

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة أبي بكر بلقايد - تلمسان

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم العلوم الاجتماعية

تخصص: أنثروبولوجيا

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه لم د موسومة بـ:

الناير بين الماضي والحاضر

(دراسة أنثروبولوجية لاحتفالية آيراد بمنطقة بني سنوس أنموذجا)

إشراف:

د. عبد اللاوي ليندة

من إعداد الطالبة:

بوستين إلهام

لجنة المناقشة

أ.د. الكبار عبد العزيز	أستاذ	جامعة تلمسان	رئيسا
أ.د. عبد اللاوي ليندة	أستاذة	جامعة تلمسان	مشرفا ومقررا
د. سنوسي صليحة	أستاذة بحث "أ"	مركز CRASC	عضوا
د. حمداوي محمد	أستاذ	جامعة مستغانم	عضوا
د. عميرات محمد أمين	أستاذ بحث "أ"	مركز الأندلسيات تلمسان	عضوا
أ.د. منصوري مختار	أستاذ	جامعة تلمسان	عضوا

السنة الجامعية: 2022-2023م

إهداء

إلى من أحمل اسمه بكل اقتنار وكان دافعي الأول إلى الغالي أبي حفظه الله .

إلى التي إقترنا اسمها بالجنة أُمي الغالية أطال الله في عمرها .

إلى زوجي العزيز الذي كان لي نعم المعين .

إلى بسمة الدنيا الغالية إبنتي فرح .

إلى أزهار ربيعي وتاج عزي إخوتي .

إلى أصدقائي وصديقاتي

أهدي إليكم بحشي المتواضع .

إلهام

الشكر

اللهم لك الحمد حتى ترضى ولك الحمد إذا رضيت ولك الحمد بعد الرضا .

أُتقدم بوافر الشكر وعظيم الإمتنان إلى الأستاذة المشرفة "عبد اللاوي ليندة"، والتي لم تبخل علي بنصائحها وتوجيهاتها القيمة طيلة مراحل هذا العمل البحثي، وعلى صبرها وتفانيها معنا لك منا كل التقدير والمحبة والإحترام.

أشكر أساتذتي الأعزاء أعضاء لجنة المناقشة على قبولهم قراءة ومناقشة هذا العمل، لكم مني كل التقدير والإحترام.

أشكر كل الأسر بقرى بني سنوس على حسن ضيافتهم وطيب تعاملهم وعلى تعاونهم معنا، ومساهمتهم الكريمة في إثراء هذه الدراسة الأكاديمية.

كما لا يسعني في الأخير إلا أن أشكر كل من ساهم في دعمي، ومساعدتي لإتمام هذا العمل من قريب أو من بعيد .

لكم مني خالص الشكر والإمتنان، جزاكم الله عني كل خير.

إلهام

الفهرس

الصفحة	الفهرس
	إهداء
	الشكر
	الفهرس
أ-د	مقدمة
الفصل الأول: المقاربات المفهمية والمنهجية للدراسة	
1	أولاً: الدراسة الإستطلاعية
2	1-أسباب إختيار الموضوع
3	1-1الأسباب الذاتية
3	1-2 الأسباب الموضوعية
4	2- أهداف البحث
4	3- الدراسات السابقة
12	4- صعوبات البحث
12	5- المفاهيم الإجرائية

24	ثانيا - الإشكالية
26	1- الإطار النظري:
27	2- منهج الدراسة:
28	3- تقنيات البحث:
28	3-1 المقابلة
29	3-2 الملاحظة بالمشاركة
31	خلاصة الفصل
الفصل الثاني: طقوس الإحتفال بالأرض في شمال إفريقيا	
33	أولا : الأمازيغ
33	1-1 التسمية:
34	1-2 أصل الأمازيغ
34	1-2-1 الأصل السامي
35	1-2-2 الأصل الحامي
35	1-2-3 الأصل الهندي الأوروبي
36	1-2-4 الأصل المحلي الإفريقي
37	ثانيا: اللغة الأمازيغية وكتابتها
39	1-2 الدّين عند الأمازيغ:

40	2-2 التّقديم الأمازيغي:
43	ثالثا: الأسطورة وعجوزة الناير
44	1-3 عجوزة الناير
47	رابعا: الكرنفال والقناع في شمال إفريقيا
47	1-4 شايب عاشوراء
48	2-4 احتفالية بوجلود
50	3-4 احتفالية إسطمبالي
52	2-القناع
53	أنواع القناع
59	خلاصة الفصل الثاني
الفصل الثالث: الناير بين الماضي والحاضر (دراسة تحليلية)	
61	تمهيد
62	أولا: الإطار التاريخي والجغرافي لمنطقة بني سنوس
62	1-1 موقعها الجغرافي
62	2-1 تضاريس المنطقة
63	3-1 مناخ المنطقة
64	4-1 أصل ساكنة المنطقة

65	5-1 الإسلام في المنطقة
65	6-1 الإستعمار الفرنسي في المنطقة
66	7-1 التجارة والصناعات التقليدية للمنطقة
67	8-1 احتفالات المنطقة
68	ثانيا: البعد الثقافي
71	1-2 المسرح
79	2-2 القناع
84	ثالثا: البعد الاجتماعي
91	رابعا: البعد الرمزي
92	1-4 النباتات الخضراء
94	2-4 تنظيف البيت
99	3-4 المأكولات
108	4-4 الكركور ورقصة الولادة
115	خامسا: البعد الديني
115	1-5 الولي
118	2-5 الصدقة
122	3-5 الفاتحة والدعاء

126	سادسا:البعد الفني
126	1-6 الرقص والغناء
128	1-1-6 وسط القرية
129	2-1-6 رفض الأهالي فتح الأبواب
129	3-1-6 دخول الموكب
134	2-6- الآلات الموسيقية والكرنفال
139	خاتمة عامة
146	قائمة المصادر والمراجع
157	الملاحق
	ملخص

مقدمة

تهتم الدراسات التّوعية في الأنثروبولوجيا ونخصّ بالذكر الأنثروبولوجيا التّحافية بدراسة السّلوّك الإنساني الذي يكتسبه الفرد من خلال ممارساته ومعاملاته مع أفراد مجتمعه، ذلك أنّه ليس بالإمكان فهم التّحافة دون الإشارة إلى المجتمع البشريّ، ومن بين أبرز المواضيع التي تتناولها الأنثروبولوجيا التّحافية هي الفنون الشّعبية التي تعدّ بمثابة الوعاء أو الخزّان التّحافى الذي تترسّخ فيه كلّ المكونات والسّمات التّحافية كالرموز التي تقوم الفئات الشّعبية بخلقها والإبداع فيها؛ وفي المحصّلة كلّ ذلك ماهو إلّا أداة للتّعبير عن الميول والمشاعر فتساهم بشكل كبير في تحديد الهوية والكيان التّحافى وتبرز ذاتيّة المكان وخصوصيّة المجتمع ومحتواه التّاريخي.

ومن هذا المنطلق يمكننا القول أنّ الاحتفال بالنّائر أو ما يُعرف برأس السّنة الأمازيغيّة يحظى بمكانة خاصّة في المنطقة المغاربيّة على اعتبارها ممارسة قديمة تحمل دلالاتٍ ثقافيّة ورمزيّة ترتبط بالنّشاط الفلاحيّ على اعتبار أنّ الإنسان المغاربي كان مرتبطا ارتباطاً كبيراً بالأرض، ممّا دعانا إلى محاولة البحث في طقوس وممارسات هذه الاحتفاليّة والكشف عن الخصوصيّة التّاريخية وكيفيّة تصويرها في المخيال الأمازيغي.

إنّ الاحتفال بالنّائر من عادات وممارسات المجتمعات الرّاعية القديمة فهو يشكّل نقطة لبداية التّقويم الرّاعي الشّمسي لذلك يُطلق عليه باب السّنة الجديدة، ويعتبر أوّل احتفالية شعبية تقوم على إحياء الرّابط بين الأرض والفلاح، ويُدرج تاريخ الاحتفال بالنّائر في الثّاني عشر من شهر جانفي في كلّ سنة وقد جعلت منه السّلطات الجزائريّة مؤخرًا عيداً رسميّاً، ورغم كون

معنى هذه الاحتفالية واحدًا إلا أنها تختلف في ممارساتها وطقوسها من منطقة إلى أخرى فما نجده في المجتمع السنوسي يُطلق عليه "كرنفال آيراد" ويجمع بين الفُرجة والمسرح، ذلك أن كرنفال آيراد واحدا من العروض المسرحية القديمة التي لجأ إليها الإنسان للتعبير عن أفراحه وآلامه بطريقة نكتوية ودرامية من خلال ألبسة وأقنعة حيوانية مخيفة وهذا النوع من الفرجة الشعبية أو المواكب والمساخر الشعبية بالأقنعة يمكن إدراجه في خانة ما يمكن تسميته بالشبه مسرح.

يعرف شمال إفريقيا تنوعًا احتفاليًا تنكّرًا يحمل عدّة أسماء ويُقام في مناسباتٍ مختلفة وهي: بوجلود، بولطايين، شايب عاشوراء، سببية؛ إسطمبولي، وكلّها تتزامن مع تعاقب الفصول وتحدّد الحياة عند النباتات، ولكن مع التغيرات والتحوّلات الاجتماعية والثقافية التي مسّت بنية المجتمع السنوسي حدث تغيير في واقع احتفالية النّائر وكرنفال آيراد، فقد ساهمت الأحداث الفاصلة في تاريخ الجزائر والتي امتدت من المرحلة الاستعمارية الى العشريّة السوداء ومن ثم الى المرحلة الراهنة أين أصبحنا نشهد انتشارا كبيرا للتّعليم ضمن جيل جديد أحدثت تغييرات كثيرة في الممارسات الشعبية بشكل عام وما يتعلق بصيرورة الاحتفال بالنّائر وما يواكبه من طقوس وتمثلات على وجه الخصوص.

وعليه سنحاول في هذا البحث القيام بدراسة أنثروبولوجية تحليلية لاحتفالية النّائر وكرنفال آيراد من خلال رصد مختلف التحوّلات والتغيّرات التي طرأت على مستوى الممارسات والطقوس والسلوكات وكذا محاولة اجراء مقارنة لمجريات هذه الاحتفالية بين الماضي والحاضر، وللوصول إلى هذه النتيجة قسّمنا بحثنا هذا إلى ثلاثة فصول:

الفصل الأول تطرّقنا فيه إلى الإطار المنهجيّ الذي يتضمّن أسباب اختيار الموضوع، أهداف البحث، الدّراسات السابقة، إشكاليّة البحث وفرضيّاته وبعدها قمنا بتحديد المفاهيم الإجرائيّة وأدوات البحث وأخيرا نظريّة بحثنا.

أمّا الفصل الثاني فقد خُصّص للدّراسات التاريخيّة حول الأمازيغ (أصولهم، لغتهم، ديانتهم)، كما قمنا بتتبّع المسار التاريخي لمسخرات وكرنفالات القناع في شمال إفريقيا.

وفي الفصل الثالث تناولنا الملامح العامّة لمنطقة البحث بالاعتماد على الدّراسات التاريخيّة والثّقافيّة للمنطقة وبذلك جاء متضمّنًا العناصر التّالية:

-الموقع الجغرافي.

-أصل السّكان.

-الإسلام في المنطقة.

-الاستعمار الفرنسي في المنطقة.

-المناسبات الاحتفاليّة والصّناعات التّقليديّة.

أمّا الجانب الثاني تضمّن الدّراسة التّحليليّة للاحتفاليّة فاعتمدنا فيه على تحليل ما تحصّلنا

عليه في الميدان وقد قسّمنا عملنا إلى أبعاد جاءت على النّحو الآتي :

-البعد الثّقافي (المسرح، القناع).

-البعد الاجتماعي.

-البعد الديني (الولي، الصدقة، الدعاء).

-البعد الرمزي (النباتات الخضراء، تنظيف البيت، المأكولات، الكركور ورقصة الولادة).

-البعد الفني (الغناء والآلات الموسيقية، الرقص والكرنفال).

-وأخيرا عرض نتائج الدراسة وتحليلها ومناقشة الفرضيات ثم الخاتمة.

الفصل الأول

المقاربات المفاهيمية

والمنهجية للدراسة

أولاً: الدراسة الاستطلاعية

إنّ كلّ باحث ملزم بهذه المرحلة في دراسته البحثية كما تسمّى بالدراسة الكشفية أو التمهيدية، والتي تساعده في ضبط المفاهيم الأساسية لبحثه وتحديد أدوات جمع البيانات والمناهج التي ترتبط بموضوع البحث.

وتعتبر هذه الخطوة مرحلة أساسية في البحث العلميّ خاصّة البحوث الاجتماعية والأنثروبولوجية، كونها تسمح للباحث بمعرفة مدى قابلية موضوعه للبحث، كما تمنحه فرصة التعرّف على مجتمع البحث وأفراده، وعليه فبعد اختيارنا لموضوع احتفالية التّأثير بين الماضي والحاضر كانت خطوتنا الأولى هي القراءة المكثّفة والجمع البيبليوغرافي للمواضيع التي اهتمّت بدراستنا سواء من قريب أو بعيد، كما قمنا بإعدادٍ أولي لدليل المقابلة للتحقّق من إمكانية تطابقه مع مجتمع البحث.

وبهذا قمنا بدراستنا الاستطلاعية ابتداءً من تاريخ الثاني والعشرون من شهر ديسمبر 2018 ولمدة أسبوع كامل، أي قبيل موعد الاحتفالية التي تهمّنا وبذلك تمكّنا من معاينة بعض التحضيرات الأولية للاحتفالية وحضور العديد من الممارسات والطّقوس التي تسبق موعد الاحتفالية سواء فيما يخصّ اعداد الأزياء التي تُعرض بموكب آيراد، أو التحضيرات التي تقوم بها المرأة السنوسية في إطار العادات والتقاليد الخاصّة بهذه الاحتفالية بالمنطقة.

وقد مكّننا ذلك أيضا من التعرف أكثر على ميدان الدراسة وكذا اجراء الاتصالات الأولية مع مجموعة من المخبرين والمبجوثينمن أهالي المنطقة. قمنا أيضا باستغلال هذه المدة الوجيزة لمحاولةبناء وتوطيد العلاقات معهم في سبيل التمهيد لدراستنا الميدانية من أجل رصد مختلف التّغيّرات والتّحوّلات التي طرأت على الاحتفاليّة.

وعليه بدأت دراستنا الميدانيّة الفعليّة بعد التّأكّد من جاهزيّة موضوعنا وتحقّقه في الميدان، وقد دامت لأربع سنوات (من ديسمبر 2018 إلى جانفي 2022)، ورغم أنّ طقوس الاحتفاليّة تقام مرّة واحدة في السنّة إلّا أنّ عملنا الميدانيّ لم يقتصر على هذا التاريخ من كلّ سنة، بل استمرّت المقابلات طيلة أيّام السنّة كون أبناء المنطقة ممن يحتفلون بهذه المناسبة على دراية تامّة بكلّ التفاصيل التي غالبا ما تتكرّر ويُعاد إحياءها دونما تغيير جذري فيها؛ ماساعدنا على تكثيف دراستنا والحصول على معلومات دقيقة تخصّ الاحتفاليّة وطقوسها سواء في الماضي أو الحاضر.

1-أسباب إختيار الموضوع:

إنّ لكلّ موضوع دراسة أسباب تدفع الباحث للغوص في عمليّة البحث، وموضوع احتفاليّة النّائر أو رأس السنّة الأمازيغيّة من المواضيع التي تحمل بين ثناياها دلالات وممارسات ثقافيّة ورمزيّة وبالأخص مع اقترانها بكرنفال آيراد كما هو معروف في منطقة بجشنا.

إنّ ما دفعنا بشكل أساسيّ لدراسة هذا الموضوع والولوج في عمق تفاصيله هو حضورنا المتكرّر لاحتفاليّة النّائر ومشاهدة العديد من الممارسات والسلوكات التي أثارت فضولنا ومن ثمّ

القيام بعملية البحث والاستقصاء والتحليل، وعليه كان من أسباب اختيارنا لموضوع احتفالية النّائر كالتّالي:

1-1 الأسباب الدّاتية:

- 1- الانتماء للمنطقة هو أحد أبرز اهتمامنا بالموضوع فهو يّمسنا بشكل مباشر.
- 2- أهمية الكشف عن الدّلالات الرّمزية والثّقافية التي تختصّ بها الأنثروبولوجيا لاحتفالية النّائر وكرنفال آيراد.
- 3- الرّغبة في معرفة مدى تأثير التّغيّرات الاجتماعيّة والثّقافية على ممارسة احتفالية النّائر في المجتمع السّنوسي.

2-1 الأسباب الموضوعية:

- إضافة إلى الدوافع الدّاتية هناك أسباب موضوعية تتمثّل في:
- 1- أهمية هذه الاحتفالية في الحفاظ على الموروث الثّقافي للمنطقة.
 - 2- يندرج موضوع بحثنا ضمن إطار تخصّصنا الأكاديمي الأنثروبولوجيا الثّقافية والاجتماعية الأمر الذي سهّل علينا عملية البحث والتحليل.
 - 3- تسليط الضّوء على السّياق التّاريخي لهذا الاحتفال والبحث في أصول هذه الظّاهرة.

2- أهداف البحث:

لكلّ موضوع بحث أهداف يسعى الباحثون إلى تحقيقها وهذا ما ساعدنا في موضوعنا على رسم معالم وأبعاد البحث بشكل محدّد، وإنّنا نهدف من خلال دراستنا هذه إلى:

- 1- التعريف بالمجتمع السنوسي وإبراز خصائصه العرقية والثقافية.
- 2- الرغبة القويّة في دراسة وتفسير الممارسات والطقوس الموجودة في الاحتفالية.
- 3- التّقرّب أكثر من ممارسي الاحتفالية والكشف عن الثّابت والمتغيّر في طقوسها.
- 4- محاولة إعطاء صورة واضحة عن الاحتفالية لكلّ من يسمع بها أو يقرأ عنها لترسيخها ضمن الموروث الثقافي اللامادي للمجتمع السنوسي.

3- الدراسات السابقة:

تعدّ الدّراسات السابقة مرحلة مهمّة بالنّسبة للباحث فهي تلقي له الضّوء على جوانب المشكلة الّتي هو بصدد البحث فيها والّتي لا تزال في حاجة إلى البحث فيها من زوايا أخرى،¹ ومنأهم الدراسات التي ساعدتنا في بناء هذا البحث وفهم مجالات الطقوس ودلالاتها، حيث نذكر منها:

¹ نادية سعيد عيشور، وأساتذة آخرون، منهجية البحث العلمي في العلوم الإجتماعية، مؤسسة حسين راس الجبل للنشر والتوزيع، ط1، 2017، ص94.

الدراسة الأولى: هي كتاب الباحث "إدموند ديستان" و"بن حاجي سراج" بعنوان النّير

لدى بني سنوس (بني سنوس في النّصف الأوّل من القرن العشرين)، ركّزت الدراسة على العادات والتّقاليد الزراعية فهو يشرح من خلال هذا الفصل احتفالات النّير في بني سنوس ويقارنها باحتفالات أخرى كالموجودة في تلمسان وندرومة.

كما يتحدّث أيضا عن الممارسات والطّقوس التي تُمارس في أيّام النّير من مأكّل ومشرب وجلب أنواع معيّنة من النباتات والامتناع عن بعض الأعمال¹، والتي يرى أنّها تعدّ تعبيرا عن معتقدات معيّنة قديمة، كما يتحدّث عما يجري في احتفالية النّير من ألعاب وأقوال فيجد لها شبيهاً وهو ما يحتفل به الفراعنة والذي يسمّونه بالنّيرو، فهناك تشابه في الممارسات والطّقوس.

أمّا الجانب الثاني لدراسته كان بعنوان "الأعياد والعوائد الموسميّة لدى بني سنوس" فتحدّث فيها عن عادات وتقاليد المنطقة في هذه المواسم والتي قسّمها إلى ثلاثة أقسام وهي "الحسوم" و"النطح" و"النيسان" كما يصف عادات وتقاليد المجتمع السنوسي المتنوعة والتي تحكمها مناسبات معينة.

أمّا الدراسة التي قام بها بن حاجي سراج في نفس الكتاب فكانت تحت عنوان "الشّتاء لدى فلاحي بني سنوس" واحتفالات النّير في بني سنوس، حيث يقوم بوصف الاحتفالية لدى أهالي المنطقة والتّحضيرات التي تجهّز قبل حلول الاحتفالية بأشهر، ويشير إلى العادات

¹إدموند ديستان، وبن حاجي سراج، بني سنوس في النّصف الأوّل من القرن العشرين، عناصر من الثقافة الشعبية، ترجمة محمد حمداوي، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران 2011، ص22.

والتقاليد التي يستقبل بها سكان بني سنوس السنة الجديدة فنجد تغييراً في الموقد واستبدال الأواني الفخارية القديمة بأواني جديدة والامتناع عن بعض الممارسات.

وبهذا تتعلق كل هذه الممارسات حسب تصوّر الكاتب واستنتاجاته بمعتقدٍ دفع الشر وجلب الخير للعائلة. يتعرّض هذا الكاتب أيضاً إلى احتفالية النّائر في قرية "زهرا وتافسة" محاولاً إبراز الخصائص المميزة لكل احتفالية، حيث يرى أنّ الغاية الرئيسية وراء الاحتفال بالسنة الجديدة هو الرغبة في قضاء عام سعيد ومبارك¹، وطرد الأرواح الشريرة والمصائب وجلب الخيرات والأرزاق. ومن جهة أخرى نجده يُرجع أصل هذه العادة إلى معتقدات سابقة للإسلام، ويرى أنّ تمثيل الحيوانات هو رمز للخصوبة الموجودة في مختلف الثقافات الإنسانية.

لقد مكّنتنا هذه الدراسة من معرفة مدى تنوّع احتفالية النّائر في المجتمع السنوسي خصوصاً كرنفال آيراد الذي تختلف تسميته من منطقة إلى أخرى، كذلك ساعدتنا على معرفة السلوكات والممارسات الخاصة بهذا الاحتفال والتي تشترك فيها كلّ قرى ومدائر منطقة بني سنوس.

الدراسة الثانية: مصطفى ناجي بعنوان "Ayred "Ennayer chez les beni

snousTlemcen حيث حدّد الكاتب للدراسة ثلاثة فصول تناول في فصله الأول المسرح الجزائري وقارنه بالمسارح الأوروبية العالمية متنقلاً عبر مختلف محطات المسرحية في المسرح الجزائري متناولاً أهمّ العقبات التي واجهته، أمّا الفصل الثاني تناول فيه القناع في إفريقيا ومختلف الممارسات

¹ إدmond ديستان، وبن حاجي سراج، بني سنوس في النصف الأول من القرن العشرين، عناصر من الثقافة الشعبية، المرجع السابق، ص28.

التي كان القناع مشاركا فيها حيث أخذ أشكالا مختلفة ومتنوعة، فكان يُستعمل في الأعمال السحرية لطرد الأرواح الشريرة وأيضا في الاحتفالات الرسمية¹، والفصل الثالث والأخير تناول فيه كرنفال آيراد في قرية الخميس مبرزا أصل هذه الممارسة وعلاقتها بأسطورة شيشناق، كما يحكي أيضا عن مجريات هذا الاحتفال وأهم التجهيزات التي تُحضّر من أجله.

لقد ساعدتنا هذه الدراسة على ضبط مصطلح آيراد في منطقة الخميس والإحاطة بمدى علاقته بالفلاح السنوسي، كما أظهر لنا الباحث أنها عادة قديمة في هذا المجتمع والتي تعود إلى السكّان الأصليين في المنطقة، ومن جهة أخرى ساعدنا على التحليل المسرحي لآيراد من خلال مقارنتها بمختلف المسرحيات الشعبية الموجودة في المجتمع الجزائري.

الدراسة الثالثة: اهتمت بالجانب المسرحي للاحتفالية وتجسّدت في للأستاذ "بن عيسى عبد الكريم" بعنوان "مسرح آيراد الاحتفالي: آليات الحركة المرسومة". لقد اعتمد الباحث في بحثه هذا على المنهج التاريخي بهدف تحديد الإطار الجغرافي والتاريخي والثقافي لمنطقة بني سنوس، في سبيل الفهم الدقيق للاحتفالية الآيرادية ومعرفة الجانب المسرحي للاحتفالية من خلال الاستعانة بالمسرحيتين الآيتين:

آيرادية آهان-آيرادية الخشبة المخفية وهذا ما ساعده في التوصل إلى النتائج الآتية:

¹ Mustapha Nedjai, Ayred, Ennayer Chez Les béni snous, Tlemcen, Editions Dalimen, 2011, p16.

-أنّ المسرح الآيراديّ هو مسرح حقيقي وما يؤكّد كلامه هو أنّ هذا المسرح يقوم على مبدأ التشخيص، بحيث أنّه لكلّ شخص دور ولكلّ دور قناع ولكلّ قناع صوت وإيماءة.

كما يرى أنّ التمثيل الآيراديّ يمثّل نوعاً من المسرح القائم على فنّ العرض الشّامل والذي تتجسّد فيه عناصر التّمثيل والممارسة والمحاكاة المسرحيّة إلى درجة الاحترافيّة، فهو يعيش بنية الحياة الاجتماعيّة السّنوسيّة ويؤكّد أيضاً على أنّ الحياة السّنوسيّة لا يمكن أن تسير بدون هذه الاحتفاليّة فهي انعكاس لعادات وتقاليد أهالي هذه المنطقة¹، وهي تمثّل حدثاً اجتماعيّاً يقوم على المشاركة الجماعيّة والتّواصل الذي يحمل في طيّاته مقاومة فنيّة وثقافيّة.

ويستنتج أيضاً أنّ الاحتفاليّة الآيراديّة فنّ من فنون التنويريّة التي تستهدف تحرير العقول من الاستلاب والتّغريب بالإضافة إلى أنّه يقوم على مبدأ تنوع اللّغات مثل الرّقص والغناء والشّعر والتّمسرح الدّرامي فهو يملك في طيّاته قابليّة فنيّة ليتحوّل إلى فنّ مسرحيّ. وبهذا ختم الأستاذ أطروحته بقوله أنّ "الآيراديّة في مسرحها مثل الأرض العطشى التي تطلب الماء لينبت الزّرع الأخضر".

لقد أمدّتنا هذه الدّراسة بمعلومات عن مختلف النّواحي الجغرافيّة والتّاريخيّة لمنطقة بني سنوس بحكم أنّها الدّراسة الوحيدة التي تناولت موضوع كرنفال آيراد في شقّه المسرحيّ ما سهّل

¹ ابن عيسى عبد الكريم، مسرح آيراد الإحتفالي آليات الحركة المرسومة، رسالة لنيل شهادة الدكتوراه، قسم الثقافة الشعبيّة، تلمسان، 2008-2009، ص18.

علينا عملية التفسير، كما ساعدتنا في البحث في بعض المصادر والمراجع التي اعتمد عليها الباحث.

الدراسة الرابعة: اهتمت هذه الدراسة بالجوانب الاحتفالية والطقوسية لاحتفالية الناير بالمجتمع الجزائري وخاصة المجتمع التبسي، وهي عبارة عن أطروحة دكتوراه للأستاذة صحرة شعوية بعنوان الطقوس الاحتفالية بالجزائر (احتفالية يناير أنموذجا)، دراسة أنثروبولوجية بولاية تبسة، وقد اشتملت الدراسة على جانبين، جانب نظري وآخر ميداني بهما مجموعة من الفصول: الفصل الأول من الجانب النظري خصصته الباحثة للمقاربة المفاهيمية والمنهجية للدراسة، أما الفصل الثاني كان تحت عنوان تبسة العادات والمعتقدات، السمات الثقافية والطقوس الاحتفالية، والفصل الثالث تناولت فيه مقدمة في تاريخ يناير (المفهوم والظاهرة)، وبالتسبة للجانب الثاني فقد خصص للميدان حيث احتوى على فصلين تناول الفصل الأول طقوس يناير بين خصوصية النسق المحلي ورمزية المضمون الدلالي، والفصل الثاني تناولت فيه الباحثة يناير من الظاهرة الاحتفالية المحلية إلى التظاهرة الأيرادية الوطنية.

وقد جاءت أهم الأسئلة التي طرحتها الباحثة في إشكالياتها على النحو التالي:

- ما الدلالات الرمزية لمنظومة الطقوس التي تتضمنها احتفالية يناير في المجتمع التبسي؟
- ما هي تمثيلات أفراد المجتمع المحلي بتبسة لطقوس احتفالية يناير في ظل ديناميكية للثقافة؟
- هل لزمينة تكرار طقوس يناير تأثير على ذهنية الأفراد وهوياتهم في ظل حتمية التغير؟

أما فيما يخصّ المنهجية والتقنيات التي اعتمدتها الباحثة فنجد أنّها وظّفت كلاً من المقاربة البنائية؛ والوظيفية؛ والتفاعلية الرمزية، كما اعتمدت الباحثة على مجموعة من الأدوات والتقنيات البحثية كالملاحظة بالمشاركة، والمقابلة مع الاعتماد على مجموعة من المخبرين وقد توصلت الباحثة إلى مجموعة من النتائج وهي كالآتي:

- تُشكّل احتفالية ينائر نموذجاً بنيوياً رمزياً تفاعلياً فريداً ضمن شبكة من الدلالات الرمزية التي تتفاعل فيها كلّ مكوناتها.
- ترتبط جلّ الطقوس الممارسة في احتفالية ينائر بالرموز الطبيعية التي تشترك في مدلول مقدّس هو الخصوبة¹ وكذا التقوية والحماية مثل الحنّاء والتّراب والملح والحجارة وأوراق الأشجار.
- يتضمّن الاحتفال بينائر عدّة أبعاد ومجالات منها الثقافي والاجتماعي والسياسي والديني بل وحتى الاقتصادي، وكلّها تعكس النمط المعيشي والفكري والاعتقادي للفرد التّبسي.
- وقد أفادتنا هذه الدّراسة في تشكيل صورة واضحة حول طقوس احتفالية النّائر في المجتمع الجزائري عامّة وارتباطها بالفلاح الأمازيغي والأرض وعنصر الخصوبة، كما ساعدتنا على تحديد الأصول التّاريخية لظاهرة الاحتفال بالنّائر.

¹ صحرة شعوية، الطقوس الإحتفالية بالجزائر (إحتفالية ينائر أنموذجاً)، دراسة أنثروبولوجية بولاية تبسة، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه ل.م.د تخصص الأنثروبولوجيا، جامعة الشيخ العربي التبسي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، 2021، ص 210.

الدراسة الخامسة: دراسة قامت بها الباحثة زهية بن عبد الله تحت عنوان: آيراد المعارف

المهارات والطقوس المتعلقة باحتفالات النّائر في منطقة بني سنوس، وقد نُشرت بمجلة العربيّة للثقافة عدد 67 ديسمبر سنة 2021، تناولت الباحثة في هذه الدراسة التعريف بمصطلح آيراد ودلالاته الرمزية في طقوس النّائر، كما أعطت صورة واضحة عن حيوان الأسد في الميثولوجيا والمخيال الثقافي الشعبي مستندةً في ذلك على مجموعة من القصص والحكايات التي تسرد بطولات رمزية لهذا الحيوان.

كما تعرّضت في دراستها إلى وصف موجزٍ عن العرض الآيرادي بمنطقة الخميس وباقي القرى كأولاد موسى، تافسة وزهرة، وفي الأخير ختمت مقالها بأنّ الغرض من العرض الآيرادي هو الفرجة والترفيه، كما أنّه يحمل في مضمونه أيضا الإحتفاء بالعلاقة التي تربط الإنسان بالطبيعة وعنصر الخصوبة، بالإضافة إلى التأكيد على أنّ الاحتفال كلّ سنة هو تحديدٌ للدورة الزراعيّة، والنّائر هو التّويج النهائي لها، فهو ممارسة طقوسيّة منذ حقبة قديمة تخصّ كلّ شعوب شمال إفريقيا،¹ وسبب وجود النّائر بعروض آيراد هو المواجهة والتّصدي لعوارض الزّمن.

لقد قدّمت لنا هذه الدراسة معلومات تاريخيّة حول مصطلح آيراد وكُنْهه في المخيال الشعبي حيث ركّزت الباحثة على التعريف بالفرجة الآيراديّة ومقارنتها بباقي العروض في المنطقة، كما ساعدتنا على تحديد العلاقة الاحتفاليّة بين النّائر وآيراد.

¹ زهية بن عبد الله، آيراد المعارف، المهارات والطقوس المتعلقة باحتفالات النّائر في منطقة بني سنوس، مجلة العربية للثقافة، عدد 67 ديسمبر، 2021، ص191.

4- صعوبات البحث: قد نلخص أبرز الصعوبات التي اعترضت بحثنا فيما يلي:

- صعوبة التعامل مع أهالي المنطقة على الرغم من أننا أحد أفراد المجتمع المبحوث وقد تلقينا في أكثر من مناسبة النظرات وعبارات استهزاء من بعض الافراد المجتمع السنوسي.
- كون هذه الاحتفالية لا تُقام الا مرة واحدة في السنة جعل من فرص حضورنا لهذه الاحتفالية تنقلص، ناهيك عن المرحلتين الحساستين التي مر بها المجتمع الجزائري ككل وهما مرحلة الحراك الاجتماعي ثم أزمة وباء كورونا اللتان تسببتا في انقطاع تام عن ممارسة هذه الاحتفالية طول تلك المدة.

5- المفاهيم الإجرائية:

النَّايِر: يُطلق على هذا المفهوم عدّة تسميات فهناك من يطلق عليه النَّايِر أو يَناير أو يَنار وهذا حسب الخصوصيّة الثقافيّة لكلّ منطقة.

مصطلح يَناير هو كلمة بربريّة ذات أصل أمازيغيّ مأخوذة من شهر يُونواروس وهو أحد الشُّهور الرُّومانية، وتنقسم الكلمة إلى ين-يون-يان ونقصد بها رقم واحد أي اليوم الأوّل من شهر النَّايِر¹.

¹تحصلنا على هذه المعلومات من خلال محاضرة قام به الأستاذ عبد العزيز محبوب في مداخلة كان عنوانها آيارد من أنا التي كانت بدائرة المنطقة بتاريخ 2019/01/12.

أمّا من النّاحية الاصطلاحية فكلمة التّأير هي اسم لشهر وفي نفس الوقت اسم لما يعرف عند الفلاح القبائلي بالانقلاب الشّتوي،¹ والذي يمثّل اليوم الأوّل من العام في التّقويم الجولياني القبائلي، في المقابل تمثّل 13 جانفي السّنة الغريغورية حسب التّقويم الفرنسي، حيث أنّه من هذا الشهر يُفتح العام الزراعي الذي يسبقه الحرث والذي غالبا ما يكون في شهر أكتوبر.

كما يرى آخرون أنّه احتفال بالأرض والسّنة الزراعية الجديدة فهو يمثّل بداية النّصف الثّاني للشّتاء وبداية المرحلة الثّانية لليلي السّوداء،² حيث يحتفل به الفلاح ويقوم بعرض كلّ منتجاته الفلاحية ويستغرق هذا الاحتفال مدّة يومين تُمارس فيها مجموعة من الممارسات تختلف من إثنية إلى أخرى.

أمّا المفهوم الإجرائي الذي نريد أن نشير إليه من خلال دراستنا هذه هو احتفالية التّأير في المجتمع السنوسي والتي تُوافق كلّ من 10-11-12 جانفي من كلّ سنة، بحيث تَقترن صحّة هذا الاحتفال بمرافقته احتفالية آيراد، والتي تُمارس ليلاً وتتبعها استعراضات معيّنة بألبسة حيوانية مخيفة يتبعها رقص وغناء الجمهور في ساحات وأزقة المنطقة، وتستمرّ هذه الطّقوس لمدّة ثلاثة أيّام يستعرض فيها سكّان المنطقة كلّ المأكولات التّقليدية والفواكه الجافّة، بالإضافة إلى صناعات تقليدية أخرى لأهالي المنطقة، وتشكّل هنا هذه الاحتفالية مناسبة هامّة تتحدّد من خلالها العديد

¹ Camille la coste -Djardin, Dictionnaire de la culture berbère en kabylie, Editions la découverte, paris, 2005, p369.

² المصطفى فرحات، طقوس وعادات أهل أبزو، المعهد الملكي لثقافة الأمازيغية، ط 3، 2007، ص 51.

من النشاطات والعادات المتوارثة والتي تتعلق بالحياة العامة لهذا المجتمع، ومن جهة أخرى ارتباطها بالأرض وبداية زمن فلاحى جديد.

آيراد: تعدّ هذه الكلمة بربريّة الأصل فهي تحمل في المعجم الأمازيغي عدّة معاني منها آر، إيزم آيراد، وهي أسماء لحيوان الأسد¹ في اللغة العربيّة أمّا في المنطوق الشّعبي فتعني السّبع. أمّا من النّاحية الاصطلاحية فيعتبرها **مصطفى ناجي:** (بأنّها طقوس نشأت من خلال احتفاليّة النّائر، وهي في الأصل طقوس زراعيّة تُمارس ليلاً، وغالبًا ما يُحتفل بها في باب السنّة ويعني ذلك الانقلاب والاعتدال، كما تهدف إلى تليين الطّبيعة لجعلها أكثر تساهلاً وأكثر خصوبة ويُعرف هذا الاحتفال من خلال ممارسة طقوس كان يسمّيها الفلاح البربري بالشّخصيّات المقنّعة² التي تلبس جلود الحيوانات وتظهر بمظهرٍ خفيف وتقوم بالتّجوال عبر المنازل وجمع المؤونة من المحاصيل الزراعيّة الخاصّة بهذه السنّة لمساعدة الفقراء والمحتاجين).

ومن ناحية أخرى لا ننسى أنّ شخصية آيراد تتجلّى في حيوان الأسد، هذا الأخير الذي يحمل رمزيّة خاصّة منذ الحضارات الغابرة، فالأسد عبر العصور يُجسّد صفات القوّة والشّجاعة والخلود، ولطالما كان السّلطة الحاميّة لكلّ الشّعوب³، فهو في القصص المرويّة ملك الحيوانات

¹عثمان سعدي، معجم الجذور العربيّة للكلمات الأمازيغيّة البربرية، دار الأمة الجزائر، ط1، 2007، ص د.

² Mustapha Nedjai، Ayred، Ennayer Chez Les béni snous، Tlemcen، Editions Dalimen، 2011، p35.

³فيليب سيرنج، ترجمة عبد الهادي عباس، الرموز في الفن، الأديان والحياة، دار دمشق لنشر والتوزيع، ط1، 1995، ص86.

ولقب للمحارب الشّجاع المدافع عن شعوبه، كما استُخدم قناع الأسد في الممارسات السّحرية لامتلاكه خاصيّة تخويف قوى الشرّ سواء أكانوا بشراً أو آلهة، كما يمثل نعتاً للآلهة والملوك والأبطال الأسطوريين ولذا لا تكاد تخلو مختلف الحضارات القديمة من يونانيّة ورومانيّة من تماثيل الأسود في معابدها ومداخل قصورها، وغالباً ما تُنصب على مرتفع لتحرس الأماكن المهمّة وتقيها من الأرواح الشرّيرة¹.

وعليه فإنّ السّمات التي يتّسم بها هذا الحيوان جعلته مقدّساً في المِخيال الشعبي، حيث نُسجت حوله العديد من الأساطير والحكايات التي أخرجته من صورة الحيوان العادي إلى صورة القوى الخارقة المخيفة².

أمّا المفهوم الإجرائي فهو العروض الآيراديّة التي تُقام ليلاً في منطقة الخميس بعد صلاة العشاء ويمثّل هذا الدور شخصيّة آيراد (الأسد) الذي يعدّ قائد الاحتفاليّة ويُشترط أن يكون لديه قوّة جسديّة وصوت قويّ حتّى يحمل صفات الأسد الكبير، وأن تكون ملابسه مميّزة عن باقي المقنّعين الآخرين، حتّى يُثير الخوف والرّهبة لدى الجمهور بحيث تكون أوامره مُطاعة ويكون بمثابة السّلطة الحاكمة والحامية في المنطقة.

¹ فيليب سيرنج، المرجع السابق، ص96.

² أوشاطر مصطفى، الأسطورة في التراث الشعبي الجزائري، أطروحة مقدمة لنيل دكتوراه دولة في الأدب الشعبي، تلمسان 2002-2003، ص282.

احتفالية:

مصطلح الاحتفالية حسب ابن منظور في كتابه لسان العرب مأخوذ من كلمة حفل أي اجتماع الماء في محفله نقول حفل الماء تحفل حفلا وحفولا وحفيلا ونجد أيضا حفل الوادي بالسَّيْل¹.

وحفل القوم يحتفلون حفلاً واحتفلوا أي اجتمعوا واحتشدوا.

وكلمة الاحتفال مأخوذة من مصطلح غربي *cérémonie* من اللغة اللاتينية التي تعني المقدس، والاحتفال يعني في جوهره مناسبة اجتماعية كأعياد الميلاد والزواج والأعياد الوطنية².

ويعرفها باتريس بافي بأنها كل احتفال بالعيد الذي يسوده جو من التسلية والمرح والالتقاء فلقد كان الاحتفال مقدساً ويحمل العديد من المعاني الرمزية³.

وهناك تعريف آخر يرى أنّ الاحتفال هو اللحظة الأرحب التي تتحقق فيها الفرحة بما تتضمنه من طقوس وممارسات تخلق جوّاً من التحرر من الضغوط النفسية والخروج عن القوانين⁴. ومنه نستنتج ممّا سبق أنّ الاحتفال هو مناسبة اجتماعية تجمع الناس في جو من المرح والفرحة

¹ ابن منظور، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي بيروت، 1999، مادة (ح ف ل)، ص 932.

² ماري إلياس وحنان قصاب، المعجم المسرحي، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، ط 1، 1997، ص 03.

³ ريم شايب، مسرح عبد الكريم بن الإحتفالية وصناعة الفرحة (مسرحية بالليل ياعين نموذجاً)، مذكرة مقدمة لنيل شهادة

ماجستير في الأدب التمثيلي، عناية 2008-2009، ص 14.

⁴ المرجع نفسه، ص 21.

بعيداً عن ضغوط ومشاكل العمل والأسرة، كما تختلف الطّقوس حسب المناسبة المحتفل بها من دينيّة، اجتماعيّة أو غيرها.

أمّا المفهوم الإجرائيّ الذي نريد إظهاره من خلال دراستنا هو احتفاليّة آيراد التي تتوافق مع احتفاليّة النّائر في منطقة الخميس والتي تُعدّ مناسبة هامّة لدى أهالي المنطقة، وتُمارس لمُدّة ثلاثة أيّام من كلّ سنة، حيث تحتضن جوّاً من المرح والفُرجة يتبعها العديد من الممارسات التي تسبق الاحتفالية يشارك فيها كلّ من الذّكور والإناث السّنوسيّون، والتي تتجلّى في تقديم المأكولات الشّعبيّة وارتداء اللّباس الحيواني لشخصيّة آيراد، وما يُعطيهها صبغة الاحتفال هي العروض المسرحيّة لموكب آيراد من رقصات وأغاني وضحك وفُرجة كلّها توحى لنا بأنّنا أمام احتفال.

الوليّ الصّالح:

تُشير لفظة الوليّ لغويّاً إلى القرب، الدنو، وليت الأرض بالضم¹.

والوليّ جمع أولياء التي تعني منه المحب، والصّديق والنّصير ويُقال أوليته الأمر وبالكسر يعني الخطة والإمارة والسّلطان.

ومصطلح الوليّ جاء من الفعل العربي ولّى بكسر اللّام وفتح الياء بمعنى قرب، وولّى بمعنى حكم وأيضاً حماية شخص ما وكلمة الوليّ في الاستخدام العامّ تعني الرّفيق والصّديق والمحسن¹.

¹ محمد الدين محمد بن يعقوب، الفيروزبادي، القاموس المحيط، مكتبة تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بيروت لبنان، ط8، 1326هـ-2015، ص1399.

والمعنى ذاته نجده في القرآن الكريم في قوله تعالى: {أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ} (سورة يونس الآية 62)، وفي قوله تعالى أيضاً: {إِنَّ وَلِيَ الَّذِي نَزَّلَ الْكِتَابَ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ} (سورة الأعراف الآية 196)، وعليه فإنّ الوليّ هو أحد شيوخ الإسلام ومن أولئك الذين عبدوا الله ورسوله بإخلاص².

لقد تعدّدت وتنوّعت تعريفات مصطلح الوليّ؛ منها من ينظر إليه من الجانب الصوّفي وآخر من الجانب العقائدي والاجتماعي، والتي اخترنا منها ما يتوافق دراستنا، الجرجاني أيضاً في كتابه يعرفه بأنّه (العارف بالله أي الذي يمتلك حسّاً صوفيّاً ووجدًا دينيّاً)³.

كذلك يُعرّف الوليّ بأنّه: (تلك الفئة من الشّخصيات الدّينية التي تحظى بتكريم خاصّ من جانب النّاس ولكنها لا تنتمي إلى فئة الأنبياء أو غيرهم من الشّخصيات الدّينية المقدّسة)⁴. كما يرى عبد الله التّنستري أنّ الأولياء هم الذين يتّبعون أمر الله وينتهون عمّا نهى الله ويتّبعون الرّسول، مكانهم مكان العلم والقدرة وحالاتهم التّفويض والتّسليم وحرى تعلم بحوله وقوته¹.

¹فاروق أحمد مصطفى، محمد عباس إبراهيم، التراث والتغير الاجتماعي (صناعة الولي)، دراسة أنثروبولوجية في الصحراء الغربية، ص33.

²المرجع نفسه، ص33

³المرجع السابق، ص34.

⁴عبد الحكيم خليل سيد أحمد، دراسات في معتقدات الشعبية، شركة الأمل للطباعة والنشر، ط1، 2003، ص149.

وخلاصة القول لا يخفى علينا أنّ الوليّ يحتلّ مكانة مقدّسة في المخيال الشعبي، فهو كما يراه أبو قاسم سعد الله (حارسٌ للمدينة من العين ومن الغارات التي تُصيب الإنسان فهو يُعدّ بمثابة القوى الحامية له²).

أمّا المفهوم الإجرائي الذي نخصّ به دراستنا هو الأولياء الصّالحون بمنطقة الخميس سيدي صالح، وسيدي أحمد، سيدي محمّد بن سعيد، حيث يُعدّون حُرّاسها ومُحمّاتها وتقام حولهم العديد من الاحتفالات في مختلف المناسبات التي تكون فرصة لمساعدة الفقراء والمحتاجين، ويلعب الوليّ دوراً أساسياً في العروض الآيرادية، حيث يعدّ أحد الأضرحة مكان التقاء المشاركين وأيضاً نقطة انطلاق موكب آيراد، وهذا ما يفسّر قوّة وقداصة الوليّ في المخيال الشعبي لسكّان المنطقة فهو يمثل لهم مكاناً وملجأً يُساعد في حلّ مشاكلهم، وعليه فإنّ انطلاق موكب آيراد من أحد الأولياء يضمن لهم الحصول على قداسة وبركة هذا الوليّ ونشرها في كلّ أرجاء المنطقة التي يمرّ بها الموكب، وأيضاً مشاركتهم الاحتفال بناير ما يضمن لهم الرّاحة التّفسيّة والرّوحية.

التغيّر الثقافي:

يتفق علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا على أنّ البيئة الاجتماعية والثقافية والطبيعية للإنسان تقوم على قاعدة التفاعل المستمرّ للثقافات، وينتج عنه تبادل ثقافي، ومن خلال هذا التفاعل

¹ بن معمر بوخضرة، الولي في المخيال الشعبي (الطريقة القادرية في الغرب الجزائري نموذجاً)، أطروحة مقدمة لنيل دكتوراه علوم في أنثروبولوجيا، تلمسان 2011-2012، ص36.

² طواهري ميلود، المقدس الشعبي (تمثلات، مرجعيات، ممارسات)، دار الروافد الثقافية، ط1، 2016، ص160.

يحدث التغيير بتأثير العوامل الطبيعية من جهة والعوامل الناتجة عن النشاط الإنساني من جهة أخرى والذي يحدث تغييراً في سمة من سمات الثقافة الأساسية، وهذا التغيير ضرورة حتمية ويساهم في التطور ومواكبة التكنولوجيا وكلّ ما هو جديد¹.

ف نجد أنّ التّغير الثقافي يُعدّ ظاهرة عالميّة في كلّ المجتمعات على اختلاف حظوظهم من حيث التخلف أو التّقدّم، من العزلة أو الانفتاح، ومن حيث القرب أو البعد²، وهنا يرى المفكر هولتكراس Houltrees (بأنّ التّغير الثقافي والاجتماعي هو كلّ التّحوّلات التي تحدث في كلّ عنصر من عناصر الثقافة سواء ماديّة كانت أم غير ماديّة بما في ذلك الفنّ والتّكنولوجيا والفلسفة والأدب والعلم واللّغة والأذواق الخاصّة بكلّ من المأكّل والمشرب³).

ولا يتعدّد مصطلح التّغير كثيراً عن مصطلح التّحول فهما متقابلان ومتلازمان ويتناول هذا الأخير كلّ التّغييرات التي تحدث في أيّ فرع من فروع الثقافة، فهو تغيير يمسّ كلّ أشكال وقواعد النّظام الاجتماعي بما في ذلك الفنون والعلوم وكلّ هو من إنتاج الإنسان خاصّة مع ظهور وسائل الإعلام والتّكنولوجيا التي سهّلت عمليّة التّغيير، والتي تعتبر أحد عواملها وهذا ما أكّد عليه المفكر ليسلي وايت (Laislae wait) حيث يرى أنّ التّغير الثقافي هو تبدّل في القواعد الاجتماعيّة والثقافية كما أنّ هذه العمليّة تتمّ عبر ثلاث زوايا وهي الزاوية التّكنولوجيّة والاجتماعيّة والفكريّة،

¹عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2006، ص192.

²دلال ملحس إستيتية، التغير الاجتماعي والثقافي، دار وائل للنشر والتوزيع، ط2، 2008، ص79.

³المرجع السابق، ص76.

وتعدّ الزاوية التكنولوجيّة حاملاً ومقرّراً بنسبة للزوايا الأخرى)، وبهذا لا يمكننا ضبط مفهوم شامل لهذا المصطلح إلّا بالتعامل معه ميدانياً، وهذا ما توصّلنا إليه في تعريفنا الإجرائي، فهو كلّ التّغييرات والتّحوّلات الحاصلة على مستوى احتفاليّة آيراد والنّاير والتي مسّت السلوكات والممارسات والطّقوس الخاصّة بهذه الاحتفاليّة ومثل مظهر القناع الآيرادي وأيضاً التّغيير الحاصل على مستوى العروض الآيراديّة، وكلّها تقودنا إلى عقد مقارنة بين الماضي والحاضر، ورصد كلّ التّغييرات في الاحتفاليّة.

المعتقد الشعبي:

يعدّ مفهوم المعتقدات الشعبيّة من المفاهيم الشائكة في ساحة البحث لأنّه يحتمل عدّة معاني يصعب حصرها، وذلك لأنّها تنبع من النّفس الانسانيّة التي تعبّر عنها، فنجدها عند المثقّف وغير المثقّف، وهي عبارة عن مجموعة التّصورات والأحاسيس الخاصّة بكلّ مجتمع ما يُصعّب عمليّة تحديد مفهوم واحد ووحيد لها، لكنّها تعني بالإجمال ما يعتقدّه البشر في أنفسهم بخصوص الآلهة والأرواح والأجداد والسّحر، ولهذا يراها العالم دافيد هيوم Daifed houm أنّ المعتقد هو إحدى عمليّات الفكر الأشدّ غموضاً¹ فتنقسم الكلمة إلى قسمين في معناها اللّغوي:

¹ بياربونت، ميشال إيزار، ترجمة مصباح صمد، معجم الأنثولوجيا والأنثروبولوجيا، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط2، 2011، ص 862.

يعود مصطلح معتقد إلى الفعل (عقد) أي عقدَ الحبل بمعنى شدّه وربطه وعقدَ قلبه على

شيء¹، وبمعنى آخر كلّ ما يعتقده الإنسان من أمور الدّين والأخلاق أو السّياسة أو غيرها

والمعتقد يأخذ صفة الشّعبية لما يرمي إليه من العادات والتّقاليد والأفكار الخاصّة بكلّ

مجتمع.

أمّا التعريفات الاصطلاحية التي تناولت هذا المصطلح نجد الكاتب محمد جوهري (الذي

يرى بأنّ المعتقدات الشّعبية هي كلّ ما يؤمن به الشّعب فيما يتعلّق بالعالم الخارجي والعالم فوق

الطّبيعي، فهذا المعطى يقبع داخل النّفس البشريّة عن طريق الكشف أو الرّؤية أو الإلهام لذلك

ظلت مقدّسة على مرّ الأجيال² مواكبة كلّ تغير، وبهذا تُحصّر المعتقدات في كلّ الأفكار

والسلوكات التي تخصّ جماعة معيّنة دون غيرها، والتي غالبا ما يتمّ تصويرها في شكل آلهة وعبادات

وطقوس، حيث تنبعث منها طاقة روحيّة تعينهم على الاستمرار في الحياة)، كما يرى فراس سواح

(بأنّها تأخذ مرتبة المقدّسات التي تربط بين العالم الإنسانيّ والعالم الرّوحي³).

ويعرّفها اسماعيل عبد الفتاح (بأنّها سلوك اجتماعي يحظى باهتمام وله قابليّة أقوى من

العادات والتّقاليد، فهي مجموعة من الأفكار تتكوّن في المخيلة الجماعيّة، ونجدها في مختلف

المجالات ما يجعلها مختلفة ومتغيّرة حسب قداستها وجوهرها وهذا ما جعلها تأخذ صفة الشّعبية،

¹ ابن منظور، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي بيروت، ج9، 1999، ص 318.

² محمد الجوهري، الدراسة العلمية للمعتقدات الشعبية، دار الكتاب للتوزيع، القاهرة، ج1، ط1، 1978، ص42.

³ فراس سواح، الأسطورة والمعنى، دراسات في الميثولوجيا والديانات المشرقية، دار علاء للنشر والتوزيع والترجمة، ط2، 2001، ص10.

وهي تتجلى في كل من الأغاني الشعبية والحكاية والألوان، وفي الجمل كل ما يحمل في جوهره معاني ورموز تتفق عليها الجماعة والتي تلتزم بممارستها وإعلانها للناس¹.

وكتعريف شامل لها يمكن القول بأنها عبارة عن بقايا أساطير اندثرت وبقي أثرها مستمراً عبر العصور نتيجة تمسك الإنسان بها، وخوفاً من حدوث مكروه وطمعاً في جلب الخير والرزق فهي تكمن داخل كل إنسان سواء كان ريفي أو حضري مثقف أو غير مثقف.

أما فيما يتعلق بالتعريف الإجرائي للمعتقدات الشعبية نقصد بها كل ما يخص تلك السلوكات والممارسات التي أصبحت معتقدات بمرور الوقت في مخيال المجتمع السنوسي، والذي يمارسها في احتفالية النّائر والعروض الآيرادية، ولا يستغني عنها ويلقنها للأجيال اللاحقة بإضافة بعض اللّمسات الجديدة على الممارسات لمواكبة التّغير الحاصل، وبذلك بقيت راسخة ومقدّسة لدى سكّان المنطقة فلبس القناع الحيواني وانطلاق موكب آيراد بالقرب من الولي الصّالح، واستبدال كل ما هو قديم بما هو جديد أو الإضافة إليه، كلّها ممارسات نابعة من معتقدات مازالت خالدة في ذهن هذا المجتمع، والتي تدلّ على إيمانه القويّ بكلّ موروثاته الفكرية والممارسة، وتلك الاستمرارية والبقاء لها تحقّقان للأهالي مزيداً الرّاحة والطمأنينة التّفسيّة.

¹ فراس سواح، الأسطورة والمعنى، المرجع نفسه، ص 155.

ثانيا - الإشكالية:

تعدّ الفنون الشعبية مجالاً خصباً للبحث العلمي، وخاصة البحث الأنثروبولوجي باعتباره حقلاً متنوعاً يتضمّن كلّ الممارسات التي يقوم بها الإنسان في شتى مناحي الحياة سواء منها الاجتماعية أو الثقافية أو العقائدية، فهي الهوية التي تعبّر عن الإنسان وتربطه بماضيه الذي يحمل في طياته كلّ ما أبدعه من فنون واكتسبه من خبرات وعائشه من تجارب، والاحتفالات الشعبية جزء لا يتجزأ من تلك الفنون، وتعدّ من بين الممارسات الأكثر انتشاراً في الأوساط الشعبية وتختلف طبيعتها حسب الحاجة النفسية والاجتماعية لها، ولعلّ من أبرزها احتفالات رأس السنة التي تعتبر مكوّن ثقافي لأنها تُمارس بصفة مستمرة ومنتظمة كلّ سنة، ذلك أنّ الاحتفال بالسنة الأمازيغية في المجتمع الجزائري له عدّة رموز ومعاني تختلف من منطقة إلى أخرى حسب المعتقد الشعبي، والذي يربطها بقيم تاريخية وأبعاد غيبية، وما يميّز احتفالية النّائر في مجتمع بحثنا أنّها تحتضن في نفس الوقت كرنفال آيراد الذي يُقام ليلاً ولمدّة ثلاثة أيّام تُمارس فيه طقوس معينة تحمل عدّة دلالات ومعاني تُحيلنا إلى عمق هذا الاحتفال.

إنّ كرنفال آيراد أو ما يعرف بالعروض المسرحية لشخصيات مقنّعة هي واحدة من المسخرات الكرنفالية التي عُرفت بها منطقة البحر الأبيض المتوسط، والتي ارتبطت بالاحتفال بالدورة الزراعية أو ما يُعرف بإله الزّرع في ثقافات غابرة.

لقد ارتبط التفكير العقائدي والأسطوري لدى الإنسان الأمازيغي بالطبيعة التي أثارت فضوله ونظر إليها على أنها فضاء مليء بالألغاز، لذلك حاول التقرب منها واستعطاف القوى اللامرئية حتى لا تؤذيه، إلا أنه وفي ظلّ التغيرات والتحوّلات التي طالت بُنى المجتمع الجزائري على اختلافها سواء الاجتماعية منها أو الثقافية تغيرت على إثرها بعض العادات والتقاليد، ومن بينها احتفالية النّائر وطقوس آيراد، ونظرًا لأهمية هذا الموروث الثقافي السنوسي حاولنا الإحاطة بمختلف جوانب هذه الممارسة الشعبية والتّظاهرة الاحتفالية، ورصد مختلف التّغيرات والتّحوّلات والتّطورات التي طرأت عليها وبهذا أشكلنا دراستنا في التساؤل التالي:

- كيف تؤثر التّحوّلات والتّغيرات الاجتماعية والثقافية على احتفالية آيراد في

المجتمع السنوسي؟

وقد دعمنا طرحنا ببعض التساؤلات الفرعية :

- هل تغيرت احتفالية النّائر في ممارستها بين الماضي والحاضر؟

- ماهي أهمّ التّحوّلات الاجتماعية والثقافية التي شهدت الممارسات والسلوكات في

احتفالية النّائر وكرنفال آيراد؟

وللإجابة عن هذه التساؤلات اقترحنا الفرضيات التالية:

أولاً- ساهمت التّحولات الاجتماعية والثقافية التي عرفها المجتمع السنوسي في تنمية الوعي الفكري والثقافي لديه من خلال المحافظة على الممارسات والموروثات التقليدية ومن جهة أخرى مواكبة التّحولات الاجتماعية والثقافية.

ثانياً- إنّ مرور المجتمع السنوسي بعدّة أحداث تاريخيّة جعله يخضع بالضرورة إلى الكثير من التّغيّرات الاجتماعية والثقافية التي كان لها تأثير على تقاليد المنطقة بما فيها احتفالية آيراد.

ثالثاً- الجيل هو المسؤول الأول عن تحوّل احتفالية آيراد وإفراغها من محتواها الثقافي العقائدي إلى ظاهرة فرجوية هدفها التّسلية وإفراغ المكبوتات.

1- الإطار النظري:

إنّ احتفالات النّائر ظاهرة اجتماعية وثقافية يعيشها المجتمع الجزائري ككلّ، فهي تعكس لنا البعد الأمازيغيّ لهذا المجتمع بغضّ النّظر عن أبعادها الاجتماعية والثقافية والعقائدية، والتي تختلف من منطقة إلى أخرى حسب التمثّلات العامّة للمخيال الشعبي لهذا الاحتفال، وعليه فإنّ أيّ ظاهرة في الدّراسات الأنثروبولوجية تستوجب في دراستها لدى الباحث إطاراً نظرياً يُستند عليه لتسهيل مهمّة التّقصّي والوصول إلى الحقيقة، وبهذا ففي بحثنا نتعامل مع النّظرية الوظيفية التي أعطت منحى آخر للدراسات الأنثروبولوجية فهي ترى المجتمع كوحدة كلّية تتكوّن من عدّة أجزاء تكمل بعضها، حيث أنّه لكلّ منها وظيفة معيّنة سواء الدّين، المعتقدات والعادات، وهذا ما أكّده المفكّر برونسلاف مالينوفسكي (Bronislaw Malinowski) (أنّه لدراسة أيّ عنصر ثقافي

لابدّ من النظر إليه ككيان كلّّي وظيفي متكامل يُماثل الكائن الحيّ بحيث لا يمكن فهم دور وظيفة أيّ عضو فيه إلّا من خلال معرفة علاقته بأعضاء الجسم الأخرى¹، وعليه فلا يمكننا دراسة احتفاليّة آيراد دون معرفة وظيفتها في المجتمع السنوسي ودراسة كلّ الممارسات والعروض المسرحية والبحث في نشأتها والحاجة الدافعة عند الأهالي لإقامتها، ولكن يبقى اعتمادنا على هذه النظريّة غير كاف، ذلك أنّ الوظيفة لا تعطي الجانب الرّمزي اهتمامًا كبيرًا، لذا ارتأينا أنّ النظريّة التفاعلية الرّمزية تساعدنا بشكل كبير في فهم الاحتفاليّة بعمق وتحديد أنساقها الرّمزية لأنّ الاتجاه الرّمزي يهتمّ بالمعاني المتّصلة بكلّ ما تمارسه المجتمعات الإنسانيّة التي تكون في شكل تفاعلات ورموز يتمّ تأويلها حسب المعنى الذي يستخدمه الأفراد في حياتهم اليوميّة، وهذا ما يظهر في آيراد فلبس القناع من جلد حيوان والأغاني والرّقصات وبعض الطّقوس كلّها ممارسات لا يمكن لنا فهمها كباحثين إلّا بالتقرّب منها ومحاولة تأويلها واكتشاف البعد الرّمزي لها عن كثب، وبهذا قمنا في دراستنا بالاستعانة بهاتين النظريّتين للوصول إلى عمق معاني هذه الاحتفاليّة.

2- منهج الدّراسة:

يُعدّ موضوع بحثنا من المواضيع التي تبحث فيها الثّقافة الشّفهيّة، بحيث لا توجد أي مدوّنات أو وثائق تسرد لنا حقائق عن هذه الاحتفاليّة الضّاربة في عمق تاريخ الثّقافة الأمازيغيّة، مايجعل الباحث الأنثروبولوجي يبذل جهدًا مضاعفًا في البحث ولهذا فطبيعة دراستنا فرضت علينا

¹ الزهرة إبراهيم، الأنثروبولوجيا والأنثروبولوجيا الثقافية وجوه الجسد، النايا للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 2009 ص33.

التعامل مع المنهج الوصفي التحليلي وذلك لأنّ موضوع بحثنا يتطلّب منا وصفًا لمختلف ممارسات هذه الاحتفالية، وبالتالي ينبغي تدوين كلّ المظاهر بدقّة ومحاولة تفسيرها بطريقة موضوعيّة تسهّل لنا عمليّة الفهم والاستيعاب ومن ثمّ التّصنيف.

أما المنهج الثاني هو المنهج المقارن الذي يمكننا كباحثين من تحديد أوجه التّشابه والاختلاف في السلوكات الممارسة في احتفالية النّائر والعروض المسرحيّة لآيراد، فلا يخفى علينا أنّ عمليّة المقارنة في بحثنا أساسيّة لأنّها تساعدنا على رصد ومعرفة كلّ التّغيّرات التي طرأت على المجتمع السنوسي خلال مرحلتيّ الاستعمار الفرنسي والعشريّة السّوداء، كذلك معرفة جملة التّغيّرات والتّحولات التي طرأت على احتفالية النّائر في مجتمع بحثنا.

3- تقنيّات البحث:

إنّ طبيعة الموضوع والمصادر الميدانيّة هي التي تلعب دورًا أساسيًا في اختيار الأدوات والتقنيّات التي تساعد في جمع المعلومات وعليه كانت أهمّ التقنيّات المستخدمة هي:

3-1 المقابلة:

تعتبر تقنيّة المقابلة الوسيلة الأولى في دراستنا الميدانيّة والتي ساعدتنا على الاتّصال المباشر بالممارسين الأصليين لهذه الاحتفالية، بحيث اعتمدنا المقابلة الحرّة والغير الموجهة وذلك لكسب ثقة الباحثين وإعطائهم الحرّية الكاملة للإدلاء بآرائهم، فالمقابلة تعدّ من أهمّ التقنيّات المستخدمة في بحثنا بحكم حدوث الاحتفالية لمرة واحدة كلّ سنة، بالإضافة إلى كونها تسهّل مهمّة الباحث في

التقرب أكثر من الفاعلين، وضبط بعض المصطلحات والمفاهيم التي لا يمكن ضبطها بمجرد الملاحظة كذا ساعدتنا في الإلمام بمختلف جوانب هذه الاحتفالية وتحصيل المزيد من المعارف والاطلاع بعمق على بعض الخبايا نتيجة الفضول المعرفي للباحث الأنثروبولوجي حول ما يفكر فيه الناس أو ما يشعرون به من خلال التفاعل المباشر بين الباحث والمشاركين والمخبرين في المنطقة الأمر الذي ساعدنا على تكوين رؤية مغايرة عما كانت عليه في أذهاننا في بداية البحث.

2-3 الملاحظة بالمشاركة

يمتاز البحث الأنثروبولوجي بتقنية الملاحظة بالمشاركة حيث تسمح للباحث بمعايشة مجتمع بحثه والاندماج معهم لفهم ما حوله بعمق وتسجيل ملاحظاته بدقة، وهذا ما أشار إليه فرانز بواز، **Franz Boas** "إن الباحث الأنثروبولوجي ملزم بفهم ثقافة مجتمع بحثه والتي تنطلق من تعلم لغته"¹، فهي الوسيلة الأساسية الثانية التي استخدمناها في بحثنا في الميدان، وتأتي أهميتها من ضرورة حضور هذه الاحتفالية والمشاركة في طقوسها لفهم ما لا يمكن فهمه لأي شخص فالباحث الأنثروبولوجي هنا ينصهر في مجتمع بحثه ويكون عضواً مُمارساً مؤدّياً لكافة الطقوس والنشاطات ما يضمن له الإلمام بمختلف اتجاهات موضوع بحثه، كما تسمح له هذه المشاركة الرّبط بين المشاهد والمسموع والمحسوس، وعليه فالباحث هنا يؤسس نوع من العلاقة العضوية² بالمجموعة

¹ عبد الله عبد الغني عماد، طرق البحث الأنثروبولوجي، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، مصر ط1، 2004، ص103.

² دافيد ناشيماز، طرائق البحث في العلوم الاجتماعية، ترجمة ليلى الطويل، بتر للنشر والتوزيع، ط1، 2004، ص280.

التي يرغب بدراستها، وهنا فقد حاولنا بدورنا الولوج إلى الميدان أساييع قبل الاحتفالية والاندماج مع أهالي المنطقة حيث سمح لنا هذا الاندماج بإعداد خطة بحثية ميدانية تشمل كل ما يخص هذه الاحتفالية دون الظهور بمظهر الباحث بل أصبحنا عضو مشارك في الاحتفالية.

خلاصة الفصل

حاولنا من خلال هذا الفصل إعطاء لمحة موجزة عن موضوعنا وأهمّ العناصر التي سنتطرق إليها في بحثنا، وهي احتفالية النّائر في مجتمع بني سنوس والتي لا تقوم دون تجسيد كرنفال آيراد فهما متلازمان، هذا الأخير الذي يحتلّ مكانة هامة في المخيال السنوسي ويحمل في طياته العديد من الرموز والمعاني التي تلاشت مع الوقت بفعل التّغيرات التي حدثت على مستوى البنية الاجتماعية والثقافية للمجتمع السنوسي.

الفصل الثاني

طقوس الإحتفال بالأرض في

شمال إفريقيا

* الأمازيغ (أصلهم، موطنهم، ديانتهم، فرقهم...).

* الأسطورة وعجوزة الناير.

* الكرنفال والقناع في شمال إفريقيا.

أولا: نسب الأمازيغ

1-1 التسمية:

"الأمازيغ هم سكان شمال إفريقيا من منطقة سيوة بمصر شرقا إلى جزر الكناري بالحيط الأطلسي غربا ومن حوض البحر الأبيض المتوسط شمالا إلى دول الصحراء الكبرى جنوبا، لُقّبوا بتسمياتٍ متعددة فكلّمة أمازيغ مفرد جمع إيمازيغن ومؤنثة تمازغيت، ويدلّ هذا المصطلح في اللّغة الأمازيغية الإنسان الحرّ النّبل أو ابن البلد، ويرى البعض أنّها نسبة للأب الكبير للأمازيغ"¹، فقد وردت في العهد الإغريقي بصيغة "مازيس" Mazyes والتّحريف الذي كان في المصطلح ناجم عن صعوبة النّطق بكلمة أمازيغ، وقد كانت تُطلق هذه التّسمية على شعب قويّ أفلق الرّومان²، كما عزّفه المفكّر اليوناني هيرودوت بكلمة "ماكسيس" Maxyes، وأطلق المصريون القدماء عليهم تسمية "المشوش" أمّا جيرانهم الرومان فقد تعدّدت تسمياتهم لهذا الشعب من نعتهم بالتّوميديين إلى الموريتانيين والرّيبو وحتى البرابر"³.

أمّا من النّاحية اللّغوية "فاسم أمازيغ من فعل إزيغ أو من فعل يوزاغويوهج الذي يعني غزا أو أغار"⁴ كما يُرجع الباحثون كلمة أمازيغ إلى الرّجل الحرّ، أمّا عن بُعدها التّاريخي فتدلّ على الأب الرّوحي للأمازيغيين، وهذا ماذهب إليه العلامة ابن خلدون في شأنهم بقوله (أنّهم من ولد كنعان بن حام بن نوح، وأنّاسم أبيهم مازيغ فلا يقعن في وهمك غير هذا فهو الصّحيح الذي لا يُعدّل عنه)، وقد أيدّ كلامه المؤرّخ عبد الرحمان جيلالي بقوله (إنّ هؤلاء البربر وإن اختلفت النّاس في أصل نشأتهم فهم من أبناء مازيغ بن كنعان فمّا جاء في تصريحهم أمام الخليفة عمر بن

¹ رفيق بن حصير، الأمازيغية والأمن الهوياتي في شمال إفريقيا (دراسة حالة الجزائر والمغرب)، رسالة ماجستير، قسم العلوم السياسية، 2012-2013، ص14.

² محمد مختار العرباوي، الأمازيغ والتوجه الطائفي الجديد، نقوش عربية، ط1، 1997، ص7.

³ حامد محمد الشريف، تاريخ الأمازيغ، دار الإعصار العلمي للنشر والتوزيع، ط1، 2019، ص19.

⁴ محمد حقي، البربر في الأندلس، شركة النشر والتوزيع المدارس، ط1، 2001، ص28.

الخطّاب حينما ذهب إليه الوفد بعد فتح مصر أنّهم ينتسبون إلى مازيغ وأنّهم من أصحاب البلاد الواقعة بين خليج العرب (البحر الأحمر) والبحر المحيط ولم يقولوا أنّهم من البربر¹.

أمّا من النّاحية الصّرفية فكلمة أمازيغ صفة مشبّهة وليس اسم فاعل على حدّ تعبير الأستاذ محمد شفيق لأنّها تمنحنا من حيث المعنى مفهوم ووصف التّبيل الشريف².

1-2 أصل الأمازيغ

اختلف الكثير من الباحثين في تحديد جذور الإنسان الأمازيغيّ حيث تمّ تجميع العديد من التّصوّرات المختلفة والمتضاربة فهناك من يرجعها إلى شعوب البحر المتوسط؛ والثاني إلى أصول مشرقية والثالث إلى أصول ألبية³، ومنه نجد أنّ الباحثين يقسمون أصول الإنسان الأمازيغيّ إلى أحد الأصول التي سنعرضها:

1-2-1 الأصل السّامي

يذهب مجموعة من المفكرين إلى أنّ الأمازيغ من أصول عربيّة حميريّة والذين هاجروا بسبب الجفاف وتغيّر المناخ وكثرة الحروب فاستقروا في شمال إفريقيا، ويعود أصلهم إلى سام بن نوح لا يافث بن نوح، فقد كانت الجزيرة العربيّة موطن السّاميين تُعرف بكثرة الثّلوج فلُقبت ببلاد الخير⁴، وهذا ما أكّده العلامة ابن خلدون (أنّ الأمازيغ كنعانيّون تبربروا والحقّ الذي لا ينبغي التّعويل على غيره في شأنهم أنّهم من ولد كنعان بن حام بن نوح)⁵، كما تقدّم في أنساب الخليفة وأناسم أبيهم مازيغ وإخوتهم أركيش وفلسطين، ويؤكد كلامه القدّيس الجزائري أوغسطين (أنّ الأمازيغ كنعانيّون

¹ محمد حقي، البربر في الأندلس، المرجع نفسه، ص 34.

² محمد مختار العرابوي، المرجع السابق، ص 5.

³ حامد محمد الشريف، المرجع السابق، ص 12.

⁴ جميل حمداوي، معالم الحضارة الأمازيغية، ط 2، 2016، ص 23.

⁵ محمد شفيق، ثلاثة وثلاثين قرن من تاريخ الأمازيغيين، ط 1، ص 15.

الأصل حيث إذا سألت فلا حيناً عن أصلهم سيجيبون نحن كنعانيّين، والظروف المناخية لعبت دوراً في استقرارهم فكانت شمال إفريقيا موطنهم¹.

"ولكنّ المفكّر محمد شفيق (يرى أنّ كلّ الروايات التي تتحدّث عن نسب البربر وإلحاقهم بقبائل العرب من مضربة وقحطانية لم يكن مبنياً على معرفة مضبوطة وإنّما كان صادراً عن رغبات سياسيّة)²، كانت تراود نفوس العرب والأمازيغ فأروا في ذلك وسيلةً للمطالبة بحقوق سياسيّة أكبر تجعلهم شركاء في الحكم.

1-2-2 الأصل الحامي

هنا يُجمع الباحثون على أنّ البربر من أصلٍ حاميٍّ من أبناء حام بن نوح هاجروا قديماً إلى الجزيرة العربيّة، وما يؤكّد ذلك هو قول الشّطّبيّ الأندلسي (أن أصول البربر حامية أي تعود إلى حام بن نوح الذي هرب مع بنيه إلى إفريقيا الشماليّة)³ بعد هزيمته أمام بني سام بقوله (ذو أهل علم السير أنبني حام تنازعوا مع بني سام فهُزم بنو حام وخرج إلى المغرب مع أبنائه وتنازلوا فيه، فاتصلوا بنوه من أرض مصر إلى آخر المغرب إلى مجاوره السودان"، ويرى الإمام أبو عمر بن عبد البر صاحب كتاب (يرى أن البربر من القبط والقبط هو ابن حام بن نوح عليه السلام)⁴.

1-2-3 الأصل الهندي الأوروبي

تُطرح عدة أقاويل حول هذا الأصل حيث تجتمع كلّها على أنّ الأمازيغ من أصل هندي واستقرّوا بأوروبا، انطلاقاً منهم كانت من الهند ومروا بفاس ثمّ بالقوقاز واجتازوا شمال إفريقيا إلى

¹ المرجع السابق، ص18.

² المرجع نفسه، ص17.

³ جميل حمداوي، المرجع السابق، ص26.

⁴ حامد محمد الشريف، المرجع السابق، ص15.

إسكندنافيا ثم بريطانيا؛ إلى إسبانيا، وبرهانهم في ذلك المعالم الميغاليين أو معالم الحجارة الكبرى¹، وهم من أولاد يافث، ومايدل على أروبيتهم شعرهم الأشقر حيث يرى المفكر عثمان الكعاك (أن الأمازيغ يُنسبون إلى يافث بن نوح عليه السلام، خرجوا من الهند قديما مروراً إلى أوربا، ومما يؤكد كلامه الخطّ اللوي المنقوش على الصّخور بشمال إفريقيا)، كما يتّصفون ببعض الخصائص البشريّة بالإضافة إلى شقار الشعر للشماليين البياض القوقازيّ بالإشارة إلى أنّ هذه الصّفات لا تنطبق على جلّ الأمازيغ.

ومن جهة أخرى نجد هيرودوت يؤكد ذلك بقوله (أنّ نسبهم يرجع إلى طروادة التي طردوا منها بعد أن حطّمها التحالف الإغريقي مابين القرنين (11 و12)، كما تؤكّد الدّراسات الاستعمارية مثل "لويس رين" و"كامبس" بأنّ البربر هاجروا في ما مضى إلى شمال إفريقيا عن طريق صقليّة وجبل طارق.

كلّ الدّراسات أكّدت على التّسبب الهندي الأوروبي والتي كانت بفعل عمليّة الانتقال من أوربا إلى شمال إفريقيا.

1-2-4 الأصل المحلي الإفريقي

"يرى أصحاب هذا الاتجاه بأنّ أصول الأمازيغ إفريقيّة وأنّهم هم السكّان الأصليّون لشمال إفريقيا واستوطنوا المنطقة منذ زمن بعيد، كما يرون بأنّ كلاً للاتجاهات التي ترى بأنّ الأمازيغ من أصل آخر كلّها إدّعاءات سياسيّة فرضها الإستعمار الأوروبي عن إفريقيا الشّمالية،"² كذا معظم البحوث والدّراسات الألسنيّة والأنثروبولوجيّة تؤكّد على تلك الصّلة الوثيقة بين سكّان شمال إفريقيا والإنسان الذي استقرّ بالديار في فترة ما قبل التّاريخ، فأصول الأمازيغ تعود إلى شمال إفريقيا

¹عثمان الكعاك، البربر، تامنغاست، ص50.

² المرجع نفسه، ص16.

وموطنهم تمازغا أو المغرب الكبير الذي يمتدّ حتى السودان ومالي والنيجر وبوركينا فاسو وبلاد الطوارق وجزر كناري.

إنّ مسألة البحث عن أصول الإنسان الأمازيغي مسألة معقّدة ومركّبة يصعب حلّها بشكل علمي نظراً لوجود مجموعة من التّصورات المختلفة، ونقص في الوثائق والدلائل العلميّة المقنعة والرّاجحة ما يجعل التّساؤل قائم حول الأصول الحقيقيّة للإنسان الأمازيغي والتي تتأرجح بين التّصور السّامي والتّصور الحامي والتّصور الهنديأوروبي والتّصور الإفريقي المحلي.

ثانياً: اللغة الأمازيغية وكتابتها

من المعروف أنّ الأمازيغيّة هي اللغة الأمّ لسكّان شمال إفريقيا أو لأهالي تمازغا، وتعدّ اللغة الأمازيغية من أقدم اللّغات في القارّة الإفريقيّة¹، إلى جانب اللغة الفرعونيّة والفينيقيّة واللغة اليونانية، فهناك عدّة أقاويل حول أصول هذه اللغة بين من يُرجعها إلى العائلة السّامية وآخرون إلى فصيلة حاميّة، أما الرّأي الآخر فيرى أنّها يافثيّة الأصل².

تُعرف اللغة الأمازيغية بلغة الرّاي وهي لغة قائمة بذاتها، ليست لهجة متفرّعة عن أخرى ولكن تتفرّع عنها العديد من اللّهجات التي نجدها في المغرب والجزائر وليبيا وجنوب تونس وموريتانيا وبوركينا فاسو ولها حروفها الخاصّة التي تسمى بتيفيناغ³.

في حين يرى الدكتور بوكوس (أنّ الأمازيغية ليست حاميّة ولا ساميّة وإنّما لغة مستقلة بذاتها)¹ وتتفرّع عن اللغة الأمازيغيّة ما يقارب 11 لهجة، حيث تتشابه في القاعدة اللّغوية المشتركة ويمكن تعلّمها بسهولة فمن يتعلم اللّهجة الأمّ يسهل عليه تعلّم باقي اللّهجات².

¹بوزياني دراجي، القبائل الأمازيغية أدوارها مواطنها أعيانها، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ج1، 2007، ص53.

²المرجع نفسه، ص53.

³عمر تقي، اللغة الأمازيغية ومصطلحاتها القانونية، مطبعة فضالة، ط1، 1997، ص20.

وتعرف كتابة الأمازيغ "بتيفيناغ" أو "تفنغ" وقد وصلتنا هذه الكتابة مخطوطة عبر مجموعة من النقوش والصخور وشواهد القبور منذ آلاف السنين حيث جُمع أكثر من ألف نقش على الصفائح الصخرية³، هذا وقد انحدرت أبجدية تيفيناغ حسب الباحث الجزائري بوزياني الدراجي عن أبجدية لوبية القديمة⁴ في حين يرى بعض الدارسين إلى أن تيفيناغ مشتقة من فنيق وفينيقيا، ويعني هذا أن اللغة الأمازيغية فرع من الأبجدية الفينيقية الكنعانية، فعلى حدّ تعبير عبد الرحمان الجيلالي (قد أقبل البربر على اللغة الكنعانية الفينيقية عندما وجدوا فيها من القرب من لغتهم وبسبب التواصل العرقي بينهم)⁵، وهي مازالت مستعملة في هذه الأيام ضمن الأوساط التارقية وتتميز بكونها لغة صامتة وتتكوّن من 16 حرفا ولديها خصائص معينة في كتابتها، حيث تعرف بانفصالها في كلاً لإتجاهات من اليمين إلى الشمال ومن الشمال إلى اليمين ثمّ من الأعلى إلى الأسفل ومن الأسفل إلى الأعلى⁶، وحروفها ليست كاملة حتى الآن، وقد لُقبت هذه الكتابة فيما مضى باللوبية أو الليبية كما تتميز بالوحدة في بناءها التحوي والتركيبة الصرفية مع وجود اختلافات طفيفة دلاليًا ومعجميًا وفنولوجيًا وتمتاز كذلك بمرونة الاشتقاق والنحت⁷.

¹ذهبية آيتقاسي، الثقافة الشعبية في البرامج الثقافية الناطقة بالأمازيغية في التلفزيون الجزائري (القناة الرابعة) دراسة وصفية تحليلية لبرنامج تويّز، مذكرة ماجستير، المدرسة الدكتورالية للعلوم الاجتماعية والإنسانية تخصص علوم الإعلام والاتصال، 2009-2010، ص76.

²محاني باديس، سارة مرزاق، الهوية الثقافية الأمازيغية، ألفا للوثائق نشر إستيراد وتوزيع كتب، ط1، 2017، ص77

³جميل حمداوي، الأمازيغية بإعتبارها لغة الأم، مقال بجريدة المنعطف، الملحق الأمازيغي، المغرب، العدد 3243، ص10

⁴بوزياني دراجي، المرجع السابق، ص53.

⁵جميل حمداوي، مواطن الإتصال والانفصال بين اللغة الأمازيغية واللغة العربية، مقال بمجلة مشاهد، 2015

⁶بوزياني دراجي، المرجع نفسه، ص53.

⁷الصادق خشاب، الخصائص اللسانية للغة الأمازيغية مقارنة بين اللهجات المزابية والشاوية والقبائلية، مجلس الأعلى للغة العربية، 2018، ص152.

1-2 الدين عند الأمازيغ:

عرف الأمازيغ في منطقة تامازغا أو شمال إفريقيا مجموعة من المعتقدات والديانات مثل الوثنية واليهودية والمسيحية والإسلام، وقد اعتقدوا فيها عن طريق التأثير والتأثر،¹ فقد كان الإنسان الأمازيغي يمارس شعائره الدينية عبر ممارسة طقوس السحر والقربان.

لقد كان للأمازيغ في بدايتهم دين وثني، حيث كانوا يعتقدون في المظاهر المحيطة بهم فقد اصطنعوا لأنفسهم آلهة عرفت بإسم إله "آمون" وقد كان يمثل لهم مصدر الحياة²، كما كانوا يقدّسون الشمس والقمر وقيمون لها تماثيل حيث يحتفلون بها ويقدمون لها قربان.

إنّ الإنسان الأمازيغي في تدينه يشبه المجتمعات البدائية في معتقداتهم الدينية فقد كان تفكيره أسطورياً مرتبطاً بالطبيعة وهذا ما يؤكده المفكر **دونني Donny** (تتمثل وثنية الأمازيغيين في اهتمامهم الكبير بالطقوس والقربان المقدسة ففي الحين الذي تتغير فيه المعتقدات يظلّ الطقس باقياً كذلك المحارات المستحثة للروحويات المنقرضة التي تساعدنا على تحديد العصور الجيولوجية)³.

إنّ بقاء الطقس وثباته هو علّة البقاء والرواسب التي نصادفها في كلّ مكان⁴ وبهذا فالإنسان الأمازيغيّ اعتقد في الطبيعة وقواها كما عبد الحيوانات من خلال إقامة مجموعة من الطقوس والممارسات السحرية.

فقد كان الأمازيغ على علاقة وطيدة باليونان واتخذوا من إله الإغريق "بوصيدون" محلّ عبادتهم وفي هذا يقول **هيردوت** (لقد جاءت أسماء الأرباب كلّها تقريبا من مصر إلى بلاد اليونان)

¹ جميل حمداوي، معالم الحضارة الأمازيغية، المرجع السابق، ص 145.

² محمد علي دبور، تاريخ المغرب الكبير، مؤسسة تاوالت الثقافية، ج 1، 2010، ص 69.

³ جميل حمداوي، الديانة عند الأمازيغيين، المرجع نفسه، ص 4.

⁴ المرجع نفسه، ص 4.

كما تأثروا بديانة المجوس وهذا ما أكّده العلامة ابن خلدون (كان دينهم دين المجوسية شأن الأعاجم كلّهم بالمشرق والمغرب إلّا في بعض الأحيان يدينون بدين من غلب عليهم من الأمم).¹

كما عرف الأمازيغ اليهودية كأول ديانة سماوية مع اليهود الذين هاجروا من الشام² بعد سقوط بيت المقدس، وفي هذا الشأن يقول العلامة ابن خلدون:

(ربّما دان بعض هؤلاء البربر بدين اليهودية التي أخذوها عن بني إسرائيل عند استفحال ملكهم لقرب الشام وسلطانه منهم)³

وقد عرف الأمازيغ الاسلام مع الفتوحات الاسلامية التي قام بها الخلفاء الراشدون والتي لم تكن بين ليلة وضحاها إنّما تمت عبر عدّة مراحل دامت قرابة 18 قرن، فقد كان نشر الإسلام أمراً صعباً للأمازيغيين وهذا ما أشار إليه "عمر بن الخطاب" أثناء نشر الإسلام في شمال إفريقيا قائلاً (يُعرف الأمازيغ بصعوبة إخضاعهم نظراً لتقلّب مزاجهم ووعورة بلادهم)،⁴ فقد ظلت إفريقيا الشمالية منطقة عسيرة وكما عُرف أهلها بشدّة المقاومة لكلّ من حاول الاعتداء على حرّيتهم وممتلكاتهم لهذا بقيت عملية توصيل الرسالة الإسلامية لسكان تمازغا تتأرجح بين الاعتناق الطّوعي والردّة المؤقتة.⁵

اعتنق سكان تمازغا الإسلام عن حبّ واقتناع ووجدوا فيه ملجأهم للتخلص من الظلم والاستعباد وقد ظهر على إثر ذلك مجموعة من علماء الدين الذين تمكّنوا من اللّغات والثّقافات المجاورة فتسلّحوا بعلوم الدين والمنطق والفلسفة.⁶

¹ جميل حمداوي، المرجع السابق، ص6.

² المرجع نفسه، ص7.

³ مجاني باديس، سارة مرازقة، المرجع السابق، ص79.

⁴ جميل حمداوي، المرجع السابق، ص22.

⁵ المرجع السابق، ص26.

⁶ المرجع نفسه، ص27.

2-2 التقويم الأمازيغي:

يحتفل أمازيغ المجتمع الجزائري كباقي الأمازيغ في شمال إفريقيا برأس السنة الأمازيغية والتي تصادف يوم 12 من شهر يناير ما يعني السنة الأمازيغية حسب التقويم الجولياني¹ والذي يصادف اليوم الأول من جانفي حسب التقويم الغريغوري.

ويُعتبر التقويم الجولياني من أهم التقاويم التي اعتمدها الأمازيغ كالفلاح الأمازيغي الذي ساعده في تنظيم دورته الزراعية، لقد أسس المصريون القدامى التقويم الزمني حسب فيضان نهر النيل وظهور بعض النجوم وحددوا السنة ب365 يوم² ولكن مع استيلاء جولوس على مصر عام 48 قبل الميلاد توصل إلى ملاحظة أن التقويم السنوي يتكون من 365 يوم وربيع أي إضافة 45 دقيقة بعد دورة أربع سنوات (4) وهو ما جعل الفارق ب عشرة أيام (10)، وعليه تفتن بابا غريغوار أن يوم الاعتدال الربيعي 11 مارس عوض 21 مارس بفارق 10 أيام، وبهذا قرر يوم الخميس 5 أكتوبر 1582 لتتحول يوم الجمعة 15 أكتوبر 1582، تصحيحا ل 12 يوما كانت محذوفة من الشهور وبهذا أعلن عن بداية تقويم جديد أطلق عليه اسم التقويم الغريغوري.

ومن هنا اعتمدت كل الدول هذا التقويم بشهوره القمرية فأعانهم على ضبط أعيادهم وأيامهم ماعدا المجتمعات الأمازيغية والتي مازالت لحد الآن تعتمد على التقويم الجولياني لأنه يتناسب مع فصول الدورة الفلاحية السنوية ذلك أنّ التقويم الجولياني هو في محيطة الرجل الأمازيغي تقويم زراعي ويعرف أيضا بالتقويم الفلاحي الريفي³ تماثكاه من أجل تنظيم الأعمال الزراعية الموسمية بدلًا من التقويم الهجري الذي يعتمد على القمر الذي لا يصلح لأمر الزراعة.

¹Servier jean .les portes de l'année .robert Laffont .paris.1962.p287.

²محجوب السميراني، الأعياد الشعبية التونسية (أوسو-البروز-عاشوراء)، سوتيميديا للنشر والتوزيع، ط1، 2018، ص33.

³ميموني شهزاد، طيبغماري، البعد السوسيو تاريخي في مسألة الهوية الثقافية في الأمازيغية (الموروث الثقافي يناير رأس السنة الأمازيغية الجديدة في الأوراس نموذجًا)، مجلة الناصرية للدراسات الاجتماعية والتاريخية، مجلد 9، عدد 2018، ص 5.

ولهذا فالتقويم الأمازيغي وُجد من أجل الأعمال الفلاحية إلا أنّ هناك من يربطه بالجانب التاريخي وآخرون بالطبيعة وحتى بالأساطير، فمن الناحية التاريخية يعدّ تاريخ 950 قبل الميلاد هي ذكر ناعتلاء الملك شيشناق مركزه في الحكم بعد القضاء على الملك الفرعوني رمسيس الثالث في معركة يُعتقد أنّها دارت في منطقة بني سنوس قرب تلمسان وردّ هجومهم إلى أن وصل إلى مصر بجيش جرّار واستولى على الحكم¹.

كما يعدّ الاحتفال بالنّير في هذا التاريخ هو احتفال بالأرض وهذه المرحلة لدى الفلاح القبائلي بداية الانقلاب الشتوي، فهو يمثّل بداية النّصف الثّاني للشتاء² وبداية المرحلة الثانية لليالي السّوداء، وهذا مايفسّر اتّباع الفلاحين للطّقوس ذات العلاقة بالنّشاطات الفلاحية.

إنّ الاحتفال بالنّير في هذا اليوم هو العودة للماضي، وإنّ الممارسات التي تقام كتظاهرة احتفالية ماهي إلا تعبير عن حبّ الأمازيغ لأرضهم³ ومدى تشبّثهم بها حيث جعلوا هذا اليوم هو بداية تاريخهم وبداية السّنة الفلاحية.

يقول الأب داليه، **Dahlia** صاحب أهمّ قاموس للهجة القبائلية (أنّ أول شهر من التقويم الفلاحي الشّمسّي هو تقويم الجولياني حيث يقوم فيه النّاس بتناول شربة يناير على لحم الأرناب ويدخل هذا اليوم ضمن مايسمّى أيّام العواشير التي تعتبر أيّاماً دينية)⁴.

"ويرى رونيّه باسيه، **Rene Bassey** المستشرق الفرنسي (أنّ البربر تعلّموا الرّاعة من القرطاجيين، فالبربر يكسرون رمانة على مقبض المحراث أو يدفنونها في أوّل خطّ للحرث تفاعلاً

¹ عبد العزيز محبوب، ظاهرة آيراد في الذاكرة السنوسية، محاضرة أقيمت في أسبوع عادات وتقاليد بني سنوس من 11 إلى 14 مارس 2000، دار الثقافة تلمسان.

² Camille la coste -Djardin, Dictionnaire de la culture berbère en kabylie, p369.

³ ميموني شهرزاد، طيبي غماري، المرجع السابق، ص6.

⁴ بن عيسى عبد الكريم، مسرح آيراد الإحتفالي: آليات الحركة المرسومة، رسالة دكتوراه، قسم الثقافة الشعبية، جامعة تلمسان، 2009، ص46.

بأنّ سنابل الحبّة المبذورة ستأتي كثيرة بعدد حبّات الرّمان وهي عادة مستمدة من ثقافة قرطاج،¹ فالرّمانة عندهم رمز للخصوبة وهذا يشير إلى أنّ الاحتفال بالتّايير مرتبط بالأرض والزّراعة لهذا يعدّ شهر يناير مصدر تفاؤل للفلاح الأمازيغي بسقوط الأمطار والتّلوّج لوفرة الزّرع والغلال.

"أمّا إذا بحثنا عن سرّ تمسك أجدادنا بهذا التّقويم فسنعود إلى الجانب الميتولوجي أي بداية تعامل الإنسان البدائي مع الطّبيعة، فنجد أنّ العلاقة معها كانت متوتّرة تكمن في خوف ورهبة من عناصر الطّبيعة لهذا كان يقوم بمجموعة من الطقوس والممارسات لإرضاء الطّبيعة وإبعاد القوى الشرّيرة عنه،² وعليه فإنّ التّقويم الجولياني هو تقويم فلاحى تمّ ابتكاره من أجل تنظيم الأعمال الزراعيّة الموسميّة بحكم أنّ سكّان شمال إفريقيا كانوا السّباقين دوماً للزّراعة وتربية المواشي.

ثالثا: الأسطورة وعجوزة النايير

اختلف الباحثون والمفكرون في تحديد معنى واضح للأسطورة فقد وردت لغويّا في المعاجم العربيّة على أنّها مأخوذة من السّطر فأسطار والأساطير³ وهو الخطّ والكتابة، كما تعني في مفهومها البدائي (أثّا حكاية تقليديّة تلعب الكائنات الماورائية أدوارها الرّئيسية)⁴ ويرى كلود ليفي ستراوس، **Claude Levi-Strauss** (بأثّا بدأت كتراث شفوي ارتبط بالمجتمع لتنتقل وتصبح تراثاً يرتبط بالشّعائر الدّينيّة، ولهذا اعتبرت الأسطورة مزيجاً من شيء في كلّ شيء فهي حكاية خالصة مستوحاة من أحداث التّاريخ)،⁵ وما يجعلها حكاية مقدّسة هو إنتقالها من جيل إلى جيل والتّمسك في معتقداتها وطقوسها مايكسبها القوّة والاحترام.

¹ بن عيسى عبد الكريم، المرجع السابق، ص 47.

² Servier jean .p288.

³ بن علال فاطمة الزهراء، الأم في المخيال الشعبي الجزائري، يدراسة أنثروبولوجية بمنطقة تلمسان، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه تخصص أنثروبولوجيا، جامعة تلمسان، 2018، ص 114.

⁴ فراس سواح، الأسطورة والمعنى دراسات في الميتولوجيا والديانات المشرقية، المرجع السابق، ص 8.

⁵ بن علال فاطمة الزهراء، المرجع السابق، ص 116.

3-1 عجوزة الناير

تمثل أسطورة عجوزة الناير إحدى الأساطير الشعبية التي تعرفها كل مناطق شمال إفريقيا فقد ارتبطت ببداية فصل الشتاء ونهايته؛ حيث تدور مجريات هذه الأسطورة حول عجوز أهلكتها العاصفة بسبب سخريتها من يناير فعوقبت بتسليط الأمطار والرياح التي جرفت معها عنزاتها إلى الوادي حتى ماتت، ما جعل المخيال الشعبي يقدسها ويرى في الأيام التي استلقتها شهر يناير من فبراير تُعرف بمطول الأمطار وحدوث العواصف.

إنّ عجوزة الناير واحدة من الأساطير التي أبدع المخيال الشعبي في سردها، لهذا قام الكتاب بتأليف عدّة روايات حولها إحداها في جبال جرجرة والتي تُعرف بعجوزة الناير وتدور أحداث القصة حول عجوز كانت تسكن جبال جرجرة، وتعاني من برودة فصل يناير وبعد دخول شهر فبراير أصبح الجوُّ وكأنّه في فصل الربيع ما أدّى بالعجوز إلى النظر في السماء قائلة: "لقد ارتحنا منك يا شهر يناير ومن برودتك، هذا ما جعل شهر يناير يغضب ويثور ويطلب من شهر فبراير ليلة ونهار للرد على العجوز".¹

أمّا في وسط الجزائر نجد أنّ عجوزة الناير هي شخصيّة أسطوريّة تظهر في ليلة 12 من شهر يناير وتدور مجرياتها حول بحث هذه العجوز عن الأطفال اللذين تناولوا الطعام إلى حدّ الإفراط لفتح بطونهم وتأخذ منهم الطّعام الزّائد أي الذي لم يكن الطّفل في الحاجة إليه ثمّ بعد ذلك تعيد خياطته بالدّوم".²

كما يُطلق عليها في المناطق الرّيفية للقبائل اسم "قرّة الشّيخ والعجوز" وملخص القصة هو أنّ عجوزًا كانت تعيش مع زوجها في الرّيف وفي أحد أيام شهر جانفي خرجت إلى الحقل وهمّت

¹عبد الرحمان بوزيدة وآخرون، قاموس الأساطير الجزائرية، مركز البحث في الأنثروبولوجية الثقافية والاجتماعية، ط1، 2005، ص149.

²عزي بوخالفة، من قاموس المعتقدات والأساطير الجزائرية، دار سنجاق الدين للكتاب، ط1، 2009، ص356.

بعجلها لربطه فأخذت تدقّ عمودًا بالأرض لتثبّت به الحبل الذي ستربط به عجلها فالتصق ثوبها بالعمود دون أن تحسّ بذلك فكانت تردّد "حير يحيري يحيرك على النّائر لي خرج حائر"¹ ولما انتهت من ربط العجل همّت بالنّهوض ولم تستطع فلبثت هناك حتّى ردمتها التّلوج وحين قلق عليها زوجها خرج للبحث عنها فردمته التّلوج هو الآخر.

ونجد نفس الأحداث تدور في البلدان المجاورة ففي المغرب يُقال أنّ عجوزًا كان لها عجلٌ أخفته طيلة شهر يناير بسبب البرد القارس وبمجرد نهاية الشّهر أخرجته قائلة: تقدّم فقد انصرم يناير لكنّ بهجتها بانقضاء الشّتاء لم تدم طويلًا فقد استعار يناير يومًا من فبراير وأثار إعصارًا عانت منه العجوز وعجلها بشدّة"².

"أمّا لدى أمازيغ ليبيا فيُطلق عليها "إيما مرو" وتحكي الرّواية عن عجوز مخيفة المظهر تُخيف الأطفال وتعاقب الذين لا يأكلون الحُضر خلال ليلة النّائر، كما يمتنع الأباء عن نزع النّباتات والبراعم الخضراء اعتقادًا منهم أنّ العجوز إيما قد تبوّلت عليهم"³، ودراستنا مشابهة لأحداث هذه الرّواية وتدور مجرياتها حول عجوز خرجت في يوم مشمس، وذهبت بمعزاتها بعيدًا متحدّية شهر يناير فحرفها هي ومعزاتها لأنّها تحدّته وهنا تكون العجوز في احتفالات النّائر مصدر تخويفٍ ورعبٍ للأطفال حيث تجبرهم على الأكل حتّى الشّبع ويكون تخويفهم بالعبارة التّالية: "أودي لوكان ماتكلش غادي تجي عجوزة النّايرو تعمّر لك كرشك بالتّبن أو الحجر" ومن خوف الطّفل يقوم

¹ عزى بوخالفة، المرجع السابق، ص151.

² محمد أوسوس، كوكرا في الميثولوجيا الأمازيغية، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، ط1، 2008 ص93.

³ المرجع نفسه، ص95.

بالأكل حتى الشبع وهنا يعتقد أهالي المنطقة أنّ الطفل ربّما إذا جاع في الليالي الثلاثة للنّاير فهذا يبشّر بفال سيّء على سكّان المنطقة* وليس هناك تيمّنا بالخير في السّنة الجديدة.

وهنا يرى المفكر بيار بورديو، Pierre Bourdieu (في أسطورة عجوزة النّاير ذلك الصّراع بين الطّبيعة والقوى الأنثويّة التي تتمثّل في عجوزة النّاير، فمن الواجب الاحتفال بها واحترامها وتقديسها لأنّها تجسّد قوى الشرّ والتدمير)¹ ففي كلّ الأساطير نجد أنّ عجوزة النّاير تحدّث شهر يناير فعاقبها بإيذائها أو حرمانها من الفرح والاستمتاع وعليه مايجب فعله بشأن هذه العجوز تقديسها والاحتفال بها في كلّ فترة.

كما لا ننسى أنّ علاقة هذه الأسطورة باحتفالية النّاير تتجسّد في عنصر الخصوبة، فقد كانت الشّعوب في أزمنة بعيدة توحد بين الأرض المزروعة ورحم المرأة، بين الإنجاب والعمل الزراعي ويظهر هذا في العديد من السلوكات والطّقوس فجميع الشّعوب الزراعيّة ترمز فيها المرأة للخصب والأرض وآلهة الأنثى أمّا السّماء فهي مذكّر ورمزيّة الأرض والأمّ تتمثّل في عنصر الخصوبة².

لذلك فإنّ احتفاليّة النّاير هي إحتفال بالأرض وبدخول سنة فلاحيّة أخرى، والتي يتفاءل بها الرّجل الأمازيغيّ بوفرة الزّرع وخصوبة الأرض التي تشبه خصوبة المرأة، ووجود عجوزة النّاير في هذه الاحتفاليّة وبالضّبط خلال هذا الموسم راجع في الحصول على خصوبتها وقداستها التي تظهر بوفرة منتج فلاحى وإبعاد الجوع والأمراض.

*تحصلنا على هذه المعلومات من خلال محاورتنا مع الأستاذ عبد العزيز محبوب وهو باحث وهاوي في تراث المنطقة، كما يعد من الأشخاص الذين ساهموا في عودة موكب آيراد من خلال قيامه بتجربة مسرحية مع الفنان عبد القادر علولة والتي لاقت استحسان من طرف الأهالي والذي أعطى دفعة قوية لعودة إحتفالية آيراد بالمنطقة.

¹محمد أوسوس، المرجع نفسه، ص98.

²بن علال فاطمة الزهراء، الأم في المخيال الشعبي، المرجع السابق، ص118.

رابعاً: الكرنفال والقناع في شمال إفريقيا

لطالما كانت أعياد السنة مناسبة فرح وسعادة لدى الشعوب كافة وعلى مر العصور تنهي سنة وتبدأ سنة أخرى وتنتهي معها دورة حياة عام كامل¹ يتوقف فيها نمو النبات في الطبيعة فيعم الحزن لدى الشعوب، ولإرضاء هذه القوى الخفية كانت تقام إحتفالات وسهرات خاصة لعودة الخصب في الأرض وفي الحيوان.

ولهذا يعد كرنفال آيراد جزء من الإحتفالات الفلكورية التي تخص أغلبها إحتفال بالأرض وخصوبتها فنجد كل هذه الإحتفالات الشعبية تحمل في صلبها طقوساً وأساطير تتشكّل في صورة مسرحيات فرجوية ومهرجانات سنوية تحدث مرة في كل سنة، وتجسّد لنا ثقافة شعب ممتدّ على طول شمال إفريقيا².

ومن الممارسات المشابهة لإحتفالية آيراد إحتفالية "شايب عاشوراء" و"بوجلود بالمغرب" التي لها نفس القناع الحيواني وممارستها لطقوسية، وإحتفالية إسطمبولي في تونس.

4-1 شايب عاشوراء

يحتفل سكّان الجنوب بواد سوف بشايب عاشوراء وهو عبارة عن مهرجان تنكري يدوم مدّة عشرة أيّام من شهر محرم³ وتتجسّد قصّة هذا الإحتفال في شخصيّة مريمّة وهي امرأة بارعة الجمال ورمز للعطاء والأرض، كما أنّها الأنثى الوحيدة في المهرجان وبجانبتها الأسد الذي يرمز للقوّة والشّجاعة، تتبعهم شخصيّة شايب عاشوراء وهو رجل كبير يرتدي لباساً قديماً ملوّناً ويغطّي وجهه

¹حسن نعمة، العادات والتقاليد عبر التاريخ، رشا درس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط1، 2001، ص8.

²حنان عقون، دراسة الأنساق المضمرّة في الممارسات الثقافية الأمازيغية بالجنوب الجزائري إحتفالات يناير نموذجاً، مجلة الأدب الأمازيغي في الجنوب الجزائري، ج1، ص303.

³أحمد خضرة، تناغم ثنائية الفرحة والتراث في المسرح الشعبي (شايب عاشوراء أنموذجاً)، جامعة لخضر الوادي، مجلة العدد 2، 2016، ص221.

بقناع مصنوع إمّا من جلد حيوانيّ أو ليف جافّ لنخلة حيث يثير مظهره الضحك والسخرية للمتفرّجين، ويعبّر استعراض شايب عاشوراء لمشاهد مسرحيّة متنوّعة عن شكل احتفاليّ تمتزج فيه الرّقصات بالموسيقى التقليديّة،¹ التي يحضر فيها البندير والأهازيج الشعبيّة أمّا الممثلون فأغلبهم من الشّباب الذين يقومون بصنع ألبسةٍ وأقنعةٍ حيوانيّةٍ وذلك من أجل التّنكر والمشاركة في الاحتفال دون أن يكتشفهم الجمهور، ويبدأ الاحتفال بعد صلاة العشاء بدخول جمعٍ غفير من السّكّان إلى ساحة المدينة وفي مقدّمتهم مريمّة بلباسها النّسوي وتستمرّ الاحتفاليّة في شكل مبارزةٍ بالسّيوف ومطاردة في أزقة المدينة في جوّ مشحونٍ بالغناء والرّقص وزغاريد النّسوة التي تنتهي بانتصار شايب عاشوراء الذي يتحوّل إلى شابّ يتزوج بمريمّة، وهذا مايشير إلى الخصوبة وانتصار شايب عاشوراء على الأسد الذي يرمز إلى بداية سنة فلاحيّة جديدة وانقضاء سنة فلاحيّة أخرى،² وتنتهي احتفاليّة شايب عاشوراء بتوزيع الصّدقات على الفقراء والمحتاجين والتي تمّ جمعها من أهالي المدينة، كما للنّسوة دور في هذه الاحتفالية واللاّتي تخرجن بعد صلاة المغرب إلى ساحة العرض وهنّ يزغردن ويحملن أطباق الحلوى لتوزيعها على الجمهور، أمّا الفتيات اللاّتي لم يحالفهن الحظ في الزّواج فيجمعن عرجون النّخيل بعد نزع ثمارها ويقمن بجمع بقايا الثّياب البالية يعلّقنها فيها، وبعد الانتهاء من الاحتفال يقمن بحرقها ورميها طلباً لتحقيق أمنياتهن من (زواج، إنجاب... إلخ) وبهذا فإنّ الاحتفال بشايب عاشوراء مناسبة دينيّة ارتبطت بالقناع والفرجة الذي يلعب دوراً أساسيّاً فيها إلى جانب الاحتفال بالأرض والحفاظ على إرث الأجداد.

4-2 إحتفالية بوجلود

يُعرف بوجلود بعدة تسميات ففي أغادير "بوجلود" في حين يُعرف عند الشّاوية بهرمة "بولحلايس" وفي مناطق شمال "بولبطاين" وعلى السّاحل الأطلسي "ميمون" أمّا في المناطق

¹ أحمد خضرة، المرجع السابق، ص222

² المرجع نفسه، ص223.

الصّحراوية فيسمّى "سبع بطاين"¹ والتي تعني أنّ كلّ المشاركين في هذا الاحتفال سيلبسون جلود الخرفان والماعز على أجسادهم عُراة، أمّا الوجه فيوضع عليه رماد أو قناع حيواني رأسه مزين بقريّ البقرة ويضع سلاسل للزينة من أصداغ الحزنون، وللمشاركة في الاحتفال يقوم الأهالي باختيار من يمثّل دور بوجلود ويكون اختيار جلود الماعز من أكثر الجلود المستعملة نظرًا لحِقَّتْها ومرونتها، ويجري كرنفال بوجلود مرّة في السنّة، ويدوم مدّة ثلاثة أيّام ويُوافق عيد الأضحى،² حيث يبدأ الاحتفال في منتصف النهار ويتجولون عبر المنازل ويقومون بعرضهم المسرحيّ أمام كلّ منزل يجدونه أمامهم ويكون الممثلون من شباب المدينة ويضعون أقنعة حيوانيّة لإخفاء ملامح الوجه فنجد شخصيّات بالشّيخ وزوجته والحمّار والخادمة السّوداء واليهوديّ وزوجته اليهوديّة والقاضي والقايد والحراس.³

- الشّيخ: يتمثّل في عجوزٍ لحيته بيضاء ويلبس أسمالاً قدرة ويده سبحة من أصداغ الحزنون.
- زوجة الشّيخ: يمثّلها رجل بلباس نسويّوقناع أنثويّ.
- الحمّار: شخصيّة يطبعها غطاء الرّأس بمجممة الحمّار حقيقيّة وبيضاء والأسنان تكون بارزة ومثيرة للخوف.
- اليهودي: وهو أحد الشّباب المشاركين ويرتدي بُرنسًا قدرا ويضع شاشيّة على رأسه ويلصق في ثيابه ذيل بقرّة.
- القاضي: يظهر بلباسٍ راقي وعمامةٍ يضعها على رأسه ويحمل سبحة من أصداغ حزنون، كما يحمل في يديه لوحًا من القلّينبه قرآن يستعمله لإصدار الأحكام.

¹ محمد بكري، مهرجان بوجلود في المغرب إحتفالية شعبية تقليدية أصولها مبهمّة، جريدة الشرق الأوسط، 2012، العدد 12395، ص23.

² المرجع نفسه، ص23.

³ عبد الله حمودي، الضحية وأقنعتها، بحث في الذبيحة والمسخرة بالمغرب، ترجمة عبد الكريم الشرقاوي، دار توبقال للنشر مغرب، ط1، 2010، ص28.

– القايد: يقوم بتلطّيح وجهه بالرّماد فيظهر قبيحالشّكل ويضع قُبّة حمراء على رأسه ويحمل سيفًا في يده.

أمّا باقي الممثّلين فيضعون أقنعة حيوانيّة مختلفة ويحملون سيّوفًا ويظهر في ملاحظهم الغضب والحدّ يطوفون في أرجاء المدينة وترافقهم أغاني وإيقاعات الفرقة الموسيقية ويتنقّلون من منزل إلى آخر يجمعون الصّدقات،¹ التي تختلف ما بين (مأكل ولباس ونقود... إلخ)، والتي يتمّ توزيعها على المساكين والمحتاجين، وإصلاح الطّرق أو بناء المساجد ودعاء لأهل المدينة بالعبارات التّالية:

ياربي أعطنا الخير ياربي ارحمنا

يارب أعطنا عام زين ياربي أعطنا الشتا

3-4 مهرجان إسطمبالي سيدي منصور بتونس

يعرف هذا المهرجان بتسمية إسطمبالي أو سيدي منصور نسبة للولي الذي يقام الحفل من أجله والذي يقع بمدينة صفاقس بتونس، ويقال أنه زنجي الجنسية² وكان معروفًا بكراماته ووجهه للخير ويقام هذا المهرجان في شهر أوت من كل سنة.

يتكون كرنفال إسطمبالي من عناصر وهي العازفون والموسيقيون وشخصية العلام والبوسعدية وبجانهم شخصية التيس والمسخرة أي (المقنعون)، وتكون بداية الإحتفال بعد جولة إستعراضية في أرجاء المنطقة تبدأ من إنطلاق من مقام الولي "سيدي منصور" وتنشد خلالها أغنية سيدي منصور تتبعها نوبات موسيقية أخرى بلغة غير مألوفة يسمونها "العجمي"، وتقول الروايات أنها أغنية ذات أصل إفريقي ونجد أن لكل ولي نغمته الخاصة وذلك حسب نوع مديح

¹ عبد الله حمودي، المرجع السابق، ص 29.

² أمين الزاوي، الرواسب الإفريقية في الثقافة الشعبية التونسية، قراءة في مفردات الطقوس ورمزية العلامة في إسطمبالي سيدي منصور بصفاقس، مكتبة علاء الدين، ط 1، 2019، ص 130.

هذا الولي وذكر كراماته وخوارقه، وتعد الشخصية الرئيسية في هذا الإحتفال هي شخصية البوسعيدية بقناعه الحيواني المخيف ولباسه المتميز حيث يتكون من قناع يغطي الوجه من الرقبة إلى الأعلى الرأس على شكل مخروطي به فتحات على مستوى العين والفم والمنخرين ومرصع بقطع فضية وأصداف مثبتة بأشكال مختلفة، أما الجزء الثاني من اللباس فهو جلباب أسود مرقع يقطع من القماش وخرق مختلفة الألوان وفي مستوى الصدر والذراعين تثبت أشكال من الصدف والعلب والعظام بعضها ثابت وبعضها يتدلى ليحدث خشخشة وحركة عند الرقص، أما عن الرقص فلا يتوقف إلا عند بلوغه مرحلة التخميرة أي الإغماء وهنا تتدخل شخصية العريفة من أجل معالجته، ويرى المشاركون في الإحتفال بأن رقصاتهم تتحكم فيها الجن الذي يمتلك الشخصية المقنعة ويتحكم في تصرفاته ودور العريفة هنا محاولة تخلص من الأرواح الشريرة بتعويداتها¹ بمسحها على جسده ووجهه فإذا أفاق يكون قد تخلص من سيطرة الجن أما إذا إستمر في الرقص فهذا يعني أنه مزال مسكونا وتدوم هذه الطقوس لمدة أسبوع ويخصص يوم الخميس لطقس التضحية أي ذبح العتروس وإطعام أفراد وجمهور إسطمبالي ويبدأ هذا الطقس من الصباح أمام ضريح سيدي منصور مرددين أغاني التالية:

الله يا بابا سلام عليك يا بابا

ونجيك نزور يا بابا سلام عليك يا بابا

مولي الديوان يا بابا سلام عليك يا بابا

¹ أمين الزاوي، المرجع السابق، ص 131.

وأغنية أخرى معروفة "بالنوبة السمراء الغربية" وهي كالتالي:

ساساو بابا ساسو سمرة ياغربية زادو لاإله إلا الله¹

قوي للا قويي اللا قويي قويي يا مولاتي زادو لاإله إلا الله

سيدي مسعود يابابا مسعود مسعود ياغربي زادو لاإله إلا الله

وعند إقتراب من مقام ضريح سيدي منصور يدخل الجمهور والفرقة الموسيقية في جو مشحون بالموسيقى وتكرار الرقص ومن بين الطقوس التي يقوم بها المشاركون أن تقوم امرأة بتمرير يديها على وجهها وصدرها مخاطبة الولي² بعبارات التالية:

لن ننساك ياغلام لن يبعدوا عنك مهما فعلوا

نحن في بركتك يا منصور ويرد عليها المشاركون سنظل حولك يابابا ياغلام....

وبعدها كل الجمهور والمشاركون يقومون بتقبيل الضريح ولمسه قبل المغادرة.

وينتهي هذا الطقس بخروج كافة المشاركين من ضريح وهم يحملون العتروس متجهين إلى البحر المقابل لمقام الضريح لإعداد وليمة الكسكس.

2-القناع

ورد في لسان العرب ضمن مادة (ق.ن.ع) قنع، وتقنع، يتقنع، تقنعا فهو متقنع³ أي تغشى بثوب وتقنعت المرأة لبست القناع أي وضعت ثوبا يغطي رأسها ومحاسنها.

¹تحصلنا على هذه الأغاني أثناء زيارتنا إلى تونس من طرف امرأة كبيرة في السن كانت ممارسة لهذه الإحتفالية وهذا بتاريخ 2022/12/18.

²أمين الزاوي، الرواسب الإريقية في الثقافة الشعبية التونسية، المرجع نفسه، ص134.

³ابن منظور (جلال الدين)، المرجع السابق، ج12، ص238.

ويقابل كلمة القناع في اللغة الإنجليزية Mask المنحدرة من اللفظة اللاتينية Masaca¹ وهي من الفعل مسخ أو المسخرة وهي تغيير صورة من طبيعتها الخاصة إلى أخرى أقبح.

ويعرفها الدكتور إبراهيم الحيدري (على أنّها ذلك الغطاء الذي يغطي به الإنسان وجهه وجسمه وتكون إمّا بأوراق الأشجار أو الريش أو جلود الحيوانات التي تشكّل مظهرًا مخيفًا يثير الرعب)².

أنواع القناع

- القناع الطقوسي الشعائري: وهو القناع الذي كان يستعمله الإنسان في ممارساته الشعائرية والطقوسية، وقد ظهر هذا النوع عند المجتمعات البدائية والتي ارتبطت ذهنيّتها بعالم الميثافيزيقي والأسطوري³.
- القناع الأدبي: ونجدّه يستعمل في النصوص الأدبية كالفصائد والمسرح والحكايات⁴.
- القناع الدرامي: يستعمل لأداء مجموعة من الوظائف الدراماتيكية ويكون فيه التمثيل فرجوي⁵.
- قناع الشياطين والأرواح الشريرة: وهي أقنعة مصنوعة من العاج وتعدّ من الأقنعة المخيفة التي تصوّر في شكل شياطين وعفاريت وتستعمل بكثرة في الاحتفالات الدينية والممارسات السحرية⁶ ويكون لباس هذه الأقنعة على الوجه أمّا باقي الجسم فيُغطّى بثوب من أوراق الشجر أو الريش أو جلود الحيوانات لتغطية تفاصيل الجسم كلّ.

¹ أمين الزاوي، الرواسب الإريقية في الثقافة الشعبية التونسية، المرجع نفسه، ص 190.

² المرجع نفسه، ص 72.

³ جميل حمداوي، القناع في خدمة مسرح الطفل، مجلة ندوة للشعر المترجم، ص 5.

⁴ المرجع نفسه، ص 8.

⁵ المرجع نفسه، ص 8.

⁶ إبراهيم الحيدري، المرجع السابق، ص 73.

- **قناع الرقص:** وهو الغطاء الذي يستعمله الرّاقص في الإحتفالات الدّينيّة والأعياد الشّعبيّة وتكمن وظيفة هذه الأقنعة أنّ كلّ راقص يمثّل روحًا من أرواح الأجداد،¹ والتي تنتقل إليه عن طريق القناع الذي يلبسه ويشاركه طقوسه واحتفالاته.

- **قناع الوجه:** وهو الغطاء الذي يضعه الممثل في التّمثيل والدّراما حيث أنّ كلّ قناع يتقمّص جميع الخصائص التي يحملها القناع من شيطان أو روح شريرة ويتحوّل المقنع إلى كائن آخر² أو إلى نفس المخلوق الذي تقمّص روحه عن طريق القناع.

إن وجود القناع في ثقافات الشعوب منذ القدم فقد إتخذته الإنسان لضرورات مختلفة إما لتخفي أو التخويف العدو أثناء الحروب والمعارك كما وضعه لتقليد وإضحاك أهل قريته وعائلته بتقلص الأدوار.

إن لفهم الإطار السوسيو الثقافي والديني للقناع لابد لنا من العودة إلى الرواسب الثقافية والدينية التي تتحكم فيه وهذا ما يتجلى لنا في كل كرنفال آيراد أو بوجلود أو شايب عاشوراء أو إسطمبالي كلّها احتفالات تخص الطبيعة وإحتفال بإله الزرع وهذا ما يذكّرنا بإحتفال الرومان بـ"إله اللّوويركوس" الذي يُصوّر في إله الكباش حيث كان الأمازيغ³ يعظّمونه وذلك عندما كانا لمجتمع رعويّ ويعتمد على قوّته من الطّبيعة فطقوس العيد لدى الأمازيغ تكون بذبح الكباش للإله يوضع جلده كقناع تنكّري لكي يستقبل السنّة الجديدة.

¹ إبراهيم الحيدري، المرجع السابق، ص74.

² المرجع نفسه، ص74.

³ عبد الله حمودي، الضحية وأقنعتها، المرجع السابق، ص42.

كما يرى جيمس فريزر، James Frazer (بأنّ الموكب التي تنتقل من بيت لآخر تتبعها عملية جمع الهدايا وجلب الأغصان وأوراق الشجر الخضراء هي احتفال بإله النماء،¹ وأنّه يقوم سنوياً بمباركة كلّ المنازل التي يزورها الموكب وقد كانت تتشكّل صورة هذا الإله إمّا في نبات أو شجرة أو في دمية، يقوم الإنسان بصنعها وتزينها بأوراق الشجر والطّواف بها في كلّ المنازل اعتقاداً أنّها تحمل روحاً).

لقد أكّدت معظم الأبحاث الأوروبيّة أنّ احتفالات رأس السنّة هي أعياد وثنيّة قديمة تحتفي بتجدّد الطّبيعة التحمت مع تقاليد إسلاميّة فمعظم الاحتفالات تبدأ بالتهليل والتّكبير وتكون الغاية وراء الاستعراضات الكرنفاليّة والرّقص والتّسوّل عبر المنازل جمع الصّدقات لتوزيعها على الفقراء والمحتاجين وهذا مذهب إليه لاوست، laust (وهي أنّ الاحتفالات الكرنفاليّة كلّها سواء كانت تحدث أثناء عيد الأضحى أو عاشوراء هي دراما موت إله وبعثه، حيث يتزامن الاحتفال بها باقتراب السنّة من نهايتها وبداية زمن جديد كلّها تنحصر في ممارسات تجديد الطّبيعة)²، فطواف الكرنفال عبر منازل القرية وتنكّر الجميع في زيّ شخصيّات تقليديّة وجولة التّسوّل أو ما يُطلق عليها بجولة الصّدقة يجمعون من خلالها كلّ ما تيسّر من مأكولات من لحم ودجاج متبوعين بفرح وغناء الجمهور كلّها ممارسات وطقوس تمثّل عمق الحياة الأمازيغيّة التي تهدف إلى طرد الشر واستعادة الخصب للأرض.³

إنّ كرنفال الأمازيغيّ قديم جدّاً ومتجذّر في جميع شعوب البحر الأبيض المتوسّط والتي نقلته عن حضارات قديمة غابرة⁴ والتي مثّلت لدى الإنسان البدائيّ نوع من عباداته الدّينية، فلقد مارس الإنسان عباداته بعد معرفته بالعالم المحيط به والذي أدرك من خلالها أنّه لا بدّ له من التّقرّب

¹ سير جيمس فريزر، ترجمة أحمد بوزيد، الغصن الذهبي دراسة في السحر والدين، الهيئة المصرية العامة للتأليف، ج1، 1971، ص438.

² عبد الله حمودي، الضحية وأقنعتها، المرجع نفسه، ص45.

³ المرجع السابق، ص46.

⁴ Abdelali Talmenssour, le carnaval dans les societes amazighes, universite zohr Agadir, 2013, p3.

من الظواهر الطَّبِيعِيَّة،¹ التي توجد حوله حتى يدفع عن نفسه الأرواح الشريرة ويحصل على الاطمئنان ماجعله يرجع إلى لبس الأقنعة والتنكر في شكل حيوانات ضخمة ومفترسة بارتداء جلودها والقيام بحركات ورقصات طقوسية وسحرية والخروج في جماعات إلى الهواء الطلق وطلب المطر واسترضاء القوى الخفية حتى لاتؤذيه وهنا يذكر هيرودوت(أن قبائل التَّسامين يأخذون التربة من الأرض ويلعقونها ويخرجون في جماعات لأداء هذا الطَّقس معبرين عن مدى احتياجهم للغيث اعتقاداً منهم أن الجفاف كان عقاباً لهم وغضباً من الآلهة)².

إنَّ كرنفال آيراد والمقنَّعين وأهازيج الرِّقص تذكّرنا بالعبادات الدِّينية التي كان يقوم بها سكّان شمال إفريقيا للطَّوطم حيث كان يُعرف ذلك اليوم عندهم بعبادة الطَّوطم³، حيث يستعدّون له بالأقنعة والثَّياب الغريبة في جوّ روحانيّ يرمز لطقس عبادة ويكون المسؤول عن تأدية تلك الممارسات ساحر القبيلة وهو الوسيط لإرضاء الطَّوطم وطرده الشر، فقد صوّر الدِّين لدى المجتمعات الإفريقية في السيطرة على كلّ الأشكال التي تنبع منها الحياة مثل الهواء، الماء، التربة وكلّما هو لامرئي⁴، ويتمّ سيطرة على هذه العناصر من خلال أشكال الأقنعة المتعدّدة والتي تستقطب القوى الخيرة وأرواح الأجداد، التي يُعتقد فيها أنّها تعمل كوسيط بين المجتمع والإله الخالق وأنّها هي التي تحميه من كلّ مخاوفه فقد اعتقد الإنسان الإفريقي في فكرة المسخ بين عناصر الطبيعة حيث من بين معتقداتهم أنّ الحيوانات هي كائنات إنسانية تستطيع مغادرة جلودها الحيوانيّ فهي تتغير من إنسان إلى حيوان ومن جديد إلى إنسان مثلما يلبسون أو يُزيلون أقنعة تنكّرية⁵، وهكذا

¹ محمد الصغير غانم، الملامح الباكورة للفكر الديني الوثني في شمال إفريقيا، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، ج 1، 2005، ص 12.

² المرجع نفسه، ص 12.

³ زينب عبد التواب رياض خميس، الطوطمية بين السحر والدين في عصور ما قبل التاريخ بإفريقيا، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة محمد بوضياف بالمسيلة، مجلد 7، عدد 14، 2018، ص 244.

⁴ جاكلين كانداء، ترجمة أحمد صالح الفقيه، إفريقيا فنون النحت والرسم والعمارة، المؤسسة اليمنية للتنمية الثقافية، ط 2، 2016، ص 25.

⁵ خزعل الماجدي، المعتقدات الإغريقية، دار الشروق للنشر والتوزيع، ط 1، 2004، ص 343.

فإنّ احتفالات آيراد وبوجلود، إسطبالي يتشابهان مع الاحتفالات الزراعيّة لشعب "البامبارا" في مالي أين كان اقتصادهم يعتمد على الزراعة ماجعلهم يحتفلون بها ويأخذون مباركتها من خلال لبس الأقنعة التي تسمّى "شيوارا" لمباركة الأرض والاحتفال بالحصاد ويكون شكل قناع شيوارا على شكل حيوان منحوت من الخشب ركبت عليه قرون طويلة لحيوان الغزال مايصوّر لنا مخلوقا أسطوريّا¹ نصفه إنسان ونصفه غزال وهذا مايشبه أحد أنواع أقنعة آيراد التي تحمل في صفتها شكل الحيوان والإنسان في آن واحد، وهنا يعتقد أهالي المنطقة أنّ هذا إله شيواراهو من علمهم حراثة الأرض وزراعتها.

إنّ القناع والكرنفال والرقص كلّها ممارسات عرفها الإنسان القديم ومارسها لأغراض متعدّدة منها السّحرية والطّقوسية ولطلب الخصوبة وإرضاء الآلهة، و يبرز هنا في هذه الاحتفالات أيضا الدور النسوي فنجد آيراد له زوجته التي تصوّر نفسها حاملاً ببطنٍ منتفخة كذلك بوجلود له زوجته أيضا، و شايب عاشوراء له حسناء مريمّة، فالمرأة قد تجسّدت في مثل هذه الاحتفالات من خلال قناع وملابس نسويّة وترمز المرأة في شتّى الحضارات إلى الخصوبة فنجد شكل السيّدة البيضاء في النقوش الصّخرية لصحراء الطّاسيلي² حيث يمثل هذا المشهد مرأة عملاقة مقنّعة وذات زينة وتضع في يديها مايشبه القفّاز تتدلّى منه خيوطٌ طويلة، و لها قرنان عظيمان وتبدو وكأنّها حامل حيث تظهر بطن منتفخة ويدور بها بعض الأشخاص ويقومون بالرقص ضمن طقوس معيّنة وذلك من أجل الحصول على الخصوبة³، وعليه فإنّ مشهد السيّدة البيضاء واللبؤة يعبر عن آلهة الخصوبة الأنثويّة وهنا ترتبط المرأة عند العديد من الشّعوب بالأرض الخصبة حيث تستند عليها آلهة أنثويّة في شكل امرأة حامل.

¹ جاكلين كاندا، المرجع السابق، ص 22.

² بن بوزيد لخضر، المعتقدات والفن الصخري الطاسيلي أزجر في ماقبل التاريخ، 2015، ص 150.

³ المرجع نفسه، ص 150.

كما تُظهر العديد من الصّور والنّقوش وجود الحيوانات إلى جانب المرأة، والتي يُرجعها الباحثون إلى طقوس التّضحية¹ والمرتبطة بسلامة المرأة أثناء الحمل وسلامة المولود، ووجود الحيوانات بجانبها دلالة على نوعٍ من سحر الخصوبة، وهذا ما أشارت إليه "مليكة حشيد" (أنّ وجود المرأة والحيوان في كثير من النّقوش دلالة على وحدة رمزيّة لخصوبة الحياة وكما يعبر عن أسطورة بدئي الحياة)².

إنّ معظم الأساطير والتّماتيلو النّقوش التي تصوّر المرأة والرّجل والحيوان تدلّ على وجود علاقة بين هذه العناصر تتمثّل في الحصول على الحماية من القوى اللّامرئيّة والحصول على عنصر الخصوبة والحياة، والتي كان يستعطفها الإنسان بالاحتفالات الجماعيّة وتقديم القرابين ولبس أقنعة تنكريّة والاحتفال بها، فقد كان الإنسان القديم يهاب كلّ ما يدور حوله حيث أنّ هذه الاحتفالات التي تضمّ الرّقص والمسرح والقناع ماهي إلّا تعبيرات عن موروث الشّعب ووسيلة تعبير عن مخاوفه وآلامه.

فما يمكن استنتاجه مما سبق أنّ احتفالات شايب عاشوراء، بوجلود، آيراد، إسطمبالي هي احتفالات شعبيّة فرجويّة تحمل في طيّاتها طقوسًا وأساطير وهي عبارة عن ظواهر دراميّة في شكل مسرحيّات طقوسيّة، والتي لا تزال تُقام حاليًا حفاظًا على عاداتٍ وتقاليد الأسلاف والتي تحتوي على مشاهد فرجويّة للتّرويح على النّفس ولإرساء مظاهر التّضامن والتّعاون من خلال جمع الصّدقات التي تقدّم للمساكين والمحتاجين.

¹ بن بوزيد لخضر، المرجع السابق، ص 222.

² المرجع نفسه، ص 232.

خلاصة الفصل الثاني:

إنّ المجتمع الأمازيغيّ راسخ في التاريخ فهو يتكوّن من منظومة ثقافيّة واجتماعيّة وعقائديّة معقّدة تضرب جذورها في عمق ثقافة سكّان شمال إفريقيا كلّها وتظهر في العنصر اللّغوي والأنشطة الثقافيّة والنّظم الاجتماعيّة.

وبهذا فإنّ كرنفال آيرادوبوجلود وشايب عاشوراء، وإسطمبالي، هي رواسب لمعتقدات دينيّة قديمة مارسها سكّان شمال إفريقيا، ولكن قبل كلّ شيء هي مرآة عاكسة عبر فيها الإنسان عن رغباته الإنسانيّة والتي كانت تتمثّل في القناع والموسيقى والرّقص للتّرويح عن نفسه والتي عُدت البذرة الأولى لولادة المسرح الإنساني.

إذ يمكننا القول بأنّ هذه الاحتفالات الشعبيّة هي احتفالات رمزيّة تعبّر في مضمونها عننسب الأمازيغيّ وعن ثقافة غائرة في التاريخ فهي استذكار للفرح والفُرجة وكذلك الإفصاح عن رموز وطقوس يبقى التّأويل فيها متأرجحاً بين الحقيقة والخيال.

الفصل الثالث

الناير بين الماضي والحاضر

دراسة تحليلية

تمهيد:

سنحاول في هذا الفصل القيام بعملية المقارنة لطقوس الإحتفال بالنار في المجتمع السنوسي، إذ مع التغيرات الإجتماعية والثقافية الحاصلة في الآونة الأخيرة عرف بعض التحولات في مختلف الممارسات والطقوس الخاصة بإحتفالية لهذا سنقوم بالكشف عن الصورة الحقيقية لعملية الإحتفالية وما تحمله من ممارسات تقليدية ومتحولة من خلال إدراك درجة التغير والتحول الذي عرفته هذه الممارسة.

وبهذا قمنا برصد الإحتفالية من بداية التحضيرات إلى ليلة إنتهاء الإحتفالية وهذا ما سنقوم بعرضه في فصلنا حيث لم نكتف في عملنا فقط على الوصف وإنما إعتدنا كذلك على التحليل الأنثروبولوجي نظرا لطبيعة البحث فهو يعد من المواضيع التي تهتم بإنسان وعلاقته بالمحيط حيث تعرف هذه الأخيرة بتشابك في الطقوس والعقائد، لهذا حاولنا وصفه وربطه بمجموعة من التغيرات ذلك أن الإحتفالية تشكل موضوعا يجمع بين ماهو إجتماعي وثقافي وعقائدي.

أولاً: الإطار التاريخي والجغرافي لمنطقة بني سنوس:

إنّ أيّ باحث ملزم أثناء إعداد بحثه بتحديد الإطار التاريخي والجغرافي لمنطقة البحث، ولهذا سنقوم في هذا الفصل بعرض بعض المعلومات حول المنطقة وتاريخها وسكانتها حتى تتكوّن لدينا صورة واضحة حولها.

1-1 موقعها الجغرافي

تقع دائرة بني سنوس على بعد 45 كلم من مدينة تلمسان، وتبلغ مساحتها الإجمالية حوالي 37495 هكتار يحدها غرباً بني بوسعيد؛ شمالاً تيرني؛ وجنوباً سيدي جيلالي.

2-1 تضاريس المنطقة

تُعرف منطقة بني سنوس بموقع جغرافي متميّز ما جعل تربتها من أخصب التّرب التي تنتج أجود الفواكه والخضروات، إضافة لصّب مجموعة من الأودية والعيون بالمنطقة والتي اشتهرت في شفاء العديد من الأمراض المستعصية، وتشكّل قرى المنطقة مجموعة من الجبال المعروفة في مدينة تلمسان بجبال "غاروبان" حيث تتميّز بجغرافية صعبة يصعب المرور عبرها ولكنها سهلة بالنسبة للحيوانات¹ وتتميّز بطبقات جيولوجية متكوّنة من أحجار كلسية تنفجر على مستواها مجموعة من الينابيع من بينها نهر تافنة² الذي ينبع في أسفل غابة مرشيش على بعد عشر كيلومترات من سبدو ويبدأ سيله نحو الشمال حتى يكاد يصدّه سدّ جبلي نحو الشمال الغربي، انطلاقاً من ذلك المكان يبدأ النهر سيله في مجرى ضيق جداً تُشرف عليه جبال مشجرة وصخرية تنعدم فيها المجالات الصالحة للزراعة، وعلى بعد كيلومترات يتسع الوادي ليبلغ عرضه من 2 إلى 3 كلم وعلى طول 15 كلم توجد زراعة الحبوب وحدائق للخضر والبقول والبساتين، ونجد في الضفة اليسرى لنهر تافنة تجاويف كتلة

¹ ألفرد بل بني سنوس ومساجدها في بداية القرن العشرين، دراسة تاريخية أثرية ترجمة محمد حمداوي دار الغرب للنشر والتوزيع،

ط1، 2011 ص49.

² المرجع نفسه، 49.

الترافتين الجبلية¹، كما تُعرف المنطقة وجود مجموعة من الأودية منها الموسمية التي تحف في الصيف مثل وادي الدّيمناوادي الخميس المعروف باسم وادي يعدل وهو منحدر يصبّ في سدّ بني بحدل بعد التقائه بوادي تافنة تبرز فيه عدة ينابيع تكون دائمة السيّلان ما يجعل المنطقة مكسوّة بأشجار الزيتون والتّين والخرخ وحقول الخضر²، ولهذا فالسّكان حريصون على المحافظة على أرضهم فهي تُعدّ ممولّ اقتصادي هامّ لحياتهم بالإضافة إلى تربية الحيوانات كثرة حيوانية مهمّة تقدّم العديد من المنتجات الغذائيّة من حليب ولحوم وجلود تستعمل في الحياة اليومية كمنتجات الأغنام والأبقار والماعز³.

3-1 مناخ المنطقة

تتأثّر قُرى بني سنوس بمناخ البحر الأبيض المتوسط بشتّى خصائصه فهي تقع وسط مجموعة من الجبال يُقارب ارتفاعها حوالي 84 متراً ممّا جعلها تتمتع بمناخ حارّ وجافّ في الصيف وشتاء شديد البرودة نظراً لارتفاع الجبال فيها، وتُعرف بكثرة تساقط الأمطار حيث تتعرّض المنطقة لهبوب الرّياح الغربية التي تؤثر على الرّزاعة الجبلية؛ كما وتساعد على تكوين السّحب التي تحمل الأمطار ما يفسّر كثرة تساقط الأمطار والثلوج بالمنطقة⁴ الأمر الذي يُساعد الفلاحين على تقديم أجود الخضر والفواكه، وظهور بعض التّباتات والأعشاب التي تستعملها نساء المنطقة في الطّب الشعبي بعد أن ثبتت فعاليتها وسحرها في العلاجات المختلفة كالعرعار، البلوط، الفلين، الحلفاء والدّوم.

¹ ألفرد بل، المرجع السابق، ص50.

² إبراهيم الهلالي، الشعر الشعبي الثوري الجزائري 1954-1962 منطقة بني سنوس أنموذجاً، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في أعلام الشعر الشعبي الجزائري، 2011، ص15.

³ عبد الكريم بن عيسى الملامح المسرحية في إحتفالية آيراد بمنطقة بني سنوس رسالة ماجستير قسم الثقافة الشعبية، جامعة تلمسان 2002-2003 ص40.

⁴ زيزي سهام، التويّزة وأبعادها الإقتصادية والثقافية، دراسة سوسيوانثروبولوجية، المدرسة الوطنية الدكتورالية، جامعة تلمسان، 2012، ص20.

1-4 أصل ساكنة المنطقة

شهدت عصور ما قبل التاريخ وجود سكان في مناطق مرتفعات تلمسان الجبلية وفي قرى بني سنوس رغم سكوت التاريخ عن ذلك، وهنا تختلف الروايات حول أصل هؤلاء السكان والأقوام فنجد أنّ أصل سكان منطقة بني سنوس ينتمون إلى قبيلة "زناتة" التي استوطنت في عصر الممالك البربرية منطقة تلمسان، ومن جهة أخرى يرى ألفرد بل في كتابه "بني سنوس ومساجدها" أنّ هؤلاء البربر الذين يسكنون اليوم وادي تافنة والخميس ينحدرون من قبيلة "بني حبيب" وأنهم أسلموا كما يقال على يد إدريس الأول ثم طردوا بعد ذلك إلى المغرب أو أنهم يمثلون أسرا جاءت من فتيق¹.

ويقول أيضا ابن خلدون «أن قبيلة بني سنوس إحدى بطون كومية ولهم ولاء في بني كمي وهي الجماعة التي يُنسب إليها عبد المؤمن المؤسس الحقيقي لدولة الموحدين، ولما فصل بني كمي إلى المغرب قعدوا عنهم وارتبطوا ببني يغمراسن فاصطنعواهم²».

ويرى محمد بن رمضان شاوش في كتابه "باقة السوسان" أنّه لا تزال إلى يومنا هذا قبائل زناتية تقطن الجبال الواقعة في ضواحي تلمسان الغربية والشمالية "كبني سنوس" "مسيردة" و"أهل جبل فلاوسن" وإنّ كثيرا من هؤلاء القبائل انتقلوا إلى تلمسان واستوطنوها واندجوا في أهلها اندماجا كليّا بعد أن تحضروا وباشروا الأعمال التي يعمل بها كلّ سكان البلدة³.

¹ ألفرد بل، المرجع السابق، ص. 51.

² المرجع نفسه، ص. 51.

³ حاج محمد بن رمضان شاوش، باقة السوسان في التعريف بحاضرة تلمسان، عاصمة دولة بني زيان، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، ط 1، 1995، ص. 88.

1-5 الإسلام في المنطقة

لقد عرف السنوسيون الإسلام على يد السلطان إدريس الأول الذي غزا المغرب الأقصى والمغرب الأوسط عام مائة وثلاثة وسبعين للهجرة¹، وهذا ما أكدّه عبد الله التنسي بقوله (فلما استوثق له الملك وتمّت دعوته زحف إلى البرابر الذين كانوا بالمغرب كقاراً فأسلموا على يديه طوعاً وكرهاً فافتتح "تامسنا" و"تادلا" و"شالة" ثمّ زحف في سنة ثلاثة وسبعين إلى تلمسان، فقد كان حفظ القرآن الكريم وتعليم مبادئ الإسلام يعتبر التربية الأساسية في فترة ما قبل التعليم لسكان المنطقة)²، ولهذا نجد أنّ كلّ قرية منقرى هذه القبائل البربرية تمتلك مسجداً وفي كلّ مسجد مجموعة من الطلبة من القرية أو مناطق مجاورة لتعلّم القرآن الكريم، وقد كان سكان المنطقة يولون اهتماماً كبيراً لهؤلاء الطلبة حيث كانوا يدفعون لهم الصّرائب المستخلصة من مصروفهم الشّخصي³ فقد كان اعتقادهم أن هذا سيعود بالبركة على قريتهم وعلى محصولهم الزراعي وكانت قراءتهم المستمرة لكلام الله سبحانه وتعالى تنشر حول المسجد ترتيباً ممتعاً وبركة⁴ لا غنى عنها وككلّ المناطق الإسلامية كانت تقام حفلات لهؤلاء طلبة من أجل تكريمهم وذكر فضل حفظ القرآن وكانت معظمها تصادف مناسبة المولد الشريف وليلة السابعة والعشرين من رمضان، وتعد مدرسة "تافسة" لحفظ القرآن أحسن مدرسة نوميدية⁵ والتي خرج على يديها العديد من العلماء والفقهاء في القرآن الكريم.

1-6 الاستعمار الفرنسي في المنطقة

لقد حطّ الاستعمار الفرنسي رحاله في المنطقة عام 1842 فكانت قُرى العزايل هي أولى محطّات الاستعمار⁶ نظراً لطبيعة الأرض السهلة التي ساعدته على إقامة حصاره على ساكنتها ولهذا

¹ إبراهيم الهلالي، المرجع السابق، ص 9.

² ألفرد بل، المرجع السابق، ص 47.

³ المرجع نفسه، ص 48.

⁴ المرجع نفسه، ص 48.

⁵ إبراهيم الهلالي، المرجع السابق، ص 15.

⁶ المرجع نفسه، ص 15.

فإنّ المجاهدين المقاومين التحقوا بمجاهدي القرى المجاورة لتسهيل عمليّة الجهاد حيث أنّ الأرض المنبسطة لم تساعدهم في المقاومة كما أنّها لا تحتوي على أماكن ومغارات للاختباء.

أمّا باقي القرى فقد كانت تحت وطأة الجنرال الفرنسيّ المشهور بتسمية "بيدو"، فقد حاصر كلّ القرى وقام بالاستيلاء على أنعامها وحرّق البيوت، وأفسد الحقول وقطع الأشجار المثمرة فاتّصل سكّان المنطقة بالمقاوم "الأمير عبد القادر" ولكنّ كلّ الجهود لم تفلح أمام أعمال الجنرال "بيدو" وفي عام 1844 حلّ الجنرال "كافينياك" خلفاً للجنرال "بيدو"، أمّا مع مطلع عام 1845 انتفضت قرى بني سنوس بمساعدة الرّعيم "محمد ولد علي ولد موسى"¹ والذي كان خليفة الأمير عبد القادر الأمر الذي أثار قلق الجنرال "كافينياك" فدعى الرائد "بيلو" القائد الأعلى لسبدو لتشديد الحراسة والحذر والاحتراز من مقاومي المنطقة، وقد أفضت هذه المقاومة بنتائج وهي إغتيال الرائد "بيلو" مافرض الحصار على سكان بني سنوس، ومع انطلاقة الحركة التّحريرية زوّدت المنطقة بالكثير من المناضلين وظلّ الجهاد مستمرّاً إلى أن أعلن يوم الإستقلال.

1-7 التجارة والصناعات التقليدية للمنطقة

مارس سكّان المنطقة التّجارة فيما بينهم وبين المناطق المجاورة مثل (مغنية، بني بوسعيد، العابد) فقد مارسوا كلّ أنواع المبادلات² من (مواد غذائيّة، ملابس... إلخ)، وكلّ ما يحتاجه الانسان في حياته اليوميّة بالإضافة إلى الزّراعة فقد عُرفت مزارع المنطقة بخصوبتها وإنتاجها لأجود الفواكه والخضر فقد كان موعد جني المحاصيل فرحة للأسرة السنوسية خاصّة أثناء جني الزّيتون، والذي يتمّ في أجواء من التّعاون والتّضامن يتبعها الغناء أو ما يعرف بـ "العياط" في المنطقة كأثّم يغنون للأرض ويشكرونها لأنّها سخية معهم.

¹ إبراهيم الهلالي، المرجع السابق، ص 15.

² المرجع نفسه، ص 20.

1-8 إحتفالات المنطقة

ومن الإحتفالات الشَّعبية في المنطقة نجد يوم عرفة¹ والتي تُقام كلَّ تاسع من ذي الحِجَّة حيث تتجمَّع فتيات المنطقة اللّواتي لم يبلغن سنَّ الرِّشد ويُقمن بالطَّواف حول منازل المنطقة حيث يقوم الأهالي باستقبالهم بمأكولات مصنوعة من الدَّقيق والزَّيت كذا النُّقود ويقومون بترديد الأغنية التَّالية:

عارفة مباركة ميمونة عارفة

أعطيني شوية ولا نمشي

مباركة وجدي فيك ميمه

براهيم آشمايمو ولا كبير عمايمو

ولا الشيخ رباعها حامو حامو

ولا ختيك ولا مرتك الله يعطيك الخير فيك ميمه.

كما تنتشر لدى الأهالي ظاهرة الوعدة والتي تقام من أجل الأولياء الصّالحين في المنطقة من أهمّها وعدة "شيخ السنوسي"² على الرّغم من وجود ضريحه بتلمسان، وتُعرف الوعدة لدى الأهالي بمظاهر التّضامن والتّعاون وذبجالاتُضحيات وإعداد الكُسكس وإطعام عابري السّبيل وكلّ سكّان المنطقة، وتنتهي هذه الوعدة بالدّعاء لله عزوجل للبلاد وللأهالي وبإبعاد الأمراض وشفاء المرضى والتّرحم على الموتى وتُختتم بقراءة الفاتحة والصّلاة على رسول الله.

¹ ابن عيسى عبد الكريم، الملامح المسرحية في إحتفالية آيراد، المرجع السابق، ص44.

² المرجع نفسه، ص45.

ثانياً: البعد الثقافي

كرنفال آيراد أو كما يعرف عند مجتمع البحث باحتفالية النار، والذي يقام ليلاً في شكل عروض مسرحية في الهواء الطلق يمثلها شباب المنطقة، يتنكرون في ألبسة وأقنعة حيوانية متنوعة ومخيفة ونجدهم يسيرون في موكب بهيج بين أزقة المنطقة.

إن التحضيرات لكرنفال آيراد تسبق حوالي شهر قبل موعد الاحتفالية، حيث يجتمع الشباب في أماكن سرية بعيدة عن المنطقة كالمغارات أو البساتين، ويتم الاتفاق حول توزيع الأدوار وجمع المواد الخاصة بالعرض، التي تصنع منها الأقنعة، وهذا ما صرح به أحد المبحوثين قائلاً: (كنا نتلاقوا بعداً على ديارنا وكان ملقى سري وخفية عن أعين القرية)، فهذا اللقاء كان يتم فيه اختيار الشخصيات التي ستقوم بالتمثيل ويتم الإتفاق على الأدوار وسيرورة المسرحية والكرنفال في حد ذاته.

يتكون كرنفال آيراد من عدة أدوار مسرحية منها الأسد أي (آيراد) الشخصية الرئيسية، حيث يتم اختيار هذا الدور وفق شروط معينة، مثلاً أن يكون لديه قوة جسدية وأن يكون ملماً بأساسيات اللعبة كما يكون اللباس والقناع الذي يلبسه مختلف ومخيف عن باقي الأقنعة الأخرى وذلك حتى يثير الخوف والهلع وسط الجمهور، كما تعرف هذه الشخصية بتقييدها بحبل من صوف أو سلسلة من حديد طولها 2 متر، وذلك للحد من قوة آيراد أي (الأسد) أنظر الملحق رقم (1) وهذا ما صرح به أحد المبحوثين قائلاً (السبع كان يلبس خير من السبوعه لخيرين وكانت كلمته ما طيحش فالأرض فهو الحاكم الناهي*)، فالأسد يحظى باحترام أهالي المنطقة كما تطاع أوامره لأنه يعد قائد الاحتفالية، حيث نجد أن الجميع يطلب بركته وقداسته، أما الدور الثاني يتجسد في شخصية اللبوة والتي تمثل زوجة الأسد وتعرف هذه الشخصية بلباسها النسوي، وقناعها وحركاتها

*تعد شخصية آيراد هي محور الأساسي في العرض المسرحي لآيراد لذلك يختلف في شخصيته وقوته عن باقي العناصر ذلك أنه يعد السلطة الحاكمة وصاحب القرارات ولا بد أن يثير الخوف والهلع في نفسية المشاركين والجمهور وتعد أوامره مستجابة وأي رفض لها يكون بتعرض صاحبها للضرب.

المضحكة وبيطنها المتفخخة التي تجسد على أنها حامل، أنظر الملحق رقم (2)، يتبعها الآيراديين الصغار، ويمثلون دور أبناء آيراد ويتراوح عددهم من سبعة إلى ثمانية (7 إلى 8 أشخاص)، بألبستهم وأقنعتهم الحيوانية المختلفة والمخيفة تجسد أشكال حيوانات مختلفة من (قط، أرنب، خروف بقرة... إلخ)، كلها من منتج فلاحى للمنطقة، أنظر الملحق رقم (3)، بالإضافة إلى (رمان، تين، زيتون، لوز، زيت زيتون... إلخ)، والتي يتم تجهيزها قبل عام من الاحتفالية حيث يتم غسلها وتجهيفها بالملح حتى لا تتعفن، وهذا ما صرح به أحد المبحوثين قائلاً (كنا نجمعو الهيدورة* نتع كبش ولا معزة لي كان وندوها للواد ونغسلوها ملىح وكاين لي يسبغها وكاين لي يخليلها لونها)، ويقول مبحوث آخر (إن من شروط قناع آيراد أن يصنع من منتج فلاحى للمنطقة*)، كما كانت تضاف له مواد الزينة فقد كان يستعمل "الغلال"، البصيلة*، منحكة، الودعة*، كأدوات زينة يقوم الممثلين بالترزين بها حتى يكون شكل القناع واللباس مختلف ومتنوع أما فيما يخص الألوان، فقد صرح أحد المبحوثين (كنا نخلو صوف الخروف بيضاء ولا سوداء وأحياناً لي يحب يصبغها باللون الأحمر)، فلم يكن اختيار الألوان ضروري حيث كان الآيرادي يفضل ترك لباسه على طبيعته، وفي هذا الصدد يقول أحد المخبرين* (ليس هناك تحديد للألوان فكل لاعب يختار القناع وألوان

*الهيدورة ونعني بها جلد الصوف الذي يكسو لحم الخروف أو المعزة حيث يحتفظ بها سكان المنطقة بعد ذبح الأضحية في عيد الأضحى ويقوم بغسلها وتجهيفها بمادة الملح حتى لا تتعفن لاستخدامها في صنع اللباس الآيرادي والأقنعة الآيرادية بعد إضافة الألوان لها أو تركها على حالتها الطبيعية.

*إن من شروط صنع القناع واللباس الآيرادي في الماضي أن تكون مادة صنعه من منتج فلاحى للمنطقة سواء من حيوانات المنطقة أو نباتات بالإضافة إلى بعض الملابس القديمة التي لا تحتاجها المرأة السنوسية، ذلك أن القناع الآيرادي يجسد في مظهره الأصلي شكل حيوان يثير الخوف والرغبة عند رؤيته عكس ما نراه حالياً من أقنعة بلاستيكية لاعلاقة لها بالقناع الآيرادي الأصلي.

*الغلال ونعني به قوقعة حيوان الحلزون حيث يقوم أهالي المنطقة بجمعه من الغابة والوديان وغسله وإفراغه من محتواه وجعله كأداة زينة يستعملها اللاعب الآيرادي في لباسه بحيث يستعملها على شكل سلسال يضعه في عنقه.

*البصيلة وهي نبات شوكة يستعمله اللاعب الآيرادي كأداة زينة حيث يحملها بيديه على أنها سلاح خاص به.

*الودعة وهي عبارة عن حجرة دائرية مقسومة لشقين تربط بسلسال يستعملها اللاعب الآيرادي كأداة زينة وكوسيلة تحفظه من الأرواح الخفية والمؤذية.

*أستاذ علي عبدون باحث في تراث المنطقة ومسرحي هاوي، تم ذكره سابقاً.

حسب مخيلته ويعطي لنا مثال يقول في "1990 مات 6 أشخاص من المنطقة في ميناء العابد وعليه كرنفال آيراد لتلك السنة كان لباسه يشبه لباس عمال الميناء الذين ماتوا تخليدا لأرواح تلك الموتى)، وبهذا تبقى السرية في صنع القناع آيراد بعدم الكشف عن صاحبه حتى لا تذهب هيئته لدى الجمهور، وهذا ما صرح به أحد المبحوثين قائلا (إذا صار وعرفوه ناس راه ما يلعبش ويخسر علينا آيراد)، فصاحب القناع وجب عليه التغيير من نبرة صوته وحركاته حتى لا تنكشف هويته لدى الأهالي، إذ أن من أساسيات العرض الآيرادي الانسحاب إذا انكشف صاحب القناع، كما نجد شخصية "المقدم" والتي تحظى بالاحترام والوقار من طرف أهالي المنطقة، فصاحب هذا الدور يعرف بلباسه المتميز وهو عبارة عن "سلهام أو جلابة*" يتدرج لونها بين الأحمر والأبيض والأسود وتقوم الجماعة باختيار هذه الشخصية أنظر الملحق رقم(4)، حيث لا بد أن تتوفر فيه الشروط الأساسية وهي أن يكون محبوبا لدى الأهالي ومعروفا بالخير وحبه وخوفه من الله عز وجل، وهذا ما صرح به أحد المبحوثين (كان المقدم إنسان يخاف الله وكامل ولاد البلاد يحبوه وإنسان كيما يحب نفسو يحب لغيرو)، فقد كان دور المقدم في قيادة موكب آيراد وقراءة الفاتحة والدعاء لأهالي المنطقة، ما جعله يحظى بالاحترام والتقدير. نجد أيضا شخصية "الطبيب" الذي يقوم بدور المعالج للبوّة أثناء ولادتها للأطفال الصغار ويظهر بملابس الطبيب بمأزره الأبيض ونظاراته فوق رأسه ويحمل سماعة وحقيبة بيده، ثم يمثل بحركات تدل على هيئة الطبيب والمنقذ للبوّة من الموت، كما نجد بجانبه دور "العلام" حيث يتمثل دور هذه الشخصية بحمل علم يكون لونه أبيض أو أخضر وتكمن وظيفته في تحديد المنازل التي سيقوم موكب آيراد بدخولها حيث يقوم بالدق والانتظار ليتبعه الجمهور ويبقى آخر دور في العرض الآيرادي هي "الفرقة الموسيقية" التي تتكون من أصحاب البنادرية والطلبل، أنظر الملحق رقم(5)، بالإضافة إلى الجمهور الذي يتبعهم بالرقص والغناء

*السلهام أو جلابة هي لباس تقليدي تعرف به المنطقة المغاربية في مناسبات الإجتماعية والدينية يصنع من صوف الأغنام أو جلد الماعز يعرف بخشونته وتقله ويدل ملبسه على الجاه والشرف.

مشكلين كرنفال آيراد ثم العرض المسرحي الذي تكون خشبته أزقة المنطقة والممثلون المزينون والمتفرجون هم الجمهور من أهالي المنطقة.

2- 1 المسرح

يعد المسرح جزء من العرض الكرنفالي آيراد ذلك أن الفرحة الآيرادية تحتوي على عناصر مسرحية من ممثلين ولباس ونص مسرحي وله دلالات قوية ورمزية حول إنقضاء موسم زراعي وقيام سنة فلاحية جديدة، فموت اللبؤة وحزن آيراد عليها وغضبه وحتى الرقصات التي تكون فكاهية هي في الحقيقة مخزنة، وهي تجسد كلها من خلال الممثلون الذين هم مقنعون ويرتدون ملابسهم مثل المسرحي بلباسه المتميز¹ كل هذه العناصر الثقافية تقربنا إلى المسرح في أبسط أشكاله، فقد وجدت إرهابات الأداء المسرحي في مقطوعات فلكلورية التي كان يقوم بها الإنسان في بداية تدينه، حيث كانت هناك فرق غنائية راقصة والتي تقوم بالتجوال أيام الأعياد وموسم الحصاد² وتتمركز في الساحة ويقف القرويون لمشاهدتها، كما يرى في هذا الصدد الدكتور "حسن المنيعي" (أن أصل المسرح كان في بدايته عبارة عن حفل ديني تقيمه مجموعة إنسانية بشعيرة زراعية للحصول على الخصوبة تقوم طقوسها على مشاهد الرقص والغناء والتعبد في شكل كرنفال منظم توظف فيه شخصيات إنسانية بأقنعة حيوانية مختلفة ترمز كلها لعودة زمن مقدس³)

كما يؤكد الدكتور محمد خشاب قائلاً: "أن بداية المسرح في الحضارة الفرعونية بدأ مع المتجولين، للاحتفال بأعياد ليلا مع القرويون في ساحة المدينة يغنون ويرقصون ويتم عرض بعض

¹معلومات تحصلنا عليها من خلال مقابلة مع أستاذ عبد العزيز محبوب وهو أستاذ باحث في تراث المنطقة ومن مؤسسي إحتفالية آيراد.

²فاروق خو رشيد، الموروث الشعبي، دار الشروق، ط1، 1992، ص103.

³حسن بحراوي، المسرح المغربي بحث في الأصول السوسيوثقافية، المركز الثقافي العربي، ط1، 1994، ص7.

التمثيلات من خلال ما يتداول لديهم من قصص في مناسبات خاصة كعيد الأضحى أو عاشوراء أو دخول فصل الربيع"¹.

ولقد أكدت الدراسات الحديثة أن بدايات المسرح ارتبطت بأسطورة وهذا ما أكده الباحثين في الأنثروبولوجيا، بأن المسرح وجد من تأثير الأسطورة على الإنسان والممارسات البدائية لطقوس الرقص² والاحتفالات العقائدية، وما نلاحظه في كرنفال آيراد ذلك ارتباط بطقوس الناير إذ لا يمكن الاحتفال بالسنة الجديدة دون كرنفال آيراد، ما دفعنا لسؤال أحد المبحوثين فرد قائلا (إن طقوس الناير لا بد لها من ممارسة تسمح لنا بالدخول لمنازل المنطقة وكرنفال آيراد يسمح لنا بدخولها ويعطي للاحتفال نكهته الخاصة من ترفيه وفرجة)، إن الدلالات الرمزية والثقافية لإحتفالية الناير لدى الأهالي خاصة ولدى المجتمع الأمازيغي عامة مرتبطة بالتقويم الفلاحي والاحتفال به هو توديع سنة الفلاحية واستقبال سنة جديدة وفيرة، وهذا ما تحدث عنه الباحث عبد الله حمودي (أن كل الاحتفالات المسرحية هي من قبيل السحر التماثلي حيث يحاكي البشر بواسطة موت أو بعث ضحية للموت والتجدد السنوي لقوى الطبيعة فهي احتفالات شبيهة باحتفالات الربيع في عيد ديونيزس عند الإغريق)³، لهذا كان المغزى من إحتفالية الناير هو إسترضاء للقوى الخفية وتجديد الطبيعة لدورها الحياتية، كما تشكل الاستعراضات التي يقوم بها المقنعين جوا من الفرحة والمرح في نفسية أهالي المنطقة، وفي هذا الصدد يقول أحد المبحوثين (آيراد ناس بكري كانوا يعانيوله لأن الناس مكانش عندها سينما ولا تلفزيون كيما اليوم وكان احتفال بآيراد هو يوم فرحة عندنا باش نلعبو ونضحكو ونتفرجو)، إن المجتمع السنوسي فيما مضى افتقر لمختلف متطلبات الحياة من وسائل تكنولوجية من تلفزيون وإنارة وكرنفال آيراد كان يعد فرجة ومتنفس لمشاكلهم وأحزانهم طوال العام

¹فاروق خورشيد، المرجع السابق، ص104.

²حميدة سليوة، الأشكال المسرحية في التراث العربي بين الطقوس والقصص، مجلة حوليات التراث، جامعة سكيكدة، العدد:15، 2015، ص140.

³عبد الله حمودي، الضحية وأقنعتها، المرجع السابق، ص41.

ينتظره السكان لتفريغ المكبوتات والإستمتاع بالفرجة، إن العروض الآيرادية تكون لمدة ثلاثة أيام متتالية (10-11-12) من شهر يناير تتزامن مع احتفالية النار وتكون بعد صلاة العشاء بتجمع الجمهور والفرقة الموسيقية والمقنعين بالقرب من أحد الأولياء الصالحين*، إذ أن للولي دورا أساسيا في العروض الآيرادية تكمن في الحصول على كرامة وبركة هذا الولي لتنتشر في أرجاء المنطقة، وهذا ما صرح به أحد المبحوثين قائلا (كنا نتلاقوا قدام ضريح سيدي أحمد لخاطرش ناس شرفاء ونتاج خير وبركة وكانوا يرحبوا بينا ويعطونا الزيارة)، وبعد الاعتقاد في الأولياء ظاهرة شعبية عامة في المجتمع الجزائري فقد ربطه المخيال الشعبي بعامل البركة والقداسة فهو يترجم ذلك الرابط الروحي بين عالم الأحياء والأسلاف¹ إذ أن اللبنة الروحية لكرنفال آيراد تكمن في الولي والمقدم الذان يجسدان دور الرجل الصالح المحب لله والذي يتكفل بالدعاء لأهالي المنطقة. إن دور المقدم في الطقوس البدائية يجسد دور الكاهن الذي كان يلجأ إليه كأب روعي في الممارسات العقائدية لحماية القبيلة واسترضاء القوى الخفية² إذ أن المقدم والكاهن كلاهما ظهرا استجابة للطقس الديني فالأول يقوم بدوره في التمثيل كأب روعي في المسرحية تقوم وظيفته بقراءة سورة الفاتحة والدعاء لأهل المنطقة والآخر يقوم بشعائر وطقوس لحماية أفراد القبيلة.

إن المسرح الآيرادي في لباسه وحركات ورقصات المقنعين يمثل البدايات الأولى للمسرح الإنساني، والتي ظهرت مع الإحتفالات الدينية التي كانت تقوم على الرقص والغناء والتعبير؛ ذلك أن هذا المسرح جمع بين الفرجة والحبكة والدراما دون نص مسرحي، مما نستنتج أن لباس جلود الحيوانات ترجعنا إلى الإنسان البدائي الذي مثّل بطريقة لاشعورية فقد كان يشاهد نفسه من خلال النار التي يشعلها داخل الكهف بهدف التدفئة أو الطبخ، فإذا به يشاهد نفسه عملاقا على جدران الكهف

*تعد أضحية الأولياء مكان الذي يجتمع فيه الجمهور والمشاركين في الإحتفالية ذلك أن مكان الضريح مقدس ومبارك لدى المخيال السنوسي كما يسمح لهم بتحديد زمن المقدس بحضور روح هذا الضريح وأخذ بركته و قداسته ونشرها في أرجاء المنطقة كما يعد الضريح المكان الوحيد الذي يسمح لهم بممارسة طقوسهم من غناء ورقص وأدعية.

¹طواهي ميلود، المقدس الشعبي مرجعيات، تمثلات، وممارسات، دار الروافد الثقافية، ط1، 2016، ص157.

ليؤدي مشاهد وأدوار مختلفة أمام أفراد أسرته من أجل بث الفرجة والمرح فقد كان يصور لهم رحلته اليومية وكيف كان صراعه مع الحيوان المفترس في شكل تراجيدي مسرحي¹ ممثلا ذلك الحيوان الذي تشاجر معه فيأخذ أحدهم دور الحيوان مرتديا جلده أو قرونه محاكيا لحركاته ومقلدا لأفعاله بينما يجسد الآخرون أدوارهم الحقيقية أثناء عملية الصيد وهذا ما يتوافق مع الفرجة الآيرادية فلباس المقنعين المخيف وحركاتهم إمتدادا لهذه الممارسات.

أما عن الدراما فتتجسد في مرض اللبؤة الذي يؤدي إلى الموت أثناء إنجابها للأطفال حيث يتدخل الطبيب من أجل إنقاذها وهذا مانجده أيضا لدى الحضارات البدائية الأخرى وما يعرف بساحر الشامان في المجتمع البدائي، إذ نجد لدى قبائل أروكان وهم من قبائل هنود الحمر يجسد شامان دور العرافة² ويشفي أهل القبيلة من كل الأمراض ويستلهم الشامان قوته من عالم فوق الطبيعة، وذلك ما جسده دور الطبيب في المسرحية الآيرادية حيث ينقذ اللبؤة من الموت لتعود إلى الحياة وينال رضا آيراد ويعم جو الفرح والرقص، وبهذا تبدأ الفرجة من خلال أغاني آيراد ورقصاتهم وبلاستعانة بالموسيقى أو حركات القناع، وهنا الجمهور ليس متفرجا فقط وإنما مشارك في العرض المسرحي كما يتلقى بعض المشاركين في العرض الآيرادي إلى ضربات من الأسد لزيادة متعة الفرجة، وأيضا لها دلالة قوية ورمزية حول سلطة آيراد وقوته في العرض المسرحي، وهذا ما صرح به أحد المبحوثين قائلا (كنا بكري نلعو آيراد يا لوكان ماشي مزينين وكان سبع يضربنا لوكان ميجبرناش نصفقو ونلعو*)، فقد كان الأسد محل احترام وخوف لدى الأهالي وقد كان الضرب من أساسيات الفرجة الآيرادية ذلك حتى يبعث الرهبة في الجمهور ويبين قوته، وحتى لا يقتصر الحفل فقط

¹حسن بحراوي، المسرح المغربي بحث في الأصول السوسيوثقافية، المرجع السابق، ص10.

² Ar.m.wikipedia.org

*إن من أساسيات العرض الآيرادي في الماضي أن يكون هناك إندماج بين الجمهور والمشاركين واللاعبين والفرقة الموسيقية حتى ينجح العرض الكرنفالي لآيراد لهذا كان آخر شخص في الموكب هي شخصية آيراد(أسد) وذلك حتى يقوم بمراقبة من يخرج عن الجماعة ويقوم بضرب كل من لايعني أو يرقص وذلك دلالة على سلطته وكلمته المسموعة في العرض الآيرادي وأيضا لنجاح الفرجة الآيرادية ويشارك الجميع في هذه الإحتفالية ولكن هذا الإندماج لم يعد موجودا ذلك أنه كل طرف مشارك في الإحتفالية يقوم بما تمليه عليه نفسه وأيضا لغياب تلك السلطة التي كان يتمتع بها آراد فيما مضى.

على المزيّنون وإنما حتى المشاركون ليكون هناك تفاعل وتكامل بين من يؤدّوا العرض المسرحي والمتفرّجين وحتى تنجح الفرجة الآيرادية، والهدف من هذه الفرجة هو إيصال رسالة عن الواقع الذي يعيشه المجتمع السنوسي من مشكلات إجتماعية ونفسية وإقتصادية من خلال إحتفالية يعمها المرح والفرجة، أما ما لاحظناه لدى نزولنا إلى الميدان في السنوات الأخيرة هو غياب العملية التنظيمية وحدوث تغييرات على مستوى العرض المسرحي وطقوس الإحتفالية بين الماضي والحاضر، قد نحصر هذه التغيرات في طريقة اللباس الآيرادي بحيث أدخلت عليه بعض التغيرات التي تتنافى مع اللباس الأصلي، ذلك أن اللباس الآيرادي في الماضي يشترط أن يكون من منتج فلاحى للمنطقة (صوف، جلود حيوانات، ملابس قديمة وبالية.... إلخ)، كما لاحظنا تغيير آخر على مستوى القناع حيث طغى القناع البلاستيكي عوض جلد الحيوانات، أنظر الملحق رقم(6)، إن التغيير الحاصل على مستوى اللباس سببه غياب العملية التنظيمية ذلك أن اللباس المسرحي لآيراد في الماضي كان يصنع في جو من التعاون والتضامن في جلسات سرية تسودها عملية التشاور من طرف الشباب وتوزيع الأدوار بانتظام، وهذا ما صرح به أحد المبحوثين قائلاً (لعب آيراد مبقاش منظم كما بكري كنا نتلاقوا ونتشاورو وشباب اليوم طايش وكل واحد يلغا بلغاه)، إن هذا التغيير مس قداسة آيراد فلاحظنا أثناء الإحتفالية ظهور عدة شخصيات لدور الأسد ما كان له تأثير على طريقة العرض المسرحي التي أصبحت بطريقة عشوائية وفوضوية، وهذا ما لاحظناه في الميدان إذ أن غياب عامل التنظيم وظهور عدة شخصيات للأسد زيادة على غياب شخصية اللبؤة عن العرض المسرحي أحياناً وفقدان المقدم لدوره الأساسي أفقده هيئته إذ أن خلال مرور موكب آيراد لاحظنا المزيّنون يرقصون على أنغام الفرقة الموسيقية يقابلهم المقدم وهو يقوم بقراءة الفاتحة وبذلك فإن التسلسل في العرض الآيرادي لم يعد محترماً من طرف الممثلين كما كان في الماضي، أنظر الملحق رقم(7)، وهنا يقول أحد المخبرين قائلاً (إن المسرح الآيرادي حدث له قفزة نوعية مثل المسرح الجزائري يجمع بعدة أنماط ليستخرج بنمط جديد يعني ميلاد مسرح آخر)، ذلك أن المسرح الآيرادي شكل من أشكال المسرحية تجسد الفن الشعبي، إن المجتمع الجزائري لم يعرف المسرح بالمفهوم العصري إلا في مطلع القرن

العشرين فقد مارس الشعب الجزائري مسرحه من طقوس الدينية والاجتماعية¹ مثل المولد النبوي الشريف وعاشوراء ومناسبات مختلفة خاصة الطقوس المرتبطة بأرض وطلب المطر فقد كانت هذه الطقوس أقرب إلى المسرح أو ما يعرف بالفن الدرامي² لتوافرها على عناصر المسرح من ممثلين ولباس ومتفرجين وكانت أغلب المقطوعات المسرحية تصاحبها طواف في الشوارع والساحات مع مقاطع غنائية وألعاب بهلوانية وضحك ومن هذه الأشكال نجد الحلقة، لعبة غنجة تقوم على فن حوار وسرد حكايات وأحداث ذلك أن هذا النوع من المسرح هو حقل خصب لتطبيق الأسس المسرحية فقد وجد الإنسان القديم في التمثيل دورا مهما في عكس المعتقدات والتصورات الدينية والسحرية، التي تعرض بشكل درامي حيث كان الممثل يقوم بلبس أقنعة حيوانية مخيفة ويقومون بعرض ملاحم بطولية تمثل ما قام به الآباء والأجداد،³ وقد كانت تصاحب هذه العروض المسرحية أغاني بطولية مع رقصات جماعية، التي تعكس انتصارات الإنسان على قوى الشر.

تعد الفرجة الآيرادية جزء من هذه الأشكال المسرحية والتي ربطها الإنسان الأمازيغي بالأرض وبالأحتفال بتجدد النبات والزرع وهذا ما تجسده البؤة أثناء ولادتها للأطفال الصغار، ولكن كل هذه الأدوار تغيرت بين الماضي والحاضر وجعلت من المسرح الآيرادي يفقد الكثير من رمزيته ودلالاته وخصوصياته، فدخول كرنفال آيراد لمنازل المنطقة لم يعد قائما نظرا لتغير العمران وضيق صدر المنزل وعدم استيعابه لكل الجمهور كما يرجعها سكان المنطقة إلى زوال النية وقلة الثقة وتغير الجيل، وهذا ما صرح به أحد المبحوثين قائلا (كنا كي ندخلو شي دار ما نديروش فوضى لصحاب الدار لا خيانة لا قلة حياء وكانت حالة منظمة)، إن المشكلة الرئيسية هنا هي تغير الأجيال التي أصبحت تقوم بهذه الممارسة ذلك أن كرنفال آيراد انقطع لمدة خمسة سنوات متتالية بسبب الاستعمار الفرنسي ثم في العشرية السوداء التي كان لها تأثير في فقدان هذه الممارسة الكثير من رمزياتها وخصوصياتها وهذا

¹ مباركة مسعودي، المسرح الجزائري التأسيس والريادة، مجلة البدر، جامعة عنابة، مجلد: 09، العدد: 12، 2017، ص 684.

² المرجع نفسه، ص 685.

³ إبراهيم حيدري، إثنولوجيا الفنون التقليدية، المرجع السابق، ص 113.

ما صرح به أحد المبحوثين قائلاً (مكناش عام لي تخلفنا على آيراد من سوى في قيرة لي كان لازم علينا ندخلو لديارنا على 6 مساء وممنوع علينا نخرجو كان استعمار يضربنا*)، إن الاستعمار الفرنسي منع كل أنواع الاحتفالات التي يقوم فيها الشعب بالتجمع، حيث صرح أحد المبحوثين قائلاً (حتى عيد مكناش نعرفو نفرحو بيه)، وفي هذا الصدد تقول الباحثة سعاد محمد خضر (أن الاستعمار الفرنسي حارب مختلف الظواهر المسرحية والاحتفالية وطارد ممارسيها وضيق عليهم فلم تكن تلك المحاولات هينة على السلطة الاستعمارية التي ردتها ازدهارا ثقافيا شعبيا فحاربت الرواة والمداحين وفض المجالس الشعبية)¹ إن الإستعمار الفرنسي حاول طمس كل عادات وتقاليد المنطقة ومن قرارات الاحتلال الفرنسي إصدار قانون سنة 1843 بمنع هذه العروض المسرحية وعقوبة السجن لممارسيها² فقد كانت العروض الآيرادية مساند للمجاهدين والثورة التحريرية، وهذا ما صرح به أحد المبحوثين قائلاً (كنا دراهم وماكلة لي يعطونها الشعب نمدوها للمجاهدين ونعاونوهم بيه)، ويقول آخر (كنا إلى بغينا شي حاجة نطلبو من المزينين يغنوها لمجاهدين وهما يفهمونا)، كما رفض الاحتلال الفرنسي احتفالية آيراد لتصويره لدى المزينون بطريقة ساخرة ومضحكة ما آثار غضبه واستفزازه، أما المرحلة الثانية فكان للإرهاب دورا كبيرا في توقف هذه العروض ذلك أن مثل هذه الاحتفالات الشعبية بدعة لا أساس ديني لها ولا تتوافق مع تعاليم الإسلام، فقد تعرض السكان لمضايقات من طرف بعض الجماعات السلفية بإسم الدين وحاولوا منع

* إن من خلال مقابلتنا مع مجموعة من المبحوثين ومن ممارسي كرنفال آيراد في الماضي أكدوا على صعوبة إقامة هذه العروض نتيجة تهديد الإستعمار الفرنسي له وصعوبة الحصول على تسريح إداري لإقامة الإحتفالية حيث أن الإستعمار الفرنسي كان رافضا لكل أشكال التجمع حيث كان يرى فيها تهديدا على حكومته وأنها وسيلة لمساعدة المجاهدين لهذا يقول أحد المبحوثين أن الجيش الفرنسي كان يفرض عليهم دخول إلى منازلهم على الساعة السادسة (6) مساء وأي مخالفة لذلك تعرض صاحبها دخول إلى السجن، كما لم تكن سلطة الإستعمارية التي رفضت هذه العروض فقد ظهر بعد الإستقلال اتجاه السلفي وهم كانوا رافضين لهذه الإحتفالية ويرون أنها مخالفة لتعاليم الدين الإسلامي، وبهذا جردت الإحتفالية من كل أشكالها ورموزها الطقسية الأصلية نظرا لإختلاف الأجيال الممارسة لهذه الإحتفالية.

¹مباركة مسعودي، المسرح الجزائري التأسيس والريادة، المرجع نفسه، ص 685.

²المرجع نفسه، ص 685.

هذه العروض المسرحية من خلال التهديد، وهذا ما صرح به أحد المبحوثين قائلاً (لقد كان هناك صراع قوي بين الحركة المؤيدة للاحتفال آيراد بأنه حركة ثقافية حلال وبين الاتجاه الذي جاء من السعودية على أنه حرام وشرك بالله)، فخلال هذه الحقبة فقدت العروض الآيرادية الكثير من طقوسها وعناصرها لأن أجيال هذه الفترة ليس لها دراية كافية بهذه العروض فهو في مخيلته يمارس أحد عادات وتقاليد أجداده عكس المثقف الذي تجده يبحث ويتقصى حول الاحتفالية. إن التحول الممارس في العروض الآيرادية يعد طبيعي نتيجة ما يعرفه المسرح المعاصر من تقنيات ووسائل جديدة وحديثة والتي إتجهت حول قضايا التغير الاجتماعي والقضايا الإنسانية كحقوق المرأة والعنف وهذا ما أشار إليه المفكر الأنثروبولوجي "برونسلاف مالينوفسكي، **Bronislaw Malinowski**" ("أن التغير عملية طبيعية يتحول بها نظام المجتمع من نموذج إلى آخر أكثر تعقيداً¹)، كما أصبحت الاحتفالية بهذه الممارسة محل سخرية واستحياء منها، فيقول أحد المخبرين* والذي كان له دور في إحياء هذه الممارسة من جديد فيقول (أنه عام 80 و 70 عندما كنت أطرح فكرة احتفال بآيراد كانوا يردون بقول أنت مهبول في عقلك نلبسو ماسك وندوررو)، كما يقول أنه لمدة سنة كاملة قام بجمع بعض الشباب وتجهيزهم للعرض، ولقد تمت العملية بنجاح ويقول أما في السنة الموالية كان هناك إقبال لأن أهالي المنطقة قاموا بالترحيب بالفكرة، وجعلوا من هذه الاحتفالية تاريخ الأجداد، فالجيل القديم حافظ على هذه الممارسة فهي تجسد في مخيلته إرثاً تركه الآباء والأجداد وجب المحافظة عليه ذلك أن احتفالية آيراد كانت تقام كل سنة إلى وقتنا الحالي بالرغم ما حدث له من تغيرات وتحولات عميقة في التحضيرات والممارسات وفي فعاليات الإحتفالية في حد ذاتها.

وبناء على ما سبق فلقد ظل المجتمع السنوسي يمارس العروض الآيرادية كما في الماضي، مع بعض التحولات العصرية التي أفقدت الممارسة الكثير من طقوسها وتبنت مظاهر جديدة، ويظهر

¹صحرة شعوية، الطقوس الإحتفالية بالجزائر إحتفالية ينائر أنموذجا، المرجع السابق، ص212.

*تحصلنا على هذه المعلومات من خلال مقابلة مع أستاذ عبد العزيز محبوب وهو باحث في تراث المنطقة ومن ممارسي الإحتفالية والذي يعود له الفضل بعودة كرنفال آيراد وإعادة إحياءه.

ذلك في نمط وطبيعة اللباس الآيرادي وطريقة العرض المسرحي ونمط الموسيقى وتغيير خشبة المسرح الآيرادي التي أنتجت مسرحا جديدا يتماشى مع نمط العصري الحالي.

2-2 القناع

يعتبر القناع عنصرا أساسيا في العرض الآيرادي، بحيث لا يمكن للمزيّنون المشاركة دون قناع، إذ يقوم كل شخص راغب بالمشاركة في تجهيز ملابسه والقناع الخاص به قبل بداية الاحتفالية، وهذا ما صرح به أحد المبحوثين قائلا (كان كل واحد لبسة نتاعه وكنا نتلاقاو بعاد على ديارنا وكان ملقى سري وخفية عن أعين أصحاب المنطقة* وكان سر باش كي نكونو نلعبو ميعيطوناش آفلان)، فقد كان من طقوس القناع الآيرادي في الماضي أن يتم صنعه في سرية تامة وبطريقة تجعل الجمهور والمتفرج لا يتعرف على المشاركين في الكرنفال، فمن الضروري أن يبقى صاحب القناع مجهولا ومتنكرا في شخصية الأسد ليشير الرهبة والخوف لدى المتفرجين، وهذا ما صرح به أحد المبحوثين قائلا (كنا منلغاوش بسمية باش مننفضحوش ومنخسروش لعب)، ذلك أن اللاعب الآيرادي في عرضه المسرحي يشبه الممثل على خشبة المسرح عندما يضع القناع حتى لا تنكشف شخصيته ويتغلب على خجله وارتباكته إذا ضاع منه النص فالوجه في المسرح يتغير في ملامحه ولكن القناع يبقى ثابتا¹ وهو نفس ما يحس به اللاعب الآيرادي عند ارتدائه القناع، بحيث يشعر بالقوة وإثارة الرهبة والخوف لدى الجمهور وتحمل هذه الأقنعة صفات حيوانية مختلفة، من (أسد وخروف ومعزة... إلخ) وتختلف ألوانها حسب مخيلة صانعها، وهذا ما صرح به أحد المبحوثين قائلا (كل واحد يخدم ماسك نتاعه ويزينه على خاطرو)، فقد كانت المواد الأولية لصنع القناع في الماضي من المنتج

* إن صنع قناع آيراد يعرف مجموعة من الشروط أولها أن يتم صنعه بعيدا أهالي المنطقة وذلك حتى لا يتم التعرف على صاحب القناع وقد كانت مغارات والوديان ومنازل المهجورة هي مكان يلتقي فيه المقنعين لصنع ألبستهم، أيضا إن هيئة القناع الآيرادي تكمن في سرية وعدم معرفة الشخصية الحقيقية وراء القناع لأن معرفتها يفرض إنسحاب من كرنفال آيراد.

¹ تحصلنا على هذه المعلومات من خلال مقابلة مع أستاذ علي عبدون وهو مخرج مسرحي وفي نفس الوقت باحث في تراث المنطقة ومن أهم ممارسي كرنفال آيراد في الماضي.

الفلاحي للمنطقة من جلود الحيوانات بالإضافة إلى ألبسة قديمة لم تعد صالحة للاستعمال، أما مواد الزينة فقد كان بعضها من قوقعة الحلزون على شكل سلاسل، وهذا ما صرح به أحد المبحوثين قائلا (كنا نزينو بلحية بيضاء ونعمل فوق الرأس كسكاس بغا من حديد ولا من كتان ونلبسو جلد ماعز ولاشي لبسة قديمة) ويقول آخر (كنا نلمو على نسا قاع شي لبسة قديمة ولا صوالح تزين بيهم نساء)، أنظر الملحق رقم (8)، فالمظهر المخيف للقناع آيرادي كان أساسيا في الماضي حتى يبعث الخوف والرغبة في نفوس المتفرجين وذلك كناية عن قوة الأسد، وكان من شروط التي لا بد أن تتوفر في ملابس آيراد (أسد) في الماضي أن تكون مختلفة ومتنوعة عن باقي المشاركين في الكرنفال حتى يتم التعرف على هذه الشخصية، ويكون محل احترام من طرف المشاركين، وهذا ما صرح به أحد المبحوثين قائلا (كان آيراد يزين خير منا وكان يلبس شي لبسة لي تخيلنا نعرفوه ونخافو منه)، فاختلاف لباس الأسد عن باقي المشاركين هدفه التأكيد على هبة الأسد ضمن المملكة الحيوانية، حيث يعد حيوان الأسد حاكم الحيوانات وهو رمزا للقوة والشجاعة والسلطة في حضارات غابرة¹ كما كانت الحضارة المصرية تجسد تمثالا على أبواب قصورها اعتقادا أنه يحميها من كل القوى اللامرئية الخارقة.

إن علاقة الإنسان بالحيوان متجانسة تقوم على مجموعة من الاعتقادات والخرافات، والتي نسجها الإنسان القديم لحماية نفسه وعائلته فالقد كان الحيوان حارسهم الشخصي من الحيوانات المفترسة كما يعد مصدر قوتهم أما جلد الحيوان فكان لباسهم الوحيد، وبهذا فالقناع جزء من ممارسات الإنسان القديم فنجد القناع في المجتمعات الإفريقية مرتبط بطقوس ومعتقدات سحرية ودينية كما نجده في العديد من المناسبات الزراعية واحتفالات العبور في حياة الفرد² وهنا كان يقوم بإعداد الشباب بعد بلوغهم، حيث يصنع لكل شاب قناع خاص به ويخرج إلى الغابة، وذلك من أجل تكييفهم مع واقع الغابة كي يبرهنوا أنهم يستطيعون العيش في الغابة دون وسائل وبدون مساندة، كي

¹ فيليب سيرنج، ترجمة عبد الهادي عباس، الرموز في الفن، الأديان والحياة، المرجع السابق، ص. 86

² إدmond دوطي، ترجمة فريد الزاهي، السحر والدين في إفريقيا الشمالية، منشورات مرسوم الرباط، ط1، 2018، ص125.

يكونوا عند حسن ظن أهاليهم كالمجاهدين والمحاربين يكسبون قوت القرية¹، لقد بينت الدراسات الأنثروبولوجية الحديثة أن للقناع الإفريقي عدة خصائص فيتشكل في شكل شيطان أو جنيا أو روحا شريرة حيث يتحول المقنع إلى كائن آخر أو إلى نفس المخلوق الذي تقمص روحه²، إن القناع الآيرادي يتشابه بدرجة كبيرة مع القناع الإفريقي فقد ظهر هذا الأخير كلباس تنكري للاحتفال بالأرض وهو نفس ما جسده الأمازيغ القدماء، فقد عرفوا القناع خلال الاحتفاء بالمناسبات الزراعية واستخدموا فيها الأقنعة المختلفة³ التي كانوا يعتقدون في قواها السحرية والتي تجدد حياة الأرض وخصوبتها حتى تضمن موسما فلاحيا ناجحا، إن القناع الآيرادي هو تعبير عن حضور أرواح الأجداد والاحتفال مع أهالي المنطقة بالأرض، ذلك أن دخول موكب آيراد لمنازل المنطقة هو حضور طقسي وروحي للأجداد التي تشخص من خلال القناع، وهذا ما صرح به أحد المبحوثين قائلا (إن ليلة الاحتفال يقترب العالم الآخر والعالم الحاضر حتى لا يحدهما شيء ضيق ولا يكون هناك فاصل بين العالم الحقيقي الذي نعيشه والعالم الآخر الذي فيه أسلافنا وهم سكان القرية حيث أننا بلباس القناع نقرّبهم ونجعلهم يطوفون بأرجاء المنطقة وفي قرارات أنفسنا نطلب بركتهم للبلاد)، إن فكرة الاعتقاد في أرواح الأسلاف والأجداد بعد موتهم ليست غريبة، ذلك أن الإنسان في بداية تدينه كان يعتقد أن روح الإنسان لا تموت وإنما تتجسد في بعض الحيوانات⁴ هكذا تبلورت لديهم فكرة الخوف والرغبة والتشاؤم من بعض الحيوانات كالغراب والأسد، وأنها تجلب له الخير أو الشر، إن ما يحدث في العرض الآيرادي من ألبسة وأقنعة هو بقايا لممارسات دينية قديمة لاتزال موجودة، ولكن بفعل إحتكاك الشعوب المتواصلة اكتسبت هذه الممارسة دلالات ومعان جديدة، واتخذت أشكالا مغايرة وهذا ما يتجلى في القناع الآيرادي الحالي، الذي فقد الكثير من الرمزيته بين الماضي والحاضر فمن

¹ إدموند دوطي، المرجع السابق، ص125.

² إبراهيم الحيدري، إثنولوجيا ثقافية، المرجع نفسه، ص74

³ إدموند دوطي، المرجع نفسه، ص200.

⁴ محمود عرفه محمود، العرب قبل الإسلام أحوالهم السياسية والدينية وأهم مظاهر حضارتهم، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والإجتماعية، ط1، 1990، ص168.

ناحية الشكل فقد ظهرت بعض الأشكال لا تمت لصفة الحيوان، كما أن مادة القناع تغيرت وأصبح المشاركون في الكرنفال يعتمدون على أقنعة بلاستيكية جاهزة، وهذا ما صرح به أحد المبحوثين قائلاً (لبسة آيراد كانت من بالطويين أما لبسة اليوم ماشي حقيقية)، ويقول آخر (إن المادة الأساسية للقناع الآيرادي تكون من المنتج الفلاحي والنباتي للمنطقة أما ما يتداول حالياً من أقنعة ليس له علاقة بآيراد)، إن التغيرات التي أحدثت على القناع الآيرادي جردته من قلبه الطقسي والرمزي وأصبح أداة للتنكر فقط تثير السخرية والضحك، وهذا ما أشار إليه أحد المبحوثين قائلاً (إن شباب اليوم جردو قناع آيراد من وظيفته الحقيقية وأصبح يغطي الوجوه فقط)، إن الشباب الحالي غير من هيكلة القناع الآيرادي، حيث جمع بين النمط العصري والتقليدي وهذا ما تبين لدينا بعد مكوثنا مع مجتمع البحث، وقد نذكر عدة أشكال من الأقنعة يمكن حصرها فيما يلي :

*أقنعة بلاستيكية جاهزة تحمل شعراً مزيفاً يتدرج لونه بين الأصفر والأسود، كما يحمل القناع أضواءاً تنبعث منه أما عن باقي الجسم فيغطي بقطع بلاستيك على شكل شرائح ترافقها أحياناً حمل أعمدة يكتب عليها آيراد، أنظر الملحق رقم(9).

*أقنعة تجمع بين مادتي البلاستيك وجلد الخروف وتكون مؤخرة الرأس مرفقة بشرائط بلاستيك على شكل شعر أما باقي الجسم فيغطي بمادة تسمى الخيش، أنظر الملحق رقم(10).

*أقنعة من جلود حيوانات المنطقة مثل (الأغنام/ الماعز/ البقر/ الأرنب...إلخ)، وتكون مرفقة ببعض الألوان كما يغطي باقي الجسم بنفس الجلد وهو يشبه لباس الآيرادي المتداول في الماضي، أنظر الملحق رقم(11).

إن القناع الآيرادي طرأت عليه تغييرات عدة سواء على مستوى الشكل أو المادة، وإذا عدنا إلى التطور التاريخي للقناع نجده تخلص عن وظيفته الشعائرية وانتقل لاستخدامه في أغراض فنية وهذا ماظهر مع المسرح اليوناني القديم ذلك أن المسرح أخرج القناع من دائرة المقدس ليتحول إلى أحد

عناصر العروض الدرامية والفرجة المسرحية*، فقد يتطور الإنسان وبذلك تغير أسلوب حياته ما كان له أثر في عاداته وتقاليده ومن الطبيعي أن تحتفي بعض العناصر القديمة أثناء عمليات التغير، وفي نفس الوقت تنسجم مع العناصر الجديدة بصورة مختلفة ومتغيرة¹ إن الإنسان في حالة تغير مادام احتياجاته الاجتماعية مستمرة، ويرى **سوركين، Sorkin** (أن هذا التحول مرتبط بفكرة التلاقح بين الثقافات، ذلك أنه عندما تتقابل ثقافتان مختلفتان فإن القيم المادية والاقتصادية والاجتماعية والتكنولوجية هي التي تتسرب أولاً، وبعدها تأتي القيم السياسية، وبهذا فإن هذا التداخل ينجم عنه اجتماعياً نشأة مجموعة من القيم لكلا الطرفين)²، إن القناع الآريادي أدخل عليه التجديد من طرف شباب المنطقة الذين غيروا في شكله وأدخلوا ما يلاءم العصر الحالي وثقافته وأزياءه، ليصبح القناع الآريادي أقرب إلى عصرهم لكن فقد دلالاته الرمزية، ذلك أن أي معتقد يفرغ من قلبه الطقسي يكون عرضة لفقدان قداسته، وبهذا فإن القناع الآريادي أصبح غطاءً للوجه يحتمي به الشباب للإفصاح عن كل الضغوطات والمكبوتات النفسية، وهذا ما صرح به أحد المبحوثين قائلاً (إن آيراد يلعبه حالياً شباب مندفع وقد غير الكثير فهو يلعبه بدافع الترويح عن النفس يديقاجي لما يعيشه من فراغ)، إن غياب العملية التنظيمية للعرض الآريادي كان له تأثيراً واضحاً على الإحتفالية ككل وهذا ما لاحظناه في الميدان، فظهر عدة شخصيات لآيراد صعب مهمة التعرف على الشخصية الحقيقية له كذلك وجود عدد كبير من المقنعين مقارنة بالعدد الحقيقي والذي يتراوح ما بين سبعة إلى ثمانية (7 إلى 8 أشخاص)، كل هذا يرجعه الباحثين إلى تحولات جديدة طرأت على العرض الآريادي، وهذا ما صرح به أحد المبحوثين قائلاً (آنا معنديش وقت خدمة دار ودراري باش نقعد ونخيظ ماسك نجيبه واجد وهي ساعة وفايتة واحد راه يلعب ويديقاجي برك)، إن الشباب الحالي لديه نظرة مخالفة للسلف تجاه كرنفال آيراد فهو ينظر إليه انه مجرد احتفال شعبي، فيه رقص وغناء يقوم سكان

*معلومات تحصلنا عليها من خلال مقابلتنا مع أستاذ علي عبدون وهو أحد المخبرين ومدرّب مسرحي وهاوي لتراث المنطقة.
¹عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2006، ص190.

²عبد الغني عماد، المرجع السابق، ص190.

المنطقة بالتجمع فيه، ذلك أن مع تطور العلم والغزو الثقافي أصبح هذا الشباب واعى ما جعله يغير نظرتهم تجاه هذه العروض المسرحية، فهو يرى في صنع القناع وجمع مادته مضيعة للوقت لأنه في قرارات نفسه ليس بلباس مقدس وإنما أداة للتكرار يستعملها لزيادة الفرحة والمرح وفي نفس الوقت المحافظة على إرث الأجداد والأسلاف.

ثالثاً: البعد الاجتماعي

يسبق إحتفالية النار وآيراد مجموعة من التحضيرات تنقسم بين الرجل والمرأة السنوسية تمتد على مدى فترة شهر قبل موعد الإحتفالية فقد كان في السابق يشارك كل أفراد المنطقة باختلاف أعمارهم فنجد أن مهمة الأطفال هي الذهاب إلى الغابة لجمع الأوراق ونباتات الأشجار التي ترمى فيما بعد على سطوح المنازل، وهذا ما صرح به أحد المبحوثين (كنا نرسلو دراري يلمونا العرعار* والطاقة وأعشاب خضراء باش نبخرو بيها ونرموها على الدار)، فقد كان يعتقد قديماً في رائجتها القوية وأنها مصدر فعال لطرد القوى الخفية عن المنازل وتحديد الطاقة الإيجابية لدى الإنسان، لهذا نجد أهالي المنطقة يعتمدون على هذه النباتات كطب بديل للعديد من الأمراض التي يرون أنها لا تحتاج لطبيب، أنظر الملحق رقم (12)، وقد تكون عملية جمع هذه النباتات في جو من التلاحم والتعاون ما يشكل مظهراً من مظاهر التوزيع، وهذا ما صرح به أحد المبحوثين (كان كي يقرب آيراد كنا نتعاونو وكل واحد وخدمتو)، فالتوزيع هي ظاهرة ثقافية وإجتماعية قديمة مارسها المجتمع الريفي من أجل التعاون الجماعي وتظهر في مساعدة على الزرع والحصاد أو حفل الزواج¹ كل هذا تطبيقاً للعقيدة الدينية والتي تدعو إلى التلاحم بين المسلمين، وهذا ما يظهر في قوله تعالى: {ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم

*العرعار يعتبر من النباتات الخضراء قصيرة الطول وتتميز برائحتها القوية يستعملها أهالي المنطقة لأغراض متنوعة كدواء لمجموعة من الأمراض المضمية وحالات البرد والكحة كما تستعمله المرأة السنوسية أيام الإحتفالية في عملية التبخير كوسيلة لطرد الأرواح أو إبطال أعمال السحر.

¹ سعيد محمد، ظاهرة التوزيع وأبعادها الإجتماعية والثقافية والإقتصادية، مجلة الآداب، العدد 13، ديسمبر، 2007، ص 8.

المفلحون} {سورة آل عمران الآية 104} وهنا لقد كان الشباب يقومون بجمع لوازم وأدوات صنع الأقنعة ومواد الزينة ويتم هذا بعد التشاور وإلتقاء بكبار الجماعة من أجل تقسيم الأدوار وإختيار الشخصية المؤهلة لتمثيل دور آيراد، ولا ينحصر التحضير على الرجال فقط فنجد النساء أيضا يجتمعن في المنازل من أجل تحضير مأكولات الناير من (مسمن*، تريد، سفنج... إلخ)، أنظر الملحق رقم(13)، وهذا ما صرحت به أحد المبحوثات (كنا نتفاهمو ولي تعرف دير شي حاجة ديرها ويعاونها خواتاتها)، فقد كان النسوة يتقاسمن الأدوار بين الطبخ وإكمال أشغال السنة كالإنهاء من صنع "الحصيرة*" والتي كانت تعدها المرأة السنوسية وتبيعها لإعالة ومساعدة زوجها في ضروريات الحياة المنزلية، أنظر الملحق رقم(14).

إن المجتمع السنوسي كأى مجتمع ريفي لم يكن له كل وسائل العيش فقد كان مصدر قوته الوحيد في الماضي هي الأرض والمنتوج الفلاحي لهذا كانت الزوجة سندا لزوجها بالإبداع في كل ماهو تقليدي من (زرابي وأطباق طينية وأخرى من الحلفاء.... إلخ) أنظر الملحق رقم(15)، وهذا ما صرحت به أحد المبحوثات (كانت المرأة بكري همها على راجلها وتعاونه في فلاحه وتخدم يد بيد معاه)، وقد كانت إحتفالية الناير في الماضي فرصة لصقل مهارتهن في فن الطبخ وبعض الأمور المنزلية الأخرى، فأهالي المنطقة يتفاءلون بكبار السن بإعتبارهم مصدر بركة المنطقة ونصائحهم غالية وخبرتهم كافية لتربية أجيال، وهنا تقول أحد المبحوثات (كنا نتلاقو ونتشاو و كل عام وبراكوتو

*مسمن أكلة شعبية شهيرة على مستوى الوطن تعد في المناسبات وهي من مأكولات المشهورة في إحتفالية الناير والتي تعد بجانب التريد والسفنج كلها تقوم في تحضيرها على مادة الزيت والفرينة والخميرة فرائحة الزيت القوية المنبعثة أثناء طهي هذه المأكولات يعتقد فيها سكان أنها تقوم بطرد القوى الشريرة كما أن مادة الخميرة تساعد باقي المواد على إنفعال فيعتقد إذا كان العجين بكثرة فهذا دلالة على وفرة العام الفلاحي الجديد.

*الحصير هي نوع من الزرابي التقليدية التي تقوم الأسرة السنوسية بوضعها كسجاد في بيوتها وتقوم بصناعتها في الماضي المرأة السنوسية من مواد طبيعية من نبات الحلفاء والدوم بعد غسله وتجفيفه بمساعدة أقاربها أو جاراتها وقد كانت الحصير مولا إقتصاديا تعتمد عليه المرأة السنوسية في مساعدة زوجها على مصاريف وإحتياجات المنزل ومع ظهور التصنيع والمصانع أصبحت هذه الحرفة منقطعة نظرا لتواجدها في الأسواق وعدم توفر الأيدي العاملة بها.

على حساب النية)، حيث نلاحظ أن الأهالي لهم نية كبيرة في إحتفالية النار حيث كانوا يتفاءلون بزيارة موكب آيراد ويحط بركته داخل المنزل لهذا لم يوجد منزل في المنطقة في الماضي يرفض إستقبال موكب آيراد والدعاء له، وهذا ماصرح به أحد المبحوثين (كانو كل سكان يراعو لآيراد باش يدخل لديارهم ويقراهم الفاتحة)، وهنا كان صاحب المنزل يكرم موكب آيراد بالصدقة التي كانت تختلف من منزل إلى آخر حسب ما يتواجد من (مأكولات وشعير وأموال... إلخ)، هذا ماصرح به أحد المبحوثين (كانو يعطونا لي كتبه الله من مسمن سفنج قرقاع دراهم مكناش نخرجو بيدينا خاويين*)، ولقد كان للصدقة في الماضي دورا كبيرا في تلاحم وتضامن أهالي المنطقة دون إحراج الآخر فقد كان هدفها إطعام المساكين والمحتاجين من قصعة النار وأيضا حتى لا يسود الجوع بين الأهالي، كما أن المخيال السنوسي يرى في تقديمه للصدقة فإنه يبارك محصوله الزراعي ليعث فيه الخير والنماء في السنة الفلاحية الجديدة، أما عن باقي الأموال وكانت تقدم للمسجد لشراء لوازم وإحتياجات المسجد، إن الصدقة من الأفعال المحببة إلى الله عزوجل والتي وصى بها لما لها من منافع تعود على المسلم في دنياه وآخرته، وهذا ما يظهر في قوله تعالى: {من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له أضعافا كثيرة والله يقبض ويبسط وإليه ترجعون} {سورة البقرة الآية 245}، فالصدقة تقوم على التقارب والتلاحم تقرب بين الغني والفقير مستشعدين بذلك بحديث الرسول الله صلى الله عليه وسلم: {إن الصدقة على المسكين، وعلى ذي الرحم إثنان: صدقة وصل}.

فمن منظور الثقافة الشعبية السنوسية أن دخول كرنفال آيراد للمنازل فرصة لإعطاء الصدقة وتقاسم كل ما أنتجته الأرض من خيرات خلال العام الفلاحي طلبا في زيادة الرزق وإبعاد الجوع والأمراض عن أهالي المنطقة، وبهذا كانت إحتفالية آيراد في الماضي تقام في جو يسوده التعاون والتضامن بين الأهالي حيث أنها فرصة لتقرب الأفراد من بعضهم البعض مع الإحساس بآمالهم

* إن دخول موكب آيراد إلى منازل المنطقة هو حلول لبركة الأجداد والسنة الفلاحية الجديدة التي يحملها المقتنعين إنطلاقا من ضريح سيدي أحمد إلى باقي منازل المنطقة وبذلك لا بد من إكرامهم وترحيب بهم حتى تكتمل بركة موكب آيراد وسنة الفلاحية الجديدة.

وآلامهم بإعتبارهم كتلة واحدة، وهذا ما صرح به أحد المبحوثين قائلا (بكري كانت النية والنار كلنا نراعيه ونطلبو ربي يحينا ونحضره لآيراد)، بالإضافة إلى التعاون كان هناك العامل النفسي بالإحتفالية والمشاركة في العرض الآيرادي يبعث على الشعور على قوة الإنتماء إلى المجتمع الواحد.

ومع نزولنا المتكرر إلى الميدان والإحتكاك مع مجتمع المبحوث مدة زمنية مطولة تعدت خمس سنوات سمحت لنا بالتقرب من أفرادها والحضور لمراحل الإحتفالية من بداية التحضير إلى نهايته لمسنا بعض التغيرات في سلوكات وممارسات الأفراد لهذه الإحتفالية، من خلال ظهور عناصر ثقافية جديدة فيحين زوال أخرى تقليدية، ويعد هذا التحول طبيعي مقارنة بالتغيرات التي عرفت المجتمعات التقليدية نتيجة التطور التكنولوجي فنجد دخول موكب آيراد للمنازل أصبح من سلوكات الإحتفالية في الماضي، وهذا ما صرح به أحد المبحوثين (آيراد مبقاش يدخل لدار ولا يلعب في الزقاق* برك).

فبعد ملاحظتنا الميدانية تبين لنا من التغيرات التي حدثت في المنطقة بين الماضي والحاضر تغيير في الهندسة المعمارية لمنازل المنطقة فقد عرفت فيما مضى بالطابع التقليدي "الحوش*" والغرف تحيط به ماكان يسهل دخول موكب آيراد والجمهور فقد كان الحوش يتسع لكل ذلك الجمهور، أنظر الملحق رقم(16)، عكس الهندسة المعمارية الحالية والتي أغلبها لا تحتوي على الحوش وإنما إستغلته في بناء الغرف أما الحوش فقد عوض بالسطح ماجعل مهمة دخول موكب للمنازل صعبة، وهذا ما صرح به أحد المبحوثين وهو باحث* في تراث المنطقة (إن خشبة المسرح الآيرادي هي حوش الدار وهذا لما له من أبعاد جوارية وهو وصول البركة والفرجة إلى داخل المنزل يساعد

*الزقاق وهي شوارع وساحت المنطقة ذلك أن كرنفال آيراد بعد إنقطاعه عن الدخول إلى منازل المنطقة حول طريقة عرضه إلى أزقة وساحت المنطقة.

*الحوش ونعني به ساحة أو باهة المنزل التي تتوسط الغرف ذلك أن الطابع السكني للمجتمع السنوسي عرف بعمرانه التقليدي بتوسط باهة المنزل محاطة بالغرف ليتحول إلى النمط العصري الذي نلاحظه حاليا.

*أستاذ علي عبدون هو باحث في تراث المنطقة ومسرحي قام بالعديد من مسرحيات الوطنية والدولية خاصة بالتراث الجزائري تمت مقابلتنا أولية معه في 25 جوان 2021 والتي دامت أكثر من ساعتين مع مجموعة من مقابلات أخرى.

في تجدد النفسية إعطاء للحوش قدسيته)، فقد أخذت الأسرة السنوسية فيما مضى نمط الأسرة الجزائرية التقليدي المعروفة بالسلطة الأبوية والعيش في دار واحدة وتلقب بالدار الكبيرة وفي هذا الصدد يعرف مصطفى بوتفنوش (الأسرة الجزائرية على أنها عائلة موسعة حيث تعيش في أحضانها عدة عائلات نووية وتحت سقف واحد الدار الكبيرة عند الحضر والخيمة الكبرى عند البدو)¹ فقد كانت الأسرة السنوسية تعيش تحت سلطة الجد القائد الروحي للأسرة وهو الذي يتحكم في كل مايخص العائلة من زواج، عمل، مصاهرة، كان يقوم بعملية الضبط الاجتماعي حتى يسود النظام والتلاحم.

وفي هذا الصدد يرى وليام روبرتسون سميث، **William Robertson Smith** من أشهر علماء الأنثروبولوجيا الاجتماعية البريطانيين في كتابه القرابة والزواج في شبه الجزيرة العربية (إن الأسرة الأبوية في المجتمع العربي التقليدي هي بمثابة نظام متماسك وموحد تمارس فيه السلطة من قبل الذكور)²، لقد كانت السلطة بيد كبير العائلة ويتولاها بعد مماته ابنه الأكبر سنا وتحتل الأرض مكانة خاصة في المخيال المجتمع السنوسي فهي تعد بمثابة الشرف الذي يحمي العائلة كما أنها إرث يتوجب المحافظة عليه ويعد المنتج الفلاحي لهذه المنطقة من أجود المزروعات الفلاحية للبلاد تقتصر أساسا في (الزيتون، الرمان... إلخ)، وكانت عملية المصاهرة داخل هذا المجتمع تقوم على رابطة الدم حتى لا يخرج الإرث عن العائلة، وهذا ما صرحت به أحد المبحوثات (كانت بنت الخميس ميديهاش البراني*)، وبفعل التغيرات التي حدثت في السنوات الأخيرة كانت الأسرة

¹ بوتفنوش مصطفى، ترجمة أحمد دمري، العائلة الجزائرية التطور والخصائص الحديثة، الجزائر ديوان مطبوعات الجامعة بن عكنون، 1984، ص 37.

* أستاذ عبدون تم التعريف به سابقا.

² مشري زوييدة، الضبط الاجتماعي في الأسرة الجزائرية، مجلة العلوم الإنسانية، العدد 4، ديسمبر 215، ص 259.
* من خلال إستجوابنا لمجموعة من المبحوثات تبين لنا أن الأسرة السنوسية كانت تضع شروطا في عملية الزواج حيث كان يفرض على الإبن الأكبر أن يتزوج ابنة عمه أو خاله ونفس الشروط ترافق البنت حيث لاتتزوج شخصا غريبا عن العائلة وذلك للحفاظ على الإسم الشرقي للعائلة.

السوسية عرضة لعدد من التحولات الجذرية بحيث تحولت من أسرة ممتدة إلى أسرة نووية تقوم على الزوج والزوجة والأبناء إن وجدوا وأصبح الأبناء بعد الزواج يفضلون الانفصال والاستقرار بعيدا عن جو العائلة الممتدة كل هذا كان له تأثير خاص على بعض العادات والتقاليد.

إن انقطاع عادة دخول موكب آيراد للمنازل لا يعود سببه للتغير في الهيكل العمراني فقط، وإنما أيضا لغياب العامل التنظيمي وتلاشي مسألة إحترام حرمة المنزل، وهذا مصرح به أحد المبحوثين (عادة فتح الباب لآيراد مبقاتش لخاطرش بكري كنا ندخلو بنظام ونخرجو بنظام وخوف من الله وكانت عندنا آداب وثقافة دخول المنازل ولكن جيل اليوم فيه لي صالح ولي مصالحش)، فقد أصبح دخول موكب آيراد للمنازل يسبب مشاكل وإزعاج لأصحابها لكثرة السرقة والتلفظ العبارات التي لا تحترم حرمة المنزل، وما لاحظناه في خرجاتنا الميدانية أن بعض المشاركين كانوا تحت مفعول الخمر الأمر الذي يجعله ليس في كامل وعيه، وهذا ما يؤكد أحد المبحوثين (شباب ماشي واعي ومبقاوش يحترموا حرمة الدار)، إن غياب عنصر التنظيم والتشاور أثناء الإستعداد كان نتاجه الفوضى وعدم التنظيم.

إن التغير الحاصل هنا هو تغير ممارستي وثقافي مس بعض القيم كما كانت هذه عرضة لمختلف التغيرات الحاصلة في المجتمع والتي مست البناء الإجتماعي للأسرة أساسا بفعل ثقافة دخيلة غريبة عن الثقافة الأصلية للمجتمع السوسى وهي تدعو إلى الفردانية والأنانية والملكية الخاصة، فنجد أن دور التنشئة الإجتماعية التي كانت تقوم بها الأسرة السوسية سابقا لم تعد موجودة وإنما أصبحت وسائل التواصل والإعلام تقوم بهذه العملية التي أنتجت إنسانا يدعو إلى الحرية والتخلص من القيود وإتخاذ قرارات فردية، إن هذه الثقافة الجديدة حطمت الأسس التي بنتها الأسرة التقليدية فقد كان فيما مضى الكل يساعد في عملية التنشئة بمقابل مانراه حاليا حيث أصبح المربي يكلف بهذه العملية نتيجة إرتباط الزوجين بظروف العمل، إن المنظومة الجديدة قضت على القيم التقليدية والضوابط الإجتماعية التي قامت عليها أجيال وحلت مكانها قيم تتماشى مع عصر التجديد والإعلام.

إن تغير الثقافة بين الأجيال كان لها تأثيراتها على مستوى موكب آيراد فقد كان يتم الاستعداد للاحتفالية فيما مضى في أجواء عائلية يسودها التعاون والنظام للمحافظة على ماتركه الأجداد من إرث وتحديد الإحتفالية بالأرض وبالسنة الزراعية الجديدة، أما الجيل الحالي فقد غابت عنه ثقافة الإحتفالية بآيراد لتتحول إلى مناسبة بالغناء وشرب الخمر وتعاطي المخدرات في جو لا يليق بعادات وتقاليد المجتمع السنوسي، وهذا ما صرح به أحد اللاعبين (رانا نلعبوا باش نديرو قوسطو ونساو همنا شوي)، إن الضغوط النفسية والإجتماعية اليومية التي يعيشها الشباب حاليا من بطالة وعدم توفر مناصب العمل لخريجي الجامعة، جعلت منه يجد في تعاطي المخدرات وشرب الخمر في المناسبات كإحتفالية آيراد فرصة للتعبير عن المكبوتات النفسية وتجاوز كل المشاكل كما لا يخفى علينا فإن منطقة بني سنوس هي منطقة حدودية وتعرف بإنتشار ظاهرة التجارة في المخدرات خاصة في الآونة الأخيرة، فحالة الفقر والبطالة التي يعيشها معظم شباب المنطقة خاصة بعد جائحة كورونا والتي عطلت العديد من المشاريع كل هذا جعل من الشباب يلجأ إلى تجارة المخدرات لسد حاجياته وتوفير متطلبات الحياة التي يحلم بها أي شاب، إن البيئة الطبيعية لها تأثيرا كبيرا على جميع الظواهر الإجتماعية التي تظهر في المجتمع والتي تؤثر بدورها على الأفراد والعادات والتقاليد وفي هذا الصدد يرى المفكر الأنثروبولوجي فارنيك، Varniak (بأنه على مدى التاريخ كان يحدث إنحيار في بعض أجزاء التراث وحيث يكون مظهر التجديد هو سبب في إختفاء النوع التقليدي¹)

لهذا نجد أن المجتمع السنوسي فقد الثقة في الشباب وهذا ناتج عن إستفحال بعض الظواهر السلبية وعلى صعيد آخر نجد أن الصدقة هي الأخيرة لم يعد الأهالي يقدمونها لموكب آيراد لأنها أصبحت عرضة لسرقة من طرف المشاركين في إحتفالية آيراد حيث يتم تقاسمها بين العناصر المشاركين في موكب آيراد، وهذا ما صرح به أحد المبحوثين (الشعب مبقاش يمد الصدقة لخاطرش بقاو يخونوها)، فمن خلال ما لاحظناه في أحد خرجاتنا الميدانية مرور موكب آيراد أمام أحد المنازل أين

¹ إزماء ربيع، الأشراف في الجزائر (دراسة ميدانية لعينة من الأسر الشريفة بقرى بني سنوس)، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه نظام lmd، جامعة عبد الحميد بن باديس مستغانم، كلية العلوم الإجتماعية والإنسانية، 2020، ص282.

قامت صاحبة المنزل وأعطت لأحدهم الصدقة فوضعها في جيبه دون إخبار الباقي من زملاءه إذن، لم تبقى لصدقة تلك القداسة والمفعول التضامن ومساعدة الفقراء، وهذا ما صرح به أحد المبحوثين (جيل هذا غلبت عليه الأنانية ويحب نفوس صدقة مبقاتش لجماعة لي يحكمها يديها لروحو)، وما يجب التأكيد عليه هو أن بعد تتبعنا لهذه الإحتفالية لأكثر من مناسبة فما ميزها في سنة 2021 هو التغيير الكبير الذي حصل من خلال العودة إلى أبرز الممارسات التي عرفت هذه الإحتفالية في الماضي ذلك أن سكان المنطقة فتحوا منازلهم لموكب آيراد من خلال السماح له بالدخول كما تم جمع الصدقات والدعاء أن يبعد الله عزوجل مرض كورونا عن البلاد ويرفع هذا البلاء، وهذا ما صرح به أحد المبحوثين (دخلت آيراد مبروكة نطلبو من ربي يسمع منا ويرفد علينا هاذ المرض)

إن التغييرات الحاصلة على مستوى هذه الإحتفالية لم تمنع هذه السنة من الحضور في الإحتفالية فسكان المنطقة يتفاءلون في قداسة ودعاء المقدم طمعا أن يبعد الله عزوجل المرض والبلاء عن البلاد.

رابعاً: البعد الرمزي

إن ما يميز الإنسان هو القدرة على إنشاء الرموز والتخاطب التي تجعله يبنى عالمه الخاص والثقافة نسق معقد من الرموز المختلفة التي صنعها الإنسان للتخاطب والتواصل يرى بودليير، **Boudler** (بأن العالم غابة من الرموز¹)، وبهذا يلعب الجانب الرمزي دوراً كبيراً في دراستنا لما تحتويه الإحتفالية من طقوس ومعتقدات يمارسها أهالي المنطقة والتي سنذكرها بالتفصيل:

¹ فيليب سيرنج، الرموز في الفن، الأديان والحياة، المرجع السابق، ص 6.

4-1 النباتات الخضراء

يقوم أهالي المنطقة قبل موعد الاحتفالية بجمع الأغصان والنباتات الخضراء ذات المذاق المر مثل: (الجمار، الزيتون، الحلفاء، الديس... إلخ)، وذلك تفاؤلاً بلونها الأخضر وأن تكون السنة الفلاحية الجديدة خضراء، وهذا ما صرح به أحد المبحوثين قائلاً (كنا لمو البلوط والعراعر باش نرموها في سطح الدار ونعملو منها التبخيرة لدار)، ويقول مبحوث آخر (كنا نديرو جماعات ونتافقو على نهار ونجمعو قاع خيرات ربي من جمار ديس وكنا نرموه في سطح الدار باش يبعد علينا العين والروح الخبيثة)، ونجد أن لهذه الأغصان عدة خصائص ذلك أن السكان يتفاءلون بلونها الأخضر بأن تكون السنة الفلاحية الجديدة خضراء ووفرة فنجد رومان أثناء احتفالهم بفصل الربيع حيث كانت يزين معابد وأبوابها بالصنوبر مزينة بشرائط يتبعها رقصات وأغاني، التي يرى مارسيا إلياذ، Marcea Eliade (أنها كانت تهدف إلى وظائف طقوسية هي إثارة قوى إنتاج للأرض والحيوانات والبشر كما تعرف هذه النباتات بمذاقها المر ورائحتها القوية والتي تقوم بإبعاد الأرواح الخفية¹)، ونفس الممارسة تحدث عنها "إدموند ديستان وبن حاجي سراج" في كتابه "النار لدى بني سنوس"، حيث يقول (أن مثل هذه العادة كانت موجودة في الحضارة المصرية في احتفالاتهم بالنيروز وهذا ما أكدّه الحاج العبدري فيقول أنهم كانوا يجمعون أوراق الشجر على أنواعها ويضعونها في جرار مملوءة بالماء ويغتسلون بها اعتقاداً منهم أنها تبعد عنهم الأمراض والآفات والعين الشريرة هذه العادة قديمة مارسها الإنسان لتحصين نفسه من الأرواح ودفع المضرة عنه²)، ذلك أن عبادة الأشجار والنباتات من الممارسات الدينية القديمة التي عرفها الإنسان القديم حيث يرى جيمس فريزر، James Fraizer (بأنه كانوا يعتقدون أن لكل نوع من الشجر والنباتات أو العشب روحه الخاصة وكانت تقاليدهم تفرض عليهم توجيه الحمد والشكر لهذه الأرواح ذلك أن الشجرة في شرق

¹ فيليب سيرنج، المرجع نفسه، ص 323.

² إدموند ديستان، بني سنوس، المرجع السابق، ص 9.

إفريقيا تأخذ مثابة الأم حيث يحرم قطع الأشجار أو حرقها لأن ذلك يساوي جريمة قتل للأم التي تمدهم بالحياة والغذاء¹)، ونفس الفكرة نجدها لدى مجتمع بحثنا فالشجرة تحظى باهتمام كبير فهي في مخيلتهم إرث تركه الأجداد وجب المحافظة عليه، وهنا يقول أحد المبحوثين (وجدت جاري يسقي في جنانه منتصف الليل وكي سقسيته قالي أن الوالد وقف عليا في المنام ووصاه بالشجرة وهنا بأن ضميره أنه)، إن منطقة بني سنوس تعرف بطبيعتها الخضراء التي تحتوي على مجموعة من النباتات المختلفة بإضافة إلى قيمتها الطبية والغذائية ذلك نجد أن الكثير من السكان خاصة كبار السن يفضلون الاستشفاء بخلط هذه الأعشاب دون دواء فقد ارتبط النبات والشجر عند العرب بمقومات الحياة، ذلك أن شبه الجزيرة العربية عرفت بصحرائها وقلة الأمطار ما أعطى النبات رمزا مقدسا فربطوها بطقوسهم وممارساتهم الدينية² حيث نصبوا آلهتهم في كل المناطق الخصبة المعروفة بالنبات والشجر.

ونجد الشجرة في الفكر الطقسي الأمازيغي ترتبط بالحياة ذلك أن الكثير من النصوص والحكايات الأمازيغية تتحدث عن البطل وتشبّهه بالشجرة في إضرارها أو موته في حالة سقوط أوراقها، ومن بين هذه القصص نجد حكاية "ابن الملك" التي دونها **Nacib** من جبال دجوردجورا³ (يقول أحد الأخوين للآخر قبل أن يغادر البلاد في رحلة، أخي سأغرس شجرة تين فتية في حديقتنا قبل أن أرحل وستعني بها فإذا رأيت أوراقها مخضرة... فأعلم أنني بخير وإذا رأيت أوراقها تصفر فأعلم أن خطر الموت يتهددني).

إن المخيال الشعبي ربط الشجرة بفكرة الحياة والموت فنجد أن مجتمع البحث يصور حياة الإنسان بورقة الشجرة فإذا كانت خضراء فهو يتمتع بصحة جيدة وحياة سعيدة وإذا تغير لونها

¹ سير جيمس فريزر، الغصن الذهبي دراسة في السحر والدين، ترجمة أحمد أبوزيد، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ط1، 1981، ص393.

² سميح دغيم، أديان ومعتقدات العرب قبل الإسلام، دار الفكر اللبناني-بيروت، ط1، 1990، ص158.

³ محمد أوسوس، كوكرا في الميثولوجيا الأمازيغية، المرجع السابق، ص46.

واصفرت فهي دلالة على المرض والهموم أما سقوطها فهي انتهاء عمل الإنسان من الحياة، والتي تدل على وفاته وهذا ما أشار إليه جليير دوران، **Gilbert Durand** (أن الشجرة في نموها تجمع كل الرموز الكلية والكونية)¹، وهذا ما يتم تداوله أثناء وفاة أحدهم أو مرضه (ورقتو طاحت الله يرحمو).

إن النبات يمثل الأرض فهي مصدر وجوده، فالأرض تخصب وتنتج والإنسان يفلحها ويذر فيها من أجل العيش، وهو ما ذهب إليه **Dermenghen** حيث قال (أن الأشجار المقدسة في بلدان المغرب الكبير تفرض الاحترام والحب فالنسغ الذي يتصاعد من جذورها يخرج من الأرض الأمومية²)، إن المجتمع السنوسي مازال يحافظ على الشجر والنبات فلا يزال يرافق مأكولاته ببعض هذه النباتات كما يحافظ على الشجر، ويكرر عدة مبحوثين من عينتنا العبارة التالية (إلا ماتت الشجرة مبقات دنيا أعمالنا كملو)، فهو مازال يربط الحياة بالشجرة فالحرص على جمع النباتات ورميها على سطح الدار والتبخير بها يعد نوعاً من الطقوس للإحتفال بالشجرة وتقديسها لهذا نجد المخيال الشعبي للمنطقة يحرص على إدراجها في طقوس الإحتفالية للحصول على البركة والمنتوج الوفير.

4-2 تنظيف البيت

من الأعمال التي يقوم بها مجتمع بحثنا كطقوس تطهيرية قبل موعد الإحتفالية تنظيف زوايا البيت وأحيانا إعادة صبغ الجدران ولا يعادتنظيفه حتى تدخل السنة الجديدة، وهنا يقول أحد المبحوثين (قبل مانبدو الحفلة ب3 أيام نبدلو الكانون ونديرو واحد جديد ونقيو الدار باش كي يدخل العام الجديد يجبرها نقية)، ويقول آخر (كنا نقيو الدار ونسبغو الحيطان بالجير الأبيض ومنعاودوش نقوها حتى يدخل العام الجديد)، ذلك أن نظافة المنزل تتطلب تغيير كل

¹ محمد أوسوس، المرجع السابق، ص46.

² المرجع نفسه، ص52.

ماهو قديم فلا بد من تغيير الحجرات الثلاث للكانون* والذي يصطلح عليه في المنطقة (بالشيمينو أو شيميني) كما يعرف في اللغة الأمازيغية (بآيني)، أنظر الملحق رقم (17)، حيث يتم تنظيف مكانها وإستبدالها بأخرى جديدة تصبغ بالجير الأبيض فالكانون في إعتقادهم تترسب فيه كل الطاقات السلبية للسنة الفارطة ويرى "إدموند ديستان وبن حاجي سراج" (بأن المرأة السنوسية كانت تقوم بتهديم الموقد القديم ويضعن محلها أثافي جديدة ثم تبلل النساء الطين ويعجنه ويشددن به أثافي الموقد الجديد ويتركه يجف حتى موعد تحضير طعام العشاء¹)، ويقول أن هذه الممارسة من طقوس التطهير التي كانت المرأة السنوسية تحمي بها عائلتها من كل ضرر ولهذا وجب تجديده ليجعل البيت مطهرا، مثل هذه العادة تجري في كل إحتفالات شمال إفريقيا فنجد مثلا أنه من طقوس الإحتفال بيوم عاشوراء لا يتم الكنس في المنازل لأن الكنس في مثل هذا اليوم يعني إزالة البركة والحظ.

كما يعد تغيير الحجارة في الكانون وإستبدال رمادها دلالة على الخصوبة وهذه العملية تحمل الكثير من الرمزية حول مسألة التجديد وإعادة إنبعاث الحياة، فرمزية الرماد في الثقافات الأخرى كالسيحية والهندوسية يرمز إلى التواضع والتوبة.²

ونجد أيضا من ممارسات المرأة السنوسية في هذه المناسبة (النار) صنعها للحصيرة والذي تعتبر منتوج محلي تعتمد عليه الأسر السنوسية في الماضي كعمول شخصي وليس منتوج في نشاطها الإقتصادي فإن لم تكمل تصنيع حصيرها قبل موعد الإحتفالية تضطر المرأة السنوسية إلى نزعها من المنسج ثم تقص خيوطها وتخرج بها خارج المنطقة، إذ لا تجوز أن تبقى غير مكتملة لأيام الإحتفالية داخل البيت والمعتقد الشائع هنا هو أنه إذا جاء موعد الإحتفالية وهي غير جاهزة فإن شرا سوف

*الكانون أو الموقد أو آيني أو مايعرف لدى مجتمع بحثنا بشيمينو أو شيميني هو نموذج لموقد تقليدي يتكون أساسا من ثلاث حجرات يتم إيقاد النار بينها وتستهمل في عمليتي الطهي والتدفئة عموما وقد وجد منذ المجتمعات البدائية.

¹ إدموند ديستان، بن حاجي سراج، المرجع السابق، ص3.

² فيليب سيرنج، الرموز والفن في الأديان، ص323.

يقع بالأسرة يمس الضرر أولادها وزوجها، وهذا ما صرح لنا به مخبرنا عمي علي الصغير* (قبل ما تجي الحفلة الكبيرة نتاع آيرادنرفدو الحصيرة باه نبعديو الضر)، فقص خيوط الحصيرة وإخراجها بعيدة عن المنطقة ينطلق من معتقد تفادي ضرر الأرواح التي قد تحتفل معهم بالسنة الجديدة، فيقول مخبرنا أستاذ عبد العزيز محبوب (هذه الأرواح صغيرة الحجم عن الإنسان وستعود ليلة الإحتفالية من أجل أن تقاسمنا الفرحة وهنا ربما تتعثر في الحصيرة وتجرح)، فالمخيل السنوسي يسوده معتقد ثابت أساسه تفادي أي ضرر قد يصدر عن هذه الأرواح سواء على صحته أو أرضه أو أولاده، وهنا يؤكد مخبرنا عمي علي الصغير (كي يقرب آيراد واجب علينا نكملو خدمتنا)، فقد لاحظنا أن كل شخص في المنطقة ينتهي من أعماله قبل حلول السنة الجديدة وهو نفس الشيء بالنسبة للحصيرة لأنها تمثل له أشياء قديمة تحمل رواسب طاقات سلبية يجب التخلص منها من أجل التفاعل بالسنة الجديدة.

إن المعتقد الشعبي السائد في المنطقة يفرض أن يكون المكان أو المنزل نظيفا ويعاد تجديد كل ماهو قديم، ونجد هذه العادة يوم المولد النبوي الشريف في تلمسان حيث أين السكان يكسرون الأواني القديمة ويستبدلوها بأخرى جديدة وكانت كل جدران المنزل تطلّى باللون الأبيض تفاؤلا بعام خير وبركة لإستقبال ما يعرف بسيدي الميلود، وقد تحدث عن هذه العادة بن حاجي سراج قائلا (بأن عادة الناير قديما كانت تستوجب تغيير كل أواني الفخارية المستعملة خلال السنة وإستبدالها بأواني جديدة لرهاب قديم بالشر وجلب الجديد للخير¹)، والأمثلة تؤكد أن الطقوس المؤداة تندرج في نسق الخصوبة وجلب كل ماهو خير للبيت وللمنطقة وإبعاد كل مايسبب الضرر.

*يعد مخبرنا من أهالي المنطقة المعروفين بحبه وشغفه للمنطقة وتراثها فهو يعد من ممارسي إحتفالية آيراد حيث كان يجسد دور المقدم وقد دامت مقابلتنا معه لمدة 4 ساعات بتاريخ 2019/01/8.

¹إدموند ديستان، بن حاجي سراج، المرجع نفسه، ص ط.

وتماشيا مع تم ذكره، فإن النظافة من السلوكات والصفات التي يحبها الله عزوجل في عباده، فقد جعل الله عزوجل النظافة جزءا من الإيمان فلا تصح صلاة المسلم بدون طهارة، وهذا لقوله تعالى: {يأيها الذين آمنوا إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم إلى الكعبين وإن كنتم جنبا فاطهروا}، {سورة المائدة، آية 6}، إن مظاهر النظافة متعددة تنصب في قالب واحد وهو التخلص من الأوساخ سواء كانت في جسم الإنسان أو المكان الذي يعيش فيه ذلك لضمان صحته وتجنب مختلف الأمراض.

أظهرت معاشية مجتمع البحث من خلال دراستنا الميدانية أن عادة تنظيف المنزل وتغيير حجرات كانون لم تعد قائمة نظرا لتغير الهيكلية العمرانية للمنزل، كما أن المرأة السنوسية تقوم بتنظيف يومي للمنزل، وهذا ما صرحت به أحد المبحوثات (ناير دوك كاش منطيو مسمن ولا تريد بصح لونو الدار ونبدلو كانون مبقاتش)، وتقول أخرى (ملي دخل غاز مبقا كانون وبقات دار نقية)، ذلك أن الكانون لم تعد تستعمله المرأة السنوسية نظرا لتوفر مادة الغاز لكافة المنازل ماسهل عملية الطبخ كما ترى بعض النساء أنه كان سبب في اتساخ المنزل، فقد لاحظنا في مجتمع بحثنا أن أغلب المنازل تحتوي على مطبخين الأول تقليدي وهو الذي يضم كانون والثاني عصري، وهنا تقول أحد المبحوثات (كنا بكري نطيو على النار وتجي مأكلة بنينة ومجمرة وبنات اليوم يحبو كلشي واجد)، وتقول أخرى (أنا عندي زوج كوزينات وحدة يطيو فيها بناتي ونتاع حطب كي نتوحش مأكلة نتاع لحطب لخاطرش تجي بنينة على نتاع اليوم)، وبهذا بينت عينة من المبحوثات أن قيمة الكانون مازالت قائمة ولكن مع التطور التكنولوجي الحاصل والذي عرفته مختلف المجالات أصبح لا بد من التغيير فنجد أن صناعة الحصير هو الأخير إنقطعت المرأة السنوسية عن ممارستها نظرا لتواجدها في الأسواق لنقص الأيدي العاملة لها، وهذا ما صرحت به أحد المبحوثات (خدمتها واعرة ومبقاش جهد لي يخدمها)، وتقول أخرى (ملي بقات تنباع في السوق بطلناها تدي الوقت والصحة)،

إن صناعة الحصر تتطلب الوقت والجهد لأن صنعها يأخذ وقتاً طويلاً كما تتطلب المساعدة، وبالنسبة للحصر لم تكن من الحرف التقليدية للمنطقة فقط وإنما كانت منتج محلي تعتمد عليه المرأة في إعالة زوجها.

كانت عملية صناعة الحصر تعكس الكثير من مظاهر الاندماج والتضامن الاجتماعي وهو ماسماه دوركايم، **Durkheim** بالتضامن الآلي الذي يقوم على الولاء للتراث والجماعة القروية¹، لكن التغيرات والتحولات التي مست بنية العائلة السنوسية مما أثر على مزاوله هذه الحرفة التقليدية وذلك يعود أساساً إلى عدم توفر الأيدي العاملة، فالمرأة السنوسية وجدت بديلاً عن هذه الحرفة وأصبحت تنافس الرجل في العمل الخارجي، ما أكدته إحدى المبحوثات (صناعة الحصر مبقاتش بنات اليوم يعرفو غي بيرو وستيلو)، وبهذا إن التغيرات التي مست المجتمع السنوسي غيرت من نمط النشاط عموماً الإقتصادي فانتشار التعليم وتطور التكنولوجيا ساهم أيضاً في التأثير على نمطية العقلية والقيمية للمجتمع السنوسي وحلت مكانها قيم ومعايير جديدة تتماشى مع الحياة الاجتماعية الجديدة.

ما يجدر الإشارة إليه هو أن تراجع هذه الحرفة وعدم ممارستها لم يمنع الجمعيات الثقافية والمراكز الثقافية بالمنطقة من إحياء هذه الحرف التقليدية، إذ ظهر ذلك كمشروع مخصص للمرأة الماكثة بالبيت كمنتوج إقتصادي محلي تعيل به المرأة السنوسية عائلتها، وقد شرحت لنا إحدى مديرات هذه المراكز* عن طبيعة المشروع (نهار الأول درلناهم إعلان في بلدية باش يسجلو

¹ إميل دوركايم، ترجمة حافظ الجمالي، في تقسيم العمل الاجتماعي، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، 1982، ص 126.
* السيدة يمينة معقل ناشطة جمعية لجمعية آمال بني سنوس وتعرف بنشاطاتها المتعددة بإبراز الموروث الثقافي للمنطقة من خلال الصناعات التقليدية ومشاركتها في كل النشاطات الثقافية سواء في المنطقة أو خارجها وهي من سباقين الذين عرفوا بإحتفالية النابر كانت مقابلتنا معها بتاريخ 2020/04/12.

في التكوين قريتهم مدة 6 أشهر وبعدها عملنا ورشات تطبيقية لمدة 3 أشهر وبعدها كل امرأة حبت دير مشروع ساعدناها على حساب المشروع من أموال وآلات ومواد وأدوات وبهذا كل صاحبة مشروع دخل معها 5 بنات ولات تخدمهم، وبهذا كان هدفنا المرأة السنوسية تحافظ على حرفة أجداد وتطورها لأن هاذي صنعة راهي ثقافتنا وهويتنا ومن جانب آخر المرأة السنوسية الماكثة في البيت تكون عنصر فعال للمجتمع ولعائلة نتاعها، إن هذه المراكز كان لها دورا كبيرا في إحياء هذه الحرف والمحافظة على تراث المنطقة بتجاوز كل التغيرات والتحولات التي مست هذه التقاليد إذن، هناك إستمرارية في بعض الممارسات لكن ليس بنفس الهدف فقط من أجل الحفاظ على التراث اللامادي للمنطقة.

وفي الواقع نجد أن هذه الحرف قد تغيرت في شكلها وهندستها وظهرت أخرى جديدة تتوافق مع العصر ومتطلباته فلم تبقى الأشكال الهندسية القديمة في البناء من صومعة ومثلثات، وإنما ظهر النموذج التركي والفرنسي حسب أذواق الأفراد. إن سمة التغير كانت ضرورة حتمية مست كل العناصر الثقافية لمواكبة تطورات العصر وديناميكية جديدة يقابلها المحافظة على ماهو تقليدي بصيغة عصرية، وهذا ما إنطبق على إحتفالية النايير بالمنطقة على غرار الإحتفالات والطقوس الأخرى.

4-3 المأكولات

يستقبل النايير اليوم بتحضير مجموعة من الأطباق التقليدية التي تختلف عما تعودت عليها العائلة السنوسية في الماضي، وهذا ما صرح به أحد المبحوثين قائلا (كنا بكري كي يحيي النايير ندبحو الدجاج وكل واحد على حساب مقدورو لخاطرش كان لازم علينا نكرموا الضيف جديد) ويقول مبحوث آخر (لقد كان المعتقد في المنطقة أن لايسود الجوع بين السكان وكان لابد عليهم ياكلو حتى التخمة ويكون عشا من داك شي الرفيع)، وتتمثل هذه الأطباق أساسا في:

(بركوكس* والشرشم* وبعض الحلويات مثل: الثريد* والسفنج والمسمن وأيضا بعض الفواكه الجافة مثل: الجوز واللوز والرمان... إلخ)، أنظر الملحق رقم (18)، فنجد أن المرأة السنوسية تقوم بإعداد القمح مسبقا وتحويله إلى الشرشم أو بركوكس والذي يشترط أن يضم في طبخه (سبعة أنواع من الخضر مثل الفول، الحمص، العدس، البازلاء... إلخ)، ومن العادات الاجتماعية لطهي أكلة بركوكس رمي علفة التمر حيث كان يعتقد أن من يجدها سيحالفه الحظ، هذا ما صرحت به أحد المبحوثات (كنا بركوكس نخدموه بسبع خضاري وكان لي يلقي علفة تمر عامه مبروح)، فالإعتقاد السائد في المنطقة أن علفة التمر تلك تعد جالبة للحظ كما تعد من الأشجار التي قدسها العرب قديما والتمر من الأغذية الغنية التي وصفها الرسول صلى الله عليه وسلم بأكرم الشجر قائلا (بيت ليس فيه تمر جياع أهله)¹، فقد إهتم العرب بزراعة التمر وإعتمدوا عليها في غذائهم وإستخدموا جذوعها في أعمال البناء² كما إستعانوا بها في إحتفالاتهم الدينية.

يتم تحضير مأكولات الناير من خيرات الطبيعة والتي تحمل بدورها فعلا مقدسا يكون من ورائه التقرب إلى الطبيعة وإرضائها، أما التفسير الديني فيرى أن في مثل هذا اليوم قام الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه بمعركة أعوز فيها إلى الطعام فلم يجدوا ما يقتاتون به إلا بعض الحففات من

*بركوكس يعد من أشهر مأكولات التي تعرفها المنطقة فهي تعد لإحتفال برأس السنة وكذلك كأكلة للمرأة النفساء لما لها من فوائد على الجسم، تعد هذه الأكلة من السميد الخشن وتتحول إلى حبيبات ويطحى في كسكاس من الحلفاء ويوضع في فوهة القدر ليضع له مرق خاص.

*الشرشم تعد هذه الأكلة خصيصا لإحتفالاتالناير فتصنعه المرأة السنوسية من القمح الذي يبلل في الماء مع إضافة له سبعة من عناصر الحبوب من فول، حمص، بصل، جزر، بطاطا، لفت، كوسا وتوضع بكل صحن حبة من التمر فمن وقعت فيه فإنه حظه سيكون جيدا طوال السنة الجديدة.

*التريد تكون هذه أكلة الخاصة بالمولد النبوي الشريف والناير فهي عبارة عن عجينة من الدقيق يتم جعلها قطعاً صغيرة تمدد بقليل من الزيت ويشترط أن تكون زيت الزيتون فتوضع بعدها في موقد خاص يسمى "الترادة" وتقدم بشكل قطع صغيرة ممزوجة بالعسل والسمن.

¹عبد الباسط عودة إبراهيم، نخلة التمر في المعتقدات الشعبية، مجلة الثقافة الشعبية، عدد 35، 2016، ص108.

²محمود عرفه محمود، العرب قبل الإسلام أحوالهم السياسية والدينية وأهم مظاهر حضارتهم، المرجع السابق، ص221.

الشعير¹ المنقع في الماء وهو ما يستعمل في الإحتفالية ويطلق عليه تسمية الشرشم، أنظر الملحق رقم(19)، هناك رواية أخرى تقول أن البذخ في المأكولات يكون إحياء لمناسبة وصول المدد إلى الرسول عليه الصلاة وسلام وأصحابه خصوصا التموين بالطعام فكان إفتقارهم لطعام بسبب إنتصار العدو عليهم، والملاحظ أن مختلف الأطعمة التي يتم تحضيرها مكوّنها الأساسي هو القمح والذي له دلالات رمزية وطقسية فقد إعتبرته حضارات قديمة علامة الرخاء² وقد كانوا في أعيادهم الوطنية يأكلون أطباقا معدة من القمح، وقد عرفت سنابل القمح بزهور هيرا دلالة على الأرض والخصب وبهذا فإن طعام يناير يحوي معاني متعددة تدور حول نسق طقوسي واحد وهو الإحتفال بالأرض وإبعاد شبح الجوع والأمراض عنهم، وهنا يقول أحد المبحوثين قائلا (كنا بكري معندناش بصح كي يجي ناير نحتفلو به ونذبحو الدجاج ولا خروف ونكرمو لأرض) فالوعي الجمعي يرى أن الأرض كانت سخية معه طوال السنة لذا لا بد عليه الإحتفال بها وإكرامها وبهذا يحرم سيادة الجوع طوال 3 أيام للإحتفال حيث يجب على الأهالي الأكل حتى التخمّة، ومالاحظناه أثناء المعاشة الميدانية أن ربة البيت لدى إعداد طاولة العشاء تقوم بوضع صحن بناتها المتزوجات وأولادها الذين في الجيش مثلا حيث يوضع صحن الغائب على الطاولة وحتى المشارك أفراد العائلة هذا إحتفال بالناير حيث يسود الإعتقاد أنه لا بد من أن يحتفل كل واحد منهم بالناير ليبعد عن نفسه الحسد والأذى الدهر وليحظى بسنة سعيدة وناجحة، ولهذا فكل طعام حسب كلود ليفي ستروس، **Claude levi-strauss** (أن كل طعام يتأسس على سيورة ثقافية تنطوي على عدة رموز وطقوس تساهم في تفسير وتأويل الثقافة الكلية والسائدة³)

¹ إدموند ديستان، بني سنوس في القرن العشرين، المرجع السابق، ص63.

² فيليب سيرنج، المرجع السابق، ص311.

³ صحرة شعوية، الطقوس الإحتفالية بالجزائر إحتفالية يناير أتمودجا، المرجع السابق، ص183.

من العادات السنوسية أيضا أن تقوم ربة البيت بصنع طبق الفواكه الموسمية * (من رمان، تين، زيتون ومختلف المكسرات من لوز، جوز وأنواع أخرى) ويشترط في الطبق أن يتم صنعه من الحلفاء وهذا ما صرح به أحد المبحوثين قائلا (قصعة الناير كنا نخدموها من حلفاء وكانت تلم قاع واش جمعنا من الأرض وكانت تبغي لمة ونفرحو بيها)، ويقول مبحوث آخر (قصعة الناير فيها حكمة ذلك أنها تجمع كل فيتامينات العام فهي بمثابة حماية الجسم طوال العام كما تقوم بتجديد الجسم نفسيا وعقليا)، أنظر الملحق رقم (20).

ما نستنتجه أن كل عنصر من هذه الفواكه له دور ووظيفة رمزية وصحية ونبدأ بفاكهة الرمان التي كان لها رمزية كبيرة لدى الفلاح السنوسي، وهذا ما تناولته دراسة إدموند ديستان، **Edmond Destaing** وبن حاجي سراج، حيث يقول (كانت العادة لدى الفلاح في اليوم الأول للحراث أن يوزع التين الجاف على المارة وأن يشق على سكة المحراث رمانة كبيرة فتشرحبوبها التي ترمز إلى وفرة الخيرات على الأرض¹)، ويعتبر الرمان من الصين إلى البحر المتوسط علامة الخصب ويرمز للذرية الكثيرة كما كانت تمثل عند المسيحيين رمزا للإحسان² الذي ينتشر كبذور الثمرة عندما تفتح، إن وجود الرمان في أطباق الإحتفالية له علاقة بالخصوبة ووفرة المنتج الفلاحي للمنطقة، وهنا تقول أحد المبحوثات (نعقل على جدودنا كان كي يجي الناير يقلونا قشرو الرمان وبعد صلاة العشاء نتع الفجر يرموه في الأرض كانوا يقلونا باش العام يجيب خير)، يكون جني هذه الفاكهة بعد بداية موسم الخريف حيث يقوم السكان بعرضها في السوق الموسمي للناير وتباهي

* طبق الناير وهو طبق يصنع من مادة حلفاء بعد غسلها وتجفيفها وتحويلها إلى مادة ملساء كانت المرأة السنوسية تصنع منها مختلف الأطباق بألوان مختلفة حيث كانت تضع فيها بعض المأكولات، يضم طبق الناير مختلف الفواكه الموسمية المعروفة في المنطقة من (تين، رمان، تفاح، سفرجل، تمر، وبعض المكسرات من لوز وجوز وبعض الحلوى... إلخ) حيث ربة البيت يجمعها في طبق الحلفاء واخلطها وتجمع حولها العائلة السنوسية ليلة 12 من يناير في جو من المرح والفرح بقدوم السنة الجديدة كما تقوم المرأة السنوسية بتقديم جزء من قصعة الناير للجيران كرمز للمحبة كما أن تقدم طعام في الناير هو تفاعل بسنة الخير والبركة.

¹صحرة شعوية، المرجع السابق، ص73.

²فليب سيرنج، المرجع السابق، ص318.

بالخيرات التي أعطتها الأرض، ويرافق هذه الفاكهة ثمرة التين حيث تعرف المنطقة بالإنتاج الوفير لهذه الفاكهة، تعد فاكهة التين أو "الكرموس" باللهجة المحلية للمنطقة دواءً لمختلف الأمراض ذلك أن سكان المنطقة تتنوع إستعمالاتهم لهذه الفاكهة فنجد أن المرأة السنوسية تقوم بتجفيفها والإحتفاظ بها وأكلها في فصل الشتاء خاصة الليالي الباردة، فهي تعد مصدراً لطاقة ومسخنة لأعضاء الجسم كما ينصح بتقديمها مرافقة بزيت الزيتون للأشخاص الذين يعانون من مشاكل الهضم ومختلف الأمراض والأسقام، وهنا تقول إحدى المبحوثات (كنا بكري لمو الكرموس ونذوقو حبابنا وندسو منها لشتوية لخاطرش هي دوا) وتعد شجرة التين من الأشجار المباركة وقد ذكرها الله تعالى بقوله: {والتين والزيتون}، {سورة التين، الآية 1}، كما أوصى الرسول صلى الله عليه وسلم في أحاديثه الشريفة بقوله: {لو قلت أن فاكهة نزلت من الجنة لقلت التين لأنه فاكهة الجنة بلا عجم (بذر) كلو منه فإنه يقطع البواسير}، وتعرف هذه الفاكهة بميزتها العلاجية لمختلف الأمراض خاصة تلك مرتبطة بجهاز التنفسي والهضمي ويرافق أهالي المنطقة هذه الفاكهة بزيت الزيتون.

تحتوي قصعة النار أيضاً ثمرة الزيتون التي تعرف حضوراً وفيراً ذلك لتزامن الإحتفالية مع جنبها فنجد الزيتون وزيت الزيتون الذي يعد عنصراً أساسياً في طهي معظم المأكولات الخاصة بالإحتفالية لشجرة الزيتون مكانة شعبية خاصة لدى الأهالي ذلك أن كل عائلة سنوسية تملك نصيباً من شجر الزيتون تركه الأجداد، لقد إرتبط الزيتون في الميثولوجيا اليونانية بالحكمة وحسن التدبير منذ القديم فقد غنى الفلاحين القدماء (الحيان جنون، الفلاحة راحة والغنى زيتون)¹، ويكتسي زيت الزيتون نفس الرمزية فهو يدل على الكثرة والثبات ذلك أن الملوك القدماء يوم إعتلائهم العرش كانوا يدهنون رؤوسهم بزيت الزيتون لأخذ بركة الزيتون وتأييدها لتسيير شؤون الحكم وهو ما يدل على القيمة الرمزية لهذا السائل² وتعد شجرة الزيتون من أكثر الثمار التي تم ذكرها في القرآن الكريم، إن شجرة

¹ العيد غزالة، الزيتون في التراث الديني بين النصوص المقدسة وكتب النوازل، مجلة مدارات تاريخية، مجلد الأول، العدد 4، ديسمبر 2019، ص 54.

² العيد غزالة، المرجع نفسه، ص 66.

الزيتون مباركة ومقدسة لدى أهالي المنطقة فقد خصصوا لها مساحات كبيرة لزراعتها فهي تعد شفاء لمختلف الأمراض، كما تعد زيتها مصدر رزق لكثير من العائلات السنوسية إلى يومنا هذا ولهذا لايجوز قطعها أو إتلافها في المنطقة.

كما تجمع قصعة الناير أيضا مجموعة من المكسرات الموسمية والتي تعد كغذاء يحمي ويقوي جسم الإنسان من بينها نجد ثمرة اللوز والتي يتم جمعها في فصل الخريف حيث يتم ذلك في جو من التعاون والتضامن بين الأفراد السنوسيين من رجال ونساء، هنا يقول أحد المبحوثين قائلا (كنا بكري منجمعوش زيتون ولوز حتى نخبرو جماعة ونتعاونو بيناتنا)، ويقول مبحوث آخر (كان لي يخرج على الجماعة راه يزحف منه القايد* ويخرجه من الجماعة)، لقد دلت ثمرة اللوز في الحضارات القديمة على عذرية المرأة وخصوبتها فهي تكتسي صفة القداسة في الإسلام إذ لها علاقة بعصا هارون التي أزهرت وأنتجت زهور اللوز بدون إخصاب¹ وتذكر أيضا بقصة العذراء مريم التي أنجبت الطفل اليسوع دون إخصاب.

إن لثمرة اللوز علاقة أيضا بالوفرة والخصوبة فالفلاح السنوسي يتفاءل بتنوع الثمار في طبق الناير احتفالا بكل ما أنتجته الأرض كأنه يشكرها على سخائها، وهنا يقول أحد المبحوثين (كنا واش لمو من الأرض نحطوه في طبق الناير ونذوقو لحباب)، وتضم أيضا قصعة الناير ما يعرف في المنطقة (بقريصات الناير) أو (خبيزات الناير)، وهي عبارة عن خبز مدور متوسط الحجم توضع في وسطه قبل طهيهِ بيضة وتغطى وتثبت بقطع مستطيلة من العجين، أنظر الملحق رقم (21)، ويرجع وجود البيضة إلى تحديد الحياة فقد كان فلاحوا أوربا الشمالية في إحتفالاتهم الزراعية يدفنون البيض في فلاحتهم² اعتقاداً منهم أنه يساهم في تجدد الطبيعة، كما نجد من الطقوس التفاضلية بالبيض

* القايد ونعني به كبير المنطقة والذي يتولى حكم شؤون الإجتماعية والسياسية للمنطقة وتكون كلمته مسموعة ومطاعة من طرف الأهالي لهذا كان أفراد المنطقة لايقومون بأمر إلا بعد مشاورته ويمثله حاليا رئيس البلدية الذي يتولى نفس مهامه.

¹ فيليب سيرنج، المرجع السابق، ص323.

² المرجع نفسه، ص170.

أنه في قبائل الأوراس تقوم النسوة بالبحث عن بيض الحجل في الغابة والإكتحال به ثم يضع في الليل على وجهه غربالا ويقوم بإحتساب النجوم في السماء لتقوية النظر¹، أما دور العجين يرتبط بدرجة تخمره وهذا ما صرحت به أحد المبحوثات قائلة (كنا لا فاض لعجين على البسينة نفرحو ونعرفو عام بخيره وخميره)، وتقول أخرى (نعقل كانت الوالدة كي تعجن سفنج ولا قريص ناير متخليناش ندخلو لكوزينة تقولنا تهربو لعام)، إن السر وراء العجين هو درجة إختماره التي لها دلالة على الخصوبة، ذلك أن رؤية العجينة وإختمارها والفرح بها نذير شؤم وهوسبب في إنقطاع الخير والثروة ولهذا يمتنع عن رؤيتها ويفضل أن تقوم بالمهمة نساء عجائز متعودات ولهن الخبرة ويعرفن كيف يحافظن على هدوئهن، ومثيل هذا الاعتقاد لمسنه في دراسة إدموند ديستان وبن حاجي سراج، حول الخميرة يقول (أن النساء كانت تنهضن باكرا لتحضير حلوة سفنج فإذا خمرت العجينة حتى فاضت عن أطراف الأواني التي تحتويها فإن ذلك علامة خصب ولا ينبغي أن يتجرأ أحد على التعبير عن فرحته لأن ذلك يقطع الخير لهذا يفضل أن تشاهد الخميرة نساء عجائز حتى يحافظن على هدوئهن²)، إذن الخميرة لها علاقة بوفرة المنتوج الفلاحي فوضعها في العجينة هو رمز للكثرة، والفلاح يربط وفرة الخيرات بدرجة إختمار العجينة.

إن المجتمع السنوسي في إحتفاله بالنار يجدد مختلف الطقوس الروحية خاصة بهذه المناسبة والتي تدعو إلى الوفرة والزيادة وإبعاد شبح الجوع والنحس، ذلك أن بداية العام تشكل نهاية المؤونة الماضية وبداية التحضير للموسم الجديد، إن الأكالات التي تعدها المرأة السنوسية تدلنا على الإلتزام الطقسي الذي يفرض على المجتمع تجاه هذه الإحتفالية، وهنا تقول جين سولر، **Soler** (إن مطبخ أي شعب يرتبط بفهم هذا الشعب للعالم فلا يمكن فهم المحرمات الطعام ومؤشراته بمعزل عن النسق

¹ مجلة التاريخ المتوسطي، ص36.

² إدموند ديستان، بن حاجي سراج، المرجع السابق، ص65.

الذي توجد فيه¹، فلدى مكوثنا مع مجتمع البحث لاحظنا أن كل الأهالي يحتفلون بالناير ولو بطرق بسيطة، وهذا ما صرحت به أحد المبحوثات قائلة (كنا بكري كلشي كاين من لحمها ولوزها بصح درك كلشي غلا ولينا نديرو على حسابنا مهم فرحة)، وتقول أخرى (شكون راه ياكل اللوز والقرقاع بصح بسيف علينا نديرو واش قالو عوايد).

إن الظروف المعيشية الصعبة والحالة الاقتصادية التي يمر بها المجتمع السنوسي اليوم أدت به إلى التخلي عن بعض الأطباق والمأكولات والتي كان لها طابع أساسي في الإحتفالية في الماضي بسبب إرتفاع أسعارها وضعف القدرة الشرائية اليوم للفرد جعلته عاجزا عن إقتناءها، وهنا صرح أحد المبحوثين قائلا (ناير كان ملزم علينا نحتفلو ونطلقو شياط لوكان نسلفو دراهم)، ويقول مبحوث آخر (ناس بكري كان كل خير موجود عكس يوم واحد في عشاها وراه يخمم)، ويقول مبحوث آخر (بكري كان لي ميديرش حفلة كان جار يعرف جار ودوك ناس راهي تضرب غي على روحها طغات عليها الأنانية)، كانت طبيعة العلاقات الإجتماعية السائدة في المجتمع السنوسي قائمة على الوحدة والتماسك وقد كان كل الأهالي إخوة وجيران، أما اليوم عرف المجتمع عدة تغييرات في بنيته وتركيبته نتيجة هجرة مجموعة من العائلات إلى المدينة لتعليم أبنائها والبحث عن فرص العمل ما أحدث تحولات على الأسرة السنوسية وانتقلت من شكلها التقليدي الممتد إلى قلبها المعاصر وهو العائلة النووية أساسا، وهنا يقول أحد المبحوثين (ملي راحو كبار وخلوها لدراري مشات نية وبركة معاهم)، ذلك الجو الإحتفالي للناير مع الجيران والعائلة الكبيرة في الماضي لم يعد قائما إذ مع التحولات التي عرفها المجتمع السنوسي عموما والأسرة على وجه الخصوص ظهرت سلوكات جديدة أفقدت المجتمع الكثير من تقاليده وعاداته الأصلية ومن ضمنها إحتفالية النايير التي كانت في الماضي

¹كارول كونيها، ترجمة سهام عبد السلام، أنثروبولوجيا الطعام والجسد، الهيئة العامة المصرية للكتاب القاهرة، مصر، 2012، ص40.

مناسبة للتعاون والتلاحم وكذا الإحتفاء بالعام الزراعي الجديد أما اليوم فقد فقدت هذه الإحتفالية الكثير من قداستها وأفرغت من الممارسات والمعتقدات القديمة.

وإذا عدنا إلى أبرز التغيرات التي مست الإحتفالية فإن التغير مس محتوى قصعة الناير ومعظم العائلات السنوسية أصبحت لاتستطيع شراءها نظرا لغلائها، فبعدها كان فيما مضى الفلاح السنوسي لايعرف الربح أو التصدير عكس اليوم ذلك أن الأدوات الفلاحية كانت بسيطة وبالتالي مردودها ضعيف يساهم في سد حاجياته اليومية فقط عكس مانراه حاليا إذ أن المنطقة أصبحت مشهورة بإنتاج أجود هذه الثمار والتي يكثر عليها الطلب من ولايات أخرى، وهذا ماغير من نظرة الفلاح حول الربح وزيادة الإنتاج كما نجد أن معظم ساكني المنطقة قاموا ببيع الأراضي وإستغلالها في نشاطات إقتصادية أخرى، وبهذا وجدت العائلة السنوسية نفسها تقتصر في إحتفالها على بعض المأكولات نظرا لغلائها وعدم إستطاعة توفرها.

إن بعض الأطباق مثل "بركوكس وشرشم" أصبحت المرأة السنوسية تقوم بشرائها نظرا لضيق الوقت وهنا نقول أحد المبحوثات (بنات اليوم قليل لي تخدملك شرشم راهم يشروه من الحانوت)، ويقول مبحوث آخر (مرأة بكري كانت طيب زميط تريد وتقتل بركوكس وجارات يتعاونو كل وحدة واش دير ودرك نصهم راه يشري قليل من نسا متعرفش طياب بكري)، إن مظاهر التصنيع والتحديث التي عرفتھا المجتمعات وفرت للإنسان جميع وسائل الإنتاج ماساعد في ظهور سلوكات وممارسات جديدة شجعتها على الإنتقال إلى الحياة الحضرية، فنجد أن دور المرأة السنوسية قد إنتقل من دورها في البيت وتربية الأبناء إلى الخروج إلى العمل ومساعدة زوجها فأصبح وقتها محدود بين العمل والأسرة، كل هذه المتغيرات كان لها تأثير على مجريات الإحتفالية بين الماضي والحاضر والتحضيرات لها في فقدان الكثير من خصوصيات المرأة السنوسية التقليدية.

هنا يظهر كيف أثرت موجة التغير على بعض العادات والتقاليد فأصبحت إحتفالية الناير طابع جديد يواكب تطورات العصر ولكن مهما إختلفت طقوس الإحتفالية إلا أنه لازال يحافظ على

دلالاته ورمزيته ولو بطرق عصرية تتناسب مع عقليات وأفكار حديثة، لدى مكوثنا في مجتمع البحث لاحظنا أن العائلات السنوسية بالرغم من عدم توفرها على كل أطباق الناير إلا أنها تحرص على إقامة طقوس الإحتفالية ولو بأشياء بسيطة حتى ترسخ فكرة ضرورة الإحتفال بالناير هذا ما صرح به أحد المبحوثين (لازم علينا نديرو حفلة يالوكان نسلفو درايم هادي عادة جدود واجب علينا نحافظو عليها) ويقول مبحوث آخر (لازم علينا نديرو عادتنا باش هاذ الجيل الطالع يعرف ثقافة جدوده).

إن الذاكرة الجماعية تحاول بكل الطرق المحافظة على عادات وتقاليد الأجداد فبقاءها وإستمرارها هو ضمان لإنتماء الثقافي والإجتماعي داخل الجماعة.

4-4 الكركور ورقصة الولادة

يعد الكركور* من الطقوس الرمزية المرافقة لموكب آيراد أثناء تجوله في شوارع المنطقة وهو يعبر عن جلب السخط والشؤم للمنازل التي ترفض إستقبال موكب آيراد، وهذا ما صرح به أحد المبحوثين (ناس لي متحلش بيبانها نحطولها كركور)، ويقول مبحوث آخر (كان لي ميفتحش باب لآيراد يخاف على راسو لأن دعوة آيراد كانت واعرة)، ويمثل الكركور مجموعة من الأحجار التي يضعها كل شخص مشارك في الإحتفالية أمام المنزل الذي عارض فتح أبوابه لموكب آيراد ويرافق وضع الكركور، ترديد أغنية التالية (شبرية معلقة ومولات الدار مطلقة)، والتي ترمي معانيها على حصول الطلاق لصاحبة المنزل التي لم تفتح أبوابها لموكب آيراد ولم تشارك فرحة هذه الإحتفالية.

إن هذه العادة إمتدادا لما وجد بالمجتمع التلمساني قديما ذلك أن حفظة القرآن الكريم كانوا بعد ختمهم لكتاب الله الحكيم يطوفون حول المنازل على رأسهم طالب مقنع يدعى "بويناني"

*الكركور وهو مجموعة من الأحجار يقوم المقتنعين والمشاركين في موكب آيراد بوضعها أمام بيت أو أمام ضريح كعقاب لصاحب المنزل الذي يرفض فتح أبوابه لإستقبال موكب آيراد مع ترديد أغنية تدعو بالطلاق لصاحبة المنزل وبمرور الوقت تخلى أهالي المنطقة عن هذه العادة لأنها تسببت لهم بالمشاكل ذلك أن دعاء جماعة آيراد مستجاب لوجود نية صادقة في الإحتفال.

مصحوبا بختافات زملائه فيدخل كل منازل المدينة لجمع الصدقات وتمثل هذه الأخيرة في الفواكه الجافة وبعض الحبوب فإذا لم يقدم أحد شيئا لبوناني فإن ذلك مصدر سخط على أصحاب البيت ودعوة لصاحب البيت بالذبح وزوجته بالطلاق¹ وهذا ما نلاحظه في مجتمع البحث إلا أنهم أضافوا لها عادة وضع الأحجار والحجر في نظر البدائيين يرمز إلى روح الأسلاف والجد المتوفي مثلا ذلك أن كل حجر متفرد يمثل أحد الأجداد.

إن الإعتقاد في الحجر من العبادات التي عرفها الإنسان القديم وتعود إلى ما قبل التاريخ ويقول ديسو، Daisou (أن الإنسان إعتقد بأن الحجرة تستطيع أن تحتوي الحياة كالحيون أو النبات ولكونها من العناصر الأكثر صلابة عن بقية الأشياء التي يقوم عليها سطح الأرض)،² كما يرى ميرسيا إلياذ، Mircea Eliade (أن طقوس العبادة لاتوجه إلى الحجرة كمادة ولكن إلى الروح التي تسكنها فكلمة (Betyle) أي حجرة المقدسة هي في الأصل بيت إيل بمعنى بيت إله³).

كما عرفت منطقة البحر المتوسط قديما بعبادة الأحجار وتقديسها وقد كان السوريون يرون في الحجر إله بعل⁴ فالعلاقة التي ربطها الإنسان بالحجر هي الأسلاف والتي تتمثل في روح الأجداد أو قوى كامنة تظهر في الطبيعة وقد تكون عادة الكركور إمتدادا لهذا الفكر الذي ساد منطقة البحر المتوسط حيث أن بقاء الكركور أمام البيت يجعل أهله عرضة للخطر طوال العام، وهنا يقول أحد المبحوثين قائلا (كانت دعوة جماعة في الكركور مستجابة وكانت تجيب زقا لصحاب الدار)، لذلك نجد كل العائلات السنوسية في الماضي تفتح أبوابها لإستقبال موكب آيراد ولو خوفا، ذلك أن

¹ أفكار مستقاة من محاضرة الأستاذ عبد العزيز محبوب بقاعة محاضرات لبلدية بني سنوس، تحت عنوان (آيراد من أنا)، بتاريخ 12 يناير 2019.

² خلفه عبد الرحمان، الديانة الوثنية المغاربية القديمة (منذ النشأة إلى سقوط قرطاجة 146 ق.م)، مذكرة لنيل درجة الماجستير في التاريخ القديم، تخصص التاريخ الاجتماعي لدول المغرب، جامعة منتوريقسنطينة، كلية العلوم الإجتماعية والإنسانية، 2008، ص87.

³ المرجع نفسه، ص87.

⁴ فيليب سيرنج، المرجع السابق، ص367.

الكركور إرتبط في إعتقادهم بفكرة الأجداد والأسلاف وغضبهم عليه من حلول الشؤم طوال السنة وسعيا منهم للمحافظة على عادات وتقاليد المنطقة يولي السنوسي إهتماما بالغا بالكركور ويحاول تفادي أي مكروه قد يحدث له لمخالفة ماتركه أجداده من إرث ثقافي لامادي، وهنا يروي لنا أحد المخبرين حاج علي الصغير قصة حيث يقول (واحد العام مول الدار مبعاش يحلنا ومرته كانت مريضة وحبب تحلنا وندعولها وهو ماخلاهاش إيا آيراد غضب وحطينا كركور مقعدناش سيمانة سيد راح يلم زيتون طاح على فرع الشجرة ومات)، ويقول مبعوث آخر (دعوة آيراد كانت واعرة وكانت تجيب زقا لصحاب الدار).

إن عادة الكركور من الممارسات الطقوسية التي يقوم الأهالي من خلالها بإستعطاف القوى الخفية التي تتشخص في شكل القناع ذلك أن طقس الكركور لا يستبعد أن يكون شكل من أشكال التدين التي عرفها سكان القدماء للمنطقة ذلك أن الإنسان في بداية تدينه تقرب من كل مآثر شكوكة ومخاوفه، وهذا ما تناوله **رشيد الناضوري**، (أن الإنسان القديم كان يقوم بوضع أكوام حجرية وسط المواقع الأثرية معتقدا أن روحا تسكنها وتقوم بحمايته¹)، وبفعل عملية التكرار جعلت من عادة الكركور من الطقوس المقدسة التي وجب إعادتها في كل موسم من الإحتفالية دون معرفة عواقبها، ولكن ملاحظناه في السنوات الأخيرة هو إنقطاع أهالي المنطقة عن هذه العادة نظرا لما لها من أضرار على أصحاب المنزل، وهذا ما أكدته أحد المبحوثين (كركور جابنا زقا لديارنا وشحال من مرا طلقت وليت نقولهم مسامحة لخاطرش قادرة تكون بنتي عروسة ونديرلها لمشاكل)، ويقول آخر (كركور جابنا مشاكل وشحال من واحد مشا في طريقه)، إن المشاكل التي تحدث يعتقد سكان المنطقة بقوة إنها بسبب وضع الكركور على باب الأسر ما جعلت من الأهالي يتخلون عن هذه العادة الذميمة، فحسب حكايات الأهالي تسبب الكركور في الماضي وفي أكثر من مناسبة بالضرر لبعض الأسر وذلك أن كثير من نساء المنطقة ممن رفضت فتح الباب لموكب آيراد فوضع

¹خلفة عبد الرحمان، الديانة الوثنية المغاربية القديمة المرجع نفسه، ص37.

الكركور وتعرضن للطلاق، كما يعد إمتناع كرنفال آيراد عن دخول المنزل والإكتفاء بعرضه المسرحي في شوارع المنطقة من التغيرات الجذيرة بالذكر من حيث مقارنة الممارسة بين الماضي والحاضر والتي أحدثت تغييرا جذريا في العرض المسرحي الآيرادي، ذلك أن حوش الدار كان هو الخشبة الأصلية للعرض ومن خلاله تنشر الفرحة والبهجة في كل أرجاء البيت.

ومن العروض المسرحية التي تأثرت بإمتناع موكب آيراد عن الدخول إلى المنازل عرض "رقصة الولادة" والذي يعد جزء من العرض المسرحي الآيرادي ويقوم بهذا الدور شخصية اللبوءة زوجة الأسد والتي تمثل بولادتها لمولود جديد وموتها وحزن آيراد على فراقها هو إندثار سنة فلاحية وبداية جديدة من خلال الولادة ثم بعد موتها وبفضل الطبيب وحكمته تعود للحياة، وهنا يقول أحد المبحوثين (كان لابد علينا طيح لبية باه نفرحو بعام جديد)، ويقول مبحوث آخر (مكانش دار مشطحتش فيها لبية وزيدت دراري لخاطرش هذاك عام راه مرقب*) ويقول آخر (كانت عندنا نية في شطحة لبية بيها نعرفو بلي عام جديد راه دخل)، إن لسقوط اللبوءة رمزية قوية ومعنى ودلالات كبيرة تدرج في قالب واحد وهي تجدد الدورة الزراعية وإعادة إحيائها، إن هذا العرض المسرحي يتكرر مرارا وتكررا في كل المنازل التي يدخلها كرنفال آيراد ومن جهة أخرى فإن إنجاب اللبوءة لمولود جديد دلالة أخرى على خصوبتها والتي تدل في نفس الوقت على تجدد السنة الفلاحية وبداية موسم الزرع الجديد.

*إن ما نعني به رقصة الولادة أنه من أساسيات العرض المسرحي الآيرادي إذا دخل أي منزل أن يقوم بهذا المشهد المسرحي والتي تكون بطلتها اللبوءة زوجة آيراد وتدور مجريات المشهد أنه بعد دخول المشاركين والفرقة الموسيقية والمقنعين إلى ساحة المنزل وفي جو من الرقص والغناء تسقط اللبوءة على الأرض وهي تمثل مشهدا بولادتها لمولود جديد الذي له دلالة رمزية في المخيال الشعبي بإندثار سنة فلاحية وبداية أخرى جديدة ويسقوط اللبوءة يعم جو الحزن والخوف لفقدانها كما أنها إشارة لدخول آيراد والبحث عن زوجته فيقوم بحركات وأصوات يطلب فيها الطبيب بإنقاذها وماهي إلا لحظات حتى تعود للحياة ويعود جو الفرح والرقص كل هذا له دلالات رمزية وفلاحية وإجتماعية تنصب في قالب واحد وهو تجدد السنة الفلاحية في كل بيت يستقبل موكب آيراد.

رقصة الولادة تعبر أيضا عن ثلاثية وهي "المرأة والأرض والخصوبة"، كل هذه العناصر قدسها الإنسان القديم فقد صور الأرض بالأم وأنها هي التي ولدت كل الكائنات¹ ذلك أن كل مجتمع إنساني قائم على الخصوبة لدى العنصر النسوي، وبهذا إن العرض المسرحي للبوء يجمع بين خصوبة المرأة وولادتها للأطفال هذا دلالة على خصوبة الأرض وتجدد الزرع، فالمجتمع السنوسي هو مجتمع فلاحى بالدرجة الأولى ويعتمد على الأرض أساسا في نشاطه الإقتصادي وهو مصدر غذائه حيث إذا سألت الرجل السنوسي عن أهم شيء في حياته سيجيبك دون شك "الأرض" وللأسباب نفسها كانت الأرض مقدسة في الحضارات القديمة، ذلك أن الحياة النباتية مشروطة بها وما يقدمه أهلها من إهتمام من إحتفالات وطقوس يشكرونها على كرمها معهم وحتى يبعدون شبح الجوع عنهم فقد كان مزارعوا الهنود الحمر يحتفلون برأس السنة من خلال صوت مرتفع للأبواق والطبول الصاخبة كما كانوا يلقون بألبستهم وحاجياتهم في نار كإعلان لبداية سنة فلاحية جديدة² وكان يتم هذا في فصل الصيف بعد نهاية من الحصاد، فظاهرة الإحتفال بالزرع وتقديم تضحيات تعد من طقوس الإنسان القديم والتي قصد منها تنشيط الزراعة وإعادة الدورة الزراعية، من خلال تقديم قرابين وتضحيات تواكبها مراسيم رقص وتمثيل كموت إله الزرع وعودته للحياة من جديد مثلا كلها ممارسات وعادات لجأ إليها الإنسان القديم لإستعطاف الطبيعة وحماية نفسه.

والشيء الملاحظ في الميدان وفي إطار مقارنة الممارسات الإحتفالية بين الماضي والحاضر فسوف نقول أن المجتمع السنوسي قد غير في طريقة ومكان عرض رقصة الولادة وحصرها في شوارع المنطقة، وهذا يعد من التغيرات التي حصلت على مستوى هذا العرض، هذا ما أكدته أحد المبحوثين (لبية مبقاتش تشطح في ديور راه غي في زنقة وطيح)، ويقول آخر (ملي مبقاتش

¹ خزعل الماجدي، أديان ومعتقدات ما قبل التاريخ، دار الشروق للنشر والتوزيع، ط1، 1998، ص87.

² تشارلز باناتي، ترجمة مروان مسلوب، قصة العادات والتقاليد، دار الخيال للطباعة والنشر، ط1، 2002، ص62.

لبية طيح في ديار مشات بركة عام جديد)، إن إنقطاع دخول موكب آيراد لمنازل المنطقة كان له تأثير أيضا على طريقة العرض المسرحي الذي أصبح يقتصر على الرقص والغناء والطواف في أزقة وساحات المنطقة بالإضافة إلى غياب الكركور والصدقة لتصبح الإحتفالية تركز في صميمها على الفرحة فقط أفرغها من محتواها العقائدي، وهذا ما اتفق عليه مجتمع المبحوث من حيث غياب البركة. إن غياب العملية التنظيمية في العرض الآيرادي كان له تأثير أيضا في فقدان الكثير من عناصر الإحتفالية، وهذا ما صرح به أحد المبحوثين قائلا (بطلنا عادة فتح باب لآيراد ذلك كنا بكري ندخلو بلا مشاكل ولا زقا ندخلو بنظام ونخرجو بنظام وخوف من الله ويوم كلشي تبدل جيل الحالي مخلط فيه مربى ولي ماشي مربى)، ويقول مبحوث آخر (مبقيناش ندخلو آيراد لديارنا جيل يوم ماشي واعى قادر يتخبي وسط الجمهور ويخونك ولايدنى لعرضك بقينا لعبوها في طريق وكل واحد ييلع بابو*).

إن دخول موكب آيراد للمنازل أصبح نادرا وذلك بسبب الطريقة العشوائية لموكب آيراد وعدم وجود ثقافة تنظيمية في الإحتفال وهذا كله راجع لقلة الوعي بالمسؤولية الجماعية وغياب لغة الحوار والتشاور بين اللاعبين، ملاحظناه أيضا في الميدان هو أنه فيما مضى كان المقدم السلطة الثانية بعد شخصية آيراد ما يجعل كلمته مسموعة ومحترمة من طرف المقنعين والمشاركين في الإحتفالية عكس ما نراه اليوم في العرض الآيرادي حيث يقوم المقدم بقراءة الفاتحة والدعاء وباقي المقنعين يقومون بالغناء والرقص في آن واحد، إن التسلسل الدرامي الذي يعرفه العرض الآيرادي أيضا كان غرضه يجمع ضمن التحولات فالفرجة الآيرادية أفرغت من طابعها المقدس وجردت من معانيها ودلالاتها لتصبح مجرد

* إن السبب وراء عدم دخول موكب آيراد إلى المنازل يعود إلى مجموعة من العوامل أهمها تغيير في الهيكل العمراني وأيضا رفض الأهالي إستقبال موكب آيراد لعدم إحترام حرمة المنزل وتعرض الكثير من المنازل إلى السرقة من طرف المشاركين كما نجد تلفظ بعبارات وكلمات التي تتنافى مع عقلية المجتمع كل هذه العوامل ساهمت تغيير مسرح العرض الآيرادي من ساحة المنزل إلى شوارع المنطقة.

كرنفال يتم بطريقة عشوائية وغير منظمة فقط من أجل الإستمرارية لكل سنة، هذا ما طرحه دوركهيم، Durkheim (في قدسية المقدس بأنه لا يلتقي بالمدنس ويلامسه إلا لكي ينتفي أحدهما ويظل الآخر قائما وبذلك يتشكل كل طرف بوصفه نظاما خالصا ومتجانسا ومتعارضا وموازيا لطرف الآخر)¹. إن الثقافة الجديدة للإحتفالية التي فرضها سكان المنطقة قلصت من دائرة قداسة الإحتفالية وطقوسها والذي أصبحت ترتبط بمفاهيم الرقص والغناء والحرية أكثر من الدعاء والرجاء بسنة بركة وخير لدى الجيل الحالي.

¹نورالدين الزاهي، المقدس والمجتمع، إفريقيا الشرق المغرب، ط1، 2011، ص45.

خامسا: البعد الديني

لاريب أن العلاقة بين الدين والأوساط الشعبية متداخلة ومتشابكة تحكمها الخرافات والأساطير التي صنعها المخيال الشعبي حسب إحتياجاته النفسية والإجتماعية، إن إحتفالية آيراد لها علاقة قوية بالدين والممارسات والمعتقدات ويتجلى ذلك من خلال معاشتنا لإحتفالية النار إنطلاقا من التحضيرات الأولية والتي تكون في جو من التعاون والتلاحم بين أفراد المجتمع الواحد، حيث تشهد هذه الإحتفالية جملة من التقاليد والطقوس التي لها بعد عقائدي، فقرة الفاتحة وتقدم الصدقة لموكب آيراد والدعاء لأهل المنطقة بالرزق والبركة، كلها من تعاليم ديننا الحنيف ولهذا سنخصص هذا المبحث للحديث عن دور الجانب الديني في الإحتفالية وكيف تتجلى رموزه ومظاهره:

5-1 الولي

تعرف قرية الخميس بتعدد وكثرة أولياءها الصالحين الذين يحيطون بها من كل جانب كما لو كانوا حراسها الذين يحرسونها بحيث يقدر عددهم "بأربعة وأربعون (44) وليا، كما يشكل تواجدهم الراحة والطمأنينة في نفسية السكان، وهذا مظهر في قول أحد المبحوثين قائلا (خميس معروفة بالولية نتاعها هما لطارحين باركتهم علينا*)، ويقول مبحوث آخر (ضريح سيدي صالح مبروك وناس شرفا طارح باركتو علينا)، وتقام مواسم إحتفالية لهؤلاء الأولياء، وطقوس على مدار السنة كصلاة الإستسقاء لطلب نزول المطر مثلا، كما أن هناك عدة "وعدات" مثل "1* وعدة

*تعرف منطقة الخميس والفحص بمجموعة من الأضرحة أهمها سيدي سنوسي بمنطقة الفحص وسيدي أحمد بمنطقة الخميس أما باقي يحيط بالمنطقة من كل جانب، يرى المجتمع السنوسي في مكان الولي أنه رجل من رجال الله الصالحين الذين وجب إحترامهم وأخذ بركتهم ومشاركة الأفراح معهم حيث تقام العديد من الولائم إحتفاء بهذا الولي وأخذ بركته كما يتداولون بينهم أنهم هم من يحمون بلاد.

*الوعدة هي إحتفال شعبي تعد فيه أطباق تقليدية يتم من خلالها الإحتفال بمناسبة ما، وتقدم مأدبة الغذاء كصدقة تقدم للزائرين والعابرين السبيل وغالبا ماترتبط هذه الوعدة بموعد سقوط الغيث أو مع نهاية الحصاد وتكون الغاية منها أخذ بركة ذلك الولي ودعاء بإبعاد الأمراض والجوع عن الأهالي.

سيدي السنوسي" حيث يتم ذبح الأضاحي وإعداد طبق الكسكس وإقامة عروض فلكلورية بالأحصنة (الفتازيا).

يربط المخيال السنوسي الولي بمختلف طقوسه واحتفالاته، إعتقادا في بركته وقداسته فقد جعل من الولي نقطة إنطلاق في موكب آيراد وبداية عرضه المسرحي ويعد "ضريح سيدي أحمد وسيدي صالح" من أكثر الأولياء التي ينطلق منها الموكب ذلك أن موقعهما يتوسط ساحة المنطقة ويسمح بتجمع عدد أكبر من الجمهور، أنظر الملحق رقم (22)، وهذا ما صرح به أحد المبحوثين قائلا (كان ملقى عند سيدي صالح لخاطرش ناس شرفا ونتاع خير وبركة وكانويرجو بينا ويعطونا الزيارة)، ويقول مبحوث آخر (كانت مرابط سيدي أحمد مكان الذي لا يمنعا أحد منه ولديه مساحة كبيرة كانت تلمنا)، وحسب أبو قاسم سعد الله (إن زيارة الأولياء والتبرك بهم ليست جديدة على المجتمع الجزائري فهي عادة قديمة أدخلها ضمن ممارساته الشعبية والدينية¹) ويعود إنتشار هذه الممارسة إلى تغلغل الثقافة الصوفية في المجتمع الجزائري ما حل صورة الولي في المخيال الشعبي على أنه رجل من رجال الله الصالحين، إن الوعي الجمعي يعتقد في قداسة الولي وبركته لذلك يقوم بالزيارات والدعاء له بغرض الشفاء أو تلبية الحاجات على أساس أن هذه الروح تملك قوى خارقة في الإستجابة أو أنها تمثل تلك الصلة الوثيقة بين الإنسان وخالقه.

إن ارتباط كرنفال آيراد بالضريح هو ضمان للحصول على بركة وقداسة هذا الولي، والتي سيقوم بنشرها في كل ساحات وشوارع المنطقة ذلك أن الولي يبعث في نفسية الأهالي الراحة و ضمان إبعاد كل ما يشكل ضرارا، وهنا يقول لاوست، loust (أن الفلاح الأمازيغي يأخذ إحتياطاته من القوى الخفية حتى لا تتوقف عملية الزرع وإتلاف محصوله²)، إن ربط المخيال السنوسي موكب آيراد بزيارة الولي يعود لشدة تعلق هذا المجتمع بالأشياء الروحية والإلهية وإستكمال قواه الروحية على

¹ أبو قاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج1، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1998، ص268.

² محمد أوسوس، كوكرا في ميثولوجيا الأمازيغية، المرجع السابق، ص157.

غرار الكثير من المجتمعات الإنسانية، وهنا يؤكد دوتي، Dutti بقوله (أن عدم وجود وسيط بين الإنسان وربه في الدين الإسلامي يجعل الإنسان يبحث عن سبل لنيل مرضاة الله والتقرب إليه وأن يجد ضالته في زيارة الولي الصالح باعتبار مكانته ومستواه من التقوى والصلاح¹).

فالشرعية الدينية التي تعطى للولي جعلت حضوره في العرض المسرحي لآيراد يضفي تلك الصبغة الإسلامية فمن مظاهر التدين عند الإنسان القديم نجد ظاهرة تقديس الموتى قديما، وهي تقديس الحي للميت فقد ظن العرب قديما بأن روح الميت لا تموت² وتبقى لحماية أفراد عشيرتها وهذا ما تحدث عنه تايلور، Taylor (إن عبادة الأجداد نشأت من الاعتقاد بأرواح فالآباء والأجداد في القبائل البدائية بيدهم مقاليد الأمور فإذا ماتوا فإن أرواحهم ترفرف في سماء الأسرة لتقيها شر النوايب³)، إن الاعتقاد ببقاء روح الميت وكراماته رسخ بذهن الإنسان عبادة الأسلاف وإحترامها بعد موتها، وفي هذا الطرح يتحدث المؤرخ الإغريقي هيرودوت، HÈrodote ويقول (أن بربر شمال إفريقيا كانوا يزورون قبور أسلافهم وأجدادهم لإستشارتهم في أمور دنياهم وينتظرون الإجابة في أحلامهم ويرضون بها⁴)، والشيء الملاحظ في الميدان أن أهالي المنطقة لازالوا محافظين على دور الولي الصالح في العرض الآيرادي ذلك أنه يعد نقطة إنطلاق كرنفال آيراد، فالتغيرات الإجتماعية والثقافية لم تغير من دور الولي في العرض الآيرادي، وهذا ماصرح به أحد المبحوثين قائلا (معندناش وين نجمعو وسيدي أحمد يساعدنا باه نتلاقو ويلمنا قاع)، ويقول

¹ نفيسة دويدي، المعتقدات والطقوس الخاصة بالأضرحة في الجزائر خلال الفترة العثمانية، مجلة إنسانيات، عدد 68، شهر أفريل - جوان، 2015، ص 17.

سميح دغيم، أديان ومعتقدات العرب قبل الإسلام، المرجع نفسه، 154.

³ نفيسة دويدي، المرجع نفسه، ص 22.

⁴ حلفة عبد الرحمان، الديانة الوثنية المغاربية القديمة، المرجع السابق، ص 64.

آخر (سيدي أحمد عادة جدود ومن بكري توالفنا آيراد يقلع من عنده*)، لقد وجد المخيال السنوسي في الولي غايته في إستجابة الدعاء وتحقيق مطالبه، فرغم التغيرات الاجتماعية والثقافية التي شهدتها طقوس إحتفالية النار عموماً لم تؤثر على طقس الولي، فكما ذكرنا سابقاً أن الولي رجل من رجال الله الصالحين وهو حامي للمنطقة وأهاليها.

إن ظاهرة زيارة الأضرحة والتبرك بها من أهم الممارسات الشعبية الدينية المنتشرة في المنطقة، فهي لا تقتصر على فئات معينة وإنما تمس مختلف الأعمار، فهذه الزيارة هي جزء من العادات والتقاليد وتعدو ممارستها تحقيق لمطالب الإنسان الاجتماعية والثقافية، وهذا ماذهب إليه سعيدي محمد في حديثه عن زيارة الأضرحة (بأنها كفضاء شعبي مقدس يشكل ملجأ لكل هارب أو مطارّد حيث نجد في هذا الفضاء الأمن والطمأنينة والسلم¹)، إن المعتقد في سيدي أحمد لم يتأثر بالتحوّلات والتغيرات الحاصلة على مستوى العرض الآيرادي ذلك أن عمق الاعتقاد يترجم الهيمنة الكارزمية للولي في نظام العقائد للمخيال السنوسي فهم يعتبرونه أحد رجال الله الصالحين للمنطقة، وبالتالي إفتخار بهذه الشخصية وإستمرارية زيارة الضريح ومشاركته إحتفالاتهم هو ضمان للحصول على بركته وكرامته.

5-2 الصدقة

إن دخول كرنفال آيراد للمنازل يجمع بين المظهر الإحتفالي والديني، ذلك أن دخول موكب آيراد هو حلول لبركة السنة الجديدة للمنزل والتي يقوم أهل البيت بإكرامها من خلال مايعرف بالصدقة والتي تختلف مكوناتها من (مال ومأكولات ودقيق...إلخ)، حسب ما يتواجد عند صاحب

*يعد قبة الضريح المكان المفضل لفرقة آيراد لتجمع والإعلان عن بداية الإحتفالية ويعد ضريح سيدي أحمد وسيدي صالح أهم الأضرحة التي ينطلق منها الموكب الآيرادي نظراً لموقعهما الذي يتوسط المنطقة وأيضاً لوجود مساحة كبيرة تسمح بإستقبال الجمهور والمشاركين في الإحتفالية، كما يعد الإنطلاق من هذا المكان ضمان للحصول على كرامة وبركة هذا الولي للإحتفالية.
¹سعيدي محمد، ظاهرة زيارة الأضرحة والأولياء وأبعادها النفسية والاجتماعية، مركز الأبحاث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، وهران، ص55.

المنزل، وهذا ما صرح به أحد المبحوثين قائلاً (كانت كل دار ندخلوها يكرمونا سوا دراهم ولا مأكلة)، ويقول مبحوث آخر (كان لابد علينا نكرموا آيراد سوا بدراهم ولا مأكلة مهم آيراد ميخرجش فارغ اليدين وحتى نرفعوا فاتحة*)، فالاعتقاد السائد لدى الأهالي أنه من واجب إكرام موكب آيراد، وأن لا يخرج فارغ اليدين حتى لو إضطر بصاحب البيت أن يقدم عشاء لموكب آيراد.

وفي هذا الصدد يقول أحد المبحوثين (واحد العام حاج أعطانا 1 دج قالنا والله متخرجو خاويين)، وقد كانت مهمة جمع الصدقة من طرف شخصية تعرف "بالقلمون*" حيث كان يضع "قلمونا" على رأسه لجمع ما قدمه الأهالي لمدة ثلاث (3) أيام للإحتفالية، وهنا يقول أحد المبحوثين (كان قلمون يدور مع آيراد دار بدار ويجمع واش كتب الله)، ويقول مبحوث آخر (كنا ليلة تالية نقسمو غلة على مساكين وطلبة القرآن)، لقد كانت الصدقات توزع على الفقراء والمحتاجين، وأحيانا يقدم نصيبا لمسجد المنطقة قصد مساعدة الطلبة المسافرين لحفظ القرآن الكريم، وهذا ما يقرره أحد المبحوثين قائلاً (كنا نمشو لحوانت ونسقسو لي عنده كريدي (قرض) ونخلصوهله ونقولوله بركة آيراد) وهنا دليل على التضامن الإجتماعي والعمل بتعاليم ديننا الحنيف، ويقول آخر (صدقة نتاع آيراد كانت نافعتنا بنينا بيها جامع وكنا نشرو مأكلة وقش (ملابس) لمحتاجين).

*تعد الصدقة من الأعمال التي تدل على فرحة الأهالي بدخول موكب آيراد لمنزلها، ذلك أن كل بيت كان يقدم ماتوفر لديه من مأكولات أو نقود وأحيانا عشاء فالشرط الأساسي هو عدم خروج موكب آيراد فارغ اليدين لأن ذلك فال شؤم على صاحب المنزل، وتمثل هذه الصدقة بأنها تركية لماله وطعامه وهو يتمنى في قرارة نفسه أن تكون هذه السنة الفلاحية الجديدة وفيرة وأن يبعد الجوع والأمراض عن أهله وبيته.

*يعد دور القلمون من الشخصيات المشاركة في العرض الآيرادي حيث يتميز لباسه بوضع جلابة بها قلمون من أجل جمع ما يقدمه الأهالي من صدقات، ويشترط في صاحب هذه الشخصية أن يكون أميناً محافظاً على الصدقات التي تقدم له دون سرقة أي شيء منها، ويظهر دور هذه الشخصية في نهاية العرض الآيرادي أي لدى خروج موكب آيراد من المنازل، ولكن بفعل التغيرات الإجتماعية والثقافية لم يعد هذا الدور قائماً في العرض الآيرادي فقد تحلى الأهالي عن هذه الشخصية ذلك لعدم تقديم السكان الصدقة وأيضاً تعرضها للسرقة.

إن صدقة آيراد كان لها هدفان: (إجتماعي وديني)، فقد عملت على توحيد وتضامن الأهالي فيما بينهم، إن المخيال السنوسي يرى في الصدقة تطبيق لما أوصى الله عباده، كما أنها تشكل مظهرا من مظاهر التكافل الإجتماعي فهي تعد بمثابة ظاهرة "التوزيع"، ذلك أنها تقدم للفقراء والمحتاجين فللصدقة دور كبير في المحافظة على علاقات الأخوة بين الأهالي وجعلهم يدا واحدة، فمن المبادئ التي وضعها الإسلام وأقرها قوله عليه الصلاة والسلام (لما نزل بالمدينة المنورة آخى بين المهاجرين والأنصار وكان ذلك الإخاء قرابة إجتماعية تجعل الأخ يعين أخاه في الله والمجتمع)¹ وبذلك فإن صدقة آيراد تحمي الفوارق الإجتماعية بين الأهالي وتعمل على توحيدهم وتكافلهم.

لقد أوصى ديننا الحنيف بمساعدة الغير، وصدقة آيراد تجسد أحد الممارسات الدينية وهنا يقول غدنز، Giddens (ويمثل الدين في المجتمعات التقليدية محورا مركزيا في حياة الناس وكثيرا ماتندمج الرموز الدينية والطقسية بالممارسات الثقافية والفنية في المجتمعات التقليدية)²، إن تقديم الصدقة يضمن الشرعية الدينية لكنرفال آيراد كما أنها تعد الواسطة الروحية مع الخالق وشكره على نعمه وفضائله أما من الجانب الطقوسي فصدقة آيراد تعتبر من الطقوس الفلاحية القديمة التي تميز بها الكرنفال الأمازيغي وهذا ماتطرق إليه وستر مارك، Wester Marck في وصف إحتفالية بوجلود في كتاب عبد الله حمودي "الضحية وأقنعتها" حيث يرى (أن طواف شخصيات متكرين عبر منازل القرية وقيام بجولة التسول أو ما يطلق عليها الصدقة لجمع ماتيسر من مأكولات ولحم هي ممارسات وطقوس تمثل عمق الحياة الأمازيغية³) فهناك جمع بين الطقس الديني والإحتفالي، ذلك أن الفلاح الأمازيغي يشكر الأرض على عطائها كما يقدم تضحيات للقوى

¹ إدوارد أحمد، شماخي موسى إسماعيل، دور التوزيع كممارسة سوسيو ثقافية إقتصادية في تحقيق الإستقرار المجتمعي (رؤية أنثروبولوجية منطقة قورارة أنموذجا)، مجلة حقائق للدراسات النفسية والإجتماعية، العدد التاسع، ج 1، ص 4.

² جميل حمداوي، سوسيولوجيا الأديان، إفريقيا الشرق، ط 1، 2017، ص 14.

³ عبد الله حمودي، المرجع السابق، ص 42.

الإلهية التي تحميه وتبعد عنه الأذى والضرر، وهنا يقول أحد المبحوثين (صدقة آيراد وصى عليها ربي ونبي وكان لابد علينا نخرجوها ونعاونو خوتنا مساكين ونشكرو ربي على واش عطانا)، ويقول آخر (ناس بكري مكانش لي مينيرش (يحتفل بالنار) كنا لي نجمعوه نمدوه للفقراء ومساكين لي ملحقوش).

ولكن الشيء الملاحظ في الميدان أن تقديم الصدقة لم يعد قائما من طرف أهالي المنطقة نظرا لمجموعة من التغيرات التي طرأت على العرض الآيرادي أولها أن موكب آيراد لم يعد يدخل إلى المنازل، وإنما حصر عرضه المسرحي في ساحات المنطقة نظرا لتغير الهيكل العمراني للمنازل كما ذكرنا سابقا، وهنا يصرح أحد المبحوثين قائلا (مبقيناش ندخلو لديار لخاطرش هاذ جيل فيه لي صالح ولي مصالحش)، ويقول مبحوث آخر (صدقة نتاع آيراد قطعناها بقاو يخونوها وليت نقولهم لي يعرف شي مسكين يروحله لداره ويكرمه)، إن غياب العملية التنظيمية عن العرض الآيرادي كان له تأثير في فقدان الكثير من العناصر لخصوصيتها فغياب شخصية "قلمون" جعل من الصدقة عرضة لسرقة من طرف المشاركين في موكب آيراد، وهذا ما صرح به أحد المبحوثين قائلا (صدقة نتاع آيراد قطعناها بقاو يقسموها بيناتهم وميعطوهاش لمساكين).

إن الحالة الاجتماعية والاقتصادية التي يمر بها المجتمع السنوسي جعلته ينقطع عن تقديم الصدقة فقد كان ينوع في تقديم الصدقة من (مأكولات، ملابس، أموال.... إلخ)، إن الأمر قد تغير اليوم فاقصر فقط على تقديم الأموال والتي إنحصرت فيما بين 50 دج إلى 100 دج، كما أن الشباب الممارس لهذه التظاهرة غير واع بدور الصدقة فالجيل الحالي هو شباب مندفع إستهوته مظاهر العولمة، والتغير والإعجاب بكل ماهو جديد، كما لا يخفى علينا عامل الفردية الذي أصبح طاغيا، وبالتالي قضى على النزعة الجماعية التي كانت موجودة في العرض الآيرادي في المقابل نجد ارتباط الشيوخ بالماضي وتقديسه وهذا مالملاحظ في الميدان أن الفئة التي تقوم بتقديم الصدقة هي غالبا فئة الشيوخ

التي لاتزال تعتقد في بركة آيراد وإستجابة دعاء الجماعة وظهر ذلك خاصة بعد تفشي جائحة كورونا، فكل الأهالي تطلب الدعاء من موكب آيراد بإبعاد المرض وحفظ البلاد والمسلمين.

من خلال معاشتنا لمجتمع البحث وجدنا أن الصدقة في المجتمع السنوسي أصبحت وسيلة لتلبية حاجاته النفسية والاجتماعية حيث جردها من مدلولها الديني وقد جعل منها الأهالي حرية شخصية غير مفروضة، فعلاء المعيشة من جهة وتعرضها للسرقة من جهة أخرى...كلها عوامل جعلتها عرضة لرياح التغيير.

3-5 الفاتحة والدعاء:

تؤدي قراءة سورة الفاتحة دورا أساسيا في بداية العرض الآيرادي فبعد تجمع الجمهور والمقنعين والفرقة الموسيقية يقوم المقدم بطلب الصمت ورفع الآيادي من أجل قراءة الفاتحة والدعاء للمنطقة وسكانها ويتم تكرار قراءة الفاتحة في كل المنازل التي يدخلها موكب آيراد فيتبعها الدعاء لأهالي البيت، وهنا يقول أحد المبحوثين (كنا منقلعوش من عند سيدي أحمد حتى نقرؤ الفاتحة وندعيو للبلاد وللمرضى)، ويقول آخر (ناس كامل كانت تستنا آيراد باش يرفدو فاتحة وندعولهم*)، إن قراءة سورة الفاتحة من الممارسات الدينية التي يستهل بها المسلم أعماله، إذن الفاتحة ترمز إلى فاتحة أم الكتاب "سورة الفاتحة" وتعرف في القرآن الكريم بالسبع المثاني¹ وهي بقدره أي سبع آيات، إن قراءة الفاتحة يعطي للعرض الآيرادي صبغة دينية كما يعد ذكر الله الحكيم في الإحتفال بمثابة طلب المعونة من القدرة الإلهية والتوكل عليه ذلك أن من يتوكل على الله فإنه لايتخلى عنه أما

*إن قراءة الفاتحة من الشروط الأساسية التي لابد على المقدم البدء بها قبل إنطلاق موكب آيراد ويتم قراءتها بعد تجمع الجمهور والمشاركين أمام الضريح، وتعد قراءتها إفتتاح وإعلان عن بدء العرض الآيرادي ويتبع قراءة الفاتحة بعض الأدعية التي تخص المرضى والترحم على الشهداء والدعاء بالخير والبركة للبلاد وتبعها أيضا توصيات المقدم للمشاركين بإحترام الضيوف والمنازل التي يدخلها موكب آيراد وإحترام حرمت المنازل ويؤكد على أن كل الأهالي إخوة وجب تبادل الإحترام بينهم.

¹الصديق، المقدس والقبيلة (الممارسة الإحتفالية لدى المجتمعات القصورية بالجنوب الجزائري زيارة الرقاني نموذجاً)، رسالة لنيل شهادة دكتوراه علوم في علم الاجتماع، جامعة وهران، كلية العلوم الإجتماعية، 2014، ص298.

الوظيفة الثانية لقراءة الفاتحة فهي وظيفة صحية ووقائية بغرض حماية المنطقة والأهالي من كل الأرواح غير المرئية، ذلك أن كرنفال آيراد يطوف بكل ساحات وشوارع المنطقة وعند قراءة سورة الفاتحة فهو بالتالي يقوم بعملية تطهيرية ووقائية لها.

في هذا الصدد يقول أحد المبحوثين (كانت ديك الفاتحة رافدة علينا وكان ربي مسهلنا ومعاوننا)، ولقراءة الفاتحة دور كبير في حياة المسلم لذلك نجد أن الله عزوجل فرضها في كل صلاة لما لها من فضائل على مسلم ففي قراءة الفاتحة مناجاة الإنسان إلى الله عزوجل بالهداية إلى صراط المستقيم¹ والمساعدة على عمل الخير، فالمخيال السنوسي يرى في قراءة الفاتحة والدعاء فضل كبير على الأهالي، وهذا ما يظهر في قول أحد المبحوثين (إن دعاء آيراد كان محل إستبشار خير لخاطرش كانت النية والدعوة مستجابة)، ويقول آخر (كنا نديرو الفاتحة وندعيو للمريض ولصحاب الدار وكان الدعاء مستجاب وهذا بشهود السكان القدماء)، ويقول آخر (كانو صحاب الدار يلغونا باش نزورو شي مريض وندعيوله لخاطرش كانت النية في دعا آيراد وكان مقبول من عند الله سبحانه*). إن الوعي الجماعي يرى في دعاء آيراد بأنه مستجاب وذلك لوجود النية الصادقة في ذلك، وما أكد ذلك وقوع أحداث نذكر منها (أنه كانت هناك امرأة عاقر لمدة 8 سنوات وفي أحد إحتفالات قام موكب آيراد بالدعاء لها فلم يمر شهرين حتى حملت المرأة وأنجبت طفلين سمتهما أحمد وسعدية) ويتمثل دعاء الجماعة كالتالي:

الله يوحد كلمة المسلمين، الله يعطينا عام مبروك

الله يشافي كل مريضا، الله ينصر المسلمين

¹ بلبشير محمد، طبيعة الإنسان في القرآن (دراسة تحليلية لطبيعة الإنسان)، رسالة تخرج لنيل شهادة الماجستير في الأنثروبولوجيا، جامعة تلمسان، قسم الثقافة الشعبية، 2001، ص122.

* لقد أكد جميع المبحوثين على إستجابة دعاء آيراد وهذا يعود لوجود النية الصافية في طلب الدعاء كما يؤكد الأهالي أن غاية الإحتفالية كانت في دعاء آيراد الذي يعد إستجابة لمطالب الأهالي فقد كان هناك منافسة بين السكان لزيارة موكب آيراد والدعاء لهم.

الله يجعل الخير مورانا وقدامنا الله يوحد كلمة لا إله إلا الله.

يعد الدعاء من العبادات المتاحة للمسلم في جميع أوقاته، ذلك أن الدعاء من الممارسات التي أمر الله سبحانه وتعالى عباده بها، وقد وعد بالمعونة وإستجلاب الرحمة لكل من يدعو، إن الإنسان في حاجة إلى الدعم الإلهي، والتي يعبر عنها بطرق ووسائل مختلفة، كما يعد الدعاء أحد الممارسات اليومية التي يستهل بها المسلم نشاطاته فالشكل الواضح للدعاء هو أن يكون الفرد جالسا على ركبتيه بإضافة إلى أشكال أخرى، وهو مانراه في حياتنا اليومية كدعاء الوالدين لأبنائهم¹ أو دعاء في المناسبات الإجتماعية كالزواج أو الختان ذلك أن النية في إستجابة الدعاء لها أثر كبير في نفسية الجماعة.

يرى المخيال السنوسي أن إستجابة دعاء موكب آيراد يتوقف على مدى صدق النية في الدعاء، وفي هذا الصدد يصرح أحد المبحوثين (كانت دعوة آيراد واعرة وكانت فيها النية)، ويقول آخر(كانت دعوة صالحة وناس تحب بعضها وكانت جماعة تدعي لخير للبلاد ولماليتها) يجمع موكب آيراد بين ثلاثية مقدسة في الإسلام: وهي "الصدقة"، "الفاحة"، "الدعاء" ذلك أن لكل عنصر دور بارز في العرض الآيرادي، ويعطي للإحتفال شرعيته الدينية وهنا يرى إدmond دوتي²، **Idmond Doute** بأن ساكنة شمال إفريقيا اضطروا مع مجيء الإسلام إلى التحايل من أجل المحافظة على إحتفالاتهم ومعتقداتهم الخاصة وذلك بتكييف هذه المعتقدات الوثنية مع تعاليم الدين الجديد عن طريق مزجها بطقوس وممارسات دينية إسلامية خاصة أن الطبيعة كانت مصدر مثار للخوف)، فالاحتفال بالنار وعرض الموكب الآيرادي هو بمثابة إعادة لحركة الموسم الفلاحي بإستقبال السنة الفلاحية الجديدة وتوديع أخرى ولكن بطقوس وممارسات إسلامية ذلك أن المقدس هو السنة الجديدة حسب المخيال الجماعي للأهالي، فمن طبيعة

¹عبد الغني منديب، الدين والمجتمع (دراسة سوسيولوجية للدين بالمغرب، إفريقيا للشرق، ط1، 2006، ص127.

²سهيلة دهمش، العادات الإحتفالية مساهمة في التاريخ الديني والإجتماعي للمغرب الأوسط الزباني(633-962)1235-1555)، مذكرة تخرج لشهادة الماجستير، قسم التاريخ، 2013، ص100.

المجتمعات البشرية أنها تضع لنفسها رموزا تقدسها والتي تكون في حالة تغير وتجدد حسب حاجتها الاجتماعية والدينية.

وما لاحظناه في الميدان أن مجتمع البحث مازال يحافظ على تلك الصبغة الدينية ولكن بصيغة مختلفة فطريقة العرض الآيرادي تحولت من المنازل إلى شوارع وساحات المنطقة، وبذلك إنحصر الدعاء فقط في الساحات عوض حوش الدار نظرا لرفض الأهالي إستقبال موكب آيراد مآثر على طريقة الدعاء وهنا تصرح إحدى المبحوثات قائلة (بكري كنا نستناوآيراد باه يدعينا ويوم كلشي تبدل) وتقول أخرى (ناس مبقاتش تيق كلها وبلع دارو وحتى ديك نية في لغا آيراد راحت مع ماليها). إن التغيرات الحاصلة في المجتمع السنوسي غيرت في طريقة ومضمون الدعاء، وهذا ما ظهر جليا أثناء إحدى خرجاتنا الميدانية مؤخرا (سنوات 2020-2021)، فكان دعاء المقدم حول وباء كورونا وطلب المطر، وإبعاد الجوع وحفظ المسلمين، وبتتبع مضامين دعاء آيراد من الماضي إلى وقتنا الحالي نجد إنعكاسا للحاجات النفسية والاجتماعية لأهالي المنطقة، ولكن يبقى الفارق هو حول مسألة إستجابة الدعاء، فحسب ما تداول على ألسنة المبحوثين، نجد أن عامل النية الذي لم يبقى موجودا في دعاء آيراد لأن النية مرتبطة بمدى إستجابة الدعاء، فهي في إعتقادهم تبارك أعمالهم وتضمن نجاح مقاصدهم، ماجعلها مقدسة في الذاكرة السنوسية.

سادسا: البعد الفني

6-1 الرقص والغناء

يعد الرقص من أقدم الفنون التي مارسها الإنسان القديم، فهو يعد كوسيلة للتنفيس والتعبير الفردي والجماعي ولكل مجتمع رقصة خاصة التي ترتبط بممارساته وطقوسه الاحتفالية، ويعرف العرض الآيرادي برقصه الخاص تجاوبا مع غناء الفرقة الآيرادية والجمهور، ذلك أن ما يميز كرنفال آيراد تلك الأهازيج والأغاني التي تعطي للمشاركين رقصة خاصة تشبه أحيانا ما يعرف "بأحيدوس" أو "رقصة العلاوي"، وهذا ما صرح به أحد المبحوثين قائلا (رقصة نتاع آيراد كان يميل شوي للعلاوي وهاذ الرقص قليل لي يعرفه لابد عليه يكون متمكن*)، وتبدأ الأهازيج الغنائية انطلاقا من ضريح الولي بعد تلاوة المقدم للفاتحة والدعاء لأهالي المنطقة، إن الأغاني الآيرادية هي عبارة عن كنش أو مذكرة يسجل فيها ساكنة المنطقة قدم التاريخ وحكايات ونكت، تتمزج بمشاعر الفرح والفرحة فكل هذه الأغاني وجدنا منها ما هي غابرة قديمة لا يعرف معناها ومنها ما تغيرت كلماتها، وهذا ما صرح به أحد المبحوثين قائلا (راك تشوفي كل غنية نتاع آيراد هي حكاية صرات لسكان وكي يجي النار نغونها لجدودنا*)، لقد وجد الإنسان القديم في الغناء والرقص فرصة للتجمع والاستعمال

* إن رقصة آيراد لها طابع خاص فهي تتبع نغمات الفرقة الموسيقية بإضافة بعض الحركات مثل هز الأكتاف وتحريك اليدين والرجلين بطريقة الضرب، تتشابه هذه الحركات مع رقصة العلاوي المعروفة بالمنطقة الغربية بكثرة في مناسبات وإحتفالات الزواج، إن اللاعب الآيرادي لابد أن يكون متدربا ومكونا لرقصات ويتم هذا أشهر قبل موعد الإحتفالية حيث لكل عنصر مشارك رقصاته الخاصة به فمثلا الأسد نجده يحمل عصا بيده ويرقص بها ويتمايل يمينا وشمالا دلالة على قوته وهيبته كما نجد اللبوة ترقص ببطنها المنتفخة وتغطي وجهها دلالة على الإستحياء وقرب موعد ولادتها ونجد أيضا الطبيب بمحفظته ويرقص بها دلالة على مكانته وأنه المعالج لهذه الفرقة المسرحية، إن اللباس الآيرادي له دور كبير في رقصات وحركات بإضافة إلى أنغام الفرقة الموسيقية كل هذا يصنع جوا من الفرحة والمرح في فضاء المنطقة.

* إن الأغاني الآيرادية هي حكايات وقصص تحكي تاريخ المنطقة وطرائف عاشها الأهالي فنجد مايتحدث عن الحالة الإستعمارية في المنطقة وضغط الإستعمار الفرنسي على الأهالي كما نجد بعض القصص التي كانت تحكيها الجدات لأحفادها ونجد أيضا حكايات حول الزواج والمرض والأرض، إن المجتمع السنوسي قديما وجد في الغناء وسيلة لترويح عن نفسه وقد كانت كلماته هي روايته لقصص وحكايات ومعاناة يعيشها في حياته اليومية.

صوته بالصراخ والغناء للتعبير عن حاجاته وأمانيه، فقد عرف الإنسان أنماط مختلفة من الرقص، ومنها ما هو مخصص لطقوس سحرية أو ما هو مرتبط باحتفالات ومناسبات¹ الزرع والحصاد أو الاحتفال بمولود جديد وهذا ماذهبت إليه الكاتبة إكرام الأشقر (إن الرقص يعبر بالحركات الجسمانية البشرية عن أحاسيس عاطفية شخصية التي يؤدي دورها الرقص إزاء الحياة أو الطبيعة أو المشاعر العقائدية لفرد أو مجموعة وقد يكون شكلا من أشكال الشعائر الدينية أو الاجتماعية أو السياسية²)

إن ما يوجد في مجتمع البحث هو رقص مسرحي يجمع بين الفن والفرجة والتسلية ولقد ظهرت مثل هذه الأنواع في الرقص الشعبي؛ هذا الأخير الذي ظهر كفن يلي مختلف أذواق الجماهير الشعبية ذلك أنه وسيلة تعبر عن معاناتها وآلامها بطريقة درامية فرجوية، تستدعي الترفيه والتسلية من خلال تجسيد بطولات وحكايات تاريخية³، ويتميز الرقص الشعبي في المجتمع الجزائري بكثرة التنوع والاختلاف في الأداء فهو يشمل عدة أشكال حسب تعدد المناطق، ويمكن أن نذكر بعضها: العلاوي، الدارة أحيديوس، العبدائي، النايلي، السعداوي، قرقابو، رقصة الطوارق⁴، وتعرف هذه الأشكال من الرقص كل واحدة بلباسها التقليدي الخاص بالمنطقة.

إن الرقص والغناء الآيرادي واحد من الفنون الشعبية، التي قام المجتمع بابتكارها للتعبير عن فرحته بدخول السنة الفلاحية الجديدة، ذلك أن العروض الفلكلورية ورقصات المقنعين التي تجمع بين الفرجة والدراما كانت كذلك بمثابة البديل لسينما أو التلفزيون بالنسبة لأهالي المنطقة، وهذا ما ظهر في قول أحد المبحوثين (بكري الناس كانت مقطوعة ما كان لا تلفزيون ولا بورطابل كان آيراد من عام لعام نغنيوله باه نتفرجو ونضحكو)، إن الرقصات البهلوانية وحركات اللبوء ببطنها المنتفخة

¹ بوترفاس محمد، الرقص الشعبي أنواعه وخصائصه منطقة أولاد نهار نموذجاً، رسالة لنيل شهادة الماجستير، كلية العلوم الاجتماعية، قسم الأنثروبولوجيا 2007، ص 20.

² أمين الزاوي، الرواسب الإفريقية في الثقافة الشعبية التونسية، المرجع السابق، ص 97.

³ المرجع نفسه، ص 22.

⁴ المرجع نفسه، ص 22.

وصراخ الجمهور يبعث جوا من المرح والفرجة في شوارع وأزقة المنطقة، وتمثل الأغاني الآيرادية في رسائل مختلفة بعضها علنيا وواضحا وأخرى خفية يبعثها المقنعين وأولاها:

آيراد.....آيراد وهذه إشارة على إنطلاق الموكب، وهي بمعنى أيها الناس سينطلق الموكب لتجمع الجمهور ومشاركة الجميع في الاحتفالية.

1-1-6 وسط القرية

وبعد انطلاق الموكب ودخوله في أزقة القرية يردد الجمهور مايلي:

"آطاح الليل".....

وين نباتو...؟

عند خيرة.....

لعشا....

و انباتو.....

هنا ينادي الجمهور على صاحبة الدار المعروفة بإسم "خيرة" والمعروفة بكرمها وجودها وحبها للضيافة والكرم.

عندما يقتربون من أحد المنازل يسأل الجمهور صاحب البيت إن يجوز لهم بالدخول أم لا؛ فيرددون الأغنية التالية:

"آيه...ولا لا"..... "آيه....ولا لا".....

تعد هذه الأغنية بمثابة رسائل لأهالي المنطقة يتساءلون فيها، هل سيتم استقبالهم وفتح أبواب منازلهم لكرنفال آيراد؟ أم لا، إذن في شكل أغنية يطلب المشاركون الإذن لدخول المنازل وبطريقة فكاهية تبعث الفرح والمرح لكل الحاضرين.

كما نجد الجمهور المتفرج يقوم برقصات بهلوانية مضحكة تتبع دقات البندير والطبول، ونرى رقصات تشبه العلاوي ورقصات على العكاز، وهنا ينادي الجمهور على أحد الراقصين الذي سيدخل ويرقص وسط الحلبة، ويشترطون أن يكون جديداً ليضيف جو المرح والفرجة على رقصهم من خلال ترديد الأغنية التالية:

يا لعاب الدارة....

نحبو جديد.....

6-1-2 رفض الأهالي فتح أبواب

يردد الجمهور أغنية حول رفض بعض الأهالي فتح أبوابهم لموكب آيراد فيرددون الأغنية التالية:

الشبرية معلقة.....

مولات الدار مطلقة.....

6-1-3 دخول الموكب

بعد دخول الموكب والجمهور لفناء الدار يقوم المقنعون بترديد مجموعة من الأغاني بعضها من غراميات وأخرى فكاهية لإضافة الفرح والمرح لأجواء الاحتفالية وقد نذكر على سبيل المثال:

أغاني الغراميات:

آتفاحة في جبل عالي.....

آخوتي ويني عمي هودوهالي.....

تدخل هذه الأغنية ضمن تراث المنطقة وهي تعبر في فحواها ومحتواها عن حادثة تاريخية مرتبطة بالاحتفالية، حيث أعجب أحد شباب المنطقة بفتاة داخل المنزل وشبهها بالتفاحة التي تتواجد في أعالي الجبل، فيطلب المساعدة لخطبتها ونجد أيضا:

آسليمان قريدا دقلي خاتم.....

فاطنة راها تسال عليك آبلقاسم.....

استنادا لأقوال المبحوثين فإن مدلول هذه الأغنية من الغراميات الأكثر شهرة في المنطقة، فقد كان "سليمان قريدا" صانع المجوهرات في المنطقة ومعروفا بدقة صناعته وجودتها، والغناء بها هنا فضح للعلاقة التي تربط بلقاسم وفاطنة وأنهما ينويان الزواج.

أغاني الثورة الجزائرية:

كان السكان قديما يتغنون بأغاني ذات مضامين خفية حول الثورة التحريرية المجيدة كانت بمثابة كلمات سرية ومفتاحية للمجاهدين مثل:

آ القمر لالا في غيامك.....ولي

صباحي راه يجي لا سلكو ياربي.....

استنادا لأقوال أهل المنطقة فإن هذه الأغنية كان بمثابة رسالة للثوار، من أجل الدخول إلى القرية أو الصعود للجبل طالبين من الله سبحانه وتعالى أن يحميهم ويرد عليهم أذى الاستعمار الفرنسي.

ويا تسريح ديالي طلع لجبل

هنا أيضا أغنية حول أحد الشباب المنطقة قديما ممن حضروا الاحتفالية وأثناء رقصه وتحوله مع موكب آيراد فقد التسريح الذي أعطته له الحكومة ما جعله يضطر للحاق بالمجاهدين في الجبل.

أغاني نكتوية:

كما نجد بعض الأغاني المستمدة من الأساطير والحكايات، وذلك عن طريق الجدات، منها الأغنية الشهيرة تردد عند سقوط اللبوة وهي كالتالي:

شابالالاك رابالالاك

تحكي هذه الأغنية "حكاية مقيدش" الذي تخطفه الغولة مع إخوته وتعطيهم الأكل حتى الشبع، إلا مقيدش الوحيد الذي لا يأكل لأنه يتفطن للغولة بأنها تريد منهم كعشاء لها بعد نومهم، ولهذا يقوم مقيدش بعد نوم الغولة بسرقة كل ممتلكاتها، ويوقظ إخوته مرددا على حمار الغولة أغنية شابالالاك....رابالالاك، فمغزى هذه الأغنية تعبر عن الحيلة والذكاء والشجاعة التي كان يتمتع بها مقيدش أحد نماذج شباب المنطقة قديما، والذي تغلب على الغولة بالرغم من مظهرها المخيف وضخامة جسمها.

-هناك أيضا أغنية أخرى يتم ترديدها وهي كالتالي:

آماما منخبيشي هاكا خلي عطيني ريبالي حتى أنا حاجتي بيه اليوم

تحكي هذه الأغنية عن أحد شباب القرية الذي يدخر النقود ويتركها لأمه من أجل الزواج، حتى يتبين له مشروع اقتصادي ويبعد فكرة الزواج من طريقه ويطلب إستعادة ماله لتحقيق مشروعه بعيدا عن الزواج.

إن القراءة الأنثروبولوجية للرقصات والأغاني الآيرادية، تكشف لنا عن تداخل العرض الآيرادي في كافة نشاطات الحياة السنوسية، فنجد بعض الرقصات لها ارتباط وثيق بالثورة وما قام به الأجداد من توضيحات، وأخرى خاصة بالحالة الاجتماعية والعمل، وأخرى خاصة بالحب والزواج وحكايات أخرى نكتوية، وكل أغنية ورقصة تحمل الكثير من الرمزية بل وتستمد مضامينها أحيانا من الأسطورة وأخرى من القصص التي يعيشها السكان والأهالي بالمنطقة، فهي تحمل ألفاظاً ومعاني نابغة من روح البيت والشارع والعائلة، وهنا تقول المفكرة **آنيا بيترسون رويس**، Anya Peterson Royce (أن الرقص لا يمكن فهمه بشكل مستقل عن البنية الثقافية التي يوجد فيها، ولذلك ينبغي تحليله كظاهرة فريدة بكل ثقافة، حتى وإن كان هناك تشابه في بعض الحركات مع رقصات معينة في ثقافات أخرى)¹، وإذا عدنا إلى الرقص الآيرادي فهو له حركاته الخاصة التي تتماشى مع دقات البندير والدف، والتي تشبه في إيقاعها نغمة العلاوي ذلك أن حركات ورقصات اللاعبين ترجعنا إلى رقصات الإنسان الإفريقي في احتفالاته خاصة المتعلقة بالطبيعة والصيد²، حيث كان يقوم بتقديم رقصات بأقنعة حيوانية مخيفة، وحركات تحاكي الحيوانات التي قام بمواجهتها، ذلك أن الغاية من وجوده كانت لها علاقة بالجانب الطقوسي والديني لتتحول إلى عرض فني وثقافي يهدف إلى الفرحة والمرح.

لكن ما لاحظناه أثناء معاشتنا للمجتمع المبحوث مؤخراً هو أن التغير الحاصل على مستوى العرض كان له تأثير في طريقة الرقص وغناء المقنعين، ذلك أن الجيل الحالي لا يتقن طريقة الرقصة الآيرادية الأصلية، كما نجده قد تخلّى عن ذلك التسلسل الغنائي وهنا يقول أحد المبحوثين (كنا بكري نعطو ونستظمو ولم نكن نرقص من العبت)، ويقول مبحوث آخر (جيل اليوم ما يعرفون كي بكري ماشي مثقفين برقصة آيراد)، إن غياب عنصر التنظيم والتعاون والتشاور كان السبب الأول في التغير وتغييب الكثير من عناصر العرض الآيرادي، ذلك أن المسرحية الآيرادية تحتاج للضبط

¹ حسيني إبراهيم عبد العظيم، أنثروبولوجيا الرقص، مجلة معنى، يونيو، 2019 .

² إبراهيم الحيدري، إثنولوجيا الفنون التقليدية، المرجع نفسه، ص 86.

والتنظيم، فأعضاء فرقة اللعب الآيرادي كانوا فيما مضى يقومون بالتدرب على الرقص وكيفية إتباع الأنغام الآيرادية.

إذا عدنا إلى التغيير الطارئ على الاحتفالية من خلال التغير الثقافي، وجدنا أن الثقافة وعناصرها معرضة للتحويل المستمر نتيجة للتغيرات الاجتماعية وظهور أنماط ثقافية جديدة فاللاعب الآيرادي قد تغيرت أمنيته وآماله، حسب الحالة الاجتماعية والاقتصادية الراهنة التي يعيشها، والأغاني الجديدة نجد مايلي: (لا خدمة لا والو ياربي والعافية)، ونجد أيضا "BONNANÉE" (عام سعيد) ونجد أيضا (سمحي لي بالميمة ولبوطي راه يلغا)، إن الأغاني الآيرادية الجديدة رسالة وتعبير عن الواقع الاقتصادي الراهن والاجتماعي الذي يعيشه شباب اليوم، بعدم توفر مناصب الشغل والتفكير في الهجرة لتسوية وضعيته، وبناء مستقبله وهذه الأغاني، كلها تدل على الحالة النفسية السيئة التي يعيشها الشباب.

ذلك أن المجتمع السنوسي وجد في هذه المناسبة فرصة للتعبير عن المكبوتات من خلال سلوكيات وأنماط ثقافية واجتماعية جديدة تهدد كيان ووحدة المجتمع السنوسي وتمس ببنائها الداخلية، ونجد هذا في ممارسة طقوس الاحتفال اليوم حيث نرى ممارسات دخيلة وجديدة على الإحتفالية يظهر ذلك التداخل بين ما هو عصري يدعو إلى الحداثة والعصرنة، وبين ما هو قديم يدعو للمحافظة على ما تركه الأجداد.

لقد تغيرت ظروف الحياة بالمجتمع السنوسي؛ لكن هذا لا يعني ترك كل الطقوس والممارسات الاحتفالية، فالآيرادي مازال يحافظ على أغاني ورقصات آيراد القديمة، لأنها موروث ثقافي عن الأجداد وتثبت هوية وأصالة هذا المجتمع، وهنا يرى عبد الرحيم عطري (أن الأساس التقليدي يبقى مهيمننا وإلى حد كبير على أسلوب اشتغال العلاقات والأفعال الاجتماعية فيما يظل الأساس

العصري شكلاني، وغير ممتد إلى الجوهر إلا في بعض الحالات)¹، كما يقول أحد المبحوثين (لغا آيراد فيه حكمة ووصية حدود لجيل اليوم)، ويقول مبحوث آخر (غنية آيراد مكانش لي بيدلها هاذ عام قربو لينا شوي ولكن في الرقص مرقصوش كيما كنا بكري هاذ جيل ميزتهم غير جري)، إذن يتفق جل المبحوثين على مسألة إعادة التنظيم إلى الإحتفالية للمحافظة على هذا الإرث الثقافي والذي يكرس قيم ومبادئ المجتمع السنوسي.

6-2- الآلات الموسيقية والكرنفال

لا يمكن إقامة العرض الآيرادي دون صوت موسيقى وهي مرتبطة بالهتافات والأغاني، التي يرددوها المشاركون في كرنفال آيراد ذلك أن صوت الآلات الموسيقية العالية هي بمثابة إعلان ونداء لأهالي المنطقة للتجمع وإنطلاق الإحتفالية، وتتكون الفرقة الموسيقية من ثمانية إلى عشرة أفراد (8 إلى 10)، حيث لكل واحد منهم دور ووظيفة في العرض الآيرادي، فنجد من الآلات الموسيقية المشاركة في هذا الإحتفال "البندير" ويعد من الآلات الإيقاعية ذات جلد واحد ويعتمد عليه في أنماط الموسيقى البدوية والشعبية²، يتكون البندير من إطار خشبي مستدير على شكل اسطواني يتراوح قطره من أربعون إلى ستون سنتيمتر (40 سم إلى 60)، ويتم حفر ثقب دائري في الإطار الخشبي للبندير قطره حوالي ثلاث سنتيمترات (3سم)، حتى يسهل استخدامه، أما السطح فيتم تغطيته بجلد الماعز لمئاته ورقته، كما توضع رسومات وزخارف في أطراف البندير اعتقادا بأن لها قوى سحرية لدفع الشر، استعمال البندير في حلقات حضرة الصوفية³، ومناسبات الأعراس والختان ويعرف البندير بأنه آلة موسيقية مفضلة في مجتمع البحث، فنجد أنه ليس هناك عائلة سنوسية لا تمتلك هذه الآلة فهو يستعمل لدى نساءها أكثر من رجالها.

¹عبد الرحيم عطري، بركة الأولياء، المرجع السابق، ص143.

²مبروك بوطقوقة، الغناء البدوي والموسيقى الشعبية في إحتفالاتالفانطازيا في الجزائر، سبتمبر، 2016، ص5.

³المرجع نفسه، ص5

وهنا نقول أحد المبحوثات (كنا نديرو صف ونضربو على البندير ونغنو للمجاهدين ولرئيس ولمرض وكامل الحباب)، وتقول أخرى (كنا في عراس بكري لا ديدجي ولا كاسيت غي نضربو على البندير وكانت الحالة نقية ماشي كي يوم كلش مخلط) لقد شارك البندير المجتمع السنوسي أفراحه وأحزانه فلا يمكن إقامة العرض الآيرادي دون إيقاعات البندير الصاخبة، والتي ترافقها إيقاعات آلة القصبة أو ما يعرف "بالمزمار"، ويعد من الآلات النفخية تصنع قصبتها من نبتة البوص¹، في شكل أنبوب أحوف مفتوح من الجانبين يتواجد به من ستة إلى ثمانية (6 إلى 8 ثقب)، ويكون طوله من أربعين إلى خمسة وثمانون (40سم إلى 85 سم) وتصدر القصبة أصوات موسيقية تجمع بين الفرحة والحزن، كما استخدمها المداحون في رواية الأساطير والحكايات الشعبية.

تعد الموسيقى الآيرادية واحدة من الفنون الشعبية التي أنتجها الإنسان لإقامة احتفالاته وطقوسه، فقد عرف الإنسان الموسيقى منذ القدم من خلال الضرب والنقر والخشخشة التي تصدر من الآلات الهوائية، وقد لجأ إليها كوسيلة دفاعية عن نفسه وأهله، وكذلك لطرد الأرواح الشريرة وجلب الأرواح الخيرة² فالموسيقى فن شعبي لجأت إليه الجماعات أو القبيلة للتعبير عن واقعها الاجتماعي والثقافي وهنا يقول فرانز بواز **Frans Boisse**³ (إن التعبير بالموسيقى يرتبط ارتباطاً وثيقاً بحالة التي تعيشها المجتمعات والكلمات والرقصات هي انعكاس للنشاط الإنساني، والتي تصبغ عليها ألحان الموسيقى)، إن وجود هذه الآلات الموسيقية يعود إلى شعبية هذه الإحتفالية وفضاء العروض تكون في الهواء الطلق، لهذا تقتضي الضرورة إلى استخدام آلات ذات أصوات مسموعة تستطيع ملأ الفضاء والوصول إلى أسماع.

¹ مبروك بوطوقة، المرجع السابق، ص8.

² إبراهيم الحيدري، المرجع السابق، ص88.

³ فاروق أحمد مصطفى، الموالد دراسة للعادات والتقاليد الشعبية في مصر، الهيئة المصرية للاستكتاب فرع الإسكندرية، 1985، ص185.

والملاحظ أن الموسيقى الآيرادية ترتبط بالكرنفال الآيرادي وما يعرضه اللاعبين من أغاني تقوم على طابع الحوار والتفاعل والحكاية فالأغاني لا تقوم بإيصال آلام وأفراح وآمال المجتمع السنوسي؛ إلا بمصاحبة الموسيقى التي تؤدي إلى الإيقاع وحسن الإصغاء وكذلك استيعاب كل معاني الأغنية كأنها تحكي قصصا وواقعا للجماعة والأفراد.

إن الموسيقى الآيرادية تتلاحم في صياغتها اللغة والإيماءات والحركة والإيقاع والرقص في وحدة درامية مشحونة بالدلالات الرمزية، فالطواف كرنفال عبر المنازل وشوارع المنطقة يصاحبه الغناء والرقص، هو في الأصل عرض مسرحي لحكايات وقصص عاشها سكان المنطقة بطريقة تبعث فيهم المتعة والسرور، ذلك أن الموسيقى والغناء من الفنون التي تجلب المتعة، فاستجابة المتلقي لإيقاعات الموسيقى وحركات اللاعبين تعطي استجابة جماعية وهذا ما نلاحظه في تتبع الجمهور لكرنفال آيراد من أجل المشاركة وتقاسم الفرحة الفنية.

أما ما لاحظناه في الميدان أن الفرقة الموسيقية لآيراد اليوم غيرت في أدواتها، فنجد مشاركة "الطبل والبوق" ما يساعد في قوة الإيقاعات الموسيقية، وهنا يقول أحد المبحوثين (البارح دخلنا الطبل وهذا كنا نشوفوه غي في لعراس)، ويتضح من خلال كلام المبحوثين أن الفرقة الآيرادية تعيش نوعا من الازدواجية بين الماضي والحاضر، فالتغير في إيقاعات موسيقى كان نتيجة ظهور آلات موسيقية جديدة، وانفتاح المجتمع على عناصر ثقافية جديدة، فلا يمكننا تجاهل مرحلة الاستعمار الفرنسي والعشرية السوداء في رفض هذه الإحتفالية، ولكن بظهور الأمن والاستقرار أعطى مجالا في الانفتاح على الآخر وتطوير الذات، وهنا يقول أحد المبحوثين (بركة آيراد مبقاش لي كنا نحرموه جيل اليوم رده حلال)، ويقول مبحوث آخر (ملي راحو ناس كبار مبقاش آيراد كلشي بدلوه حتى ديك الفرحة مبقاش)، إن نمط الإحتفالية الجديد فرضه اللاعبين والذي يتماشى مع نمط الممارسات الثقافية والاجتماعية الجديدة، والتي تحمل بين طياتها مبدأ الاختلاف والتغير، لكن ما لاحظناه في الميدان مؤخرا أن ذلك التسلسل في العرض الآيرادي لم يعد محترما فيسير كرنفال آيراد

بطريقة عشوائية مع غياب ثقافة التنظيم فنجد أن سلطة آيراد والمقدم لم تعد قائمة، فكلما الشخصيتين أفرغتنا من المحتوى السلطوي، وأصبحتا تشكلاان دورا تمثيلا كباقي اللاعبين، وهنا يقول أحد المبحوثين (جيل اليوم مايعرفوش واش هو آيراد يعرف غي يجري ويزقي).

إن نظرة المجتمع السنوسي للاحتفال بآيراد قد تغيرت، فنجد أن الجيل الماضي كان له نظرة هيبية وخشوع، واحترام لطقس آيراد وهذا ما يظهر في اعتقادهم الكبير ببركة آيراد عند الدخول إلى المنازل كما أن عامل النية كان له دور كبير في التأكيد على هذا الطقس، فطواف الكرنفال يعد في المخيال السنوسي بمثابة حلول السنة الفلاحية الجديدة، والفرحة بقدومها، ولذلك يتبين لنا أن مقارنة هذه الطقوس مع الجيل الحالي أنها في حراك وتغير مستمر، سواء في طريقة العرض أو الموسيقى أو اللباس الخاص باللاعبين.

إن العرض الآيرادي اليوم عرف عدة تغيرات، امتزجت بين ما هو تقليدي وما هو عصري ما يفسر لنا طغيان الممارسة الجديدة على الممارسات القديمة وهذا ما أفقد هذا الطقس الكثير من المعاني والدلالات بالإضافة إلى قدسيته في المخيال السنوسي.

خاتمة عامة

لقد حاولنا من خلال هذه الدراسة مساءلة الواقع وذلك بعقد مقارنة لطقوس وممارسات احتفالية التأثير وكرنفال آيراد بين الماضي والحاضر، والكشف عن أهمّ التغيرات والتحوّلات الحاصلة على مستوى الاحتفالية بالاعتماد على آليات التفسير والتحليل الأنثروبولوجي، ذلك أنّ كلّ مظهر يحتاج إلى القراءة والتحليل.

إنّ الممارسة الاحتفالية للتأثير وكرنفال آيراد في بني سنوس هي ممارسة عادية ولكن من الصعب دراستها وتحليلها فكلّ مظهر احتفاليّ يشكّل نسقاً خاصاً من الرموز والطقوس، ذلك أنّ الظاهرة الاحتفالية ليست فُرجة وعملية تسلية فقط بل تندرج ضمن أحد القواعد الأساسية التي تشكل هوية المجتمع السنوسي وما يلخص لنا الدور الوظيفي والرمزي لهذه الظاهرة، فتركيزنا على جانب المتغيرات ليس اعتباطياً كوننا وجدنا من خلال دراستنا الميدانية مؤشّرات واضحة على حدوث تحوّل على مستوى احتفالية التأثير وطريقة عرض كرنفال آيراد فمرور المجتمع السنوسي بعدّة أحداث تاريخية جعلته يعمل على تنمية الوعي والمستوى الفكريّ والثّقافيّ والاجتماعيّ لديه من خلال مواكبة تطوّرات العصر وحاجياته في هذه المستويات، هذه العوامل ساهمت في إفراغ الاحتفالية من محتواها العقائديّ وهذا ما يظهر في سلوكات وممارسات الاحتفالية.

وقد خلّصت دراستنا الميدانية إلى مجموعة من النتائج قسّمناها كالآتي:

1- ممارسات تتسم بالثبات

✓ يتمتع المجتمع السنوسي بطبيعته الفلاحية وانتمائه الأمازيغيّ وهذا ما يظهر في محافظة بعض الفئات على الشّلحة كلغة تخطّط بين أفراد العائلة ووجود تسميات لأماكن أو ممارسات أو عادات بمصطلحات أمازيغيّة مايدلّ على أنّ السّكان الأصليين في المنطقة كانوا أمازيغ، وتعدّ احتفالية النايروآيراد من طقوس الفلاح الأمازيغيّ التي يعبرّ من خلالها عن العلاقة الروحية التي تربطه بالأرض فالنايروآيراد مفردتان أمازيغيّتان تُشيران دلاليّاً إلى الأرض والاحتفال بالنبات وتحدّد الدورة الزراعيّة.

✓ إنَّ تغيّر ظروف الحياة لدى المجتمع السنوسي لم يغيّر من أشكال الوظيفة الدّينية في كرنفال آيرادويظهر هذا في استمراريّة طقس قراءة الفاتحة والدّعاء للأهالي، فقراءة الفاتحة فضلاً عن كونها ممارسة تعبديّة لله تعالى فإنّ لديها في عُرف السّكان حُولة رمزيّة حيث يُعدّونها عمليّة تطهيريّة ووقائيّة للمنطقة وساكنتها من الأرواح الخفيّة، أمّا الدّعاء فله ارتباط بالمقدّس فالمخيال السنوسي يرى في دعاء آيراد تلبية للحاجيات الاجتماعيّة والنّفسية.

✓ يشكّل الوليّ محوراً أساسيّاً في العرض الآيرادي فلا يمكن إقامة العرض الآيرادي دون التّجمّع أمام ضريح سيدي أحمد أو سيدي صالح، ذلك أنّ المخيال السنوسي يستمدّ شرعيّته الدّينية في الاحتفاليّة بمشاركة الوليّ والتي يُضاف إليها قراءة الفاتحة والدّعاء والابتهاال لله عزّوجل بأن يعمّ الرّزق والبركة على أهالي المنطقة.

✓ من الممارسات التي حافظ عليها السّكان وبقيت ثابتة نجد العروض البهلوانيّة ورقصات المقنّعين المضحكة التي تجمع بين الدّراما والفُرجة، كما تُجسّد أهازيج وأغاني آيراد قصصاً وحكايات عاشها السّكان في حياتهم اليوميّة فمنها ما يحكي عن الثّورة الجزائريّة ضدّ المستعمر، وأخرى عن مشاكل السّكان من بطالة وفقر وتأخّر الزّواج، ويتّضح لنا أنّه على الرّغم من التّغيير الحاصل لكنّه لم يؤثّر على هذه الممارسات ذلك أنّ ساكنة المنطقة يرون فيها إرث الأجداد الذي يجب المحافظة عليه وتداوله في كلّ سنة.

2- ممارسات تتسم بالتّغيير

✓ إنّ التّغيّرات والتّحولات التي مسّت بنية المجتمع السنوسي ومروره بعدّة أحداث تاريخيّة واجتماعيّة كمرحلة الاستعمار الفرنسيّ والعشريّة السّوداء ساهمت في التّأثير على صيرورة الاحتفالية وانقطاعها لمُدّة زمنيّة معتبرة، فمما لاحظناه هو تغيّر في بعض الطّقوس والممارسات بحيث حلّت محلّها طقوس وممارسات من نوع جديد تتوافق ومتطلّبات الجيل السنوسي الجديد.

✓ إنَّ غياب مظاهر التَّعاون والتَّكافل الَّتِي تسبق موعد الاحتفاليَّة كان له تأثيرٌ في طريقة عرض كرنفال آيراد فيظهر لنا غياب ذلك التَّسلسل المسرحيِّ وفقدان شخصيَّة آيراد قدسيَّتها ممَّا يشير إلى نوع من العشوائية غي اداء شخصيات الكرنفال وطغاء طابع عدم التَّنظيم على الاحتفالية، ولعلَّ السبب الرئيسي لذلك يعود إلى وجود عدَّة شخصيَّات في العرض الآيرادي تُحسِّد الشخصية الرئيسيَّة(الأسد)، إضافة إلى عدم تقديم الاحترام والتَّقدير الكافي لشخصيَّة المقدم الذي يقوم بقراءة الفاتحة والدَّعاء كما في السابق، أمَّا عن باقي المقنَّعين فتختلف أدوارهم ما بين الغناء والرَّقص. وهنا يمكن أن نقول أنَّ كرنفال آيراد الممارس حاليًّا يفتقر إلى ثقافة التَّنظيم الَّتِي سادت في السنوات الماضية لدى الجيل السابق ممَّن لا يفضلون حضور الاحتفالية اليوملقناعتهم التامة ان هذه الاحتفالية أفرغت من معانيها السامية وشريحة اخرى من كبار السن ممَّن أدركهم الموت أو لظروف صحيَّة قهريَّة.

✓ إنَّ ظهور القناع البلاستيكي والألبسة المسرحيَّة في الأسواق كان له تأثيرٌ في فقدان القناع الآيرادي قدسيَّته وتراجع وظيفته الطَّقوسيَّة والمسرحيَّة إلى أداة يستعملها اللَّاعِب الآيرادي لإخفاء شخصيَّته وخلق نوع من التَّسلية والرَّجة لدى الجمهور، وظهور القناع البلاستيكي كان نتيجة غياب الوظيفة الاجتماعيَّة للاحتفاليَّة الَّتِي كانت تقوم على التَّنظيم والتَّعاون وتعزيز الرِّوابط الاجتماعيَّة بين الأفراد، ذلك أنَّ الشَّباب الممارس للاحتفاليَّة يرى في القناع مجرَّد أداة يخفي بها وجهه فقط، كما أنَّ عمليَّة خياطة القناع الآيرادي تتطلَّب وقتًا وجهدًا وهذا ما لا يملكه الشَّباب الممارس لكرنفال آيراد حاليًّا.

✓ إنَّ مختلف التَّغيرات والتَّحولات الَّذي مسَّت الهيكل العمرانيِّ للمنطقة كان لها تأثيرا جوهريا في عدم دخول موكب آيراد الى منازل أهالي المنطقة وإقامة العروض المسرحيَّة في السَّاحات والأزقة ويرجع ذلك إلى طبيعة العمران الجديدة الَّتِي لا تسمح بدخول كلِّ المشاركين، كما أنَّ ثقافة اللَّعب والفرجة للشَّباب الحالي لا تتوافق مع مسلَّمات وذهنيَّات

العائلة السنوسية ونعني بهذا أنّ اللاعب الآيرادي غالبا ما يكون تحت تأثير المخدرات أو الكحول وقد تعرّض الكثير من أصحاب المنازل للسرقة من قبلهم، وهذا ما كان له تأثير سلبي على الاحتفالية عموما وطريقة العرض عل وجه الخصوص، فغياب التسلسل المسرحي والدرامي لموكب آيراد وفقدان الكثير من العناصر المسرحية لقدسيّتها (كشخصية آيراد والمقدّم مثلا كما سبق الإشارة إلى ذلك) كلّه راجع إلى غياب العملية التنظيمية.

✓ إنّ هذا التّغير في الهيكل العمراني نتج عنه العديد من التّغييرات منها انقطاع الأهالي عن تقديم الصدقة لغياب الوعي العام حاليا بوظيفتها الاجتماعية والدينية داخل المجتمع أوّلا فقد تعرّضت الكثير من الاموال التي قدمت كصدقات في هذه المناسبة للسرقة من طرف أعضاء الموكب مما أدى الى اندثار هذه الممارسة اليوم مقارنة بما مضى. فبعدها كانت هذه الصدقات تقدم بغية حلول البركة داخل المنزل بل وترمز إلى الرّباط الروحي والاجتماعي الذي يربط أفراد المجتمع ككل بمختلف شرائحه وفي ذات الوقت كعبارة شكر وكمكافأة أيضا لأعضاء موكب آيراد على تكبدهم عناء التحضيرات والتجهيزات القبلية وأثناء موكب آيراد، أصبحت اليوم الغائب الأكبر عن هذه الاحتفالية.

✓ من الممارسات التي كانت تحت تأثير التّغير أيضا دور اللّبوة في إنجاب وإجهاض الأطفال ومن حيث المكان فقد تحوّل الدّور من حوش الدّار إلى ساحات أو أزقة المنطقة، فمعتقد دخول السنّة الجديدة لكلّ المنازل لم يعد قائما وإنما تحوّل إلى عرض مسرحي فرجوي فقط، وهذا راجع لغياب ثقافة هذا المشهد المسرحي لدى الممثل.

✓ إنّ تغيّر الظروف الاقتصادية والاجتماعية التي كانت تعيشها المرأة السنوسية كان سببا في تغيّر الكثير من الممارسات، فخروج المرأة للعمل والدّراسة وتوفّر بعض المنتوجات في الأسواق من حصير مصنوعة ومأكولات جاهزة سهّل على المرأة السنوسية قيامها بمهامها المتعلّقة بالنّاير، وبالتالي تخفيف الجهد المبذول من قبلها في البيت، وبالتالي افتقدت الاحتفالية لتلك اللّبنة الرّوحية والاجتماعية التي اعتُبرت المرأة عامل أساسي في تشكيلها.

✓ لقد رسم المخيال السنوسي صورة حول احتفالية الناير وكرنفال آيراد على أنها ممارسات قديمة تركها الأجداد والتي يجب المحافظة عليها ودوام إحيائها كل سنة وبما أن التغير فرض نفسه على المستوى العام سواء على مستوى المتطلبات والحاجيات الاجتماعية أو السلوكيات العامة، وبالتالي فتأثيره على الممارسات الاحتفالية أمر طبيعي رغم آثاره السلبية المتمثلة في فقدان الاحتفالية الكثير من عناصرها وإفراغها من محتواها العقائدي وتحويلها إلى ظاهرة فرجوية تقوم على التسلية والمرح وتفرغ المكبوتات.

مناقشة الفرضيات:

إنّ أهمّ ما توصّلنا إليه في بحثنا هذا مكّننا من الإجابة عن الاشكالية والتحقق من صحة الفرضيات التي وضعناها في بداية الدراسة بحيث تحققت الفرضية الأولى التي ترى أنّ التحوّلات الاجتماعية والثقافية التي عرفها المجتمع السنوسي كان لها آثار إيجابية تمثلت في تنمية الوعي الفكري والثقافي لديه من خلال المحافظة على الممارسات والموروثات التقليدية، ومن جهة أخرى برزت ضرورة مواكبة التحوّلات والتغيّرات الاجتماعية والثقافية التي تظهت على مستوى الممارسات والسلوكيات والعادات والتقاليد الاجتماعية والثقافية للمنطقة بشكل عام وعلى رأسها احتفالية الناير وكرنفال آيراد التي تحوّلت إلى احتفالية بلمسة عصرية.

أمّا بالنسبة للفرضية الثانية والتي تقول أنّ مرور المجتمع السنوسي بأحداث تاريخية هامة جعله يخضع بالضرورة إلى الكثير من التغيرات الاجتماعية والثقافية والتي كان لها تأثير على تقاليد المنطقة بما في ذلك احتفالية آيراد، أي أنّ فرضيتنا تحققت وقد لعب الاستعمار الفرنسي والعشيرة السوداء فيما مضى دوراً في انقطاع الاحتفالية والكرنفال لكنّها ما لبثت أن عادت مع جيل جديد لعب دوراً في إنتاج ممارسات مختلفة.

بينما الفرضية الثالثة والتي افترضنا فيها أنّ هذا الجيل هو المسؤول الأول عن تحول احتفالية آيراد وإفراغها من محتواها الثقافي العقائدي إلى ظاهرة فرجوية هدفها التسلية وتفرغ المكبوتات هي

الأخرى تأكدنا من صحتها، فالواقع أنّ احتفالية النّائر فقدت طابعها القدسي ويتجسّد ذلك في تغيير اللباس الآيرادي وطريقة عرض موكب آيراد، وغياب الكثير من عناصر الاحتفالية لغياب ثقافة الاحتفال لدى الجيل الجديد الممارس لهذه العادة.

وفي ختام دراستنا هذه يمكننا القول بأنّ احتفالية النّائر وكرنفال آيراد من الطّقوس القديمة التي مارسها أهالي المنطقة، فهي تعبير عن العلاقة الروحية التي تربطهم بالأرض ذلك أنّ شهر النّائر هو باب السنّة الفلاحية ومناسبة خاصة لتجدّد الزّرع والدّورة الزراعيّة، وقد وجد الإنسان السنوسي في آيراد وسيلة لعرض فرحه بهذه المناسبة من خلال ألبسة وأقنعة حيوانية وعروض مسرحية كانت بمثابة فُرجة وتسليه لأهالي المنطقة، ففي ما مضى كانت الفُرجة الآيرادية محلّ التّلفزيون والسينما، ولكنّ التّحولات والتّغيرات التي مسّت بنية المجتمع السنوسي ومروره بعدة أحداث تاريخية وثقافية أثّرت على صيرورة الاحتفال وانقطاعه لمُدّة زمنيّة هذا ما لاحظناه في تغيير بعض الطّقوس والممارسات حيث حلّ محلّها طقوس وممارسات أخرى تتوافق مع متطلّبات الجيل الممارس للاحتفالية.

إنّ تقليص مدّة الاحتفال والتّغيير في اللباس والقناع الآيرادي يعود إلى غياب الثقافة التّنظيمية لهذه الاحتفالية والتي كانت تقع في ما مضى تحت مسؤوليّة كبار المنطقة لكنّ غالبيتهم غابوا عن الاحتفالية بسبب موت بعضهم ومرض بعضهم الآخر.

إنّ المجتمع السنوسي كأيّ مجتمع تقليديّ في الجزائر فتح أبوابه للحضارة والانفتاح على الآخر من خلال وسائل الإعلام والاتّصال التي أصبحت من ضروريّات الحياة اليوم، ما جعله يعيش في تغيّر دائم، وبهذا كان انتقال الاحتفالية من النمط التقليديّ إلى النمط العصريّ خلقاً لنوع من الإشهار للاحتفالية وزيادة الفرحة والتّسلية لمواكبة التّحولات والتّغيرات الحديثة ومتطلّبات المجتمع الاجتماعيّة والثقافية المستحدّة.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر

1- القرآن الكريم

ثانياً: المراجع

أ- المراجع باللغة العربية:

- 1- ألفرد بل، بني سنوس ومساجدها في بداية القرن العشرين، دراسة تاريخية أثرية، ترجمة محمد حمداوي، دار الغرب للنشر والتوزيع ط2011، 1.
- 2- إبراهيم الحيدري، إثنولوجيا الفنون التقليدية، دار الحوار للنشر والتوزيع، ط1984، 1.
- 3- إدموند ديستان، وابن حاجي سراج، بني سنوس في النصف الأول من القرن العشرين، عناصر من الثقافة الشعبية، ترجمة محمد حمداوي، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران 2011.
- 4- إدموند دوطي، ترجمة فريد الزاهي، السحر والدين في إفريقيا الشمالية، منشورات مرسوم الرباط، ط1، 2018.
- 5- إميل دوركهام، ترجمة حافظ الجمالي، في تقسيم العمل الاجتماعي، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت 1982.
- 6- أمين الزاوي، الرواسب الإفريقية في الثقافة الشعبية التونسية، مكتبة علاء الدين صفاقس، 2019.
- 7- بن بوزيد لخضر، المعتقدات والفن الصخري الطاسيلي أزجر في ما قبل التاريخ، 2015.
- 8- بوزياني دراجي، القبائل الأمازيغية أدوارها مواطنها أعيانها، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ج1، 2007.

- 9- بوتفنوشت مصطفى، ترجمة أحمد دمري، العائلة الجزائرية التطور والخصائص الحديثة، الجزائر ديوان المطبوعات الجامعية بن عكنون، 1984.
- 10- تشارلز باناتي، ترجمة مروان مسلوب، قصة العادات والتقاليد، دار الخيال للطباعة والنشر، ط1، 2002.
- 11- جاكين كاندأ، ترجمة أحمد صالح الفقيه، إفريقيا فنون النحت والرسم والعمارة، المؤسسة اليمنية للتنمية الثقافية، ط2، 2016.
- 12- حمود عرفه محمود، العرب قبل الإسلام أحوالهم السياسية والدينية وأهم مظاهر حضارتهم، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط1، 1990.
- 13- حسن بحراوي، المسرح المغربي بحث في الأصول السوسيوثقافية، المركز الثقافي العربي، ط1، 1994.
- 14- حسن نعمة، الأعياد العادات-التقاليد والمعتقدات (عبر التاريخ)، رشا درس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2001.
- 15- حاج محمد بن رمضان شاوش، باقة السوسان في التعريف بحاضرة تلمسان، عاصمة دولة بني زيان، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 1995.
- 16- حامد محمد الشريف، تاريخ الأمازيغ، دار الإعصار العلمي للنشر والتوزيع، ط1، 2019.
- 17- خزعل الماجدي، أديان ومعتقدات ما قبل التاريخ، دار الشروق للنشر والتوزيع، ط1، 1998.
- 18- خزعل الماجدي، المعتقدات الإغريقية، دار الشروق للنشر والتوزيع، ط1، 2004.

- 19- دلال ملحس إستيتية، التغير الاجتماعي والثقافي، دار وائل للنشر والتوزيع، ط 2، 2008.
- 20- دافيد ناشيماز، طرائق البحث في العلوم الاجتماعية، ترجمة ليلي الطويل، بترا للنشر والتوزيع، ط 1، 2004.
- 20- الزهرة إبراهيم، الأنثروبولوجيا والأنثروبولوجيا الثقافية وجوه الجسد، النايا للدراسات والنشر والتوزيع، ط 1، 2009.
- 21- سير جيمس فريزر، الغصن الذهبي دراسة في السحر والدين، ترجمة أحمد أبوزيد، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ط 1، 1981.
- 22- سميح دغيم، أديان ومعتقدات العرب قبل الإسلام، دار الفكر اللبناني-بيروت، ط 1، 1990.
- 23- طواهري ميلود، المقدس الشعبي (مرجعيات، تمثلات، وممارسات)، دار الروافد الثقافية، ط 1، 2016.
- 24- عبد الله حمودي، الضحية وأقنعتها، بحث في الذبيحة والمسخرة بالمغرب، ترجمة عبد الكريم شرقاوي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط 1، 2010.
- 25- عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة المفاهيم والإشكاليات من الحداثة إلى العولمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، 2006.
- 26- عبد الغني منديب، الدين والمجتمع (دراسة سوسيولوجية للتدين بالمغرب)، إفريقيا للشرق، ط 1، 2006.
- 27- عبد الرحمان بوزيدة وآخرون، قاموس الأساطير الجزائرية، مركز البحث في الأنثروبولوجية الثقافية والاجتماعية، ط 1، 2005.

- 28- عمر تقي، اللغة الأمازيغية ومصطلحاتها القانونية، مطبعة فضالة، ط1، 1997.
- 29- عزي بوخالفة، من قاموس المعتقدات والأساطير الجزائرية، دار سنجاق الدين للكتاب، ط1، 2009.
- 30- عبد الحكيم خليل سيد أحمد، دراسات في المعتقدات الشعبية، شركة الأمل للطباعة والنشر، ط1، 2003.
- 31- عبد الله عبد الغني عماد، طرق البحث الأنثروبولوجي، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، مصر، ط1، 2004.
- 32- فليب سيرنج، الرموز في الفن والأديان والحياة، ترجمة عبد الهادي عباس، دار دمشق، ط1، 1992.
- 33- فاروق خو رشيد، الموروث الشعبي، دار الشروق، ط1، 1992.
- 34- فراس سواح، الأسطورة والمعنى، دراسات في الميثولوجيا والديانات المشرقية، دار علاء للنشر والتوزيع والترجمة، ط2، 2001.
- 35- فاروق أحمد مصطفى، محمد عباس إبراهيم، التراث والتغير الاجتماعي (صناعة الولي)، دراسة أنثروبولوجية في الصحراء الغربية.
- 36- فاروق أحمد مصطفى، الموالد دراسة للعادات والتقاليد الشعبية في مصر، الهيئة المصرية للاستكتاب فرع الإسكندرية، 1985.
- 37- كارول كونيهان، ترجمة سهام عبد السلام، أنثروبولوجيا الطعام والجسد، الهيئة العامة المصرية للكتاب القاهرة، مصر، 2012.

- 38- محمد مختار العرابوي، الأمازيغ والتوجه الطائفي الجديد، نقوش عربية، ط1، 1997.
- 39- محمد حقي، البربر في الأندلس، شركة النشر والتوزيع المدارس، ط1، 2001.
- 40- محمد شفيق، ثلاثة وثلاثين قرن من تاريخ الأمازيغيين.
- 41- مجاني باديس، سارة مرزاق، الهوية الثقافية الأمازيغية، ألفا للوثائق نشر إستيراد وتوزيع كتب، ط1، 2017.
- 42- محمد أوسوس، كوكرا في الميثولوجيا الأمازيغية، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، ط1، 2008.
- 43- المصطفى فرحات، طقوس وعادات أهل أبزو، المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، ط3، 2007.
- 44- محمد علي دبور، تاريخ المغرب الكبير، مؤسسة تاوالت الثقافية، ج1، 2010.
- 45- محمد الجوهري، الدراسة العلمية للمعتقدات الشعبية، دار الكتاب للتوزيع، القاهرة، ج1، ط1، 1978.
- 46- محمد الصغير غانم، الملامح الباكورة للفكر الديني الوثني في شمال إفريقيا، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، ج1، 2005.
- 47- محجوب السميراني، الأعياد الشعبية التونسية (أوسو-النيروز-عاشوراء)، سوتيميديا للنشر والتوزيع، ط1، 2018.
- 48- نورالدين الزاهي، المقدس والمجتمع، إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2011.
- 49- نادية سعيد عيشور، وأساتذة آخرون، منهجية البحث العلمي في العلوم الاجتماعية، مؤسسة حسين راس الجبل للنشر والتوزيع.

ب- المراجع باللغة الأجنبية:

- 1- Mustapha Nedjai, Ayred Ennayer Chez Les béni snous, Tlemcen, Editions Dalimen, 2011.
- 2- Servier Jean, Les Portes De L'année, Robert Laffont..Paris.1962.

ثالثا: المعاجم والقواميس

أ- باللغة العربية

- 1- ابن منظور، لسانا لعرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1999.
- 2- بيار بونت، ميشال إيزار، ترجمة مصباح صمد، معجم الإثنولوجيا والأنثروبولوجيا، مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط2، 2011.
- 3- عثمان سعدي، معجم الجذور العربية للكلمات الأمازيغية البربرية، دار الأمة، الجزائر، ط 1، 2007.
- 4- ماري إلياس، حنان قصاب، المعجم المسرحي، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، ط1، 1997.
- 5- مجد الدين محمد بن يعقوب، الفيروز أبادي، القاموس المحيط، مكتبة تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط8، 1326هـ-2015.

ب- باللغة الأجنبية

- 1- Camille la coste -Djardin, Dictionnaire de la culture berbère en kabylie, Editions la découverte, paris, 2005.

رابعاً: الرسائل والأطروحات الجامعية

أ- باللغة العربية

- 1- أوشاطر مصطفى، الأسطورة في التراث الشعبي الجزائري، أطروحة مقدمة لنيل دكتوراه دولة في الأدب الشعبي، تلمسان، 2002-2003.
- 2- إبراهيم الهلالي، الشعر الشعبي الثوري الجزائري 1954-1962 منطقة بني سنوس أنموذجاً، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في أعلام الشعر الشعبي الجزائري، 2011.
- 3- بن عيسى عبد الكريم، مسرح آيراد الإحتفالي آليات الحركة المرسومة، رسالة لنيل شهادة الدكتوراه، قسم الثقافة الشعبية، تلمسان، 2008-2009.
- 4- بن عيسى عبد الكريم، الملامح المسرحية في احتفالية آيرادية بمنطقة بني سنوس، رسالة لنيل شهادة الماجستير، قسم الثقافة الشعبية، تلمسان، 2002-2003.
- 5- بن معمر بوخضرة، الولي في المخيال الشعبي (الطريقة القادرية في الغرب الجزائري نموذجاً)، أطروحة مقدمة لنيل دكتوراه علوم في أنثروبولوجيا، تلمسان، 2011-2012.
- 6- بن علال فاطمة الزهراء، الأم في المخيال الشعبي الجزائري دراسة أنثروبولوجية بمنطقة تلمسان، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه تخصص أنثروبولوجيا، جامعة تلمسان، 2018.
- 7- خليفة عبد الرحمان، الديانة الوثنية المغاربية القديمة (منذ النشأة إلى سقوط قرطاجة 146 ق.م)، مذكرة لنيل درجة الماجستير في التاريخ القديم، تخصص التاريخ الاجتماعي لدول المغرب، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة منتوري قسنطينة، 2007-2008.

- 8-ذهبية آيت قاسي، الثقافة الشعبية في البرامج الثقافية الناطقة بالأمازيغية في التلفزيون الجزائري (القناة الرابعة) دراسة وصفية تحليلية لبرنامج تويزا، مذكرة ماجستير، المدرسة الدكتورالية للعلوم الإجتماعية والإنسانية تخصص علوم الإعلام والاتصال، 2009-2010.
- 9-رعمة شايب، مسرح عبد الكريم بين الإحتفالية وصناعة الفرجة (مسرحية بالليل ياعين نموذجاً)، مذكرة مقدمة لنيل شهادة ماجستير في الأدب التمثيلي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية والإجتماعية، جامعة باجي مختار عنابة، 2008-2009.
- 10-رفيق بن حصير، الأمازيغية والأمن الهوياتي في شمال إفريقيا (دراسة حالة الجزائر والمغرب)، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في العلوم السياسية، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة الحاج لخضر- باتنة، 2012-2013.
- 11-زمام ربيع، الأشراف في الجزائر (دراسة ميدانية لعينة من الأسر الشريفة بقرى بني سنوس)، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه نظام lmd، كلية العلوم الإجتماعية والإنسانية، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، 2020.
- 12-زيزي سهام، التوزيع وأبعادها الإجتماعية، الاقتصادية والثقافية، دراسة سوسيو أنثروبولوجية، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير، المدرسة الوطنية الدكتورالية، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، 2011-2012.
- 13-صحرة شعوية، الطقوس الإحتفالية بالجزائر إحتفالية يناير أنموذجاً، دراسة أنثروبولوجية بولاية تبسة، أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية، جامعة الشيخ -تبسة، 2020-2021.

خامسا: المجالات العلمية

أ-باللغة العربية

- 1- أحمد خضرة، تناغم ثنائية الفرجة والتراث في المسرح الشعبي (شايب عاشوراء أنموذجا) جامعة لخضر الوادي، مجلة العدد 2، 2016.
- 2- العيد غزالة، الزيتون في التراث الديني بين النصوص المقدسة وكتب النوازل، مجلة مدارات تاريخية، مجلد الأول، العدد 4، ديسمبر 2019.
- 3- الصادق خشاب، الخصائص اللسانية للغة الأمازيغية مقارنة بين اللهجات المزابية والشاوية والقبائلية، مجلس الأعلى للغة العربية، 2018.
- 4- جميل حمداوي، الأمازيغية بإعتبارها لغة الأم، مقال بجريدة المنعطف، الملحق الأمازيغي، المغرب، العدد 324، 2016.
- 5- جميل حمداوي، مواطن الإتصال والانفصال بين اللغة الأمازيغية واللغة العربية، مقال بمجلة مشاهد، 2015.
- 6- جميل حمداوي، الديانة عند الأمازيغيين، شبكة الألوكة، 2014.
- 7- حنان عقون، دراسة الأنساق المضمرة في الممارسات الثقافية الأمازيغية بالجنوب الجزائري إحتفالات يناير نموذجاً، مجلة الأدب الأمازيغي في الجنوب الجزائري، ج1.
- 8- حميدة سليوة، الأشكال المسرحية في التراث العربي بين الطقس والقص، مجلة حوليات التراث، جامعة سكيكدة، العدد 15، 2015.
- 9- زينب عبد التواب رياض خميس، الطوطمية بين السحر والدين في عصور ما قبل التاريخ بإفريقيا، مجلة العلوم الإجتماعية والإنسانية، جامعة محمد بوضياف بالمسيلة، مجلد 7، عدد 14، 2018.

- 10- زهية بن عبد الله، آيراد المعارف، المهارات والطقوس المتعلقة بإحتفالات الناير في منطقة بني سنوس، مجلة العربية للثقافة، عدد 67 ديسمبر، 2021.
- 11- سهام عبد الباقي محمد، الأقنعة أحد الفنون الإفريقية البدائية، مجلة كاسل الحضارة والتراث، عدد 315، 2020.
- 12- مشري زوييدة، الضبط الاجتماعي في الأسرة الجزائرية، مجلة العلوم الإنسانية، العدد 4، ديسمبر 2015.
- 13- محمد بكري، مهرجان بوجلود في المغرب إحتفالية شعبية تقليدية أصولها مبهمه، جريدة الشرق الأوسط، العدد 12395، 2012.
- 14- مباركة مسعودي، المسرح الجزائري التأسيس والريادة، مجلة البدر، كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة عنابة، مجلد 09، العدد 12، 2017.
- 15- ميموني شهرزاد، طيبي غماري، البعد السوسيو تاريخي في مسألة الهوية الثقافية في الأمازيغية (الموروث الثقافي يناير رأس السنة الأمازيغية الجديدة في الأوراس نموذجاً)، مجلة الناصرية للدراسات الاجتماعية والتاريخية، مجلد 9، عدد 2018.

ب- باللغة الأجنبية

- 1- Abdelaali Talmenssour, le carnaval dans les societes amazighes, universite zohr Agadir, 2013.

ملاحق

دليل المقابلة:

- 1- ماذا تعني كلمة آيراد أو النّاير؟
- 2- ما هو أصلها؟
- 3- كيف نشأت هذه العادة في منطقة الخميس؟
- 4- كيف تمارس هذه العادة؟
- 5- هل يقام حفل آيراد في كلّ عام؟
- 6- ماذا يمثل لك آيراد؟
- 7- هل سبق وأن شاركت في الإحتفالية؟
- 8- ما هي الأيام التي تقام فيها الإحتفالية وكم تستغرق؟
- 9- ما الدور الذي شاركت فيه؟
- 10- كم عدد المشاركين في الكرنفال؟
- 11- ما هو دور القناع في الكرنفال؟
- 12- كم عدد المقنّعين وما دور كلّ واحد فيهم؟
- 13- هل كانت الإحتفالية تقام بنفس الوتيرة أيام الإستعمار؟
- 14- ما هو المغزى من سقوط اللبؤة أثناء الإحتفالية؟
- 15- هل يسبّب تخلف أحد الأفراد عن الإحتفالية المشاكل له؟

- 16- هل هناك رقصات معينة أثناء الاحتفالية؟
- 17- كم عدد الأغاني المتداولة أثناء الاحتفالية؟
- 18- ماذا نعني بالكركور؟
- 19- هل يعتبر الانطلاق من ضريح سيدي أحمد ضروري في موكب آيراد؟
- 20- هل مازالت تحافظ المرأة السنوسية على حرفة صنع الحصيرة؟
- 21- ماهو دور الصدقة في احتفالية النّاير؟
- 22- ماهي المواد الأساسية لصنع القناع الآيرادي؟
- 23- ماهي التجهيزات التي تقوم بها المرأة السنوسية قبل موعد احتفالية النّاير؟
- 24- ماذا نعني بالكانون؟
- 25- في رأيك ماهي السلوكات التي تغيّرت في احتفالية النّاير؟
- 26- هل خروج المرأة للعمل وانتشار التعليم ساهم في تغيير سلوكات الاحتفالية؟
- 27- ماهي الأيام التي تُقام فيها الاحتفالية؟
- 28- ماذا نعني بعجوزة النّاير؟ وهل يمكن سرد الحكاية؟

عدد المبحوثين	السن/الجنس	نوعية العمل	الحالة الاجتماعية	المستوى الثقافي
الحاج بوجنان علي	ذكر 75	متقاعد	متوسطة	تعليم ابتدائي
الحاج علي شوالي	ذكر 65	متقاعد	متوسطة	تعليم ابتدائي
حاجة صافية	أنثى 45	بدون عمل	متوسطة	بدون تعليم
محبوب عبد العزيز	ذكر 42	أستاذ	متوسطة	جامعي
قران عبد العزيز	ذكر 77	أستاذ	متوسطة	جامعي
عبدون علي	ذكر 68	مسرحي	جيدة	جامعي
حاج علي قران	ذكر 85	مجاهد	جيدة	تعليم ابتدائي
معقل يمينه	أنثى 52	رئيسة جمعية آمال بني سنوس	جيدة	تعليم ثانوي
بن حمو زوليخة	أنثى 34	ناشطة جمعوية	متوسطة	جامعية
بن صديق نوال	أنثى 28	ناشطة جمعوية	متوسطة	جامعية
حاجة توتة	أنثى 65	مجاهدة	جيدة	بدون تعليم
مداني عائشة	أنثى 45	بدون عمل	متوسطة	بدون تعليم
لقاط محمد الأمين	ذكر 34	موظف	متوسطة	جامعي
شوالي رضوان	ذكر 28	بدون عمل	متوسطة	ثانوي
كوجاتي عبد الرحمان	ذكر 42	أعمال حرة	متوسطة	ثانوي
لحمر عفان	ذكر 45	موظف	متوسطة	ثانوي
حمداوي إبراهيم	ذكر 55	متقاعد	متوسطة	إبتدائي

عسكر علي	ذكر 68	مجاهد	جيدة	إبتدائي
غزوتي جمال	ذكر 28	طالب جامعي	متوسطة	جامعي
بن شراط محمد	ذكر 34	بدون عمل	متوسطة	جامعي
باسعيد عبد الرزاق	ذكر 44	موظف	متوسطة	جامعي
بن صابر سفيان	ذكر 28	بدون عمل	متوسطة	جامعي
جبور عبد المجيد	ذكر 56	طبيب أسنان وناشط جمعوي	جيدة	جامعي
بن شراط محمد	ذكر 62	رئيس بلدية بنيسنوس	جيدة	ثانوي
خبيشات يمينة	أنثى 55	ناشطة جمعوية	جيدة	إبتدائي
خبيشات أمال	أنثى 34	ناشطة جمعوية	جيدة	جامعي
بن صافي رقية	أنثى 65	بدون عمل	متوسطة	بدون تعليم



صورة ملحق رقم (1)

صورة توضح لباس آيراد (الأسد)



صورة الملحق رقم (2)

صورة توضح لباس البثوة والتي تلعب دور زوجة آيراد (الأسد)



صورة ملحق رقم (3)

صورة توضح باقي المقنعين وهم يمثلون أبناء آيراد (الأسد)



صورة ملحق رقم (4)

صورة توضح شخصية المقدم في العرض الآرادي



صورة الملحق رقم (5)

صورة توضح أعضاء الفرقة الموسيقية المشاركة في كرنفال آيراد



صورة ملحق رقم (6)

صورة توضح الشكل الجديد للقناع الآيرادي المصنوع من مادة بلاستيك



صورة ملحق رقم (7)

صورة توضح عدم التسلسل المسرحي في كرنفال آيراد



صورة ملحق رقم (8)

صورة تعرض لنا لباس التقليدي لآيراد قبل أن يتحول لصيغة الجديدة



صورة ملحق رقم (9)

صورة تمثل قناع البلاستيك الجديد



صورة الملحق رقم (10)

صورة تمثل أحد أنواع الأقنعة الجديدة حيث يجمع بين مادتي البلاستيك وجلد الخروف.



صورة ملحق رقم (11)

صورة تمثل أقنعة مصنوعة من جلد حيوانات المنطقة.



صورة ملحق رقم (12)

صورة تمثل مجموعة من النباتات التي كان يجمعها أهالي المنطقة (عرعار، فليين، طاقة.....



صورة ملحق رقم (13)

صورة توضح أحد المأكولات التقليدية في إحتفالية النابر المعروف " بالمسمن "



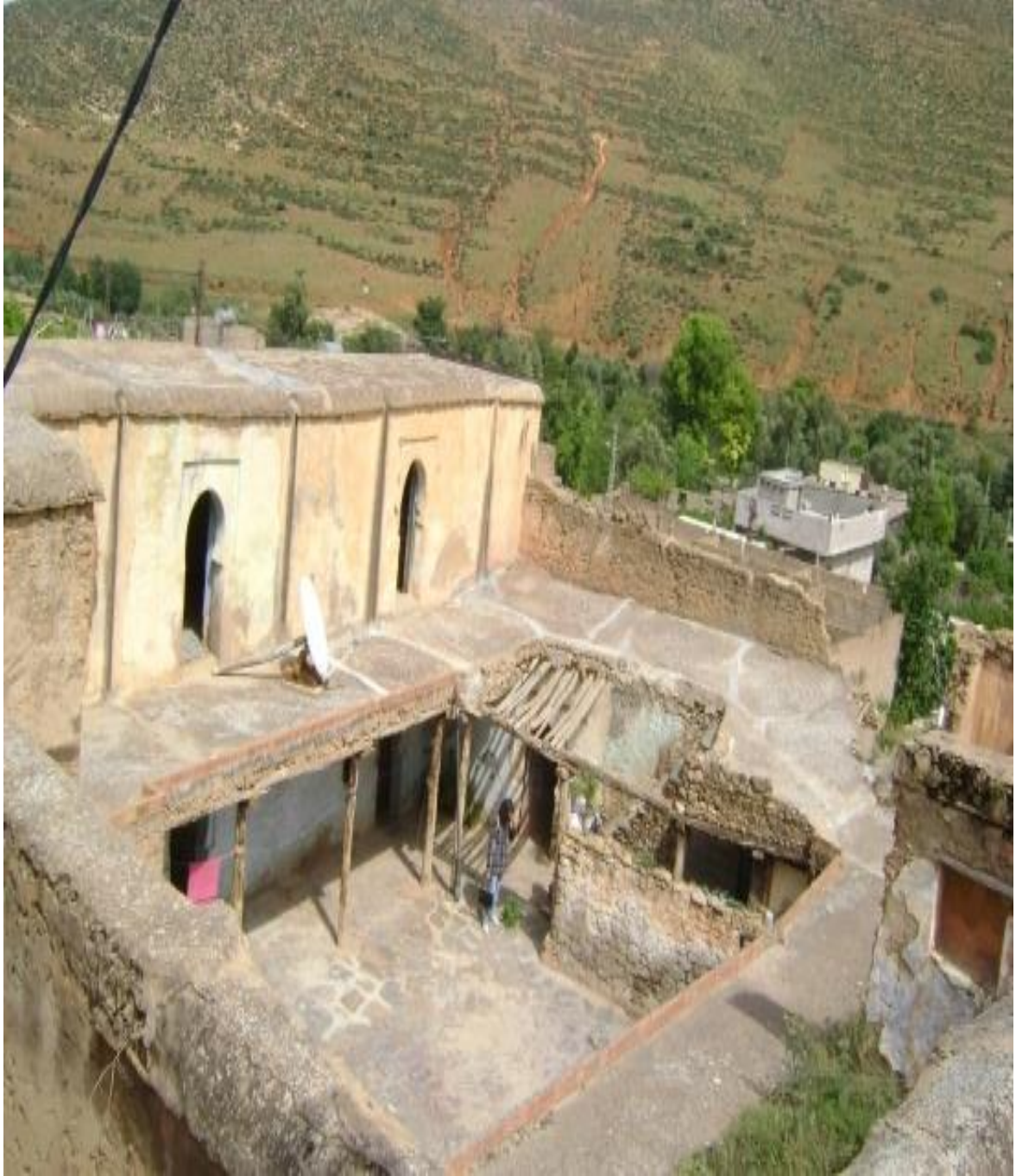
صورة ملحق رقم (14)

صورة توضح طريقة صنع الحصير



صورة ملحق رقم (15)

صورة توضح بعض الصناعات التقليدية التي تقوم المرأة السنوسية بصنعها من مادة الحلفاء



صورة ملحق رقم (16)

صورة توضح هندسة التقليدية للمنزل السنوسي القديم



صورة ملحق رقم (17)

صورة توضح ما يعرف بالشيمينى وهو المكان المخصص للطبخ قبل مجىء الغاز



صورة ملحق رقم (18)

صورة تمثل بعض الأطباق التي تعدها المرأة السنوسية لإحتفالية

الناير (بركوكس، شرشم، مسمن، تريد، خبيزات الناير....



صورة ملحق رقم (19)

صورة تمثل حبوب القمح التي تعد منها المرأة السنوسية طبق شرشم.



صورة ملحق رقم (20)

صورة توضح مايعرف بطبق النايير وهو يحتوي كل فواكه الموسمية للمنطقة (لوز، جوز، تمر،

تين، برتقال....)



صورة ملحق رقم (21)

صورة توضح ما يعرف بخبيزات النائر والتي يتم توزيعها على الأطفال.



صورة ملحق رقم (22)

صورة توضح ضريح سيدي أحمد بمنطقة الخميس وهو مكان تجمع وإنطلاق موكب آيراد.



صورة ملحق رقم (23)

صورة تمثل تجمع الجمهور والمشاركين في كرنفال آيراد أمام أحد المنازل لأخذ صدقة آيراد.



صورة ملحق رقم (24)

صورة تمثل تعدد شخصيات الآيراد (الأسد).



صورة ملحق رقم (25)

صورة تمثل بداية إعلان الفرقة الموسيقية للعرض الآيرادي.

ملخص

إن هذه الدراسة هي محاولة لرصد احتفالية النايير بين الماضي والحاضر (دراسة أنثروبولوجية لإحتفالية آيراد بمنطقة بني سنوس أنموذجا)، من خلال الكشف على جملة التغيرات والتحويلات الإجتماعية والثقافية التي مست طقوس وممارسات الإحتفالية من خلال عقد مقارنة بين الماضي والحاضر لمعرفة التطورات التي عرفتها احتفالية النايير وكرنفال آيراد، وذلك للكشف عن أهم العوامل المؤثرة في هذا التحول، وتتبع مسار التغير والتجديد في نمط الإحتفالية.

الكلمات المفتاحية: يناير -آيراد - كرنفال - بني سنوس -التغير الثقافي.

Résumé

Cette étude est une tentative de suivi de la célébration d'Al Nair entre le passé et le présent (une étude anthropologique de la célébration Ayrad dans la région de Bani senus comme modèle), en révélant un certain nombre de changements et de transformations sociaux et culturels qui ont affecté les rituels et les pratiques à travers une comparaison entre le passé et le présent pour connaître les évolutions d'Al Nair et du carnaval Ayrad. Le but est de révéler les facteurs les plus importants influençant cette transformation, et de suivre le chemin du changement et du renouveau dans le style festif.

Mots clés: Ynaiyer -Ayred -Carnaval -Bani senus -Changement culturel.

Abstract

This study is an attempt to monitor the celebration of Al-Nayer between the past and the present (an anthropological study of the festival of Irad in the Beni senus region as a model). It was done through the detection of a number of social and cultural changes and transformations that affected the rituals and practices of the celebration by making a comparison between the past and the present. To learn about the evolution of Al Nair and the Ayrad carnival. The goal is to reveal the most important factors influencing this transformation, and to follow the path of change and renewal in the festive style.

Key words: Ynaiyer -Ayrad -Carnival -Bani senus -Cultural change.