

سوسولوجيا الوقت الحر والترريح في المغرب: المفهوم والخصائص

Sociology of leisure and recreation in Morocco: Concept and characteristics

أ. عصام العدوني

كاتب من المغرب

issam.addouni@gmail.com



سوسيولوجيا الوقت الحر والترريح في المغرب: المفهوم والخصائص

أ. عصام العدوني

الملخص:

في الحضارة المعاصرة أصبح ينظر إلى الوقت الحرّ أو التّرويح كمنجز غير مسبوق للحدّثة، وكان تصار لا رجعة فيه لثقافة التّحررّ وإعلاء لقيمتي الحرّية والاستقلالية الفردية، وتخليص الفاعل من استيلاّب العمل وطابعه غير الإنساني. لكنّها حرّية خادعة واستقلالية سطحية، ما دام أنّها منصهرة في بنية منظومة الإنتاج والاستهلاك الرأسمالية، حيث الشّغل والترّيح وجهان لعملة واحدة: التّرويح من أجل الإنتاج وإعادة الإنتاج في المغرب، كموضوع للبحث والتّقصي حول الوقت الحرّ، حيث أنتجت المعرفة الغربية حوله ثنائيات مركزية عرقية وايدولوجية عقيمة تدور حول التّضاد تقليد/حدّثة. في المقابل اقترحت السّوسولوجيا الوطنية منظورا نقديا تجاه الدّات والآخر، في خضمّه يتمّ توسيع مفهوم التّرويح ليدمج أنشطة وعلاقات وطقوس وممارسات تستوعب وتتجاوز تلك المعضلات.

كلمات مفاتيح: الوقت الحر- الترويح- الشغل- التقليد- الحدّثة.

Abstract:

In contemporary civilization, leisure or recreation has come to be seen as an unprecedented achievement of modernity, and as an irreversible victory for the culture of liberation, and promotion the values of freedom and individual autonomy, and ridding the actor of the alienation of work and its inhuman character. But it is deceptive freedom and superficial autonomy, as long as it is fused into the structure of the capitalist production and consumption system, where work and recreation are two sides of the same change: recreation for production and reproduction. In Morocco, as a subject of research and investigation about leisure, Western knowledge about it has produced ethnocentric binaries and a sterile ideology revolving around the antithesis of tradition/modernity. Otherwise, National Sociology proposed a critical perspective towards the self and the other, in the midst of which the concept of recreation is expanded to incorporate activities, relationships, rituals and practices that accommodate and transcend these dilemmas.

Key words: Leisure – Recreation – work – traditoin – modernity

1- المقدمة:

إن إحدى أبرز سمات الحضارة المعاصرة تتجلى في كونها حضارة الوقت الحرّ أو الترويح والترفيه، فقد شهدت المجتمعات الحديثة منذ عدة عقود تزايد مظاهر الترفيه والتسلية واللعب واللهو في حياة الأفراد والجماعات، وتزايد حجم الحرّ الزمّني المخصّص لها مقابل انخفاض الزمن المخصّص للمهنة والشغل والأعمال المرتبطة بقضاء الحاجيات الفيزيولوجية اليومية كالنوم والأكل والملبس والتنقل... ويعزى ذلك إلى التطور التكنولوجي المتزايد، وتصاعد المطالب الاجتماعية والتقابلية التي أصبحت تولي أهمية متزايدة للترويح بدلا من الشغل، وتطالب بتخفيض ساعات العمل الأسبوعية أو اليومية. وأصبح الحق في الراحة أو "الحق في الكسل" والتعطل عن العمل من حقوق الإنسان الأساسية، ممّا أدى إلى تنامي الوعي المدني والقانوني لدى الأفراد من كل الشرائح العمرية والاجتماعية والمهنية بأهمية الوقت الحرّ في تحقيق الذات ورفاهيتها وتعزيز استقلاليتها وتأكيد فردانيتها، لدرجة انه تمّ إدراج الحق في الترويح في المواثيق الدولية¹.

وقد ساهمت عوامل متعدّدة في انبثاق منظومات قيمية وقانونية وثقافية وايدولوجية جديدة تستوعب مفاهيم الفردنة والاستقلالية والحرية والتطوع والمجانبة والترفيه والتسلية والمتعة، نذكر منها:

. ظهور أشكال جديدة من التنظيم الاجتماعي والتّقني لعلاقات العمل والإنتاج والاستهلاك، سمّتها الأساسية بروز الصّناعة كنشاط اقتصادي محوري.

. تغير جدول الاستعمال الزمّني المخصّص للزمن الاجتماعي بتقليص ساعات العمل الأسبوعية والزيادة في أوقات الفراغ والعطالة.

. الانتشار واسع النطاق للبنيات التحتية للوقت الحرّ من وسائل وأليات وبرامج وتقنيات متطوّرة، سلكية ولاسلكية ورقمية وإلكترونية.

. تعميم الثقافة الجماهيرية وأدواتها الترفيهية من تلفاز وسينما وأترنت ومسارح ورحلات وأسفار وسياحة، وغيرها.

فماذا يعني مفهوم الوقت الحرّ؟ وما هي حملته الفكرية والايديولوجية؟ وما وظائفه وخلفيات استعماله؟ وما خصائصه وأشكالياته في المجتمع المغربي؟

1- تنص المادة 24 من الإعلان العالمي لحقوق الانسان على ما يلي: "لكل شخص الحق في الراحة، وفي أوقات الفراغ، ولاسيما في تحديد معقول لساعات العمل وفي عطلات دورية بأجر".

*تؤكد الفقرة (د) من المادة السابعة من العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية المؤرخ في 16 كانون الأول/ديسمبر 1966 ما يلي: تعترف الدول الأطراف في هذا العهد بما لكل شخص من حق في التمتع بشروط عمل عادلة ومرضية تكفل على الخصوص:.....

(د) الاستراحة وأوقات الفراغ، والتحديد المعقول لساعات العمل، والاجازات الدورية المدفوعة الأجر، وكذلك المكافأة عن أيام العطل الرسمية.

2- مفهوم الوقت الحرّ وخصائصه:

يمكن القول إنّ الوقت الحرّ هو "ما تبقى من الوقت بعد العمل المدفوع عليه أجرا"¹، فالوقت الحرّ يتحدّد بالعلاقة العكسيّة مع الشغل المؤدّي عنه كالإجارة. إنّ الوقت الحرّ يتمّ تعريفه سلبيا كمقابل لوقت العمل، فما تبقى من الوقت الذي لا يشمل الشغل والإنتاج هو عكسيا وقت حرّ أو وقت فراغ. إنّ الوقت الحرّ من حيث التّحديد الزّمني هو كل وقت يتبقّى للفرد بعد الانتهاء من الشغل، فما تبقى من الحيّز الزّمني الذي لا يشمل الشغل والإنتاج يعتبر وقتا محرّرا يمكن استهلاكه في مجالات غير العمل وهذا السمة أساسية في هذا التعريف، إذ لا يمكن الحديث عن وقت حرّ في وضعية اجتماعية تتميز بالعطالة والبطالة. إلّا أنّه يمكن توسيع هذا التّعريف ليشمل أيضا الوقت غير المخصّص لمختلف الواجبات والوظائف الاجتماعية والأخلاقية والروحية التي يجد الفرد نفسه ملزما بأدائها انطلاقا من وضعيته الاجتماعية في مختلف المؤسسات وسياقات فعله. حيث تصبح أنشطة الوقت الحرّ مجموع مواقف وممارسات التّرفيه والتّسلية الإرادية التي ينجزها الأفراد بكامل الحرّية، والتي لا تخضع لمنطق الالتزامات المهنية والقيود الاجتماعية، سواء كانت أسرية أو اقتصادية أو سياسية أو روحية. إنّ الوقت الحرّ بهذا المعنى "هو مجموع الاهتمامات التي يمكن للفرد أن ينخرط فيها طوعا، سواء من أجل الاسترخاء، سواء من أجل التّسلية، سواء من أجل تطوير معلوماته أو تدريبه الغيري، كمشاركته الاجتماعية الطّوعية، أو قدرته الإبداعية الحرّة بعد أن يكون قد تحرّر من التزاماته المهنية والعائلية والاجتماعية"².

وللوقت الحرّ العديد من الخصائص والسّمات التي يتميّز بها عن غيره من الأنشطة الاجتماعية والممارسات الثقافية، ويلخصها ديمازيدي في أربع: التحرّر واللانفعية أو اللامبالاة والمتعة والفردية. فالوقت الحرّ هو ذلك النّشاط الذي يمارسه الفرد بكامل حرّيته ويعبّر عن محض اختياره، حيث يتحرّر من جميع الاكراهات والقيود الاجتماعية، ولا يهدف إلى تحقيق أي منفعة سواء كانت اقتصادية أو مالية أو أخلاقية، فنشاطه لا يدخل في منطق الحساب العقلاني، حساب الربح والخسارة، كما أنّه يهدف إلى تحقيق متعة الشّخص وتلبية رغباته الدّاتية في تفرّده الشّخصي.

أمّا بخصوص وظائفه فهي متعدّدة، يحصرها في ثلاث: الاسترخاء، التّرفيه، وتنمية الشّخصية. فهي تشمل كلاً من الوظائف النّفسية والاجتماعية (المتعة والبحث عن اللذة والتّسلية، الاسترخاء، تنمية الشّخصية وتطوير الخبرات الدّاتية، تنمية الرّابط الاجتماعي، وتعزيز الاندماج الاجتماعي) والمعرفية (تطوير القدرات الفكرية، والمهارات والكفاءات).

إنّ تعريف الوقت الحرّ في السّوسيولوجيا الغربيّة يرتكز على عنصرين أساسيين: الأوّل كمي/تقني يحيل إلى الحيّز الزّمني أو الوقت المتبقّي من الزّمن اليومي أو الأسبوعي، وإلى تنظيم وضبط الوقت وتدبير الزّمن بصورة خاضعة للمنطق والتّدبير والحساب والتّوقع؛ أمّا الثّاني فهو كيفي/معياريّ يتضمّن الأنشطة

1. معن خليل العمر، "معجم علم الاجتماع المعاصر"، ط2، عمان، دار الشروق للنشر والتوزيع، 2006، ص 281

2- Dumazedier. J « Vers une Civilisation du Loisirs », Ed Seuil, 1962, P 29

والمواقف غير الالزامية التي يمارسها الفرد، كما يشدد على الطابع القيمي الذي يركّز على البعد الذاتي والتحريري لاستعمالاته.

انطلاقاً من هذه المعاني، لا يتم الأخذ بالحسبان الزمن الطبيعي المرتبط بتوالي الفصول والمواسم والأعياد، خاصة في المجتمعات التقليدية التي تشهد على التداخل بين زمن العمل وزمن اللاعمل، وحيث السياقات الطبيعية والبيئية تحتم على الجماعات اعتماد تنظيم معين للوقت والزمن يستجيب لضرورات العيش. كما أنه لا يعير الاهتمام لأي نشاط وممارسة، سواء كان فردياً أو جماعياً، يقوم به فرد أو جماعة أو هيئة منظّمة، تحت ضغط الطرفية أو الإكراه أو القسر أو الالتزام أو مجاراة العادة أو بدافع أخلاقي وديني، حتى ولو كان ذلك النشاط يحتوي في سريانه واشتغاله ممارسات وأنشطة وطقوس ومواقف تروحيّة أو لهويّة أو فرجويّة. فهو يقصي من دائرة اهتمامه ما تعرفه المجتمعات التقليدية من أنشطة ماديّة ورمزيّة تتميّز بتواصل وقت العمل واللاعمل على خطّ مستقيم، وحيث يتداخل البعد التقني والاجتماعي والديني والذاتي والتروحي.

كما يأخذ على هذا التعريف أنه وصفي تعميبي لا يعير اهتماماً كبيراً للواقع العيني في تعدّده وتنوّعه وفي اختلاف الأوضاع الاقتصادية والسوسيوثقافية داخل المجتمع الواحد؛ كما أنه أحادي الجانب يطغى عليه المنظور الاقتصادي المحض، أي أنه يفصل الوقت الحرّ كوقت غير منتج عن الوقت المنتج، وقت العمل المؤدّى عنة والذي يمكن تكميمه وقياسه. ولا يولي أهمية للوظائف المتعدّدة الخفية والكامنة في الوقت الحرّ داخل مجتمعات اليوم المعرفة بتشكيلات اقتصادية ونتاجية وسياسية وثقافية وإيديولوجية يختزلها مفهوم الحضارة التقنية (La Civilisation technique)¹.

من المؤكد إذن أنّ تخصيص وقت حرّ للأفراد داخل تشكيلات اجتماعية رأسمالية محدّدة بواسطة التطوير المستمر لقوى الإنتاج والاستثمار، وبسيادة علاقات الإنتاج الطبّقيّة وهيمنة الثقافة الاستهلاكية العولمية، هو أولاً وقبل كل شيء، نشاط منتج خاضع لمنطق العرض والطلب، ولا ينفصل عن بقيّة العوامل الإنتاجية كالشغل والجهد والاستثمار... إنّ أنشطة الوقت الحرّ التي تقدّم نفسها نظرياً كأنشطة غير ذات مردود وعاطلة oisive وأوقات للفراغ والكسل، هي في الواقع أنشطة استهلاكية يتمّ إعادة تكييفها مع نسق إنتاجي/استهلاكي مقاس من خلال الحساب والريج والفائدة. إنّ الوقت الحرّ حسب ادغار موران "ليس حصرياً وقت للراحة، للاسترخاء وللانتعاش، وإنما هو إمكانية للحصول على حياة استهلاكية"².

فمن الزاوية النّفعيّة، تكون المردودية أكثر حينما يتمّ الاستغلال المزدوج لقوّة العمل سواء في زمن الشغل أو زمن اللأشغل الذي يساوي زمن التعويض والتكليف الذهني والإعداد النفسي للعمّال وتصريف الطّاقة السّلبية، ذلك أنّ تسويق الخيرات المادية والرمزية التي يتمّ إنتاجها (سلع، خدمات، ثقافة، صور، معلومات...) يقتضي تخصيص وقت فراغ كاف حتى يتمّ استهلاك ما تمّ إنتاجه ومراكمة الفوائض المادية

1 - Freidman. G, "Le travail en miettes", Ed Gallimard, Paris, 1957

2 - Morin. E " L'esprit du Temps", Ed Grasset, 1975. P 77

وكذا الرّمزية من خلال تسهيل عملية قبول الأسس المادية والفكرية التي يقوم عليها النّظام الاجتماعي. هكذا "يتمّ تسديد ضربتين بحجرة واحدة: إنّ الأجير يكون سعيدا بتلقّيه تحت مظهر الهبة أو الخدمة "المجانية" ما تم انتزاعه منه في السابق"¹، أي فائض القيمة بتعبير ماركس. إنّ هذه السّعادة الوهمية المتمثلة في الاستفادة من وقت حرّ مجاني غير ربحي ترويجي هي إحدى وسائل ترسيخ وشرعنة النّظام الاستغلالي في وعي المستهلكين وإعادة انتاجه.

ضمن هذه الرّؤية يشتغل الوقت الحرّ كإيديولوجيا لإعادة إنتاج شروط العمل الإنساني، حيث تشتغل الخصائص التّحررية والتّرفهية والتّعبيرية التي تلازمه على الإعداد التّفسي لتقبّل الاستغلال خاصّة أمام انعدام أيّة إمكانية للقيام بشغل حرّ حقيقي ومنفصل عمّا تفرضه البنية المادية والإيديولوجية للرأسمالية العولمية، أي عدم إمكانية قيام الفرد باختيار نشاطه التّرفيهي والتّثقيفي بنفسه وبمحض إرادته وفي استقلال تام عن أيّة مؤثّرات خارجية (اجتماعية، ثقافية، سياسية...). فالسّينما كمنشآت ترفيهي هي صناعة رأسمالية بامتياز، ونفس الشّيء يقال عن المسرح والموسيقى والفنون، بل حتى الانترنت والعباب الفيديو لا تفلت من قبضتها. فما يبدو للوهلة الأولى اختيارا فرديا يبقى مطبوعا بالنّسق الاجتماعي وبالمصالح الاقتصادية والسياسية والأيديولوجية للفئات المهيمنة. إنّ الاذواق الفردية في المأكّل واللّباس والدّوق والفن والطّبخ والموسيقى والتّرفيه تخترقها الرّهانات الاجتماعية والصّراعات الرّمزية كما وضّح ذلك جيدا بيير بورديو، أي تخترقها صراعات إنتاج الرّموز والمعاني والالاقاب والممارسات².

إنّ الوقت الحرّ هو شرط لا مناص منه لإعادة إنتاج الرأسمال، لأنّه يسمح من النّاحية الاقتصادية باستهلاك ما تمّ إنتاجه ضمن قاعدة العرض والطلب؛ ومن النّاحية التّفيسية بالتنفيس عن المعاناة والاستغلال؛ ومن النّاحية الإيديولوجية بتحقيق الهيمنة والإجماع انطلاقا من تمرير مضامين التّفافة الجماهيرية الرأسمالية كثقافة شرعية يقبلها الجميع. ذلك أنّ أي حقل اجتماعي لكي يشتغل بشكل طبيعي يلزمه أن ينفي حقيقته الخاصّة كعلاقة قوّة وسيطرة، وأن يخلق لدى فاعليه عن طريق الرّمز والإيديولوجيا الاعتقاد الوهمي بكون حقيقته هي تلك التي ينتجها باستمرار عن نفسه وأنّ شكله وبنيته وسيرورته هي نتاج لتصرّفاتهم وأفعالهم واراداتهم الحرّة، وبالتالي نتاج المعاني التي يضيفونها على ممارساتهم المختلفة داخل فضاءاته وأوضاعه، وهذا الأمر ينطبق على فضاء التّفافة الجماهيرية وأنشطتها التّرويحية.

فأمام تثبيت أنظمة جديدة ومعقدة للمراقبة الملازمة للحدّات والعقل الأداّتي، وأمام التّطور التّفني الكبير لأجهزة التّحكّم والتّلاعب بالعقول والمشاعر والأجساد، وأمام سجن الإنسان داخل المنظومة والنسق، فإنّ هذا الإنسان "ذو البعد الواحد" على حد وصف هيربرت ماركيز، لن تبقى أمامه من مخارج نفسية وذهنية عدا تفرغ احباطاته واستيhamاته في مجال آخر بعيد عن مصدره: إنّّه فضاء الوقت الحرّ، وقت الفراغ واللّاشغل. فهو الإجابة الدّاتية تجاه لا اشباعات الإنسان المعاصر في العمل والحياة والتي

1-Baudrillard, J « La société de la consommation, ses mythes, ses structures », Paris, Ed Denoël, 1970 (Réédition in Folio 1986), P253.

2. Bourdieu.P " La Distinction" Critique sociale du jugement, Paris, Ed Minuit,1979

يولدها التّنظيم العقلاني والبيروقراطي للمنشئة الرأسمالية المتميّز بالمكننة والروتنة والتجزئ والتقسيم والتشوي¹. إنّ هذه اللاإشباعات تتعرّز بواسطة السلطة التّرويجية للإعلام والاتّصال والثّقافة الجماهيرية والصناعة الثّقافية التي تعمل على تزييف وتسليع واستلاب والتلاعب بالحاجيات والرغبات الإنسانية الأكثر خصوصية وحميمية.

باختصار، إنّ لفظ الوقت الحرّ والعمل اللذان يدركان في الغالب على شكل ثنائيتين متقابلتين ومتعارضتين، من الأجدر إدراكهما وتأويلهما على أنهما وجهان لحقيقة واحدة: إنها حقيقة التسلية من أجل الإنتاج وإعادة الإنتاج في مجتمعات استهلاكية.

3- مواضيع وإشكالات الوقت الحرّ والتّرويج في الحقل السّوسولوجي المغربي:

خلافًا للمجتمعات الصّناعية الغربية، التي شهدت منذ عقود استقلال مبحث سوسولوجيا الوقت الحرّ عن السّوسولوجيا عامة، فإنّ نظيرتها المغربية ما تزال تواجه صعوبات جمة مرتبطة بتعريفها، بمناهجها وبوضعها الاستمولوجي وبتشكلها كحقل مستقل. وهذا الواقع تشهد عليه ندرة الدّراسات والأبحاث في هذا الموضوع، حيث يسجل عبد الفتاح الزين " أن مسألة الوقت والأزمة الاجتماعية غائبة تماما في العلوم الإنسانية والاجتماعية بالمغرب إذا ما استثنينا بعض الدّراسات المشتتة في أعداد بعض الدّوريات او نزر يسير من الأبحاث"². إلاّ أنّه ينبغي تدارك هذا التأخر المعرفي فهما ودراسة وتحليلها، وذلك لمواكبة التغيرات المتسارعة التي أصبحت تخترق المجتمع المغربي المعاصر في كلّ المناحي والمجالات، والتي بدأت تفرز تدريجيا أنماطا ثقافية جديدة، وأشكالا من التّفكير والعمل غير مسبوقة وحاملة لبذور تشكيل حقول وفضاءات جديدة من الممارسات الاجتماعية والسلوكات والاتّجاهات الفردية والمطالب الاجتماعية والثّقافية التي تستوعب مفاهيم الوقت الحرّ والتّرويج والتّسلية.

وتجدر الإشارة الى أنّ هذه السّوسولوجيا التي تحاول بناء اشكالياتها الخاصّة وموضوعها المتميّز ورهاناتها النوعية، تبقى لصيقة بالسّوسولوجيا الوطنية في عموميتها وباشكالياتها النّظرية والمنهجية ورهاناتها السّياسية والايديولوجية، والتي تتحدّد في جوهرها كسوسولوجيا نقدية تجاه الذات أوّلا، وتجاه السّوسولوجيا الغربية ثانيا، كما نظّر اليها عبد الكبير الخطيبي وآخرون، ملقّيّة على عاتقها استكمال التّحرير الفعلي للوطن والإنسان من سطوة "الأخر" ومن وهم "الذات" المثقلة بإرث الماضي وبعقافة بنياته المادية والفكرية. لقد أطّرت دعوة عبد الكبير الخطيبي الموسومة بـ "بالنقد المزدوج" إلى حدّ ما الخطوط العريضة للمسار الذي ستأخذه السّوسولوجيا المغربية؛ وتبعًا لذلك ستتّشكل سوسولوجيا الوقت الحرّ والتّرويج في بناء حقلها المعرفي من خلال مواجهة إشكالات نظريّة وميدانيّة تفرضها عليها محاورتها للسّوسولوجيا الغربيّة بالأساس والتي يمكن تلخيصها في ثلاث ثنائيات متقابلة:

1-Freidman. G, Op.cit, P 191

2-عبد الفتاح الزين، " في سوسولوجيا الوقت الحر: الإشكالية ووضعية البحث بالمغرب " على الرابط التالي:
<https://abdelfattahezzine.wordpress.com>

3-1- ثنائية التقليد/الحدثة:

تحت تأثير الثورات الفكرية والعلمية والصناعية والسياسية التي شهدتها أوروبا ابتداء من القرن 15 بزغ وعي متعالي يساوي بين تقدّم الغرب ونهضته وصدقته حضارته ومنظومتها القيمية كالعقلانية والعلمانية والفردانية والديمقراطية. لقد كرّست سوسيولوجيا القرن 18 المتشكّلة حديثا هي الأخرى نفس المماثلة ونفس الخطاطة التّصورية، فحينما واجهت "الأهالي" أو "الأشخاص الطيّبين المتوحّشين" سرعان ما تخلّت عن علميتها وموضوعيتها، وانقلبت إلى إيديولوجيا عرقية تعيد إنتاج الأحكام المسبقة والكليشيات الجاهزة. إنّ الحدثة مزهوّة بفتوحاتها العقلية والعلمية ستقدّم نفسها لشعوب العالم كنظام متجانس من الحقائق والمسلّمات التي لا مجال لدحضها، أو التّنكر لها، فهي الفضيلة وقد تجسّدت في العالم الأرضي، وهي الحرّية وقد تحقّقت في التّاريخ، وهي سلّم التّقدم التّاريخي الذي يلزم صعوده من طرف كلّ الأجناس البشرية لبلوغ الكمال والرّفاه.

وبشكل عام وتحت تأثير نزعة " التّمركز الغربي حول الذات " بقيت السّوسيولوجيا في بداياتها مشروعا هيمنيا ارتبط بالاستعمار وبمشروع " التّهدئة " وانتجت "أخرا" بدائيا ومتوحّشا. ففي المغرب أنتجت المعرفة الكولونيالية تعارضا وهما بين العرب والبربر، بين العرف والشريعة، بين بلاد المخزن وبلاد السّيبة وحاولت تأسيس قطيعة وانفصال تامّ بين تشكيلتين سوسيو ثقافيتين ظلّتا متجانستين لمئات السّنين إلى أن اكتشف الفكر الكولونيالي تنافرهما المفترض. يرى عبد الله حمودي أنّ الصّورة التي أنتجتها هذه المعرفة عن البربري تنحصر في " الفورسية"، "الشّجاعة"، "حبّ الملدّات"، "العنف والضّراوة"، " إنّ كلّ البرابرة حسب الضاباط جوستينار¹ على صورته "عاشقون لحرّيتهم"، "لا يثقون كثيرا في وعود الملوك"، "يستسلمون لمشيئة الله ويصبرون على ما يصيبهم"². وبذلك هم الأقرب إلى الجنس الرّوماني الأوروبي وهم الأكثر استعداد لقبول الحدثة وقيمها. أمّا صورة العربي المسلم فستختزل في الاستبداد والمحافظة، ففي كتابهما حول أهل فاس يستنتج الإخوان طاروا أنّ " الفاسي (ساكن مدينة فاس العريقة بحضارتها العربية الإسلامية) تفاخري: يحب استعراض ثروته"³، وأنّ سلوكه الاجتماعي يتميّز بالتّقليد والمحافظة ورفض التّجديد في كلّ المجالات بدءا بالمعاملات المدنية والاجتماعية والعلاقات الأسرية والجنسية، وصولا إلى الاحتفالات والأفراح والمتع. يقولان في هذا الصدد "كثير من الرّفاهية، ابتكار منعدم. في المعمار، كما هو الشّأن بالنسبة لكلّ شيء فإنّ الفاسي

1 - جوستينار هو ضابط ومنتدب ارتباط ومستشرق كتاب كتابا عن القايد الطيب الكندافي:

Justinard, L " Un Grand Chef Berbère, Le Caid Goundafi", Atlantides, Casablanca, 1951

2 - عبد الله حمودي " الشيخ والمريد، النسق الثقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة " ترجمة عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، 2000، ص 154.

3 - Tharaud Jérôme et Jean « Fès ou les Bourgeois de l' Islam » Réédition, Ed. Marsam, Rabat 2002, p 19

يتبع التقليد¹، ويضيفان في موضع آخر "كل شيء يجب أن يحترم القاعدة حتى الرغبات، ولا شيء يجب أن يكون موضع تجديد أو ابتكار"².

أما اليوم، إذ أصبحت العرقية والتطورية وما سواها من الأحكام النمطية الجاهزة من الماضي الاستعماري، فإن بعض تجلياتها مازالت حية بشكل من الأشكال في بعض الانتاجات الفكرية الغربية (سوسيولوجيا التحديث والتنمية، الانقسامية، بعض المقولات الرائجة كـ "نهاية التاريخ" ودخول عصر "الليبرالية السياسية"... فلا زالت هناك اتجاهات بحثية ذات امتداد عالمي تشتغل بمنطق مماثل وتتبع مسارا مشابها: إذ تعلي من العولمة والليبرالية لتجعل منهما مبادئ شمولية مطلقة، وتجعل من مهمة استكمال الرسالة "النبيلة" التي رسمها أسلافها المبشرين والمستشرقين والمعمرين وجماعات المنميين واجبا "علميا" و"إنسانيا". يتعلّق الأمر بواجب مواجهة التقاليد والعادات المحلية، بمسح ومسح الهوية، بإلغاء الحق في الاختلاف ومحاصرته في الفضاءات والأوضاع والمواقف التي يتمظهر فيها. باختصار، تسعى شأنها شأن خطابات أخرى إلى إعلاء تاريخها الخاص إلى نموذج ميتافيزيقي، ومنطقها الخاص إلى قانون كوني، واختياراتها التنموية الخاصة إلى قدرة أو حتمية اقتصادية. وبالجملة فهي تدعي "تجريد الفكرة... وتجسيدها غير المشروط"³.

بداية، يمكن أن نبرهن بيقين كبير الرهانات السياسية والاقتصادية والثقافية الكامنة خلف هذه الصورة التي تأبى التخلي عن خلفياتها الانتمركزية، وبذلك تساهم في تبرير وشرعنة العلاقات التحكيمية بين الأمم والدول والشعوب (سيطرة، استغلال، تبادل غير متكافئ، تنميط ثقافي، أمركة، عولمة الثقافة الجماهيرية والاتصالية...).

إن نقد هذه الخطابات من طرف السوسيولوجيا الوطنية لا يعني ضرورة الدفاع عن الغربية بأي ثمن، أو الاستغلال السياسي للحق في الاختلاف أو حتى إعادة إضفاء قيمة تفاخرية على أنسقة في التفكير والعمل منغمسة في التخلف والرجعية. فإذا كانت المنطلقات سليمة وتحظى بإجماع واسع: نمو غير متكافئ، اختلاف الأنظمة الاجتماعية والسياسية والثقافية، تخلف تكنولوجي كبير... فإن النتائج المستخلصة منها تبقى غير منطقية ومزيفة ومغلقة بالايديولوجيا في كلا الحالتين. فمن جانب الغرب فإن وصم الآخر بالبدائية، وردّ التخلف إلى عوامل سيكولوجية، عرقية وثقافية، وتحييد علاقات السيطرة والتبعية المثبتة منذ الاستعمارات في الكيانات التابعة، يعني بكل بساطة إرادة اختزال الآخر ومحو كينونته، وإلغاء وسائله الخاصة لعقلنة وأنسنة العالم؛ باختصار نفي ابداعيته الخاصة. أما من جهة الآخر، فإن حصر الصراع في بعده الثقافي الهوياتي، وتمجيد الذات والقيم المحلية ورفض فضائل العلم والعقل والتقنية يفضي في الأخير إلى تبرير الجهل والتخلف والاستبداد.

1- Ibid, p 19

2 - Ibid, p 51

3 -Baudrillard. J, « Violence de la mondialisation » In Le Monde Diplomatique, Novembre 2002, P 18

إنَّ سوسيولوجيا الوقت الحرّ باعتبارها قسما من السّوسولوجيا الغربيّة، عكست هي الأخرى نفس الصّور والخطاطات الفكرية، حيث بقيت موسومة بالتّعارض بين تصوّرين ومفهومين لأنشطة الوقت الحرّ: الأول تقليدي يدور حول التّقسيم الايكولوجي والدّيني للكون والعالم؛ والثاني حديث يستجيب لمقتضيات التّنظيم العلمي والتّقني لوقت العمل والترفيه. لقد امتدّ التّعارض ليشمل مفهوم الزّمن ذاته، فالأول مقدّس، دائري، تكراري ورتيب؛ والثاني مادّي، عقلائي وبروميثي.

وفي مجتمعات مرّكبة وانتقالية بالمعنى الذي حدّده بول باسكون كالمغرب، والتي تشير إلى ذلك التّمازج والتّراكب داخل البنيات الاجتماعية والدّهنية والسيكولوجية للكائن المغربي، حيث يبدو المجتمع المغربي كمجتمع يجسّد وضعية "الما بين"، Entre Deux التي تجعله يتأرجح بين مشروعين مجتمعيين متناقضين، بين وضعيتين رمزيتين متنافستين¹. وبشكل أكثر تحديدا بين الانخراط في الحداثة بكل حمولاتها أو الانكفاء على تصورات هوياتية تعطلّ الفاعلية التاريخية؛ فإنّ الملاحظة السّوسولوجية تؤكّد أنّ العلاقة مع الوقت الحرّ تستجيب لهذا التراكب، حيث تتأرجح بين الاستمرارية والقطيعة بين السّجل التقليدي والحديث، بين المقدّس والزّمني، بين اللاّعقلاني والعقلاني، بين الجماعي والذاتي... فهي تحمل ملامح التّمط الأول كما تأخذ بمكوّنات التّمط الثاني في إطار أشكال من التّعايش والتّداخل السلسلين. إنّ إقحام أشكال جديدة من التّنظيم الاقتصادي والاجتماعي، وبشكل أكثر تحديدا انبثاق بنية رأسمالية حديثة للعمل وتديبر الزّمن، وما يرتبط بها من إدخال تصوّرات عقلانية وفردانية لتنظيم وتديبر الوقت الحرّ، أدّى إلى مزاحمة التّصوّرات التّقليدية أو المحليّة التي تشتغل بمنطق الولاءات التّقليدية العصبوية والزبونية والقربانية والعائلية وغيرها، لكن دون أن تنتهي إلى إقبارها. لذلك يتعايش التّمطان في وعي الإنسان المغربي وفي سلوكاته ومواقفه، حيث نجده يزاوج بين أنشطة حديثة للوقت الحرّ وأخرى تقليدية، وفي أحيان أخرى يتمثّل ويمارس أنشطة ترفهية تتضمن دلالات حديثة وتقليدية معا.

إنّ السّوسولوجيا الغربيّة المتمركزة حول الذات تجد صعوبات في استيعاب بنية المجتمعات الانتقالية والمرّكبة والمجتمعات غير الغربيّة عموما، حيث أنّه رغم اقتحام التّحديث للنّسيج المجتمعي، إلّا أنّه لم ينجح في التّجذّر في العقليات والسلوكات. وبالنتيجة فإنّ ما تمّ إقصاءه داخل هذه السّوسولوجيا (الأشكال التّقليدية للعمل والوقت الحرّ، الأنشطة التّرفهية المندرجة في الطقوس الجماعية) سرعان ما سيطفو إلى السّطح، ليعلن عن نفسه كمكوّن أساسي في التّصور والممارسة لدى الأفراد والجماعات.

هذه الثّغرة في الموقف الاستمولوجي والنّظري ستنداركمها السّوسولوجيا المغربيّة، التي بانخراطها في مسار معاكس، سيكون لها الفضل في إعادة الأهلية والاعتبار للأشكال التّقليدية والجماعية في تعريف

1 - Molino. J. «Notes critiques sur la culture au Maghreb», in «Nouveaux enjeux culturels au Maghreb », C.R.E.S.M, 1986, P35.

وتصوّر وممارسة الوقت الحرّ؛ وهكذا ستؤكّد وجود الوقت الحرّ في قلب ممارسات تقليدية (ك"العشوي"، "دارت"1، "طقس الحمام التقليدي"، "زيارة الأضرحة والمواسم"، "حفلات عاشوراء"....).

إنّ وحدات اجتماعية أولية مثل الأسرة والجيران والحي وجماعات الأقران، وفضاءات عمومية مشتركة مثل الحمّام والضريح والسوق والزّاوية ستصبح الحاضنة الأساسية لتجليّاته، لذلك من الضروري التّخلي عن الثّنائية المصطنعة تقليد/حادثة، والأخذ بالمقاربة الموضوعية للواقعة السوسولوجية كما هي في تبنيتها وتوزانها وتغيّرها.

2-3- ثنائية الجماعة / الفرد:

لقد تمّت مماثلة الحداثة في الوعي الغربي كانتصار للفرد والعقل على قوانين التّاريخ والطّبيعة والإرادة الإلهية². لذلك فإنّ اكتشاف أهمية الوقت الحرّ في الحضارة الحديثة كانت بمثابة طفرة نحو الأمام في مسلسل إعادة الاعتبار للفرد كقيمة مستقلة وكغاية في حدّ ذاته. وبديهي ضمن هذا التعريف أنّ يتمّ التّفكير في المجتمعات غير الغربية التي لم تنجز حداثتها ولم تنخرط في تيارها، بمنطق تطوّر، غير تاريخي بمقتضاه تصبح تلك المجتمعات بمثابة كيانات لا تاريخية شمولية هوليسية، لا مكان للفرد فيها. إنّها مجتمعات القطيع (La Horde)، والتّضامن الآلي، مجتمعات الكلّ ضدّ الجزء، حيث السيادة الكليّة للجماعة على الفرد، للجهل على المنطق، إنّها العقلية قبل المنطقية كما تجسّدت في أعمال ليفي برون على سبيل المثال، والتي قسّمت الفكر البشري إلى عقلاني منطقي تجسّده العقلية الأوروبية ولا عقلاني قبل منطقي يجسّده الكائن غير الأوروبي، كائن السحر والخرافة والفكر الغيبي، وانتهت إلى إقامة قطيعة ابستمولوجية بينهما.

صحيح أنّ قيمتي الفردية والعقلانية لم تستطعا فرض نفسيهما في كلّ البيئات الحضارية والثّقافية بنفس الشّكل والمضمون والدّرجة مثلما فعلت في الغرب، لكن ذلك لا يسمح بالمجازفة بالقول أنّ هناك قطيعة بين هاتين التّشكيلتين، بل يمكن الإقرار بتواجههما وتساكنهما أو حتى تصارعهما في البنية الواحدة. باختصار، بحضورهما في النّسيج المجتمعي سواء في الحاضر أو في الماضي البعيد. إنّ العنصر الفردي كان حاضرا في البنيات القبلية قبل الاستعمارية، والعقلنة والحرية يمكن تلمّسهما في مواقف وسلوكات الأفراد وتفاعلاتهم، إلّا أنّها كانت في الأغلب هامشيّة وضمنية، ومحصورة في فضاءات معيّنة. ورغم أنّ هذه الملفوظات أصبحت تحتلّ منذ عقود مكانة أساسية في الاختيارات السّياسية الدّولتية والنّقاشات الايديولوجية والتّعبيرات الثّقافية والسلوكات والمواقف، فإنّ الأمر لم يصل إلى درجة الفردانية الغربية ولا إلى درجة تبني الموقف العقلاني الجذري. فلازال التحرّر من ثقل الأطر الاجتماعية التّقليدية -كالجماعة والاتنية والقبيلة والزّاوية- غير كليّ وغير ناجز. كما أنّ التّعبير عن الذات والمطالبة بالتّفرد وعقلنة التّصورات والسلوكات تواجههما جملة من العوائق البنيويّة أبرزها سلطة الجماعة والانغلاق الفكري والتّسلطية

1-Bouziane. B" Les relations sociales comme forme de loisirs", in « Sur la Ville Maghrébine » Revue de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Dhar El Marhaz- Fès, N° 9, 1994

2 -Touraine. A « Le retour de l'acteur », Fayard, 1984

كخطاطة ثقافية غير واعية تسرّبت إلى كافّة الحقول الاجتماعية، بدءاً من التّصوف إلى الحقل السياسي والاجتماعي¹. لكن مع ذلك فإنّ الديناميات الاجتماعية أصبحت تفرز هوامش وتعبيرات للفردانية والتحرّر والقيم العقلانية. ففي السّياقات والمواقف التي يتوافق فيها منطق الجماعة مع منطق التّفرد، فإنّ الفاعل الاجتماعي يلبّي حاجياته السّيكولوجية والاجتماعية في إطار نفس البنية، حيث يشتغل هايبيتوس الحقل الذي يتموقع فيه الفعل الفردي في تناغم وتكيّف مع متطلّبات الجماعة بشكل يسمح للتّفرد أن يطفو إلى السّطح والتّعبيرات الذاتيّة أن تجد مكاناً لممارستها. إلّا أنّه حينما تمتلك الجماعة القدرة المادّية والأيديولوجية على الهيمنة، فإنّها تفرض منطقها على الفرد في اتّجاه كبح تعبيراته وانتظاراته، مولّدة أوضاعاً وسياقات متوتّرة ومتعارضة، وفي أحسن الأحوال تبرز الحلول التّوافقية، المؤقّتة والخاضعة للمراجعة المستمرّة، وفي أسوأها تبرز مواقف وسلوكات التّمرد والرّفص. باختصار، إنّ تعريف وتصوّر الوقت الحرّ رهين بطبيعة العلاقات القائمة بين استراتيجيات الأفراد ومنطق المجموعات الاجتماعية وسلطاتها.

وإذا كانت الجماعة والتّسلطية حاضرتين ومؤثّرتين في المجتمع المغربي، رغم التّحوّلات التي يشهدها النّسيج السوسيو اقتصادي والقيمي، فإنّ ذلك لا يصل إلى حدّ ذوبان الفرد في الجماعة وإعادة الإنتاج الكامل للخطاطة التّسلطية، "خطاطة الشّيخ والمريد". إذ هناك هوامش وفضاءات ومجالات لانبثاق الوقت الحرّ، أي إمكانيات لبروز الممارسات والأنشطة التّرفهية الممارسة بشكل فردي وبغايات ذاتية.

إنّ الملاحظ هو أنّ أمكنة الفردانية تتوسّع يوماً بعد يوم، لكنّ تأثيراتها تتباين حسب الأوساط الاجتماعية والمجالية وحسب التّقسيمات العمرية والمستويات الثّقافية وكذا النّوع الاجتماعي... فإذا كانت فضاءات الفردنة التي تسمح للرجال بممارسة أنشطة الوقت الحرّ دون قيود واکراهات اجتماعية وثقافية قد توسّعت كثيراً خلال العقود الأخيرة، فإنّ الأمر ليس نفسه بالنّسبة للجنس المؤنّث، حيث تبدو هيمنة الجماعة البطريركية على مستوى مؤسّسة الأسرة و الزّواج و علاقات النوع بادية للعيان أكثر، وتؤثّر على التّقسيم الجنسي للأدوار والعمل و تدبير الرّمن والوقت والأنشطة المرتبطة بها، سواء كانت إنتاجية نفعية أو ترفهية غير نفعية.

3-3- ثنائية المقدس/المدنس:

مرّة أخرى يعاد إنتاج التّضاد الذي كان يسم الفكر الفلسفي الغربي بين العلمية الوضعية من جهة، والرّوح قبل المنطقية والسّحرية. الدّينية من جهة أخرى. إنّ سوسيولوجيا التّحديث التي لمع بريقها منذ خمسينيات القرن الماضي كانت في تناولها لموضوع تدبير الرّمن والوقت تقييم فصلاً تاماً بين نمطين: الأوّل مرتبط بالسّجل المدنّس أو الدّهري وخاضع للمنطق البروميثي، العقلاني والحسابي وفي إطاره تنتظم سلوكات واتّجاهات العمل والوقت الحرّ حسب مقتضيات مادية عقلانية صرف. أمّا الثّاني فذو طبيعة مقدّسة من خلاله تحال كلّ الأنشطة سواء الإنتاجية أو الاجتماعية أو التّرفهية إلى صيرورات ما فوق

1. عبد الله حمودي " الشّخ والمريد، النسق الثّقافي للسلطة في المجتمعات العربية الحديثة " ترجمة عبد المجيد جحفة، دار توبقال للنشر، 2000

طبيعية، وفي ذلك يتم التعاطي على قدر المساواة بين الثقافات، سواء تعلّق الأمر بمعتقدات احيائية بدائية أو بمنظومات عقائدية شمولية كالديانات السماوية، فكان بدمهيا أن يتم إهمال السجل الثاني بحكم طغيان التّزعة العلمية الوضعية.

مقابل هذا التّصور الاقصائي والإدماجي في نفس الوقت، أي الذي يرغب في إقصاء المحليّ مقابل إعلاء من شأن المنتج الحضاري الغربي واعتباره نموذجا أحاديًا يجب أن يحتذى، تقترح المقاربة السوسولوجية النقدية للمجتمع المغربي وجهة نظر مغايرة تؤكّد وجود استمرارية وتبادل بين الزّمنين المقدّس والمدنّس، وهذه الاستمرارية تخترق كلّ المجالات بما فيها المجالات الأكثر علمانية كالمجال العلمي والمجال السياسي والتّقني. ويعود هذا الإهمال الغربي إلى عدم استيعاب جيّد لمنطق المقدّس وآليات اشتغاله وعلاقاته وتمفصلاته مع المدنّس. فحينما نأخذ على سبيل المثال أنماط تديبر الوقت لدى ساكنة قروية محدّدة ببساطة من طرف السّوسولوجيا التّحديثية ككتلة بشرية مشدودة إلى التّقليد والمحافظة، فإنّنا نلاحظ أنّ زمنهم الاجتماعي ليس بالبسيط، بل ذو طبيعة مركّبة، ولا يحتوي قطيعة بين زمن العمل وزمن اللاعمل¹، فهو يتمفصل حول سجلّين متداخلين ومتواصلين:

أ. سجلّ مدنّس أو طبيعي يتمفصل حول دورة الإنتاج الزراعي أو الرّعي، ويشمل كلّ الأشغال التّقنية والمادّية للإنتاج الزراعي من تهيئة واستصلاح الأرض والرّي والبحث عن المراعي والاستثمار البشري من خلال قوّة العمل، وأخيرا إنتاج المحاصيل وتسويقها.

ب. سجلّ فوق طبيعي يتضمّن تديبر الوقت المخصّص لمجموع الأنشطة المادّية والرّمزية المرتبطة بالوظائف السّوسيو ثقافية والدينية كالطقوس المرتبطة بالإنتاج الزراعي، والحفلات الدّينية والرّيجات وزيارات المواسم والأعراس...

إنّ كلّ سجلّ يؤثّر على الآخر ويتلقّى تأثيره، حيث يؤثّر الزّمن الطبيعي في ما فوق الطّبيعي والعكس صحيح. إنّ أوضاعا مادّية من قبيل تحسّن ظروف العيش وتزايد النّمو وارتفاع خصوبة الأرض تؤدّي جميعها إلى تعزيز إضفاء الشّرعية المادّية والرّمزية على المقدّس بتجليّاته الطّقوسية والاحتفالية.

4- نحو تجاوز الثنائيات:

إنّ السؤال الذي يطرح الآن هو التّالي: هل هناك مكان لرصد إمكانية انبثاق الوقت الحرّ في إطار فرضية التّدخل وتبادل التأثير بين المقدّس والمدنّس، والفردية والجمعي، والحديث والتقليدي؟

إنّ الملاحظات السّوسولوجية والمعطيات التّاريخية المتوقّرة تؤكّد أنّ الجواب سيكون قطعاً بالإيجاب، بدهاءة، يمكن القول أنّ المجتمع المغربي قبل الاستعمار كأيّ بلد مسلم، سيخضع فيه تنظيم وتديبر الوقت لقواعد الدّين. فقد أتى الإسلام بتنظيم جديد للوقت والزّمن، حيث تمّ استبدال السنّة الشّمسية المسيحية

1 - عبد الفتاح الزين، سوسولوجيا الوقت الحر والتنشيط الثقافي بالمغرب، المرصد الوطني لشؤون الطفولة، قافلة الكتاب، ط1،

بالسنة القمرية، كما أنّ تسمية الأيام وترتيبها السابق تمّ تغييره، بحيث أصبح الأسبوع يبتدئ من يوم السبت إلى غاية الخميس، واحتلّ يوم الجمعة مكانة مركزية باعتباره يوم عبادة وصلاة جماعية في المسجد، بينما في الغالب كان يوم السبت للترفيه والراحة والتّفرغ. ومن ناحية أخرى، فإنّ الزمن الاجتماعي كان منتظما حول العمل اليدوي بالأساس، وحول العبادة وأداء الفرائض، ونظرا لأنّ الإسلام يعتبر العمل عبادة ومكمّلا لها، فإنّ أنشطة اللّهُو والترّفيه ستكون محط ازداء، لأنّها تلمهي المؤمن عن داء شعائره، "بل هناك من يرى أنّ أنشطة اللّهُو كان لا يتعاطاها إلاّ اسافل القوم وأرذلهم لعطالتهم"¹. لكننا نميل إلى اعتبار أنّ أنشطة الوقت الحرّ وجدت مكانا لها في المجتمعات الإسلامية، لكنّ ممارستها ظلّت تخضع لضوابط شرعية محددة. فالترّفيه ظل موجودا، وإن كان هامشيا وممارسته كانت تخضع كلّيا للأخلاق الإسلامية على الصّعيد المعياري؛ بينما على الصّعيد الشعبي فإنّ الأمر مختلف بالنسبة لطرق وأساليب عيش وممارسة الكائن لتديّنه.

في دراسة لجون دوفينيو عن التّجمع الطّقوسي والاحتفالي لساكنة قرية "شيبكا" حول صلحاءهم، يخلص الكاتب إلى أنّ هذا التّجمع يتمّ في إطار "التّنشيط، وانطلاق اللّعب"²، مع كلّ ما يحمله مصطلح اللّعب من دلالة على الفرح والمزحة والترّفيه والتّحرر من السّلطة والرّقابة.

فقد تتفاجأ السّوسولوجيا المتمركزة حول الدّات، أنّه في فضاء شديد الانخراط في الرّوح الجماعية والخضوع للمقدّس تتوفّر درجة كبيرة من الحرّية يتمتّع بها الأفراد أثناء ممارسة الاحتفال، "فالبعض يحضرون هنا ببساطة من أجل تبادل الكلام، من أجل اللّعب بالكلمات، التّهمك من بعضهم البعض، سرد التّزاعات القديمة، استحضار المغامرات الفعلية أو الخيالية. إنّ اليوم ينصرف كاملا في هذه الحالة من نصف الخيال أو الحلم، من التّزهة العقلية، من التّرقيع الخيالي"³.

وفي دراسة لعبد الله حمودي حول الدّبيحة والأضحية وعلاقتها بالنّسق الثقافي بالمغرب يسجّل الكاتب وجود مكانة مهمّة للّعب والترّفيه والتّسلية في طقوس الاحتفالات الشعبيّة التقليديّة كطقس "بوجلود" و"عاشوراء"⁴. فإذا كانت الاحتفالات الطّقوسية تلعب أدوارا أساسية في التّنشئة والتّعليم والتّلقين وتتأطر بالمقدّس والدّين والجماعة، فإنّها مع ذلك تفسح المجال للتّعبير عن الحاجيات والانتظارات الفردية والدهرية: كالتّعبير الحرّ عن الدّات، التّرفيه، الألعاب، قلب الأدوار الجنسيّة... وفي سياق آخر يرصد حسن رشيق نفس الملاحظة، وذلك من خلال دراسة الطّقوس والعادات المصاحبة لموسم سيدي شمهورش جنوب

1. عبد الفتاح الزين، نفس المرجع، ص 21.

2 -Duvignaut. G "Le Don du Rien, essai d'Anthropologie de la Fête"1977, Paris, p 159

3 -Duvignaut. G "Le Jeu du Jeu" Paris, Balland, 1980, P 28.

4 -Hammoudi. A " La Victime et ses Masques », Seuil, Paris, 1988

مراكش، حيث يكتب مستخلصاً أنه "لا يمكن فصل فكرة الموسم عن فكرة السوق وعن الاحتجاج. فموسم سيدي شمهروش يتضمن العناصر التالية: السوق، والرّقص، والدّبيحة واقتسام الضحية"¹. ويمكن تعدد الأمثلة في هذا السياق، حيث يعتبر ذهاب النساء إلى الحمام الشعبي قصد الاستحمام، في نفس الوقت، طقس Rite واحتفال. فهو يخضع لمجموعة من القواعد والحركات المنظمة والمقننة بواسطة سلطة أخلاقية وثقافية واجتماعية هي ما نسميه الطقس، لكنّه يمنح أيضاً لحظة للاستحمام والاسترخاء والترويح. وكأيّ طقس اجتماعي فإنّه يمرّ بسلسلة من الاجراءات والاستعدادات، ويتكلّف بإعادة انتاجه وإخراجه Mise en scène و ممثلون وممثلون يحظون بهذا التشريف بفعل السنّ أو الدين أو الجاه... حيث يسهرون على تلقيه وتمير أهدافه الخفية والعنوية. ففي طقس الحمام الذي يشغل حيزاً زمنياً يمتدّ من الصّباح إلى المساء، تعتبر النّساء خاصّة الأمّهات، وكبيرات السنّ، بمثابة الحلقة المركزية فيه. ففي قاعة الاسترخاء يتمظهر النّشاط الترويحي جلياً، حيث نجد بعض النّساء يحضرن الشاي وأطباق الحلوى، ويتبادلن أطراف الحديث، ويتناقلن المعلومات والأخبار الخاصّة بعالمهنّ. كما يوفر الطّقس فرصة للتحرّز من رقابة الذّكور، حيث يتبادلن النكت والمستملحات، ويحضر الجنس كعلاقة اجتماعية وكممارسات جنسية بشكل كبير في حديثهنّ. ويلعبن ويتبادلن الأدوار الجنسية الذكورية والأنثوية في جوّ من المرح والسّخريّة، ويكتمل النّشاط أثناء غروب الشّمس بتريد الأغاني والزّغاريد واللّعب والترفيه. باختصار، إنّ الحمام يصبح فضاء اجتماعياً وثقافياً لتجاوز المحظورات والطّابوهات وتفريغ الطاقات المكبوتة للجنس المؤنّت.

لكن للأسف، نلاحظ اليوم أنّ هذا النّشاط الترفيهي بدأ يتراجع بشكل كبير، بسبب ظهور فضاءات عصريّة للاستحمام والتّدليك salon de massage، لم تعد تترك مجالاً لتجليّ الاتّصال الجماعي والحميمية والتّقائمية والتّعبير عن الذاتيّة. فالحمّامات العصريّة أصبحت فقط فضاءات للاغتسال والاستحمام والاهتمام بنظافة وجمالية الجسد وأبعاده الايروتيكية.

كما أنّ زيارة الأضرحة يمكن أن تشكّل فضاءاً للتّرويح خاصّة بالنّسبة للنّساء. فإذا كانت الملاحظة السّوسيوولوجية تسجّل تراجعاً مضطرباً لعلاقة الرّجل بالمقدّس، فإنّها بالمقابل لا تشهد تراجعاً بالنّسبة للنّساء، حيث حضورها بشكل ملفت للنّظر، لدرجة يمكن معها القول أنّنا أمام ظاهرة تأنيث المقدّس والعلاقة مع المعتقدات الدّينية. السّحرية. وما يهّمنا تسجيله في هذه الورقة، هو علاقة زيارة الأضرحة بالوقت الحرّ والتّرويح. حيث نلاحظ أنّه ففي مدينة تاريخية كفاس تمثّل النّساء أكثر الفئات التي تزور ضريح المولى ادريس بحثاً عن التّبركّ والعلاج والترفيه. وإذا كان البعض يقصي الأنشطة الدّينية والطّقوسية من تعريف الوقت الحرّ، فإنّنا نرى العكس من ذلك، حيث إضافة إلى القداسة، فإنّ هذه الطّقوس تمنح مساحة لتواجد المدنّس (النفسي والفردية) وإن بقي على الهامش لكنه موجود.

1 - حسن رشيق "سيدي شمهروش: الطقوس والسياسي في الأطلس الكبير"، ترجمة مصطفى النحال وعبد المجيد جحفة، دار إفريقيا للنشر، 2010 ص 15

إنّ الوقت الحرّ يندمج اندماجا كلياً داخل شبكة العلاقات الاجتماعية والطّقوسية والتّعبديّة. إنّ الضريح أو مكان الزّاوية يشهد إقبالا كبيرا على مزاره خاصّة من طرف النّساء اللّواتي يجدن في التّنقل في رحابه وقضاء بعض الأوقات في محيطه وممارسة الطّقوس المرتبطة بالزيارة... يجدن فضاء متميّزا للتّرفيه والتّسليّة والتحرر من سلطة المجتمع الذّكوري. ففي الفضاء المنغلق للأسرة فإنّ المرأة ستحاول البحث عن متنفس للتّخفيف من عبء الواجبات المنزليّة والتّحرر من شرطها القسري -سواء كان حقيقيا أو خياليا – من خلال الاستثمار النفسي لكلّ ما من شأنه أن يمنحها إحساسا بالتحرر والتّفرد (رقص، غناء، جذبة والألعاب الجسديّة، الكلام والتواصل). إنّ النّساء اللّواتي يحضرن إلى الموسم لا يبحثن فقط عن التّبرّك وقضاء الحاجات والعلاج، وإنّما كذلك يبحثن عن التّرفيه والتّسليّة وتطوير الرّوابط الودّيّة وتحقيق الدّات والتّواصل المفقود في كنف المعاناة اليوميّة... وخلال هذه الطّقوس تحاول النّسوة الانفلات الواقعي أو الوهمي من شرطهنّ الاجتماعيّ.

ويعتبر نشاط تبادل الزّيارات بعد فترة الظّهيرة بين نساء الحيّ الواحد أو المدينة القديمة، والذي يعرف بـ "دارت"، حسب أحد السّوسيوولوجيين المغاربة بمثابة أهمّ نشاط للوقت الحرّ الذي كان يمارس في فضاء المدينة الإسلاميّة¹. فهو عادة تتداولها نساء المدن القديمة واحيائها منذ عدّة قرون، حيث كلّ يوم ما بعد الظّهيرة تقوم مجموعة من النّساء بزيارة منزل إحدى جاراتهنّ، وذلك بشكل دوري على مدار الأسبوع.

وفي سياق مشابه، يعتبر روبير ايسكالي أنّ " العطل وأنشطة الوقت الحرّ التي يمارسها أكثر من ثلث المغاربة الحضريّين تدفع جزءا منهم إلى الإقامة في البوادي " عند العائلة"²؛ وهذه العودة للأصول جدّ مرغوبة، لأنّه بالإضافة إلى متعة اللّقاءات العائليّة والودّيّة تضاف تكلفتها الهزيلة². والأمر نفسه يصدق على الأنشطة المصاحبة لبعض الطّقوس الدّينيّة الأخرى، فمثلا ما نلاحظه خلال شهر رمضان يؤكّد ذلك، فخلال هذا الشّهر الكريم يكون المؤمن مطالبا بالامتناع عن الأكل والشّرب والشّهوات من طلوع الشّمس إلى غروبها، وتخصيص أكبر وقت للتّعبّد والصّلاة والذّكر. لكن الأمر لا يقف عند هذا البعد الشّعائري، حيث على صعيد الممارسة تظهر أعمال وأنشطة متعدّدة تخرج عن إطار ممارسة الشّعائر. إنّ الصّائم وهو منهوك القوى جسميا بواسطة وثيرة الإمساك عن الطعام طيلة اليوم، سيحاول استعادة بعض من النّشاط وتجديد الطّاقة النّفسية خلال فترة المساء، وذلك بابتكار أنشطة متنوّعة للتّرفيه والتّفريغ. وهذا ما تقف عليه الشّواهد في أغلب البلدان الإسلاميّة، فخلافا للوثيرة الاعتياديّة لباقي شهور السنّة فإنّ هذا الشهر الفضيل يسجّل ارتفاعا ملحوظا في أنشطة الوقت الحرّ والسّياحة والتّرفيه واللّعب. وكذلك الشّأن بالنسبة لطقس "شعبانة" الذي يحتفل به المغاربة قبل حلول شهر رمضان بأيام قليلة. وهو في مظهره احتفال بقدم شهر رمضان بإقامة تجمّعات عائليّة أو للأصدقاء والاقارب تقام فيه الولائم، لكن تتخلّله معتقدات

1-Bouziane. B" Les relations sociales comme forme de loisirs", in «Sur la Ville Maghrébine » Revue de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Dhar El Marhaz- Fès, N° 9, 1994

2 -Escallier. R « De la tribu au quartier, Les solidarités dans la tourmente: l'exemple marocain» Cahiers de la Méditerranée, Villes et Solidarités, Vol 63: <http://revel.unice.fr/cmedi/document.html?id=9>

وطقوس شعبية يتم خلالها استحضار الجنّ والتّقرّب منه والتّبركّ به. وما يهّمنا أنّ هذا الطّقس النّسائي بامتياز يفسح المجال خلال سريانه إلى تمظهر مختلف أشكال الرقص واللّعب والتّرويح، بشكل يتجاوز الحدود الاجتماعية المتعارف عليها، لا سيما الحدود الجنسية وتقسيم الأدوار في مجتمع ذكوري.

5- الخاتمة:

نخلص مما سبق ذكره، أنّه في ضوء الوقائع السّوسولوجية المتنوّعة، وتطوّر التّصوّرات والقيم والتمثلات الاجتماعية للشّغل والترفيه، أنّ سوسولوجيا الوقت الحرّ مطالبة بالتحرر من النّظرات الاقصائية التي تفضّل أن تنظر إلى العلاقات بين المقدّس والمدنّس، بين الفردي والجمعي، في إطار النّظرة الثنائية، نظرة التّضاد والتّعارض، وترفض فكرة أن الطّقوس والاحتفالات التّقليدية تدمج هي الأخرى وتقبل في بنيتها -بمستويات معينة- عنصر التّرفيه والمتعة. باختصار، فهي قادرة على إدماج كلّ ما يمنح للفرد إمكانيات الإثارة والاستعراض والتّحفيز والتّحميس.

ولا تتوخّى التّقليل من أهمّية التّعريف الرّائج للوقت الحرّ والترويح، ولا تنكر تجلّيه في العديد من الممارسات والمواقف الفردية في المجتمع المغربي، خاصّة في الفضاءات الحضرية والعصرية المرتبطة باقتصاد السّوق الرأسمالي وبمجتمع المعرفة والمعلومات، والتي تسمح ب بروز أشكال متعدّدة من الفردية والحرية وحرية الاختيار. فهي لا تؤسس خطابها المعرفي على القطيعة والتّضاد بين الثنائيات سالفه الذكر، بقدر ما تسعى إلى إبراز إمكانيات التعايش والاستمرارية بين الأشكال المختلفة للوقت الحرّ.

كما أنّ هذه السّوسولوجيا مطالبة بالكشف عن حقيقة أنّ تمظهر التّرفيه في أحضان الطّقوس الدّينية ليس خاصيّة جوهرية تسمّى المجتمعات التّقليدية، بل هي كذلك حاضرة داخل المجتمعات الصّناعية الحديثة، حيث تستبطن الاحتفالات الجماهيرية بعدا طقوسيا وجماعيا، وإن كان هامشيا. وفي هذا الصّدّد يكتب ديمازيدي بأنّه داخل هذه الثّقافة الحديثة يعاش الاحتفال كظاهرة للتّقنين والتّجانس. فهو لحظة لتكثيف حسّي كبير ولتجانس اجتماعي قوي¹. إنّ احتفال الكرنفال مثلا يحظى بشعبية كبيرة وسط الجماهير ويّجسد استمرار فعل المعتقدات القديمة في المخيال الجمعي، كفكرة عودة الأموات لتوزيع البركة والرّضى على الأحياء، كما تحمل احتفالات رأس السنّة الميلادية هي الأخرى أبعادا عجائبية وأسطورية، خاصّة لدى الأطفال واليافاعين والتي تعكسها الصّورة الميتولوجية للأب نويل Papa Noel مسافرا على أحصنته في الفضاء ومانحا الهدايا للأطفال.

وتكشف هذه السّوسولوجيا أيضا أنّه حتى الأنشطة التّرفهية الأكثر دهرية لا تنفلت من حضور الجمعي والطّقوسي في طبيعتها. إنّ الأنشطة الرّياضية على سبيل المثال تحمل أبعادا اجتماعية وأحيانا دينية لا غبار عليها. فالرّياضات ذات المستوى العالي من الاحترافية والتّقنية والتنظيم والتأطير، والمعترف بها من طرف الهيئات الرّياضية الدولية (فيفا، اللّجنة الاولمبية الدولية...) تندرج ضمن هذا الإطار. وقد يعترض البعض

1 - Dumazedier. J « Vers une Civilisation du Loisirs », Ed Seuil, 1962

قائلا بأنّ الرّياضات الفردية وغير الاحترافية (الركض في الهواء...) التي يمارسها الهواة من دون خضوع لأية إكراهات والتزامات، تتعارض مع هذا المنطق، لأنّها تتّقدم كأنشطة فردية تمارس في استقلال تام عن كلّ إلزام، سواء كان دينيا أو مؤسساتيا أو جمعيا. إلّا أنّ الملاحظة الانثروبولوجية تؤكد عكس ذلك، حيث يحضر فيها كذلك البعد الطّقوسي، فالممارس للنشاط مطالب بالخضوع لعدد معين السلوكات الطّقوسية التي تتّسم بالتكرار والزّوتينية: الالتزام البدني، وجود نسق موضوعي من التّصرفات الواجب اتّباعها، ومجموعة من السنن والقواعد والهابتوسات التي يجب استدخالها لاكتساب أهلية ممارسة النشاط... إنّ هذه الرّياضات تجسّد المثال الأعلى للكمال البدني والروحي وقد أصبح بمثابة "اعتقاد ديني". وبالجملّة، فإنّ مسألة الوقت الحرّ تبين استمرار مفعول الخصائص الدّينية والطّقوسية في ذهن وسلوك الإنسان الغربي المتحضّر، وليست فقط خاصيّة ملازمة للإنسان "المتخلف" أو "البدائي" أو "التقليدي".