الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة أبو بكر بلقايد – تلمسان
كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية
قسم علم العلوم الاجتماعية

أطروحة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في الأنثروبولوجيا موسومة بـ:

الماء والأرض والمرأة في المخيال الشعبي الجزائري

دراسة في الأنثروبولوجيا الرمزية منطقة "قالمة نموذجا"

إعداد: إشراف:

رزايقية فاطمة د. بن معمر بوخضرة

أعضاء لجنة المناقشة

أ.د سعيدي محمد	أستاذ التعليم العالي	جامعة تلمسان	رئيسا
د. بن معمر بوخضرة	أستاذ محاضر "أ"	جامعة تلمسان	مشرفا ومقررا
د. زازوي موفق	أستاذ محاضر "أ"	جامعة تلمسان	عضوا
د. قدوري عبد الكريم	أستاذ محاضر "أ"	جامعة سعيدة	عضوا
أ.د كاملي بلحاج	أستاذ التعليم العالي	جامعة سيدي بلعباس	عضوا
أ.د مولاي الحاج مراد	أستاذ التعليم العالي	جامعة وهران-2	عضوا

السنة الجامعية 2019/2018م

مقـدمـــة

الفصل الأول: تحديد الموضوع ومنهجية الدراسة:

تمهيد:

1-الدراسات السابقة:

2-الإشكالية

3-تحديد المفاهيم:

3-1-المخيال الشعبي: (L'imaginaire populaire)

3-2-الأنثروبولوجيا الرمزية:(L'anthropologie symbolique)

***المخيال والرمز:**

3-3-الطقس (rite)

3-4-المعتقد:(La croyance)

3-5-المثل:(Le proverbe)

4-منهج الدراسة:

4 - 1 –المنهج التاريخي

4-2-المنهج الوصفي

5-تقنيات جمع البيانات:

5-1-الملاحظة بالمعايشة

5 -2- المقابلة

6- **مجالات الدراسة:**

6-1- المجال المكانيللدراسة ومبررات الاختيار

6-2- المجال البشري

6-3- المجال الزماني

خلاصة:

الفصل الثاني:اثنوغرافيا منطقة الدراسة:

تمهيـد:

1- **حمام النبائل، مجالا، و سكانًا**

1-1-المجال الجغرافي للمنطقة

1-2-المناطق السياحية في المنطقة

1-3- النمط العمراني والتقسيم العروشي، إحدى مبررات التعلق بالأرض

2- **تجليات المخيال الشعبي في مظاهر الثقافة الشعبية في المنطقة**:

2-1- **الأدب الشعبي، جمالية القول وبلاغة التعبير**:

2-1-1-الأحاجي

2-1-2-الحكايا و القصص الشعبية

2-1-3-الأمثال الشعبية

2-2-المعتقدات الشعبية والمتغيرات الرمزية:

2-2-1-الزردة وزيارة الأولياء الصالحين

2-2-2-الاعتقاد بالجن

2-2-3- الاعتقاد بالسحر

2-2-4- الاعتقاد بالعين

خلاصة

الفصل الثالث: رمزية الماء والأرض والمرأة في المخيال الشعبي لمنطقة الدراسة من خلال:

تمهيد:

1– طقوس الاستمطار:

1-1-طقس القايمة

1-2-طقس وضع الفليو في الماء

1-3-طقس تحزام الكلبة

1-4-طقس الزردة وزيارة الأولياء الصالحين

1-5- الدلالات الانثروبولوجية لعلاقة الماء والأرض و المرأة في طقوس الاستمطار

2- المعتقدات الشعبية في منطقة الدراسة:

2-1-رمزية الماء بين الخرافي والمعيش اليومي

2-2-المرأة والحمام الشعبي ...من الطقس إلى المعتقد

2-3- المرأة والحرث، انتقال بين المقدس والمدنس

2-4-الدلالات الانثروبولوجية لعلاقة الماء والأرض والمرأة في المعتقدات الشعبية

3- الأمثال الشعبية:

3-1-الماء في المثل الشعبي و وظيفة تصريف الرموز

3-2-الأرض وقوة الرمز في المثل الشعبي

3-3-صورة المرأة في المثل وتحولاتها الرمزية

3-4-ما جمع بين الماء والأرض والمرأة من مثل

3-5-الدلالات الأنثروبولوجية للماء والأرض والمرأة في المثل الشعبي

- الأرض والمرأة و رمز الماء
- دلالات الخصب
- دلالات الشرف

خلاصة:

الفصل الرابع: الخلفية المتحكمة في البنية الرمزية للمخيال الشعبي.

تمهيد:

1.الخلفية الدينية:

1.1. الماء في القرآن الكريم

1.1.1.الماء وسيلة تطهير واستشفاء

1-1-2-الماء، الأرض، المرأة...مصدر الحياة والخصوبة.

1-1-3-.(نساؤكم حرث لكم)

2-الخلفية الأسطورية والخرافية:

2-1-أسطورة أنزار

2-2-ندرة الماء وخلق الخرافات والأساطير

2-3-الأرض – الأم، المرأة والخصوبة في الميثولوجيا

2-4-الزرع والمرأة في المجتمعات القديمة

3-الخلفية الاجتماعية/الثقافية:

خلاصة:

المقـــدمـة:

أكدت الدراسات الاجتماعية والانثروبولوجية على أنالإنسان كائن صانع ومبدع للرمز يعيش في مجتمع تهيمن عليه التصورات الجمعية والتي هي أنساق رمزية،إذأصبحت الانثروبولوجيا الرمزية حقلا واسعا في الانثروبولوجيا العامة لثراء مجالاتها وموضوعاتها ويرجع هذا إلى ثراء الثقافة نفسها وتنوع رموزها وتعدد المعاني والدلالات التي تحملها،ويأتي موضوعنا" الماء والأرضوالمرأة في المخيال الشعبي الجزائري،دراسة في الأنثروبولوجيا الرمزية "من بين المواضيع التي تلقى نصيبا من الاهتمام في مثل هذا النوع من الدراسات بعد أن كانت نظرية منحصرة في مجالات تخصصية بحتة، جاءت الانثروبولوجيا الرمزية لتتخطى هذا النمط التنظيري إلى دراستها دراسة ميدانية من حيث هي نسيج رمزي في مضمونها الاثنوغرافي الواقعي.

وقد كانت دراستنا لهذا الموضوع في منطقة "حمام النبائل بقالمة"، الذي يتميز بخصوصيات ثقافية تطبعه وتميزه خصوصا حول بعض القضايا والمسائل من قبيل عناصر موضوعنا-الماء الأرض والمرأة- التي نسجت حولها اعتقادات وتصورات حصيلة تراكمات وموروثات تركها الماضي في ذهنية أفراد المجتمع والتي تضرب بجذورها في أعماق أبنية أسطورية،دينية وشعبية،انتقلت بالتوارث من جيل إلى جيل،لتعيش معنا وتتوالد تحت تأثير مخيال شعبي يمتزج بألوان الثقافة الشعبية للمنطقة والتي تترجمها جملة من أشكال التعبير الشعبي والطقوس والمعتقدات الشعبية.

إذ أن اختيارنا لهذا الموضوع له مبرراته وأسبابه، ولعل أهمها رغبتنا في تناول محور من محاور الثقافة الجزائرية،الأمر الذي أتاح لنا الوقوف على الأسس الرمزية التي تستنبطها الثقافة،مما ولد لدينا الرغبة في

البحث في هذه المنظومة الرمزية،وما يتصل بها من دلالات ومعاني والتي تبدو لنا جديرة بالاهتمام بها والتعمق في دراستها.

كما أن لهذه الأسباب خلفيات أملتها التطورات الحاصلة على مستوى المنهج الأنثروبولوجي، إذ تتجه الدراسات الأنثروبولوجية الحديثة نحو البحث في الموضوعات والمسائل الجزئية والدقيقة، باعتبارها كيانات مستقلة في إطار النسق العام للموضوعات الكلية،وضمن هذا المسعى كان اختيارنا لدراسة البعد الرمزي في المخيال الشعبي، كجزء داخل النسق الكلي لثقافة المجتمع،انطلاقا من تحليل الدلالات الرمزية للماء والأرض والمرأة في المخيال الشعبي ب"حمام النبائل" باعتبار أن المخيال هو روح الثقافة الشعبية،وهو ما يتيح لنا إمكانية الوقوف على الخلفيات الأنثروبولوجية المنتجة للمنظومة الرمزية داخل الثقافة .

وهدفنا في هذه الدراسة ينبع من دافع أنثروبولوجي ورغبة شخصية تسعى إلى تحقيق فهم أفضل لمجتمعنا من جهة، ولموضوع المخيال الشعبي حول الماء والأرض والمرأة على محك انثروبولوجي ميداني بعيدا عن السرد التاريخي لها من جهة أخرى، كما أنها مساهمة متواضعة في حقل المعرفة العلمية اللامتناهية، ومحاولة لإضافة لبنة إلى الجهود العلمية لمن سبقنا في هذا المجال على اعتبار أن المعرفة العلمية خاضعة لمبدأ التراكم والتواصل من خلال وجود إسهامات سابقة وأبنية أولية في حقل المعرفة العلمية.

وقد حاولنا معالجة موضوعنا وفق خطة منهجية مكونة من أربعة فصول ،كان أولها تحديد الموضوع وعرض منهجية الدراسة التي اتبعناها في بحثنا الميداني بعد الوقوف على أهم الإشكالات التي

شغلتنا، وأهم تعريف أهم مفاهيم دراستنا من قبيل: المخيال الشعبي، الأنثروبولوجيا الرمزية، والعلاقة بين المخيال والرمز، كما تطرقنا إلى تعريف الطقس والمعتقد والمثل، وكذا الدراسات السابقة ومجالات الدراسة، ويليه الفصل الثاني الذي تناولنا فيه اثنوغرافية المنطقة حيث عرضنا فيه بعض الخصوصيات الثقافية التي لها علاقة بموضوع دراستنا، كالنمط العمراني والتقسيم لعروشي وكيف كانا من مبررات تعلق سكان منطقة الدراسة بالأرض وتقديسها، وكيف تجلى المخيال الشعبي في مظاهر الثقافة الشعبية كالأدب الشعبي والمعتقدات الشعبية، وكان الفصل الثالث محاولة تصنيف وتحليل معطيات دراستنا الميدانية من خلال التركيز على رمزية الماء والأرض والمرأة في المخيال الشعبي، من خلال طقوس الاستمطار، المعتقدات، والأمثال الشعبية في المنطقة، وكذا الدلالات الأنثروبولوجية لعلاقة الماء والأرض والمرأة في كل منها، أما الفصل الرابع والأخير كان كمحاولة منا للكشف عن الخلفيات المتحكمة في البنية الرمزية للمخيال الشعبي والتي لخصناها في: الخلفية الدينية والأسطورية والاجتماعية والثقافية.

وانتهى العمل بخاتمة أوجزنا فيها مجمل الأفكار الرئيسية التي دارت حولها هذه الدراسة، وأهم ما ميز تعاملنا مع الموضوع

الفصل الأول

تحديد الموضوع ومنهجية الدراسة

تمهيد:

إن محاولة فهم موضوعنا –"الماء والأرض والمرأة في المخيال الشعبي الجزائري، دراسة في الأنثروبولوجيا الرمزية بمنطقة قالمة"– من منطلق تصوراتنا الخاصة والأحكام المسبقة التي نطلقها عن عدم دراية كافية وفهم عميق لهذا الموضوع تجعلنا حبيسي رؤى جد ضيقة تمنع في كل الأحوال منالتوصل إلى حقائق نظن أننا أدركناها جيدا، فأردنا من خلال هذا الفصل تحديد موضوع دراستنا وذلك بالوقوف على أهم الدراسات السابقة ومناقشتها وإشكالية الموضوع وأهم أبعادها، وتحديد أهم المفاهيم المعتمدة، بالإضافة إلى محاولة تقديم، وكذا المنهج

والتقنياتالتي استخدمناها للتعامل مع معطيات الدراسة،وأخيرا تحديد مجال دراستنا،لأن الإطار المنهجي بالنسبة لأي دراسة بمثابة البناء الذي يهدف إلى إعطاء نظرة شاملة عن طبيعة الموضوع و كذا عن كيفية تناوله.

1-الدراسات السابقة:

نجد الكثير من الدراسات السابقة حول عناصر موضوعنا، حيث أن " نمو المعرفة وتشبعها يفرض على الباحث عند التفكير في القيام بأي دراسة أو بحث الاقتناع بأن عمله عبارة عن حلقة متصلة بمحاولات كثيرة، فكل عمل علمي لابد أن تكون سبقته جهودا أخرى مجسدة في شكل دراسات سابقة"[1]، فالعلم يمتاز بالتراكمية والتواصل لا القطيعة والانفصال، إذ أن "الأدبيات الموجودة حول موضوع ما، ماهي إلا طريق للاستكشاف وقراءة النصوص الملائمة تسمح للباحث بالإحاطة بموضوع بحثه الخاص وضبطه بصورة جيدة"[2]

ولذا فان التطرق للدراسات السابقة بالعرض والتحليل والنقد بمقدر ما هو في مصلحة الباحث فإنه أيضا اعتراف في ذات الوقت بجهود الآخرين ممن كانوا سباقين في البحث في هذا الموضوع أو في بعض جوانبه.

ففي حدود ما توفر لدينا من مادة علمية نظرية وميدانية، وكذا ما توفر من معطيات معرفية متصلة بحقل الدراسات الأنثروبولوجية يمكن القول بتحفظ أنه لم تقع بين أيدينا إلى غاية كتابة هذه السطور أي دراسة أنثروبولوجية أكاديمية تميزت بنفس المعالجة لموضوع دراستنا من منظور أنثروبولوجي، غير أن هذا الغياب للدراسات السابقة لا ينفي إمكانية وجود مثل هذه الدراسات الأكاديمية في مكتبات أجنبية لم تتح لنا فرصة وإمكانية الاطلاع عليها.

---

[1] فضيل دليو وآخرون،أسس المنهجية في العلوم الاجتماعية،قسنطينة،منشورات جامعة قسنطينة،الجزائر،1999،ص،103.

[2] موريس انجرس، منهجية البحث في العلوم الاجتماعية، تدريبات علمية، ترجمة بوزيد صحراوي وآخرون، دار القصبة للنشر،الجزائر،ط2006،2،ص،125.

وهذا لا يعني بأي حال من الأحوال أنه لا توجد بين أيدينا كتابات ودراسات مشابهة ذات صلة بحيثيات وتفاصيل موضوع دراستنا.

في هذه الدراسة اطّلعنا على بعض الدراسات لتكوين خلفية تساعدنا على استيعاب مختلف العناصر المرتبطة بالموضوع بشكل مباشر، أي أننا حاولنا الاطلاع على الدراسات التي لها علاقة بموضوع بحثنا.

فأغلب الدراسات التي تحصلنا عليها كانت تعالج إحدى عناصر الموضوع فقط، فكانت كل دراسة تتناول موضوع الماء أو الأرض أو المرأة بشكل منفرد. ولمنتحصل على دراسة تجمع بين عناصر موضوعنا وحتى إن وجد تكون بين ثنايا كتابات اجتماعية وأدبية عامة، ولا يمكننا أن نجحد فضل الكتابات التي تناولت جوانب موضوعنا حتى بشكل منفرد، فقد استفدنا من مجموعة من الكتابات نذكر أهمها:

كتاب(**إبراهيم الحيدري**)حول، **"النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب، عن دار الساقي، لبنان، 2003"**.

يتحدث الكتاب عن إشكالية المرأة والنظام الأبوي والجنس في العائلة، والمجتمع والسلطة، وفي الحضارات القديمة والعليا والحديثة، فالمرأة منذ فجر التاريخ ضحية النظام الأبوي الذي قنن أعرافا وتقاليد تجعل المرأة أدنى درجة من الرجل، وهو اضطهاد نوعي وقانوني وعرفي، لم يكن

بسبب العامل البيولوجي أو الديني أو النفسي، بل بسبب القيم الذكورية المسيطرة التي لم تعترف بالمرأة كإنسان كامل، كما خلص الكاتب من خلال دراسته إلى أنه إذا كانت المجتمعات الحديثة أبوية

عموما فإن المجتمعات العربية أشد أبوية وأشد محاصرة وتهميشا للمرأة التي تخضع لسلطة قانونين متناقضين، واحد لا يفرق بين المواطنين على أساس الجنس والدين والطبقة، وآخر يميز بين الجنسين ويخضع المرأة لقانون الأعراف والتقاليد فتصبح جنسا آخر.

من خلال هذا الكتاب تمكنا من الاطلاع على صورة المرأة في المجتمعات والحضارات المختلفة، وفي الكتابات الأنثروبولوجية، إذ وضع أمامنا نسخة مفصلة عن المرأة والجوانب المتصلة بها، والتي ساعدتنا كثيرا في معرفة الخلفيات المؤثرة في صورة المرأة في المخيال الشعبي لمنطقة الدراسة.

كتاب(**أحمد ديب شعبو**)، بعنوان: **"في نقد الفكر الأسطوري والرمزي، أساطير ورموز وفلكلور في الفكر الإنساني، صادر عن المؤسسة الحديثة للكتاب، لبنان، "2006.**

يتعرض الكاتب من خلال كتابه هذا بالبحث والتحليل إلى الأساطير والرموز، من خلال الدراسات الإناسية والسوسيولوجية، والسيكولوجية الحديثة، فيؤرخ لها، ويصنفها في أنظمة وأنساق وأنماط مختلفة في مواضيع شتى، ومستويات لغوية مختلفة، وبقيم تضمينية متغيرة، بحسب السياق التاريخي والاجتماعي الذي وردت فيه، إذ أنه يحاول التمييز بين المعنى الدقيق للأسطورة، وتجسدها من خلال الشعائر والاحتفالات الجماعية، وكذلك بين ما يشبه الأسطورة أو ما يطلق عليها مجازا تسمية أسطورة.

فبعد تعرضه للعديد من الأساطير والرموز يخلص إلى أن الأسطورة بمعناها الأصيل محاطة بأجواء القداسة والرعب، فهي أساطير نشكونية، تتحدث عن الخلق والكون والفساد...وهي في نظر

الاناسيين ومؤرخي الأديان الأسس الفعلية التي تفسر طبيعة الكون ومصير الإنسان، ولكل شعوب الأرض أساطيرها و خرافاتها التي تدخل غالبا في أطر معتقداتها.

من هنا كانت جوانب استفادتنا من هذا الكتاب في إسقاط بعض الأساطير عن جملة من الممارسات والسلوكات في مجتمع الدراسة، والتي من خلالها استطعنا تفسير وإعطاء دلالات لتلك الممارسات، وأفادنا هذا الكتاب كثيرا خاصة في عنصر الأرض من موضوعنا.

أيضا دراسة (**خولة الفرشيشي**)بعنوان: **"الجسد في الحمام، صدر عن دار نقوش عربية بتونس سنة "2017.**

حيث تناولت الكاتبة في هذه الدراسة علاقة الجسد بالحمام، من خلال وظائف الحمام وتمثلاتها ورمزيات الجسد داخل ذلك الفضاء، كما تضمنت الدراسة الأصول التاريخية والهوية المعمارية للحمام، وذلك بالبحث في أصول الحمام في التاريخ ومقارنة الحمام الروماني والإسلامي، كما تطرقت إلى القائمين على فضاء الحمام وآدابه والوحدات الأساسية لبنائه.

وتطرقت بالتفصيل إلى الطقوس والممارسات الجسدية في فضاء الحمام، وأبعادها الأسطورية والخرافية من خلال الحكايات الشعبية والتراث الشعبي التونسي.

فتحت أمامنا هذه الدراسة مجموعة من الزوايا والجوانب المهمة لمعالجة موضوعنا، وخاصة في علاقة المرأة بالحمام والطقوس التي تمارسها داخل هذا الفضاء المشحون بالمتضادات وعلى رأسها ثنائية المقدس والمدنس، وكذا جملة المعتقدات حول مياه الحمام المترسخة في ذهنية الفرد بمنطقة الدراسة، وخاصة الجنس الأنثوي.

دراسة(**حنان حمودا**)بعنوان: **"الماء كمنشط أنثروبولوجي لإنتاج الطقوس بواحة سكورة جنوب المغرب، مقال منشور في مجلة إضافات، العددين 34،33، المغرب،2016"**.

نجد الباحثة في هذه الدراسة قامت بدراسة ميدانية حول الماء في واحة سكورة في المغرب، حيث درست الرموز و الطقوس المرتبطة بالماء ووصفتها وصفا مفصلا مع تحليلها تحليلا أنثروبولوجيا معمقا، حيث بينت العلاقة بين الطقوس والرموز ومدى ارتباط المفهومين، كما تعرضت بالمعالجة والتحليل لطقس "تلا غنجة" كطقس استمطاري في المنطقة مشحون بالرموز، وجذوره الأسطورية التي تعود إلى أسطورة أنزار اله المطر، كما تناولت بالبحث المقدس المائي في أضرحة الصالحين، وهيمنة الطقوس الأنثوية، وذلك وفق منهج أنثروبولوجي محكم ودراسة ميدانية كانت الملاحظة بالمشاركة أساس معطياتها.

كانت استفادتنا من هذه الدراسة استفادة كبيرة منهجيا ومعرفيا، إذ كانت أساس انطلاق وتحديد موضوعنا، ومنه جاءت إشكالية موضوعنا.

2-الإشكالية:

لم يكن الانشغال بموضوعات الماء، الأرض، المرأة جديدا في مسار التاريخ الإنساني إذ أننا نجدها تشغل حيزا من البحث و التفكير في أزمنة موغلة في القدم، حيث كان لها نصيب في أساطير ما قبل التاريخ، فنسجت حولها الكثير من الحكايات و الأفكار امتد صداها حتى وقتنا الحالي.

و على غرار باقي المجتمعات فإن ميدان دراستنا "منطقة حمام النبائل بقالمة" نجد فيها حضورا خصبا وبكرا لمثل هذه الموضوعات، إذ يحتل كل عنصر من هذه العناصر- الماء، الأرض، المرأة- قيمة دلالية وبعدا رمزيا في المخيال الشعبي للمنطقة .

ولهذا سنحاول الكشف عن رمزية هذه العناصرالتي تبدو للوهلة الأولى متباعدة متنافرة، ولا علاقة لها ببعضها، إلا أن المتأمل فيها بنظرة أنثروبولوجية عميقة يدرك مدى ترابطها وحضورها مجتمعة في الكثير من مظاهر المخيال الشعبي لمنطقة الدراسة. وذلك من خلال رمزيتها في ذهنية أفراده وما ترمي إليه من معاني ودلالات، خاصة فيما حاولنا دراسته والتدقيق فيه بالملاحظة والتحليل،كطقوس الاستمطار، المعتقدات، والأمثال الشعبية على اعتبار أنها من بين أهم العناصر الثقافية تجسيدا لعلاقة الماء والأرض والمرأة، إذ حاولنا من خلالها رصد تمثلات هذه العناصر منفردة/مجتمعة في ذهنية أفراد مجتمع البحث، لفهم البنية الرمزية التي أنتجتها ثقافة المجتمع حول الماء والأرض والمرأة، وكذا الحفر في الخلفيات المشكلة للمخيال الشعبي حولها.

وعليه نطرح السؤال الرئيسي التالي:

- ما هي القيمة الرمزية التي يحملها كل من الماء، الأرض و المرأة ، وما السبيل لفهم العلاقة بينها في المخيال الشعبي لمنطقة الدراسة ؟

وتليه الأسئلة الفرعية التالية:

- ماهي الخصوصيات الثقافية لمجتمع الدراسة كمسرح أحداث لألوان المخيال الشعبي؟

•ما السبيل لفهم البنية الرمزية التي أنتجها المخيال الشعبي حول الماء والأرض والمرأة من خلال طقوس الاستمطار، المعتقدات، و الأمثال الشعبية ؟

•ما هي الخلفيات الأنثروبولوجية المشكلة للمنظومة الرمزية والمتحكمة في المخيال الشعبي حول الماء والأرض والمرأة؟

وللإحاطة بجوانب اشكاليتنا ارتأينا تحديد بعض المفاهيم التي لها علاقة بموضوعنا لتوضيحها، وضبطها اصطلاحيا واجرائيا.

3-تحديد المفاهيم:

تستوجب أي دراسة الوقوف عند أهم المفاهيم العلمية، لتسهيل عملية الفهم والتحليل، ولما كانت المفاهيم "لا تقبل تعريفا جامعا مانعا بلغة المنطق، وإنما تتسم بمرونة مطلقة لا تحدها حدود ولا تقيدها قيود، فتتسع دلالتها أحيانا وتضيق أخرى"[1]، كان لزاما علينا تحديد المفاهيم التي اعتمدناها خلال هذه الدراسة.

3-1-المخيال الشعبي:(L'imaginaire populaire)

المخيال فياللغة من خال الشيء يخال خيلا وخيلانا وفي المثل من يسمع يَخَل أي يظن،وهو من باب ظننت وأخواتها التي تدخل على الابتداء والخبر.والخال :الغيم [2]، أي أن المخيال من الظن.

[1].علي غربي،أهمية المفاهيم في البحث الاجتماعي بين الأطر النظرية والمحددات الواقعية، مجلة العلوم الإنسانية، ديوان المطبوعاتالجامعية، قسنطينة، ص93.

[2]ابن منظور،لسان العرب،دار صادر،بيروت،د.ط،مج13،ص227.

يقول "ابن رشد" شارحا "لأرسطو":محال أن يكون الخيال هو المخيال ظنا أو حسا أو عملا أو عقلا وعموما أيا كانت من ملكات العقلانية فهو ليس متركب من الظن والحس،كما يقول بعض القدماء ، فجلي أن الخيال ليس ظنا مقترنا بحس ولا بملكة مركبة من الظن والحس،إذن الخيال ليس إحدى تلك القوى ولا مركبا منها.[1]

والمعاني الخيالية هي محركة العقل لا متحركة فالخيالات هي ضروب من المحسوسات عند غياب المحسوسات،فالإيجاب والسلب في غير الخيال[2]، فالمخيال عند كل من ارسطو وابن رشد شيء مخالف للإثبات والنفي والصواب والخطأ.

إذن لا يمكنفصل العقل عن المخيال: فهما وجهان للعملة نفسها. بيد أن الإنسان ينشئ الدلالات المخيالية والرموز، لكنه يتوهم أن هذه الدلالات متعالية أو هي حصيلة قوانين موضوعية تاريخية؛ إنه ينشئ الدلالات المخيالية ويحيلها إلى قوى خارجة عن إرادته، فيصبح أسيرا لها.

استعملت الأنثروبولوجيا الفرنسية مفهوم المخيال الجماعي وعرفته على النحو التالي: "المخيال الجماعي هو مجموعة من التمثلات الأسطورية للمجتمع"[3]، نجد أن الأنثروبولوجيا الفرنسية قربت مفهوم المخيال إلى التمثلات الأسطورية، وأغفلت جوانب عدة من تمظهراته.

ونجد تعريفا للخيال في كتاب علم الاناسة، لكريستوف فولف، حيث يعرفه "جان بول سارتر":"على أنه وظيفة الوعي ينتج فيها الوعي الموضوعات الغائبة ويجعلها حاضرة فيكون من ثم علاقة خيالية مع

[1] ابن رشد كتاب الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو، تر إبراهيم الغربي، دار الحكمة،1997، ص218.
[2] المرجع نفسه، ص308.
[3] عبد الهادي الجوهري،قاموس علم الاجتماع، المكتب الجامعي الحديث،الأزاريطة،الإسكندرية،ط1998،2،ص202.

موضوعاته"[1]،والخيال نشاط نفسي لدى الإنسان تتولد من خلاله صور حسية وذهنية جديدة، وبفضل الخيال لا يتمكن الإنسان من تصور ماهو موجود فعليا فحسب بل وحتى ما يستحيل وجوده على أرضية الواقع.[2]

إن مفهوم المخياليجمع بين التصور و الخيال ويتجاوزهما، إذ يشيرإلى ذلك"جيلبير ديران"فإنه من غير اللائق النظر إلى التخيل على انه ظاهرة سابقة للفكر العقلي السليم بل يجب النظر إليه باعتباره عاملا أساسيا في توازن النفس"[3]

نجد أن المخيال يبرز أحيانا في شكل إيديولوجياوأحيانا في شكل يوتوبيا* وهما شكلان من الوعي الإنساني يشكلان البنية الصراعية الداخلية للمخيال، ذلك أنه يظهر تارة في شكل يوتوبيا منقلب عن الواقع هاربا منه وذلك لتحقيق (نوع من الفردوس المفقود) الذي يستعيد فيه البشر إنسانيتهم[4]

كما نجد المخيال عند "محمد أركون":"هو مجموعة من التصورات التي تنقل بواسطة ثقافة ما،وقد كانت الثقافة في الماضي تنشر شعبيا بواسطة الملاحم والشعر والخطاب الديني والآن نجدها تعمم شعبيا بواسطة وسائل الإعلام ...فهناك مخيال فرنسي،انجليزي،جزائري، مغربي،...فالمخيال هو مجموع التصورات المشتركة لدى شعب ما أو جماعة بشرية تجاه شعب آخر أو جماعة بشرية أخرى"[5]

---

[1] كريستوف فولف،علم الاناسة،التاريخ والثقافة والفلسفة،تر أبو يعرب المرزوقي،الدار المتوسطية للنشر،ط2009،1،ص358.

[2] مصطفى حسيبة،المعجم الفلسفي،دار أسامة للنشر والتوزيع،الأردن،عمان،ط2009،1،ص214.

[3] Durand Gilbert,L'imaginaire symbolique,p,u,f,Paris,1976,p,p,84

[4] مكاوي عبد الغفار،النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت،حوليات كلية الأدب، الكويت، عدد،153،1993،ص،64.

*يوتوبيا: هي ذات أصل يوناني بمعنى لا مكان، واستعملت بمعنى الدولة المثالية، أو المدينة الفاضلة.

[5] محمد الشبة،مفهوم المخيال عند محمد أركون،دار الأمان،الرباط،ط2014،1،ص71.

فهو يتعلق بالأفراد والجماعات ويتمثل في مجموعة من التمثلات والتصورات التي تترسب بالتنشئة ويتم تناقلها عبر الأجيال عن طريق المثاقفة التي يتم تعميمها عن طريق الدين والأدب والفنون والأساطير واللغة المتداولة والخطاب السياسي.

فالمخيال الشعبي هو روح الثقافة الشعبية فعن طريقه يتزود الفرد بثقافة الجماعة،فهو الذي يميز ثقافة مجتمع عن آخر.

-أما عن مفهومنا للمخيال والذي تتمحور حوله دراستنا، هو"كيف يرى أو ينظر مجتمع دراستنا إلى الماء والأرض والمرأة على اعتبار أن هذه العناصر عبارة عن خزان رمزي في ذهنية أفراد المجتمع، لها دلالات وتمثلات مختلفة، تختلف باختلاف السلوكات التعبيرية المشكلة للمخيال الشعبي كالطقوس والمعتقدات..."

ففي مجتمع الدراسة نجد أن المخيال يلعب دور مهم في نقل الثقافة الشعبية،حيث يسعى المخيال إلى ترسيخ بعض المعتقدات الشعبية التي تساعد على استمرار بعض السلوكات التي ينتجها المجتمع،فلا تخلوا الرموز في الثقافة الشعبية من بعد اعتقادي يحركه المخيال الشعبي.

بعد تعرضنا لمفهوم المخيال الشعبي، هناك مجموعة من المفاهيم والمصطلحات التي يتحتم علينا تحديدها لما لها من أهمية في موضوع دراستنا كمصطلح الأنثروبولوجيا الرمزية، الذي سنطرق إلى محاولة تحديده.

3-2-الأنثروبولوجيا الرمزية: (L'anthropologie symbolique)

الأنثروبولوجيا الرمزية جاءت كتتويج للمسار الرمزي في الدراسات الأنثروبولوجية،وكثمرة لمجهودات مجموعة من الأنثروبولوجيين،فهي تستهدف تحقيق نقلة نوعية جديدة في العلوم الاجتماعية عامة والبحث الأنثروبولوجي خاصة،إذ أنها تهتم بمشكلة جوهرية ذات بعدين، فهم الثقافة البشرية أولا ودراستها بصورة لا تخل بطبيعتها ثانيا.

ولم يكن اهتمام الانثروبولوجيا بتعريف الرمزية بشكل علم موازي لإحاطتها بأشكال النشاطالرمزي المحدد ثقافيا ولاقتراح أنماط لتحليلها، لذلك يكثر الأنثروبولوجيون من استخدام الصفة "رمزي" أكثر من استخدام مصطلح "رمزية". وتتضمن الصفة رمزي في الأنثروبولوجيا مفهوما محدودا و معنى واسعا. فهي تستخدم في مفهومها المحدود أي المخصص لوصف الأعمال الثقافية، التي تتميز بقيمة تعبيرية كالأساطير والشعائروالمعتقدات.

وهي تظهر كإعادة تنظيم للتجربة المحسوسة وسط منظومة دلالية، ولكن هذه الإنشاءات الجماعية لا تحتكر الوظيفة الرمزية.

في المفهوم الواسع تعود صفة "رمزي" إذن إلى ذلك التطور التدريجي لتكوين حالة الثقافة التي تعني إضافة معنى على الحياة. يختار كل مجتمع معان معينة فيصنف ويجمع ويقاربويرتب الأمور الحقيقية وفقا لطريقته الخاصة، التي تعتبر في الوقت نفسه إطار المفهومية التي يعطيها لذاته وعامل التواصل بين أفراده[1].

[1]. معن خليل عمر، علم اجتماع الأسرة، دار الشروق، الأردن، ط1،2000، ص،93.

يعرض "محمد فتوح" في كتابه: (الرمز والرمزية في الشعر المعاصر)، تعريفا للرمز "لارنست كاسيرير" حيث يقول :"إن الرمز أو الرمزية ما يعني أو يومئ للشيء عن طريق علاقة بينهما، كمجرد الاقتران أو الاصطلاح، أو التشابه العارض غير المقصود"[1].

كما نجد تعريفا "لجورج ميد" في كتاب (التفاعل الاجتماعي) "للسيد علي باشا"، في تحديده لمفهوم الرمز والرمزي، ينطلق من مسلمة مؤداها أن الإنسان هو كائن نشط وفعال يتواصل مع غيره من خلال الرموز التي لها دلالتها ومعناها لدى مستقبلها، وفي هذه الحالة أي عندما يصبح الرمز معنى مشتركا، يصبح رمزا اجتماعيا يكتسب من خلال التفاعل مع الأفراد"[2].

ومن هنا نجد أن الإنسان محاط بجملة من الرموز التي اختبر معانيها ودلالاتها خلال فترة حياته ووضع لها قيمة تحدد علاقته بها.

أما في تعريف"لازلي هوايت" نقلا عن كتاب (الأنثروبولوجيا الثقافية لعاطف وصفي)،يرى أن الرموز ومن منطلق تحديده لمفهوم الثقافة:" أن الثقافة هي تنظيم خاص من الرموز والتعامل على أساسها، وهو ما يميزه عن باقي الكائنات الأخرى، فله قدرة فائقة على التعلم ونقل هذه الخبرات إلى الأجيال اللاحقة بواسطة الرموز"[3]

ومنخلال ما تقدم لاحظنا عدة استخدامات لمصطلح الرمز وبذلك اختلفت تعريفاته حتى المجال المعرفي الواحد.

---

[1]. محمد فتوح، الرمز والرمزية في الشعر المعاصر، دار المعارف، الإسكندرية، ط3،1984، ص3

[2]. السيد علي شتا، التفاعل الاجتماعي والمنظور الظاهري، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط1،2000، ص133

[3].عاطف وصفي،الأنثروبولوجيا الثقافية، دار النهضة العربة للطباعة و النشر، بيروت، لبنان،ط1، 1983، ص70.

ويلخص الأستاذ الدكتور "السيد حافظ الأسود" هذه الفكرة بقوله: "انطلقت الأنثروبولوجيا الرمزية من فكرة جوهرية وهي فهم المجتمع وثقافته من خلال دراسة الرموز والأنساق الرمزية والكشف عن المعاني التي تحملها تلك الرموز، ولقد اهتم بعض الأنثروبولوجيين بالتحليل البنائي الصوري للأنساق الرمزية، بينما اهتم البعض الآخر بالدراسة الاثنوغرافية المكثفة لتحقيق التأويل الرمزي للمعطيات الرمزية، في حين نجد البعض يهتم بالتحليل اللغوي أو التحليل النفسي، ومن ناحية أخرى يوجد المدخل التاريخي الذي يهتم بالبعد الزمني الدينامي للرموز"[1]، فهي مداخل متعددة ومتنوعة تمتد جذورها إلى أصول فلسفية بالدرجة الأول.

-أما عن الرمز الذي نقصده في دراستنا، هو البحث عما ترمز له عناصر موضوعنا-الماء، الأرض والمرأة- في المخيال الشعبي لمجتمع بحثنا، والكشف عن دلالات هذه الرموز التي تتخذ عدة تأويلات ودلالات، إذ أن رموز كل جماعة إنسانية تعكس نمط حياتها، فالرمز إذن هو تمثيل لمعنى من المعاني أو قيمة من القيم.

-المخيال والرمز:

إن المخيال من حيث هو مفهوم ومجال في الفكر والنظر، موضوع متشعب وواسع تتناوله اختصاصات علمية كثيرة ومتنوعة، بحيث لا يمكن لفريق واحد أو مجال علمي واحد أن يلم بالقضايا العلمية والمعرفية المتعلقة بمسألته.

[1] السيد حافظ الأسود،الأنثروبولوجيا الرمزية، دراسة نقدية مقارنة للاتجاهات الحديثة في فهم الثقافة وتأويلها، منشأة المعارف،الإسكندرية، ط1، 2002، ص30.

لذلك نجد أن وحدات البحث وفرقه ومخابره موزعة في أنحاء العالم الغربي، والدراسات متواترة والأبحاث متواصلة، وكلما وصلوا إلى نتائج وتبلورت عندهم أفكار تراءت لهم قضايا أخرى، وهذه هي طبيعة العلم وجوهره، كلما بدا له أنه حل مسائل لاحت له مسائل أخرى.

ولإبراز علاقة المخيال بالرمز أردت عرض مقتطفات من ندوة علمية انعقدت بمقر مجلة الثقافة الشعبية في البحرين حول" الإنسان والمخيال" شارك فيها كل من الأساتذة: "نور الدين أفاية" و"حمادي صمود" و"محمد نجيب النويري"، حيث يقول هذا الأخير: موضوع المخيال يمكن اعتباره الأسطوانة التي يقوم عليها البحث في الثقافة الشعبية، في كل البيئات الفكرية في العالم بأسره، فأي بحث في الثقافة الشعبية هو بشكل ما بحث في المخيال، الذي أتاح ظهورها وأمدها بعناصرها، وكان الرحم الحاضن لنشأتها.[1]

وبهذا يكونالإنسان كائن صانع ومبدع للرمز،يعيش في مجتمع تهيمن عليه التصورات الجمعية والتي هي أنساق رمزية في الأساس.

ويواصل الأستاذ "محمد نجيب النويري" حديثه فيقول:"أنه إذا جاز لنا الاقتراب من هذا المصطلح، فالمخيال هو خزان رمزي واسع كثيف يختزن صورا ورموزا وحكايات وأساطير، وقصص، ويصعب ضبطه عقلانيا"[2]. يحيلنا هذا التعريف إلى أن المخيال يتمثل ويتشكل في ألوان الثقافة الشعبية بمختلف مظاهرها.

[1] نور الدين أفاية وآخرون، الإنسان والمخيال، مجلة الثقافة الشعبية،العدد07، البحرين، 2009، ص180

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ويضيف الأستاذ "نور الدين أفاية" أنه عند التعريف بالمخيال نسقط في نوع من أنواع الثنائية فهناك المخيال يعبر عن أبعاد الخيال والرموز.[1]

ولأن المخيال تعبير عن الواقعي، لكنه ليس كذلك كليا، فإنه يقدم لنا تصورات عن اللاواقع، ويضيء شبكة من الرموز الواعية واللاواعية، والحديث عن المخياليستدعي استذكار الرمز واستحضاره بكل ما يتمتع به من قوة.

ومن هنا نلاحظ مدى ارتباط المخيال بالرمز بل هو خزان ثري بالرموز والمعاني والذي تحويه الثقافة الشعبية بكل ألوانها، فالمخيال ذو طبيعة رمزية وهما وجهان لعملة واحدة، فدراسة المخيال هو دراسة للمعاني والدلالات التي تنعكس في الأشكال القولية، والأنماط السلوكية والطقسية وكذا الاعتيادية السائدة في المجتمع.

وهذا ما حتم علينا تحديد بعض المفاهيم الأخرى التي لها صلة وتشابك مع المفاهيم الأساسية لموضوعنا كمفهوم الطقس.

3-3-الطقس (rite):

إن كلمة طقس (rite)"مشتقة من الكلمة اللاتينية (ritus) التي تعني العبادة أو احتفال ديني أو عادات وتقاليد وأعراف"[2].

[1] نور الدين أفاية وآخرون، المرجع السابق،ص184.

[2].Jean Maisonneuve,lesrituels,Presses universitaires,1ere édition,Paris,1988,P6.

وتهدف الطقوس إلى إثبات استمرارية حدث تاريخي شهير و هي تميل أساسا إلى تكريس ديمومة الحدث الاجتماعي أو الأسطوري الذي أوجده الإنسان من خلال عملية التكرار واستدامة القواعد التي تثبتها.

ومن بين ما أورد من مفاهيم بشأن الطقس نجد تعريف "نور الدين طوالبي" الذي يرى بأن الطقوس : "هي وسيلة للتعبير من أجل الانخراط خارج الإطار التجريبي"[1].

ويذكر"أحمد رأفت عبد الجواد"، تعريفا ل "رادكليف براون" بأن الطقوس:"حدث رمزي يعبر عن قيم اجتماعية مهمة "[2]. ولقد استعمل راد كليف براون في كتاباته الأنثروبولوجية مصطلح القيم الطقوسية. "وتنص فرضيته حول الطقوس بأن القاعدة الأساسية للطقس هي تطبيق القيم الطقسية على الأشياء والحوادث والمناسبات التي يمكن اعتبارها بمثابة الأهداف ذات المصالح المشتركة التي تربط أعضاء المجتمع الواحد، أو تمثل تمثيلا رمزيا جميع الأشياء التي تستند على تأثير السلوك بأنواعه المتعددة"[3].

ومنه يمكن اعتبار فرضية براون حول الطقوس بأنها فرضية عامة للرموز لها تأثيراتها الاجتماعية المهمة.

كما تعرف بأنها: "هي نوع من أنواع السلوك ذي المقاييس المتوازنة والتي لا تكون العلاقة بين واسطته وغايته جوهرية، أي أن العلاقة بين واسطة وغاية السلوك الطقوسي هي علاقة غير منطقية ولا

[1]. نور الدين طوالبي،الدين و الطقوس و التغيرات،منشورات عويدات،بيروت،ط1988،1،ص34.

[2] . أحمد رأفت عبد الجواد، مبادئ علم الاجتماع، مكتبة النهضة،القاهرة،ط1992،1،ص 113.

[3] بيار بونت، ميشال ايزار، معجم الأنثنولوجيا والأنثروبولوجيا،تر مصباح الصمد،مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان،ط1، 2006، ص631.

عقلانية، والسلوك الطقوسي يتمثل بالحدث السحري أو العادات والتقاليد والأعراف الاجتماعية التي يعبر عنها بالرموز السلوكية."[1]

يمكن أن نستخلص من مضمون هذه المفاهيم بأن الطقوس ترتبط ارتباطا وثيقا بالاعتقادات السائدة في المجتمعات.

أما " فراس السواح" فيرى أن: "الطقوس عند علماء الأنثروبولوجيا هي مجموعة حركات سلوكية متكررة يتفق عليها أبناء المجتمع وتكون على أنواع وأشكال مختلفة تتناسب والغاية التي دفعت الفاعل الاجتماعي أو الجماعي للقيام بها"[2].

إن المجتمع طقس مفتوح لا يدرك إلا من خلال التعبير عنه رمزيا، والطقس تحديدا يعد أحد أوجه هذا التعبير، فالطقس واقعة ثقافية تؤشر على رمزية المجتمع، وعلى تاريخ من القيم والمعايير التي تم التواضع عليها، فباتت تستعمل في شكل تكراري مضبوط ومنمط اجتماعيا.

"فالطقس محدد للرمز ومؤثر في صياغة المجتمع وإعادة إنتاجه"[3]، فهو ممارسات اعتيادية وتكرارية يتفق عليها أفراد المجتمع، يحددون لها طرائق وغايات ويبررون لها الدوافع والمآلات.

-أما عن الطقوس التي نتحدث عنها نحن هي تلك الممارسات تحيط بعناصر موضوعنا، والمشحونة بجملة من الرموز والتمثلات في ذهنية أفراد المجتمع، ويراد من خلالها تحقيق هدف معين.

---

[1]. دينكن ميتشل، معجم علم الاجتماع، ترجمة إحسان محمد الحسن، دار النهضة العربية للنشر و التوزيع، بيروت، لبنان،ط1،1986، ص176.

[2]. فراس السواح، الأسطورة و المعنى، دراسات في الميتولوجيا في الديانات المشرقية، دار علاء الدين للنشر ، دمشق، سوريا، ط1،1997، ص130.

[3] عبد الرحيم العطري، بركة الأولياء، بحث في المقدس الضرائحي، شركة المدارس للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2014، ص 16.

إذ أن ما يؤكد أهمية الطقس في مجتمع رمزي بالأساس هو معطى الاستمرارية والانتقال عبر الأزمنة والأمكنة فهي ممارسات تتجلى في حقل المنظومات الرمزية، فالطقوس ليست مجرد علامات رمزية وحسب تنتمي إلى المنظومة الرمزية للمجتمع، بل إنها علاوة على ذلك تشكل عناصر دالة، تنتظم في إثرها العلاقات والممارسات، ويتحقق بواسطتها ضمان إعادة إنتاج المجتمع لذاته في المكان والزمان، إنها رموز وعلامات تعبر عن جوانب من ثقافة المجتمع وتاريخه.

3-4-المعتقد:(La croyance)

الاعتقاد أو المعتقد أو العقيدة هي الحكم الذي لا يقبل الشك فيه لدى معتقده. والجمع عقائد، وتعني ما عقد الإنسان عليه قلبه جازما به، سواء كان حقا أو باطلا.

وهي مجموعة من الأفكاروالمبادئ التي يؤمن الفرد بصحتها[1]، أي أنه التصديق بالأمر والإيمان به.

ويشير المعتقد إلى حالات عامة يعتقد في صدقها أعضاء المجتمع، وتختلف المعتقدات الدينية عن الأنواع الأخرى من المعتقدات في تأكيدها على قوى ما فوق طبيعية[2]

فالاعتقاد هو التصديق بموضوع ما إلى درجة تقديسه، حيث يتفاوت من ناحية درجة اليقين الذاتي من فرد إلى فرد في مجتمع دراستنا، وهو مختلف في قابلية التحقيق، من حيث هو نتاج اجتماعي نشأ عن طريق التقليد و التوارث وربما المحاكاة للبيئة التي يعيش فيها أفراد منطقة الدراسة، إذ يعتبر موروث لا مادي ينتقل من جيل لآخر ويؤثر في نفوسهم.

[1] مصطفى حسيبة، المرجع السابق،ص74.

[2] محمد حسن عامري، مقدمة في الأنثروبولوجيا العامة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر،ط1991،1، ص126.

– ونقصد بالمعتقد في دراستنا هذه تلك التصورات الغيبية المتحكمة في ذهنية مجتمع الدراسة حول عناصر موضوعنا، اعتقادا يصل إلى درجة تقديس أشياء في الكثير من الأحياء لا تكون لديهم مبررات حولها.

إذ تلعب المعتقدات دور نفسي في حياة كل إنسان، وهذا ما يبرره السلوك الاجتماعي، حيث توجد المعتقدات الشعبية خبيئة في صدور الناس، إذ يلعب الخيال الفردي دوره ليعطيها طابعا خاصا وهي موجودة عند جميع فئات المجتمع باختلاف أعمارهم ودرجاتهم.

3-5-المثل:(Le proverbe)

تعددت تعريفات المثل وتنوعت من مفكر لآخر، ولكنها كانت تنحوا نحو واحدة من حيث معناه فنجد:

"أرشر تايلور"يعرف المثل على أنه "جملة مصقولة محكمة البناء تشيع في مأثورات الناس باعتبارها قولا حكيما، وأنه يشير عادة يشير إلى وجهة الحدث، أو يلقى حكما على موقف ما، وهو أسلوب تعليمي ذائع بالطريقة التقليدية"[1]

يتبين من خلال هذا أن للمثل وظيفة في حياة الأفراد والمجتمعات فهي تلعب دور الموجه لسلوكات الأفراد ومواقفهم .

[1] أحمد أبو زيد وآخرون، دراسات في الفلكلور، دار الثقافة للطباعة والنشر،القاهرة،1988،ص310.

كما تعرفه "نعمات أحمد فؤاد" بقولها: "إن المثل الشعبي هو مرآة لتجارب الشعب وبلائه في الحياة والأيام والأحداث، وهو أوضح صورة لتفاعل الشعب مع البيئة التي يعيش فيها "[1]، نفهم من هذا التعريف للمثل أن المثل هو أداة ناقلة ومصورة للواقع المعاش، من حيث أنه يتضمن صورة مصغرة عن خصوصيات البيئة التي قيل فيها.

– ونقصد بالمثل في دراستنا تلك الأمثال الشعبية التي قيلت في الماء والأرض والمرأة وكذا التي جمعت بينها في عناصر رمزية مختلفة، إذ أن المثل يحتل حيزا كبيرا في ميدان الثقافة الشعبية، لمختلف الثقافات والمجتمعات، وعن طريق هذا الفن القولي يمكن تحديد هويات هذه الجماعات وانتماءاتها الحضارية، لأنه يرتكز على التاريخ الاجتماعي لتلك المجتمعات وعلى تجربتها الحياتية. ذلك "...أن محتوى الذاكرة الجمعية، وآلية التناقل الشفاهي قد مكنا الأفراد والجماعات المتنوعة أن يكونوا منتجين وناقلين لهذا التراث، داخل إطار الواقع المعيش، الذي حددته أنساق البناء الاجتماعي والتراث الفكري. فالمثل بمثابة قناة ناقلة للرمز"[2].

فالرمز في المثل يحمل الإشارات والمعاني أو الصور المعرفية سواء من اللاوعي أو واقع المجتمع الخارجي، أو ما يسمى بالمورد والمضرب، وذلك عن طريق التصوير الرمزي في المثل الشعبي، فقوة الرمز تظهر أكثر فيه وعن طريقه، ولهذا يمكننا القول بأن الإنسان هو كائن رمزي بالضرورة، فالرمز و ما يحيط به يشكل أساس التفاعلات الاجتماعية للأفراد والجماعات، بل إن تاريخ الإنسان وفي مختلف

[1] نعمات أحمد فؤاد، النيل في الأدب الشعبي، الهيئة العامة للكتاب،القاهرة،1973،ص24.

[2] محمد أمين عبد الصمد، القيم في الأمثال الشعبية بين مصر وليبيا، دراسة مقارنة في الأنثروبولوجيا الثقافية، الهيئة المصرية العامة،القاهرة،2012،ص19.

المجتمعات، هو تاريخ رموزه وإشاراته، كما أن المجتمع وكما يقول: "كلود ليفي ستروس"، "يعبر عن حركيته بصورة رمزية أكثر منها مادية وذلك عن طريق العادات والطقوس والمؤسسات"[1]، فالمجتمع بناءً على هذا الفهم هو كل رمزي تشتغل فيه الرموز على مستويات عدة وبصيغ متباينة.

فلا تكتفي الرموز في أي نظام اجتماعي بالدلالة على الأشياء والخطابات والممارسات وتمييزها، بل إنها تتعدى ذلك إلى إعادة إنتاجها وتأسيس سلطتها، فللرمز ثلاث وظائف على الأقل: تمثيل الواقع رمزياً، إعادة إنتاجه اجتماعياوتكريس سلطته رمزياوماديا، وبالطبع فإن الرمز لا يمكنه لوحده استدماج وتصريف هذه الوظائف، فلا بد له من تمفصلات مع حقول أخرى تمنحه القدرة على إعادة إنتاج الواقع وتبرير سلطته[2].ولا يتأتى هذا إلا عن طريق أشكال التعبير ومن أهمها الأمثلة الشعبية.

4–منهج الدراسة:

اعتمدنا منهجين هامين للإحاطة والإلمام بموضوع دراستنا وهما المنهج التاريخي والوصفي.

4 – 1 –المنهج التفاعلي الرمزي:

اعتمدنا في دراستنا هذه على المنهج التفاعلي الرمزي من خلال تحليلنا للوحدات المشكلة لموضوعنا وكيف تتفاعل فيما بينها من خلال مظاهر الثقافة الشعبية وما يرتبط بها، من أجل استقصاء القيمة الرمزية لها، إذ يؤكد "كليفورت غيرتز clifford geertz":"أن السلوك الإنساني سلوك رمزي وله معنى لهؤلاء الذين يشتركون في هذا السلوك، في اعتقاده أن الإنسان هو المخلوق

[1].كلود ليفي ستروس، الاسطورة والمعنى، ترجمة صبحي حديدي، دار الملتقى المحمدية، ط1، 2006، ص25.

[2] عبد الرحيم العطري، المرجع السابق، ص 28.

الذي يرتبط بنسيج من المعاني، وهو من يقوم بنسجها"، فالثقافة من وجهة نظره هي نسق من المعاني، وأن مهمة الأنثروبولوجي فهم المعاني من وراء الأفعال الثقافية.

المنهج التاريخي :

و لأن البحث في موضوعات الماء والأرض والمرأة قديم جدا، اقتضت الضرورة هنا الكشف عن طبيعة هذه العناصر ومعرفة أبعادها في مجتمع الدراسة بين الماضي والحاضر، أي كيف كانت التصورات حولها، وما آلت إليه، الأمر الذي فرض علينا الاستعانة بسرد أحاديث

كبار السن، كون أن أغلب المعطيات حول رمزية الماء والأرض و المرأة تندرج تحت مسمى الثقافة الشفهية لعدم توفر وثائق أو مدونات تعبر عنها، فتتاح لنا فرصة التعرف على تلك المادة في ضوء هذا المنهج لأن الطريق الأمثل الذي يفترض أن يتبعه كل باحث يتطلع إلى دراسة ظاهرة تمتد بجذورها إلى عمق تاريخي قريب أو بعيد، وكذلك يكون البحث في مضمار العادات والتقاليد التي تعد جزءا من الماضي البعيد، يهدف إلى تتبع وجودها ومن ثم تبين علاقاتها التبادلية في إطار بنيتها الاجتماعية، للكشف عن حقائقها ومدلولات رمزيتها باعتبار أن الإنسان المعاصر لا يعيش منفصلا عن ارثه التاريخي و الثقافي.

4-2-المنهج الوصفي:

ولأننا كنا نحاول جاهدين جمع أكبر قدر ممكن من المعطيات، عن رمزية الماء والأرض والمرأة في المخيال الشعبي ، كان لابد من استعمال المنهج الوصفي لأن هذا النوع من الدراسات "يعتمد على وصف الظواهر وصفا دقيقا من كل الزوايا ويسعى لجمع بيانات من أفراد المجتمع ومحاولة تحديد الحالة

الراهنة للمجتمع في متغير واحد أو عدة متغيرات"[1]. فالباحث من خلاله يترصد كل كبيرة وصغيرة ويسجل كل الملاحظات التي يشاهدها حول هته العناصر، ونقصد بالمشاهدة كل ما يمكن أن تلتقطه الحواس الخمس، إضافة إلى ما قد يشعر به الباحث خلال

عمله مع مجتمع بحثهمن انفعالات، خوف، قلق، اطمئنان، حذر...إلخ. وفي هذا الصدد نجد " كليفورت غيرتز" "يحث الأنثروبولوجي على الوصف المكثف لعمله"[2]

كما يقول "برونيسلو مالينوفيسكي" يجب "على الباحث أن يصف بدقة أولا وقبل كل شيء كيف أنجز ملاحظاته في الميدان وخاصة كيف كانت بدايته"[3]. ولكي لايكون هذا العمل مجرد نشاط تسجيلي فحسب فقد تناولنا بالتحليل مجمل المعطيات التي تحصلنا عليها من ميدان دراستنا.

5-تقنيات جمع البيانات:

إن طبيعة الموضوع و المعطيات الميدانية هي التي تحدد وتفرض علينا التقنيات الواجب استعمالها للإلمام بجميع جوانب الدراسة الميدانية، فكانت أهم التقنيات المستخدمة نجد:

[1] احمد عبد الله، مصطفى محمود أبوبكر، البحث العلمي، الدار، الجامعية، الإسكندرية، ط1، 2002،ص54.

[2] . Hassan Rachik , chose et sens , Réflexions sur le deleat entre gueertez et gollner, In anthropologie du Magreb selon Berque, Bourdieu, gertez et guellner , Arval ,Ibis Press, 2003, p 96 .

[3].Malinowiski Bronislaw, les argonautes du pacifique occidental ,Trad , André et simonnedevyver , Gallimard , France , 1989 , p 57 .

5-1-الملاحظة بالمعايشة:

إذ كانت الملاحظة بالمشاركة أكثر التقنيات ملائمة لموضوع دراستنا، فالذهاب إلى الميدان ومشاركة المبحوثين حياتهم اليومية والتواصل معهم يعطي للباحث أكثر فهما لمختلف سلوكياتهم واطلاعا أوسع على أنماط عيشهم وثقافتهم، وإذ كنا حبيسي صور نمطية جاهزة عن الآخر، فإننا دون شك نعجز عن رؤية أنفسنا، لأن الآخر ببساطة هو نحن، ولذلك كان على الأنثروبولوجي كما يرى "جورج بلانديه" " أن يكون شاهدا من نوع خاص، ملاحظا يركب حصانا لعوالم متعددة تقع على حدود الثقافات والحضارات، يستطيع بسهولة التملص من حتميته ووجهة النظر الواحدة، في رؤية الآخرين، هي أيضا تعلم رؤية الذات تحت إضاءة مختلفة ، فإن فهم الذات يجب أن يمر حتما عبر فهم الآخر " [1]

والباحث في إطار العمل بهذه التقنية يجب أن يكون حذرا من أحكامه المسبقة وأفكاره الجاهزة[2]. ولقد ساهمت الملاحظة بالمشاركة على الرغم من محدوديتها زمانيا ومكانيا، في انجاز أهم معالم هذا العمل، " فالميدان هو تحقيق لتقارب وألفة الأنثروبولوجي مع موضوعه، وهذا الأخير لا يصبح محسوسا إلا إذا كان هناك مقدارا معينا من الاحتكاك به"[3] .

1.Georges Balandier, Athropo-logique , Librairie Générale Française , Paris ,1985, p 05 .

2. Bronislaw Malinowski, Ibid,p02

3. حسنين محمد حسنين ، طرق و أدوات جمع المعلومات و البيانات عن المجتمع المحلي ، دار مجدلاوي ، عمان ، الأردن، ط1، 2003 ، ص 45

والحقيقة أن فائدة الملاحظة بالمشاركة كبيرة، فهي تمكن الباحث من تسجيل بيانات ووقائع لا يتسنى للمعرف أو المخبر أن يحدثنا عنها – سواء عن قصد أو غير قصد – حيث من خلال

هذه التقنيةيتمكن الباحث من الوقوف بنفسه على البيانات من جهة، و مراقبة تصريحات المعرف أو المخبر من جهة أخرى للتحقق من مدى صحتها.

وقد واجهتنا عدة صعوبات بالرغم من أننا من أبناء المنطقة وأنها مسقط رأسنا إلا أننا نكتشف خباياها لأول مرة من خلال هذا الموضوع، فقد كنت في بداية الأمر هائمة في جوانب الموضوع ولم أكن أدري ما أريد الحصول من معلومات، فباءت أولى مراحل العمل الميداني بالفشل، أولها كما قلنا عدم ضبط الموضوع منهجيا، وثانيها استهزاء بعض الذين تقربت منهم وطرحت عليهم الموضوع، فأبدوا استغرابهم من الموضوع معبرين ب" وشْ من فايدة كي راكي تَقْري في هاذي لقْراية".

بعد مرحلة ضبط موضوعنا منهجيا أدركنا أهدافه وما نريد الحصول عليه من خلال الأهل والأقارب تمكنت من معرفة الجوانب الميدانية العامة، ومنه بدأت أتعمق في تفاصيل الموضوع عند أفراد مجتمع الدراسة.

وفي اطار هذه التقنية–الملاحظة بالمعايشة– كان لزاما علينا تنظيم مجموعة من المقابلات، لتدعيم الملاحة والغوص في بعض تفاصيل الموضوع، والتغلغل في المعطيات الميدانية لمعرفة عن بعض الممارسات والسلوكات، والكشف عن دلالاتها.

5-2- المقابلة:

المقابلات مهمة جدا بالنسبة لدراسة كهذه، لمعرفة مدلولات ومعاني بعض التصورات والتمثلات التي ليس من السهل فهمها بمجرد مشاهدتها ووصفها، بل يجب فهم معانيها من خلال ممارسيها أو الفاعلين فيها، ولهذا فإن "هذه الوسيلة التي قد لا يستغني عنها أي باحث.

إذ أن بعض الجوانب تحتاج إلى تفسيرات من قبل المبحوثين، فكثير من النواحي الشخصية تصل في دقتها إلى درجة لا يتسنى معها الحصول على بيانات إلا عن طريق المقابلة "[1] .

هذا وعلى الرغم من أننا ننتمي إلى مجتمع الدراسة، إلاّ أن هذا لم يكن كافيا للإحاطة بكل الخصوصيات الثقافية للمنطقة، فالمنطقة ذات طابع عروشي* والاعتقادات والتصورات تختلف من عرش لآخر، لذا تحتم علينا إجراء مقابلات حرة، غير متقيدين بسؤال حيث أطرح الموضوع بصفة عامة، وهي ميزة المقابلة الحرة، فكنا نطرح الموضوع بصفة عامة وتركت المجال للمبحوثين التحدث عنه بكل راحة، وبعدها أدركنا مدى فائدة العمل بالمقابلة الحرة، حيث يقول "مالينوفسكي": " أنه على الاثنوغرافي نشر شباكه في المكان المناسب وأن ينتظر ليرى ماسيقع

فيها، ويجب أن يكون كالصياد النشط يدفع بنفسه حتى يصل إلى المخابئ التي يصعب الوصول إليها، وهذا ما سيقوده إلى طرق أكثر فعالية لمتابعة البحث"[2] لأن موضوعنا متشعب وواسع من حيث أنه ثلاث موضوعات قائمة بذاتها، إلا أن البحث فيها أنثروبولوجيا يستدعي دراستها منفردة/مجتمعة في

[1]. مراد مولاي الحاج ، مكانة التحقيق الميداني في الدراسة الأنثروبولوجية' وقائع الملتقى : أي مستقبل للأنثروبولوجيا في الجزائر، وهران ، منشورات مركز البحث في الأنثروبولوجيا الثقافية و الجتماعية ، 2002 ، ص 05 .

* العرش: هو اتحاد مجموعة من الرفق جمعتها تحديات خارجية تنتهي في أصلها إلى أصل واحد.

[2]Bronislaw Malinowski, Ibid,p53.

الآن نفسه، فمن خلال المقابلات والمعطيات التي أتحصل عليها كانت هي المحدد والضابط النهائي لموضوعنا لأننا في كل مرة نتحصل على معطيات جديدة مهمة تغير مسارنا المنهجي في الدراسة، إذ أننا لم ننزل إلى الميدان بنظرية أو منهجية عمل معينة، بل قمنا بتنظير للميدان، من خلال تصنيف المعطيات بما يتناسب وطبيعة موضوعنا. وكان الوسيط في تنظيم تلك المقابلات دائما "الوالد" في تحديد المواعيد خاصة مع كبار السن من العنصر الرجالي، أما بالنسبة للنساء فكنا نغتنم كل فرصة للأخذ بالمعطيات فتارة عند ركوبي الحافلات، وتارة عند دخولي صالات الانتظار عند الطبيب،والحفلات ، الحمام.

وكان هناك تنوع في اختيار الأشخاص من حيث المرجعية والتبعية العروشية، وذلك لمحاولة الإلمام قدر الإمكان بالخصائص الثقافية لمنطقة الدراسة من جهة، ومعرفة معاني تلك الرموز ومدلولاتها. وحرصا على إلا تفوتنا بعض المعطيات أو ننساها قمنا بالاستعانة بأداة **التسجيل الصوتي**، عندما تقتضي الضرورة لذلك.

وهذه قائمة لبعض الأشخاص الذين كان اللقاء بهم ودار معهم حديث في الموضوع:

اسم المخبر	الســـن	تاريخ المقابلة	زمن المقابلة	مكان المقابلة
فتيحة ح	84 سنة	2016/03/25 2017/4/13	العاشرة صباحا الثامنة ليلا	في منزله
جوايبية ي	52 سنة	2017/03/30	الثانية زوالا	في منزلي
حدة ر	72سنة	2018/03/31	التاسعة صباحا	في منزلي

عربية م	62 سنة	2017/03/31	الرابعة مساء	في منزلها
البهجة م	96 سنة	2017/04/23	الثامنة ليلا	في بيتها
ابراهيم عفايفية	84سنة	2017/04/12	الواحدة زوالا	في منزلي
ع ر	49 سنة	2017/09/15	الرابعة مساء	في منزلي
مسعودة ع	63 سنة	2018/05/15	السابعة ليلا	فيحفل ختان
ام الخير د	52 سنة	2018/05/16	السابعة والنصف	في قاعة الانتظار بالحمام
مشعلي س	93سنه	2018/4/14	الرابعة مساء	في منزله
منانة ق	48سنة	2018/04/28	الرابعة مساء	في منزلها
حسين رزايقية	87سنة	2018/05/22	التاسعة صباحا	في الحقل

وقد اخترنا هؤلاء الأشخاص بالتحديد على اعتبار أنهم الذاكرة الشفهية لعادات وتقاليد المنطقة، فهم بمثابة الذاكرة الحية والمرجعية الثقافية في مثل هذه الدراسات.

6- مجالات الدراسة:

6-1- المجال المكاني للدراسة ومبررات الاختيار:

إن اختيارنا لمنطقة قالمة وتحديدا منطقة حمام النبائل كمجتمع دراسة، هو انتماؤنا إليها كأولى الأسباب في عملية الاختيار، فالباحث " يخضع في اختياره للمنطقة التي سيجري عليها دراسته لانتمائه لذلك المجتمع أو معايشته له معايشة وثيقة كانت كفيلة بأن تخلق مثل هذا الاهتمام و الحب لتراث هذا المجتمع "[1]، "ولكي يكون البحث مشروعا ينبغي أن يقتصر على منطقة صغيرة ذات حدود واضحة المعالم ..."[2]. فعندما يختار الباحث مجتمعا واحدا يعرفه سيكون قادرا على الاتصال بأفراده أكثر من اختياره لمجتمع لا يعرف عنه إلا القليل، أو يجهله تماما.

فانتماؤنا إلى مجتمع البحث ساعدنا كثيرا في تقبل أبناء المنطقة، وسهل علينا مسألة التواصل معهم، وهو ما هيأ لنا الظروف الملائمة للانصهار والتغلغل أكثر لجمع المادة العلمية لموضوع دراستنا. ضف إلى ذلك أن منطقة قالمة كبيرة بمتغيراتها الثقافية فاقتصرنا على منطقة "حمام النبائل" لخصوصياتها الثقافية التي تميزه عن بقية المناط، وقد ابتعدنا عن عاصمة المنطقة نحو المناطق الريفية خاصة، كالمشاتي والمداشر ونذكر منها:(مشتة البربيقة، جنان الرخمة، الكاف لعكس...) حيث لا تزال الممارسات والطقوس والعادات والمعتقدات موجودة ولها مبرراتها في مخيالهم الشعبي، ما أتاح لنا إمكانية التعامل المباشر مع المادة الخبرية والمعطيات الميدانية لموضوع دراستنا.

---

[1].محمد الجوهري ، علم الفولكلور ، دراسة في الأنثروبولوجيا الثقافية ، ج1 ، دار المعارف ، القاهرة ، ط1 ، 1975 ، ص 335.

[2] . المرجع نفسه ، ص 338 .

6-2- المجال البشري :

يتمثل المجال البشري لمجتمع بحثنا في فئة المسنين كونهم حفظة للتراث والشهود عليه، بحكم أنهم عاصروا وعاشوا ثقافته ومارسوا عاداته وتقاليده وطقوسه، ولا يزال الكثير منهم يمارس طقوس الاستمطار المتعددة التي سنتعرض لها لاحقا في تفاصيل البحث، ولا زال مخيالهم مشحون بالكثير من الرمزيات حول الماء والأرض والمرأة، فهم يمثلون الذاكرة الحية للتراث الشعبي والممارسات الثقافية، ومصدرا مهما للسائل والمستفسر عن دلالاتها ومعانيها.

6-3- المجال الزماني:

كأي بحث من البحوث الاجتماعية مرت دراستنا هذه بثلاث مراحل أساسية فكانت المرحلة الأولى عبارة عن:

مرحلة تحضيرية: و قد تم في هذه المرحلة اختيار موضوع الدراسة ، و ما تبعه من دراسة استطلاعية لمجتمع البحث ، و كذا التراث المعرفي حول الموضوع و كيفية معالجته، فتحتم علينا الأمر زيارة بعض الجامعات والمراكز البحثية، والثقافية، و ذلك من أجل الإلمام بالمادة العلمية المتعلقة بموضوع بحثنا و ضبطه.

أما المرحلة الثانية : قمنا فيها بجمع البيانات ميدانيا من خلال الاتصال المباشر بمجتمع الدراسة، كما قمنا خلال هذه المرحلة من استعمال بعض التقنيات لجمع البيانات من الميدان كالملاحظة و المقابلات اللتان شغلتا حيزا كبيرا من عمر هذه الدراسة .

والمرحلة الثالثة والأخيرة والتي تم فيها استخلاص النتائج وتحرير الدراسة.

وقد كان هذا كله خلال أربع سنوات مدة تكويننا في الدكتوراه، تراوحت بين جمع المادة العلمية والقراءات حول الموضوع، والنزول إلى الميدان ثم جمع المعطيات وتصنيفها وتحليلها وكتابتها.

خلاصة:

بينا في هذا الفصل أهم الخطوات المنهجية التي سرنا وفقها لتسهل علينا عملية البحث ومعالجة موضوع دراستنا ولتكون بمثابة موجه ودليل عمل نسير وفقه. لذا حددنا الإشكالية وأهم المفاهيم والنظرية والمنهج، وكذا الملاحظة بالمشاركة كأهم تقنية في جمع المعطيات، هذه الأخيرة ثم جمعها من الميدان وتحليلها بناء على محاور البحث وأسئلته الفرعية، ليكون بعدها الوصف والتحليل خلال فصول ثلاث نوردها في ما يتقدم.

الفصل الثاني

اثنوغرافيا منطقة الدراسة

تمهيد:

سنحاول من خلال هذا الفصل التعريف بمنطقة الدراسة لما لها من أهمية في موضوعنا، وذلك من خلال التعريف بها والوقوف على أهم خصائصها الثقافية، فتحديدنا لخصوصيات ميدان البحث يمثل نقطة مهمة وهذا ما يؤكده "جون كوبان" بقوله: "أن الميدان هو ميدان وفي نفس الوقت هو موضوع وشكل من أشكال التحقيق، أين يقوم الاثنولوجي بالالتقاء المباشر مع مسائليه"[1]، ومن هنا كان لزاما علينا القيام بالتحقيق الاثنوغرافي لميدان البحث قبل الشروع في البحث عن مكنونات موضوعنا، وهذا ما يعززه "ماليونوفيسكي" في كتابه "مغامروا غرب المحيط الهادي" حيث يحذر على عدم البحث في كل عنصر ثقافي على حدى بل يجب أن يدرس في إطاره العام حيث يقول: "إن عالم الاثنوغرافيا الوصفية الذي يشرع في دراسة ديانة واحدة أو تنظيم اجتماعي واحد،...فإنه يقطع حقلا مصطنعا من البحث، وسوف يتعثر بشكل خطير في عمله"[2]ولذلك فإنه لا يمكن أن نفهم حيثيات موضوعنا وما يحيط به من اعتقاداتوطقوس وتمثلات في المخيال الشعبي في معزل عن الأشكال الثقافية الأخرى بالمنطقة.

1. Jean Copans .*L enquête ethnographique de terrain* . Ouvrage publie sous la direction de François single Nathan Université.1998. P15

2Rebecca l. stein / Philip l. stein , *The anthropology of religion .magic and witchcraft* , Rout ledge Taylor& Francis group, London and new York.p 266

1- حمام النبائل، مجالا، سياحةً و سكانًا:

1-1-المجال الجغرافي للمنطقة:

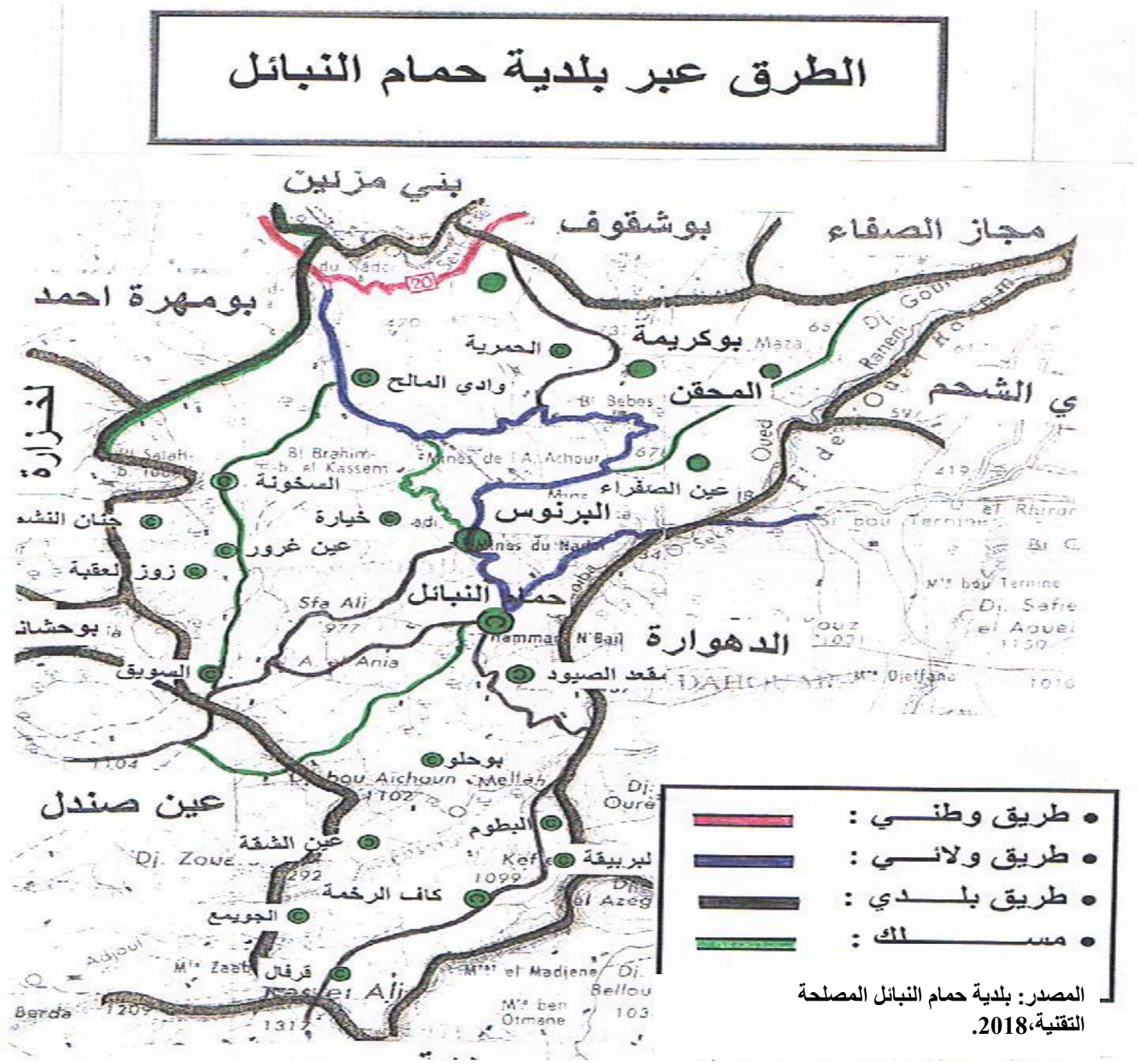
"...لكل بحث اجتماعي حيز جغرافي يتم فيه"[1] والتعريف بهذا الحيز سيساعدنا لتوضيح أهم أبعاد ونتائج الدراسة لأن ثقافة الإنسان وليدة بيئته.حيث يقول "كلود ليفي ستروس": "كل ماينتمي لنظام الطبيعة ويتصف بالشمولية والعفوية منفصلا عما ينتمي للثقافة أي لميدان ما،هو خاص ونسبي"[2] فمن الضروري الربط بين ماهو طبيعي وماهو ثقافي ليصبح المحتوى ثقافي معاش ومؤثر.

حمام النبايل أو حمام النبائل، دائرة تابعة لولاية قالمة، تقع بالحدود مع ولاية سوق أهراس، تبعد عن مقر الولاية بـ 40 كلم، يحدها كل من:

- بوشقوف:شمالا.
- بن سميح:جنوبا.
- المشروحة:شرقا.
- سدراتة ولاية (سوق أهراس):غربا

[1] إحسان محمد حسن،الأسس العلمية لمناهج البحث الاجتماعي،دار الطليعة،بيروت،لبنان،1987،ص93.

[2] جيلبلبير دوران،الأنثروبولوجيا،رموزها،أساطيرها،أنساقها،تر،مصباح الصمد،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر،ط3 ، 2006،ص29.



المصدر: بلدية حمام النبائل المصلحة التقنية،2018.

- مساحتها 164.22 كلم2، عدد سكانها 199 16 نسمة.

والمنطقة ذات طبيعة جبلية وعرة تتخللها المجاري المائية غير دائمة الجريان، كما تحتوي على غطاء نباتي ساعد على ازدهار الحياة البرية في الكثير من نواحيها[1]

1-2-المناطق السياحية في المنطقة :

"... قاصدينك يا نبايل شتا وصيف وفيك قعداتنا علكيف"، هذا ما يقال عن حمام النبائل في أحد المواويل الغنائية وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدل على ما تزخر به المنطقة من مخزون سياحي هام يتمثل في الثروة المعدنية الحارة، وخير دليل على ذلك حمام "المينة" سابقًا و"حمام الطاهر المعدني"، والأجمل من هذا أنها منطقة غارقة بين الجبال والكتل البركانية، فهي تشكل بدورها فضاءً سياحيًا رائعًا ونقطة مهمة عبر الطريق الروماني هيبتون، خميسة الرومانية.

1 .عبد القادر بلقاضي، مكتب الدراسات العمرانية، قسنطينة، 2005، ص ص 76، 77.

فنجد جبل سردون، الكاف لعكس، زوارة، القلتة الزرقاء، الشرامط، البطومة، التي كتب فيها "كاتب ياسين" رائعته المشهورة "رواية نجمة".

1-3- النمط العمراني والتقسيم العروشي، إحدى مبررات التعلق بالأرض:

من خلال المناطق التي تقربنا اليها بالبحث، والتي كانت عبارة عن مداشر وقرى، وجدنا أن الطابع العمراني السائد والغالب عبارة عن مساكن أساس بنائها الحجارة والطوب،ويتم صقلها وتثبيتها فوق بعضها البعض،عن طريق مزيج من التراب والماء،والسقف عادة ما يغطى بأعمدة من خشب وفوقها نبات الديس،وتسمى ب"النوالة،أو القربي"وهي تسميات محلية.وبالرغم من ظهور أنماط البناء الجديدة إلا أن اغلب سكان المداشر والقرى لايزالون متمسكين بالنمط القديم إلى يومنا هذا.

أما عن التقسيم السكاني فهو تقسيم تقليدي في المنطقة، فكما يصرح "الأستاذ مصطفى عوفي "بأن "خصائص الأسرة الجزائرية في الوقت الراهن هي نتيجة تزاوج بين ما خلفه المستعمر وبين العادات والتقاليد والقيم الحضارية التي سيطرت على المجتمع الجزائري في الماضي"[1] وهذا ما ينطبق على الأسرة في منطقة حمام النبائل، وهذا ما يمك إبرازه من خلال حضوره تحت مصطلح "العرش*"فمازال لحد اليوم نظام الأعراش هو النسق القرابي السائد و البنية الأساسية لتماسك الأفراد،حيث تتواجد بالمنطقة أربعة عروش وهي:

- عرش المشاعلة: ويضم الألقاب التالية: رزايقية، عفايفية، ضيف الله، نعامنية، دبابسية، مشعلي...

[1] عوفي مصطفى وأحمد عبد الحكيم بعطوش، الظام العائلي الحديث والممارسات القربية في المجتمع الجزائري، مجلة العلوم الإنسانية والمجتمع،عدد13، 2014،ص136.

- عرش أولاد الضاعن: ويضم الألقاب: عثامنية، كلايعية، زعايمية، قوادرية...

- عرش النبايل: ويضم: حجاجي، سلاطنية، براهمية...

- عرش أولاد الشيخ: موايسية، مساعدية...

فالعرش هو أعلى وحدة في البنية الاجتماعية لمجتمع الدراسة،ويؤمن كل عرش أن له ماض موحد،"فالطبعة غير المستقرة وغير المأمونة اقتضت إن تتوحد الجماعات البدوية في تجمع قبلي تشكل الأسرة فيه اصغر وحداته ثم يمتد ذلك التجمع أو التنظيم حتى القبيلة الأم وربما ضم معها عددا من القبائل الأخر بفعل روابط الدم والمصاهرة أواصر التحالف..."[1] وهذا من أجل الاتحاد ضد مشاكل الطبيعة أو مواجهة خطر ما،وفي هذا السياق يقول "ابن خلدون":" ...لا يصدق دفاعهم و إلا إذا كانوا عصبة و أهل نسب واحد لأنهم بذلك تشتد شوكتهم و يخشى جانبهم ، إذ نعرة كل أحد على نسبه و عصبيته أهم ، و ما جعل الله في قلوب عباده من الشفقة و النعرة على ذوي أرحامهم و أقربائهم موجودة في الطبائع البشرية و بها يكون التعاضد و التناصر، و تعظم رهبة العدو لهم"[2]،والناس في القبيلة كثيرا ما يعتقدون أنهم ينحدرون من نسب واحد" قد يرجع في الغالب إلى أحد أجدادهم فيسمون باسمه و تعلو هذا الاسم بعد ذلك هالة من القداسة ويحيطه الشرف إلى حد أسطوري"[3] وفعلا هذا ما نجده في منطقة دراستنا فكل عرش من هذه العروش لديه ولي صالح يتبرك

[1] ابن خلدون، مقدمة إن خلدون،ج1،دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع،بيروت،لبنان،2001،ص71.

[2] ابن خلدون، المرجع السابق،ص132.

[3] Boukhbza M'hammed, Monde rural : contraintes et mutations, OPU, Alger, 1992,p69.

به، ويعتبرونه "الرجل المقرب إلى الله عزّ وجل، يتصلون به، وله قدرة عجيبة، ويقوم بأعمال خارقة في حياته، وحتى بعد وفاته، ويكون ضريحه رمزًا لهذه القدرة على الفعل"[1].

وهو ما يسمى بالشيخ أو المرابط أو الجد بهذه المنطقة، ونذكر منهم "مرابط سعد"، "مرابط سعيد"، "مرابط سالم"... متخذين لكل منهم ضريح أو مقام، ويصبح مكان مقدس لديهم، حتى تصل درجة تقديسه إلى الحلف به، كأن يقول أحدهم "وراس جدي مرابط سعيد" أو "وراس جدي مرابط سالم" وما إلى ذلك. ويصبح هذا الضريح الملجأ الوحيد للتنفيس عن مشاكلهم وانشغالاتهم، كتأخر الإنجاب، تأخر سقوط الأمطار، المرض، وعادة ما يقع ضريح الولي بالقرب من مسجد أو مقبرة، وداخل قبة ذات طابع معماري إسلامي، وتوضع عليه بعض الأقمشة ذات ألوان زاهيه وعادة مايغطى بقماش ذو لون أخضر.

تقول السيدة "فتيحة ح": "كنّا نروحوا ندوا الحنة والشمع وطرف تاع قماش أخضر، ندخلوا نحطوا الشمع والحنة والبخور ومبعد نروحوا للقبر تاع سيدي سالم نسلموا عليه و ندعو على الحاجة اللي جينا على جالها"، كما تقول: "انو المرا اللي كبرت في العمر مازوزتش تروح لمقام تع المرابط وتمسح وجها بالغطاء اللي مغطي بيه المقام، ودور سبعة دورات، ومبعد تدعي ربي يرزقها براجل صالح..."، "فالاعتقاد ببركة الأضرحة، وقدرة التمائم والتعازيم والبخور، ليس وليد الحاضر إنما يغوص في الماضي البعيد لا يكاد يُعرف أصله ولا فصله"[2].

1. عبد الحميد بورايو، القصص الشعبي في منطقة بسكرة (دراسة ميدانية)، وزارة الثقافة، د ط، الجزائر، 2007، ص 22.
2. أحمد أبو حسن، في المناهج النقدية المعاصرة، دار الأمانة، الرباط،المغرب، ط1، 2005، ص 146.

فمن خلال هذه الممارسات في المنطقة لاحظنا مدى تجذر هذه الظاهرة حتى وقتنا الحاضر ولدى مختلف الفئات الاجتماعية.

ولما كان النظام الاجتماعي السائد في المنطقة نظاما عروشيا بالدرجة الأولى نشأ أفراده تحت تأثير سلوكات معينة، كالتفاخر بالأحساب والطعن في الأنساب والطبقية والأخذ بالثأر وما الى ذلك.

ومن نتائج التقسيم العروشي هو النزاع المستمر حول ملكية الأراضي بالمنطقة كما أنه من المهم جدا لدى السكان الاحتفاظ بأي وثيقة قديمة تثبت انتمائهم إلى العرش وذلك لتأكيد حقهم في ملكية الأراضي.إذ عادة ما يتدخل كبار العرش لفض النزاعات حول استغلال الأرض، فتصل الخصومات حول الأراضي إلى القتل. فالأرض في المخيال الشعبي لمنطقة الدراسة ذات طبيعة مقدسة، والمساس بها كالمساس بالشرف والعرض.

2- تجليات المخيال الشعبي في مظاهر الثقافة الشعبية في المنطقة:

بعد تعرضنا للتعريف بمنطقة "حمام النبائل" جغرافيا ومناخيا وكذا طبيعة التنظيم السكاني في المنطقة، وعلاقة الفرد بأرضه كعنصر هوياتي مقدس، ومكون أساسي للتركيبة الاجتماعية والبنية الذهنية للفرد، على اعتبار أن الأرض أصبحت تمثل تراثا ثقافيا ماديا يدخل في تشكيل ثقافة المجتمع ، وعنصر ثقافي له دور مهم في تشكيل الملامح العامة للخصوصيات الثقافية للمنطقة، على اعتبار أن العناصر الثقافية مترابطة ومتماسكة في ما بينها لتشكل نسقا ثقافيا متكاملا، وهذا ما حتم علينا التعرض لبعض مظاهر الثقافة الشعبية الراسخة في المخيال الثقافي/الاجتماعي.

ركزنا أكثر حول المظاهر الثقافية التي لها علاقة بموضوع دراستنا في شكلها العام، كالطقوس والأساطير، والتراث الأدبي من أحاجي وأمثال وألغاز...، وكذا المعتقدات الشعبية، لنحاول بعد ذلك حصر أهم مظاهر المخيال الشعبي التي لها صلة مباشرة بالماء والأرض والمرأة في المخيال الشعبي لمنطقة الدراسة بشكل دقيق، والتي تبرز فيها العلاقة التي تربط بين عناصر موضوعنا لذا سوف نتطرق لها لاحقا.

تعتبر الثقافة الشعبية من الأمور البالغة الأهمية، فهي بمثابة النافذة التي من خلالها يمكننا الكشف عن المخيال الشعبي الذي يحكم تصور وذهنية المجتمع تجاه عنصر ثقافي معين، وكذا الكشف عن الخصائص المختلفة للجماعات، "حيث تقوم الثقافة الشعبية على المحاور التالية:

- أشكال التعبير الشعبي(الأدب الشعبي).
- العادات والتقاليد الشعبية.
- المعتقدات والطقوس الشعبية.
- الفنون الشعبية
- الحرف والصناعات التقليدية."[1]

إلا أنه وتماشيا مع موضوع دراستنا ركزنا على المحاور التي لها علاقة بموضوعنا بصفة عامة في منطقة الدراسة، وهي: الأدب الشعبي، الطقوس والأساطير، والمعتقدات الشعبية.

[1] محمد سعيدي، الأنثروبولوجيا بين النظرية والتطبيق، دراسة في مظاهر الثقافة الشعبية في الجزائر، أطروحة دكتوراه في الأنثروبولوجية، جامعة تلمسان، 6007/2006، ص، 101.

2-1- الأدب الشعبي، جمالية القول وبلاغة التعبير:

الأدب الشعبي خير وسيلة تلقائية تعبر بها الأمم عن ذاتها بكل حرية، هو التعبير الفطري الصادق عن أحلام الأمة، وآمالها، وبؤسها، وشقائها، وهو ظلها الذي يصاحبها عبر الزمن، مهما اختلفت الأحوال والأماكن.

لذا كانت دراسة الأدب الشعبي بالغة الأهمية لمن يحاول دراسة نفسية شعب من الشعوب، حيث أن الدراسات في هذا المجال إذا اتسمت بالعمق والجد، فإنها تساعد على إدراك الخصائص الأساسية لهذا الشعب.

نجد أن هذا النوع من الأدب متداول بشكل شفاهي عبر العصور و متوارث جيلا بعد جيل، ويشمل الفنون القولية مثل الحكاية الشعبية، الأمثال، والألغاز... إذ أنهالا تستند لفرد معين بل يشارك الجميع في إبداعه وإعادة إنتاجه.

وللمنطقة تراث أدبي غني لعبت البيئة دور كبير في إنتاجه وتناقله على ألسنة الرواة شفهيًا ويشتمل في أنواع وإبداعات كثيرة، وفي هذا سنركز على ثلاثة منها وهي: الأحاجي، الأمثال، القصص الشعبية، لنموضع الثقافة الأدبية لمنطقة الدراسة من الأدب الشعبي العام.

2-1-1-الأحاجي:

وتعني الأحاجي في هذه المنطقة الألغاز، واللغز هو فن قولي شعبي، وفيه تظهر براعة الإنسان في الوصف الدقيق لأشياء والقوانين التي تحكم عناصرها[1]. وقديمًا في المنطقة كانت الألغاز الشعبية

[1]. نبيلة إبراهيم، أشكال التعبير الشعبي، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، ط3، 2004، ص 191.

(الأحاجي) تقام في السمر، إذ يجلس أفراد الأسرة إلى الجدة التي تطلب منهم حلّ ألغازها التي حفظتها ممن سبقها، ثم يبدأ التنافس في حل الألغاز، وأحيانًا يؤدي ذلك التنافس إلى المشاجرة، أو كأن يشترطون في بداية التنافس أنّ الخاسر يقوم بتحضير الشاي أو عمل معين، كما تُقال هذه الأحاجي في المقاهي الشعبية ليلاً، ونذكر بعض الألغاز المتداولة في المنطقة وهذا على لسان السيد(جوايبية ي):

* سُلْطان في ركْبة والغاشي داير بيه، لما تَحتوا والعْطَشْ يُقْ

تل فيه. الحل: (البرمة والكسكاس).

* هذا التركي جا متحزم والتحزيمة لاقت بيه، هو ساكت لايتكلم واليتامى دايرين بيه. الحل (صحن الطعام، الملاعق)..

* الميت ميت والنار شاعلة فيه زوج هازينوا وثلاثة يتبعوا فيه (السيجارة).

* على اللي يبدا بالحا والحا مغروس القشور مالحة والقلب مسوس (الحمص).

* علي عالي في العلالي، لحمو رخيس ودمو غالي (الزيتون).

* تبدا بالسين واولادها ستين (الساعة).

* طير بلا جنحين وتاكل بلا سنين (الرصاصة).

* الحي طامع في الميت والميت تحتو يتوازع الي يطلقها الميت ياكلها القاعد (طاحونة القمح).

* شعبتنا المرة تشوف الشمس غير مرة (القبر).

* على قطعة عربية تتعمر الصبح وتفرغ لعشية (السوق).

* قائمة الذهب هزيتها علتني ولاخليتها هلكتني (الصلاة).

* عبد الصمد قال كلمة واسمعوا يا شهودي بعيني شفت الما مضرب الدم إذا كذبت اذبحوني (القربة).

* تعطيها تاكل تكبر، تسقيها الما تموت وكل كافر عليها يفوت (النار).

* دقوه سبعة دقات ما سالت منو قطرة دم ولا قطرة ماء حطوه قالوا مات هزوه قال انعم (المزمار).

نجد أن الألغاز الشعبية بقدر ما لها وظيفة نفسية ترفيهية، نجد لها وظائف أبعد وأبلغ، فهي تعبر عن أبعاد اجتماعية وثقافية وتساهم في تكوين الموروث الشعبي للمنطقة.

2-1-2-الحكايا و القصص الشعبية:

قديمًا كانت تتجمع العائلة حول الموقد، وتبدأ الجدة في قص حكايتها، التي ينصت إليها الجميع، فهي لحظات ممتعة ومشوقة، وهذه القصص قد تكون خرافية أو أسطورية، لها دور كبير في التسلية والتربية والتثقيف، ولها حالات نفسية وتاريخية واجتماعية، وهذه القصص وسيلة للاعتبار والتسلية، وقضاء الأمسيات الملاح، حيث تقام حلقات حول العجوز التي غالبًا ما تكون الجدة ، فيستمعون إلى قصصها بكل شغف واهتمام، فهي:" حكاية خيالية تستمد نفسها من المخزون الثقافي للمجموعة التي تنبع منها، ولذلك نجدها تنقل عقائد هذه المجموعة ومواقفها وقيمها"[1].

كما نجد لهذه القصص طقوس وأوقات معينة عند روايتها، ففي منطقة حمام النبائل الكثيرات من النساء لا تروين قصصهنّ إلاّ ليلاً، فهنّ يعتقدنّ أنّ روايتها قد يضرهنّ نهارًا بإطلاق عبارة "مامنوش" أي أنه غير محبذ، وعادةً ما تبدا القصة بـ" امالا بكري في وقت فات" وتختم بقول "هذا ما

[1]. مصطفى الشاذلي، القصة الشعبية في محيط البحر الأبيض المتوسط، دار توبقال، المغرب، ط1، 1997، ص 35.

سمعنا هذا ما قلنا يا حضار يا سامعين" أو "كملت لحكاية ولبست لمرا لملاية"، دلالة على نهاية الحكاية أو القصة.

أمّا في الوقت الحالي فهذه القصص لا تُروى إلاّ نادرًا، وتُروى حتى في النهار إذ تجاوزت النساء ذلك المعتقد المسيطر عليهنّ بعدم رواية القصص في النهار.

ومن بين القصص التي تروى في المنطقة فنجد "لونجا بنت السلطان"، "بقرة اليتامى" "أم السيسي والذيب"، "الغول"... الخ.

نجد أنّ الحكاية الشعبية تشكل معلمًا من المعالم الأساسية في تقاليد الأدب الشعبي للمنطقة، وأنّ ممارسة الفعل الحكائي وجدت في الفضاء العائلي أرضًا خصبة بامتياز، شكل الجد والجدة والأحفاد، خاصة أقطابه الأساسيين،"فهي ترجمان لذاتية إنسانية اجتماعية وتجسيد لآمالها وأحلامها"[1].

2-1-3-الأمثال الشعبية:

المثل الشعبي هو مبنى قصير ومعنى كثير، وهو كثير التداول لأنّ ألفاظه سهلة وبسيطة، تحمل تناسقًا وتناغمًا "فكل مثل مستودع ذكرى وقصة أجدادنا وأنماط تفكيرهم ووسائل معيشتهم، وهي بالتالي جزء منتاريخهم"[2].

[1]. نهر سرحان، الحكاية الشعبية الفلسطينية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1974، ص 47.
[2]. أبو الفضل أحمد الميداني، مجتمع الأمثال، دار صادر، لبنان، ط1، 2002، ص 5.

وقد رسخت الأمثال الشعبية في الذّاكرة الجماعية لأفراد المنطقة التي حفظتها من الضياع، فالمثل الشعبي هو "عبارة عن جملة أو أكثر تعتمد على السجع، وتستهدف الحكمة والموعظة"[1].

وإنّه من الصعب معرفة قائله وتحديد تاريخه، وهذا ما يرجع إلى كثرة تداولها في مناطق كثيرة وعدم تدوينها، وهي "عذبة على اللسان، مقبولة في القلب، لا يجهلها العامة ولا يتكبر عنها الخاصة، وأكثرها مرسلة لا يُعرف أصحابها لإتيان الزمان على ذلك"[2].

وهناك مثل شعبي يرتبط بحادثة، وهناك ما يكون على سبيل الحكمة، كما توجد أمثال شعبية على سبيل السخرية والاحتقار والتصغير.

ومن الأمثلة الموجودة في المنطقة نذكر:

* «الواد مديه وهو يقول ماحلى برودو»، يدل على الغفلة والغرور الذي يؤدي بصاحبه على الهلاك.

* «زواج ليلة تدبيرو عام»، وهذا نوع من الحكمة والتوعية، وخاصة بالنسبة للشباب المقبلين على الزواج، فالزواج يتم في ليلة ولكن العاقل من فكر قبل وبعد الزواج من نفقة وسكن واختيار الزوجة الصالحة.

* «سبعة نساء والقربة يابسة»، الغرض منه نبذ الكسل والخمول، ويُضرب هذا المثل عند ملاحظة إنسان يتكاسل أو التأخر في القيام بعمل ما، وخاصة وسط جموع النساء.

* «الضيف ضيف لوكان شتا وصيف»، يُضرب لغرض إكرام الضيف وعدم القلق من طول مكوثه.

*كما نذكر كذلك «جا ملتالي وقال أنا مالي».

[1] أبو بكر محمد بن العباس الخوارزمي، الأمثال، موطم للنشر، الجزائر، 1994، ص 5.

[2]. أبو بكر محمد بن العباس الخوارزمي،المرجع السابق، ص6.

* «خوك خوك لا يغرك صاحبك».

* «البرمة بلا بصلة كي لمرا بلا خصلة».

* «كب البرمة على فمها تطلع الطفلة لمها».

* «أنا نملو في ديران الخراس وهو يملي في قطعان الراس».

نجد أنّ الأمثال الشعبية في المنطقة عبارة عن ممارسات يومية كلامية تكون في التعامل اليومي، فهي حصيلة تجارب اجتماعية أو فردية تدل على حقيقة من حقائق الحياة.

ثم إنّ "لبلاغتها وحسن سبكها وصوغها سهلة الحفظ، تتعلق بالذهن لمجرد سماعها، فتدخل القلوب في طريقها إلى الذهن وتنساب انسيابًا عند الحاجة ووقت الضرورة في أي مناسبة كانت، ومن النادر أن ينتهي حديث العامة مهما كان دون تأييد قولها بمثل أو حكمة شعبية لأنّها بمثابة الحجر الأخير في بنيان الحديث"[1].

نجد أن الأدب الشعبي يمثل الحياة الاجتماعية والثقافية لمجتمع الدراسة، إذ يعتبر متنفسا لهمومهم وشاغلهم، الاجتماعية والنفسية والسياسية والاقتصادية....

2-2-المعتقدات الشعبية والمتغيرات الرمزية:

المعتقد الشعبي ظاهرة اجتماعية تنتج من تفاعل الأفراد في علاقاتهم الاجتماعية، وتصوراتهم حول الحياة والوجود، وقوى الطبيعة الخفية، والمتحكمة في تسيير الحياة الكونية لأسباب عديدة أهمها: التراكم الاجتماعي للعادات والتقاليد والأفكار فيصبح المعتقد قوة آمرة قاهرة.

[1]. سلامة الراسي، حكي قرايا و حطي سرايا، مؤسسة نوفل، بيروت، ط2، 1977، ص 82.

إذ يختلط مفهوم المعتقد الشعبي بمفهومه الأسطوري، بحيث لا يمكن أن نسمي المعتقد شعبيا إلاإذا ارتبط بأصله الأسطوري، وتدل صفة الشعبية على المعتقدات التي يؤمن بها الشعب فيما يتعلق بالعالم الخارجي، والعالم فوق الطبيعي[1].

نجد أن الذاكرة الشعبية لمجتمع دراستنا تحمل خزانا من المعتقدات الشعبية الأسطورية، "شبيهة بقطع صغيرة من الحجارة متناثرة بين الزهور تنبت في أرض خصبة لا يكشفها إلا ذو بصر حاد"[2]،

فالباحث الأنثروبولوجي يحاول أن يرى مالا يراه الآخرين بعين فاحصة كل صغيرة وكبيرة في ميدان بحثة، ولا يتسنى له ذلك إلا من خلال التغلغل والأنصار في الميدان، حتى يرصد جميع الجزئيات ويكشف عن مدلولاتها ومعنيها من خلال الفاعلين أنفسهم.

2-2-1-الزردة وزيارة الأولياء الصالحين:

تعد الزردة من أهم الظواهر الاجتماعية والاعتيادية التي لها انتشار واسع في المنطقة، فهي ظاهرة اجتماعية، ثقافية وسياسية تعرض فيها قضايا مختلفة، عادة ما يكون المنظمين للزردة من نفس العرش ينتمون إلى ولي صالح يتبركون به.

كما تقام الزردة في هذه المنطقة تيمنا لنزول الغيث، حيث يحضر الأهالي ماطاب ولذ من الأطعمة كالكسكسي باللحم، التمر، الكسرة... الخ، ومن بين هذه الزردات في المنقطة، نذكر زردة عين الشقة، زردة عين الكبيرة... الخ.

[1] محمد الجوهري، الدراسات العلمية للمعتقدات الشعبية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط3، 1993، ص49.
[2] فريدريك فون ديرلاين، الحكاية الخرافية ، تر نبيلة إبراهيم، دار القلم، بيروت، لبنان، ط1، 1973، ص32.

فظاهرة زيارة الأولياء منتشرة في المنطقة بكثرة فكل عرش مرتبط بضريح، وهناك عائلات تركز في انتمائها إلى ولي ما، وتفتخر بذلك كونها عائلة شريفة. وقد ترسخت هذه الظاهرة في الذّاكرة الجماعية رغم محاربة الإسلام لها باعتبارها شرك بالله، وهذا يعود إلى الاعتقاد السائد بينهم أنّ المخرج والأمان هو اللجوء إلى الزوايا والأولياء الصالحين، ويعتقد أهل المنطقة في الولي الصالح الشفاء من الأمراض، وجلب الرزق، وتزويج العوانس، وإنجاب الأطفال. وينسب بعض هذه الأضرحة على الأولياء الذين صورهم المعتقد الشعبي على أنهم الواسطة بين الإنسان وخالقه، ومن هذا فإنهم يعترفون له بسلطان فعلي خارق لا يدانيه سلطان ولا تغرب عن قدرته معضلة[1].

لذلك يسعى أهل المنطقة "استرضاء أرواح الأولياء بالأضاحي والقرابين المختلفة، وحين تصيبهم شدة أو نائبة يهرعون إلى مزار الولي مستنجدين به"[2].

ضف إلى هذا فإنّ الطقوس التي يمارسها أهل المنطقة في هذه المزارات في أداء العبادات

و الوفاء بالنذر وطلب البركة التي تشيع من المكان المقدس بكل شخص يتصل به.

2-2-2-الاعتقاد بالجن:

ينتشر الاعتقاد بالجن في المنطقة وتتفاوت درجات الاعتقاد به على أنه أرواح مستترة ومتخفية عن الأبصار، وقد ذُكر في القرآن الكريم في قول الله تعالى: ﴿قَالَ ادْخلوا فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُم

[1]. أحمد رشيدي صالح، الأدب الشعبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 2002، ص 148.

[2]. خالد عواد الأحمد، عادات ومعتقدات في محافظة حمص، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، ط1، 2011، ص 130.

مِن الجِنِّ والإِنْسِ فِي النَّارِ كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ أُخْتَهَا﴾[1]، كما في قوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاّ لِيَعْبُدُونَ﴾[2]، وأيضًا: ﴿قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبا﴾[3].

حيث يعتقد النّاس في هذه المنطقة أنّ بعض الأماكن مسكونة من طرف هذه المخلوقات فلا يقربوها ولا يؤذونها برمي الماء المغلي مثلاً، وإنْ حدث ومروا قرب هذه الأماكن فتراهم يتعوذون بتلاوة سورة من القرآن الكريم كسورة الفاتحة والمعوذتين، وآية الكرسي كتحصين ووقاية من أذيتهم.

وهناك حالات أخرى تلك التي يعتقدون أنها أصيبت بمس من الجن تفرض اللجوء إلى "الطالب" المختص الحافظ لكتاب الله طلبًا للعلاج، حيث يقوم "الطالب" بممارسات عديدة نحو المصاب الذي سكنته روح شريرة منها (الرقية) بالقرآن ومخاطبة الجن وإرغامه على مغادرة جسد المريض.

أمّا الطريقة الثانية فتتعلق بالمصابين الذين أصابتهم شياطين غير مسلمة، فتشل بعض من جسدهم أو فقد المصاب وعيه، فيقال أنّ فلان "مضروب"، فيذهب به إلى الطالب حيث يدخل المريض إلى غرفة ويبقى وحده لوحده فيكثر الطالب من تلاوة القرآن والتعامل بقوة مع الروح الشريرة مستعملاً في أغلب الأحيان صوتًا لضرب المريض آمرًا الجن بمغادرة الجسد، فلا يحس المصاب بالآلام الناجمة عن الضرب، وقد تدوم هذه الممارسة ساعات طويلة، حيث يُغمى على المريض ليستيقظ بعدها معافى وكأنه لم يحدث شيء، كما يلجأ أهل المريض في مثل هذه الحالات إلى الأولياء لتقديم

[1]. سورة الأعراف، الآية 38.

[2]. سورة الذاريات، الآية 56.

[3]. سورة الجن، الآية 1.

ذبيحة شكرًا وامتنانًا لشفاء المصاب، أو كما يُقال عند بعض العروش إخراج "كسكاس الشيخ" وهو عبارة عن تحضير نوع معين من الأكل وإخراجه بمثابة صدقة دافعة بلاء عن المصاب.

2-2-3- الاعتقاد بالسحر:

السحر ظاهرة منتشرة عبر العالم بفضاءات مختلفة، ونجد أنّ سكان المنطقة يؤمنون بالسحر ومفعوله انطلاقًا مما ورد في القرآن والسنة النبوية الشريفة، من آيات وأحاديث عن السحر والسحرة، كقوله تعالى: ﴿واتبِعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِين عَلَى مُلْكِ سُلَيْمَان وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَان ولكِنَّ الشَّيَاطِين كَفَرُوا يُعلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنْزِلَ عَلَى الملَكَيْن ببَابل هَارُوتَ ومَارُوت﴾[1].

وهناك فئة من أهل المنطقة يذهب إلى "العرافة" أو كما يُقال لها في المنطقة "القزانة" للتنبأ بالمستقبل، أو الذهاب إلى "الطالب" لكتابة "كتاب" أو "حرز" لحل أزمة نفسية أو اقتصادية أو لتفعيل سحر أو إبطاله أو طلب للزواج مقابل مبلغ مالي.

يلجأ سكان المنطقة بالدرجة الأولى إلى "الطالب" لتحقيق رغبة ملحة عن طريق كتابة "حرز" ما وتتم الكتابة عن طريق معاملة تحريفية للقرآن الكريم.

وتقتضي الكتابة شروطًا وأوقاتًا خاصة صباحًا أو مساءً أو في يوم معين من أيام الأسبوع، وبأدوات ولوازم خاصة منها "القلم" و"السمق"، ويوصي "الطالب" زبونه بتعليق "الحرز" أو دفنه أو رميه في مكان معين أو غمسه في الماء وشرب مائه أو وضعه في النار وشم رائحته (دخانه)، وهكذا.

[1]. سورة البقرة، الآية 102.

وأحيانًا أخرى يأمر "الطالب" تغليف "الحرز" بقماش ذو لون معين لأنّ للألوان رمزية، فالأسود هو لون نحس، والأحمر له علاقة بالدم أو حتى بالجن...

كما يرتاد على المنطقة "القزانات" اللائي يذهبنّ إلى بيوت النّاس، ويجلسنّ على أرصفة الطريق، طالبين من النّاس قراءة الكف لهم، والفنجان والتبصير في البيض، وأحيانًا ما تُقابل "القزانات" بالطرد من أهالي البيوت.

وهناك طقوس أخرى لممارسة السحر والشعوذة في المنطقة كإشعال الشموع والتمتمة عليها، والذهاب إلى المشعوذين ليُعطى لهم بعض العقاقير لتوضع في الطعام أو حتى سرقة قطعة من الملابس بُغية سحره إمّا حبًا أو كرهًا.

2-2-4- الاعتقاد بالعين:

يعتقد سكان المنطقة بوجود العين ودليلهم في ذلك القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وترتبط العين بالحسد، وتفاديًا للعين والوقاية منها يلجأ سكان المنطقة إلى اختيارات كثيرة منها: تعليق الحرز أو الحجاب، أو الخمسة أو وضع العجلات على المباني، أو تسبيح الملح، فمثلا إذا خافت الأم على أن يصاب ابنها بعين ، تحمل الملح بيدها وتدور على ابنها سبع مرات وترمي الملح في النّار.

يكون الحسد والعين في كثرة الرزق أو عدد إنجاب الذكور أو المنصب أو الشهادة...الخ. ولهذا تلجأ الأمهات في هذه المنطقة لوضع الملح في يد صبيها دفعًا للعين عنه، حسب اعتقادها.

ويعتقد الكثيرون بأنّ من علامات الإصابة بالعين هي "التابعة" أو كثرة التثاؤب في غير عادته، فكان العلاج من العين هو الذهاب إلى امرأة كبيرة في السن كما يصطلح عليها في المنطقة عبارة "معطية

ليها" أي أنها تستطيع العلاج من العين، وإنها ورثتها من أمها أو جدتها، فتبدأ هذه المرأة في معالجة المصاب عن طريق تمديده على ظهره وتمرير عود ملفوف بـ "فولار" على صدر المصاب إلى بطنه ثلاثة مرات إلى سبعة مرات، وتقرأ بعض العبارات كأن تقول "كان نفس روحي" وفي آخر كل مرة ترفع ذلك العود، فإذا سقطت "الفولار" في المرات الثلاثة هذا دليل على أنّه مصاب بعين.

أما الآن أصبح معظم النّاس في المنطقة يتداوون عن طريق الرقية، وتبقى الأمثال الشعبية والحكم والأقوال المأثورة هي الأكثر انتشارًا ويرددها النّاس في كل لحظة أحسّوا فيها بخطورة العين أو أنهم مهددون لإصابة العين مثل:

* خمسة وخموس في عين الحسود.

* عين الحسود لا تسود.

* عين الحسود فيها عود.

* خمسة في عينيهم وربي يعميهم.

"فالاعتقاد بإصابة العين مظهر عقائدي روحي ونفسي وثقافي واجتماعي وبالتالي فإنّ المخيال الشعبي الجمالي يعمل باستمرار على تفعيله جيل وراء جيل، وذلك وفق منطق ثقافي واجتماعي تقليدي تأسس أصلاً وفق ثقافة التوارث والتواصل والاستمرار"[1].

[1]. أحمد آدم محمد، التمائم والأحجبة، مجلة الفنون الشعبية، القاهرة، ع16، 1971، ص 53.

الفصل الثالث

رمزية الماء والأرض والمرأة في المخيال الشعبي لمنطقة الدراسة

إذا كانت الثقافة نظاما تراتبيا من الرموز والمعاني، و هي النص الأصلي الذي يغترف منه الباحث، ومنه يجمع الأنثروبولوجي معطياته الميدانية، فإن سوء استخدام المناهج والتقنيات الأنثروبولوجية، وعدم ضبط الموضوع ومتغيراته بشكل صحيح، يؤدي إلى سوء التعامل مع الميدان، ومن ثم الحصول على معطيات لا تخدم موضوع الدراسة، وهذا ما حدث معنا في بداية تعاملنا مع الموضوع، فكنا نتعامل مع جزئياته كل على حدى وبشكل منفرد، وفي إطارها العام والبحث في تفاصيل كل عنصر بشكل مستقل،أدى هذا إلى انفلات الموضوع واتساع زواياه.

وبعد إدراكنا للموضوع واقتناعا منا بأن الأنثروبولوجيا تبحث عن العنصر الثقافي في النسق العام، وليس بمعزل عن الكل، من هنا أدركنا موضوعنا وحاولنا معالجته بالطريقة التي تجب، وفي حقيقة الأمر أن المعطيات الميدانية من خلال الاستطلاع الميداني الأولي هي من جعلتنا نعيد النظر في ضبط الموضوع، والبحث عن عناصره في علاقتها ببعضها البعض ضمن المخيال الشعبي لمنطقة حمام النبائل.

فالماء والأرض والمرأة، تبدوا موضوعات منفصلة ولا علاقة لها ببعضها إلا أن دراستها ميدانيا في المخيال الشعبي ندرك مدى ترابط والتحام هاته العناصر ببعضها.

ولسنا نبحث عن الماء والأرض والمرأة من خلال ماديتها أو تاريخها نظريا، بل نبحث عن الصورة الذهنية التي يرسمها الفرد في منطقة حمام النبائل حول الماء والأرض والمرأة وعلاقتها ببعضها، والصور التي تتشكل عنها في مخياله ، حيث تتجلى في مجموعة من الطقوس

والممارسات والفنون القولية والمعتقدات الشعبية، التي رصدناها من خلال تعاملنا مع الميدان وحاولنا تصنيفها لنكشف عن العلاقة التي تربط هذه العناصر ببلاغة رمزيتها في ذهن الفرد في مجتمع بحثنا.

لذا نجدها تظهر من خلال ثلاث محاور أساسية:

2- من خلال طقوس الاستمطار:

1-1-طقس القايمة:

القايمة طقس أنثروبولوجي بامتياز مليء بالدلالات والرموز، وهو من الطقوس المتوارثة لدى سكان منطقة الدراسة، فعندما يدوم الجفاف إلى الحد الذي يبدأ بتهديد المزروعات، ويجعلها في خطر، تجتمع النسوة في بيت العجوز الأكبرسنافي المنطقة، فالمرأة المسنة في المخيال الشعبي تجسد البركة والطهارة لخلوها من دم الحيض والشهوات الجنسية، فالمبادرة الفعلية في التحضير لهذا الطقس متعلق بالمرأة أساسا، فيبدأهذا الطقس بعقد النيةحيث تنوي كل الحاضرات في سرهن أداء طقس عروس المطر "القَايْمة" كما يطلق عليها مجتمع الدراسة، أو " بوغَنْجة" و " تلا غنْجة" تسمى في مناطق أخرى، و"غنجة" تعني الملعقة ونجد في منطقة الدراسة يطلق اسم " الغُنْجاية" على الملعقة.

و يشترط حضور الأطفال في هذا الطقس فهم يحملون دلالة النيةالصافية ، فتنزع العجوز أغطيةرأسهازاهية الألوان، وتقوم بربطها بملعقة كبيرة أو كما تسمى محليا "مغرف الزْقُو"، حيث ترمز أغطية رأس العجوز" لمحارم محليا" إلى اكتساء الأرضبمختلف الأعشاب

والزهور،تخبرنا بهذه الدلالات الرمزية السيدة (فتيحة.ق) بقولها:"نَحْنا نُرْبطُو مُغرف الزقو بالمحارم حابين لَرْض تْوَلِي زاهية بلَلْوان كيما المحرمة "،أما"مغرف الزقو"، فهي ترمز إلى جوع سكان المنطقةكما تحمل دلالة المياهالغزيرةلأنها مخصصة لحمل كميةكبيرة من المرق، ومنهم من يفسرها على أن شكل مقدمة الملعقة يشبه اليد المفتوحة في تضرعها ودعائها للمولى عز وجل، ويعبر عن هذا الاثنولوجي" " ايميل لاووست" من خلال تعرضه للإسقاطات الدلالية والحمولة الرمزية التي تربط بين، المغرفة وعروس المطر، التي يطوفون بها لنزول المطر من طرف اله الخصب والمطر، وهذا حسب الأسطورة المشكلة لهذا الطقس الاستمطاري، يؤكد بذلك استباق العنصر الثقافي عن العنصر الديني "[21].

وعند الانتهاء من صنع عروس المطر، ترفعها صبية عذراء، بيدها اليمنتلوح بها إلى السماء، يتبعها صبية صغار ويسير الجميع في موكب بهيج مرددين بعض الأهازيج المتناغمة والموزونة في شكل أسلوب تضرعي،حيث يقول "محمد الجويلي":" بأن أناشيد الاستمطار تحمل معاني الحياة والتغيير"[3]، فهي مشحونة بالكثير من الدلالات الأنثروبولوجية، إذ يردد الصبية:

القايمة القايمة ...القايمة لبست لخضر واللون الزاهي

القَايْمة القايمة ... جات تَتْبَخْتَر ولَخْيِن حَنْ علينا

1

[2]حنان حمودة، الماء كمنشط أنثروبولوجي لإنتاج الطقوس بالمغرب،مجلة اضافات، العددين 33،34، المغرب،2016، ص،143.

[3]محمد الجويلي،طقوس الاستمطار عادات تستدعى في مواسم الجفاف، جريدة العرب،عدد 10399، تونس، 2016،ص12.

القايمة القايمة ...القايمة لبست جَلَالة والعام كادْ الرَجَالة

مَطَارة قَطَارة تَمْلي عْرُوق العَرْعَارة

النَوْ صُبِي صبي بنت النْبِي طَلْبَت ربي

وفي جهة أخرى من منطقة الدراسة تردد لنا السيدة:(عربية م) " بُوغنجة حَرّكْ راسَكْ يَاربي اَرْوِي نَاسَك ،بوغنجة يلعب يا رب صُب علينا الماء ،بوغنجا يلعب يا رب نَشبع ماء"

وعند وصولالأطفالإلى كل بيت، على أهلهأن يقوموا برشهم بالماء ،يتم ذلك في جو من الفرح الممزوج بضحك الأطفال يمنحهم أهل البيت الخضر والدقيقفيجمعونها في قفة، تقول السيدة (فتيحة ق): " كِي يْكَمْلُوالصَغْرَاواتْ أي الأطفال الصغار،من البِيتْ اللّخَرْ فالدُوَار تَبْدأ النُوْ تْصُبْ"، أي أنه بمجرد الانتهاء من أخر بيت يبدأ المطر بالهطول، ليعودوا بها إلى البيت الذي انطلقوا منه فتقوم النسوة هناك بتحضير الطعام المتمثل في طبق الكسكس، مما جمعه الأطفال ويتمتحريكه في القدر بواسطة "مغرف الزقو" التي استعملت في الطقس، يجتمع الأطفال حوله سعداء يأكلون من الطبق كما يأكلون منه اليتامى والمارة ...

فكما حدثتنا السيدة: "فتيحة ق" أنه بعد الانتهاء من حيثيات الطقس المذكورة سالفا يبدأ المطر بالهطول بغزارة شديدة، تكمل في إخبارنا قائلة:" ...تبدأ النُو تصب قَاوْيَة، خَطْرَاتْ يْصُبْ الحْجَرْ والبَحْرُورَش(البرد)، تبدا نْسَا بَتْزَغْرِيت، ويْلَمُّوا الصغْرَاواتْالبَحْرُورَش لي يْصُبْ وتبدا وحَدة مَنَا تْهَرْسُو في مَهْراس بَاشْ تَحْبَس النو وما تْفَسَدْشْ الغَلَّة"، أي أنه إذا تهاطل المطر كثيرا وتبعه البرد، يقام في هته الأثناء طقس عكسي، حيث تقم النسوة بالزغاريد

وطحن كمية من البرد في المهراس، طلبا واستنجادا بالمولى لتجفيف الأرض و توقف المطر، عندما يتجاوز حد المنفعة.

إلى جانب هذا الطقس توجد هناك طقوس أخرى غايتها طلب الغيث توارثتها أجيال منطقة الدراسة وتداولتها من خلال إحيائها كلما حل الجفاف، تعرضنا لها من خلال عملنا الميداني، وهي لا تقل أهمية عن سابقتها، إذ أنها لا تستغرق وقتا ولا تتميز بمراحل تحضيرية كثيرة كطقس "القايمة" نذكر منها:

1-2-طقس وضع الفليو في الماء: ويتم هذا الطقس عند احتباس الحرارة و عدم تساقط الأمطار، تذهب صبية أو صبي صغير، يشترط أن يكون خجولا، بأمر من أمهاتهم لجلب نبات الفليو، وبعد إحضاره ترسلهم إلى عجوز كبيرة في المنطقة، لتضع النبتة تبيت في الماء مع دعاء تلك المسنة بأن يمطر الله غيثا نافعا.

فكما نلاحظ أن العناصر الفاعلة في هذا الطقس الاستمطاري، مكونة من، المرأة، الطفل، العجوز، فحضور المرأة في هذا الطقس ليس حضورا فاعلا بل هو حضور إيحائيا رمزيا، يحمل جملة من الرموز والمعاني الدالة على الخصوبة والعطاء، أما عن الطفل والعجوز، فهم رمز للبركة والنية الخالصة من كل درأ .أما النباتات والأشجار فعدة ما تدل وترمز إلى الحياة [1] و هو ما عرف في أغلب الحضارات الإنسانية تقريبا.

[1] فيليب سيرينج، الرموز في الفن، الاديان، الحياة، ترجمة، عبد الهادي عباس، دار دمشق، ط1، دمشق، سوريا، 1992، ص286.

نجد أن هذه الممارسات التي تحيط بالماء والمرتبطة بجملة من الطقوس الدالة على الأرض والزراعة تارة والخصوبة والمقدس تارة أخرى، تشكل جزءا مهما من البنية الاجتماعية لمجتمع الدراسة التي يتم بناؤها وطقسنتها ومن ثم توارثها جيل بعد جيل.

1-3-طقس تحزام الكلبة:

يتم هذا الطقس كرد فعل للرياح الحارة أو كما تسمى برياح الشهيلي محليا، وهي رياح قوية، جافة وحارة، عادة ما تكون جنوبية شرقية، تتلف المحاصيل والأشجار ، ويتم هذا الطقس، كما تخبرنا عنه الحاجة (ح.ر)، بأنه يقوم يوم الشهيلي أحد أفراد القرية، بربط كلبة من وسطها بالشْريطْ و هو عبارة عن (نبات الديس يقومون بفتله حتى يصبح متينا)،ظنا واعتقادا منهم أن الرياح ستتوقف وينزل الغيث، بمجرد ربط الكلبة لرمزيتها المشؤومة فيمخيالهم، مثل شؤم هذه الرياح الضارة، فرمزية الكلب لطالما ظلت عبر الحضارات تدل على الشؤم والرمزيات السلبية، و أنه حيوان غير طاهر[1]، فهذا النوع من الرياح إذا ماحل بالمنطقة، توارد إلى خواطر أهلها أنها رياح غضب من الله سلطها عليهم جراء أعمال وأفعال زاغت عن الطريق المستقيم.

1-4-طقس الزردة وزيارة الأولياء الصالحين:

تقام الزردة أو الوعدة عند مزارات من يعتقد بصلاحهم كالأولياء والمرابطين، ونجدها تقام في وقتان يحدثنا عنها السيد (إبراهيم ع) حيث يقول" زَرْدَة عَيْن الشُقّة عنْدها زُوزْ

[1] فليب سيرينج، المرجع السابق،ص،75.

وْقَاتْ فالعَام، عَنْدنا فالخْرِيف وقتْ الحَرث باشْ تصب النو، وعنْدْنَا تاع الربيع باش تَصلح الغَلَة".

نجد أن الزردة عادة ما ينسب اسمها إلى ولي صالح، أو المكان المدفون فيه ذلك الولي، مثال ذلك: زردة عين الشقة، زردة عين الكبيرة، زردة مرابط سعد، زردة مرابط سعيد... "وينسب بعض هذه الأضرحة على الأولياء الذين صورهم المعتقد الشعبي على أنهم الواسطة بين الإنسان وخالقه، ومن هذا فإنهم يعترفون له بسلطان فعلي خارق لا يدانيه سلطان ولاتغرب عن قدرته معضلة[1]. ويتداول أصحاب مجتمع الدراسة الكثير من الحكايات والروايات عن كرامات هؤلاء الأولياء وقدراتهم الخارقة حيث تصل درجة الاعتقاد بهم عند أفراد مجتمع الدراسة إلى درجة الحلف والتبرك بهم، فروح الولي تظل تنتقل بكل حرية في كل مكان، ولقضاء حاجة فعلى الطالب أن يستنجد باسمه، ليتم له ما أراد حسب المعتقد السائد.

ففي يوم معلوم يتم الاتفاق عليه من طرف أهل القرية وكبار عرشها عن اليوم الذي ستقام فيه الزردة، للتبرع لها والتحضير لمستلزماتها، وتتم الزردة بالقرب من قبر الولي الصالح تيمنا لنزول الغيث في موسم الحرث، حيث يحضر الأهالي ما طاب ولذ من الأطعمة كالكسكس باللحم، التمر، الكسرة، الحليب، اللبن.... الخ، ويأكل الحضور، وكذلك المارة والأطفال الصغار...حيثما ظهر أحد أو جماعة تمر بالقرب من مكان الزردة، يقوم أحد الفاعلين فيها بمناداتها بصوت عالي بقوله" أَيْ اَرْبْحُو يا رابحين اربحواربحو، الخِير ياسر وربي الرَازق" أي تعالوا

[1]. أحمد رشيدي صالح، الأدب الشعبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 2002، ص 148.

فان الأكل كثير والله هو الرزاق. يتم كل هذا في جو من الدعاء بنزول الغيث النافع في هذا الموسم، إضافةإلى هذا تكون فرقة "الرَحَّابة" حاضرة ، وتكون هذه الفرقة مكونة من ستة أو ثمانية أشخاص يكونوا متقابلين بالتساوي، ثلاثة مقابل ثلاثة وتارة يقتربون وتارة يبتعدون متشابكين بأذرعهم ويضربون أرجلهم على الأرض مرددين بعض الأغاني ومدائح الرسول صلى الله عليه وسلم، بلباس تقليدي متمثل في "الرَزّة" أو "الشَاشْ"،

وهي قطعة من القماش توضع وتُلف على الرأس، وكذلك القَنْدُورَة وفوقها البرنوس، "الرحابة هي سنفونية جميلة تجمع بين الغناء وحركات الأرجل في انسجام وتناغم رائعين"*[1]. وفي هذا كله رمزيات دلالية في المخيال الشعبي للمنطقة بأنه من خلال هته الممارسات ينزل الغيث وينسبونه إلى قدرة الولي التي أقيمت عنده الزردة، في وساطته بينهم وبين الله. وأضحت هذه العادات راسخة في نفوس الأجيال وشكلت تراثا شعبيا، يشترك فيه عامة الناس، يطبع سلوكهم وأفعالهم وحياتهم اليومية.

1-5- الدلالات الانثروبولوجية لعلاقة الماء والأرض و المرأة في طقوس الاستمطار:

لقد تعددت طقوس الاستمطار واختلفت تفاصيل ممارستها وإحيائها، إلا أن الجامع بينها هو الهدف من وراء أدائها وهو نزول المطر لإحياء الأرض بعد جفافها، ففي ظاهر هاته الطقوس المذكورة سالفا أنها تسعى كلها للظفر بعنصر مقدس لا تستمر الحياة من دونه ألا وهو الماء، غير أن المتأمل فيها يجد أنها أبعد من ذلك بكثير، فهي تجمع بين ما هو عرفي قبلي وما

* فرقة الرحابة في منطقة حمام النبائل مكونة من ستة أفراد؛مكلفة من طرف مديرية الثقافة، للولاية.

هو ديني تعبدي، لتشكل بذلك أحد أهم مظاهر التنوع الثقافي الذي تتميز به منطقة الدراسة، فتجتمع رمزية الماء والأرض والمرأة في أغلب الطقوس الإستمطارية في المنطقة في تفاصيل وحيثيات هته العادات.

فالسماء عندما تمطر تقوم بإخصاب الأرض وإحيائها عبر التجدد وولادة الزرع والنبات، فطقس "القايمة" الزراعي الأصل، المرتبط بالأرض التي يتم إخصابها، تقوم بولادة الزرع والنبات و الأشجار الدالة على الحياة، فتحضر المرأة في هذه الطقوس كفاعل أساسي أو كمنتج للطقس تارةو كرمز مماثل للأرض تارة أخرى، فطلب الغيث يستوجب استحضار شخصية وصورة المرأة وأدوارها النمطية المتعلقة بالخصوبة والإثارة الجنسية، وقد ركز "ايميل لاووست" على الموكب المجسد لهذا الطقس الغني بالرموز والدلالات، من خلال تفكيكه المجازي لأهم عناصر ومحددات الفاعلين المشاركين في عملية إحياء هذا الطقس، داخل موكب من النساء والأطفال، المرددين لمجموعة من الأهازيج الأمازيغية القديمة المستعطفةلأنزار أي المطر، والتي تدعوه فيها عروسه إلى النزول، التي تم تهيئتها للطقس، الموجهة نحو السماء والتي تحملها صبية عذراء، تتربع الموكب وتتحكم في سير عملية الطواف، إلا أن هذا التقدم في الطواف لا يستقيم من دون عملية الرش بالماء باتجاه تلك العروس التي تم وهبها للإله انزار حسب الأسطورة المؤسسة للطقس"[1] والذي سوف نفصل فيه لاحقا. فحضور

[1] حنان حمودا، المرجع السابق،ص143.

المرأة والأرض في طقوس الاستمطاره من الدلالات ماله في الثقافة الشعبية والمخيال الشعبي لمنطقة الدراسة "لأن مبدأ الخصوبة في الأرض هو نفسه مبدأ الخصوبة عند المرأة"[1]

فالأرض مثل رحم المرأة الأولى تخصب بماء المطر فتنتج ثمرا، والثانية بمني الرجل فنجب، وقد أشار "باخوفن" إلى العلاقة بين الأرض والماء، "فالماء جزء من الأرض، والأرض تستقبل الماء بصورة شهوانية ليخصبها فتخلق الأحياء... ومثلما قدم الإنسان الأرض، قدس الأنثى، الأم لأن الأم هي الأرض-الأصل، التي تسللت من الرجل الذي ولد منها، ومثلما تشتهي الأرض الولادة، تشتهي الأنثى الخلق، لأنها رمز الخصوبة والعطاء..."[2]

نجد أن طقسي القايمة، ووضع نبات لفليو في الماء متشابهان من حيث الفاعلين في الطقس، ففضلا عن أن كليهما يراد من ورائه نزول المطر، كذلك في كل منهما حضور للمرأة عموما والمسنة على وجه الخصوص وكذا الأطفال الصغار كفاعلين أساسيين في كل من الطقسين، وفي هذا دلالات رمزية في الدمج بين العجائز والأطفال الصغار، لأنهم يرمزون إلى الضعف وعدم القدرة على تحمل العطش والجوع، فهم يمثلون استجابة الدعوة.

أما في طقس تحزام الكلبة ضد رياح الشهيلي، فالهدف نفسه كما في الطقوس السابقة نجد أن المرأة هي من تقوم بمراسيم هذا الطقس، إلا أننا نجد في اختيارهم للكلبة

الأنثى وربطها من وسطها لتتوقف هته الرياح المشؤومة، بدلا عن الكلب الذكر فيه دلالة على أن الأنثى تحظى بمكانة اقل درجة من مكانة الذكر سواء في العالم الإنساني بين المرأة

[1] إبراهيم الحيدري، النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1،2003،ص29.
[2] المرجع نفسه، ص،ص،34،35.

والرجل أو العالم الحيواني، ويظهر هذا جليا في مجتمع بحثنا فهم يفضلون المولود الذكر على الأنثى، فتراهم يحزنون إذا كانت بنتا، ويقومون الحفلات والأفراح إذا جاء ذكرا. وتعبر الكاتبة التونسية "خولة الفرشيشي" في مقال لها بمجلة المرأة العربية بعنوان "المرأة العربية وسلطة المجتمع الذكوري"، تصف حال المرأة الحامل عند سماعها خبر أنها حامل بأنثى، تقول: "...سرعان ما انتهت فرحة الحامل، تقول في سرها، ليته كان ذكرا ليحمل اسم العائلة، ابني حمال همي وبنتي جلابة همي، فالذكر حظوة العائلة والمجتمع، والأنثى حمل ثقيل لا ينتهي إلا بزواجها أو مماتها... ثم تكمل ولولتها، لما قالوا بنية اتهدت الحيط عليا..."[1]، فالمجتمع لا يتناسل ولا يستمر إلا عن طريق المرأة، وفي نفس الوقت يخافها ويردعها ويراقبها ولا يطمئن من زوال خطرها الا عن طريق زواجها أو موتها.فالذكريحظى دائما بمعاملة أفضل من الأنثى، نجد هذه المعاملات تنتقل للعالم الحيواني، فكل ماهو ذكر من أصناف الحيوانات يحظى باهتمام أكثر من الأنثى، وهذا ما رصدته ملاحظاتنا خلال عملنا الميداني.

دائما يبقى الهدف واحد في طقوس الاستمطار وهو نزول المطر كما ذكرنا سابقا، فحتى في طقوس الزردة وزيارة الأولياء الصالحين لجعلهم واسطة بينهم وبين الله في زوال المطر إذا ما حل الجفاف بالمنطقة، فبالرغم تطور الحياة وسيادة العقل العلمي، الذي أدى إلى تراجع أداء الطقوس الاستمطارية السابقة، لم يتخلص سكان مجتمع بحثنا من المزج بين الدين والأسطورة في حياتهم حيث يعتبر "جان كوبان"، أن كل ما هو طقوسي ليس بالضرورة ديني، فالطقوس

[1] خولة الفرشيشي، المرأة العربية وسلطة المجتمع الذكوري، مجلة المرأة العربية،http://meemmagazine.net، 2018،6:00/09/15

موجودة وملاحظة، وتتمظهر بشكل رمزي، وهي التي تحدد موقع كل من المقدس والمدنس[1]، فيعتقد سكان المنطقة أنه إن لم يقيمون "الزردة" قد يؤدي إلى تأخر نزول المطر وزوال البركة. ففضاء الأضرحة بمنطقة حمام النبائل تعتبر فضاءات للتبرك، والانتقال من الزمن الحاضر إلى الزمن الماضي، لنيل تأثير كرامات الأولياء والاستفادة من طاقة الولي في التوسط لتحقيق مبتغاهم، ويتم هذا عبر ممارسة شعائر طقوسية ومنظومات دلالية، "فرموز البركة تبقى مهيمنة على أغلب الممارسات و الاحتفالات الزراعية لكونها مرتبطة بنظام من التمثلات الرامزة على قوة حضور الهياكل الخصائص الرمزية الدالة على مواضيع المقدس وصوره وتجلياته"[2]، فتترجم هذه الاحتفالات في شكل فلكلوري كإقامة الزردة من أجل الاستمطار في منطقة حمام النبائل داخل قوالب من الممارسات الثقافية التقليدية، وهي قريبة من بعض الممارسات ذات المواصفات السحرية الغيبية، فيقام حفلا كسكسيا على وقع تهليلات الرحابة ومدائحهم ودعوات الحاضرين في أن يغيثهم الله غيثا نافعا لإخصاب الأرض، فتبقى الأشكال الاحتفالية تسعى إلى شخصنة المقدس الرمزي داخل مسرح انثر وبولوجي وديني شعبي رامزة إلى قيم الخصب والعطاء إذ يشكل فيها الماء العنصر الأساس والمحوري.

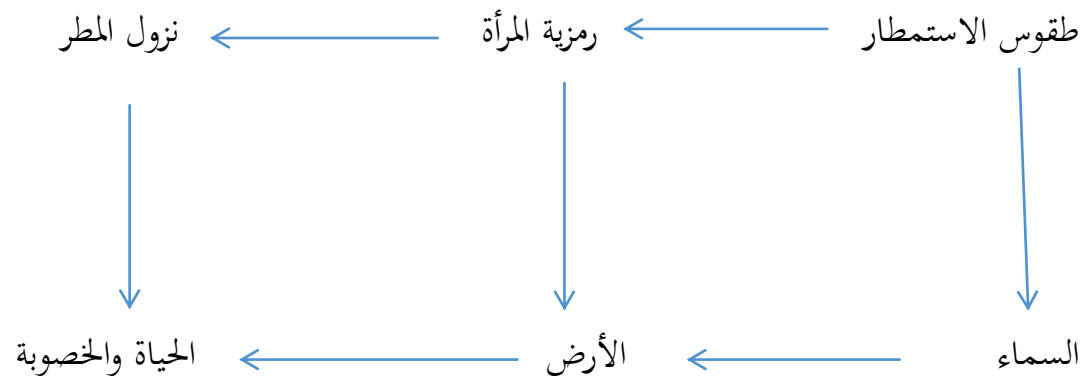
[1] حنان حمودا، المرجع السابق، ص،151.

[2] المرجع نفسه،ص،152.

تعبر الكاتبة المغربية" حنان حمودا" على هته لطقوس المائية، بأنها آلية رمزية للعبور عبر الزمن، من العالم الواقعي المادي إلى العالم الغيبي اللامادي المتصل بالتمثلات الدينية حول الفاعل(الله) وصوره[1].

فالطقوس تلعب دور الوساطة ما بين الزمن الدنيوي والزمن القدسي الذي ينحصر أثناء ممارسة الطقوس التواصلية للماء وتجلياتها مع قوى وتجسيد صورها بشكل ادمي أنثوي خصوصا، فالمياه حاملة لرمز الخصوبة كالمرأة.

والشكل التالي يوضح العلاقة التي تربط بين الماء والأرض والمرأة في طقوس الاستمطار:



نجد أن الطقوس الاستمطارية تلعب دور مهم في الكشف عن رمزية الماء والأرض والمرأة في المخيال الشعبي لمنطقة الدراسة، وكذا علاقة هته العناصر ببعضها في الطقس الواحد، والمتمثل في الخصوبة بشكل أساسي.

[1] حنان حمودا، المرجع السابق،ص154.

2-من خلال المعتقدات الشعبية في منطقة الدراسة:

2-1-رمزية الماء بين الخرافي والمعيش اليومي:

من خلال تتبعنا لموضوع الماء والتركيز عليه بالملاحظة والدراسة وجدناه يتعدى ماديته الفيزيائية والكيميائية بكثير، وخير دليل على هذا جملة الطقوس والممارسات والاعتقادات حوله، وهي ليست ممارسات وطقوس اعتيادية وتكرارية بل يتفق عليها أفراد المجتمع، يحددون لها طرائق وغايات ويبررون لها الدوافع والمآلات، وفي هذا الصدد يقول

"راد كليف براون": " بأن الطقوس تمثل تمثيلاً رمزياً جميع الأشياء التي تستند على تأثير السلوك الرمزي بأنواعه المتعددة، فالقاعدة الأساسية للطقوس هي تطبيق القيم الطقوسية على الأشياء والحوادث والمناسبات التي يمكن اعتبارها بمثابة الأهداف ذات المصالح المشتركة التي تربط أعضاء المجتمع الواحد"[1].

نجد الماء يحضر في تفاصيل حياتهم اليومية، و في المتخيل الشعبي في الطعام مثلا كأكثر الأنشطة اليومية التصاقا بالإنسان، حيث يحضر كضرورة لازمة له فنجد مثلا القول : "الطَّعَام بْلاَمَا، مِن قلِّمةْ الفْهَامَة" وهي دعوة صريحة لضرورة تواجده صحبة الطعام.

كما نجده يرتبط بأمور أخرى ويستعمل لأغراض أخرى ربما تدخل ضمن الاعتقاد الخرافي والسحري في أغلب الأحيان، فعند تقليم الأظافر مثلا أو قص الشعر أو الشعر المتبقي في المشط بعد تمشيطه، يجب أن يرمى في الماء الجاري، مخافة من وقوعه في من يلحق بصاحبه

[1] عبد الرحيم العطري، بركة الأولياء، بحث في المقدس الضرائحي، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء،2014، ص 82.

أذى كالسحر مثلا، إذ تحدثنا الحاجة (ع. ر)بقولها" ...لازم كِي نّحُو ظْفَارْنا، ولا تْقُصْ الطُفْلة شعرها، نرموه ف الما باش يعاود يطوال، وزيد الظفار ولا الشعر حرام علينا نرموهم في بلاصة مَاشِي نظيفة، لخَاطَرْ كاين لي يْدير بيهم سْحُور وقَدَّاه من وحدة يسحروها بشعرها. "ربي يسترنا"، الما راهو نعمة ربي وفيه لحياة"، ما نستشفه من هذا الحديث، هو اجتماع الديني و الخرافي في عنصر ثقافي واحد في صورة طقوسية متميزة، "وهكذا يعيش الإنسان في نوعين من الزمن، حيث أن أكثرهما أهمية هو الزمن المقدس، يمثل تحت المظهر المتناقض لزمن دنيوي، قابل للانعكاس وقابل للإعادة، ولنوع من حاضر أزلي أسطوري، يحتفل به دوريا، بواسطة الطقوس"[1]، يستحضر الماء أيضًا للإحياء والتجديد، فنجد حادثة الطوفان ترمز إلى تجديد الأرض وإعادة إحيائها، بعد أن أثقلتها وطأة ذنوب البشر، كما نجد الماء يستعمل في تجديد الروابط الزوجية حيث " يعيد الزوج إراقة الماء في يدي الزوجة، هذا الماء يكون أحد البراهمة قد صبه في يديه".[2]

كما ينهى في الوسط الشعبي لمجتمع الدراسة عن سكب الماء الساخن ليلا، اعتقادا في أن الشياطين ستؤذيهم، وحين تساءلنا على السبب، قيل أنه إذا سكبنا الماء الساخن، فإنه يحرق أولاد الشيطان، فيؤذيهم كما آذوا أولادهم، حيث إذا رمي الماء استحضرت بعض العبارات الوقائية من كيد الشيطان ،كأن يقال " بسم الله، ربي ينجينا من ضركم وربي يعطينا

[1] ميرسيا الياد، المقدس والمدنس، ترجمة، عبد الهادي عباس، ط1، دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1988، ص،58.

[2] فيليب سيرينغ ،المرجع السابق،ص 353.

رضايتكم"، كما ينهى أيضا عن الاستحمام مساء أو ليلا، اعتقادا منهم أن في هذه الفترة ينشط الجن، وتلخص لنا الحاجة (ع.ر) هذا بقولها: " عَوّامَة، نَوَّامَة من العَصْر وْرُوح ما تُضْمَنش السْلامَة"، أي أن الاستحمام والنوم في هذه الأوقات قد تضر بصاحبها.

ومن المعتقدات حول الماء كذلك أنه بعدالانتهاءمنعمليةالتحنية للعروس في عرسها ،الحناءالتيتحنيبهالايجوزلأحدأنيقتربمنها،وتقومأمالعروسأوأختها أو جدتها، بغسلالصحنمباشرة بالماء أودفنالحناءالمتبقيةفيالترابفيمكانخيثلايراهافيهأحد، أو يغسل الصحن بالماء، ثم تسقى به شجرة، كي يثمر الزواج كما تثمر الشجرة، " فالماء يرمز إلى مجموع القوى الكامنة والى جملة الإمكانات الكونية. انه الينبوع والأصل، وانه الحوض الذي يظم جميع إمكانيات الوجود، وهو يسبق وجود كل شكل ويدعم كل خلق"[1]وفيبعضالأحيانيغسلالصحنبالخل اعتقادا منهمأنالخليقضيعلىالسحركمايقال "أنهيفسخالسحور"، ونجد هذا الطقس موجود في جميع المناطق، ولكن بصيغ مختلفة، فمنهم من يضع بقايا الحنة في منديل، وتعطى للعروس في يدها كي تطمئن.

فالاهتمامبغسلالصحنمباشرةبالماء ،وإخفائهبعدالتخضيبطقسوقائييحميالعروسمنالتعرضللسحر. وفيبعضالأحيانيقومونبكسرصحنالحناءوذلكلاعتقادهمأنالسحروالشرينكسربانكسارالصحن.

فالماء من أقدس المقدسات في مجتمع البحث حتى أصبح يرمز للبركة، ويجلب الرزق، ويدرأ العين والحسد، فتجد الناس في الصباح الباكر يرشون الماء أمام محلاتهم، وكذلك الأم

[1] ميرسيا الياد، صور ورموز، ترجمة، حسيب كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة، سوريا،1998، ص،197.

تقوم برش عتبة البيت كسلوك نظافة من جهة، و كاعتقاد في طرد النحس والعين من جهة أخرى.

يشير فراس السواح إلى هذا في قوله:"...أن العتبة في الوقت ذاته هي الفاصل والحد الذي يميز ويقابل عالمين، عالم دنيوي وعالم مقدس...إن وظيفة طقوسية مشابهة هي آيلة لعتبة المساكن البشرية، ولهذا تتمتع بمثل هذا الاعتبار، وترافق المرور إلى عتبة البت طقوس عديدة، فللعتبة حراسها من الآلهةوالأرواح التي تدافع عن المدخل كما تدافع عن سوء نية الأشخاص، وكذلك القوى الشيطانية..."[1]، لذا نجد ربات البيوت في مجتمع بحثنا لازلن يتمسكن بعادة رش عتبة البيت بالماء، اعتقادا في أن للماء قوى خفية تستطيع إبعاد الأذى والعين والحسد، فضلا عن وظيفته الأساسية المتمثلة النظافة.

2-2-المرأة والحمام الشعبي ...من الطقس إلى المعتقد:

تتمتع منطقة الدراسة بالحمامات المعدنية، ومن المعروف أن مدينة قالمة منطقة حموية، ويوجد بالمنطقة حمام معدني يسمى ب" حمام الطاهر المعدني"، كان بدون غطاء إلى غاية 1994م، استثمرت فيه شركة ذات مسؤولية محدودة، وعدّل في أحسن صوره، أمّا عن خصوصية مياه هذا الحمام فهو يحتوي على خصائص علاجية فهي مياه سطحية ذات حرارة

معتدلة، معدنية وذات أصول قاعدية غنية بالكلور و الصوديك، فهي مياه ثابتة الحرارة والتدفق شتاءً وصيفًا، يساعد في علاج أمراض المفاصل، الروماتيزم، آلام العمود الفقري،

[1] مرسيا الياد ، المقدس والمدنس، المرجع السابق ، ص،28.

هشاشة العظام، الحساسية الجلدية[1]. تأتيه الناس من كل الولايات، وخاصة القريبة من المنطقة، حيثيلجؤونأحياناللعلاجوالاستشفاءلخصوصيةمياههالمعدنية.

يرتبط الحمام بدرجة أولى بمفهوم الطهارة، لما لها من مكانة أساسية في العبادات الإسلامية، فقد اهتم الدين الإسلامي بنظافة الجسد، وورد في القران الكريم في سورة البقرة، قوله تعالى:﴿ إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين ﴾[2]، وقوله أيضا: ﴿ ويُنزِّلُعَلَيكُممِّنالسَّمَاءماءً ليطُهَّرَكم بهِ...﴾[3] فالماءدوما ما يعد الوسيلةالأوللتطهيرالطقوسيالذييسبقالشعائرالتييؤديهاالفردالمسلم،حيث تعتبر الطهارة ممارسة دينية طقوسية بامتياز، يلتزم بها المسلم ليتقرب إلى الله، وهي مختلفة عن النظافة، "فالطهارة الظاهرة وسيلة إلى حصول الطهارة الباطنة، وما لم تحصل الأولى لم تحصل الثانية"[4]

وزيادة على هذا فإن للحمام أدوار أخرى فضلا عن وظيفة الطهارة، فهو أصبح من العادات الثقافية المتوارثة في منطقة الدراسة، وفي سياق المقابلات مع بعض النساء المرتاداتعلى الحمام أنه متنفس لهن، لأنهن يقضين ما يزيد عن الأسبوع بين جدران المنزل وهي فرصتهن يوم الذهاب إلى الحمام، للترويح عن أنفسهن، وفي هذا تقول السيدة، (مسعودة.ع):" راجلي واعر، وما يخليني نروح حتى لبلاصة بخلاف الحمام...نجي نتحمم ونتلاقا لحباب، نحي على بالي...نروح مرتاحة، تقول ولدت من جديد"، ففضلا عن أن الحمام له دور في النظافة

1. حصة ربيع قالمة، حمام النبائل، الإذاعة الجهوية لولاية قالمة، 2015/4/17. 15.00

[2] سورة البقرة الاية،122.

[3] سورة الأنفال،الآية 11.

[4] صوفية السحيري بن حتيرة، الجسد والمجتمع، دار محمد علي للنشر، تونس، ط1، 2008، ص 181.

فله أيضا وظيفة اجتماعية ونفسية لا تقل أهمية من وظيفة الطهارة خاصة عند فئة النساء، "فالاستسلام لطقوس الحمام هو الاستسلام لفسحة خارج الزمن، تتصالح فيه المرأة مع نفسها وهويتها، وتتفاعل بشكل ايجابي مع هذه الفسحة، فهو بمثابة زعزعة للبنيوي اليومي"[1]

وهناكمنيزور الحمام

اعتقادافيأنلمياههقوبخارقةفيصنعالمعجزات،فنسجتحولمياههالنابعةمنصخرةكبيرةمتواجدةفيالحما مالعديدمنالاعتقاداتتجاوزتميزتهالاستشفائية، و التطهيرية، وكذا الاجتماعية والنفسيةوتمثلت في أن مياهه مباركة، يتبركون بها ويجعلون منها رمزا للعديد من سلوكياتهم، في اعتقادهم أن هناك أولياء صالحين يحمون تلك المياه ويزيدون في بركتها، فيتبرك الزوار بمائه طلبا في الشفاء من الأمراض الخطيرة، والزواج، والولادة، وعلى زوار الحمام أن يتقيدوا بالسلوكيات الحسنة والتلفظ بما طاب من الكلام، وممارسة ما يرضي أولياء الله حماة الحمام في اعتقادهم، ومخالفة ذلك قد يؤدي إلى غضب الأولياء و سخطهم على الزوار، وقد يؤدي ذلك في اعتقادهم حتى إلى اختفاء مياه الحمام ونفاذها، وفي هذا السياق تحدثنا السيدة(ي، ض)، عن حمام أخر في المنطقة، يسمى ب" حمام المينة"، ولكن جراء ممارسات مخالفة للشرع" الماء غضب، هرب تحت الأرض" على حد تعبيرها، ويتقابل هذا مع الأسطورة المتداولة حول "حمام الشلالة"، في مدينة قالمة أو ما يعرف ب" حمام المسخوطين" أن هناك شخص تزوج من أخته مما أدى إلى غضب الله، فمسخوا وتحول العروسين والمدعوون إلى حجارة، وهناك من

[1] خولة الفرشيشي، الجسد في الحمام، نقوش عربية، تونس، ط1، 2017،ص، 89.

يفند هذه الأسطورة، ويرجع تسمية حمام المسخوطين إلى السكان القدامى له كانوا يتداوون بالمسك والطين، ولما أتى الاستعمار الفرنسي ومع صعوبة اللغة العربية عليه أصبحوا يطلقون عليه مسكوطين هكذا مع الزمان أصبح مسخوطين.

فزوار الحمامات الشعبية يمارسون طقوس عند دخول الحمام وأثناء الاستحمام، وعند الخروج منه. فهي طقوس تبركية ووقائية، تتوافق مع العقيدة الإسلامية تارة، وتتعارض معها تارة أخرى، لتمتزج بالأسطورة، والخرافة في الكثير من الأحيان، إذ أن للحمام "رمزية كبيرة وان لم يكن هذا معلنا، ولكنه فضاء للعبور من الدنس إلى الطهارة، ومن المرض إلى الشفاء، وهو نفس المكان الذي يمر به الإنسان بكل مراحل حياته، منذ أن كان طفلا إلى أن يصبح شيخا، وفي كل مرة يعيد استكشاف المكان ذاته في الاستغراق الكامل والانصهار مع أبخرة جدرانه التي تعبق بنوع من الأسطرة والخرافة، تحيله على واقع أخر طاقته وصفاءه الروحي والذهني"[1].

نجد أن زوار الحمام وخاصة الغرباء عند دخوله أول مرة يقومون بالزغاريد في مدخل الحمام، كما يقومون بخلط الحنة وغمس كف اليد مع الأصابع الخمسة ثم لصقها في جدران الحمام، وعند استفسارنا عن هذه العادة تبين أنها لاسترضاء الأرواح الشريرة وعدم أذيتهم، فلطالما كانت الحناء والزغاريد رمزا للفرح والبهجة، في المناسبات كالأعراس وغيرها، فحضورها كطقس من طقوس دخول الحمام كانت كسلوك وقائي من أذية الجن والشياطين، كما أن

[1] خولة الفرشيشي، المرجع السابق، ص88.

شكل الحناء الملتصقة بجدران الحمام المتمثلة في اليد أي أنها اختزلت في الرقم خمسة "تحمل في ذاتها قوة سحرية خفية خيرة تجعلها كرقية يستعاذ بها من كل سوء"[1].

كما نجد لحمام العروسين قبل الدخول عدة دلالات واعتقادات في مجتمع الدراسة،وهذا ما تعبر لنا عنه السيدة(أم الخير.د):"أن استحمام العريس أو العروس في الحمام رمز للإخصاب فبخار الماء الساخن يساعد على نجاح العملية الجنسية"، نجد أن العلاقة بين الماء والإخصاب والتكاثر، معتقد سائد في الكثير من الثقافاتكالثقافة النيّوليتية، إذكان الماء رمزا للتكاثر وجريان الحياة.وهو يساعد أيضا على الإخصاب، فالحمام مكان يوحي بالإثارة الجنسية وهو تحضير للفعل الجنسي فهو في نفس الوقت مقدمة وخاتمة الأعمال الجنسية.وهناك ترابط بين التطهر والجنسانية كما تمثل دوره في تخفيف التوترات الجسدية والنفسية الناجمة عن الفعل الجنسي.[2]

ففضلا عن الاعتقادات حول مياه الحمام بأنها مباركة، وتبعث الراحة النفسية فإن هناك من النسوة من يذهب اعتقادهم ابعد من ذلك، فمن خلال حضورنا في فضاء الحمام من أجل تتبعنا لموضوع بحثنا وخاصة علاقة المرأة بمياه الحمام، وجدنا أن هناك من النسوة من يأتينا لأنهن لم ينجبن الأولاد، "مرا ماتضناش" كما تسمى في مجتمع البحث، فتعتقد ان في

[1] عماد صولة، سيرورة الرمز من العتبة إلى وسط الدار: قراءة أنثروبولوجية في السكن التقليدي التونسي، إنسانيات، وهران ، عدد28،2012،ص،35.

[2] صوفية السحيري بن حتيرة، الجسد والمجتمع، دراسة أنثروبولوجية لبعض الاعتقادات و التصورات حول الجسد، دار محمد علي للنشر،تونس،ط1،2000...

استحمامها بالمياه الطبيعية للحمام مع أبخرتها، تساعد على الحمل والخصوبة، فتعتقد النسوة المصابات بالعقم أن بركة "الصُلاح" الذين يحمون مياه الحمام، والقوى الروحية الموجودة في الحمام تخلصهن من موانع الحمل، وتجعلهن قادرات على الإنجاب.

كما أن مياه الحمام تساعد على تسهيل الولادة لذا نجد المرأة الحامل في أيامها الأخيرة من الحمل تلجأ للحمام اعتقادا منها أن مياه الحمام تسهل لها عملية الولادة، "يصبح الحمام الوسيط الرمزي الذي يضمن الانتقال إلى الطهارة في بعدها الأنثروبولوجي الديني، فالنفساء لا يمكنها إذا شعرت بأوجاع الولادة إلا أن تقصد الحمام، إذ لا يجوز أن تضع مولودها وهي لم تستحم، خاصة وهي مقبلة على وضع مولود يشكل في المتخيل الشعبي ملائكة الرحمان"[1] ولا يزال الحمام فضاء لاختيار زوجة للابن أو لأحد الأقارب، حيث أنها فرصة للمسنات في للمعاينة الجسدية، وبهذا تصبح للحمام عدة وظائف، دينية عندما يكون وسيطا بين النجاسة والتطهر الذي تقتضيه العبادة لكن هذا الوسيط لا ينفلت من الاجتماعي والثقافي من منطلق أن الحمام فضاء عام، حيث ينصهر الفردي في الجماعي، وكذا الاعتقادات السائدة في ذهنية مجتمع الدراسة حول مياه الحمام، إذ تحوله من عنصر للاغتسال والطهارة إلى قوة باستطاعتها الخروج عن الوظيفة الأساسية له إلى وظائف غيبية محاطة بجملة من الطقوس والممارسات.

[1] عياد أبلال، أنثروبولوجيا الأدب، دراسة أنثروبولوجية للسرد العربي، روافد للنشر والتوزيع،القاهرة، ط،2، 2015، ص،ص،342،344.

2-3-المرأة والحرث، انتقال بين المقدس والمدنس:

إن تعلق الفرد في منطقة حمام النبائل بأرضه إلى درجة تقديسها، فهي جذوره وموارده ومقر موته وانبعاثه، فالتعامل مع الأرض في المنطقة هو تعامل طقسي من بداية حرث الأرض وشق أول ثلم إلى أن يدرس المحصول.

فبدخول موسم الحرث تجد الفلاح يحيط الأرض وحرثها بجملة من الطقوس، تبدو جد بسيطة للمتأمل فيها بسطحية، إلا أنها في الحقيقة تحمل مدلولات ورمزيات غزيرة، يحدثنا السيد "مشعلي س" عن مراسيم الحرث والتجهز للعملية، وهو بإحضار ثورين ويطلق عليها اسم(لَفْرَادْ)، من خيرة ما يملك من الثيران ، ويهيؤهم بالمحراث التقليدي (محراث السكة)، وفي هته الأثناء وقبل الشروع في عملية الحرث تكون النسوة منهمكن في تحضير أكلة (الطمينة أو كما تسمى الزريرة)، وهي خليط من الدقيق والزبدة والعسل، وعند الانتهاء من تحضيرها تذهب امرأة إلى مكان تواجد الفلاح وهي حاملة الزريرة وحبة رمان، تدهن جبهة الثور بالزريرة وفي بعض الأحيان بالزبدة، وكذلك جبهة الفلاح، ويشترط أن تكون المرأة التي تدخل للأرض وتقوم بهذه العملية ولودة وذات قوام، لأن المرأة العاقر هي فال شؤم في المنطقة وأن الأرض تخرج بور أي لاتنبت، (يقال مرأة بايرة أي أنها فاتت سن الزواج ولم تتزوج، وأرض بور أنها لا تنتج)، وبعد ذلك تكسر حبة الرمان على رأس سكة المحراث لتنتشر حباتها في الأرض المراد حرثها، معلنا بعدها الفلاح عند بداية شروعه في عملية الحرث، ثم تعود المرأة إلى البيت لتحضر طبقا من الكسكس بالخضر واللحم والزبدة أو كما تسمى(الدهان)

ويؤكل مع الرمان، ويسمى ب(فال السكة)، وبعدها يقوم الفلاح ببذر أرضه، وأول حبات البذر التي تنثر في الحقل تكون مصحوبة بالدعاء بالبركة في المحصول أو كما يقال "إن شاء الله يكون عام صابة"، وفي بعض المناطق تكون المرأة هي من تبدأ بالبذر.

من خلال هذا العرض الموجز لكيفية تعامل الفلاح مع أرضه في عملية الحرث يظهر جليا مكانة وأهمية الأرض في مخياله، فكل سلوك يسلكه، وكل ممارسة حولها نجد لها دلالات في ذهنيته، إذ أن طلاء جبهة الثور والفلاح "بالزريرة أو الدهان" هو اعتقاد منه أن يكون الحرث سهلا ،وأنها أكلة ذات مذاق حلو، فيها دلالات الفرح والسرور بأن يسعده الله بمحصول وفير، أما شق حبة الرمان على رأس سكة المحراث فهو رمز الخصب والوفرة "فمن الصين إلى البحر المتوسط، كان الرمان علامة الخصب، في الصين يرمز للذرية الكثيرة العدد بالرمانة، الثمرة المتميزة بعدد حباته، أنها تبريك ثلاثي من، لسعادة، الحياة المديدة وكثرة الذرية"[1]، نجد هذه العادة قديمة في صبيحة العرس يعطى للعروس في صباحيتها حبة رمان لتأكلها، تفاؤلا واعتقادا في الإنجاب وكثرة الذرية.

أما عن نثر المرأة أولى حبات البذر فهو أملا أن تكون الأرض كرحم المرأة في الخصب والإنتاج، فهنا تمثيل للثور في فحولته وقدرته على حرث الأرض على عكس البقرة، ونتيجة فحولة الرجل مع المرأة في عملية الإخصاب، فنجد استعمال عبارات (راجل فْحل، وامرأة فَحْلة، وثور فحل، وكبش فحل...) في اللغة المحلية وهي دلالات على معاني القدرة، والقوة.

[1] فيليب سيرينج، المرجع السابق، ص117.

كما أن من الأفكار والمعتقدات الشائعة أن أهل المنطقة يستحسنون المرأة السمينة عكس النحيفة في اختيار زوجة لابنهم، فيشيع القول بأن فلان تزوج(مرا زين و قَـدْ، أو مرا قَادْرة) أي ذات همة وقوام، معتقدين أنها قادرة على الإنجاب والولادة، وإدارة شؤون البيت، عكس المرأة الضعيفة.

وتختتم عملية الحرث والبذر (بفال السكة) -كفدوى حسب التسمية المحلية- أملا في أن يبارك الله في المحصول ويكون عام خير على الفلاح بالمحصول الوفير، ولا يحبذ شرب القهوة بعد تناول فال السكة، وفي بعض المناطق لا تتكحل المرأة طيلة أيام الحرث، اعتقادا منهم أن المحصول يصاب بالتفحم أو كما يقال عنه" الكحايلة"، وهذا مدعم بقصص واقعية عايشها مخبرنا ورواها لنا بتفاصيلها، و من الاعتقادات السائدة هو التوقف عن رمي فضلات الحيوانات في هته الفترة ، فتراكمها في اعتقادهم يبشر بالمحصول الوفير.

بعد الحرث والبذر يبقى الفلاح ينتظر جني محصول زراعته ينتظر ويترقب، فإن احتبس المطر أقام طقوسا استمطارية كالتي ذكرناها سابقا حتى لا يخسر ما زرع، وان أمطرت السماء مطرا غزيرا، يقومون بطقوس عكسية لتتوقف، فعند نزول الأمطار بكرة وخوفا من إتلاف المحاصيل فعادة ما تخرج امرأة وسط الدار بيدها طأس من اللبن أو الحليب وتسكب اللبن باتجاه السماء، حيث تخبرنا الحاجة "منانة ق"، " كِي تْكُون قَرَّة كبيرة نخافو على عَطْلاواتْنا وعلى جْرَادَنَا، النو القَاوْيَة اَمَارَة بلي ربي سبحانو غاضب علينا، وهذي العادة تاع نْطَيْشُو اللبن فالسماكانوا ناس لبكري يديروها، تْقَل النو شْوَيْ"، أي أن الأمطار الغزيرة تجعل أهل المنطقة

يخافون على أراضيهم وبساتينهم، وأنها علامة غضب الله عليهم، أما عن سكب اللبن باتجاه السماء فتقول أنها عادة موروثة من السلف، ومن خلال تساؤلنا حول هذه العادة لم نجد لها تفسير، سوى أنها ربما تكون كهبة لأرواح غيبية لكي يقل أو ينقطع المطر.

كل هته الممارسات الطقوسية التي يحيطها الفلاح بالأرض وحرثها وبذرها هو استعداد لجني محصول وفير، فنجد المرأة تبدأ بتهيئة المكان المخصص للدرس أو كما يسمى محليا ب" الطّرْحَة"، أما الرجل فيقوم بعملية الحصاد التقليدية بالمنجل، وفي أغلب الأحيان يكون بشكل جماعي والذي يتمثل في "التويزة" كمظهر من مظاهر التكافل الاجتماعي في المنطقة، في جو مليء بالبهجة والسرور، مرددين بعض الأغاني والمدائح، والدعاء بالبركة في المحصول، وتردد لنا الحاجة" حفصية م" بعضا من تلك الكلمات "...عَنْدي أرض صَالحة ، حَصْدُوها ناس غْرَاب، بَارْكْلُويَابَارْكْلُو، وْرَبِي يصْلَحْلو،يَصْلَحْلُو في زْرَيْعَاتو، وْيصْلَحْلُو في وْلِيداتو".

فأولى كميات محصول الزرع بعد درسها، تقوم المرأة بالذهاب إلى الطرحة، ويجب عليها أن تخلع حذاءها قبل الوصول إلى مكان القمح فتجمع كمية الحبوب التي تناثرت من الحبوب على أطراف مكان الدرس. ثم تقوم بتنقيته وطحنه وتحضر منه الكسكس، ويستدعى الأقارب والجيران ليأكلوا منه، وهو ما يسمى ب"فال القمح"، كزكاة وشكر لله على وفرة المحصول، فيأكل الرجال أولا، وبعدها النساء، يأكلن النساء.

ومن هنا تبرز الصورة التي ترتسم عن المرأة في المخيال الاجتماعي، فالمرأة متأرجحة من حيث التمثل والتعاطي بين البرة واللعنة وهو ما يظهر في منطقة بحثنا، فهي أول من ينثر البذور،

وهي من تعد فال السكة، وتحضير الزريرة والرمانة التي تكسر على سكة المحراث، استجداء للخصوبة المجسدة في الأنثى، لكنها في الآن ذاته تمنع من دخول المكان الخاص بالدرس أو المطمور أو حتى بيت العولة باعتبارها مدنسة.

فالمرأة في التمثل والمخيال الشعبي تتوزع بين الطاهر والنجس بسبب عدم طهارتها أو غوايتها الممكنة، والجسد الأنثوي هو مصدر الدنس الذي يحيق بالمرأة، انه الجسد الذي يغوي الرجل، ويحيض، ويصير مرفوضا ومحرما بسبب انشغاله بالحمل والولادة والحيض والنفاس، "فدم الحيض وكما تشير"ماري دوغلاس"،يحيل على الموت والحياة في آن واحد،وكما أنه يثير الدنس والخوف فهو يعبر من جهة على الخصوبة/الولادة،ذلك أنها كلما استمر دم الحيض لدى الأنثى،كانذلك دليلا على الحياةالتي تهبها،ودليلا أقوى على صلاحيتها الاجتماعية،بعكس توقفه الذي يعني موت الخصوبة، وتراجع الخيرات الرمزية، وبذلك يغدو ترقب دم الحيض مشوبا بالخوف والاطمئنان، الخوف من الموت الرمزي للأنثى الخصيبة، والاطمئنان على استدامة الطلب الاجتماعي على الجسد الأنثوي"[1].

هذا الدنس الذي بجسد المرأة بسبب دم الحيض والنفاس،تنشأ عنه تدبيرات أخرى ارتباطا بالممارسات الدينية،فالدنس يوجب المنع المؤقت من استعمال الفضاءات الدينية،وحتى الاجتماعية في بعض الأحيان.

[1] عبد الرحيم العطري، المرجع السابق، ص 105.

فبعد أن تكلل السنة الفلاحية بالنجاح أي يكون (عام صابة)، يحتفل الأهل المنطقة بإقامة ولائم حمدا وشكرا لله على المحصول الوفير، وعادة ما يذبحون ماشية أمام مقام ولي صالح، تقربا لله به، كما أنهم يزوجون أبناءهم نتيجة الخير الوافر الذي رزقهم الله تعالى."إن الموسم في مضمونه الزمني يحيل على فترة البين بين الحصاد والحرث فترة بياض اجتماعي تتيح وتبرر السياحة الدينية وتسوغ الاستراحة وتجديد الطاقة الرمزية والمادية، فما بين الخصب وطلب الخصب يكون اللجوء إلى المقدس مطلوباً لتقديم الشكر والقربان على ما تم تحصيله في الصابه ورجاءً أيضاً في أن يكون القادم أفضل، وبذلك يكون الفرح ملازماً للموسم والدم مطهر للماضي ومؤسساً للمستقبل، فلا موسم بلا قربان"[1]

فالضريح أو مقام الولي مكان مشترك بين المرأة والفلاح، فتقصده المرأة طلبا للزواج وطلبا في الإنجاب، كما تقصده شكرا وحمدا على الإنجابإذا تحقق، أو شفاء من مبتلى.

كما أن الفلاح يقصده طلبا في طلبا في المطر واستنجادا للصلاح الأرض والمزروعات،وإذا ما تحقق ذلك يلجأ إليه حامدا شاكرا على الخير الوفير.

2-4-الدلالات الانثروبولوجية لعلاقة الماء والأرض والمرأة في المعتقدات الشعبية:

نجد أن العلاقة بين الماء والأرض والمرأة في المعتقدات الشعبية تتأرجح بين ثنائية المقدس والمدنس.وثمة تعريفات عدة تنطرح كمرادفات لكلمة "مقدس" وهي تعريفات تستند في

[1] عبد الرحيم العطري، المرجع السابق، ص 146.

الغالب إلى ثقافة الأزواج التقابلية، بحيث يتم تعريف المقدس من خلال مقابله وليس مرادفه، وفي هذا الإطار نجد أن المقدس يأتي في مقابل المدنس، أو كمقابل للدنيوي.

في ما تشير تعريفات أخرى إلى اعتباره دالاً على ما هو ديني وطقوسي، أو متعلقاً بالرمزي في مقابل المادي، والمتعالي في مقابل السفلي وهو ما يؤكد أن التعريف في مختلف هذه الحالات يطرح سؤال العلاقة مع نسق ما أو مقابل ما، ويطرح أساساً سؤال المفارقة والتعالي المميزة بفكرة المقدس.

ففي كل حين يحضر المقدس كمتعال وكمفارق وكمحايث أيضا، ويحتل مكانة عليا في النسق الرمزي للوقائع والتمثلات، إنه الحد الكامل في مقابل الحد المشوه، تبعاً لتصور العالم القديم، بل إنه يصير دالاً على الإلهي في مقابل البشري والدنيوي، " فكل سؤال عن المقدس يتحول إلى سؤال عن ما يعارضه ويخالفه، وكل تعريف للمقدس يحيل إلى تعريف ما يعارضه"[1].

لكن هل بالإمكان معرفة أين ينتهي المقدس وأين يبدأ المدنس؟ فالمقدس أو المدنس هما إنتاجان خالصان لكل مجتمع، وما يعد مقدساً في هذا السجل الثقافي قد يصير مدنساً في سجل آخر.

بالرغم من هذه الصعوبات التي يطرحها التعالق على مستوى التعريف بين المقدس والمدنس، والمقدس والدنيوي، والإلهي والبشري، والديني واللاديني، فإن هذا كله لم يمنع من

(1) نور الدين الزاهي، المقدس الإسلامي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 2005، ص17.

استحضار كل هذه التقابلات، في كل محاولة مفترضة لتعريف المقدس لأنه يحيل على هذه التقابلات بشكل أو بآخر، قليلاً أو كثيراً في تأشير على تعقيد وعسر المعنى الذي يكتنفه.

لقد أكد "مرسيا إلياد" على وجوب الخروج من فخ التعارض هذا، باعتبار المقدس غير متماثل مع الإلهي، ولا مقابل فقط للدنيوي، ذلك أن المقدس هو تجلٍ للإلهي في الزمان والمكان، والطقوس بالطبع هي التي تضمن إمكان العبور من الزمن العادي إلى الزمن القدسي، فالطقس والرمز هو الذي يعطي للفعل والتمثل طابع القداسة ويسحبها منهما، فالمقدس حسب إلياد هو تجلٍ ما أي تجلي شيء ذي حقيقة لا تنتمي إلى عالمنا في أشياء هي جزء مكمل في عالمنا الطبيعي، وهو تجلٍ يلوح في خطابات وممارسات وتصورات وقيم ومعتقدات، وهو ما يجعل مساحاته تضيق وتتسع تبعاً للنسق الاجتماعي والثقافي العام الذي يتأسس فيه هذا المقدس[1].التجلي في المكان والزمان هو ما يمنح المقدس حقيقته، وهو ما يؤسس للعبور إليه عن طريق الطقس والرمز، فهناك تزامن بين ميلاد القدسي والمجالي، على اعتبار أن المجال كنظام وكون لا يوجد إلا بتجسد المقدس فيه، فالطقس بناءً على هذا الترتيب يعد ترجمة واقعية للمقدس، إنه تصريف اجتماعي لسلطة المقدس، "فالطقوسي هو الأفق الذي تتبين داخله بشكل غني ودقيق كل أنماط المقدس، سواء في أشكالها الرمزية، التخيلية واللغوية والجسدية والأضحوية أو في أشكالها المادية والاقتصادية والسياسية"[(2)].

[1] عبد الرحيم العطري، المرجع السابق، ص 18.

(2) نور الدين الزاهي، المرجع السابق، ص32.

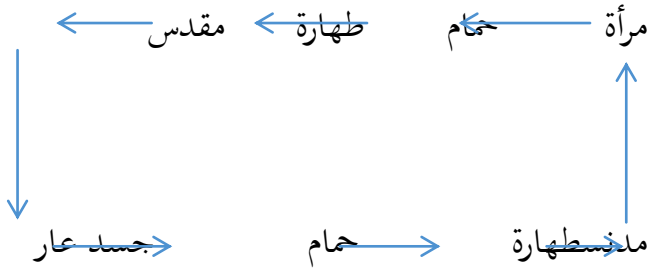
فالرموز والطقوس، والمعتقدات تشكل جوهر المقدس، بل إن الولوج إلى المقدس وإدراكه يتطلب في كل حين الانتباه للطقس والرمز، فالمقدس هو طاقة رمزية بممارسات طقوسية عقائدية ، فعن طريق الرموز تتأتى قراءة المقدس.

فالمقدس حسب "روجي كايوا" ليس صفة تملكها الأشياء في حد ذاتها بل هو هبة سرية متى فاضت على الأشياء والكائنات أصبغت عليها تلك الصفة، يضيف كايوا قائلاً بأن تعريف المقدس يستلزم استحضار المدنس، فمن خلال المقابل والمفارق يتأتى التعريف، فمن الضروري برأيه الجمع بين المقدس والمدنس لمعرفة كنه كل واحد منهما، فعالمي المقدس والمدنس لا يمكن تعريفهما بشكل دقيق إلا في علاقة أحدهما بالآخر، فهما يتنافيان ويستلزم أحدهما الآخر، ومن أجل ضبط العلاقة بين العالمين، فإن كايوا يرى بأن الطقوس هي التي تتولى تنظيم العلاقة بينهما، عن طريقة دينامية الدخول والخروج، ذلك أن هناك طقوساً للتقديس تعمل على إدخال الكائنات والأشياء إلى عالم المقدس، فضلاً عن طقوس أبطال التقديس التي تخرج الكائنات والأشياء إلى العالم الدنيوي.

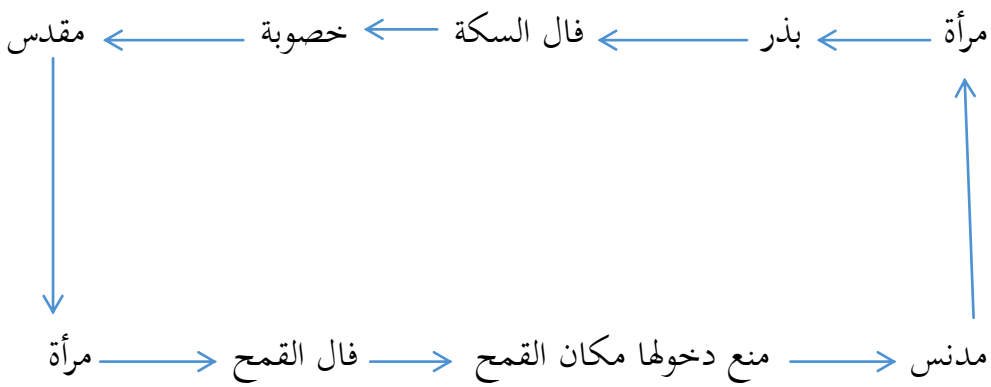
وبذلك يتجلى المقدس في مجالات طبيعية(أمكنة، أنهار، أشجار، ... إلخ) وما فوق الطبيعة(كائنات سماوية وآلهة... إلخ) كما يتجلى في الزمان (أيام أعياد ودورات فصول ... إلخ) وفي الأشخاص(أنبياء، صلحاء، أولياء، ... إلخ) وكذا في اللغة والأساطير والشعائر وغير ذلك من أشكال تنظيم الإنسان لعلاقته مع العالم وفق اعتبارات المعنى والقوة[1].

[1] عبد الرحيم العطري،المرجع السابق، ص18.

فإذا كان الحمام مثلا فضاء تنتقل فيه المرأة من النجاسة إلى الطهارة، أي انتقال من المدنس، عبر مقدس بمدنس إلى المقدس، أي انتقال من النجاسة وهي (مدنس) عبر الحمام الذي يعتبر(مقدس)، بجسد عار أمام أعين الناس وهو (مدنس) في فضاء (مقدس)، نحو الهدف المراد من وراء الاستحمام وهو بحث عن الطهارة التي تعتبر (مقدسا)، فهذه هي الصورة الخفية التي تلعب فيها ثنائية مقدس/مدنس في فضاء الحمام، ونوضح ذلك بالشكل التالي:



كما نجد هذا الانتقال بين المقدس والمدنس في علاقة المرأة بالأرض فهي من تحضر (الزريرة والرمان)، وفال السكة، وتلقي أول البذور في الحقل وفي هذا تقديس للمرأة بأنها رمز للخصوبة والحياة، فاعتقادا من أهل المنطقة بأن تكون الأرض خصبة كالمرأة ،وهو شيء مقدس، وفي نفس الوقت تمنع من دخول مكان الدرس لأنها مدنسة، تلك المدنسة هي من تحضر فال القمح استبشارا بالخير الوفير. فنجد المرأة في مجتمع بحثنا ، تتخبط بين صور المقدس والمدنس في الكثير من الممارسات والاعتقادات السادة، وهذا أن دل على شيء فإنما يدل على مكانة المرأة في المجتمع المدروس فهي لا تخرج عن هذين البعدين. والشكل التالي يوضح ذلك باختصار:



نجد أن المعتقدات الشعبية في منطقة بحثنا تنتقل من جيل إلى جيل إذ تحمل في مكنونها صور ورموز عن مختلف جوانب الحياة، تتحكم في المخيال الشعبي للفرد في علاقته مع محيطه وتجده يؤمن بها إيمانا قطعيا حتى وإن لم يكن يعرف الأهداف من ورائها، فهي تعتبر كسلطة غيبية وراثية توجه تفكيره وتصوراته، وهذا ما لاحظناه في معتقداته حول الماء والأرض والمرأة

3-من خلال الأمثال الشعبية:

3-1-الماء في المثل الشعبي و وظيفة تصريف الرموز:

تكاد تُرجع أغلب أساطير المجتمعات البشرية القديمة، أصل الكون والحياة وجميع أصناف المخلوقات إلى الماء، والتي تعبر عنها داخل قوالب معرفية أسطورية شائعة الصدى منذ القدم، كأشكال من المعتقد والموروث الشعبي المتصل بالماء، وتترجمه كمضامين دالة على موضوع المقدس والخصوبة والحياة والموت، وخصوصا أنه كان موضوعا للعبادة ،عبر طقوس تبجيل آلهة الماء، التي تتعد ما بين آلهة البحار وآلهة الأنهار والآبار والمغارات المائية إلى غير ذلك من المجالات المائية المقدسة، التي مازالت تحظى بنفس التمثل المقدس لهذا المورد، ولمنابعه ورموزه الأسطورية القديمة[108].

وما يهمنا هو الأمثال الشعبية حول الماء، فهناك الكثير منها ما عُبر عن طريق عنصر الماء للدلالة على قضايا وممارسات يومية ، كالمثال الذي يضرب على أهمية وأولوية شيء أو أمر على أمر ثانوي" **المَا لي رايَح للسَدرة، الزِيتُونة أَولى بيه**". وأيضا "**فُوت على واد هدّار وما تْفُوتش على واد ساكت**"، ما يهمنا هنا هو الأمثال الشعبية التي ضربت للدلالة على الماء وما تحمله من قيمة رمزية في منطقة الدراسة.

[108] حنان حمودا،المرجع السابق،ص141.

نجد من بين الأمثلة الأمثال التي تدعوا إلى الحفاظ على الماء وعدم تضييعه والحث على استخدامه استخداما عقلانيا كالمثل القائل "**استحفظ على الما حتان تلقى الما**"،أو"**ماتضيع ما حتان تلقى الما**".

كما أن هناك أمثلة دالة على أهمية الماء أثناء الأكل، ووجوده أساسي في مائدة الطعام، وأن غيابه من قلة الأدب، وينقص من آداب وكرم الضيافة "**الماكلة بلا ما من قلة لحيا**".

وأيضا القول "**كسرة وما خير من عيشة الشقا**"، أي أن أعيش فقيرا آكل الخبز والماء وأنا سعيد، خير من أن أكون ذا مال وجاه وأعيش عيشة الأشقياء.

والأمثلة كثيرة حول هذا العنصر الهامنورد منها:

"**أذكر الما يبان العطشان**"،"**قبل ماتخطب وجد الما ولحطب**"، "**البير لي كثرو عليه اليدين نديروه لغسيل الرجلين**"،"**دير الخير وارميه في واد جاري إذا ضاع عند العبد مايضيع عند الباري**"، "**اللي يحب يشرب يروح لراس العين**"،"**الحوت فلبحر عوام والنسا بلا ما يعومو**"، "**الخيل يعرف مولاه والما يعرف مجراه**"،"**الواد مديه وهو يقول ما حلى برودو**"، " **الثلج صب وغطى لجبال، ولمطر فرحولوا النسا والرجال**"، " **لي في فمو خبزة يبلعها بالما، ولي في فموا تمرة يغرسها ويستنالسما**"، " **الزايلة ساقوها للبير تشرب، شربو هوما وخلوها تحطب**"، " **يانفس علمتك شرب الصافي، نوصيك اذا وصلت للغدر عافي**"،

" **كنت حاسبك حجر المرجان يديروا بيك لبرايم، ظهرتي كي حجر الويدان تمشي فوقك لبهايم**"

كما أنه بواسطة المثل وتراكمه عرفنا استفادة العامة من تجاربها مع الطبيعة وتقلباتها وشتى مظاهرها، استفادة لا تزال مظاهرها باقية إلى اليوم، سواء عند أهل البوادي والأرياف أو المدن وخاصة ممن يمتهنون الفلاحة ،فلا يزال الكثير من الكبار يعتمدون في حياتهم اليومية وفي تعاملهم الفلاحي والتجاري على خبرتهم التقليدية وعلى معلوماتهم عن المناخ الذي خلدته الأمثال الشعبية ورصدت تغيراته وحركاته وأثره في الإنتاج الفلاحي، فعرفوا مواسم سقوط الأمطار والثلوج والرياح...

ومن بين الأمثلة التي تضرب في هذا الشأن ما هو متداول على ألسنة الفلاحين خاصة "**أيام الشتا جات ولي ماغزل تشتعرات**" أي أن فصل الشتاء أشد الفصول و أقساها بأمطاره و برده، فتتخذ له كل الاحتياطات اللازمة لمقاومة أثاره بتوفير الغذاء واللباس والحطب لمدة طويلة...

كما يقال "**مطرة في مارس خير من الذهب فلكرارس، ومطرة في برير(أفريل)خير من الذهب فلحرير**"، و يقالأيضا "**إذا صبت في مارس وجد الخيل علاش تدرس**" وهذا تعبير ودلالة على أهمية المطر للأرض في هذين الشهرين من السنة. كما يقال "**في فرار ما يصلح الما للاشجار**" أي في شهر فيفري ينصح بعدم سقي الأشجار.

ويتضح من خلال هذا معطيات تاريخية لمسار الجماعات، ويعرف ذلك فيما عرف وترسخ من عقائد ظلت تتوالى عبر ممارسات عدة من علاقة المطر بالأرض و فلاحتها وإنبات زرعها، وارتباط ذلك من جهة أخرى بما يسود العلاقات البشرية والحيوانية وما ينشأ عن ذلك من إخصابوإنجاب.[109]

[109] محمد عيلان، الأنواء والفلاحة في الأمثال الشعبية الجزائرية، مجلة المأثورات الشعبية ،مركز التراث الشعبي لمجلس التعاون لدول الخليج،قطر،عدد،43، 1996،ص54.

من خلال هذه الأمثال التي أوردناها يتضح جليا أن المثل هو الرحم التي يتخلق فيها المخيال الشعبي والأدبي وتتكون البنى الأسطورية، و حوله التفت العادات والتقاليد والمفاهيم التي لها دلالتها وأبعادها المتشعبة فكريا ووجدانيا وسلوكيا.

وفي ضوء التحليل الأنثروبولوجي ومعطياته تأكد لنا من خلال الأمثال الشعبية حول الماء على أنه مادة الحياة ومورد الخصوبة وأصل الكون وهو من بين الرموز الثقافية التي يستعملها الإنسان للتواصل،"فرمزية الماء هي الأوسع والأشد تعقيدا من دون سائر الرمزيات التي تأتلف معها"[110]، فهو عنصر طبيعي يحظى بوضع رمزي وحيوي جعله في أصل الطبيعة والرمزية، وقد شكل محورا أساسيا في الفضاء العقائدي لسكان منطقة الدراسة، واتخذ في الذهنية المحلية مكانا متميزا ركزت حوله العديد من الطقوس والمعتقدات التي تعددت دلالاته بتعدد مصادره وأنواعه وخواصه وصفاته وأبعاده الرمزية التي سعت إلى جعل هذا العنصر الحيوي أكثر ثراء والتي تبين مدى قدسية الماء والدور الذي يلعبه في الحياة اليومية.

3-2-الأرض وقوة الرمز في المثل الشعبي:

ولما كان النظام الاجتماعي السائد في منطقة الدراسة نظاما عروشيابالدرجة الأولى نشأ أفراده تحت أفكار تحكم سلوكهم كالتفاخر بالأحساب والطعن في الأنساب والطبقية والأخذ بالثأر وما إلى ذلك.

[110] ميرسيا الياد، صور ورموز، المرجع السابق، ص، 197.

ومن نتائج التقسيم العروشي هو النزاع المستمر حول ملكية الأراضي بالمنطقة كما أنه من المهم جدا لدى السكان الاحتفاظ بأي وثيقة قديمة تثبت انتمائهم إلى العرش وذلك لتأكيد حقهم في ملكية الأراضي.إذ عادة ما يتدخل كبار العرش لفض النزاعات حول استغلال الأرض. فالإنسان في هذه المنطقة متعلق ومتشبث بأرضه يخدمها بلا كلل ولا ملل، حتى وأنهم في شعرهم الشعب يظهرون لها ولاء ومكانة هامة حيث يقول" أمي الأرض يا لحنينة أنت عرضي لي نصونو. حبك فرض و مانخونو" تقال هذه العبارة في أحد الأغاني الشعبية في موسم الحرث.

فامتلاك الأرض في منطقة الدراسة وكأنه رفع في المكانة الاجتماعية فهم يتوارثونها أب عن جد، فالأرض هنا تعد خزانا رمزيا. فقدسية الأرض و رمزيتها تظهر أكثر في الأمثال

الشعبية المتداولة في المنطقة، فالأمثال من أكثر الأشكال المنطوقة تراكما وتعبيرا عن تجارب الإنسان، "فهو يحتل حيزا كبيرا في ميدان الثقافة الشعبية لمختلف الثقافات و المجتمعات، وعن طريق هذا الفن القولي يمكن تحديد هويات هذه الجماعات وانتماءاتها الحضارية، لأنه يرتكز على التاريخ الاجتماعي لتلك المجتمعات وعلى تجربتها الحياتية"[111]

سنحاول الحديث عن الأمثال المتعلقة بالأرض والتي جمعناها من خلال مقابلاتنا الميدانية ومن الأمثلة المشهورة والمتداولة في المنطقة ا التي تحث على التمسك بالأرض وعدم بيعها والتعبير عن قيمتها وقدسيتها، لمثل القائل: "**لرض هي العرض" و "لي باع أرضو باع عرضو"، "ارحل على الأرض و ماتبيعهاش""قالو الارض بالشبر قالو لا الأرض بالظفر"، "الأرض ما تتحرق ما تتسرق"،**

"الأرض الواطية تشرب ماها وما لي حذاها"، "الزرع للزراع والأرض لمالاها"، "الزرع واحد ولرض مضارب"، "دير الفرض واحرث لرض"، "الموت على لحرابر ولا على لمطابر" أي أن في اعتقادهم بأن الأرض شرف كشرف المرأة، والموت من أجلهم واجب.

من خلال هذه الأمثال يتضح مدى تجذر فكرة التمسك بالأرض لدى سكان منطقة الدراسة، فهي تكتسي صفة القدسية، والتعدي على حرمتها أو بيعها كالسماح في العرض والطعن في الشرف، فلها مكانة جد هامة في تفكيرهم واعتقادهم.

3-3-صورة المرأة في المثل وتحولاتها الرمزية:

مما لاحظناه سابقا من تعريفات للمثل فإن "خطاب الأمثال الشعبية يعبر عن الواقع ويخزن صورا مختلفة عن الواقع البشري، من ضمنها صورة المرأة، ويقصد بالصورة هنا هو ذلك البناء الذهني الذي يتم على مستوى الذاتية والرمزية والخيال، والذي يرتبط بالواقع الإنساني"[112i]

فقد نالت المرأة نصيبا وافرا من الأمثال الشعبية في منطقة الدراسة والتي تحتفظ بها الذاكرة الشعبية الجماعية، فكانت الأمثال حول المرأة تتراوح بين صور الاستحسان والاستقباح تارة وذلك حسب الحالة الاجتماعية ، البكر، المتزوجة، المطلقة، الجميلة، الذميمة...

وما يهمنا في بحثنا هذا وتماشيا مع سياق عملنا فإننا سنركز بمعالجة الأمثال الشعبية التي ضربت حول المرأة والتي لها علاقة ببقية عناصر بحثنا(الماء، الأرض)، فمن خلال عملية الجمع والتدوين للأمثال

المتداولة بين أفراد مجتمع الدراسة تبين لنا أن المرأة اتخذت رموزا عديدة في مخيال المجتمع المدروس، منها ما اقتبس من الطبيعة كالماء والأرض وما تعلق بهما من معان.

ومن الأمثال المتداولة حول المرأة نجد :

"فوت على واد هدار وما تفوتش على واد ساكت"

"الحوت فالما يعوم والنسا بلا ما يعومو"

"المرا اخت الما كلش تذوبو"

"ثلاثة ما فيهم أمان، المرأة والبحر والسلطان"

"ما تقوم لقيامة الا على ظفيرة(المرأة) ولا على مطيرة(المطر)"

"الواد بالماوالمرابالضنا"

"المرا بلا اولاد كي الخيمة بلا اوتاد"

" واش يغلب النار، النار يغلبها الماء

واش يغلب الما، الماء تغلبو العقبة

واش يغلب العقبة، العقبة تغلبها الخيل

واش يغلب الخيل، الخيل يغلبوهم الفرسان

واش يغلب الفرسان، الفرسان يغلبوهم نساهم

واش يغلب النسا، النسا يغلبوهم اولادهم"

يصور لنا المثل الشعبي المرأة في الكثير من المواضع بكيدها ومكرها في صيغة يربطها بعنصر الماء ، إذ هو العنصر الفعال في عملية الإخصاب سواء عند المرأة أو الأرض، ورمز الحياة لجميع الكائنات.

فالمثل القائل " اعقب على واد هدار و ما تعقبش على واد ساكت"، فيه نصيحة بعدم الإعجاب والانخداع بالمرأة الهادئة الصامتة،فهي في أغلب الأحيان تكون عكس ذلك وتخفي ما تخفي وراء سكوتها، كحال الواد الذي تبدو مياهها ساكنة وهو عكس ذلك، كذلك نجد الكثير من الخصائص والصفات التي تجتمع في المرأة والماء في المثل الشعبي والتي قرأناها من خلال مقابلاتنا الميدانية.

فالمرأة تشبه الماء في مرونته، فمرونة الماء تجعله قادرا على حفر الأرض، كذلك المرأة تبدو مرنة غير إن باستطاعتها فعل مكائد كثيرة.

كما كان الجمع بين الماء والمرأة في المثل القائل:

" واش يغلب النار، النار يغلبها الماء

واش يغلب الما، الماء تغلبو العقبة

واش يغلب العقبة، العقبة تغلبها الخيل

واش يغلب الخيل، الخيل يغلبوهم الفرسان

واش يغلب الفرسان، الفرسان يغلبوهم نساهم

واش يغلب النسا، النسا يغلبوهم اولادهم"

اجتمع الماء والمرأة في هذا الموضع للدلالة على قوتهما، فالماء لا يُغلب إلا في المرتفعات، والمرأة لا تلين إلاأمام أولادها.

كما يبرز الربط بين العنصرين جليا في المثل القائل: "**ثلاثة ما فيهم أمان، المرأة والبحر والسلطان**"، وفيهذا صورة تخويفية من المرأة أولا والبحر ثانيا ثم السلطان، نجد فيها ارتباطا وثيقا وواقعيا بين المرأة والماء، تجعل الفرد يتفكر الماء مباشرة ويربط المرأة به.

كما نجد من بين الأمثال التي جاءت في سياق الحديث عن المرأة وكيدها مايلي:

"**سوڤ النسا سوقين، و ياقاصد رُد بالك، يبينولك من الويز قناطير، و يطيحولك من راس مالك**" ، "**إذا تحلف فيك راجل بات راقد وإذا تحلفت فيك مرا بات قاعد**"، وهذه الأمثال تحذير صريح من كيد ومكر النساء، وأيضا تضرب أمثال للدلالة علىأنللمرأة مكانة في البيتمثال ذلك: "**لي ما عندوش لبنات ما يدروه باش مات**"، و "**البنات عمارة الدار**"،"**اخطب لبنتك وما تخطبش لولدك**"، "**الخير مرا، والشرمرا**"....كما أن هناك أمثلة عن المرأة العاقر كقولهم: "**لمرا بلا ولاد كي الخيمة بلا اوتاد**"،...والأمثلة لا عد ولا حصر لها في هذا السياق.

إن أهم ما تتميز به الأمثال الشعبية المرتبطة بالمرأة هو اتصافها بالاختلاف و التعدد، إلى المستوى الذي يصعب معه إيجاد رابط يجمع بينها، فبقدر ما نجد أمثالا تمجد المرأة وترفع من شأنها، بقدر ما نجد أخرى تحط من مكانتها وتقلل من قيمتها، حتى أننا نصادف تعايش التناقض في المثل الواحد "**الخير مرا والشر مرا**"...وتعكس هذه الأمثال النظرة المتناقضة التي يحملها المجتمع تجاه المرأة فهي موضوع للرغبة وموضوع للرهبة في الآن نفسه.

3-4-ما جمع بين الماء والأرض والمرأة من مثل:

يقال:"**لرض بالحرث ولمرا بالجرح**" وبتعبير آخر:" **الأرض بلحرث تعطيك ولمرا بالجرح تعليك**" أي أن الأرض يتوجب حرثها، والمرأة تتطلب الاتصال بها لتنجب، وكلاهما يعطي ثمارا، الأولى الغلال والثانية الأولاد، وهو مثل مستمد من القرآن الكريم في قوله تعالى، في سورة البقرة الآية 223:﴿ نساؤكم حرث لكم فاتوا حرثكم أنى شئتم﴾.

"**لرض هي العرض**"، "**لي باع أرضو باع عرضو**"،وفي هذا المثل مماثلة بين الأرض والعرض والشرف، فالمرأة هي عرض الرجل.

"**الأرض بالمطر ولأنثى بالذكر**" المراد من هذا المثل هو أن الأرض لكي تعطي محصولا تحتاج إلى المطر، كذلك المرأة لكي تنجب تحتاج إلى الرجل.

"**الماكلةنساوين، و الحرث حصاوين**" أي أن المرأة هي المكلفة بمهمة إعداد الأكل وهي من تجيده وتحترف هذه العملية، والحرث الجيد يكون بالخيل.

"**احرث لرض لقريبة وزوز لمرا لبعيدة**" في هذا المثل دعوة إلى الحرث والعمل في الأرض القريبة، والزواج من المرأة البعيدة لتجب الأمراض وفيه دعوة سنية ظاهرة.

"**لرض السمينة تقسل ومن خيرها ترد كفاها،والليعينو يخطب مرا يسقسي على أصل باباها**" هو دلالة على خصوصيات الأرض الوفيرة والمرأة الأصيلة النسب.

"**الحرث بالثرى، والكسكسي بالروى، والزواج بالرضا**" أي أن الفلاح لايقدم على الحرث إلا بعد ثراء الأرض بالمطر، والكسكس لا يؤكل إلا إذا كان ممرقا، و الزواج لا يتم إلا برضا الطرفين.

"**مكحلين مسوكين، على الشكاوي متقابلين**" فالمرأة في فصل الربيع تتزين وتتكحل في الربيع لأنه موسم الخصب، والتزاوج لكل الكائنات، فهي ترغب في ذلك حيث يعتدل الجو ويبعث على إثارة الغريزة الجنسية، أما"الشكاوي" جمع شكوة يمخض فيها الحليب لاستخراج الزبدة، و هذا دليل على الخير الوفير.

3-5-الدلالات الأنثروبولوجية للماء والأرض والمرأة في المثل الشعبي:

نستخلص من الأمثال الشعبية الواردة عن الماء والأرض والمرأة أنها تجتمع في دلالات أربعة أساسية وهي:

- **الأرض والمرأة و رمز الماء:**

ينزل الماء بأمر ربه على الأرض الميتة الهامدة القاحلة التي لا ينبت فيها شيء، فإذا بها تستجيب لداعي الحياة بقدرة الله ومشيئته وتهتز وتتحرك بالنبات، وتحيى بعد موتها، وتربو وترتفع لما سكن فيها الثرى، ثم تنبت ما فيها من الألوان من ثمار وزروع وشتى النبات باختلاف ألوانها وطعومها وروائحها وأشكالها ... إلخ.

ويقدم الدكتور العراقي "كاصد ياسر الزيدي" العلاقة بين الماء والأرض، فالماء والأرض بينهما علاقة ويكونان منظرا من مناظر الحياة المتجددة وسنة من سنن الله في الكون في إخراج شيء بسبب شيء، وما ينبت منها أشبه النسل الذي يتولد من تزاوج الرجل والمرأة، أيضاً ليس بعيدا عن تكوين الإنسان

الأول من التراب الذي لا حياة فيه ولكن القدرة الإلهية هي التي بثت فيه الحياة وخلقت فيه الروح، فإذا هو بشر، هذه الصورة في إنبات النبات بالماء وظهوره متدرجا من طور إلى طور، ليست بعيدة أيضاً عن نشوء الإنسان وتدرجه من نطفة إلى علقة إلى مضغة بقدرة الله ومشيئته[113].

أخذ المسيح عليه السلام في يده اليمنى ماءً وفي يده اليسرى خبزاً فقال (هذا أبي وهذا أمي) فجعل الماء أباً، لأن الماء من الأرض، كما أشار إلى ذلك الجاحظ، ولعل هذا المعنى الذي أتى به الدكتور العراقي كاصد ياسر الزيدي وغيره يشير إلى قول الشريف أبي الحسن الرضي الموسوي في قوله:

أرسى النسيم بواديكم ولا برحت حوامل المزن في أجداثكم تضع

ولا يزال جنين النبت ترضعه على قبوركم العراصةالهمـــع

فاستعارت الحوامل والوضع والإرضاع للمزن، والجنين للنبت، مع نموه عن الماء الذي يشرب من المزن، كما ينمي الطفل عن الرضاع.

وهذا المعنى متداول في الأدب العربي، نجده أيضاً عند حازم القرطاجني يصف سحابةً حرة كثيرة المطر، ترضع النبات وتربيه حتى ينمو، بعد أن كانت الربى صلعاً من النبات خالية من العشب، فأعتمت بهذا النبت وسترها كما تستر العمامة الرأس، فصارت به فرعاً تامة النبات فيقول:

ومرضعٍ بثدي كل حـــــرة حنت على تربيبه حتى نمـا

أضحت به صلع الربى معتمة وأصبحت فرعاً به بعد الجلى[114]

---

[113] محمد بن عبدالعزيز بنعبد الله، الماء في الفكر الاسلامي والأدب العربي، الجزء الأول ،وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب،1996، ص،37.

[114] محمد بنعبد العزيز بن عبد الله، المرجع السابق، ص، 38.

فيقصد بالسحابة الحرة كثيرة المطر، أما المرضع فيقصد به النبت.

ولقد ربط القرآن الكريم وأحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم بين هذه الصورة الماثلة، وصور أخرى في عالم الغيب، هي صورة البعث والنشور، وإحياء الإنسان لملاقاة ربه وما أعد له من ثواب أو عقاب، يقول الحق سبحانه وتعالى:﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِن مُّضْغَةٍ مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِّنُبَيِّنَ لَكُمْ ۚ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ۖ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ وَمِنكُم مَّن يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِن بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا ۚ وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنبَتَتْ مِن كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ[115]﴾.

نجد مفهوم الماء يمتد إلى آفاق بعيدة، ويدل على معان هامة في الفكر القرآني، فهذا المفهوم لا ينفصل عن القيم التي يجب أن يؤمن بها الإنسان، ويتخذها فكراً له، واعتقاداً في حياته ومنهجاً له مدى الحياة.

اختلفت الألفاظ التي وصفت بها الأرض قبل إحيائها بإنزال الماء من السماء عليها، فوصفت مرات بأنها ميتة، ومرة بأنها خاشعة، ومرة بأنها هامدة.

فصورة إخراج النبات من الأرض الهامدة الخاشعة والميتة التي لا حياة فيها شبيهة بصورة إخراج الناس يوم القيامة من قبورهم التي لا حياة فيها من قبل البعث والنشور.

[115] سورة الحج، الآية5.

كما أن ارتباط المرأة بالماء ليس بالأمر الجديد، وإنما كان منذ عصور قديمة، فنجد أن لتأثير الإنسان وتأثره بالمحيط الذي يعيش فيه دور كبير في توليد الرمز، فتارة يستأنس بالماء بجعله أقدس المقدسات، وعنصر جوهري في الحياة، سرعان ما يتحول إلى نقمة على الإنسان جراء الفيضانات والطوفان، وهو ما يقابل سلوكات الطبيعة الأنثوية فهي تارة عن مصدر لبعث الحياة وملجأ وراحة للرجل، وتارة تنقلب لتكون عصر مدمر للرجل في كيدها ومكرها[116].

فان ما يفعله الماء في الحياة إيجابا وسلبا ربط بسلوكات المرأة تارة ايجابية وتارة أخرى سلبية.

•دلالاتالخصب:

إذا قمنا بتقصي دلالات الخصب المتعلق بالمرأة نجد أنها أفكار موغلة في القدم، إذ نجد في الثقافة المصرية القديمة أن المصريين عبدوا الإله "ايزيس" بوصفها العنصر الأنثوي الذي يتصف بالنماء والحيوية، فكانت مثابة رمز قدسي يثير انطباعات ارتبطت بتعاقب الفصول و حركة الأفلاك، وبالخصب والنماء، والدموع التي تذرفها تزيد فيماء نهر النيل، الذي يخصب الأرض[117].فهي رمز الخصوبة والنماء.

كما نجد أن ربط المرأة بالأرض يرجع إلى قرب الإنسان منذ القدم إلى الأرض التي توفر الغذاء والمرأة التي تنجب الأبناء فكلا هما رمز للخصوبة والعطاء والحياة، فيطلق مجتمع البحث على المرأة العانس التي لم تتزوج بأنها "بايرة"، والأرض القاحلة التي لا تنتج "ارض بور".

---

[116] مختار رحاب، رمزية المرأة في الثقافة الشعبية الجزائرية ،قراءة وتحليل أنثروبولوجي، مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، عدد 33،2016،ص 53.

[117] ول ديورانت، المرجع السابق، ص،158.

ومن خلال هذا نجد أن هناك استجابة متماثلة ومتشابهة بين الأرض والمرأة فكلاهما يتفاعل مع عنصر الماء فالأرض به تخصب وتخضر ثم تلد وتنتج، كذلك المرأة تتفاعل مع ماء الرجل فتلد وتنجب الأولاد.

•دلالات الشرف:

من خلال تتبعنا لمضامين مجموعة من الأمثال حول الماء والأرض و المرأة نجدها ترمز إلى الشرف، من قبيل الأمثلة الواردة سابقا:" الأرض هي العرض"، "لي باع أرضو باع عرضو"، "الموت على الحرايز ولا على لمطاير"، "ما تقوم لقاية الا على ظفيرة ولا على مطيرة" ....فكل هته الأمثلة تجمع بينهم رابطة واحدة وهي الشرف، فلطالما قامت الحروب والمعارك حول امرأة أو الكلأ، فنجد صدى هته الأفكار في مجتمع بحثنا فلا تزال الصراعات على الأراضي وعلى أماكن المياه إلى يومنا هذا،" والفرد في المجتمع الجزائري يفضل أن يعرف بعفة الشرف أفض من أن يعرف بالشجاعة والإقدام، ذلك أن نظافة الشرف ونقاوته"[118]

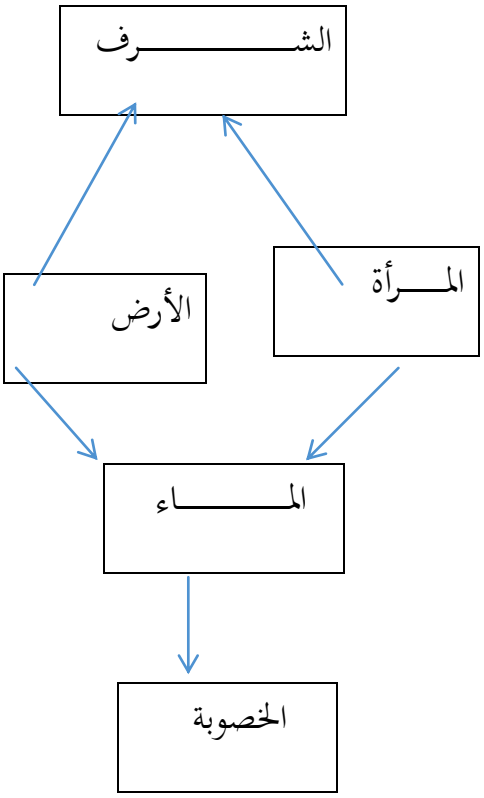
كما نجد أن الحديث عن المرأة عموما وخاصة الزوجة في مجتمع الدراسة، نجد الرجل يطلق عليها كنايات مختلفة وكلها تدل على الزوجة مثل " الدار"، "العيْلة"، " مولات داري"، " بيتنا"، "لمرا"...كلها تسميات يقصد بها الزوجة، ذلك أن ذكرها باسمها يعد عيبا ومساسا بالشرف.

وحفاظا على شرف الفتاة وعرض العائلة تلجأ الأمهات إلى تصفيح البنات بمجموعة من الطرق المختلفة منها: التصفيح عن طريق السداية(آلة النسيج التقليدية)، استخدام القفل(الكادنة)، وأيضا

[118] عبد الله عفيفي، المرأة العربية في جاهليتها وإسلامها، ج1، دار الرائد العربي، بيروت، ط2، ص71.

باستخدام شفرة الحلاق... وكلها طرق تستخدم للحفاظ على عذرية الفتاة، إذأننا نجد أن غشاء البكارة في منطقة دراستنا بمثابة علامة اجتماعية جسدية تؤكد على عذرية الفتاة من جهة، وكذلك علامة ورمز احترام للمرأة وعفتها.

نلخص علاقة الماء والأرض والمرأة في الأمثال الشعبية بالشكل التالي:



نجد أن التركيب اللغوي البسيط للمثل الشعبي في منطقة دراستنا يعكس خصوصياتها، من لغة و ثقافة وطابعها الاجتماعي...، وكذا يصور لنا تمثلاته عن العناصر الثقافية في المجتمع، من قبيل عناصر

موضوعنا، فمن خلال جمعنا لمجموع الأمثال التي لها علاقة بالماء والأرض والمرأة اتضح لنا مدى أهمية المثل في نقل الصورة التي يحملها الفرد في المجتمع عنها، وكيف يعطيها أبعدها الاجتماعية والثقافية.

خلاصة:

من خلال عرضنا وتحليلنا لتجليات رمزية الماء والأرض والمرأة في المخيال الشعبي والتي رصدناها من خلال طقوس الاستمطار والمعتقدات، وكذا الأمثال الشعبية. يظهر لنا جليا مدى ترابط العلاقة بينهم، حتى وان كانت عفوية وبشكل تلقائي في ذهنيتهم، فإن هته العلاقة موجودة دون وعيهم ولاشعوريا في مخيالهم، وهذا هو صميم المخيال الشعبي، إذ تظهر العلاقة الجامعة بين الماء والأرض والمرأة في معيشهم اليومي بعدة رمزيات وتمثلات، تتراوح بين المقدس والمدنس، والشرف والخصوبة في الكثير من الأحيان.

نجد تلك العناصر تحضر مجتمعة في سلوك ثقافي واحد، إذ لها أهمية بالغة في إبراز مجموع الرمزيات التي يضفيها على هته العناصر والتي بدورها تساهم في تحديد الملامح العامة للنسق الثقافي العام في مجتمع الدراسة .

وقد كان هذا الجمع منذ القدم ولكن كل حضارة وشعب يعبر عليه بطريقته، وكان هذا الربط يغلب عليه الطابع الميثولوجي والفلسفي، فالصورة العامة لهذا الاتصال بين الماء والأرض والمرأة ،تكمن في الربط بين "خصوبة الأرض وخصوبة رحم المرأة وكلاهما ضرورة حياتية: خصوبة المرأة بالإنجاب،

والإنجاب يجدد الأنوثة، من أجل الحفاظ على النوع، وخصوبة الأرض من أجل الغذاء لضمان البقاء"[119].فالمرأة في كل الثقافات تشبه بالأرض لأنها معطاء بل هي أم.

119 خديجة صبار، المرأة بين الميثولوجيا والحداثة، افريقيا الشرق، المغرب، ط1، 1999، ص 54.

وهذا الجمع بين العناصر الثلاثة في المخيال الشعبي جد له مبرراته، كما نجد له خلفياته التي شكلته، ولعل من أبرز الخلفيات التي شكلت المنظومة الرمزية المتحكمة في المخيال الشعبي نجد المرجعية الدينية، الأسطورية، الاجتماعية والثقافية....

وفيما يلي سنتعرض لأهم هذه الخلفيات لنتمكن معرفة الجذور التاريخية والحضارية التي استقت منها الثقافة الشعبية في المنطقة

الفصل الرابع

الخلفيات المتحكمة في البنية

الرمزية للمخيال الشعبي

تمهيد:

ليس من السهل تحديد معمق ودقيق للحقول المعرفية والمرجعيات الأنثروبولوجية المشكلة لبنية المخيال الشعبي الجزائري عموما ومنطقة دراستنا بشكل خاص، وهذا راجع لضآلة الأبحاث التي تناولت هذه قضايا المخيال الشعبي الجزائري، مما يجعل الباحث يخوض في هذه القضايا ممزقا بين جملة من الأفكار والتصورات ذات الطابع التاريخي في الكثير من الأحيان.

لذا لجأنا إلى التعامل مع المادة الخبرية على قلتها مقارنة بشساعة موضوع المخيال، وذلك من خلال إعادة صياغتها بما ينسجم مع المنظور الأنثروبولوجي. ويمكن من خلال قراءتنا لتجليات المخيال الشعبي للماء والأرض والمرأة في مجتمع البحث من خلال طقوس الاستمطار والمعتقدات الشعبية، والأمثال أن نحصر الخلفيات المتحكمة في المخيال الشعبي في ثلاث حقول معرفية أساسية وهي:

1.الخلفية الدينية:

يمثل الدين ثقافة كاملة لشعب أو أمة أو حضارة، وهو ليس مجموعة من النصوص والتعاليم والقيم فحسب، بل بما هو كيان مجسد اجتماعيا، ومبلور بالممارسة في أنماط وتقاليد وأفعال، أي من حيث صيرورته نظاما من الممارسات فضلا عن كونه نظاما من التصورات[121120]، فالدين يعبر عن رؤية العالم للطبيعة والوجود والإنسان لأنه يقدم تصورا لبناء الاجتماع الإنساني.

[121] عماد عبد الغني، سوسيولوجيا الثقافة، المفاهيم والإشكاليات ... من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان،2006، ص138

وهو يمثل بنية عقلية كاملة للمجتمع بالمعنى الأنثروبولوجي، أي نمطا من التفكير والسلوك يكتسب منطقا ذاتيا خاصا، يمتنع فهمه أو تعليله بمعزل عن شبكة المعاني والدلالات الخاصة به[122].إذ أن الدين يقوم بتشكيل ثقافة المجتمع وشحنها بالرموز والمضامين والقيم التي تتفاعل مع الحقل الاجتماعي لتشكل مخيالا اجتماعيا مشحونا بالرموز والقيم والعادات والتقاليد لاستثمارها في الحقل الثقافي.وبفعل هذه الخصوصية المميزة للدين "فان هناك إجماع بين المتخصصين في البحوث الأنثروبولوجية على أهمية الدين ومكانته، من حيث اعتباره من المرتكزات والمحددات الثقافي لأي مجتمع من المجتمعات"[123].

وقد شكل تبني المجتمعات المغاربية ومن ضمنها المجتمع الجزائري للإسلام كديانة رسمية بعد استكمال الفتح لهذه المنطقة خلال القرن الثامن ميلادي، وذلك لجعل الدين الإسلامي أحد العناصر الحيوية في الحياة الاجتماعية للمجتمع، حيث مثل الدين الإسلامي أحد المرجعيات الأساسية للمخيال الشعبي الجزائري في تصوره لمجموع العناصر الثقافية في المجتمع ، وما يهمنا نحن في هذا المقام، هو كيف ينظر الدين الإسلامي والقرآن الكريم للماء والأرض والمرأة؟، لنبرر من خلاله كيف كان الدين مرجعية أساسية تشكلت من خلالها الثقافة الشعبية عموما والمخيال الشعبي خصوصا في مجتمع بحثنا.

[122] عماد عبد الغني، المرجع السابق،ص139.

[123] نور الدين كوسة، البعد الرمزي في ثقافة المجتمع الجزائري، من خلال حضور الجس الأنثوي ضمن الخطاب الذكوري، دراسة أنثروبولوجية بالوسط الحضري لمدينة سطيف نموذجا، أطروحة دكتوراه علوم في الأنثروبولوجيا، قسنطينة، الجزائر، 2013/2012، ص 187.

1.1. الماء في القرآن الكريم:

يعتبرالماءالمكونالأساسيفيحياةالإنسان وأيضا في استقراره،إذأنهشرطمنشروطالوجود الضرورية التيتقتضيالعيشوالنماءوسببرئيسيفيديمومةالحياةواستمرارها .ولهذاالسبب كان الماءعاملامؤَّثرافينشأة المجتمعات،وقياماالحضاراتالتيكانتتتخذموقعها ومكانها قريبا من الأنهار الكبربدائمةالجريانوحولعيونالماءوالينابيعومساقطالأمطارالوفيرة وذلكلما تمنحههذهالخصائصمنعواملبناءورخاء، الأمرالذييعني "أنالماءيمثلرمزامنرموز المنَفعة والقوةوالثبوتوالخصوبةفكلماتوافرتالشعوبعلىمصادرماءغنية كانتحظوظهافي الاستقراروالصمودوإنتاجالقيمالحضارية أكثر"[124]، فالماءهوالأساسالأوللحياةلقولهتعالى ﴿وَجَعَلنَامِنالَماءكُلَّشَيءحَيٍّأَفلا يَؤْمنوُنَ﴾[125] ولهذايحضرالماءوبقوةفيالثقافةالإنسانيةمنذ القديم.

1.1.1.الماء وسيلة تطهيرواستشفاء:

جاءفيالقرآنالكريم: ﴿ وينُزِّلُعَلَيكُممِّنالسَّمَاءماءً ليطُهَّرُكم بهِ...﴾[126] فالماءعدَّ دوًما الوسيلةالأوللتطهيرالطقوسيالذييسبقالشعائرالتييؤديهاالفردالمسلم،.فالطهارة البدنية لها مكانة أساسية في العبادات الإسلامية، فقد اهتم الدين الإسلامي بنظافة الجسد ، يقول الله جل وعلا في محكم تنزيله في الآية 122، من سورة البقرة:﴿إنَ الله يحبَ التوابين ويحب المتطهرين﴾، المتطهرون هم أحباب الله ولا يستقيم التعبد من دون التخلص من الأدران والأوساخ.

---

[124] هيثم سرحان، الأنظمة السيميائية، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 8008،ص 106.

(125) سورةالأنبياء،الآية30.

[126] سورة الأنفال،الآية 11.

تمثل الطهارة رمزية شعائرية للإقبال على الله وعبادته، وقبل الدخول في الصلاة والدعاء يجب على المسلم أن يكون طاهرا ومتطهرا، فهي فعل مادي ونفسي أيضا غايته السمو بالجسد عن الأدران الجسدية والنفسية أيضا، إذ ورد مفهوم الطهارة اثنا عشرة مرة في القرآن الكريم بينما ذكر مفهوم النجاسة إلا مرة واحدة، فالطهارة شرط أساسي للتقرب من الله والوقوف بين يديه، أما النجاسة تمثل الوضاعة.

والطهارة في الدين الإسلامي نوعان، الطهارة الصغرى المتمثلة في الوضوء، والطهارة الكبرى والمتمثلة في الاغتسال من جنابة الجماع، والحيض، والنفاس...

تجدر الإشارة بأن الغسل ظاهرة سابقة عن الإسلام "فالغسل من الجنابة كان معمول به في الجاهلية، فهو بقية من دين إبراهيم وإسماعيلإذ يذكر ابن هشام أن أبا سفيان بن حرب نذر

أن لا يمس رأسه ماء من جنابة حتى يغزو محمد بعد بدر"[127].

كمانجد ذلك في مصرالقديمةحيث كان الكهنةيغتسلونفيبحيرةمقدسةقبلالفجر،مطهرين أجسادهم. وكانت أبوابالمعبدتفتحفياللحظةالتيتشرقفيهاالشمسوكانتمثالالإلهيجردمنثيابه عندئذ ويغسل، فالماءعندهمليسلتطهيرالبشرفقطبلحتىالآلهةأيضافقدعرفتالحمامات المقدسة فيعبادةالألوهاتالنسائيةالفينيقية،والكريتية،وحتىالرباتالإغريقي :حمام"أفروديتْ" في

[127] صوفية السحيري بن حتيرة، المرجع السابق، ص187.

باخوسالمشارإليهفي"الأوديسا"،حمامأثيناالذيتغنىبه"كاليماك"هذهالطقوسطبقتمع أمل الحصولعلىالمطروالخصوبة[128].

نجد أن الإسلام أبقى على الطهارة وضبطها بقواعد فقهية تؤدى العملية بعقد النية على الغسل والتطهر وبخطوات محسوبة.

فالفرد في مجتمع بحثنا كغيره من المسلمين، يؤمن بهذه الصفات التطهيرية للماء كغيره من المسلمين، فهو يسعى في حياته إلى ضرورة الطهارة بنوعيها النفسي والمادي.

زيادة على الوظيفة التطهيرية للماء والتي عرفنا جذورها في القرآن الكريم، وحتى قبل ظهور الاسلام، فهناك وظائف أخرى للماء متمثلة في قدرته الاستشفائية، وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك في قصة سيدنا أيوب عليه السلام، حيث قال تعالى: ﴿وأيوب إذ نادى ربه أني مسني الضر وأنت أرحم الراحمين(83) فاستجبنا له فكشفنا ما به من ضر وآتيناه وأهله ومثلهم معهم رحمة من عندنا وذكرى للعابدين(84)﴾[129]،

كما في قوله تعالى:﴿واذكر عبدنا أيوب إذ نادى ربه أني مسني الشيطان بنصب وعذاب(41)اركض برجلك هذا مغتسل بارد وشراب (42) ووهبنا له أهله ومثلهم معهم رحمة منا وذكرى لأولي الألباب﴾[130].

[128] فيليب سيرينج، المرجع السابق، ص 353.
[129] سورة الأنبياء، الآية، 83، 84.
[130] سورة ص الآية، 42، 43.

فالعلاج بالماء ليس خدعة ولا يجب أن يستهان به، وحتى يتحقق ذلك لابد من ضبط أمور العلاج به على أسس علمية، سواء فيما يتعلق بخصائص الماء المستخدم مثل: بارد، دافئ، ...أو بشتى استخداماته ، علاوة على شربه كعلاج[131].

كما نجد الرقية الشرعية بالماء من الأساليب العلاجية، ويعتمد العلاج على قيام الراقي بقراءة آيات معينة من القرآن الكريم على الماء ثم يشربه المريض أو يمسح به على مناطق المرض.

ونجد أن العرب قديما كان لديهم الكثير من الأماكن المقدسة عند الينابيع والآبار حيث تروى الأرض بالماء فتنمو به المزروعات، ويستقي منه الناس، وقد صور هذا الخصم لسكان تلك المناطق وجود قوى خارقة كامنة في تلك الأرض، كانت السبب في بعث الحياة للإنسان ولهذه الأرض في نظرهم.

ولابد أن تكون النظرة التقديسية هي التي حملت الجاهليين على تقديس بئر (زمزم)، وما تلك النظرة التي نظرها أهل مكة إلى السقاية إلا صفحة من صفحات ذلك التقديس الجاهلي للماء فقد كانت للسقاية منزلة محترمة في مجتمع مكة، وما بئر (زمزم) إلا دليل من هذه الأدلة، فقد انصرف إليها الناس لفضلها على سواها من المياه، لجلال قدرها، وكان يتمثل بشرفها على سائر المياه، وقد بلغت منزلة من يشرب منها درجة الشرف والفخر.

وليس الاعتقاد في مثل ماء (زمزم) خاصاً بالمسلمين، فإن للهند اعتقاداً عظيماً في نهر (الكانج)، وبحيرة (مادن).

[131] أيمن الحسيني، العلاج بالماء وطرق التداوي به، مكتبة ابن سينا، القاهرة، ط1، 1992، ص6.

فالماء يعد مقدسا لا سيما إن كانت ينابيعه من أرض مقدسة، لذلك يتبرك به ويستشفى بالشرب منه، وكانت في المعابد سقاية يستقى منها للشرب والتطهر، كانت تغسل الأوجه والأيدي والأرجل بالماء ليسمح للزائر بدخل المعبد أو لتحل له إقامة الشعائر الدينية، وقد جعلت الديانة المسيحية منذ البداية الماء واحدا من الطقوس الأساسية في أسرارها المقدسة، ومع انتشار المسيحية في أوربا اختلفت الآلهة وأنصاف الآلهة الوثنية، أو تحولت من آلهة إلى أساطير، على أن كثيرا من الأرواح المائية الأقل شئنا، والعادات المرتبطة بها استمرت فترة طويلة، كما أن بعض الحوريات وجنيات الماء قد تحولت إلى الديانة المسيحية واستمرت تؤدي عملها بوصفها راعية للينابيع والآبار الخاصة بها، ولكن مع تحويل أسماءها إلى قديسين[132].

فعلى غرار باقي المناطق والبقاع في العالم فالماء مقدس أينما كان، وهذا ما لاحظناه في مجتمع دراستنا من خلال مظاهر التعبير الشعبي التي تصور لنا مكانة الماء وقدسيته.

1-2-الماء، الأرض،المرأة ...مصدر الحياة والخصوبة:

لقد أقر النص القرآني على أن الماء أساس الحياة ، يقول الله تعالى:﴿أولم يرى الذين كفروا أن السماوات والأرض كانتا رتقا ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شيء حي أفلا يومنون﴾[133].

فالماء هو أساس الخلق، وسر الوجود، فبدونه لا حياة ولا وجود، ونجد الصفة المشتركة بين الماء والأرض والمرأة هي الخلق والحياة والخصوبة ، في قول الله تعالى:﴿يخلقكم في بطون أمهاتكم خلقا من بعد خلق ﴾[134]، وهي أن العبد يخلق في رحم أمه ويطور خلقا بعد خلق،

[132] محمد بن عبد العزيز بنعبد الله، المرجع السابق، ص321.

[133] سورة الأنبياء، الآية، 30.

وقوله تعالى: ﴿الله الذي أنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم﴾[135]

والآيات كثيرة في القرآن الكريم التي تتحدث عن الخلق وكيف كان الماء والأرض والمرأة مصادر للحياة بقدرة الله تعالى، وكلها تدعوا الإنسان للنظر والتدبر في قدرة الله وقوته في خلق الإنسانوإخراج النبات من الأرض ليرزق الإنسان ويحيا حياة كريم ويضمن بقائه.

1-3-.﴿نساؤكم حرث لكم﴾:

نجد في هذه الآية الكريمة جمعا مانعا للماء والأرض والمرأة، فعن طريق الفعل الجنسي تتم عملية الحرث والارتواء بالحيوان المنوي لتحصيل عملية الإنجاب.

وعن طريق حراثة الأرض بوضع البذرة تتم عملية الزراعة، فالحراثة قاسم مشترك الأرض والمرأة. يقول الإمام أبو حامد الغزالي:" فالنكاح لا يوجد بسبب الشهوة، وإنما خلقت الشهوة باعثة مستحثه بالفحل في إخراج البذور، والأنثى في التمكين من الحرث"[136]

فالأرض يتوجب حرثها وتخصب بماء المطر، فتنتج ثمرا، والأرض تخصب بماء الرجل فتنجب ولدا، فهناك، فالرجل يحرث امرأته أي أن الزوجة حرث زوجها، شبهت بالأرض إذ أن الفلاح يقلبها وهذا ما يساعد على تهويتها، من أجل بعث الحياة فيها وتنشيطها، وتنقيتها من كل الأعشاب والشوائب الضارة، حيث يتولاها الفلاح بعناية حتى تنتج، أما حرث الرجل لزوجته فهنا تعني العلاقة الجنسية

---

[134] سورة الزمر، الآية 6.

[135] سورةإبراهيم، الآية، 32.

[136] فوزي بوخريص، المرجع السابق، ص 16.

بينهما، فعملية حرث الأرض هي تسوية واستعداد لاستقبال البذر، وهذا ما ينطبق تماما على مفهوم حرث المرأة، والذي يتمثل في شروط الجماع لكي يتهيأ رحم المرأة لاستقبال بذرة الرجل فيه.

من خلال ما سبق يتضح بأن القرآن الكريم أولى عناية بالغة بالماء والأرض والمرأة، وهذا ما التمسناه من خلال بعضالآيات كأمثلة ، وليس هذا على سبيل الحصر، بل لنعطي إشارات كبراهين حول تأثير الدين الإسلامي في تشكيل ثقافة المجتمع والتحكم في المخيال الشعبي ومظاهر تجليه في منطقة الدراسة.

وقد أسهمت الخصوصية المميزة للإسلام كتراث روحي في تجذر الظاهرة الدينية في المجتمع الجزائري، وهيمنتها على الحياة الفردية والجماعية بشكل ظاهر وخفي، بوعي وبغير وعي، من خلال خضوع الممارسات المجتمعية للتوجه الديني المبني على الحلال والحرام، المكروه والمباح، بما يعرف في المنظور الأنثروبولوجي بثنائية المقدس، والمدنس، حيث اضطلع الدين الإسلامي في تأطير هامش مهم من الممارسات المادية والمعنوية، وتوجيه التصورات والرؤى وصقل التمثلات المجتمعية، لجوانب الحياة المختلفة لدى المجتمع الجزائري[137]، ولا يزال الدين يحظى بنفس الخصوصية في تأطير الحياة الثقافية والاجتماعية."فالدين لا يحيا في السماء بل على الأرض،"[138]وبقدر ما يكون الدين مشكلا للثقافة وتعبئتها، يقوم أيضا بشحنها بالرموز والمضامين والقيم، بل يسهم في تشكيل حقلها داخل المجتمع، فهو يمثل سقا كاملا يمد المؤمن بأنماط متكاملة في ما يتعلق بالقيم وإدراك الوجود، كما يمثل عنصرا فاعلا وقدرة دينامية داخل نسق أشمل يتمثل في الاجتماع المدني والسياسي والإنساني.

[137] نور الدين كوسة، المرجع السابق، ص 170.

[138] أمل مبروك، الأسطورة والايديولوجيا، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2011، ص 119.

2-الخلفية الأسطوريةوالخرافية:

"إنني اعرف جيدا ماهي، شريطة ألا يسألني أحد عنها، ولكن إذا ما سئلت وأردت الجواب عنها فسيعتريني التلكؤ، معتمدا على الخداع في مقولة الزمن ومتنبئا بتورط كل من تحدثه نفسه أن يقدم تعريفا شاملا موجزا للأسطورة"، تقول "أمل مبروك" هذا ما كتبه القديس "أوغسطين" في "الاعترافات"، فمن الصعب إيجاد تفسير للأسطورة والإدلاء بتعريف شامل لها، لأن الأسطورة موضع تحول دائم ومستمر، وهي بنية ثقافية من مجموع البنى المكونة للثقافات[139].

وقد ظهرت عدة اتجاهات في دراسة الأساطير وتعددت التعريفات والتفسيرات، من مختلف التخصصات والاهتمامات، فلا يهمنا هنا هذا الاختلاف و هذا التعدد في الرؤى، بقدر ما يهمنا محاولة النبش في المرجعية الأسطورية التي صبغت المخيال الشعبي وتحكمت في تصورات مجتمع الدراسة حول الماء والأرض والمرأة فنجد مثلا:

2-1-أسطورة أنزار :

في قديم الزمان كان شخص اسمه أنزار anzar، وكان هو ملك المطر، أراد الزواج من فتاة رائعة الجمال تتألق حسنا على الأرض كالقمر في السماء، وكان وجهها ساطع وثوبها من الحرير المتلألئ، وكان من عادة هذه الفتاة أن تستحم في نهر فضي لبريق، وكان ملك المطر يدنو منها فتخاف، ثم تعود إلى السماء، لكنه ذات يوم قال لها:

ها أنا أشق عنان السماء

[139] أمل مبروك، المرجع السابق، ص ص، 18،19.

من أجلك يا نجمة بين النجوم

فامنحيني من الكنز الذي وهبته

وإلا حرمتك من الماء

فردت عليه الفتاة:

أتوسل إليك يا ملك المياه

يا مرصع الجبهة بالمرجان

اني إليك نذرت

لكني أخشى الأقاويل

وبعد سماع هذه العبارات قام من عليها فأدار خاتمه، فنضب النهر على الفور، وجفت آثار الماء، فأصدرت الفتاة صيحة وتفجرت عيناها بالدموع، فالماء هو روحها، فخلعت ثوبها الحريري وظلت عارية.

فخاطبت السماء قائلة:

أنزار يا أنزار

يا زهر السهول

أعد للنهر جريانه

وتعالى خذ بثأرك

في تلك اللحظة لمحت ملك المطر وقد عاد بهيئة شرارة برق فضم إليه الفتاة، فعاد النهر إلى سابق عهده في الجريان، فاكتست الأرض كلها اخضر[140].

من خلال هذا يتبين هو أننا إذا عرفنا الأسطورة فإننا عرفنا أصل الشيء، ومن ثم نصل إلى السيطرة عليه، فالأسطورة نصا لكنها ليست معرفة مجردة، بل يمكن أن تعاش في شكل طقس، إما برواية الميت احتفاليا أو بأداء الطقس الذين يعطينا مبرر الميت[141].

نجد أن الكثير من عناصر هذا التعريف تنطبق على أسطورة أنزار، فهذا الميت قابلا للتكرار لأنه يشكل نموذجا للأفعال الإنسانية، لذا يعاش في شكل طقوس مثل "طقس القايمة" في مجتمع بحثنا.

2-2-ندرة الماء وخلق الخرافات والأساطير:

ندرة الماء كانت من أهم الأسباب في خلق الخرافات والأساطير وكثرتها، ولهذا وجدنا حكاية التضرع والدعاء للمطر، والروايات والأخبار التي تتحدث عن سنوات الجدب التي حلت بأرض الحجاز، وكذلك حكاية نار الاستمطار، وهي النار التي كانوا يستمطرون بها في الجاهلية وما حكي حولها من أساطير، فقد كان العرب يزعمون أنه إذا أمسكت السماء مطرها ومنعت درها، وتتابعت عليهم الأزمات، وركد عليهم البلاء واشتد الجدب، واحتاجوا إلى الاستمطار، اجتمعوا وجمعوا ما قدروا عليه من البقر، ثم عقدوا في أذنابها السلع والعشر، ثم صعدوا بها في جبل، وأشعلوا فيها النيران، وضجوا بالدعاء والتضرع، فكانوا يرون أن ذلك من أسباب السقيا.

---

[140] محمد أوسوس، دراسات في الفكر الميثي الأمازيغي، المعهد الملكي للثقافة الامازيغية، الرباط، 2007، ص، ص، 10،11.

[141] ميرسيا الياد، ملامح من الأسطورة، ترجمة، حسيب كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، دمشق، طذ1، 1995، ص 11.

الواقع أن الإنسان لم يتفطن طوال حياته إلى أهمية المياه الكبرى، فقد كان يعتبره هبة من الهبات الطبيعية التي لا تنضب ولا تغور أبدا، وأخيرا بدء يعي أهمية هذا المصدر الحيوي الخطير، فاعتبره أحد العناصر الأربعة وواحداً من عناصر الحياة المهمة، كما كانوا يألهون الماء ويعبدونه، ومن بين الطوائف التي تعبد الماء طائفة تسمى (الحلبانية) تزعم أن الماء لما كان أصل كل شيء، وبه ولادة كل شيء ونموه ونشوئه، وما من عمل في الدنيا إلا يحتاج إلى الماء، ومن شريعتهم في عبادته، أن الرجل إذا أراد عبادته، دخل فيه حتى يصير إلى وسطه، فيقيم هناك ساعتين أو أكثر، ويكون معهما ما يمكنه أخذه من الرياحين، فيقطعها صغاراً فيلقيها فيه شيئاً فشيئاً، وهو يسبحه ويمجده، وإذا أراد الانصراف، حرك الماء بيده ثم أخذ منه ليضعه على رأسه وجسده، ثم يسجد وينصرف.

أما في الشعوب السامية القديمة كان للأرباب بيوت تستقر فيها، هي الواحات، ومواضع المياه في الغالب.

وقد اعتقد اليونانيون أن (زيوس)، كبير آلهتهم وهو إله الرعد والبرق، وأخاه (يوزيدون) إله العواصف والبحار، أما الرياح الغربية فكانت إلهها (زافيروس)، فأتباع (إيزيس)، و(متراس)، كانوا يبدؤون الانضمام إلى عقيدتهم بالتعميد من ينبوع، وأن الناس في عبادات (آبولو) كانوا يعمدون، وهم يفكرون في الخلاص والتحرر من الأوزار، فكان أي شخص يلطخ يديه بالقتل يذهب للبحث عن الماء الذي يمكن أن يطهره من ذنبه، وبلغ من تمسك اليونانيين بتلك المعتقدات، وتصديقهم إياها، أنهم كثيراً ما أمضوا الساعات الطويلة وهم يصلون لتلك الآلهة لعلها تغرق أعدائهم بمياه الأمطار، أو تفزعهم وتفرق شملهم بالبرق والرعد.

كان عرب الجاهلية يقدسون مواطن المياه ويتصورون أن فيها سراً غامضاً، فكأنها كانت في تصورهم مواطن الآلهة أو الأرواح، وكانوا إذا غم عليهم أمر الغائب جاؤوا إلى بئر قديمة ونادوا ثلاثاً: يا فلان، فإذا كان ميتاً لم يسمعوا في اعتقادهم صوتاً، ويقول الشاعر معبراً عن هذا:

دعوة أبا المغوار في الحفر دعوة

فما آضَ صوتي بالذي كنت داعيا

أظن أيا المغوار في قعر مظلم

تجر عليه الذاريات السوافيـــــــــا

فكان العرب في فجر تاريخهم ينظرون إلى المياه نظرة تقديس، لأنها مورد الخصب والنماء، وواهبة للبركة والخير، فكانوا ينشدون الأراجيز أثناء حفر الآبار، فنظم كل فريق منهم الأراجيز التي تثني على بئره، وتمدح وتقدس ماءه، وقد تعيب ماء غيره من الآبار، حيث يعبر الشاعر عن هذا في قوله:

نحن حفرنا بئرنا الحفيرا

بحراً يجيش ماؤه غزيرا

ولعل الحرمان وندرة المياه، وجدب الأرض، هو الذي جعلهم يبالغون في تقديس الماء، وتقدير الخصب، ويرون له رونقاً خاصاً في هذه البيئة الجرداء، ومن هنا وجدنا القصص الطويلة التي دارت حول الآبار والمياه، وما ورد حول حفرها من روايات دليل على هذه القدسية.

كما قدسوا مواطن الماء القديمة، واعتقدوا فيها أسراراً غامضة، وأضفوا عليها من القوى الخفية ما لم يضفوه على غيرها من الأماكن.

كما وجدسكانبلادالرافدينأنفسهممحاطينبمحيطمائيهامتمثلخصوصافيمياهالخليجالعربي ومياهدجلةوالفراتوفروعهما،وكانلهذاالأمروقععلىالميثولوجياالتي اغتنتبعناصرمائيةتتصدرهاالأمالكبرى "نموأونامو" فهي "المياهالبدئية الأولى التيتحرك المطلقفيأعماقهامنحالةالسكونإلىدينامياةالخلقوعلىالمستوىالطبيعي، هيمصدر المياه التيتفجرينابيعهاوتجري أنهارا تملأالبحيراتالعذبةوالبحاروالمحيطاتالمالحة" [142] إذنففيالبداية لم يكنمنشيءسوىالمياهالتيلاسطحلهاولا قرار فنَموالآلهةفيالأسطورةالسومرية " أنجبت فيأعماقهاالمظلمةكتلةهي الجبلالسماءوالأرضمنلقاحالسماءللأرضولدالهواءالذيتمدد فباعدبينأبويهوهكذاظهرتمعالمالكونالأولى"[143]، أماالأمالمصريةالكبرىفيالأسطورة فتقول:

"يومأحيلإلىالفناءكلماقدخلقت

ستعودالأرضمحيطاًبلا نهايةكمافيالبدء

وحديأناأبقى

فأستحيلإلىأفعىكماكنت

خفيةعنالأفهام"[144]

كما نجد أن الكونعبارةعنماءوسيصيرفيالنهايةماء،وأغلبالأساطيرتؤكد علىأن الإنسانخلقتهاالآلهةمنطينإلاأنحضورالماءموجودأيضاً، ففي "قصةالخليقةالمعروفةبقصة "أريدو"خلق"مردوخ"

[142] فراس السواح، لغز عشتار، دار علاء الدين، دمشق، سوريا، ط8، 2002،ص، 147.

[143] المرجع نفسه، ص158.

[144] فراس السواح، المرجع السابق، ص 157.

للإنسانبمساعدةالآلهة"أرورو"بأنوضعقصبةعلوجهالماء وخلقطيناوضعه فيالقصبة"[145] أمافيالقرآنالكريمفقدوردفيسورةالسجدةقولهتعالى: ﴿الِذيأَحْسَنكُلَّ شَيءٍخَلقَه وبدَأخَلْقَالْإِنسَانِمنطِينٍ (7) ثُمَّجَعلَنسَلهمنسُلَالَةٍمِّنمَّاءٍمَّهِينٍ(8) ﴾[146] فاللهتعالىخلقالإنسانمنطينثمجعلهيتناسلبالماءالمهينأي"المني". لقدشهدتالميثولوجيا القديمةالكثيرمنأسماءالآلهةالمختصةبالماءفنجدعندالسومريينمثلاالكلنوعمنالمياهإله خاصبهف:

"-دموزيأبسو: إلهالمياهالعذبة،التيتسقيالنباتاتوالحيوانات.

-سِيرار :إلهالبحروهوتحديدًاإلهالخليجالعربي.

- أنْليلو :وهوالإلهالعارفبشؤونالأنهارويمثلالإلهالمسؤولعن نهريدجلةوالفرات.

-إيسمو :ويسمىالإله(أسيمو) الذييوصفبأنهإلهمتعددالوجوهوهووزيرالإلهانكي والمنفذلأوامره."[147]

وإذنجدفيالميثولوجياالعالميةعديدالآلهةالتيتعنيبالماءالذيلاحياةبدونه،نجد أيضاً أساطيردمارالعالمبالماءالذييهلككلالمخلوقاتوالمعروفةبقصةالطوفان.لقدأورد القرآن الكريمقصةطوفاننوحعليهالسلام، يقولتعالى: ﴿إِذَاجَاءأَمرنَاوفَارالتَّنُّور فَاسْلكْ فِيهامن كُلٍّزَوجَيْنِاثْنَيْنِوأَهْلَكَ﴾[148] ويصفالقرآنكيفيةحدوثالطوفان ﴿ففتحنَاأَبوَابَالسَّمَاء بِمَاء

[145] سامي سعيد الأحمد المعتقداتالدينيةفي العراق القديم، المركز الأكاديمي للأبحاث، بيروت، ط1، 2013، ص 67.

[146] سورة السجدة الآية 7،8.

[147] خزعل الماجدي، متون سومر، منشورات الأهلية، عمان، الأردن، ط1، 1998، ص، 153.

[148] سورة المؤمنون، الآية 27.

مُّنَهِمرٍ(11)وفجَرناَالْأَرض عيوُنافاَلَتَقىالَماءعَلىَأْمرٍقدَ قِدَر (12)﴾[149] ويخبرناالقرآن أيضاً عنكيفيةانتهائه ﴿وقِيلياأْرضْ ابلعَِيماءكِ ويا سَمَاء اقْلعيوَغيضَالَماءوقضُيالأَمُر وَاسْتَوتْ عَلى الجوِديِّ وقيل بَعُداللِّقْومالظالمِيَن﴾[150] فالماءكانوسيلةلتطهيرالأرضمنالقوم الظالمين الذينحادواعندعوةالحقالتيجاء بها الأنبياءوالرسل، أماأقدمصدرتحدثعنقصةالطوفانفهوملحمةجلجامشوالتيجاءفيهاذكر الحادثةعللسانبطلها "أوتونبشتم" "معالعلمأنمعظمالحضاراتتحتويعلىحادثةتشبه حادثةطوفاننوحعليهالسلام" [151]جاءفيملحمةجلجامشعللسان "أووتنبشْتْمُ".

"ياجلجامشسأفتحلكعنسرمحجوب

سأطلعكعلىسرمنأسرارالآلهة:

فرأىالآلهةالعظامأنيحدثواطوفانا،قدزينتلهم قلوبهمذلك.

وكانحاضرامعهم" نن—ايكي – كو" "أس" "أيا"

فنقلهذاكلامهمإلىكوخالقصبوخاطبه:

ياكوخالقصبأيأكواخالقصب،ياجداريا جدارا

اسمعياكوخالقصبوأفهمياحائط

يارجل" شورباك "ياابن" أوبارا – توتو"

قوضالبيتوابنلكفلكًا

---

[149] سورة البقرة، الآية، 11،12.

[150] سورة هود، الآية،44.

[151] مجموعة من المؤلفين،طوفان نوح بين الحقيقة والأوهام، دار كيوان للطباعة والنشر، البحرين، ط1، 2005، ص23.

تخلعنمالكوأنجبنفسك

وانبذالملكوخلصحياتك

واحملفيالسفينةبذرةكلذيحياة.."[152]

وتستمرالملحمةفيوصفأحداثالطوفانوالنهايةالتيآلإليها، وبهذاالحضور الكبير للماءفيالميثولوجياحققرمزيةثرية وغنية جدا فيمختلفالثقافات.

2-3-الأرض – الأم، المرأة والخصوبة في الميثولوجيا:

نسعى من خلال هذا الطرح إلى فهم بعض التصورات عن الأرض والخصوبة في الثقافات القديمة، من خلال لمحات من الأساطير لكينفهم موقع الإنسان ومنزلته في الكون كما أدركتهما الأسرة البشرية الكبرى على مر التاريخ. وليس همنا الغوص في الإلمام بجميع الأساطير، بقدر ما يهمنا إعطاء أمثلة عن الأساطير والحضارات التي قدست الأرض وأنثتهاوجعلت منها آلهة للخصب والخلق والحياة، ومثلتها بالمرأة.

كثيرة هي الأساطير والديانات التي تجعل من الأرض الكونية أماً للآلهة والبشر والكون والوجود، ويذكر (هسيودس) أن الأرض سابقة الوجود أنجبت السماء مساوية لها لتغطيها بشكل تام، ولتقترن بها، هكذا صدر (أورانوس) السماء، الأب المزينة بالنجوم والكواكب، ليقدم لنا قاعدة ثابتة إلى الأبد، ويصف (هسيودس) الإله (أورانوس) وهو يقترب ويمتد في كل اتجاه، حاملاً معه الليل

[152] طه باقر، ملحمة جلجامش، ص 93.

ويحيط بالأرض ويحتضنها، ونجد هذه الأسطورة الكونية في كل الميثولوجيا والمعتقدات في أوقيانيا وآسيا وإفريقيا والأمريكيتين، وهي تختلف في جوهرها من رواية "هسيودس" في أنساب الآلهة.

ثم برزت طقوس الأرض الأم وتطورت فأدت دوراً مهماً في التاريخ البشري عقب ظهور مجتمعات مثل (نسبومية) أي أن صفة الأنثوية لم تكن معروفة كنمط وجودي أولي، أو إن الاقتران الكوني ليس سوى شكل من أشكال الخلق البدائية فكانوا يتغنون بها في أناشيدهم من بينها (الأرض هي التي سوف أنشد)، الأم العالمية ذات الدعائم القوية والجدة المعززة التي تغذي على أديمها كل كائن ... إليك يعود الفضل في إعطاء الحياة إلى البشر وسلبها منهم ... طوبى للذي تشرفيه بكرمك .

كما يمجدها المأساوي "ايخيلوس"لإنجابها جميع الكائنات وتغذيتها لها، ولأنها تتلقى منها النطفة الخصبة.

ولعل الأساطير والشعائر والعادات، التي تظهر تنوع قدسية الأرض وأوجه رمزيتها الكونية، تبين لنا في الوقت ذاته، أن أول صورة للأرض وقدسيتها كان مع المجتمعات الأولى.

فكان البشر يعتقدون أن الأمومة تعود إلىإدخال الأطفال مباشرة في بطن الأرض، فهم يأخذون مكانهم في بطن الأم، في مرحلة ما من نموهم، وذلك بفضل احتكاك أو اتصال بين المرأة أو جسم أو حيوان من المجال الكوني المحيط، بذلك يؤدي الأب دور المسؤول القانوني وليس الإحيائي عن أولاده[153]. فينسب حضور طفل في رحم إحدى الأمهات إلى اتصالها مع حيوان، أو حجر، أو أي

[153]أحمد ديب شعبو، المرجع السابق، ص ص،152، 153.

عنصر طبيعي، وأياكان الدور الذي قد يلعبه الأب بجماعه مع الأم، فإن خصوبة الأرض، بما هي الأم الأولى، هي المسؤولة أولاوأخيراعن الأمومة والنسل البشريين[154].

وتبقى الصفة الأساسية للأرض أنها حية لأنها خصبة، فكل ما يخرج منها مزود بالحياة، وكل ما يدخل فيها يمنح الحياة من جديد، فهي أصل وخاتمة كل حياة، فهي تنتج أشكالا حية ولا تعرف الكلل في عملية الخلق، وتوجد وحدة عضوية بين الأرض والأشكال التي تتولد منها، فقدماء اليونان يعتقدون أن إراقة الدم جريمة ذات أبعاد كونية، فالدم يسمم الأرض فيعم القحط في الحقول والعقم في الحيوان والإنسان، ويتحدث الكاهن الإغريقي مدخل مسرحية "أوديب ملكا" يشتكي من المآسي التي أصابت المدينة: "إن المدينة تموت في بذور الثمار في الأرض، في قطعان الثيران التي ترعى، في حبل النساء الذي ينتهي كله دون ولادة"[155]، فكل هذه عادات ومعتقدات عند الأرض وحولها، نابعة من أساطير قديمة تبين قدسية الأرض على مر التاريخ الإنساني.

2-4-الزرع والمرأة في المجتمعات القديمة:

في مختلف الحقب الزمنية ظلت الشعوب توجد بين الأرض المزروعة ورحم الأم، بين الإنجاب والعمل الزراعي، وهذا ما يظهر في العديد من العادات والمعتقدات السائدة، ومهم من يرجع اكتشاف الزراعة إلى المرأة، لأن الرجل كان منهمكا في الصيد ورعاية الماشية.

إذ أن المرأة أدت دورا رئيسا في مجال الزراعة، حيث نجد من المعتقدات السائدة أنهم يخشون من خطورة المرأة العاقر على خصوبة الأرض، ويمتد صدى هذا المعتقد إلى اليوم في مجتمع دراستنا، فكل

---

[154]07.30 www.maaberr.org.03.10.2018.

[155]أحمد ديب شعبو، المرجع السابق، ص 159.

ما تقوم به المرأة الحامل ينجح، وكل ما تبذره ينبت بذات طريقة الجنين في أحشائها، ففي "يوغندا" يحق للزوج أن يطلق زوجته إذا كانت عاقر، خوفا على حقله من القحط والجفاف، فالنساء يحملن حقلهن في بطونهن كما يسود في الأمثلة القديمة.

كما نجد من القبائل القديمة ما توحد بين الأثلام والفرج، وبين الحبوب والسائل المنوي، فيقال في "الاتارفا فيدا": " إن المرأة تأتي كأرض حية ألقوا فيها أيها الرجال البذار"، كما يشبهون المرأة التي تنجب بالأرض البور، كما كانت تقتضي التقاليد في بعض المجتمعات بأن تشق الصبايا العاريات الأثلام الأولى بواسطة المحراث، رغبة في إحداث خصوبة أوفر للأرض.

وهذا ما يصور الإلهة :"ديمتر" عندما اقترنت ب"جاسون" في بداية الربيع، مباشرة فوق ثلم القي فيه البذار حديثا، لتعجيل خصوبته[156].

نجد أن أغلب عادات الزرع والحرث والتعامل مع الأرض في المجتمعات القديمة، نجد لها حضورا في مجتمع دراستنا وبكيفيات مختلفة، حتى وان كانت ممارستها بشكل عفوي تلقائي، لا يدركون معناها، إلا أنهم يبررون هذه الممارسات بأن هذا ما وجدنا عليه آباءنا.

وبهذا نجد أن الأسطورة تعتبر إحدى مكونات الوعي البشري، بالرغم من التقدم العلمي الذي أحرزه الإنسان لازال يلجأ إليها لما يجد فيها من مخرج خلاصا لعجزه، وفهم الكثير من قضاياه، إذأنها تشبع بعض الحاجات الإنسانية وعلى هذا الأساس تعتبر عنصر أساسي لا غنى عنه في الثقافات.

[156] المرجع السابق، ص ص ،159،160.

3-الخلفية الاجتماعية/الثقافية:

أسهمت مجموعة من العناصر المرتبطة بالإشكاليات التاريخية برواسبها الثقافية والاجتماعية في رسم المخيال الشعبي الجزائري،فالتمثلات والصور التي أحيطت بالماء والأرض والمرأة وليدة تراكم وامتداد تاريخي صقلته محطات ساهمت في تشكيل البناء الاجتماعي والثقافي للمجتمع.

فالثقافة الجزائرية بشكل عام ثمرة تمازج لجملة من الروافد الثقافية على مر الأزمنة الطويلة، من أصول "افريقية، متوسطية، عربية إسلامية، انصهرت في بوتقة واحدة وشكلت ما يعرف بالثقافة الجزائرية من خلال عاملي التراكم والانصهار"[157].

كما نجد أن الحضارات والحروب التي مرت على الجزائر تركت ما تركت في ذهنية الفرد الجزائري ومن ثم توارث هته الصفات جيلا بعد جيل، وخير مثال على ذلك التهافت على الأراضي وتقديسها لعله وليد الاستعمار الفرنسي الذي نهب الأراضي وسلبهم إياها، واغتصب أراضيهم بالقوة، فتوارثت فكرة أن التخلي عن الأرض أو التفريط فيها كأنه تفريط في وطنه وموطنه، وهذا ما يتطابق مع أماكن المياه والعيون.

كما نجد أن الخوف على شرف المرأة واستعمال طقوس وقائية لعدم انتهاك شرفها ك"التصفاح" الذي تحدثنا عنه سابقا سببه الخوف الشديد من جنود المستعمر الأنذال.

[157] نور الدين كوسة، المرجع السابق، ص164.

وغيرها من العادات والتقاليد الثقافية والاجتماعية كثير في مجتمع دراستنا كانت مرجعيتهاتاريخ ثقافي واجتماعي قديم سواء بالتجاور والاحتكاك الثقافي والاجتماعي، أو نتيجة حروب وحضارات مرت على المجتمع.

خلاصة:

من خلال ما تقدم يمكننا القول بأن المخيال الشعبي ليس عبارة عن بناء أنشئ على أساس نضج داخلي، بل هو ناتج لخلفية دينية، ومرجعية أسطورية وخرافية، كما هو حصيلة تراكمات ثقافية واجتماعية جراء ظروف حربية وحضارية خلفت أفكارا ورواسب صبغت تمثلات المجتمع حول المظاهر الثقافية المشكلة لتراثه وهويته، متخذة عدة تمظهارات في المخيال الشعبي .

خاتمة

الخاتمة

في ختام هذا العمل وانطلاقا من التساؤلات التي بدأنا بها عملنا، توصلنا من خلال معطياتنا الميدانية إلى النتائج التالية:

أن رمزية الماء والأرض والمرأة في المخيال الشعبي والتي رصدناها من خلال طقوس الاستمطار والمعتقدات، وكذا الأمثال الشعبية. يظهر لنا جليا مدى ترابط العلاقة بينهم، حتى وان كانت عفوية وبشكل تلقائي في ذهنيتهم، فإن هته العلاقة موجودة دون وعيهم ولا شعوريا في مخيالهم، وهذا هو صميم المخيال الشعبي، إذ تظهر العلاقة الجامعة بين الماء والأرض والمرأة في معيشهم اليومي بعدة رمزيات وتمثلات، تتراوح بين المقدس والمدنس، والشرف والخصوبة في الكثير من الأحيان.

كما نجد أن تلك العناصر تحضر مجتمعة في سلوك ثقافي واحد، إذ لها أهمية بالغة في إبراز مجموع الرمزيات التي يضفيها على هته العناصر والتي بدورها تساهم في تحديد الملامح العامة للنسق الثقافي العام في مجتمع الدراسة .

فهذا الجمع كان منذ القدم، ولكن كل حضارة وشعب يعبر عليه بطريقته، وكان هذا الربط يغلب عليه الطابع الميثولوجي والفلسفي، فالصورة العامة لهذا الاتصال بين الماء والأرض والمرأة ،تكمن في الربط بين "خصوبة الأرض وخصوبة رحم المرأة وكلاهما ضرورة حياتية: خصوبة المرأة بالإنجاب، والإنجاب يجدد الأنوثة، من أجل الحفاظ على النوع، وخصوبة الأرض من أجل الغذاء لضمان البقاء .فالمرأة في كل الثقافات تشبه بالأرض لأنها معطاء بل هي أم.

الخاتمة

نجد أيضا أن الطقوس الاستمطارية تلعب دور مهم في الكشف عن رمزية الماء والأرض والمرأة في المخيال الشعبي لمنطقة الدراسة، وكذا علاقة هته العناصر ببعضها في الطقس الواحد، والمتمثل في الخصوبة بشكل أساسي.

كما نجد أن المعتقدات الشعبية في منطقة بحثنا تنتقل من جيل إلى جيل إذ تحمل في مكنونها صور ورموز عن مختلف جوانب الحياة، تتحكم في المخيال الشعبي للفرد في علاقته مع محيطه وتجده يؤمن بها إيمانا قطعيا حتى وإن لم يكن يعرف الأهداف من ورائها، فهي تعتبر كسلطة غيبية وراثية توجه تفكيره وتصوراته، وهذا ما لاحظناه في معتقداته حول الماء والأرض والمرأة.

إن التركيب اللغوي البسيط للمثل الشعبي في منطقة دراستنا يعكس خصوصياتها، من لغة و ثقافة وطابعها الاجتماعي...، وكذا يصور لنا تمثلاته عن العناصر الثقافية في المجتمع، من قبيل عناصر موضوعنا، فمن خلال جمعنا لمجموع الأمثال التي لها علاقة بالماء والأرض والمرأة اتضح لنا مدى أهمية المثل في نقل الصورة التي يحملها الفرد في المجتمع عنها، وكيف يعطيها أبعدها الاجتماعية والثقافية.

فالجمع بين العناصر الثلاثة في المخيال الشعبي نجد له مبرراته، كما نجد له خلفياته التي شكلته، ولعل من أبرز الخلفيات التي شكلت المنظومة الرمزية المتحكمة في المخيال الشعبي نجد المرجعية الدينية، الأسطورية، الاجتماعية والثقافية...

أيضا نجد المخيال الشعبي ليس عبارة عن بناء أنشئ على أساس نضج داخلي فحسب، بل هو ناتج لخلفية دينية، ومرجعية أسطورية وخرافية، كما هو حصيلة تراكمات ثقافية واجتماعية جراء ظروف

الخاتمة

حربية وحضارية خلفت أفكارا ورواسب صبغت تمثلات المجتمع حول المظاهر الثقافية المشكلة لتراثه وهويته، متخذة عدة تمظهارات في المخيال الشعبي .

ومن هنا فإن هذه بعض الجوانب التي استطعنا التوصل إليها من خلال تتبعنا لموضوعنا ، إلا أننا وعند نزولنا الميدان تعرضنا لعدة جوانب أخرى ذات علاقة بالموضوع ولها من الأهمية في أن تدرس بشكل مستقل وأن تأخذ حقها من البحث والتقصي،ومثال ذلك المواضيع التي لها علاقة بالسحر والشعوذة والحمام الشعبي وعلاقة المرأة به،فهي مواضيع تستدعي الدراسة وخاصة في مثل هذه المناطق،ونأمل أن تكون مواضيع لدراسات جادة.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع:

-القرآن الكريم:

-المراجع العربية:

1. إبراهيم الحيدري، النظام الأبوي وإشكالية الجنس عند العرب، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1، 2003.
2. ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون،ج1،دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع،بيروت،لبنان،2001.
3. ابن رشد كتاب الشرح الكبير لكتاب النفس لأرسطو، تر إبراهيم الغربي، دار الحكمة،1997.
4. أبو الفضل أحمد الميداني، مجتمع الأمثال، دار صادر، لبنان، ط1، 2002.
5. أبو بكر محمد بن العباس الخوارزمي، الأمثال، موطم للنشر، الجزائر، 1994.
6. إحسان محمد حسن،الأسس العلمية لمناهج البحث الاجتماعي،دار الطليعة،بيروت،لبنان،1987.
7. أحمد أبو حسن، في المناهج النقدية المعاصرة، دار الأمانة، الرباط،المغرب، ط1، 2005.
8. أحمد أبو زيد وآخرون، دراسات في الفلكلور، دار الثقافة للطباعة والنشر،القاهرة،1988.
9. أحمد آدم محمد، التمائم والأحجبة، مجلة الفنون الشعبية، القاهرة، ع16، 1971.
10. أحمد رأفت عبد الجواد، مبادئ علم الاجتماع، مكتبة النهضة، القاهرة،ط1، 1992.

قائمة المصادر والمراجع

11. أحمد رشيدي صالح، الأدب الشعبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 2002.

12. احمد عبد الله، مصطفى محمود أبوبكر، البحث العلمي، الدار، الجامعية، الإسكندرية، ط1، 2002.

13. أمل مبروك، الأسطورة والايديولوجيا، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2011.

14. أيمن الحسيني، العلاج بالماء وطرق التداوي به، مكتبة ابن سينا، القاهرة، ط1، 1992.

15. جيلبليبر دوران،الأنثروبولوجيا،رموزها،أساطيرها،أنساقها،تر،مصباح الصمد،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر،ط3 ، 2006.

16. حسنين محمد حسنين ، طرق و أدوات جمع المعلومات و البيانات عن المجتمع المحلي ، دار مجدلاوي ، عمان ، الأردن ، ط1 ، 2003.

17. خالد عواد الأحمد، عادات ومعتقدات في محافظة حمص، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، ط1، 2011.

18. خديجة صبار، المرأة بين الميثولوجيا والحداثة، إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 1999.

19. خزعل الماجدي، متون سومر، منشورات الأهلية، عمان، الأردن، ط1، 1998.

20. خولة الفرشيشي، الجسد في الحمام، نقوش عربية، تونس، ط1، 2017.

21. سامي سعيد الأحمد المعتقدات الدينية في العراق القديم، المركز الأكاديمي للأبحاث، بيروت، ط1، 2013.

22. سلامة الراسي، حكي قرايا و حطي سرايا، مؤسسة نوفل، بيروت، ط2، 1977.

قائمة المصادر والمراجع

23. السيد حافظ الأسود،الأنثروبولوجيا الرمزية، دراسة نقدية مقارنة للاتجاهات الحديثة في فهم الثقافة وتأويلها، منشأة المعارف،الإسكندرية، ط1، 2002.

24. السيد علي شتا، التفاعل الاجتماعي والمنظور الظاهري، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط1، 2000.

25. صوفية السحيري بن حتيرة، الجسد والمجتمع، دراسة أنثروبولوجية لبعض الاعتقادات و التصورات حول الجسد، دار محمد علي للنشر،تونس،ط1، 2000.

26. طه باقر، ملحمة جلجامش.

27. عاطف وصفي،الأنثروبولوجيا الثقافية، دار النهضة العربة للطباعة و النشر، بيروت، لبنان،ط1، 1983.

28. عبد الحميد بورايو، القصص الشعبي في منطقة بسكرة (دراسة ميدانية)، وزارة الثقافة، د ط، الجزائر، 2007.

29. عبد الرحيم العطري، بركة الأولياء، بحث في المقدس الضرائحي، شركة المدارس للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2014.

30. عبد القادر بلقاضي، مكتب الدراسات العمرانية، قسنطينة، 2005.

31. عبد الله عفيفي، المرأة العربية في جاهليتها وإسلامها،ج1، دار الرائد العربي، بيروت، ط2.

32. علي عبد الحليم حمزة، الجنس وأبعاده، جدل القداسة والإغواء والعنف، مكتبة التنوير، بيروت، لبنان، ط1، 2003.

33. علي غربي، أهمية المفاهيم في البحث الاجتماعي بين الأطر النظرية والمحددات الواقعية، مجلة العلوم الإنسانية، ديوان المطبوعات الجامعية ، قسنطينة.

34. عماد عبد الغني، سوسيولوجيا الثقافة، المفاهيم والإشكاليات ... من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان،2006.

35. عوفي مصطفى وأحمد عبد الحكيم بعطوش، النظام العائلي الحديث والممارسات القرابية في المجتمع الجزائري، مجلة العلوم الإنسانية والمجتمع،عدد13، 2014.

36. عياد أبلال، أنثروبولوجيا الأدب، دراسة أنثروبولوجية للسرد العربي، روافد للنشر والتوزيع، القاهرة، ط2، 2015.

37. فراس السواح، الأسطورة و المعنى، دراسات في الميتولوجيا في الديانات المشرقية، دار علاء الدين للنشر ، دمشق، سوريا، ط1، 1997.

38. فراس السواح، لغز عشتار، دار علاء الدين، دمشق، سوريا، ط8، 2002.

39. فريدريك فون ديرلاين، الحكاية الخرافية ، تر نبيلة إبراهيم، دار القلم، بيروت، لبنان، ط1، 1973.

40. فضيل دليو وآخرون،أسس المنهجية في العلوم الاجتماعية،قسنطينة،منشورات جامعة قسنطينة، الجزائر، 1999.

41. فيليب سيرينج، الرموز في الفن، الأديان، الحياة، ترجمة، عبد الهادي عباس، دار دمشق، ط1، دمشق، سوريا، 1992.

42. كريستوف فولف، علم الاناسة، التاريخ والثقافة والفلسفة، تر أبو يعرب المرزوقي، الدار المتوسطية للنشر، ط1، 2009.

43. كلود ليفي ستروس، الأسطورة والمعنى، ترجمة صبحي حديدي، دار الملتقى المحمدية، ط1، 2006.

44. مجموعة من المؤلفين،طوفان نوح بين الحقيقة والأوهام، دار كيوان للطباعة والنشر، البحرين، ط1، 2005.

45. محمد الجوهري ، علم الفولكلور ، دراسة في الأنثروبولوجيا الثقافية ، ج1 ، دار المعارف ، القاهرة ، ط1 ، 1975.

46. محمد الجوهري، الدراسات العلمية للمعتقدات الشعبية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط3، 1993.

47. محمد الشبة، مفهوم المخيال عند محمد أركون، دار الأمان،الرباط،ط1، 2014.

48. محمد أمين عبد الصمد، القيم في الأمثال الشعبية بين مصر وليبيا، دراسة مقارنة في الأنثروبولوجيا الثقافية، الهيئة المصرية العامة،القاهرة،2012.

49. محمد أوسوس، دراسات في الفكر الميثي الأمازيغي، المعهد الملكي للثقافة الامازيغية، الرباط، 2007.

50. محمد بن عبدالعزيز بنعبد الله، الماء في الفكر الإسلامي والأدب العربي، الجزء الأول ،وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب،1996.

قائمة المصادر والمراجع

51. محمد حسن عامري، مقدمة في الأنثروبولوجيا العامة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر،ط1، 1991.

52. محمد فتوح، الرمز والرمزية في الشعر المعاصر، دار المعارف، الإسكندرية، ط3، 1984.

53. مراد مولاي الحاج ، مكانة التحقيق الميداني في الدراسة الأنثروبولوجية، وقائع الملتقى : أي مستقبل للأنثروبولوجيا في الجزائر، وهران ، منشورات مركز البحث في الأنثروبولوجيا الثقافية و الاجتماعية ، 2002.

54. مصطفى الشاذلي، القصة الشعبية في محيط البحر الأبيض المتوسط، دار توبقال، المغرب، ط1، 1997.

55. معن خليل عمر، علم اجتماع الأسرة، دار الشروق، الأردن، ط1، 2000.

56. مكاوي عبد الغفار، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، حوليات كلية الأدب، عدد،153، 1993.

57. موريس انجرس، منهجية البحث في العلوم الاجتماعية، تدريبات علمية، ترجمة بوزيد صحراوي وآخرون، دار القصبة للنشر،الجزائر،ط2، 2006.

58. ميرسيا الياد، المقدس والمدنس، ترجمة، عبد الهادي عباس، ط1، دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1988.

59. ميرسيا الياد، صور ورموز، ترجمة، حسيب كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة، سوريا،1998.

60. ميرسيا الياد، ملامح من الأسطورة، ترجمة، حسيب كاسوحة، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، دمشق، طذ1، 1995.

61. نبيلة إبراهيم، أشكال التعبير الشعبي، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، ط3، 2004.

62. نعمات أحمد فؤاد، النيل في الأدب الشعبي، الهيئة العامة للكتاب،القاهرة،1973.

63. نهر سرحان، الحكاية الشعبية الفلسطينية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1974.

64. نور الدين الزاهي، المقدس الإسلامي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 2005.

65. نور الدين طوالبي،الدين و الطقوس و التغيرات،منشورات عويدات،بيروت،ط1، 1988.

66. هيثم سرحان، الأنظمة السيميائية، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2008.

-المراجع الأجنبية:

1.Boukhbza M’hammed, Monde rural : contraintes et mutations, OPU, Alger, 1992.

2.DurandGilbert,L'imaginaire symbolique,p,u,f,Paris,1976.

3.Georges Balandier, Athropo-logique, Librairie Générale Française, Paris, 1985.

4.Hassan Rachik , chos et sens , Réflexions sur le deleat entre gueertez et gollner, In anthropologie du Magreb selon Berque, Bourdieu, gertez et guellner , Arval ,Ibis Press, 2003.

5.JeanCopans . L enquête ethnographique de terrain . Ouvrage publie sous la direction de François single.Nathan Université.1998.

6.JeanMisonneuve,lesrituels,Pressesuniversitaires,1ere édition,Paris,1988.

7.Malinowiski Bronislaw, les argonautes du pacifique occidental, Trad, André et simonnedevyver , Gallimard, France , 1989.

8.Rebecca l. stein / Philip l. stein , The anthropology of religion .magic and witchcraft , Rout ledge Taylor& Francis group, London and new York.

ـالمذكرات والرسائل:

1. محمد سعيدي، الأنثروبولوجيا بين النظرية والتطبيق، دراسة في مظاهر الثقافة الشعبية في الجزائر، أطروحة دكتوراه في الأنثروبولوجية، جامعة تلمسان، 6007/2006.

2. نور الدين كوسة، البعد الرمزي في ثقافة المجتمع الجزائري، من خلال حضور الجنس الأنثوي ضمن الخطاب الذكوري، دراسة أنثروبولوجية بالوسط الحضري لمدينة سطيف نموذجا، أطروحة دكتوراه علوم في الأنثروبولوجيا، قسنطينة، الجزائر، 2013/2012.

–المعاجم والقواميس:

1. ابن منظور، لسان العرب، دار صادر،بيروت،د.ط،مج13.

قائمة المصادر والمراجع

2. بيار بونت، ميشال ايزار، معجم الأنثنولوجيا والأنثروبولوجيا، تر مصباح عبد الصمد،،مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان،ط1، 2006.

3. دينكن ميتشل، معجم علم الاجتماع، ترجمة إحسان محمد الحسن، دار النهضة العربية للنشر و التوزيع، بيروت، لبنان،ط1، 1986

4. عبد الهادي الجوهري، قاموس علم الإجتماع، المكتب الجامعي الحديث، الأزاريطة، الإسكندرية، ط2، 1998.

5. مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، عمان،ط1، 2009.

-المجلات:

1. مجلة إضافات، العددين 33،34، المغرب،2016.

2. إنسانيات، وهران، عدد28،2012.

3. مجلة المأثورات الشعبية ،مركز التراث الشعبي لمجلس التعاون لدول الخليج،قطر،عدد،43، 1996.

4. مجلة الثقافة الشعبية، البحرين، عدد،7، والعدد 37،2016.

-الجرائد:

1. جريدة العرب، عدد 10399، تونس، 2016.

-الحصصالإذاعية:

قائمة المصادر والمراجع

حصة ربيع قالمة، حمام النبائل، الإذاعة الجهوية لولاية قالمة

–مواقع الإنترنت:

1.http://meemmagazine.net.

2.www.maaberr.org.

الملخص:

يأتي موضوعنا، الماء والأرض والمرأة في المخيال الشعبي الجزائري، من بين الموضوعات التي تلقى نصيبا في الدراسات الأنثروبولوجية، لما لها من أهمية في الكشف عن صورة هذه العناصر في ذهنية المجتمع، فحاولنا الكشف عن رمزياتها ودلالاتها، من خلال بعض مظاهر المخيال الشعبي، كطقوس الاستمطار، المعتقدات الشعبية، والأمثال الشعبية على اعتبار أنها من أكثر المظاهر تمثيلا لعلاقة الماء والأرض والمرأة في منطقة "حمام النبائل بقالمة" الذي اخترناه كميدان لدراسة موضوعنا، لفهم البنية الرمزية التي أنتجتها ثقافة المجتمع حول عناصر موضوعنا، وكذا الحفر في الخلفيات المشكلة للمخيال الشعبي حولها.

الكلمات المفتاحية: الماء، الأرض، المرأة، المخيال الشعبي، الأنثروبولوجيا الرمزية.

Résumé:

Notre sujet : l'eau, la terre et la femme dans l'imaginaire populaire algérien, intervient parmi les sujets ayant de l'ampleur dans les études anthropologiques, et ce, du fait de son importance dans la révélation de l'image de ses éléments dans le mental social.
À cet effet, nous avons essayé de divulguer les symboles de notre sujet et leurs explications a travers certains aspects de l'imaginaire populaire comme les rituels d'invocation de la pluie, les croyances populaires et les proverbes, du fait qu'elles représentent les aspects les plus représentatifs de la relation entre l'eau, la terre et la femme dans la région de « Hamame Nabail à Guelma », que nous avons choisi comme terrain d'étude de notre thème, afin que nous puissions comprendre la structure symbolique qu'à produit notre culture sur les éléments de notre sujet, mais aussi chercher dans les antécédents formant autour d'elles l'imaginaire populaire.

Mots-clés: l'eau, la terre et la femme, imagination populaire, anthropologie symbolique.

Summary :

Come our theme is water, land and women in the popular Algerian imagination, among the subjects that received a share in anthropological studies,because it is important to reveal the image of these elements in the mindset of society, w tried to reveal the symbols and their implications Through some aspects of popular imagination, such as ritual Rainfall , popular beliefs, and popular proverbs, As one of the most representative aspects of the relationship between water, land and women in Hammam Nbails Guelma, which we have chosen as a field to study our subject In order to understand the symbolic structure produced by the culture of society around the elements of our subject, as well as digging into the backgrounds of the popular imagination around them.

Keywords: water, earth, woman, folk imagination, symbolic anthropology.