذه العمليات في الوسط الديني، فمن خلال دراسته لبعض الممارسات الدينية في المملكة المغربية – وهو ما ينطبق على الجزائر أيضا– رأى أن الأولياء والصالحين الأوائل (مؤسسو الطرق والزوايا) جمعوا رأسمالا دينيا بحتا، راح هذا الرأسمال يتراكم بمرور الزمن ليأتي الجيل الثاني من القائمين على الزوايا ويجمع بفضل رأس المال الرمزي السابق، رأسمالا ماديا اقتصاديا، مستغلا رمزية الآباء وقدسيتهم لدى الفاعلين الاجتماعيين، ليحصلوا على هبات وعطايا لا تقدر بثمن، ويتحولوا إلى رموز للتسلط والاستبداد وحتى الفساد في بعض الحالات–خاصة إذا ربطوا علاقات وتحالفات مع الطبقة السياسية– وإن حدث واستفاق الناس وأسقطوا مصداقيته هؤلاء الشيوخ والمرابطين، لا يلبث الوضع ليظهر الجيل الثالث الذي يدين الفساد في البداية وبمرور الوقت تعود الأمور إلى ما كانت عليه، وهكذا في كل مرة يتم استغلال الرأسمال الرمزي الروحي لكسب المشروعية والمصداقية ثم مراكمة الرأسمال المادي وتوظيف في الحصول على النفوذ والتسلط.

ومن الدراسات المهمة التي قام بها **بورديو** لتوضيح ارتباط الحقول الاجتماعية بالمنظومة الرمزية، نظام الزي والألبسة ودلالاتها في المجتمعات التقليدية أو المتقدمة، يقول موضحا: «لقد درست في الجزائر نظام الألبسة التقليدية ثم النظام الأوروبي (..) وقد فهمت بسرعة بعد أن فكرت بالظاهرة أن هناك علاقة بين نظام المواقع داخل الفضاء الاجتماعي وبين نظام المواقع داخل الفضاء الرمزي للألبسة والبزات، فعندما يرى الناس شخصا في الشارع فإنهم يخمنون موقعه الاجتماعي انطلاقا من التمعن في لباسه وهيئته، إنهم يعرفون هل هو جبلي أو حضري هل هو فقير أو غني، هل هو تقليدي أو مثقف، هناك إذن نوع من التوازي بين نظام الألبسة ونظام المواقع أو المراتب الاجتماعية»[12]، وما يقال عن نظام الألبسة يقال أيضا عن نظام تبادل الهدايا في المناسبات، فالهدايا تعبر ظاهريا عن نوع من التضامن والسعي لتوطيد العلاقات، ولكنها أيضا تحيل إلى التراتبية الاجتماعية من خلال نوع الهدية وقيمتها المادية، وهذه الفكرة تثبت أن لكل مجتمع نسقه الرمزي –المتكون في الغالب من عناصر شفوية غير مدونة– الذي يمكنه من تشكيل رؤيته الخاصة لما يحيط به، وهذا النسق الرمزي يبقى محل صراع وتنافس بين الفاعلين الاجتماعيين بغرض الهيمنة والتسلط.

ثالثا: مستقبل التراث الشفوي:

مثلما أشرنا في الجزئية السابقة فإن الثقافة الشعبية غير المدونة تعاني التهميش تارة والتلاعب بها تارة أخرى بفعل التعاضد بين **السلطة السياسية والثقافة الرسمية والعقل الكتابي (Raison graphique)** وهذا في ظل ثنائية (المهيمن/ المهيمن عليه) حيث يمثل الطرف الأول كل ما هو رسمي فيما يمثل الطرف الثاني كل ما هو: دوني، أقلوي، وحتى لاعقلاني في بعض الحالات أين ترمى الكثير من عناصر الثقافة الشعبية في دائرة اللامعقول ويتم استبعادها من هذا المنطلق، وإذا كانت هذه الوضعية تفسر لنا ما يحدث محليا، فإن الأمور تزداد تعقيدا على المستوى الكوني حينما نستحضر المقولة المنتشرة في الربع الأخير من القرن العشرين ونقصد بها مقولة العولمة بمختلف آلياتها في الهيمنة على جميع المستويات، فالعولمة تشير كما يقول أحد الباحثين إلى «العملية التاريخية التي تحفر مجراها

بشدة في التاريخ الإنساني الراهن، وتؤثر تأثيرات بالغة العمق في كل المجتمعات المعاصرة المتقدمة والنامية على سواء »[13].

من الناحية التاريخية ارتبط ظهور العولمة بجملة من الأحداث الكبرى؛ انهيار الاتحاد السوفييتي، تحول الجمهوريات الاشتراكية إلى تحرير سوقها واقتصادياتها، سقوط حائط برلين، نهاية الحرب الباردة وزوال الثنائية القطبية، فأصبحت الولايات المتحدة الأمريكية القوة العظمى المسيطرة على عالم يزداد تقلصا حتى أصبح ينعت بالقرية الصغيرة بفعل انتشار وتطور وسائل الإعلام والاتصال، فكان لابد من إعادة ترتيب البيت العالمي وفق رؤية القطب الواحد ووفقا لقيمه وأفكاره السياسية والاقتصادية التي أصبحت بمثابة رأسمال رمزي تحتكره الفئة المسيطرة، وتحاول فرضه على الفئة المسيطر عليها، ففي ظل العولمة لم يعد هناك معنى للحدود السياسية للدول الضعيفة ولا لسيادتها ولا لأنظمتها وتشريعاتها وثقافتها، لأن "شرطي العالم "بإمكانه التدخل متى شاء وحيث ما شاء وكيفما شاء، وهذا ما يفسر لنا سر العداء الذي يكنه **بورديو** لقوى العولمة فهي تعبر عن إرادة مفضوحة للهيمنة.

وإذا كانت تجليات العولمة وأفاعيلها شاملة لمختلف مستويات الوجود الإنساني فإن ما يهمنا في هذا البحث هو التجلي الثقافي لها، وعلاقة ذلك بالتراث الشفوي الشعبي، ففي هذا المستوى تبدو العولمة كفعل اغتصاب ثقافي وعدوان رمزي على الثقافات المحلية، بعبارة أخرى تعمل العولمة على فرض السيطرة الثقافية للولايات المتحدة الأمريكية والغرب عموما على سائر الثقافات الأخرى، تبعا لنظرية "المركز والأطراف"، فهناك ثقافة مهيمنة هي المركز (الثقافة الغربية) تعمل على التوسع والانتشار العالمي، وفي المقابل هناك ثقافات الأطراف التي هي آيلة للانكماش والتلاشي، لأن العولمة هي سوقنة العالم – جعله سوقا– وسلعنة كل شيء –جعله سلعة– ويتم ضخ وتمرير عناصر ثقافة المركز عبر وسائل الإعلام والاتصال الكبرى المهيمن عليها من قبل الغرب، وهنا تطرح الإشكالية المهمة فيما يخص الثقافات المحلية لاسيما الشعبية والشفوية، فأي مستقبل لهذه الثقافات في ظل العولمة؟ هل بإمكانها مقاومة قوى التعولم؟ أم أنها تعيش لحظاتها الأخيرة حتى تتلاشى وتزول مثلما زالت ثقافات شعوب عديدة في أمريكا اللاتينية وإفريقيا وآسيا؟

إن الإجابة عن هذه الأسئلة ليست بالمسألة السهلة، لأنه لا يمكن فهم واستيعاب ما يحدث ثقافيا بمعزل عما يحدث سياسيا واقتصاديا، فالعولمة كما يقال تمتطي قطار الاقتصاد وتعبئ عرباته بالسياسة والتربية والاجتماع ومن ثم فمستقبل الثقافة مرتبط بمستقبل السياسة والاقتصاد وغيرها من القطاعات، ولكن المؤكد هو أن هناك مسؤولية جمة ملقاة على عاتق أهل الثقافات الشعبية المهمشة، في مقاومة إرادة الهيمنة المفروضة عليهم من قبل قوى المركز، وهذه المقاومة تزداد ضرورة يوما بعد يوم بالنظر للانتشار السريع والسهل لثقافة المركز التي تخترق المجتمعات والأسر والأفراد بكل يسر ودون حاجة إلى أساليب القوة والعنف المكشوف ويساعدها على ذلك مركب النقص الذي يسيطر على المستقبلين تجاه المرسلين، فالمغلوب مولع بتقليد الغالب وفقا لقانون ابن خلدون الشهير، وفقا أيضا لما سماه الراحل مالك بن نبي بـ: ذهان الاستحالة، بمعنى اقتناع المهيمن عليهم بعدم قدرتهم على تغيير أوضاعهم.

وعليه فإن أولى خطوات المقاومة تبدأ من خلال تجاوز مركب النقص هذا والفكاك من ذهان الاستحالة حتى يكون الفعل ممكنا، لتأتي الخطوة الثانية وهي تجاوز الصراعات المحلية والتنافس الداخلي بإعادة الاعتبار لكل العناصر الثقافية التي تساعد على الوحدة والتواصل والاحترام دون إقصاء أو بتر أو تهميش، وتجاوز تلك المعايير التصنيفية التقسيمية المعبر عنها بثنائيات ضدية من مثل: معقول/لامعقول، بدائي/حضري، شفوي/مكتوب، رسمي/شعبي....إلخ، ثم إعادة تشكيل الرأسمال الرمزي الشامل للجميع والمعبر عن الكل، بعبارة أخرى الرأسمال الذي يعتز الجميع بالانتماء إليه والالتفاف حوله، فهذه الخطوات ضرورية على المستوى المحلي كمرحلة أولى للانتقال إلى المرحلة الثانية والأكثر أهمية والمتمثلة في حماية هذا الرأسمال الخاص من الاختراق الذي يتعرض له من قبل الرأسمال الرمزي للقوى المهيمنة والتي تقدمه –أو تفرضه– على أنه قيم إنسانية كونية خالدة.

الخـــاتمـــة:

تأسيسا على ما سبق نصل إلى جملة نتائج يمكن صياغتها على النحو التالي:

- هناك العديد من الإشكاليات الملحة والمطروحة بشأن الثقافة الشعبية في كل المجتمعات وخاصة في المجتمعات العربية الإسلامية ودول العالم الثالث عموما، وسبب هذه الإشكاليات هو المفارقة التي تطبع واقع هذه المجتمعات والمتمثلة في الحضور القوي لهذه الثقافة على مستوى الممارسة العملية والدور الكبير الذي تلعبه في تحقيق التماسك والتضامن والاستمرار والخصوصية لهذه المجتمعات، مقابل التهميش والتحقير والبتر والتلاعب والاستغلال الذي يمارس على هذه الثقافة من قبل السلطة السياسية المتعاضدة مع الثقافة الرسمية المكتوبة، والتي يتم نشرها على أنها ثقافة مشتركة تمثل الجميع مع أنها في حقيقتها ليست إلا الثقافة المنتصرة أو الخط الثقافي الذي كتب له النجاح عبر التاريخ.

- أن استقراء تاريخنا يسمح لنا بإدراك فكرة مهمة وهي أن تشكل الثقافة الرسمية أو التراث الرسمي لم يكن إلا نتيجة صراعات ليست بالضرورة مكشوفة أو معروفة، ولكنها شهدت على المستوى الثقافي عمليات معقدة: البتر، الإقصاء، الإعلاء والتقديس، التدنيس والتحقير، وفقا لثنائية المسيطر/المسيطر عليه، ومن ثم فإنه لابد من إعادة كتابة تاريخنا الثقافي الشامل دون إقصاء من خلال محاولة الإصغاء هذه المرة لأصوات المهزومين وعدم الاكتفاء بأصوات المنتصرين.

- إن الدعوة لإعادة الاعتبار للثقافة الشعبية وللتراث الشفوي لا تعني البتة انتصارا لهذه الثقافة على غيرها أو إعلاء مطلقا من شأنها على حساب غيرها، لأنه في هذه الحالة يصبح الأمر مجرد إعادة إنتاج (Reproduction) للتنافس والصراع السابق وفق ثنائية المهيمن /المهيمن عليه، وهذه لعبة لابد من تجاوزها إلى الأبد، وذلك يمر عبر القيام بزحزحة كبرى للإشكالية الثقافية من المستوى السياسي إلى المستوى الفكري والثقافي، فالقضايا الثقافية ينبغي أن يناقشها المثقفون والباحثون المتخصصون بعيدا عن رجال السياسة وحسابات الانتخابات الظرفية المؤقتة.

- إن الطرح الثقافي للإشكاليات المتعلقة بالتراث شفويا كان أو مكتوبا يهدف بالدرجة الأولى إلى مناقشة هذه القضايا في هدوء المخابر وفرق البحث بدل صخب الحملات الانتخابية والبرامج السياسية، وهذا ما يسمح بتناولها تناولا موضوعيا علميا، وهذا الأمر يتطلب القيام بزحزحة ثانية على مستوى دور المثقف ووظيفته، لأن هذا الأخير مدعو لأن يتوقف عن ممارسة دور الداعية والمنقذ المخلص ويعترف بنسبيته وتاريخيته ومحدوديته، كما ينبغي أن يتوقف عن القيام بدور الوصاية على الفاعلين الاجتماعيين لتصبح مهمته السعي لمنع احتكار المشروعية وفضح المشروعيات القائمة بإثبات تاريخيتها وكيفيات وصولها إلى السلطة، وهذا هو موقف **بيار بورديو** من إشكالية دور المثقف، مثلما يشرح ذلك علي حرب بقوله:«..ليست المهمة أن يكون المثقف داعية ضد السلطة أو معها بل أن يسهم باستمرار في خلق أو توسيع المجالات التي تتيح تداول السلطة في أي حقل أو قطاع بحيث لا يحتكر المشروعية أحد لا باسم الثورة والحرية ولا باسم الهوية والمصلحة العامة»[14]، بمعنى أن المثقف المستقبلي يجب أن يؤمن بالاختلاف وتعدد الممكنات، من منطلق أن لا أحد يمتلك الحقيقة الكلية، فهذه الأخيرة هي محل صراع ورهان في الحقل المجتمعي ككل، وهي مجال التباس وازدواج في الحقل الثقافي خصوصا.

- وفي الختام يمكن القول أنه من المهم والضروري إعادة الاعتبار للثقافة الشعبية لإثراء رأسمالنا الرمزي بما تحتويه من كنوز ودرر–عاش عليها ولا يزال الفاعلون الاجتماعيون وتتداولها الأجيال في صمت وبعيدا عن الأضواء– بالإمكان الاستفادة منها في إعادة كتابة تاريخنا، مثلما يمكن توظيفها في مختلف الأعمال الفنية كالمسرح والسينما وغير ذلك، غير أن كل ذلك مرهون بتوفر إرادة حقيقية من قبل الطبقة المثقفة المستقلة ولو نسبيا عن اللعبة السياسية وحساباتها الضيقة.

الهوامش:

[1]محمد عابد الجابري: **التراث**(بيروت–الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1991) ص 21.

[2] الزواوي بغورة: **ميشيل فوكو في الفكر العربي**(بيروت: دار الطليعة، ط1، 2001) ص 44.

[3] محمد أركون: **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ت: هاشم صالح (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ط1، 1993) ص 104

[4]Le Monde,58eme année, N0 17729 ,Paris :25-01-2002,p 29.

[5] بيار بورديو: **الرمز والسلطة**، ت: عبد السلام بن عبد العالي(المملكة المغربية: دار توبقال، ط2، 1998) ص 14.

[6] المصدر نفسه، ص 16.

[7]المصدر السابق، ص 21.

[8] المصدر نفسه، ص 55.

[9] مارغريت رولاند: **الحركة الأمازيغية في المغرب** (مجلة إنسانيات، العدد01، السنة 2004، وهران–الجزائر) ص 40.

[10] بيار بورديو: **أسباب علمية إعادة النظر بالفلسفة**، ت: أنور مغيث(ليبيا: الدار الجماهيرية للنشر، ط1، دت) ص 06.

[11] المصدر نفسه، الصفحة نفسها

[12] بيار بورديو: **حوار**، ت: هاشم صالح (الفكر العربي المعاصر، العدد37، السنة 1985–1986، بيروت) ص 71.

[13] السيد ياسين (وآخ): **العرب والعولمة**(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 1998) ص 25.

[14] علي حرب: **أصنام النظرية وأطياف الحرية** (بيروت–الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط1، 2001) ص21.