MA 9 - 305 - 70/04

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

سجل تحت رقم 3734/13
بتاريخ
الرقم

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة أبي بكر بلقايد

4 فيفري 2013

كلية العلوم الآداب و العلوم الاجتماعية و العلوم الإنسانية

قسم: الثقافة الشعبية

تخصص: الأنثربولوجيا

الطقوس الجنائزية في منطقة تلمسان

رسالة تخرج لنيل شهادة الماجستير في الأنثربولوجيا

إعداد الطالب:
زازروي موفق

إشراف الأستاذ الدكتور:
شايف عكاشة

و الدكتور: سعيدي محمد

كلية العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية
مكتبة الكلية
جامعة أبو بكر بلقايد - تلمسان

السنة الجامعية 2002/2001

الإهداء

إلى والديا الكريمين حفظهما الله و كل أفراد العائلة.

إلى أساتذتي الكرام خاصة الأستاذ الدكتور الشايف عكاشة و الدكتور محمد السعيدي

إلى أخي و صديقي المحترم غساري طيبي

إلى روح أخي الطاهرة محمد قاري رحمه الله

و إلى كل من ساعدني من قريب أو بعيد .

أهدي هذا العمل المتواضع .

موفق زازوب

الشكر والعرفان

أتقدم بالشكر الجزيل إلى كل الأساتذة الذين أمدونيَ بالمساعدة وأخص بالذكر:

- الأستاذ الدكتور شايف عكاشة على تشريفي بتأطيره لهذا العمل..
- والدكتور محمد سعيدي الذي قدم لي يد العون بسخاء وبدون ملل.
- وإلى كل العائلة وأخص بالذكر الإخوة عبد القادر وصالح وجلال ويوسف وكل أخواتي على مساندتهم لي أثناء إنجاز هذا البحث.
- وصديقي طيبي غماري على كل ما أمدني به من عون وإرشاد وتشجيع وصبر.
- المرحوم الأستاذ قاري محمد، الأستاذ بن عبد الله فتح الله، الأستاذ سعيدي محمد، الأستاذ سواريت بن عمر، الأستاذ بلعربي خالد، الأستاذ جابر، الأستاذ ماحي عبد اللطيف، الأستاذة كاهية، علي (نادي أبعاد)، الأستاذ مصمودي علي، الأستاذ طرشاوي، الأستاذ عبد الحليم أبو بكر، الأستاذ بن قناديل، الأستاذ شيخاوي سنوسي، الإمام (سي البشير)، عبد اللاوي أمين، عبد اللاوي محمد وصديقه، الأستاذ مهاجي، الأستاذ عبد الحفيظ بورديم، الأستاذ لمريني، الأستاذ بلخروف وإلى حامدي محمد وحمليلي العبدلي والشيخ نعيم.

المقدمة :

إنّ التاريخ البشري يكشف لنا من خلال التجارب الإنسانية أنّ أفرد واقعة لم يستطع الخلاص منها هي الموت. وتبدو هذه الظاهرة القاسم المشترك بين جميع الناس، بل بين جميع الكائنات، وخير دليل على ذلك هو انقراض تلك الكتل العظيمة من الأجيال عبر تاريخ البشرية فجميع البشر فانون وقد عبر القرآن عن ذلك أحسن تعبير في قوله تعالى: "كل نفس ذائقة الموت"[1].

فرغم الطابع الكلي المطلق للموت إلاّ أنّه يحمل هو الآخر طبيعة جزئية مطلقة، فمن جهة عام وشامل ومن جهة أخرى فهو تجربة فردية وخاصة يعيشها الإنسان وحده، فلا بدّ له أن يموت، إنّها حتمية مطلقة لا مناص منها.

ولمّا كان الإنسان الكائن الوحيد الذي يعي نفسه ويدرك بأنّه سيموت هذه الخاصية الجوهرية المميزة له، أثارت وجدانه وبعثت فيه تخيلات كثيرة وأسئلة جعلته يبحث عن أجوبة لعلّه يزيل قلقه ويشفي غليله خاصة فيما يتعلق بمصيره بعد الموت، وبقيمة هذه الحياة بالنسبة للفناء المحتوم الذي ينتظره ولهذا "...قلّما تخلو عبارة الإنسان اليومية من ذكر الموت، حتى أنّ ما من فيلسوف إلاّ وتفلسف في هذا الموضوع كما أنّه ما من رجل دين إلاّ ووسانا وذكّرنا بيوم الممات وما ينتظر الإنسان نتيجة أعماله، والموت في كلّ ذلك يحصدنا، يضحك علينا، يبكينا في أجمل لحظة نحياها مع من نحبّ..."[2] .

فالموت نهاية محتومة، و الموت قدر، ولكن الموت أيضا سر ولغز ورهبة وغموض ومجهول، والعقلية العامية لا تواجه الموت بالتذكر والاعتبار، ولكنها تواجهه أيضا بالتجاهل والنسيان وربما واجهته بالنكتة والاستطراف، أو ربما واجهته بالأغنية والأشعار والأهازيج، بل ربما جعلت الموت موضوعا قصصيا غرائبيا عجيبا وممتعا، وتلك كلّها وغيرها "آليات" تعمد إليها الذهنية الشعبية في محاصرة خوفها ورهبتها من ذلك المجهول،" الموت".

---

[1]- سورة العنكبوت الآية 57.

[2]-الدكتور سمير عبده، التحليل النفسي لقوة الاستدلال، تخيل الأحداث قبل وقوعها، ط1، دار علاء الدين، دمشق، 1994، ص18.

إنّ الخوف من الموت جعل الإنسان يعيش قلقا دائما وكأنّه نوع من العصاب والوساوس الفكرية التي تصاحبه دوما في حياته. وهذا الوضع دفع الإنسان إلى البحث في وسيلة يواجه بها خطر الموت الداهم وقوى الشر الغاضبة عنه والتي تتربص به الدوائر.

وتتمثل هذه الوسيلة في جملة الطقوس الممارسة تجنيدا له حتى يكون على أهبّة الاستعداد لهذه المواجهة التي تنبع أساسا من الصراع بين الحياة والموت، ويظهر هذا جليا في سلوكاته الطقوسية الممثلة في التعامل مع الوفاة وما ينجرّ عنها من تعبير عن الحزن وطرق الدفن أو التخلص من الجثة أو حفظها.

وهذا ما عبّر عنه باستيد R. Bastide في قوله : " ليس الموت حدثا فجائيا كما نتصوره اليوم لأنّها لا تعني فقط كما عبّر عن ذلك R.Hertz بشكل جيّد، وضع نهاية للوجود الجسدي إنّها تدمر أيضا الكائن الاجتماعي، إذ تتكسر الروابط التي تربط الميت مع عائلته، مع قبيلته، مع مدينته، وهذا لا يتمّ بشكل فجائي، ولا في لحظة واحدة، لهذا السبب تتمّ الطقوس الجنائزية في عدّة مراحل، فهناك أولا بالنسبة للميت تغسيل أو تطهير إضافة إلى طقوس أخرى متعدّدة من نعش، وجنازة ودفن ... إنّ أرملة الميت لا يمكنها أن تتزوّج مباشرة بعد الموت، كما أنّ أقارب الميت يلزمون أنفسهم بأشدّ الممنوعات"[1]

فالموت لا يتم بيولوجيا بل أنه يتم بقطع كل الصلات والعلاقات الاجتماعية بين الشخص الميت ومحيطه الاجتماعي ولهذا كانت الطقوس من الوسائل الاستراتيجية التي تعمل على تجاوز هذه الأزمة من خلال مسحه من الذاكرة الجماعية تدريجيا.

ومن الأمور التي يمكن أن نستشفها أن هذه الطقوس تقدم وظيفة استرجاعية للذاكرة الجماعية التي تحمل في طياتها أصول الأسطورة والدين. يقول نور الدين طوالبي" في حين أن الطقس الذي يعتبر أداة للتذكر إذا صحّ القول هو استجابة لنزعة جماعية في الحفاظ على هذا الماضي وعلى القيم المرتبطة به، وتفسر بالتالي على هذا الأساس استدامة الطقوس عبر تاريخ الحضارات".[2]

---

[1]- Roger Bastide, Eléments de sociologie religieuse, 2eme ed., Armand Colin,1947, Paris, p101.

[2]- نور الدين طوالبي، الدين و الطقوس والتغيرات، ترجمة وجيه العيني، الطبعة الأولى، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائرية، الجزائر، 1988، ص 9.

كما أنّ هذه الطقوس تعدّ محاولة لديمومة الأديان المؤسسة ، ولهذا حاول الإنسان من خلال ممارستها الحفاظ على ماضيه من أجل بعثه في الحاضر، ولذا جاءت هذه الطقوس محملة ببذور وشذرات من ثقافات مترامية في القدم.

ربما كانت الموت تظاهرة فريدة ومميزة فإنّها تشدّ الإنتباه كموضوع للدراسة وبالتالي فهي جديرة بالاهتمام لأنّها لا تخصّ كل ذي عقل فقط بل أنّها تخص كلّ إنسان ومن هنا يتوجب علينا فهمها في إطارها الكلّي. وقد اخترت كنموذج لدراستي الأنثروبولوجية "الطقوس الجنائزية في منطقة تلمسان".

وكان من دواعي اختياري لهذا الموضوع قلّة الدراسات حوله في الجزائر، إذ لا زال من الموضوعات التي لم يُنظّر لها بعد، ولم تحدّد مكانيزماتها، والثقافة التي تحركها في الجزائر، بغية توفير مرجع حول هذا الموضوع القليل التناول.

أمّا السبب الثاني فيكمن في اهتمامي بالموت كإشكالية ونتيجة محاولة التعرف على الطبيعة الإنسانية التي أنا واحد منها، لكي أفهم معانيها بالإضافة إلى أنّها تجربة وإن لم أعانيها فهي تجربة واقعية اجتماعية، ثقافية وحتّى عائلية، تشدنا إلى فهم معانيها من خلال الكيفية التي يتعامل معها الإنسان والآليات التي يواجهها بها.

أضف إلى ذلك أنّ الموت قد أصبح شيئا عاديا نتيجة كثرته في المجتمع بواسطة العنف الذي خرّب الجزائر(الإرهاب)، وكوني أنتمي إلى منطقة تلمسان هذه المنطقة الغنية بتراثها وحضارتها ارتأيت أن أشارك بهذا البحث المتواضع.

أمّا عن الهدف من البحث، فإنّ هذا الأخير يشتغل حول تحليل الطقوس الجنائزية في منطقة تلمسان، محاولا التعرف على بنيتها شكلا ومضمونا وقد اخترت كنموذج لهذه الطقوس " طقوس الجنازة " . هذا بالإضافة إلى أنّ "هذه الطقوس والمعتقدات أكثر أصالة من المعتقدات الأخرى التي تتعلق بظواهر أخرى كالختان، والزواج وغيرها لأنّ هذه الطقوس والمظاهر الثقافية المشار إليها لم تخلق مع الإنسان بينما المظاهر الثقافية التي ارتبطت بالموت ظهرت مع فجر الإنسانية... فهي أكثر خصوبة "[1]. وكان الهدف الأكبر هو فهم هذا الإنسان في هويته وأصالته وتاريخه الثقافي.

---

[1]- قدوري عبد الكريم، حفريات الموت، رسالة تخرج لنيل شهادة الماجستير في الأنثروبولوجيا، معهد الثقافة الشعبية، جامعة تلمسان، 1994/ 1995، ص5.

وككلّ باحث يتوخى الوصول إلى الجديد واجهتني صعوبات وعوائق عديدة تتمثل أولاها في طبيعة الموضوع المتناقضة، فهو يحمل في طياته طابع الشمولية من جهة ومن جهة أخرى ينطوي على الطابع الجزئي ذلك لأنّه تجربة خاصة لابدّ أن يعانيها كل فرد بمعزل عن الآخرين.

كما نجد من مفارقاته أنّه يحمل صفة اليقين وعدمه، فالإنسان يعرف حتما بأنه سيداهمه الموت لا محالة، لكنه لا يعرف متى سوف ينتهي أجله، و من ناحية أخرى فهو موضوع كريه و مزعج يبعث في النفس الخوف و الرعب، ولهذا فإن مجتمع البحث قد واجهه بالاشمئزاز و التطير، فكم من مرة تم الإعراض والابتعاد عني، و كأنني أحمل الموت معي، ذنبي في ذلك كوني أعالج هذا الموضوع بالبحث و الدراسة. و كم مرة تم التعوذ بالله عندما أطرق أذن أحدهم بكلمة موت أو جنازة أو كل ما يتعلق بها و من هنا يمكن القول أن درجة التجاوب مع هذا البحث تكاد تنعدم، نظرا لرغبة الإنسان في الحياة و كراهيته للموت.

كما أن من الصعوبات التي ينبغي الإشارة إليها، عدم وجود مراجع متخصصة في هذا الميدان إن لم نقل أنها تكاد تنعدم، إذا قورنت مثلا بمواضيع أخرى كالزواج، و كل ما يتعلق بالحياة... و من هنا جاءت الدراسات حول ظاهرة الموت قليلة جدا، و ذلك لأن الموت تنفي الوجود الإنساني، و من هنا ربط الإنسان أبحاثه حول الموت بالخلود دائما و بالبينة الثنائية. الموت / ميلاد جديد،وهذا كله يرجع حسب رأيي إلى محاولة الإنسان البحث عن الخلود لتعلقه بالحياة و لو في العالم الآخر، باعتبار الموت امتداد لبداية حياة جديدة.

ومن جهة أخرى أشير إلى أن غزارة المادة خاصة في الفصل الثاني الخاص بالطقوس الجنائزية من خلال أشكال التعبير الشعبي مثّل صعوبة كبيرة بالنسبة لي خاصة وأني باحث مبتدئ، فمنطقة تلمسان غنية بالقرى و كل قرية تخفي ورائها مادة غزيرة فيما يخص الأمثال الشعبية، كذلك الأمر بالنسبة للأحلام، الأمر الذي صعّب عليّ تناولها بالتحليل بشكل شامل، و هذا ما اضطرني إلى الانتقاء في كثير من الأحيان.

لقد ارتأيت من باب المقتضى المنهجي أن أفتتح بحثي بقسم نظري محاولا الإجابة عن السؤال التالي : ما هي بدايات البحث النظري والتطبيقي حول طقوسية الموت ؟ وهنا

أبحث الكتابات والمقالات الأولى التي اهتمت بالموت من حيث تصوراته وطقوسه ضمن ثقافات متنوعة قديما وحديثا.

وقد قسمت الفصل الأول إلى جزأين، حاولت في الجزء الأول منه أن أستطلع الطقوس الجنائزية في الخطاب الديني بصفة عامة، وقد قمت بتقسيمه إلى عنصرين :

ـ تناولت في العنصر الأول الطقوس الجنائزية في الخطاب الديني الإسلامي، حيث حاولت التركيز فيه على نصوص الثقافة العالمة أي النصوص الشرعية في باب الموت والجنائز.

ـ ثمّ خصصت في العنصر الثاني بحث الطقوس الجنائزية في الخطابات الدينية وقد تمّ اختياري على ديانتين منزلتين (المسيحية واليهودية) وديانتين وضعيتين (البوذية والهندوسية) وذلك من أجل متابعة الطقوس الجنائزية وجذورها ثم القيام بمقارنة لأركز على الأبعاد التالية: دلالات الموت، الطقوس الجنائزية، مصير الروح، الإحتضار.

وقد حاولت من خلال هذه المقارنة أن أتماشى مع ما توقعه Mircea Eliade عندما قال :"... عندما نأخذ هذا المعتقد بجدية ونحاول توضيح مقتضياته الكونية و الطقوسية والاجتماعية، نتوصل إلى فهم الوضعية الوجودية لإنسان يعتقد أنّه يتمركز في مركز العالم. فكلّ سلوكه وفهمه للعالم وكل القيم التي يعطيها للحياة ولوجوده تظهر منتظمة في شكل نسق منطلق من هذا المعتقد..."[1].

أمّا الجزء الثاني فقد خصصته للطقوس الدينية في الخطاب الأنثروبولوجي إذ حاولت القيام ببحث بيبلوغرافي نازل من الأنثروبولوجيا العامة إلى أنثرولوجيا العقلية العربية ، ثم أنثرولوجيا المجتمع الجزائري، وهذا حتّى أمهد الطريق أمام الدراسة الأنثربولوجية للطقوس الجنائزية في منطقة تلمسان، مكان وجود مجتمع بحثي.

ثم جاء الفصل الثاني من هذا البحث، لأتناول فيه الطقوس الجنائزية من خلال أشكال التعبير الشعبي، وهنا وجدت نفسي أمام تراث هائل وغني للثقافة الشعبية منها المثل، الحلم، الأغنية، الأسطورة... ومخافة الضياع من خلال الولوج في هذا التراث المتشعب وقع اختياري على الأمثال و الأحلام كنموذجين لهذه الدراسة، ولذا جاء الفصل الثاني مقسما إلى جزئين :

---

[1]- Mircea Eliade, La nostalgie des origines, méthodologie et histoire des religions, Gallimard, Paris,1971, p134

خصصت الجزء الأول من هذا البحث لطقوس الجنازة من خلال المثل الشعبي الذي يمثل تراثا غنيا، فهو لسان الجماهير وترجمة صادقة لمشاعره وتفكيره، فهو المرآة التي تعكس بكل أمانة قيم المجتمع وعاداته وتقاليده وتصوراته، وهذا للإطّلاع أكثر على العقلية الشعبية وردود أفعالها أمام الموت علما أنّه يمكن أن يكون هذا البحث وحده موضوعا لبحث مستقل.

وقد ركّزت على الأمثال في منطقة تلمسان لفهم مجتمعنا في تصوره للموت و المصير والخلود والمستقبل من خلال الطقوس الجنائزية.

أمّا الجزء الثاني فقد تناولت فيه الأحلام باعتبار أنّها تعبّر عن معنى يتصل بحياة الفرد مباشرة، " فإن لم تكشف الأحلام عن مستقبل الفرد، فإنّها تبدي لنا بعض الجوانب الأساسية في شخصيته على الأقلّ "[1].

ولمّا كان الكثير من الأحلام تعبر عن هاجس الموت، ارتأيت أن أخصص لها جزءا وذلك لأهميتها في حياة الفرد، وكيف يتعامل معها الشخص الحالم وقد لجأت إلى التفسير الشعبي وموقفه من أحلام الموت ثم لجأت إلى التفسير الديني ومدرسة التحليل النفسي وحاولت أن أرى ما إذا كان هناك تقارب بينهما، وإذا اعتبرت الموت نوعا من العصاب الذي يعيشه الإنسان فإن الحلم يعد وسيلة أنجع لفهم هذا العصاب وتصفيته من خلال البحث وراء المظاهر التي تتخذها تصورات المريض والقوى النفسية التي تحجب هذه المظاهر.

أما في الفصل الثالث فحاولت أن أتناول فيه الطقوس الجنائزية في إطار علاقتها بين الثابت الديني والمتغير الشعبي، أي أنني حاولت أن أرصد أهم محطات الطقوس الجنائزية ذاكرا أهم النصوص الشرعية من جهة وأهم ما طرأ على هذه النصوص من تغيرات ومن جراء التعاقب الزمني والتاريخي، هذا لأنني أومن إيمانا راسخا أن الاعتقادات الشعبية الخاصة بالطقوس الجنائزية هي في ذاتها مشتقة ولاشك من العقائد الدينية النصية إلا أنها سرعان ما انفرجت عنها، ومن هنا كان أهم مقصد لي في هذا البحث أن أقيس إن جاز القول زاوية الانفراج بين الثابت الديني والمتغير الشعبي.

---

[1]- بيير فوجيرولا، الثورة الفرويدية، ترجمة حافظ الجمالي، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1972، ص 84.

أي أن أقيس ذلك المقدار من الابتعاد زيادة ونقصانا والذي حصل بين الثابت الديني والمتغير الشعبي فيما يخص طقوس الموت. وقد قسمت هذا الفصل إلى جزأين: تناولت في الجزء الأول طقوس ما قبل الدفن والمتمثلة في الاستعداد للموت ولحظة الموت وإعداد الميت. أما الجزء الثاني فقد تناولت فيه طقوس ما بعد الدفن أي طقوس الخروج مع الجنازة، وطقوس إعداد الطعام وطقوس الحداد، وختمت هذا الجزء بمحاولة قياس زاوية الانحراف بين الثابت والمتغير الشعبي في استعمالها وممارستها لطقوس الموت.

أ- الإشكالية :

يعيش الإنسان صراعا دائما بين الموت و الحياة وبمقتضى هذا الصراع نجده في حياته يجدّ ويجتهد من أجل بناء ذاته ووجوده من خلال شبكة من العلاقات الاجتماعية التي تربطه بالعديد من المؤسسات كالأسرة و المدينة و المعمل... وهو بذلك يريد تكوين كيانه الاجتماعي الذي يعترف به الآخر و يحترمه ويتعاطى معه، ولأنّ هذا الهدف ضخم للغاية فإنّه لا يتأتّى بين لحظة وأخرى بل يحتاج إلى سنين كثيرة وتجارب عديدة ومتنوعة تكون خلاصتها هذا الكائن الاجتماعي المرتبط بالآخرين، في نهاية هذا الإنجاز يجد الفرد وبشكل حتمي الموت مرتبطا به يريد أن يهدم كل ما بناه ومن ثمة كان من حق Hertz كما ذكرنا سابقا أن يؤكد على الموت ليس مجرد نهاية للوجود الجسدي لأن هذه النهاية تحدث بسرعة وبشكل فجائي بل أن الموت هو نهاية الوجود الاجتماعي للفرد ومن ثمة يصبح الموت حالة طويلة نسبيا لأن القضاء على هذا الوجود الاجتماعي للإنسان لا يتم بين عشية وضحاها بل يحتاج إلى زمن معتبر حتى يتمكن من القضاء أو من فك كل العلاقات التي نسجها الإنسان في حياته.

انطلاقا من كل ما سبق يمكن لنا القول أن الموت البيولوجي هو فعل يتم خارج إرادة الإنسان، أما الموت الاجتماعي إن صح التعبير فيتم بالتعاون مع كافة أفراد المجتمع القريب للميت، إذ يحاول المجتمع من خلال الطقوس التي ابتدعها لتسيير حالة الموت، والقضاء على الوجود الاجتماعي للفرد الميت وذلك باستئصاله ومحوه من الذاكرة الاجتماعية وتفكيك كل الروابط التي كانت تجمعه بأفراد المجتمع وكأن بهذا المجتمع يريد من خلال هذه الطقوس طرد جميع الأموات من فضاءاته. وبالتالي إبقاء هذا المجتمع

للأحياء فقط، وبهذا يمكننا طرح التساؤل التالي: هل يمكن أن تتحول الطقوس الجنائزية إلى طقوس تعبر عن التأكيد على الحياة والتشبث بها اكثر مما تعبر عن الحزن والموت ؟ ومن هنا يصبح إشكالنا الأساسي في هذا البحث معرفة مدى إمكانية تحول الطقوس الجنائزية إلى طقوس احتفالية تهتم بالحياة اكثر مما تهتم بالموت.

ب- الفرضية:

أقترح للإجابة على هذا التساؤل الفرضية التالية:

- يستعمل المجتمع الطقوس الجنائزية لإعادة النظام للحياة الاجتماعية، فهي موجهة إلى تثبيث الحياة أكثر مما هي موجهة لتوديع الفقيد.

- يمكن لنا قياس هذه الفرضية من خلال العديد من محطات الطقوس الجنائزية غذ سنتعرض في البداية إلى كيفية تناول الخطابات الدينية والعلمية والأنثروبولوجية لهذه الطقوس باعتبارها دالة على الحياة لا على الموت ثم أتناول أشكال التعبير الشعبي و أبحث عن الرمزيات التي جعلت من هذه الطقوس مجالا احتفاليا مليئا بالحياة، مؤكدا بذلك على أولوية الحياة على الموت.

وفي الأخير سأتطرق إلى قياس فرضيتي من خلال علاقة الثابت الديني والمتغير الشعبي وكيف أن الانفراج الذي وقع بينهما يعود إلى تشبث العقلية الشعبية بالحياة ورفضها للموت.

ج- منهجية البحث:

يعتبر المنهج أسلوبا وطريقة لتنظيم عمل الباحث حتى لا يتحول عمله إلى مجرد تجميع المعلومات دون تمحيص ولا تصنيف ولا تفسير ومن هنا حاولت أن اقسم منهجية البحث إلى ثلاثة مستويات هي:

1- التصور المنهجي المعتمد:

وأقصد به النظريات التي أحاول أن أأطر بها عملي. وكانت أولى هذه النظريات هي الوظيفة باعتبار أنني حاولت البحث في وظيفة الطقوس الجنائزية في مجتمع البحث. ولأن البحث العلمي يسير نحو المقاربات المتعددة المناهج،لم أكتف بهذه المدرسة واعتمدت كثيرا على نظرية التحليل النفسي خاصة فيما يخص دراسة الأمثال والأحلام.

كما اعتمدت على بعض القراءات الدينية خاصة لظاهرة الأحلام علما أنني لم أتناول هذه القراءات كمعطيات خامة إنما تناولتها في إطار موازنة بين الدين والعلم.

2- منهج البحث:

واعتمدت في هذا البحث على المنهج الحقلي الميداني إذ دارت دراستي في إطار مكاني يتحدد في مدينة تلمسان الموجودة في الحدود الغربية للجزائر والمعروفة بطابعها المحافظ، كما كانت ميدانا تعاقبت عليه العديد من الحضارات عبر العصور مما أهلها لتكون ميدان بحث مثالي خاصة في موضوع الطقوس الجنائزية المتميز بالعديد من التداخلات والتأثيرات المتبادلة بين الحضارات. ويتحدد هذا الإطار المكاني من جهة ثانية في قرية سيدي سنوسي التي تبعد حوالي 47 كلم عن مدينة تلمسان، والتي تتميز بطابعها الريفي الفلاحي الذي لا زال يحافظ على الصور القديمة للطقوس عامة والطقوس الجنائزية على وجه الخصوص، أما فيما يتعلق بالإطار الزمني للبحث فقد امتد بين سنتي 1998- 2001.

نظرا لشساعة ميدان بحثي ولكبر مجتمع البحث اعتمدت كإجراء منهجي على أسلوب المخبرين في البحث، إذ قمت بانتقاء عشرة أشخاص بالنسبة للمدينة وعشرة آخرين للقرية وتتكون هاتين المجموعتين من الذكور والإناث وكانوا في أغلبهم أشخاصا مسنّين لما لهم من تجربة وخبرة بجميع مناحي الحياة. كما هو موضح في الجدول رقم(1). كنت ألجأ إلى هؤلاء المخبرين لفهم الملاحظات التي أستقيها من مجتمع البحث:

الجدول يبين توزيع المخبرين بين المدينة والريف وبين الذكور والإناث:

الجدول رقم 1

المكان / الجنس	ذكور	إناث	**المجموع**
المدينة	6	4	10
الريف	7	3	10
المجموع	13	7	20

3- التقنيات المنهجية :

اعتمدت في هذا البحث على تقنيتين منهجيتين أساسيتين :

أ- الملاحظة:

إذ كنت أذهب إلى الجنائز وألاحظ كل ما يتمّ فيها من طقوس، منذ سماعي لخبر الوفاة إلى ما بعد الدفن وأحيانا إلى اليوم السابع و الأربعين كما كنت أكلّف المخبرين بإجراء بعض الملاحظات بدلا منّي خاصة بالنسبة للمجتمع النّسوي وقد تطلّب منّي هذا العمل حضور أكثر من أربعين جنازة دون ذكر تلك التي حضرها المخبرون وقد وضعت لكلّ جنازة بطاقة ملاحظة سجلت فيها كل الملاحظات المشتركة و الملاحظات الخاصة بكل جنازة.

ب- المقابلة:

استعملت أسلوب المقابلة لتدقيق المعلومات والملاحظات التي كنت أجمعها، إذ عمدت إلى محاورة المخبرين وفقا لدليل مقابلة معد مسبقا ويتكون من المحاور التالية :

- المعلومات الشخصية.
- أسئلة حول لحظة الموت.
- أسئلة حول الاستعداد للموت.
- أسئلة حول إعداد الهيئ.
- أسئلة حول الخروج مع الجنازة
- أسئلة حول إعداد الطعام
- أسئلة حول الحداد

كما استعملت دليلا آخر للمقابلة خاصا بجمع الأمثال ويتكون من المحاور التالية:

- المعلومات الشخصية.
- أسئلة حول الأمثال الشعبية التي تتعلق بالموت.
- أسئلة حول فهم المحاور لهذه الأمثال.
- أسئلة حول المناسبات التي تستعمل فيها هذه الأمثال.

إضافة إلى هذا استخدمت دليلا ثالثا للمقابلة خاصا بجمع الأحلام وتفسيراتها الشعبية ويتكون من المحاور التالية :

- المعلومات الشخصية.
- أسئلة حول محتوى الحلم
- أسئلة حول فهم الشخص لحلمه

بالنسبة للتفسير الشعبي للحلم اعتمدت على مفسرين شعبيين معروفين بخبرتهما في هذا الميدان وقد كانت المقابلة معهما وفقا للدليل التالي :

- المعلومات الشخصية.
- أسئلة حول فحوى الحلم ومعناه.

د- تحديد المفاهيم :

يعتبر الموت من الإشكاليات الكبرى في تاريخ الوعي البشري ولأنّه كذلك يمثل تجربة تعانيها الذات الإنسانية مباشرة، وفي تمثلاتها نجد الكثير من الرموز التي تحتاج إلى تأويل دلالي لاستقصاء حقائقها الجوهرية الكامنة داخل مجموعة من التجليات الميتافزيقية والإنثروبولوجية والاجتماعية لكن هذا المفهوم لا يمكن فهمه إلا في وضعه داخل معانيه الكبرى التي ترسخت داخل مجموعة من الحقول المعرفية وعلى رأسها الأنثروبولوجيا.

لقد عُرّف الموت بمعاني ودلالات مختلفة باختلاف التصورات وحتى الثقافات، فقبل البحث عن المعاني الحقيقة لظاهرة الموت وطقوسها في الأنثروبولوجيا، يجب أن أحدد معناها أولا في المعاجم العامة الأخرى.

لغة يعرف المعجم العربي الموت: من مات يموت موتا ويمات. والموت من خلق الله تعالى. وهو السكون، كل ما سكن فقد مات، كقولنا ماتت النار أي برد رمادها، وماتت الريح ركدت وسكنت. والموات والمَوَتَان كله الموت يقع في المال والماشية.[1]

والموات بالفتح، ما لا روح فيه. والموت هو ضد الحياة: قال تعالى "كل نفس ذائقة الموت"[2].

---

[1] – ابن منظور ، لسان العرب، المجلد الثاني، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، بدون سنة، ص90،91،93.

[2]– سورة آل عمران الآية 185. عن علي بن هادية وآخرون القاموس الجديد للطلاب، معجم عربي مدرسي ألفبائي،ط7، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، 1991،ص.1166.

أما في اللغة الفرنسية فيرى بول فولكي Paul Faulquié في معجمه الفلسفي أنه من الناحية الاشتقاقية تعود "كلمة "Mort" في الفرنسية إلى الكلمة اللاتينية Mors والتي تعني في مدلولها اللغوي نهاية الحياة أو توقف الحياة العضوية والفيزيائية لكائن ما"[1]، ومن هنا فإن الموت عندما تؤخذ بمعناها الموضعي العام فإنها تشير إلى "النهاية المطلقة لشيء موجود، كائن بشري ، حيوان، نبات، صداقة، تحالف، سلم، عصر من العصور"[2]، ومن هنا يمكن القول أن طبيعة الموت تتمثل في كليتها المطلقة ذلك لأن كل البشر فانون، "لهذا يقال أن الموت يتبع سياسة ديمقراطية تقوم على المساواة المطلقة، فلا فرق بين غني أو فقير، بين عالم أو جاهل، بين كبير وصغير، بين خير أو شرير..."[3]

وإذا نظرنا إلى الموت من الجانب الطبيعي، وجدناه نهاية للحياة العضوية والبيولوجية، لأن الحياة في معناها البيولوجي:

"هي مجموعة الخصائص المتعلقة بالجسم أو كما تعرفها البيولوجيا المعاصرة أنها تنفيذ لنظام وراثي والذي تتضمنه الخلية الأولية فالحياة هي بهذا المعنى مرتبطة أشد الارتباط بحياة الجسد أو الجسم الذي هو حاصل الوظائف العضوية"[4] ، ومن ذلك يلزم أن تكون الموت موتا للجسد باعتباره هو الذي يضمن كل الوظائف الأساسية لحياة كل كائن حي، وهذا المعنى للموت هو ما أشير إليه بالموت العيادي أو الاكلينيكي.

أما ميتافيزقيا: فقد اختلفت التصورات حوله، فأفلاطون مثلا يرى بأنه حد لحياة أرضية والانتقال إلى عالم المُثل حيث يقول: "هل الموت شيء آخر عدا انفصال النفس عن الجسد نموت عندما تنفصل النفس عن الجسد، وتبقى على جهة لوحدها، ولما ينفصل الجسد عن النفس تبقى على حدة "[5]

فأفلاطون نظرا لمثاليته يرى بأن الجسد يفنى في الأرض لتعلقه بعالم الفساد، والروح تصعد إلى عالم المثل، وما انفصال الروح عن الجسد سوى خلود لها في عالم آخر،

---

[1] - Paul Faulquié, Rayont Saint Jean, Dictionnaire de la langue philosophique, P.U.F, Paris, 1962, p.457.

[2] – Jean Chevalier, Alain Geebrant, Dictionnaire des symboles, Edition revue et augmentée, Robert laffont, Jupiter, Paris 1986, p.650.

[3]– جاك شورون، الموت في الفكر العربي، ترجمة كامل يوسف، مراجعة و تقديم : امام عبد الفتاح امام، المجلس الوطني للثقافة و الفنون والآداب الكزيت، 1984، ص 5.

[4] - Jaqueline Russ, Dictionnaire de philosophie, press universitaires Bordas , Paris 1991, p.230.

[5]– – جاكلين روس، المرجع نفسه ص 183.

فالموت حسب أفلاطون "باب يؤدي إلى حياة أخرى، فالموت لا يؤثر إلا في الجهاز العضوي الجسمي، أما النفس فلا تموت بل بالموت نتحرر من أغلال الجسد، وكأن الموت هي معبر ينتقل من خلاله الإنسان من حياة النفس في البدن إلى عالم المثل، عالم الأرواح، فهو بداية لحياة أبدية وهي الحياة الروحية الأبدية"[1].

وتكرس الأبيقورية نفس المعنى الأفلاطوني تقريبا حيث تعتبره انفصالا للروح عن الجسد، ويؤكد أبيقور هذا الرأي بقوله:"إن الموت أمر أكيد لكنه ليس شرا، ولا يجب أن نخاف منه لأنه يمثل الانحلال الكلي لوجود النفس كما لوجود الجسد: فما هو منحل هو خاص للحساسية، والذي هو خاص للحساسية هو لا شيء بالنسبة لنا."[2] فالنفس أو الروح هي عبارة عن ذرات غير مرتبة توجد في الصدر وهي نتاج تلاقي عرضي بين الذرات. وهي تتكون مع الجسد وتفني بفنائه، غير أن الأمر يختلف عند أبيقور في خلود الروح، وهذا ما يقضي على المخاوف التي تنتاب الإنسان لما بعد الموت والذهاب إلى العالم الآخر، وبهذا "فلا مجال للخوف من الموت لأنه طالما كنا موجودين فإنه غير موجود ولكنه حينما يحل فإننا لا نكون موجودين".[3]

وخلافا لذلك نجد هيدغر Heiddeger الذي يرى أن الموت هو شكل من أشكال الحياة الإنسانية معبر عنه في نهايتها، وهو يسمح بالانتقال إلى الأصالة الحقيقية، إذ يقول بأن: "هذه النهاية التي نعبر عنها بالموت لا تعني بالنسبة للوجود الإنساني "وجود للنهاية" بل هي تعني وجودا من أجل النهاية، والذي هو وجود هذا الموجود، فالموت هو نمط أو طريق الوجود بحيث يتحملها الوجود الإنساني."[4] ويقول أيضا: "أن الإنسان مشروع للموت، وأننا وجدنا كبارا للموت."[5] انطلاقا من هذا يمكن القول أن هناك استحالة مطلقة للوجود الإنساني باعتبار الموت ظاهرة ملتصقة به، وأن الوجود الإنساني لا محالة مار نحو موت مؤكد وبالتالي فهو يدعو الإنسان إلى تغيير حياته وإلى أن يحيا على نحو أصيل، وأن يدرك ويتعقل تماما وجوده الذي ينتهي بالموت.

---

[1]- عبد الرحمن بداوي، الموت والعبقرية، الطبعة 2، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1962،ص.16.

[2] – Louis Marie Morfaux, Vocabulaire de la philosophie et des Sciences humaines, Armand colin, Paris, 1980, p.267.

[3]- جاك شورون، المرجع نفسه، ص 67.

[4]- جاكلين روس، المرجع نفسه، ص 183، 184.

[5] – Martin Heiddeger, être et le temps, Gallimard, Paris , 1986, p 131.

في حين يذهب جون بول سارتر J.P.Sartre إلى إعتباره "حدثا بدون أي معنى أنطولوجي، يخرج عن إطار كل إمكانيات الوجود الإنساني، فالموت ليس المشروع الذي يحطم كل المشاريع فقط، بل ويحطم نفسه أيضا"[1]

أما من الناحية الاجتماعية، فهو تعبير عن مجموعة من السلوكات الاجتماعية، على سبيل المثال، العناية الكبيرة التي تعطى للجثة، وتشهد على إرادة قصوى لتوقيف انتشار الموت."[2]

والموت أنثروبولوجيا يتمثل في الملاحظة والتحليل الاجتماعي والرمزي لما هو طقوسي، والتي "ينظمها الأحياء لمصاحبة موتاهم بشكل يعالجون من خلاله الجثث كالدفن والحرق وأكل لحومهم أو وضعهم في تابوت أو أزدواجية الجنازة"[3]

أما من الناحية السيكولوجية فإن سيغموند فرويد يعتبره غريزة أو اندفاعا يعبر عنها بـــ: "غريزة الموت" Thanatos [4].

إذن فمن الناحية الواقعية يلاحظ أولا أن الموت هو فعل فيه قضاء على كل فعل، وثانيا هو نهاية للحياة بمعنى مشترك. فقد تكون هذه النهاية بمعنى انتهاء الامكانيات وبلوغها حد النضج و الكمال وتكون هذه النهاية هنا بمعنى غاية و قد تكون النهاية بمعنى توقف الإمكانيات عند حد نهائي أقصى وهنا تكون نهاية الحياة بمثابة انقطاعها. مع بقاء كثير من الإمكانيات غير متحققة بعد. ومن هنا ينبغي ضبط مفهوم النهاية المقترنة بالموت. إن كلمة نهاية Fin "مشتقة من اللاتينية Finis ولها معنى مزدوج كما ذكرنا.

1- نهاية بمعنى هدف أو نتيجة .

2- نهاية بمعنى انتهاء، حد، أجل[5].

هذا لغويا أما فلسفيا فإن كانط أكد على أن "الذي يحدد للإرادة هدفها الأساسي لكي تقرر نفسها، هو النهاية"[6] وفي هذا القول تأكيد على المعنى الأول أي: النهاية بمنى غاية. أما سارتر فيرى أن النهاية تعطي مثل الهنالك اللاموجود وعلى ضوء هذا يتأكد لنا بأن الموت هو نهاية لمرحلة ما. وهي الحياة التي تعبر عن الوجود وتفتح مجالا للاوجود.

---

[1]- جاكلين روس، المرجع نفسه ص.184.

[2] - Gérard Durozoi, André Roussel, Dictionnaire de Philosophie, Edition Nathan, Paris 1990.p.230

[3] - François Gresle, Michel panoff, Michel Perrin , Pierre Tripier, Dictionnaire des Sciences humaines, Anthropologie, Sociologie, Ed Nathan, Paris 1994, p 248.

[4]- لوي ماري مرفو، المرجع نفسه ص 227.

[5] - Maurice Davan, Marcel Cohen, Maurice Lallemand, Dictionnaire du Français vivant, Nouvelle Edition Entièrement revue et Augmenté, Bordas, Paris 1976, p : 521.

[6]- جاكلين روس، المرجع نفسه ص109.

الفصل الأول

المقاربات الأنثروبولجية للطقوس الجنائزية

الجزء الأول

الطقوس الجنائزية في الخطاب الديني

الجزء الثاني

الطقوس الجنائزية في الخطاب الأنتربولوجي

الجزء الأول

الطقوس الجنائزية في الخطاب الديني

1- الطقوس الجنائزية في الخطاب الديني الإسلامي

أ- الاحتضار

ب- غسل الميت

ج- تكفين الميت

د- الموكب الجنائزي

هـ- الصلاة على الميت

و- الدفن و القبر

د- التعزية

2- الطقوس الجنائزية في الخطابات الدينية المختلفة

أ- الديانة الإسلامية

ب- الديانة المسيحية

ج- الديانة اليهودية

د- الديانة البوذية

هـ- الديانة الهندوسية

3- خلاصة

الطقوس الجنائزية في الخطاب الديني

لقد كان الخطاب الديني في كل العصور الموجهة و المنظمة للكثير من أمور الحياة الاجتماعية للبشر و لهذا الغرض قد لا يكون البحث كاملا إذا ما أهملت هذا الجانب، ومن هنا كان لزاما علي إجراء مسح بأهم الخطابات الدينية التي تتعلق بالطقوس الجنائزية، وسينتظم هذا الجزء على الشكل التالي :

- سأتناول في بداية الأمر الخطاب الديني الإسلامي و كيفية تنظيمه للطقوس الجنائزية.
- ثم أتناول نوعا من المقارنة بين الخطاب الديني الإسلامي و بقية الخطابات الدينية الأكثر اعتناقا و أقصد بها المسيحية و بمذاهبها الرئيسية الثلاث، البروتستانتية والكاثوليكية و الأرثودوكسية ثم اليهودية لأعرج بعد ذلك على ديانتين وضعيتين هما البوذية و الهندوسية.

1- الطقوس الجنائزية في الخطاب الديني الإسلامي

هناك العديد من النصوص الدينية في الخطاب الإسلامي التي حاولت أن تقنن هذه الطقوس الجنائزية و من ثمة و أمام هذا الكم الهائل من المعطيات لجأت إلى تنظيم هذا العنصر حسب المحاور التالية : الاحتضار، الغسل، التكفين، الموكب الجنائزي، الصلاة على الميت، الدفن و القبر، التعزية.

أ- الاحتضار[1] :

احتضر بالبناء للمجهول، يحتضر احتضار، الرجل حضره الموت فهو محتضر أي عندما يشرف الشخص على الموت و هي مرحلة النزاع قبل مفارقة الروح الجسد، أين يجتمع أقرباؤه ليلقنوه الشهادة، فالتلقين عام لكل مسلم و يكون بالصيغة التالية : "لا إله إلا الله محمد رسول الله" رافعا إصبعه السبابة إلى الأعلى كرمز لوحدانية الله[2]. وفي هذه اللحظة يقوم أفراد عائلته بتقبيله بأن يوضع على شقه الأيمن متوجها بصدره نحو القبلة

---

[1]- علي بن هدية، بلحسن البليش، الجلالي بن الحاج يحي، تقديم محمود المسعدي، القاموس الجديد للطلاب، معجم عربي مدرسي ألفبائي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، الط7، 1991، ص 17.

[2]- الحديث "لقنوا أمواتكم لا إله إلا الله" رواه مسلم في كتاب الجنائز باب تلقين الموتى لا إله إلا الله في الشيخ محمد بن إسماعيل الأمير اليمني الصنعاني، سبل السلام شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام، الجزء الثاني، ط 5، سنة 1990، دار الكتاب العربي، بيروت، ص 184.

للكعبة، ورجليه متجهتين نحوها. ثم يغطى بغطاء بعد إغماض عينيه و فمه، لأن فتح عينيه و فمه بعد موته يقبح منظره.

يقال شق الميت صدره إذا حضر الموت و صار ينظر إلى الشيء لا يرتد عنه طرفه. ثم يسجى الميت و هذه العملية تسمى بالتشجية و هي أن يغطى قبل الغسل، والغرض منها صيانة الميت عن الانكشاف و ستر صورته المتغيرة عن الأعين، و تكون التسجية بعد نزع ثيابه التي توفي فيها لئلا يتغير بدنه بسببها.

و بعد ذلك يتم الإعلان عن الوفاة لإخبار بقية أهله و أصدقائه و جيرانه... ثم الإسراع في تغسيله حتى لا يتغير و هذا ما يعرف بالتجهيز (تجهيز الميت) الذي يتم عبر المراحل الآتية :

ب- غسل الميت :

غسل : تغسيل : قال اللحياني : ميت غسيل في أموات غسلى و غسلاء و ميتة غسيل و غسيلة. قال الجوهري : و المغسل و المغتسل بكسر السين و فتحها مغسل الموتى، ومغسلهم موضع غسلهم و الجمع المغاسل. و التغسيل = التطهير[1].

و الغرض من التغسيل، تطهير الميت من أي نجس عالق به ، و يقوم بهذه العملية شخص معروف بالتقوى من أهله أو جيرانه أو أصحابه... فالذكر يغسل الذكر، و المرأة بالنسبة للأنثى، و هنا يفضل تغسيل أحد الزوجين للآخر ثم يلي أولياء الميت أو بما أوصى به هذا الأخير، و ييمم الجسد في حالة انعدام الماء أو مخافة تقطع الجسد بالماء أو تفسيخه[2].

و المطلوب أثناء التغسيل ستر جسد الميت، فالذكر بالنسبة للذكر من سرته إلى ركبته والأمر نفسه مع الأنثى. أما إذا غسل الرجل المحرم[3]، أنثى فينبغي ستر كامل جسدها، وتكون صفة الغسل كالآتي : يوضع الميت فوق سرير مرتفع، ثم يجرد من لباسه و ينوي الغاسل أداء هذا الواجب تقربا إلى الله، فيقوم بلف يده بخرقة غليظة و يعرك جسد الميت بماء و صابون حتى يزول ما علق به من وسخ و يكون ذلك من تحت السترة. ثم

---

[1]- العلامة ابن منظور، لسان العرب المحيط، الجزء الثالث، دار لسان العرب، بيروت. بدون سنة – ص 988.

[2]- حسن رمضان فحلة، الحكم الجائز في تشييع الجنائز على مذهب الامام مالك و نبذ البدع المستحدثة فيها، دار الهدى الجزائر. بدون سنة ص 50.

[3]- المحرم – من المحارم، و هم الذين يحرم التزويج منهم. كالأخت، الأخ، العم، العمة...

يعصر بطنه عصرا لينا لإخراج النجاسة مع الإكثار من صب الماء. و بعدها يوضّئ الميت وضوءه للصلاة.

- يغسله كأنه يغتسل للجنابة بدءا بالميامن ثم يليه الجانب الأيسر إلى أن ينتهي من جميع أعضاء جسده دون لمس الأعضاء التناسلية (الجنسية).
- ثم يقوم بتنظيف فمه و تنقية أنفه.
- و يكون الغسل وترا، ثلاثا أو خمسا، أو سبعا.

و إذا كان الميت امرأة يستحب فك شعرها و غسله ثم إعادة ضفره. فإذا فرغ من غسل الميت جفف بدنه بثوب نظيف و يعطر، و عندها يصبح جاهزا للتكفين.

ج- تكفين الميت :

قال ابن الأعرابي : "الكفن لغة : هو التغطية، قال ابن منظور و منه سمي كفن الميت لأنه يستره و قال ابن سيده: الكفن لباس الميت معروف، و الجمع أكفان، كفنه، يكفنه، كفنا و كفنه تكفينا. و يقال مكفون و مكفن.

قال امرؤ القيس : على حرج كالقر يحمل أكفانا: أراد بأكفانه، ثيابه التي تواريه[1]

أما اصطلاحا : "هو إدراج الميت في الكفن"[2]، أي الثوب الذي يستر به جسد الميت. ومن خصائصه :

- أن يكون حسنا، نظيفا، ساترا للبدن.
- أن يكون أبيض اللون و هذا رمز للنقاوة و الطهارة.
- أن يجمر و يبخر و يطيب.
- أن يكفن الرجل في ثلاث لفائف و خمس للمرأة و يطلب أن يكون وترا. و المرأة تكفن في خمسة أثواب : قميص و مئزر و لفافة و مقنعة و خامسة تشد بها فخذها[3].
- أن يحنط الميت[4]، و أن يجعل منه (الحنوط) في قطن بين إليتيه و يشد ثم يجعل الباقي على منافذ وجهه و مواضع سجوده.

---

[1]- العلامة ابن منظور، المرجع نفسه. ص 279.

[2]- حسن رمضان فحلة، المرجع نفسه. ص 59.

[3]- الإمامين : موفق الدين ابن قدامى و شمس الدين ابن قدامى المقدسي، المغني و الشرح الكبير، الجزء الثاني، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان: طبعة جديدة منقحة بعناية سنة 1972. ص 388.

[4]- الحنوط : بفتح الحاء، و هو ما يتطيب به من مسك و كافور و غيره.

و ترد طرف اللفافة العليا على شقه الأيمن ثم يرد طرفها الآخر على شقه الأيسر.

و يشترط في الكفن و مستلزماته أن يكون من مال الميت. فإذا لم يكن لديه مال، فيجب على المسلمين تكفينه[1].

د- الموكب الجنائزي :

عند الانتهاء من التكفين يوضع الميت على النعش. و النعش من نعش نعشا وأنعشه رفعه، و انتعش : ارتفع. و النعش سرير الميت منه، سمي بذلك لارتفاعه.

قال النابغة : ألم تر خير الناس أصبح نعشه ⁂ على فتية قد جاوز الحي سائرا[2]

و بعد ذلك يغطى بلحاف يستره : فيقدم رأسه عند إخراجه من بيته ليوضع دائما في اتجاه القبلة. و يقوم بحمله أربعة من الناس يتقدمون الموكب الجنائزي ثم يلي أقاربه.

هـ- الصلاة على الميت :

و قبل أن يدفن تصلى عليه صلاة الجنازة في المسجد إذا كان في المدينة، و إذا كان خارجها (الريف) فتتم في المقبرة، و يشترط فيها الشروط التي تفرض في سائر الصلوات المكتوبة، من طهارة و وضوء للصلاة و استقبال للقبلة و ستر للعورة[3]. أما الكيفية التي تتم بها فهي كالآتي:

- يقف المصلي بعد استكمال شروط الصلاة على الميت.
- يقوم الإمام عند رأس الرجل، أما المرأة فعند وسطها.

أولا : ينوي الإمام الصلاة على الميت ذكرا أو أنثى.

ثانيا : القيام للصلاة و لا تجوز قعودا.

ثالثا : تتكون من أربع تكبيرات (كل تكبيرة بمنزلة ركعة للصلاة). يكبر في الأولى و يقرأ الفاتحة سرا و يصلي على النبي ثم يكبر و يدعو للميت ثم يكبر و يدعو و يسلم. و من الأدعية التي يقولها : "اللهم إنه عبدك و ابن عبدك و ابن أمتك أنت خلقته و أنت أمته وأنت تحييه، اللهم فاجعله لوالديه سلفا و ذكرا و فرطا و أجرا، و ثقل به موازينهم، واعظم به أجورهم، و لا تحرمنا أجره، و لا تفتنا و إياهم بعده، اللهم ألحقه بصالح السلف

---

[1]- السيد سابق، فقه السنة، المجلد الأول. ط1دار الكتاب العربي، بيروت 1971ص 520.

[2]- العلامة ابن منظور. لسان العرب، المرجع نفسه. ص 670.

ملاحظة نظرا لبعد المقبرة أحيانا، يحمل الميت على سيارة حيث يوضع في الوسط ويركب الإمام و بعض حفظة القرآن متقابلين لقراءة البردة

[3]- السيد سابق، المرجع نفسه، المجلد الأول. ص 521.

المؤمنين في كفالة أبينا إبراهيم و أبدله دارا خيرا من داره، و أهلا خيرا من أهله، وعافه من فتنة القبر، و من عذاب جهنم. يقول ذلك في كل تكبيرة ما عدا الرابعة حيث يقول بعدها : "اللهم اغفر لأسلافنا و لمن سبقنا بالإيمان، اللهم من أحييته منا فأحييه على الإيمان، و من توفيته منا فتوفه على الإسلام، و اغفر للمسلمين و المسلمات والمؤمنين والمؤمنات الأحياء منهم والأموات ثم يسلم[1]".

و- الدفن و القبر

عند الوصول إلى المقبرة يوضع النعش و يتقدم الإمام و أهل الميت للقيام بعملية الدفن.

يعرف الدفن لغة : دفن، يدفن دفنا، الميت ستره و أخفاه في قبره[2].

أما اصطلاحا : فهو مواراة الميت في التراب.

و الغرض من الدفن أن يوارى الميث في حفرة تحجب رائحته و تمنع الحيوانات والطيور عنه، و هذا نظرا لحرمة و قداسة جثته. و على هذا الأساس ينبغي تعميق القبر قدر قامة. ولهذا جاء تعريف القبر في لسان العرب على أنه مدفن الإنسان[3].

و في الثقافة الإسلامية يفضل اللحد عن الشق و هناك ثمة تمييز بينهما[4]: فاللحد : من اللحد و اللحد : هو الشق الذي يكون في جانب القبر، موضع الميت لأنه قد أميل عن وسطه إلى جانبه، و قيل الذي يحفر في عرضه[5].

و إذا رجعنا إليه من حيث الاصطلاح : فهو حفرة في جانب القبر من جهة القبلة من المغرب إلى المشرق بقدر ما يوضع الميت و يكون في الأرض الصلبة حتى لا ينهال.

أما الشق هو الحفر في وسط القبر و هذا إذا كانت الأرض لينة و يسقف بالحجارة، و يسمى كذلك بالضريح[6].

---

[1] الإمام مالك، متن موطأ الإمام مالك على رواية يحي بن يحي، باب كتاب الجنائز دار الكتب الجزائر بدون سنة ص 114.

[2]- علي بن هادية، و آخرون المرجع نفسه ص 343.

[3]- العلامة ابن منظور، المرجع نفسه. ص 5.

[4]- الحديث الشريف : "اللحد لنا و الشق لغيرنا". ذكر في كتاب فقه السنة – السيد سابق، المجلد الأول. ص545.

[5]- العلامة ابن منظور، المرجع نفسه. ص 348.

[6]- العلامة ابن منظور، المرجع السابق. ص 348.

يدخل الميت القبر إما من قبل رجليه أو رأسه حيث يوضع على شقه الأيمن ويجعل وجهه لجهة القبلة، فإن لم يتمكن من ذلك يوضع على ظهره مستقبل القبلة بوجهه، ويقول واضعه : "بسم الله و على ملة رسول الله" ثم يقوم بحل أربطة الكفن. ومن كان بقرب القبر يحثو ثلاث حاثيات من التراب. ويستحسن أن يكون واضع الميت في القبر ذي قرابة له، فالزوج أحق وأولى من الابن في إدخال زوجته إلى القبر. ويطلب ستر قبر المرأة بثوب لتكون محجوبة عن أعين الناس حتى توارى بالتراب.

و تنص التعاليم الإسلامية على تلقين الميت "المكلف" بعد الدفن بالصيغة التالية : يا فلان قل لا إله إلا الله، أشهد أن لا إله إلا الله "ثلاث مرات" يا فلان قل ربي الله و ديني الإسلام، و نبيي محمد صلى الله عليه و سلم ثم ينصرف. و هناك من أضاف قراءة سورة البقرة.

كما يستحب رفع القبر قدر شبر عن ظهر الأرض و يكون مسنما أي على شكل سنام الجمل، و قد نهي عن تجصيص القبر[1]. و الكتابة عليه أو بناءه.

ي- التعزية :

العزاء لغة : عزى، يعزي غيره : سلاه و صبره.[2]

أما اصطلاحا : فهو الصبر و التعزية التصبير، أي حمل أهل الميت على الصبر واحتساب الأجر عند الله و تخفيف حزنهم و تهوين المصيبة عليهم[3].

و من آداب التعزية الالتزام بجملة من الصفات :

- يطلب من المعزي أن يكون قليل الكلام مظهرا في ذلك الحزن، و يبتعد عن التبسم حتى لا يؤثر في أهل الميت
- و التلفظ في التعزية يتم بأي لفظ، و الغرض منه هو تسلية أهل الميت، و حمله على الصبر على النوازل و الهموم و الأسقام...

و من الأقوال و الصيغ المتداولة في التعزية "أعظم الله أجركم، و أحسن عزاءكم و غفر لميتكم"[4].

---

[1]- التجصيص : معناه الطلاء بالجص و هو الجير المعروف.

[2]- علي بن هادية و آخرون، المرجع نفسه. ص 669.

[3]- حسن رمضان فحلة، المرجع نفسه. ص 87.

[4]- حسن رمضان فحلة، المرجع نفسه. ص 88.

و ما تؤكد عليه التعاليم الإسلامية تعزية الميت و أقاربه، ثم الانصراف لقضاء الحوائج.

و من محاسن التعزية ما يقوم به أقارب الميت و جيرانه كنوع من التضامن، من صنع للطعام وتقديمه لأهل الميت لأن لديهم ما يشغلهم عن ذلك.

و إذا ما نظرنا إلى الحداد، والذي يعتبر ظاهرة ملازمة للموت و طقوسها، فقد عرف في لسان العرب على أنه : ثياب المآتم السود، و الحاد و المُحِد من النساء التي تترك الزينة والطيب، فقد قال ابن دريد هي المرأة التي تترك الزينة و الطيب بعد زوجها للعدة[1].

من هذا التعريف نلمس رمزية اللون الأسود كتعبير عن الحزن الذي يتطلب الابتعاد عن كل ما من شأنه أن يكون وسيلة للتزين و إدخال الفرحة و السرور.

أما الحداد اصطلاحا : هو ترك ما تتزين به المرأة من الحلي و الكحل و الحرير والطيب و الخضاب، و إنما وجب على الزوجة ذلك مدة العدة التي حددت في الشريعة الإسلامية بأربعة أشهر و عشرا من أجل الوفاء للزوج و مراعاة لحقه[2].

و قد جوز للمرأة أن تحد على قريبها الميت ثلاثة أيام و لا يكون ذلك إلا بإذن زوجها، لأنه من حقه التمتع بها، و هنا نلاحظ أن حتى الأحكام الإسلامية تحمل في طياتها الابتعاد عن الحزن و عن كل ما يرتبط به، ناشدة في ذلك الحياة و التمتع بها، و هذا ما يصب في فرضيتنا.

---

[1]- العلامة ابن منظور، لسان العرب. ص 585.

[2]- يقول الحديث الشريف : "لا تحد إمرأة على ميت فوق ثلاث إلا على زوج فإنها تحد عليه أربعة أشهر و عشرا، و لا تلبس ثوبا مصبوغا إلا ثوب غضب (عباءة يمانية) و لا تكتحل و لا تلمس طيبا و لا تختضب و لا تمشط إلا إذا طهرت تمس نبذة من قسط أو إضفار" (القسط و الإظفار : نوع من العود الذي يتطيب به). انظر : شيخ الإسلام ابن تيمية، مجموع فتاوى ابن تيمية، المجلد الرابع و العشرون مكتبة المعارف، الرباط – المغرب، بدون سنة ص 296.

ثوب غضب : عباءات يمانية.

القسط و الأضفار : نوع من العود الذي يتطيب به.

2- مقارنة للطقوس الجنائزية في الخطابات الدينية المختلفة

بعد تعرضنا للطقوس الجنائزية في الخطاب الديني الإسلامي، سنعقد مقارنة لهذه الأخيرة مع مختلف الطقوس الجنائزية لمختلف الأديان المتمثلة في الديانة المسيحية، واليهودية ثم البوذية و الهندوسية. و سنحاول إبراز أهم الاختلافات التي تمس معايير المقارنة من دلالة للموت، و طقوس الجنازة، و مصير الروح ثم الاحتضار.

أ- الديانة الإسلامية :

1- دلالة الموت :

هي انفصال الروح عن الجسد، و ما يتلو ذلك من ثواب أو عقاب.

2-الاحتضار :

عند الاحتضار يعطى للمريض كأسا من الماء يشربه حتى يتطهر من الداخل. توضع السبابة اتجاه السماء و يلقن الشهادتين لا إله إلا الله محمدا رسول الله. و إذا كان الملقن أحد أقاربه يطلب منه المسامحة و يقبله على جبهته و كتفه.

يوجه الجسد نحو القبلة اتجاه الجنوب و الرأس إلى الجنوب الغربي و الأرجل إلى الشمال الشرقي، يغسل الجسد ثلاث مرات متتابعة وفق قواعد محددة ثم تغلق الأعين وتحزم الأرجل ليوضع الجسد عاريا مغلفا بالكفن في النعش.

3- الطقوس الجنائزية :

يوضع الجسد في القبر على الجزء الأيمن[1]، تكون الأرجل في الشمال، الرأس في الجنوب الغربي في اتجاه القبلة. و ترمى ثلاث حفنات من التراب من قبل الأقارب. ليس هناك احتفالية فالكل يدفن في الأرض نفسها،غنيا كان أو فقيرا. يكون القبر واسعا بالشكل الكافي الذي يسمح للميت بالالتفات عند منادات منكر و نكير اللذان يسألانه عن الطريقة التي كان يمارس إيمانه بها[2].

---

[1]- حسن رمضان فحلة، المرجع نفسه. ص 81.

[2]- الحديث الشريف: "إن العبد إذا وضع في قبره و تولى عنه أصحابه و أنه ليسمع قرع نعالهم أتاه ملكان فيقعدانه فيقولان ما كنت تقول في هذا الرجل محمد صلى الله عليه و سلم، فأما المؤمن فيقول أشهد أنه عبد الله و رسوله فيقال له انظر إلى مقعدك من النار قد أبدلك الله به مقعدا من الجنة فيراهما جميعا...". نقلا عن كتاب صحيح البخاري، الجزء (1-2)، المرجع نفسه. ص 102.

4- مصير الروح بعد الموت :

- الجنة هي مكان النعيم يحتل فيها كل واحد مكانه خاصة حسب الاستحقاق و لا يتم الدخول لها إلا بفضل رحمة الله.
- أما جهنم فهي مكان الذين يرتكبون أخطاء لا تغتفر لعدم الاعتراف أو الإيمان بوجود الله. أثناء الحشر تستعيد كل روح غلافها المادي المتمثل في الجسد[1].

ب- الديانة المسيحية[2] :

1- دلالة الموت :

-الكاثوليكية : تعني الموت الدخول إلى حياة جديدة في مملكة الله، في أبناء و بنات الله، يصبحون مشاركين في حياة ربانية.

-البروتستانتية : الموت هي الأمل في حياة خالدة و اكتشاف حياة جديدة مع الانتقال إلى جوار الله.

-الأرتودوكسية : الموت هي ميلاد لحياة جديدة و دخول إلى حياة مقدسة، فالإنسان يعيش هذه الدنيا بفكر الحياة القادمة.

2- الاحتضار :

- الكاثوليكية : يقدس المريض، خاصة عندما يشعرون أن المرض أصبح يهدد صاحبه بالموت. و تتم ممارسة آخر القداس.
- البروتستانتية : يصاحب المرض و الاحتضار بقراءات إنجيلية و صلوات يمكن أن يقوم بها أحد أقارب المريض الذي يستطيع أن يمارس وظيفة (الكاهن) باستور Pasteur.
- الأرتودوكسية : يستدعي الراهب و العائلة للقيام بدعاوى و صلوات من أجل استراحة الروح. بعد الموت توضع اليدان على الصدر بشكل متقاطع.

---

[1]- الحديث الشريف: "إنما نسمة المؤمن طير يعلق في شجر الجنة حتى يرجعه الله إلى جسده يوم يبعثه" من كتاب موطأ الإمام مالك، دار الكتاب، الجزائر بدون سنة و بدون طبعة. ص 120.

[2]- مجمل الأفكار عن الديانة المسيحية مأخوذة بتصرف عن
- M. Jean Reville, Littérature Chrétienne et Histoire de l Eglise
- M. Gabriale Millet, Christianisme by Zantin et Archéologie Chrétienne. Librairie Armand Collin, Paris 1947.

3- **الطقوس الجنائزية :**

- الكاثوليكية : تحترم ثلاثة أيام قبل الدفن في حدود الإمكان، أثناء الموكب الجنائزي تستعمل الزهور و الشموع و الصلوات المناسبة لما يحدث على المستوى الروحي: إشعاع، انبجاس الروح في العالم الروحي و بذلك يساعد الميت على التخلص مما هو روحي.
- البروتستانتية : يخصص الموكب الجنائزي لمرافقة العائلة و الأصدقاء معتمدا على تعاليم الإنجيل التي تعد بالغفران. فالميت يدفن باحترام فقط من خلال قراءة بعض آيات الإنجيل و الصلاة على الميت.
- الأرتودوكسية : أثناء الموكب الجنائزي يستعمل الزهور و الشموع و الصلوات المرافقة لما يحدث على المستوى الروحي، التنوير، و انبجاس الروح في العالم الروحي. عادة ما يؤخذ الجسد إلى الكنيسة في نعش مفتوح.

4- **مصير الروح :**

- الكاثوليكية : تمثل الموت خروجا من العالم إنها خروج من الزمن و الفضاء. يتكلم الإنجيل عن مملكة إبراهيم عن مكان للراحة بالنسبة للروح التي تستحق رحمة الله وبذلك تصبح الموت بالنسبة لهذه الروح بداية حياة جديدة تقود الإنسان إلى الالتقاء بالله. أما إذا لم تكن الروح أهلا لرحمة الله فهذا يعني أنها ستصير إلى جهنم وبذلك تصبح الموت في هذه الحالة انفصالا عن الله.
- البروتستانتية : عادة ما ينظر إلى الوجود على أنه يتم عبر ثلاثة مراحل : الحياة الدنيا، المرحلة ما بين الموت و الحشر و هي نوع من النوم. ثم الحشر و الغفران التام في نهاية الزمن. و حسب تيار فكري آخر هناك نار و جنة حيث ينظر إلى الموت على أنها باب مفتوح على عالم آخر "في رسالة القديس بولس الأولى إلى أهل كورينثيا، إني أكشف لكم سرا إننا سنقوم كلنا ولكن لا نتغير كلنا في لحظة وطرفة عين عند الموت الأولى فإنه سيهتف فيقوم الأموات...."[1] يتضح من خلال

---

[1]- قدوري عبد الكريم، حفريات الموت، رسالة ماجستير في الأنثروبولوجيا الثقافية و الاجتماعية. معهد الثقافة الشعبية، جامعة تلمسان، 1994-1995. ص 49.

هذا القول أن المسيحية تؤمن بأن هناك يوما آخر فيه حساب وعقاب. أما التيار الثالث فينظر إلى الحشر و الغفران كمعطى رمزي لا يوجد إلا في تمثلات الناس.

- الأرتودوكسية : الذهاب نحو الله يتم خلال أربعين يوما، الوقت الذي يمكن فيه للروح أن تتطهر و تتخلص من الغلاف المادي المتمثل في الجسد. أما فكرة الجنة (التي طورت في الشرق المتميزة بالحرارة و الرمال) فينظر لها كحديقة. إنها حالة حياة بحضور الله بالعكس تعتبر جهنم انفصالا عن الله، هناك صورتان للموت، الموت المؤلم و تحدث بالنسبة لمن يرفض مغادرة غلافه المادي و يتشبث بالحياة، و الموت كسبات حيث أن من ينام يكون جاهزا للموت كانتقال لعالم آخر هو بالضرورة أفضل من هذا العالم.

ج- الديانة اليهودية [1]:

1- دلالة الموت :

كل الناس يذهبون إلى عالم الموت، فالإيمان بالغفران ضعيف لكن هناك أمل في أن يفعل الله شيئاما.

2- الاحتضار :

تعلم كل العائلة بحيث لا يغادر المريض إطلاقا خاصة أثناء خروج الروح من الجسد يتم بشكل مؤلم، تتم بعض الصلوات و الأدعية بالعبرية و يدعى المريض إلى طلب الغفران و الرحمة من الناس و من الله،و يطلب منه أن يقول بعض الكلمات الدالة على أنه يتمنى أن تكون موته تكفيرا عن كل أخطائه "و كانت الروح عندما تغادر الجثة ينتج صوت صارخ ولكن الحاخامات دعوا الله وصلوا، فامتنع هذا الصوت الذي لا مثيل له إلا صوت الشمس حين تدور حول مدارها وصوت الجماهير في مدينة روما"[2] يمنع لمس المريض أثناء الاحتضار لأنه يشبه الشمعة التي تشتعل بشكل خافت حيث أن لمسها يعني إطفاءها و لذا يجب أن تغطى كل أجزاء الجسد. في لحظة الموت يقطع الأقارب جزءا من ثيابه و يشعلون الشموع كرمز للحزن. يقرأ رجل و من الأفضل أن يكون الابن الأكبر

---

[1]- مجمل الأفكار حول الديانة اليهودية، مأخوذة بتصرف عن
- Israel Levi, Le péché original dans les anciennes sources juives
- Israel Levi, Judaïsmes Talmudique et Rabbinique. Librairie C. Reinwald, Paris 1910.

[2]- ظفر الإسلام خان، التلمود، تاريخه و تعاليمه، دار النفائس، الط 3، 1980، ص 78..

بعض الآيات من التوراة ثم تغلق أعين الميت، يوضع جسده المعطر على الأرض ثم يغسل و يحضر الأفراد أنفسهم الذين قاموا بالتغسيل السهرة الجنائزية و المراسيم الدينية الأخرى بما في ذلك الدفن الذي يتم أربعة وعشرين ساعة بعد الموت.

3- الطقوس الجنائزية :

طقوس بسيطة، بدون ورود و لا تزويق، ويعود ذلك في نظري إلى اعتقاد اليهود بأن الموت هي مجرد عقاب وهذا ما ورد بصحيح العبارة في الكتاب المقدس "...فجثثكم أنتم تسقط في هذا القفر وبنوكم رعاة في القفر أربعين سنة ويحملون فجوركم حتى تفنى جثثكم في القفر كعدد الأيام التي تجسستم فيها أربعين يوما للسنة يوم تحملون ذنوبكم أربعين سنة فتعرفون ابتعادي.أنا الرب قد تكلمت لأفعلن هذا بكل هذه الجماعة الشريرة المتفقة علي، في هذا القفر يفنون وفيه يموتون".[1]

4- مصير الروح :

تبقى النصوص التي تتكلم عن مصير الروح قليلة. في التلمود نجد حديثين متكاملين الأول يتكلم عن الغفران على الأرض و الثاني عن حياة مستقبلية روحية يدخلها كل واحد، بعد الموت ليس هناك نقاش حول مصير الإنسان لكن الكل يؤمن بالعدالة الإلهية في العالم الآخر."يعتقد التلمود أن اليهود الذين يرتدون عن دينهم لقتلهم يهوديا آخر لا يدخلون الجنة وإنما تدخل أرواحهم في الحيوانات والنباتات ثم تذهب إلى الجحيم وتعذب عذابا أليما مدة اثنا عشر شهرا، ثم تعود ثانية لتدخل في الجمادات، ثم في الحيوانات، ثم في الوثنيين، حتى ترجع إلى جسد يهودي بعد تطهيرها"[2]وفي هذا القول إشارة إلى اعتقاد اليهود بالتناسخ وهذا ما أشار إليه الدكتور أحمد شلبي بقوله "تتميز أرواح اليهود عن باقي الأرواح بأنها جزء من الله، كما أن الابن جزء من أبيه، ويقول التلموذ بالتناسخ، وهو فكر تسرب لبابل من الهند وأخذه حاخامات اليهود من المجتمع البابلي"[3].

---

[1]- الكتاب المقدس، السفر العدد، الإصحاح 14، الآيات: 28-29-32-33-34-35 مأخوذ عن جودت السعد الشخصية اليهودية عبر التاريخ ط2، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت 1988، ص 63.

[2]- ظفر الإسلام خان، التلمود، تاريخه، و تعاليمه، دار النفائس، الطبعة الثالثة 1980. ص 71.

[3] - أحمد شلبي، اليهودية، ط12، مكتبة النهظة المصرية، 1997، ص 272.

د- الديانة البوذية[1] :

1- دلالة الموت :

الموت مرغوبة وتعني الدخول إلى النرفانا (السلام)، و لا يتم الوصول إلى النرفانا إلا بعد التغلب على كل الرغبات بعد تطوير القدرة على الصبر و الحكمة.

2- الاحتضار :

يوضع الجسد على الجانب الأيمن و اليد اليسرى على الفخذ الأيسر، اليد اليمنى أسفل الذقن غالقة بذلك المنخر الأيمن من الأنف في وضعية "الأسد النائم" مجسدا بذلك بوذا، لا يلمس الجسد أثناء صيرورة الموت و حتى بعد التوقف عن التنفس، عندما يحتاج إلى تحريك الجسد يلمس أعلى الجمجمة حتى يسمح للروح إذا لم تكن قد خرجت أن تخرج من أعلى منطقة في الجسد، فالأهل و المحيط مطالب بتسهيل الرحيل من خلال عدم التشبث بالمائت، فبعد الموت يشرع في قراءة كتاب الأموات التبتي. أثناء الاحتضار يعيش الشخص المائت كل أنواع الهلوسات على شكل أحلام، و لا ترتبط الأشياء التي يراها بمعتقداته و لكن بالكراما[2]. أما عن المسؤولية و العقاب فيقول الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا : "يؤكد البوذيون الثواب والعقاب والمسؤولية في حياة أخرى غير هذه الحياة حتى أنهم يكفرون كل من يعتقد بأن الموت من شأنه أن يضع حدا لحياة الإنسان على الأرض...."[3]

3- الطقوس الجنائزية :

يتم الحرق بدل الدفن. في التبت عادة ما يقطع الجسد إلى أجزاء ترمى إلى الحيوانات و تعطى العظام إلى الطيور. و في بعض المذاهب يستعمل الدفن أحيانا.

4- مصير الروح بعد الموت :

الروح لا تموت بل تستنسخ بعد أربعين يوما من الموت أين تكون في "الباردو" وهي حالة انتقالية بين الموت و الميلاد الجديد. في الثلاثة أسابيع الأولى تبقى الروح مرتبطة بالجسد الحالي الذي غادرته بعد الموت. وهذا ما يؤكده روجي باستيد في قوله:

---

[1]- مجمل الأفكار عن الديانة البوذية : مأخوذة بتصرف عن : Maurice Parcheron, Le Boudha et le Bouddhisme, Ed. Seuil 1956.

[2]- الكراما : هي نوعية الأفعال التي قام بها في حياته الدنيوية سواء كانت إيجابية أو سلبية، خيرية أو شرية.

[3]- محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ط3، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ومنشورات عويدات بيروت، 1983،ص66.

"يؤمن معظم البدائيين بتناسخ الأرواح فالأطفال الذين يولدون ليسوا إلا أجدادا عائدون، يبقى هذا المعتقد قويا عند البدائيين لدرجة أنهم لا ينادون الأطفال بأسمائهم الحقيقية بل بأسماء القرابة التي تربطهم بالميت الأب، العم، الخال...." [1] و قبل الميلاد الجديد يشاهد الإنسان ما سيعيشه في جسده المقبل، فمباشرة بعد موته و مغادرة الجسد تظهر حقيقته العميقة أمامه، لكن سرعان ما تتلاشى و هذا ما يفسر عمل الإنسان الدائم من أجل تفادي الوقوع في الخطايا.

هـ- الديانة الهندوسية :

1- دلالة الموت : باعتبار الجسد كغلاف نجس يجب حرقه حتى تحرر الروح لتهجر بعيدا، إضافة لذلك هناك اعتقاد بتناسخ الأرواح.

2-الاحتضار :

القيام بصلوات على المريض.

3-الطقوس الجنائزية :

يتم إحراق الجثة للتخلص من نجاستها. "فهم يضعون رماد موتاهم في نهر الكنج المقدس بغض النظر عن أي مكان من الأرض مات فيه هؤلاء، وإن لم يتيسر لهم ذلك يضعون قطرات من ماء نهر الكنج فوق الكفن قبل حرق الجثة "[2]. و يعد المرض تكفيرا عن الذنوب، يجب على المريض أن يتعذب حتى يغفر له لأنه لا توجد رحمة. ومنع المريض من العذاب يعني الأجر بالنسبة لمن يفعله و الخسارة للمريض.

4-مصير الروح :

آمن الإنسان الهندي باستمرار الحياة في العالم الآخر و جهز المقابر لذلك، لكنه من ناحية أخرى اتجه في بعض الأحيان إلى حرق الجثث[3].

---

[1]- روجي باستيد، المرجع نفسه، ص 101.

[2]- ضفر الإسلام خان، المرجع نفسه. ص 73.

[3]- برهان الدين دلو، حضارة مصروالعراق، الط1 دار الفرابي، بيروت، سنة 1989، ص 164.

3- خلاصة :

في نهاية هذه المقارنة يمكن الإشارة إلى التشابه بين الديانات السماوية الإسلام، المسيحية، اليهودية، حيث تتفق كل هذه الديانات على فكرة الانتقال إلى العالم الآخر، وتبقى الاختلافات مرتبطة بأشكال التعبير عن ظاهرة الموت حيث تخدم هذه الأشكال المرتكزات العقائدية لكل ديانة. فاليهودية تحاول من هذه الطقوس أن تثبت أفضلية الشعب اليهودي عن باقي الشعوب الأخرى بينما تهدف طقوس الديانة الإسلامية إلى خدمة الجانب الروحي من خلال استغلال حادثة الموت في تعزيز العلاقة بين المخلوق و خالقه.

ما بالنسبة للديانة المسيحية نلاحظ التشبث بالدنيا حتى من خلال الطقوس الجنائزية و يتجلى ذلك في مظاهر التزويق و التزيين للطقوس الجنائزية التي تستعمل كالزهور، الشموع و اللباس الأنيق إلخ.

أما فيما يخص الديانات الوضعية الشرقية، فنجد أنه تبقى متميزة بفهمها للموت وطقوسها. فلموت ليس انتقلا للعالم الآخر بقدر ما هي مرحلة من مراحل صيرورة التناسخ اللامتناهية.

يبقى أن نشير في الأخير إلى أن للتصور الوضعي الشرقي امتدادات لبعض الديانات السماوية بشكل معلن كما هو الشأن بالنسبة ليهودية التي استمدت فكرة التناسخ من الطقوس الشرقية عبر بابل[1]. أو بشكل غير معلن كما هو الشأن بالنسبة لبعض الممارسات الشعبية التي ليس لها نصوص شرعية تؤكد عليها كطقس الأربعين مثلا.

---

[1]- أنظر الصفحة 28.

الجزء الثاني

الطقوس الجنائزية في الخطاب الأنتروبولوجي

أ- تعريف الطقوس

ب- أهم الدراسات و الكتابات التي تناولت الطقوس الجنائزية

ج- الطقوس الجنائزية في المجتمعات البدائية

د- الطقوس الجنائزية في المجتمعات العربية

هـ- الطقوس الجنائزية في المجتمع الجزائري

و- الخـــلاصـــة

الطقوس الجنائزية في الخطاب الأنثروبولوجي

- تعريف الطقوس

إن التعاريف السابقة للموت كمصطلح منفصل لا تقدم لنا المعنى الحقيقي لها. وحتى يتحقق هذا الهدف يجب أن نحدد الموت داخل مجموعة من المفاهيم التي ترتبط ارتباطا ضروريا بها، إن أهم هذه المفاهيم هو الطقس : الذي يظهر أن تحديد مفهومه بشكل دقيق صعب جدا لأن التعاريف التي قدمتها مختلف المعاجم (الفلسفية، الاجتماعية، النفسية، و الأنثروبولوجية والدينية) تبدو متنوعة لدرجة صعوبة التوفيق بينها كما أن المجالات التي تتدخل فيها الطقوس متنوعة و معقدة. و أخيرا لأن فصل مفهوم الطقس عن العديد من المفاهيم الأخرى يكون صعبا رغم أنه ضروري، و تتمثل هذه المفاهيم في العادات و التقاليد و الممارسات و لعل هذا ما أشار إليه جون ميزوناف Jean Maisonneuve في كتابة السلوكات الطقوسية[1] حيث يشير في المقدمة إلى أن مصطلح الطقس يحمل عموما معنيين أحدهما خاص يدل على الممارسة أو الحفل الديني،و الآخر عام يدل على العادة أو التقليد.

فمن الناحية اللغوية يشير القاموس الجديد للطلاب أن الطقس : "هو الطريقة وغلب على الطريقة الدينية، بمعنى النظام و الترتيب و إقامة الشعائر..."[2]. و بهذا يصبح الطقس الأسلوب الذي نرتب به السلوكات الدينية و التي عادة ما تكون احتفالية بسبب ما يتخللها من ممارسات يسيطر عليها الطابع التنظيمي و يبقى هذا التعريف ناقصا و لا ينطبق على الطقوس بمفهومها الحديث إذ نجد أنها يمكن أن تكون "دينية كالصلاة أو دنيوية كالتشريفات أو جماعية كالأعياد الوطنية أو فردية كبعض الطقوس الجسدية"[3] كما يمكن أن يتسع معناها ليشمل السحر و الشعوذة.

أما المعجم الفرنسي فيرى أن أصل الكلمة يعود إلى اللاتنية "Ritus" التي تعني الاستعمال المقدس، ففي الدين يعني الطقس مجموع الحركات التي نمارسها في ظرف معين حسب الاستعمال الذي ينص عليه هذا أو ذاك الدين"[4].

---

[1]- Jean Maisonneuve, Les conduites rituelles, P.U.F. Paris, 2ème Edition 1995. p 3.

[2]- علي بن هادية و آخرون، المرجع نفسه ص 612.

[3]- جون ميزوناف، المرجع نفسه. ص 3.

[4]- Maurice Davan et all, Dictionnaire du Français vivant, Bordas, Paris 1976, p 1062.

الملاحظ أن هذا التعريف لا يبتعد كثيرا عن التعريف الذي قدمه المعجم العربي المذكور سابقا، و الذي حصر الطقس في السلوكات الدينية و إن كان قد أشار في نهاية تعريفه للطقس على أنه "استعمال يتم حسب عادة أو نظام محدد (احتفال)"[1].

إذا أردنا أن نقدم تعريفا عاما لمفهوم الطقس، فنجد التعريف الذي قدمه كل من François Cresle و Michel Panoff و Pierre Tripier و Michel Perrin، حيث يرون أنه: "مجموعة من الأفعال و الحركات و الأقوال و الأشياء المقننة و التي تمثل مجموعة من التمثلات التي تتكرر كل مرة عندما تحدث بشكل عرضي أو عادي أحداث أو ظروف في مجتمع ما مثلا الكسوف أو الخسوف أو الجفاف أو المرض أو الموت"[2].

انطلاقا من هذا التعريف يمكن أن نميز عددا من الخصائص و الصفات الجوهرية للطقوس.

أ- إنها سلوكات نمطية ذات طابع تكراري، فالطقس شكل ثابت نسبيا و متكرر أو يتوقع أن يتكرر.

ب-كما أنها تجسد من خلال سلوكات احتفالية جماعية و فردية خاضعة لبعض القواعد و من هنا فهي رمزية و في بعض الأحيان تكون مؤسسة أو مفروضة من قبل المجتمع، و هذا ما أكد عليه الباحثون فرنسوا عرزل و آخرون في معرض شرحهم لمفهوم الطقس إذ يشيرون إلى أربعة صفات أساسية هي :

1- ليست ذات أهداف نفعية فهي مجرد رموز.

2- احتفالية حيث أنها تمارس من خلال مجموعة من الأنشطة الإنسانية بغرض العبادة أو التقديس.

3- إنها همزة وصل مع الكائنات الماورائية إذ إنها لا تلتزم بقواعد العقل و المنطق.

4- و إنها مرتبطة بالأساطير، فالأسطورة هي بمثابة التعليق أو المناقشة أو التفسير للطقوس.

---

[1]- موريس دافون و آخرون، المرجع نفسه. ص 1062.

[2] -François Gresle, Michel panoff, Michel Perrin , Pierre Tripier, Dictionnaire des Sciences humaines, Anthropologie, Sociologie, Ed Nathan, Paris 1994, p 326.

و هذا ما أكده Vanderlew إذ يقول : "إن الطقوس هي أساطير تتحرك،لأن الأسطورة هي مؤسسة الفعل المقدس فهي تسبقه و تضمن بقاءه و القيام بأي عمل هو تجديد لتجربته الأولى"[1].

بعد هذا التحديد العام لمفهوم الطقس يمكن لنا أن نتناوله من خلال مجموعة من المقاربات العلمية، ففي الأنتولوجيا و علم الاجتماع تدل الطقوس حسب رأي جون ميزوناف على "مجموعة من الممارسات المفروضة أو الممنوعة المرتبطة بالاعتقادات السحرية و/أو الدينية وبالحفلات، و هذا حسب التفرعات الثنائية للمقدس و الدنيوي و للطاهر و النجس"[2].

أما في علم النفس الاجتماعي فنجد أن الباحثين يحاولون أثناء تعريفهم للطقس التركيز على العلاقة التفاعلية للطقس حيث تتحول الطقوس إلى مظاهر "للحياة اليومية تتعلق بالمعنى المعيش و بشعور الفاعلين بسلوكاتهم"[3].

و بهذا المعنى تصبح الطقوس شاملة لكل نواحي الحياة لدرجة أن حياة الفرد مسيرة بمجموعة من الطقوس المتخصصة كطقوس الغسل و اللباس و المشي و الأكل و النوم...

أما التحليل النفسي و مع اعتراف هذا الأخير بالوظيفة الجماعية، للطقس إلا أنه يركز على الوظائف الفردية الخاصة كالإجراءات التي يتبناها الفرد في ظل "الوضعيات العادية المتأثرة بإكراه التكرار و الوساوس التسلطية العصابية"[4].

و بهذا نجد أن التحليل النفسي يسعى إلى إيجاد تفسيرات للحالات المرضية في السلوكات اليومية للفرد، و التي ترتبط بطريقة استجابة الفرد للمثيرات الخارجية و طريقة تنظيمه لحياته، فعندما يصل التنظيم إلى درجة التصلب نتيجة التكرار المستمر و الممارسة الدائمة فإنه لا يسمح للفرد الذي يتبناه أن يحيد عنه، فعندئذ يتحول السلوك إلى طقس وربما يتحول الالتزام به إلى حالة مرضية.

فإذا كانت هذه هي وجهة نظر التحليل النفسي للطقوس و التي يمكن القول أنها تحيلنا إلى نوع من السلبية، فإن البنيويين ينظرون إليها بنظرة إيجابية لما تقدمه من خدمة

---

[1]- فان دارلو، ذكر من قبل نور الدين طوالبي، الدين و الطقوس و التغيرات، المرجع السابق ص 35.

[2]- جون ميزوناف، المرجع نفسه. ص 6.

[3]- جون ميزوناف، المرجع نفسه. ص 6.

[4]- جون ميزوناف، المرجع نفسه. ص 7.

للإنسان "فالطقوس تعكس نظاما اجتماعيا هدفه التقليص من قلق الإنسان في مواجهته لمشاكل الحياة"[1]، و من ثمة نستطيع القول أن الطقوس الجنائزية يمكن أن يكون لها حسب رأي الوظيفيين هدف وظيفيّ يتمثل في مساعدة الإنسان على التكيف أو إعادة النظام إلى الوضع غير المنظم الذي تخلقه حادثة الموت.

كما أنها يمكن أن تكون على حد رأي الأنثروبولوجيين المتأثرين بالتحليل النفسي أمثال رهايم "Reheim"، وسائل رمزية لحل مشاكل العلاقات بين الأفراد و الأجيال المختلفة[2].

أما في علم الأخلاق والايتولوجيا فيتحول اهتمام الباحثين إلى ما يمكن تسميته بالتنشئة الطقوسية أي تربية أفراد المجتمع على "الالتزام بالطقوس و تكييف أنماط السلوك الفردية والجماعية معها (الطقوس)"[3] و هذا ما يظهر من خلال سلوكات الإغواء أو سلوكات التخويف أو الأخجال.

وأخيرا نجد الأنثروبولوجيا التي اهتمت أكثر بتصنيف الطقوس حيث أن جيمس فرايز James Frazer و لفي بريل Levy Bruhle و Herbert و M. Mauss قد وضعوا تصنيفات للطقوس و قسموها إلى مجموعة من الأصناف أشهرها "الطقس الإيجابي أو السلبي و الطقس السحري أو الديني، الطقس الفردي أو الجماعي، الطقس الاحتفالي أو القرباني"[4].

عندما نريد أن نحوصل كل ما سبق لا نستطيع إلا العودة إلى التعريف الذي قدمه جون ميزوناف و الذي اعتبره جامعا مانعا للطقوس إذ يقول : "إنه عبارة عن نسق مرمز للممارسات تحت شروط محددة للمكان و الزمان ذي معنى معيش و قيمة رمزية بالنسبة للفاعلين و المشاهدين و الذي يتطلب وجود الجسد إضافة إلى نوع من العلاقة مع المقدس"[5].

---

[1]– فرانسوا غريزل و آخرون، المرجع نفسه. ص 328.

[2]– فرانسوا غريزل و آخرون، المرجع نفسه. ص 328.

[3]– جون ميزوناف ، المرجع نفسه. ص 7.

[4]– فرانسوا غريزل و آخرون، المرجع نفسه. ص 327.

[5]– جون ميزوناف، المرجع نفسه. ص 13.

إن الملفت للانتباه في هذا التعريف هو اشتراط حضور الجسد و الطابع الرمزي للطقس، و هذا ما نجده بالفعل في كل سلوك طقوسي إذ نجد أن كل الممارسات الطقوسية تتم عبر الجسد و لأهداف رمزية محددة و منسجمة مع الظرف الذي مورست فيه،أضف إلى ذلك العلاقة التي توجد بين الطقس و المقدس. و هنا تجدر الإشارة إلى ضرورة التحذير من اختزال مفهوم الطقس و جعله مساويا لمفهوم الدين خاصة في العصر الحالي إذ أن الطقس قد يتعدى الحياة الدينية ليشمل كل الحياة اجتماعيا، سياسيا و اقتصاديا...، وهذا ما أشار إليه M. Douglas إذ يقول : "إننا قد أصبحنا في وضع قد حلت فيه الطقوس و الشعائر محل الدين في معظم الكتابات الأنثروبولوجية"[1]. و من هنا يجب أن نميز أثناء الاستعمال بين ما هو طقوسي و ما هو ديني، و هذا حتى نتجنب الاستخدام الضيق للمصطلح و نوظفه أحسن توظيف.

عندما نعيد مفهوم الطقس كما حددناه إلى موضوعنا المتمثل في الموت نجد أنه يعبر أحسن تعبير عن الظروف و الملابسات التي تصاحب ظاهرة الموت أو الجنازة. فالأمر الذي لا يختلف فيه اثنان هو أن الموت قد أصبح فضاءً اختلط فيه المقدس تارة مع الدنيوي، والسحري، و مع الاجتماعي و النفسي و تارة أخرى مع الاقتصادي و السياسي و الثقافي بصفة عامة. و هذا ما يؤهل مفهوم الطقس كما حدده ميزوناف سابقا[2] للتعبير عن كل الممارسات المرمزة التي تحدث أثناء الموت و بعدها.

و من هنا يمكننا القول إن الطقوس الجنائزية هي إلى حد ما طقوس مرورية Rites de passage[3] فهي تعبر عن الطقوس التي تصاحب انتقال شخص من حالة قديمة إلى حالة جديدة كالانتقال من الحياة إلى الموت أو التوقف عَن الحياة ثم المرور إلى حياة أخرى. أما عن الرمزيات المرتبطة بطقوس الموت فيمكن أن نلخصها في الاحترام، فمهما كان حال المائت في حياته إلا أنه يستحق الاحترام بعد موته.

---

[1]- نخبة من أساتذة قسم علم الاجتماع بجامعة الإسكندرية، المرجع في مصطلحات العلوم الاجتماعية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، (بدون سنة). ص 389.

[2]- عد إلى تعريف ميزوناف للطقس المذكور أعلاه ص36.

[3]- مصطلح أسسه : A. Van Genep و الذي يقصد به المراسيم الاحتفالية التي ترمز إلى الانتقال من مرحلة إلى أخرى و في كل الحالات هناك عتبات جديدة كما يجب تجاوزها، عتبات الصيف، عتبة الميلاد و المراهقة و الرشد و الشيخوخة و عتبة الحياة، الموت والحياة الأخرى بالنسبة لمن يؤمنون بها. عن جون ميزوناف المرجع نفسه. ص 37.

هناك من يذهب إلى أن هذه الطقوس تريد إبعاد أخطار ما بعد الطبيعة التي يعيشها الفرد أو المجموعة بشكل عام و التي تتجلى في حالة الرعب بين الحالة القديمة و الحالة الجديدة. أما بالنسبة إلى البعض الآخر تسمح بإعطاء أضواء عديدة و متميزة داخل مجتمع في مرحلة حياته الناضجة"[1].

كما ترمز هذه الطقوس كذلك إلى الارتباط بين أفراد العائلة و فقيدهم خاصة من الناحية العاطفية. إنها تهدف كذلك إلى إضفاء نوع من الحياة على شخصية الميت من خلال الإبقاء على ذكراه و تخليدها. و هذا حتى "يستحق أهله حمايته أو على الأقل ليتجنبوا ثأره"[2]. لأنهم قد يشعرون إزاءه بنوع من المسؤولية خاصة إذا فكروا أنهم لم يكونوا يحبونه أو يهتمون به بالشكل الكافي.

و من هنا يمكن القول أن الطقوس الجنائزية تعالج هذا التناقض و تمنح للأحياء الأمن سواء كان هناك اعتقاد واضح حول الحياة الأخرى أو مجرد شعور غامض غير معلن بها.

2- الطقوس الجنائزية في الخطاب الأنثروبولوجي

أ- أهم الدراسات و الكتابات التي تناولت الطقوس الجنائزية :

بعد تناولنا لمفهوم الطقوس بصفة عامة و طقوس الموت بصفة خاصة سنحاول أن نتعرض ولو بشكل مختصر لأهم الكتّاب و الباحثين الذين اهتموا بموضوع الطقوس الجنائزية.

لقد كانت بدايات الدراسات حول طقوس الموت في علم الآثار و هذا ما يبرز من خلال المحاولات الأولى التي قام بها عالم الآثار E. Cartailhac، في نهاية القرن التاسع عشر أين حاول أن يجمع المعلومات المتعلقة بالطرق القديمة و التقليدية التي كانت تستعمل في تسيير حالة الموت من تغسيل، تكفين، و دفن أو حرق... ليأتي بعده فرايز في كتابه "خوف الأموات" La peur des morts الصادرة سنة 1934 م و الذي حاول من خلاله أن يصنف الطقوس الجنائزية حسب الثقافات و المجتمعات التي درسها[3].

---

[1]- فرانس غريزل و آخرون، المرجع نفسه. ص 328.

[2]- جون ميزوناف، المرجع نفسه. ص 45.

[3]- Jean Pierre Mohen, Les rites de l'au-delà. Edition Odile Jacob, Paris 1995. p 9.

كما تناول جيمس فرايزر في كتابه الغصن الذهبي بعض الإشارات إلى الطقوس الجنائزية والتي حاول من خلالها أن يذكر بعض الطقوس المفروضة على أهل الميت عند الشعوب البدائية إذ يقول على سبيل المثال لا الحصر أنه: "عند هنود نهر طومسون Thomopson (بكلومبيا البريطانية) يبقى كل من يلمس جثة الميت أو يساعد في حفر القبر، معزولا لمدة أربعة أيام ويصوم إلى غاية الدفن ثم يفطر منعزلا..."[1]

لقد فتح فرايز بذلك شهية عدد كبير من الأنثروبولوجيين من أمثال لفي ستروس و J. Ziegler و P. Metcalf و R. Huntington حيث حاول كل واحد منهم أن يتناول الطقوس الجنائزية في المجتمعات التقليدية بشكل منهجي يسمح له ببناء تصورات نظرية قادرة على تفسير العلاقة بين الأحياء فيما بينهم و بين الأحياء و الأموات.

و الملاحظة العامة بعد مطالعة هذه الدراسات هو الطابع الاحتفالي الذي تأخذه الطقوس الجنائزية رغم اختلاف المجتمعات و الثقافات، و كأن الممارسين لهذه الطقوس يحاولون نسيان أو تناسي الأزمة التي هم فيها.

بالإضافة إلى الأنثروبولوجيين حضي موضوع الطقوس باهتمام علماء الاجتماع أمثال دوركايم و A. Van Gennep و R. Hertz إضافة إلى مارسيل موس الذين حاولوا تقديم بعض التوضيحات حول هذا الموضوع الصعب. من جهتهم حاول بعض الفلاسفة أن يؤسسوا أرضية نظرية لممارسة طقوس الموت و يبقى أهم هؤلاء J. Bandrillard و V. Jankelevitch ويمكن للقارئ أن يجد ملخصا لأهم هذه الدراسات في كتاب جون بيار موهان Jean Pierre Mohen في كتابه Les rites de l au delà[2].

بالإضافة إلى كل ما سبق يمكن لنا أن نشير إلى الدراسة السميائية التي قام بها جوزف كورتيس و التي ترجمها إلى العربية الباحثان الجزائريان الدكتور رشيد بن مالك و الأستاذ عبد الحميد بورايو[3]، حيث حاول الكاتب أن يجد الترابطات و العلاقات الممكنة

---

[1] -J.C. Frazer, le Rameau d'or, étude sur la magie et la religion, Tom1 : Magie et religion, les tabous, traduit de l'anglais par R. stiébel et J.toutain, librairie C- Rein Wald, 1903 paris 252.

[2]– جون بيار موهان. المرجع نفسه.

[3]– الدكتور رشيد بن مالك، الأستاذ عبد الحميد بورايو، مراجعة الدكتور عكاشة شايف، التحليل السميائي للخطاب، التشاكل و الترابط بين التعبير و المضمون، الموكب الجنائزي في القصة. ملحق لمجلة التبيين يصدرها نادي القصة بالجاحضية، العدد 1، سنة 1996. ص 12–16.

بين الأشكال التعبيرية كاللباس و هيكلة و تنظيم الموكب الجنائزي، كما حاول أن يجد علاقة بين قرب وبعد الأفراد من النعش و القرابة الدموية.

- الطقوس الجنائزية في المجتمعات البدائية

لقد تبين لنا من خلال مطالعة بعض الدراسات حول المجتمعات البدائية أن هناك اتجاهين في التعامل مع الموت، فأما الاتجاه الأول فلا يرى في الموت حدث مؤلم ومحزن، بينما يرى الاتجاه الثاني عكس ذلك تماما. فقد بينت الدراسات الأنثروبولوجية وحتى التاريخية والأثرية أن الموت هو الظاهرة التي عجز أمامها الإنسان البدائي بحيث لم تعد له أمامها أية سلطة، و أمام هذا الوضع الذي يوحي بعجز الإنسان استطاع بشيء من الذكاء أن يتجاوز هذه الأزمة التراجيدية من خلال اختراعه لفكرة الخلود. و لهذا راح الإنسان البدائي يعبر عن الموت في جملة من الرموز المتنوعة ففي "التمثيلات القديمة « Incon graphie » فإن الموت يتم تجسيده في عدة أشكال منها مثلا شكل ضريح أو شكل شخص مسلح بحرباء أو كائن إلهي أو أسطوري يقبض بين فكيه إنسانا أو شكل جني مجنح أو في شكل طفلين أحدهما أبيض والآخر أسود أو شكل فارس أو شكل هيكل عظمي أو شكل رقصة حادة أو شكل ثعبان أو شكل بعض الحيوانات الغريبة"[1].

هذا الهاجس، و هذا القلق الذي خلقه الخوف من الموت، هو الذي جعل جل المجتمعات القديمة تعتقد في وعد بحياة سعيدة بعد الموت، لعلها تخفف من هذا القلق الدائم.

فقد مارست الشعوب القديمة (البدائية) جملة من الطقوس السحرية حول ما يسمى بيوم الحساب أو محكمة ازيريس، و خلاصتها كما تقول النقوش أن روح المتوفى تقف يوم الحساب أمام محكمة و يسأل الميت عن الآثام التي ارتكبها في دنياه، و اجتنابا للحساب والعقاب في اليوم الآخر، كما كانوا يهيئون القبر بما يحتاج إليه الميت من غذاء وشراب وخدمة، و أن يملأ القبر بالطلاسم التي تحبها الآلهة، و إذا ما بارك الكاهن هذه

[1] -Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, Dictionnaire des symboles, Edition Robert laffont, Jupiter, Paris 1996, p.651.

الأشياء حسب الطقوس الصحيحة، أخافت كل معتدي على الميت، و كان يشتري كتاب الموتى المعروف بالخروج من الموت بالنهار[1].

كما أن الدفن عند المصريين يمثل بداية لحياة جديدة، ففي كتاب الطقوس المصرية رسم لتحضير ميلاد جديد، إذ يضعون الجثة على أرض بنفس وضع الجنين في بطن أمومي[2]. و تحكي الأسطورتان : الأولى أسطورة أوزيريس المصري الذي تلف في فخ من طرف زاس (Seth) أو تيفون (Typhon) لكن زوجته إزيس (Isis) و ولدها هوريس (Horus) بحثا عن بقاياه و جمعاه و أعطاه الحياة[3].

و الثانية، أسطورة العنقاء الموجودة عند الفراعنة، الطيور المقدسة عندهم (Phoenix) بوصفها نمط الحياة الطبيعية فهي تحرق نفسها لكي تنبعث من رمادها من جديد في أتم شبابها، مع هذا نعثر على علم المصريات في هذه الحضارة المتمثلة في الإبداع الخلاق لأن الإنسان المصري كان يؤمن بالعالم الآخر "L au delà" حتى أنه اكتشف التحنيط، لاعتقاده بأن الأبعاد الجمالية تجعل من الروح خالدة وهذا بمثابة – التحضير المادي والمعنوي للموت– فقد اهتم حكماؤها بتطهير النفس الإنسانية و تحضيرها للانتقال من دار الفناء إلى دار الخلود، كما أن الصلة بين العالم المادي و العالم الروحي موجودة، و حقيقة أولية عند الفراعنة. فهم كانوا "يؤمنون بأن الروح عندما تغادر جسدها المادي تكتسي بجسد جديد، أرقى من الجسد المادي و أرق"[4].

كما نجد أن فكرة الخلود ساعدت الإنسان على تجاوز وجوده الأرضي، و هنا يقول Ashley Montagu أن : "مصطلح الخلود قد ولد من الأمل و الرغبة في جعل حقيقة الموت المؤلمة شيئا مقبولا أو حتى تجاوزا"[5]. و كمثال عن هذه المجتمعات البدائية نجد الإسكيمو الذين لا يعتبرون الموت كحدث مؤلم و غير مقبول، فهي بمثابة النوم حيث يستطيع الجسد بعد ذلك أن يستيقظ. فموت الجسد في نظرهم ليس إلا مرحلة من دورة لا منتهية، "فالموت كالميلاد ليسنا إلا حدث في الزمن و تبقى الحياة شيئا فوق الزمن"[6]، ولهذا

---

[1]– برهان الدين دلو ، المرجع نفسه ص 136. ص 184.

[2]– محمد علي أبو ريان، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، دار المعارف بمصر، 1982، ص 60.

[3]- Encyclopédie Universalis - Corpus 15- Nessiaen Natalité – Editère à Paris 1989. p 805.

[4]–Encyclopédie Universalis المرجع نفسه. ص 805.

[5]- Ashley Montagu, Les premiers âges de l'homme. Edition Marabout Université, Paris 1964, P 201.

[6]– آشلي مونتقي، المرجع نفسه. ص 201.

نجد أن هذه الطقوس الجنائزية توحي بنوع من الاحتفالية؛ بحيث أنها تتميز بالأغاني والأهازيج المصاحبة للموكب الجنائزي.

و كمثال آخر نورد المجتمعات البدائية في استراليا و التي رغم مشاعر الحزن التي يعبرون عنها بعد وفاة أحدهم إلا أنهم يحاولون رغم ذلك أن يخففوا هذا الحزن بابتسامات يغلب عليها الطابع التمثيلي و يعود هذا السلوك إلى نوع من الحكمة التي يتميز بها البدائيون أمام الموت، حكمة مؤسسة على فكرة الخلود، حيث لا يجدي الحزن نفعا، خاصة إذا كانوا يعلمون أن هذا الميت قد توقف عن الحياة معهم ليبدأ في دورة حياة أفضل بكثير من السابقة.

و قد أظهرت الدراسات من جهة أخرى أن بعض القبائل التي تعيش في جزيرة الأندمان الكبرى[1]، تعبر بحزن شديد على حدث الموت (الوفاة و هذا من خلال البكاء والعويل و تلطيخ أجسامهم بالطين. كما أنهم يقضون كامل الليل بجوار الميت يرددون ترانيم حزينة...

كما يشير الدكتور علي محمود إسلام الفار إلى أن أشكال الحزن تختلف حسب علاقة القرابة مع الميت إذ يكتفي الأشخاص البعيدون قرابيا بالبكاء أما الزوجة و الأطفال فإنهم يعبرون عن حزنهم بإصدار أصوات مرتفعة و بصبغ أجسامهم بمواد خاصة ويرتدون ملابس تدل على الحزن[2].

أما عن الطقوس الجنائزية فنجد تنوعا كبيرا حيث تميل بعض القبائل كقبيلة البور Bor إلى دفن الميت خارج الكوخ كما تميل بعض القبائل الأخرى إلى استخراج الجثة بعد دفنها وأخذ بعض العظام منها لتوزع على أفراد العائلة.

و في ما يخص التغسيل فنجد بعض الممارسات كنقش بعض الخطوط على وجه الميت و تزيينه بالحلي و العقود، و تسد فتحات الجسم و تربط الساقان معا و الذراعان إلى الجانبين... [3] وقد يشير هذا السلوك إلى محاولة تقييد الميت رمزيا خوفا من عودته إلى الحياة من جديد وإيذائه لهم.

---

[1]– الدكتور علي محمود إسلام الفار، الأنثروبولوجية الاجتماعية، الدراسات الحقلية في المجتمعات البدائية و القروية و الحضرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية 1976. ص 78.

[2]– الدكتور علي محمود إسلام الفار، المرجع نفسه. ص 136.

[3]– الدكتور علي محمود إسلام الفار، المرجع نفسه. ص 136.

ج- الطقوس الجنائزية في المجتمعات العربية

لعل أهم ما يميز طقوس الموت في المجتمعات العربية هو حالة التعاطف و التساند الشديد عند وقوع حالة الموت. إلا أن الطرق الشعبية والعادات الخاصة بالوفاة تختلف من مجتمع إلى آخر فنجد مثلا على حد قول الدكتورة فوزية دياب : "أما المصريون فهم على العموم يبالغون جدا في إظهار حزنهم، وبخاصة النساء في الريف وفي كثير من الأحياء المختلفة في المدن، حيث ينشأن على التعبير عن حزنهم بالعويل والصراخ ولطم الخدود"[1]. إن أهم ما يميز طقوس الموت في المجتمعات العربية هو مشاركة الميت فيها بشكل غير مباشر إذ يعمد هذا الأخير إلى تحضير جنازته قبل وفاته من خلال شراء كفنه و التوصية بمكان دفنه.

فبعد الإعلان عن الوفاة تقوم النساء بارتداء السواد و تغطى البنات و النساء رؤوسهن... و الملاحظ على هذه الطقوس هو التشابه الكبير بين مختلف المجتمعات العربية إذ ما عدا بعض التفاصيل الصغيرة حيث نجد ذلك راجع لتأثر المجتمعات العربية بالدين الإسلامي، الأمر الذي أدى إلى توحيد نسبي لهذه الطقوس. و لهذا لن نتناولها بالتفصيل لأنني خصصت جزءا سأحاول فيه مناقشة هذه الطقوس من خلال العلاقة بين الثابت الديني والمتغير الشعبي مع محاولة تتبع امتدادات المتغير الشعبي في الجذور العربية القديمة و حتى المجتمعات والديانات الأخرى.

د- الطقوس الجنائزية في المجتمع الجزائري

بعد هذه الجولة التنازلية التي حاولنا فيها أن نتناول طقوس الموت انطلاقا من العام إلى الخاص نصل إلى المجتمع الجزائري الذي ينتمي إليه مجتمع بحثي لأحاول أن أقدم بعض هذه الأفكار العامة عن الطقوس الجنائزية في هذا المجتمع، و قد أخذت كنموذج، الدراسة التي قام بها المقدم فيلو Villot[2] عام 1888م و هذا حتى نأخذ صورة عما كانت عليه العادات والتقاليد التي تخص طقوس الموت.

---

[1]- فوزية دياب، القيم والعادات الاجتماعية مع بحث ميداني لبعض العادات الاجتماعية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت 1970 ص 130..

[2]- Lieutenant Colonel Villot, Mœurs, Coutumes et institutions des indigènes de l'Algérie, Librairie Adolphe Jordan, Alger 1888.

يوضح هذا الكاتب أنه بعد وفاة أحد أفراد المجتمع نجد أن هناك تضامنا بين أفراد العائلة إذ يقوم البعض بتغسيل الجثة بينما يقوم البعض الآخر بحفر القبر ثم تبدأ عملية التعزية من قبل بقية أفراد المجتمع الذين يتساءلون عن هوية الميت وأسباب الموت وأنواع الأدوية التي أعطيت له عندما كان مريضا، إن هذه التساؤلات ليست إلا أسلوبا لإدارة الحديث و محاولة جعل أهل الميت يفكرون في شيء آخر غير الحزن على فقيدهم إذ سرعان ما تتشعب المواضيع و يبدأ الحاضرون في الكلام عن أشياء لا علاقة لها بالموت أو الميت لأن الكل مجمع على أن الموت قدر محتوم لا يمكن إلا الإذعان له.

و بعد رفع الموكب الجنائزي يلزم كل أفراد العائلة بالخروج معه لتشييع الجنازة والتي تبقى طقوسها متشابهة إلى حد ما لما يحدث في أيامنا هذه، و الذي سنتناوله بالتفصيل في الفصل الخاص بالعلاقة بين الثابت الديني و المتغير الشعبي.

3- الخلاصة

كخلاصة لكل ما سبق يمكن أن نعود إلى كلود لفي ستروس[1] لنستخرج معه بناءا نظريا يصنف من خلاله الطقوس إلى ثلاثة أنواع، فمن جهة نجد طقوس التحكم و التي تكون إيجابية أو سلبية و التي تسعى إلى توسيع أو تصنيف دائرة الأنواع أو الظواهر الطوطمية لصالح أو ضد إرادة الجماعة من خلال تثبيت الأرواح أو الجواهر الروحية بحيث يكون بالإمكان تحريرها لتمارس أثرها في مراكز طوطمية محددة، أما النوع الثاني من الطقوس فيسميه الكاتب بالطقوس التاريخية أو التخليدية و التي تعيد خلق الجو المقدس و النافع للأزمنة الغابرة بحيث يستحضر أفراد المجتمع في هذه الطقوس أحسن لحظاتهم الماضية أما النوع الثالث فيتمثل في طقوس الحزن و التي تعبر عن ممارسة معاكسة لسابقاتها إذ تسمح هذه الطقوس بتحويل الأموات إلى أسلاف. فالملاحظ على هذين النوعين الأخيرين من الطقوس أنهما متعلقان بالزمن إذ تتعلق الطقوس التاريخية والتخليدية بالماضي في حين تتعلق طقوس الحزن بالحاضر و رغم أن الماضي والحاضر هما وحدتان زمنيتان نظريا إلا أننا نجد أن الطقوس التخليدية تنقل الماضي إلى الحاضر في حين تنقل طقوس الحزن الحاضر إلى الماضي. و من هنا تصبح وظيفة الطقوس

---

[1]- Claude Lévy Strauss, La pensée sauvage, Paris 1962. pp. 313-315.

الجنائزية هي محاولة نسيان الحاضر و إرساله إلى الماضي. و من ثمة التفكير في المستقبل و في الحياة.

بالتالي يمكن القول أن طقوس الجنازة لا تقام من أجل الميت بقدر ما تقام من أجل الأحياء لأنها تساعدهم على تجاوز الأزمة التي يعيشونها.

الفصل الثاني

الطقوس الجنائزية من خلال أشكال التعبير الشعبي

(الأمثال و الأحلام نموذجا)

الجزء الأول

الأمـــثـــال الشعبية

الجزء الثاني

الأحـــــلام

الجزء الأول

الأمثال الشعبية

1- المثل الأول

2- المثل الثاني

3- المثل الثالث

4- المثل الرابع

5- خلاصة

الأمثال الشعبية

عندما نأخذ الثقافة في مفهومها الواسع و الإتنوغرافي و كما يفهمها علماء الاجتماع و الأنثروبولوجيا تصبح : "ذلك الكل الذي يتضمن المعرفة و المعتقدات و الفن و الأخلاق و القانون و العرف و كل المقدسات و العادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان من حيث هو عضو في مجتمع"[1].

و الثقافة بهذا المعنى تشمل كافة مجالات الحياة الإنسانية اجتماعية كانت، فكرية أو سياسية أو دينية. و لعل القاسم المشترك بين هذه المجالات هو إمكان تصنيفها في أحد صنفين اثنين، فإما أن تكون هذه المجالات الثقافية شفوية أم كتابية. فإذا كانت الثقافة المكتوبة قد حظيت بقسط كبير من البحث و الدراسة، فإن الثقافة الشفوية لازالت بها بعض الزوايا المظلمة في مجتمعنا على الأقل.

لقد أحس الباحثون بخطر انقراض هذا النوع من الثقافة مع رحيل حامليها و لهذا كان همهم الأول هو جمع هذا التراث بهدف الحفاظ عليه، ثم كان اهتمامهم الثاني هو محاولة التأسيس لمقاربة علمية تتناوله بالبحث و الدراسة قصد استخراج مدلولاته، علّها تساعد في تفسير بعض الظواهر الاجتماعية.

انطلاقا مما سبق يمكن القول أن المثل الشعبي هو أحد أهم روافد هذه الثقافة الشفوية، و لذا يعد جزءا هاما من التراث الشعبي[2]. فحتى إن كان المثل الشعبي قولا مأثورا موجزا، فإنه يمثل "مفتاحا رئيسيا لاكتشاف شخصية الشعب الذي يتداوله في مرحلة زمنية محددة... إذ أنه نتاج قريحة الجماعة و خلاصة خبرتها في عبارة موجزة ولغة مكثفة"[3].

و من ثمة يمكن أن نتصور نشأة المثل و ندرك أنه قول موجز ورد في حادثة ما وذاع على الألسنة فأصبح يضرب في كل حالة تشبه الحالة التي ورد فيها.

---

[1] – ادوار ب تايلور، ذكر من قبل الدكتور قباري محمد إسماعيل، علم الاجتماع الثقافي و مشكلات الشخصية في البناء الاجتماعي، منشأة المعارف الإسكندرية بدون سنة ص 16.

[2] – تعد الأمثال من بقايا النثر العربي، لما يبدو من أن بعضها كان سائرا مشهورا في الجاهلية، و كثيرا ما تشير الأمثال إلى أحداث و وقائع معينة حصلت قديما و لكنها انطوت في زوايا النسيان. انظر كارل بركلمان، تاريخ الأدب العربي ج1، ط3 دار المعارف بمصر 1974 ص 129.

[3] – منذر الأسعد، الأمثال عند العرب... و غيرهم، في الجبل، المجلة العربية العصرية، المجلد 8، العدد 1، مطبعة Grafice éditoriale SPA ، جانفي سنة 1987، ص 26.

جاء في العقد الفريد لابن عبد ربه[1] –تـ 328 هـ/940 م– تعريفا للأمثال على أنها: "وشي الكلام، و جوهر اللّفظ، و حلي المعاني و التي تخيرتها العرب، و قدمتها العجم، ونطق بها في كل زمان على كل لسان، فهي أبقى من الشعر، و أشرف من الخطابة، لم يسر شيء مسيرها و لا عم عمومها."[2].

يحدد الماوردي[3] أربعة شروط للمثل أحدها صحة التشبيه، والثاني أن يكون العلم بها سابقا، و لكل غاية موافقا، و الثالث أن يشرع وصولها للفهم ويجعل تصورها في الوهم من غير إرتياء في استخراجها و لا كد في استنباطها، و الرابع أن تناسب حال السامع لتكون أبلغ تأثيرا، و أحسن موقعا، فإذا اجتمعت في الأمثال المضروبة هذه الشروط الأربعة كانت زينة الكلام و جلاء للمعاني وتدبرا للأفهام.[4] وبهذا المعنى يصبح المثل فنا قائما بذاته لما يتميز به من ضوابط تحكم بنائه كما وضع ذلك الماوردي وأكدّ عليه أحمد أمين في قاموسه العادات والتقاليد حيث يقول أن: "الأمثال نوع من أنواع الأدب يمتاز بإيجاز اللفظ وحسن المعنى، و لطف التشبيه، و جودة الكناية، و لا تكاد تخلو منها أمة من الأمم وميزة الأمثال أنها تنبع من كل طبقات الشعب، و ليست في ذلك كالشعر و النثر الفني، فإنهما لا ينبعان إلا من الطبقة الأرستقراطية في الأدب. و أمثال كل أمة مصدر هام جدا للمؤرخ الأخلاقي و الاجتماعي، يستطيع كل منهما أن يعرف كثيرا من أخلاق الأمة، و عاداتها وعقليتها ونظرتها إلى الحياة لأن الأمثال عادة وليدة البيئة التي نشأت عنها"[5].

انطلاقا من هذه التعاريف يمكن القول أن الأمثال مرآة عاكسة للحياة الاجتماعية والأخلاقية و السياسية و الثقافية بصفة عامة لأمة من الأمم. كما ركزت هذه التعاريف

كلية العلوم الإنسانية و العلوم الإجتماعية
مكتبة
الكلية
تلمسان

[1]– هو أبو شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد ربه بن حبيب بن حيدر بن سالم القرطبي، ولد بقرطبة عام 247 هـ/860م و من ثقافتها أخذ، كان شاعر البلاط. توفي بالفالج عام 328 هـ/940 م.

[2]– انظر : د. طاهر أحمد مكي، دراسة في مصادر الأدب، ج 1. ط 1، دار المعارف، القاهرة، 1968، ص 276.

[3]– هو أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي البصري البغدادي، و لد سنة 364 هـ/976 م. نشأ بالبصرة و درس بها ثم رحل إلى بغداد واشتغل بالقضاء حتى لقب بـ "أقضى القضاة" سنة 429 هـ بما كان يتصف به من مرونة و اجتهاد. كان لغويا و فيلسوفا و مفسرا وأديبا، ومنظرا إجتماعيا. له مؤلفات كثيرة أشهرها الأحكام السلطانية.

[4]– الماوردي، أدب الدنيا و الدين، تحقيق مصطفى السقاط. ط 3، دار المعارف، القاهرة 1955. ص 259–260.

[5]– أحمد أمين، قاموس العادات و التقاليد و التعابير المصرية. طبعته لجنة التأليف و الترجمة و النشر، القاهرة، 1953، ص 61.

على عامل البيئة حيث أعطتها صيغة تاريخية يستمد منها المؤرخ أخلاق الأمم و عاداتها و ظروفها ونظرتها للحياة. لأن الأمثال وليدة تجربة شعب ما بأكمله و خبرته و ثقافته.

و في هذا الصدد يقول الدكتور رمضان عبد التواب : "الأمثال عند كل الشعوب مرآة صافية لحياتها، تنعكس عليها عادات تلك الشعوب، و تقاليدها و عقائدها، و سلوك أفراد ها ومجتمعاتها، و هي ميزان دقيق لتلك الشعوب، في رقيها و انحطاطها و بؤسها ونعيمها وآدابها ولغاتها"[1].

إن هذا التعريف هو الآخر يعطي للجانب الاجتماعي أهمية كبرى، فهي كالمرآة تنقل بصدق دون تحيز الحياة اليومية لقائلها من بؤس و نعيم، و فرح و قرح و سراء وضراء، ....

و يضيف الدكتور أحمد رشدي صالح خاصية أخرى يتميز بها المثل الشعبي، وهي الرواية الشفوية عن دائرة الأدب المكتوب و بالخصوص المثل العربي الفصيح. و من هنا يمكن القول أن المثل العامي هو ما تردده العامة عن طريق الرواية الشفوية. و يقول الدكتور أحمد رشدي صالح: "إن المثل هو هذا الأسلوب البلاغي القصير الذائع بالرواية الشفهية المبين لقاعدة الذوق أو السلوك أو الرأي الشعبي، و لا ضرورة لأن تكون عبارانه تامة التركيب بحيث يمكن أن نطوي في رحابه التشبيهات و الاستعارات والكنايات التقليدية"[2].

لقد اظطرتنا الأهمية التي يكتسيها المثل الشعبي باعتباره مظهرا من مظاهر الثقافة إلى الاعتماد عليه في إطار بحثي لأنه يحمل العديد من الدلالات اللغوية الصرفة والنفسية والاجتماعية الخاصة بالموت وطقوسها الجنائزية، وإنني لا ادعي في هذا الفصل دراسة المثل بقدر ما أود أن أستغل هذا الأخير في تفسير مدلولات التعبير الشعبي الخاصة بالطقوس الجنائزية، ولقد قمت في البداية بحصر وجمع عدد كبير من الأمثال التي تتناول الموت وطقوسها بشكل مباشر وغير مباشر حتى أن عدد هذه الأمثال قد وصل إلى مائة وخمسين مثلا وهذا بواسطة دليل المقابلة المبين في الملحق رقم 2 ثم قمت بانتقاء عشرة أمثال حللتها وفق المنهجية التي سنوضحها لاحقا، ونشير هنا أنه بغرض الموازنة بين

---

[1]– رودولف زلهايم، الأمثال العربية القديمة، ترجمة الدكتور رمضان عبد التواب، ط 2، مؤسسة الرسالة، بدون مدينة 1982. ص 6.

[2]– الدكتور أحمد رشدي صالح، فنون الأدب الشعبي، ج 2، بدون دار الطبع القاهرة 1928، ص 2.

أجزاء الفصل و الموازنة بين فصول المذكرة سأكتفي بذكر مباشر لأربعة أمثال، أما الأمثال الباقية فقد استغليت نتائجها في تحليل و استنتاج أبعاد و دلالات الموت و طقوسها سواء في هذا الجزء أو في الأجزاء الأخرى.

أما عن المنهجية المعتمدة، فقد تناولت المثل من خلال أربعة مستويات هي:

المستوى الأسلوبي حيث حاولت دراسة المثل من حيث الأسلوب والتركيب الأدبي بحيث كنت أسعى إلى إبراز الترابط الموجود بين هذا الأسلوب ومحتوى المثل. ثم المستوى الدلالي الذي حاولت فيه أن أستخرج مختلف الدلالات التي يحملها المثل الشعبي مؤكدا على التقابلات والتشابهات بين تركيبات المثل. بعد ذلك تعرضت للمثل من حيث مستواه الاجتماعي والذي حاولت فيه أن أبرز أهم الأبعاد الاجتماعية للمثل. وأخيرا درست الجانب النفسي للمثل بحيث كنت أهدف إلى استخراج أهم الجوانب النفسية التي عني المثل بإبرازها.

1- المثل الأول : رمزية قابض الأرواح

المثل : "**هربت من قطاع الروس طحت في قبّاض الأرواح**"[1] يقال أيضا : "**هرب من عزرين جا في قباض الأرواح**" و يعني "بالروس" – الرؤوس– و بـــ "قبّاض" قابض.أما في الصيغة الثانية فيعني بـــ "عزرين" عزرائيل.

و يضرب هذا المثل حين يفر الإنسان من أمر ما يكون فيه خطر على حياته فيقع في أمر مشابه له و ربما أخطر منه. و يمكن دراسة هذا المثل حسب جملة من المستويات : المستوى الأسلوبي و الدلالي و النفسي و الاجتماعي.

أ- المستوى الأسلوبي :

يتكون هذا المثل : " **هربت من قطاع الروس طحت في قبّاض الأرواح**" من حيث التركيب من جملتين تصف لنا موقفا محددا يظهر في أسلوب تصويري بل كاريكاتيري حيث نلاحظ أن هذا المثل يعبر عن فعلين متعلقين بشخص المتكلم هما "هرب" و "طاح". فالفعل الأول "هرب" يعبر عن هروب المتكلم من قطاع الرؤوس و وقوعه في يد قباض

---

[1]- وفي رواية أخرى :"هربت من قطاع الرؤوس، طحت في قباض الأعمار": انظر، قادة بوتارن، الأمثال الشعبية الجزائرية ترجمة عبد الرحمان حاج صالح، دار الحضارة الجزائر بدون سنة ص 57.

فالفعل الأول "هرب" يعبر عن هروب المتكلم من قطاع الرؤوس و وقوعه في يد قبّاض الأرواح وهذا ما يعني أنه إن فلت من الموت في المرة الأولى فإنه لم يفلت منه في المرة الثانية، هذا ما يعبر عنه ظاهر المثل أما ما يعبر عنه ما وراء اللفظ فسوف نعالجه في المستوى الدلالي.

و في الصيغة الثانية للمثل : " **هرب من عزرين جا في قباض الأرواح**" فنجد فيه تشابها في مدلوله إذا ما قرناه بالصيغة الأولى التي جاء فيها، و هذا حتى و إن اختلفت الألفاظ. فقد استبدل قطاع الرؤوس بعزرائيل، و الفعل "طاح" بـــ "جاء"، مع أن هذا التغيير لم يؤثر في معنى المثل.

و نلاحظ من جهة أخرى أن هناك توازيا في الإيقاع جاء على شكل تفاعيل الشعر العربي الفصيح، الأمر الذي أعطى للمثل صيغة غنائية كالشعر الملحون و هذا ما أشار إليه الدكتور عبد المالك مرتاض في كتابه الأمثال الشعبية الجزائرية.

"و إذا حاولنا تفسير هذه الظاهرة تفسيرا صوتيا، فإننا نزعم بأن المباعدة في عدد ألفاظ وحدتين متقابلتين داخل نص مثل واحد مما يعسر روايته، و يعرقل سيرورته. يضاف إلى ذلك القطع الصوتي، أو النشاز الذي يشوش على الإيقاع المنسجم، فيضئل من جماليته، و يصبح أسلوبه بعيدا عن تقاليد البلاغة العربية في أصالتها و رصانتها اللتين تقومان في الغالب على استخدام المجانسة بين جملتين متجاورتين أو عدة جمل، في نص ما، ليس فقط على المستوى البنيوي، و لكن على المستوى الصوتي أيضا. أي أن الفنان الشعبي لا يرضيه أن يرسل مثلا شعبيا مؤلفا من جملتين كل منهما تمثل وحدة أسلوبية ذات عدد واحد من الألفاظ بالقياس إلى أخرى، حتى يؤلف فيما بينهما بالتجانس الصوتي"[1].

و ما يميز هذا المثل مجيء المستوى الصوتي و التركيبي منسجما من حيث بنية كلمات الجملتين المتوازيتين تركيبا، فكلاهما جملة فعلية، فعلها متعدي بحرف "هربت من" حيث لا يتعدى بحرف لازم إلى مفعول به. كما تحمل كل جملة صيغة مبالغة على وزن "فعّال" و هي في الأولى "قطّاع" و في الثانية "قبّاض" و تختتم كلاهما بجمع الاسم في الأولى

---

[1]– الدكتور عبد المالك مرتاض، الأمثال الشعبية الجزائرية، دراسة في الأمثال الزراعية والاقتصادية للغرب الجزائري، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1982، ص 140.

"الروس" و في الثانية "الأرواح" و الكلمتان الأخيرتان من كل جملة تحمل معنى الطباق في اللغة العربية. "فالروس" محسوسة، مادية. و "الأرواح" مجردة روحية، أعطتا للجملة صيغة فنية و أضيفت إلى الإيقاع الصوتي حيث حملت مشهدا فنيا، يفتح للسامع مجال التفكير و التخيل على المستوى البعيد. و بدأ المثل الشعبي بالمحسوس لينتقل إلى المجرد الروحي، و هذا ما يعرف بالتدرج في المعاني[1].

و يحمل المثل كناية ممثلة في "قطاع الروس" التي توحي إلى السلطة المتمثلة في النظام الملكي حيث أن وظيفة "قطع الرؤوس" تستند إلى شخص قوي البنية غليظ القلب يفعل ما يؤمر، و قباض الأرواح في الموروث الشعبي هو ملك الموت الذي يسميه الشعب "عزرين" كلمة دارجة من لفظ عزرائيل. وهذا ما ينقلنا إلى الطقس الجنائزي وعلاقة قابض الأرواح بالميت أثناء الاحتضار، ولشدة حساسية الموقف في العقلية الشعبية فقد أثر هذا المشهد في الفنان الشعبي لينقله إلينا في عبارات صريحة.

ب- المستوى الدلالي :

يبين التحليل الدلالي لهذا المثل وجود عدد من التقابلات[2] خاصة على مستوى الفعل والموضوع و الغاية و الدلالة.

فصيغة المثل تشير إلى حدوث مفاجأة غير سارة أو مفارقة، حيث أن الهروب مما هو مبين قد أوقع في ما هو أدهى.

فعلى مستوى الفعل نجد أن الفاعل و رغم هروبه الذي ينشد من ورائه النجاة إلا أنه يجد نفسه قد عاد إلى نقطة الانطلاق و ربما أسوء منها، فالنظرة المتعمقة لهذين الفعلين تجعلنا ندرك أنهما يدلان على مدلولات أكبر بكثير مما يريده منطوق الألفاظ، فالهروب هنا يدل على النجاة أو السعي إليها، في حين يدل فعل "طاح" على الوقوع في الخطر من جديد، وهذا ما يتقابل مع النجاة المنشودة من خلال الفعل الأول.

أما على مستوى الموضوع فنجد تقابلا ضمنيا يبرز من خلال استقراء مدلولات الكلمات "فقطاع الروس" يدل على أمر خطير في حين يدل "قباض الأرواح" على أمر أخطر منه. و الملاحظ هنا أن الخطر الأول ممكن الزوال إذ يستطيع المعني به التهرب

1- Roland Barthes, Introduction à l'analyse structurale des récits, in L'analyse structurale du récit, communications 8, ouvrage collectif, collection points, n° 129, Ed du Seuil, 1981. p 10.

2- انظر الشكل رقم 1.

منه أما الخطر الثاني فيخرج عن إرادة الإنسان بحيث يصبح قطاع الرؤوس مساويا لخطر الموت، أما قبّاض الأرواح فيعني خروج الروح و الموت المحقق.

و إذا أمعنا النظر على مستوى الغاية فيظهر التقابل جليا واضحا حيث يقصد الفاعل من الهروب من قطاع الرؤوس غاية محددة هي السلامة، أما في الفعل الثاني المتمثل في السقوط في قباض الأرواح فيدل على غاية الهلاك و يجدر بنا أن نشير هنا أنه إذا كانت الغاية الأولى مرادة من قبل الفاعل، فإن الغاية الثانية مفروضة عليه و ليس له إلا القبول بما قدر له.

و بالنسبة للمستوى الدلالي للمثل فيتبين لنا من خلال كل ما سبق أنه يدل على ذلك الصراع الدائم بين غريزة البقاء و حب الخلود المتجدرة في كل شخص و الأجل المحتوم الذي ينتهي بالموت و المكتوب على كل شخص مهما حاول أن يتهرب من هذا القدر[1] وهذا ما يمكن إدماجه ضمن ذلك الصراع و الجدل القائم بين مدرستين أساسيتين في الفكر الفلسفي إذ يتجلى في النزعة المادية و المثالية في نظرتها إلى الموت و الخلود : "فقد كانت نظرية الخلود موضع شك عند دفيد هيوم (1711-1776) إذ من الواضح أن عواطفنا تحبذ الخلود تماما، فالإنسان ما كان ليتشبث بمثل هذا الإصرار بالأمل في البقاء على قيد الحياة ما لم يكن يخشى الموت، و لكن الواقع أن الإنسان يخشى الموت ذاتها مما تؤيد الافتراض بأن الموت ينهي كل شيء، فحيث أن الطبيعة لا تأتي بشيء عبثا فإنها ما كانت لتمنحنا الذعر بإزاء حدث مستحيل"[2]... و تتمثل الحجج الرئيسية لهيوم ضد خلود النفس فيما يلي :

لماذا تقتصر الطبيعة معرفتنا على الحياة الراهنة إذا كانت هناك حياة أخرى؟ بأي الحجج و الأقيسة يمكن أن نثبت حالة للوجود لم يرها أحد و لا تماثل على أي نحو أي حالة سبقت مشاهدتها؟ "إن الحجج المستمدة من القياس إلى الطبيعة- و تلك وحدها هي الحجج التي يمكن تقبلها هنا كما هي الحال في أي مسألة تتعلق بالحقيقة – هي حجج قوية في الدلالة على فناء النفس"[3].

---

[1]- انظر الجدول رقم 2.

[2]- جاك شرون، الموت في الفكر الغربي ترجمة كامل يوسف حسين و مراجعة د. إمام عبد الفتاح إمام – عالم المعرفة – المجلس الوطني للثقافة والفنون و الآداب – الكويت. سنة 1984 م. ص 146.

[3]- جاك شرون، المرجع نفسه. ص 146.

إلا أن النزعة المثالية تذهب عكس ما ذهب إليه الماديون، حيث يتابع فيشته في تأسيس القول بالخلود على اعتبارات أخلاقية : "ليس الموت إلا القناع الذي يخفي نشاطا أكثر عمقا و أقوى مغزى" و "أن ما يسميه القانون بالموت هو المظهر المرئي لحياتي (الأسمى) و هذه الحياة (الأسمى) هي الحياة الأخلاقية و " ما يسمى بالموت لا يمكن أن يقطع عملي لأن عملي ينبغي أن ينجز لأنني يتعين علي أن أقوم بمهمتي، فليس هناك حد لحياتي، إنني خالد"[1].

و إذا أردنا أن نعمق التحليل من زاوية أخرى يمكن لنا أن نطبق هذه الدلالة على كل مناحي الحياة المتميزة بالصراع الدائم، فقد يكون هذا الصراع بين مستغِل ومستغَل حيث يحاول هذا الأخير بدون ملل التحرر من سيطرة الأول.

و لكن لسوء حظه قد يسقط في قيود أكثر و أقصى من قيود الأول. و هذا ما سنعمقه في المستوى الاجتماعي.

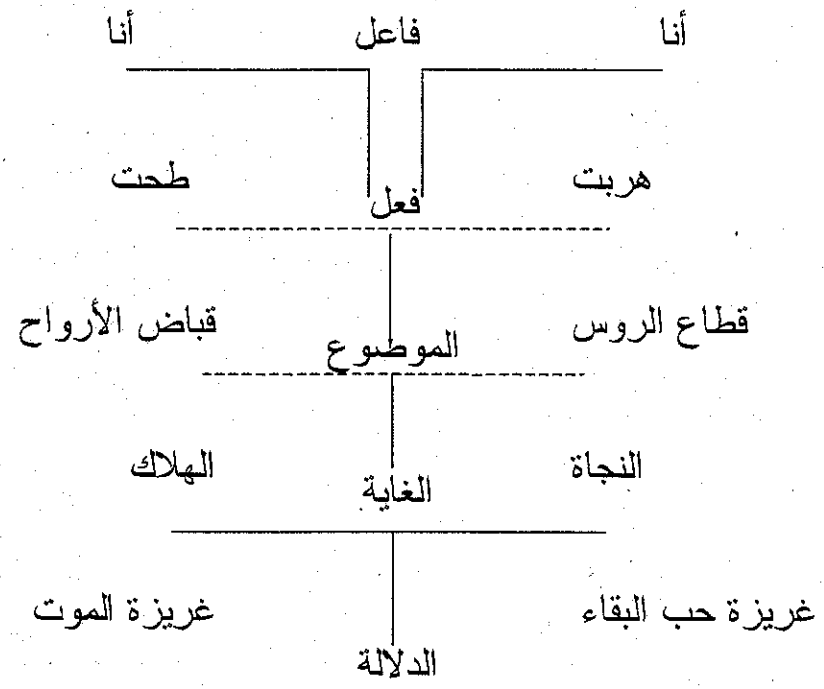
كما قد يكون الصراع بين الفرد و ذاته حيث نجد أن الإنسان يعيش و باستمرار نوعا من التناقض الوجداني تفرضه عليه متطلبات المحيط الاجتماعي الثقافية و النفسية وحتى الاقتصادية، حيث أن محاولاته لإنهاء هذا الصراع لا تكون فاشلة فحسب بل قد تسقطه في صراع أو أزمات أعقد من الأولى. و هذا ما سنناقشه في المستوى النفسي.

الجدول رقم 2 متعلق بالمثل الأول

الفعل	الفاعل	الموضوع	الغاية	الدلالة
هربت	أنا	قطاع الروس	النجاة	غريزة حب البقاء
طحت	أنا	قبّاض الأرواح	الهلاك	الأجل المحتوم

[1]- جاك شرون، المرجع نفسه. ص 160.

الشكل رقم 1[1]



ج- المستوى الاجتماعي :

كما سبق و أن أشرنا من قبل، فإن هذا المثل يملك قدرة كبيرة على التمدد تجعله قادرا على الانطباق على أي شكل من أشكال الحياة. فالواقع الاجتماعي مليء بالمظاهر التي تستجيب لدلالات هذا المثل، و لعل أهمها ذلك الصراع الدائم الذي أسماه هيجل بجدلية السيد و العبد، فالسيد عند "هيجل" هو أحد رجلين متصارعين، اعتقد في أن وجوده أسمى وأرفع من وجود الأشياء، فعرّض نفسه للخطر و راح يصارع الأشياء و الأشخاص إلى أن انتصر على الطبيعة من جهة وعلى الإنسان (العبد) من جهة أخرى.

بينما قيد الإنسان (العبد) وجوده في قيود الطبيعة الحيوانية، فلم يخاطر بنفسه و لم يحاول تطوير نفسه و وجوده ظنا منه أنه هو الخير الأسمى، إلا أن هيجل يوضح من جهة أخرى أن هذه الوضعية لم تستمر، و أصبح السيد عبدا لعبده، لأن السيد حين شعر

---

[1] ملاحظة: بالنسبة لقراءة الأشكال فإن :

- الخط الأفقي الممتد _____ يدل على التقابل الصريح
- الخط الأفقي المنقطع - - - - - يدل على التقابل الضمني
- الخط الأفقي المنفصل ⌐ ¬ يدل على عدم التقابل

بتفوقه وسيطرته على الطبيعة و الإنسان (العبد) خلد إلى الراحة معطلا نفسه عن العمل فنسى صعوبات العالم المادي الذي أصبح بعيدا عنه، و لذلك راح يعتمد في معاشه على العبد فانحط إلى درجة الحيوان، ولما كان العبد هو المباشر للعمل و للاتصال مع الطبيعة راح يشعر في قرارة نفسه بقدرته على التأثير في الطبيعة، وفي الوقت نفسه يشعر بذاته ليسترد حريتها اتجاه الطبيعة و اتجاه سيده، و هكذا تحول إلى سيد بعد أن كان عبدا.

يقول فريدريك هيجل في هذا الصدد : "هذا الوعي الذليل يبدو و لاشك أولا كأنه منحنى و كأنه ليس حقيقة الوعي بالذات. و لكن كما أن السيادة تكشف عن أن ماهيته عكس ما تريده، كذلك سوف تصبح العبودية بالأحرى في خلال تحققها الخاص (بالعمل) عكس ما هي إياه مباشرة، سوف تطوي نفسها كوعي مندفع في نفسه، متحولة بالانقلاب إلى استقلال حقيقي"[1]

ح- **المستوى النفسي :**

بالإضافة إلى الامتداد الاجتماعي لهذا المثل و الذي حللناه سابقا نجد امتداد نفسيا يبرز من خلال الصراع النفسي الذي يعيشه الفرد بشكل مزدوج : مع ذاته و مع مجتمعه. فمع ذاته يعيش الفرد حالات متتابعة من التناقض الوجداني و هذا ما يشير إليه الدكتور فاخر عاقل في كتابه حيث يقول : "تجبرنا الحوافز المتضاربة عادة على القيام بعملية تصميم صعبة ولاشك أن هذا النوع من الصراع أشد انتشارا و أبعد أثرا من النوعين السابقين. و حين يواجه المخلوق – إنسان أو حيوان – مثل هذه المواقف التي يصعب فيها الاختيار فإنه كثيرا ما يصاب بانهيار عصبي، و مهما كان المرء متحررا من الإحباط المحيطي أو العيوب الشخصية فإنه لا يستطيع الهروب من مثل هذا الصراع"[2].

فيجد الإنسان عواطفه، كعاطفة الحب، أو الكراهية متداخلة في العديد من مجالات الحياة لدرجة أنه يصبح عاجزا عن الفصل في الاختيارات التي يتبناها و إذا ما حاول الفرد أن يعالج هذا التناقض الوجداني من خلال قرارات فاصلة فإنه سيكون عرضة لصراع أخطر حدة من هذا التناقض وربما قد يوصله إلى حالات مرضية قد يصعب عليه التحكم فيها.

---

[1]- هيجل، فينومنولوجيا الفكر، ترجمة و تعليق مصطفى صفوان، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، الجزائر بدون سنة، ص 164.

[2]- الدكتور فاخر عاقل، علم النفس، دراسة التكيف البشري، دار العلم للملايين، الطبعة السادسة بيروت سنة 1979. ص 226.

و من هنا يكون من الأجدر القبول بحد أدنى من التناقض حتى يكون هناك توازنا في الحياة العاطفية خصوصا، و النفسية عموما للفرد، بل يجب أن يكون هناك تناقض على أن يعمد الناس على "مواجهة مشاكلهم مواجهة واقعية و يجبرون أنفسهم – لوحدهم أو بمعونة غيرهم – على إيجاد حل لها. و إنه لمدهش حقا أن نلاحظ أن اختيار واحد من الحلين المتضاربين كثيرا ما يقلل من أهمية الحل الآخر و يجعله أقل جاذبية مما كان عليه في السابق"[1].

أما الصراع مع المجتمع فيتمثل في العلاقة التي نضّر لها فرويد و المتمثلة في التناقض المستمر بين رغبات الأنا و مقتضيات الواقع الاجتماعي، حيث أن إرضاء الرغبات الفردية يعني التعدي على سلطة المجتمع، و إرضاء مقتضيات المجتمع يعني تقييد الأنا و إحراجه أمام الآخر و أمام ذاته العليا و هذا ما يتجسد من خلال علاقة الأنا الأعلى بالهو و الأنا. "فالأنا الأعلى يعارض كل من الهو برغباته و الأنا بواقعيتها. و الأنا الأعلى كالهو لا يلتزم بمنطق الواقع فهو مثالي، و هو على العكس من الأنا لا يحاول إرجاء إشباع رغبات الهو بل يعمل على منع هذه الرغبات من التعبير عن نفسها... فكلما كانت العلاقات منسجمة بين هذه الأجهزة الثلاث كلما أدى ذلك إلى تكيف الفرد تكيفا سليما. أما في حالة حدوث تعارض بين هذه الأجهزة فهناك احتمال لوقوع الفرد صريعا للاضطرابات النفسية و العقلية"[2].

و هكذا يمكن للاستراتيجيات التي يتبناها الفرد في معالجة هذا الصراع أن تؤدي إلى حالات نفسية خطيرة تهدد الوجود النفسي للشخص مما ينتج عنه في نهاية الأمر اختلال في بناء الشخصية التي قد تكون ضعيفة عديمة الحرية، و تابعة بشكل مطلق لإرادة المجتمع، و هذا ما ينسجم تماما مع مدلول المثل الشعبي الذي قلنا أنه يدل إلى حد ما على الرضوخ و القبول بصورة الواقع كما هي دون محاولة لتغييرها، و هذا ما يبرز حتى الدراسات التي تمت على بعض الخرافات، فالخرافة كالمثل يمكن أن "تحكي لنا عن قصة صراع الإنسان مع نفسه، ولكنه صراع يخلو من المعاناة و من الإحساس بالألم، لأن مصير البطل الجميل مقدر له من قبل، إننا عندما نفهم مغزى رموز الحكاية الخرافية،

---

[1]– الدكتور فاخر عاقل، المرجع نفسه. ص 226.

[2]– الدكتور عبد السلام عبد الغفار، مقدمة في علم النفس العام، دار النهظة العربية – بيروت الطبعة الثانية. بدون سنة ص 118.

نحس حقا بالمشقة التي يتحتم على الإنسان أن يعيشها في سبيل تحقيق الشخصية الكاملة، و لكن الإنسان في العالم الواقعي لا يستطيع أن يحقق في سهولة و يسر ما يحققه البطل الخرافي"[1].

و انطلاقا من كل هذا يمكن القول أن هذا المثل أصبح وسيلة من وسائل المجتمع لفرض منطقه على الأفراد. فالتأثير التربوي للمثل يتم ببطء و لكن بأثر أكيد و بدون أن يشعر به الأفراد.

يقودنا هذا الحكم إلى مستوى آخر في العلاقة بين الفرد و مجتمعه و التي تتميز بالتبعية المطلقة و غياب الحرية و الإرادة، فالمجتمع هو مصدر كل شيء، فكل ما يقوم به الفرد من أعمال أو واجبات لا يرجع إلى إرادته أو عقله، و إنما إلى صميم الحياة الاجتماعية، فما يفرض علنا إنما هو عبارة عن إكراه اجتماعي يفرضه علينا المجتمع أو ما يعرف بالضمير الجمعي على الفرد.

"فالمجتمع شخصية معنوية كبيرة إنه يتجاوزنا، ليس فقط ماديا، و بل معنويا، والمدنية ترجع إلى تعاون بين الناس المجتمعين و الأجيال المتوالية، فهي إذن عمل اجتماعي في جوهره والمجتمع هو الذي صنع المدنية و هو الأمين على المدنية و ينقلها إلى الأفراد، و من المجتمع نحن نتلقاها. و المدنية أو الحضارة هي مجموع كل الحيوات التي نهبها أكبر قيمة، هي مجموع أسمى القيم الإنسانية. و لما كان المجتمع هو الينبوع والحارس للحضارة، و لأنه القناة التي تصل بواسطتها الحضارة إلينا، فإنه يبدو لنا حقيقة أغنى بما لا نهاية له من المرات و أسمى من حقيقتنا نحن، حقيقة يأتي إلينا منها كل ما له قيمة في نظرنا، و يتجاوزنا من جميع الجوانب..."[2].

و الغاية من هذا المثل هي إثبات ضرورة الرضوخ للأجل المحتوم أو ما يعرف بالقدر أو المكتوب في العقلية الشعبية و الذي يفهم خطأ و كأن هذا الفهم تعود جذوره إلى تلك الفرقة الإسلامية المعروفة بالقدرية أو الجبرية و التي كان يتزعمها جهم بن صفوان و الذي كان يقول : "إن الإنسان مجبور لا اختيار له و لا قدرة، و إنه لا يستطيع أن يعمل

---

[1]– الدكتورة نبيلة إبراهيم، قصصنا الشعبي، من الرومانسية إلى الواقعية، دار العودة بيروت،دار الكتاب العربي، طربلس،سنة 1974.ص 169

[2]– الدكتور عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، المؤسسة العربية للنشر – بيروت. الطبعة الأولى سنة 1984. ص 484.

غير ما عمل، وأن الله قدر عليه أعمالا لابد أن تصدر منه، و إن الله يخلق فيه الأفعال كما يخلق في الجماد، كما يجري الماء و يتحرك الهواء و يسقط الهواء، فكذلك تصدر الأفعال عن الإنسان، يصدرها الله فيه و تنسب إلى الإنسان مجازا كما تنسب إلى الجمادات... فكما يقال أثمرت الشجرة وجرى الماء و طلعت الشمس... كذلك يقال : كتب محمد وقضى القاضي ... كلها من نوع واحد على طريق المجاز، و الثواب و العقاب جبر، كما أن الأفعال جبر، و الله قدر لفلان فعل ذلك و قدر له أن يثاب، و قدر على الآخر المعصية و قدر أن يعاقب"[1]. هذا الفهم يجعله غير قادر على التغيير، مما يجعل الفرد مصابا بالإتكالية و العجز على المبادرة وغياب التحفيز، و كل هذه المظاهر هي من مميزات الشخصية الضعيفة الإرادة و الراضية أو المستسلمة لسلطة الآخر و قهره.

نتيجة :

نخلص في نهاية الأمر إلى أن هذا المثل قد استعمل ألفاظا ترتبط ارتباطا كبيرا بالموت كقابض الأرواح، وقطاع الرؤوس، و هذا ليؤسس لموت رمزي لإرادة الأفراد.

فالقبول بالمثل وفق ما جاء في مدلولاته، و في الغاية منه يعني الاستسلام للأمر الواقع، و عدم التفكير في التغيير، "فأخطر شيء يواجهنا في هذه المشكلة... الجمود وانعدام الفاعلية، حتى لقد تحولت الحقائق الحية، التي شكلت فيما مضى وجه الحضارة الإسلامية، إلى حقائق خامدة مدفونة..."[2]. و كأننا أمام منهجية تربوية خاصة، تهدف إلى تطويع الأفراد وفق نموذج منسجم مع منطق الحاكم المتسلط، نموذجا لا يحتج و لا يثور و لا يحاول التغيير، و هذا ما يضمن الاستقرار لصاحب هذا المنطق.

---

[1]- أحمد أمين، فجر الإسلام، مكتبة النهظة المصرية القاهرة 1959، الطبعة السابعة. ص 286.

[2]- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر (ندوة مالك بن نبي) للطباعة و النشر و التوزيع دمشق، دون طبعة سنة 1981.

2- المثل الثاني : رمزية الموت

المثل الشعبي : "يرحم من مات و أغنى وارثه "[1]

و تقرأ في الفصحى : " **يرحم الله من مات إذا أغنى وارثه** "

يضرب هذا المثل للتنويه بالشخص الذي جمع مالا كثيرا في حياته و تركه لورثته بعد موته لينتفعوا به.

أ- المستوى الأسلوبي :

لقد بني هذا المثل بأسلوب تعبيري بسيط إلى حد ما الحكمة المتداولة، فالإشادة بالميت الذي ترك مالا لورثته من خلال الدعاء له بالرحمة تخفي وراءها نصحا ضمنيا للأحياء بأن يحذوا حذوه، و يتركوا بدورهم ما يغني أفراد عائلاتهم عن السؤال. و بهذا يتعدى مغزى هذا المثل اللحظة الآنية المتمثلة في التنويه بالميت إلى دعوة الأحياء للعمل و الاجتهاد طوال الحياة الدنيا، و الملاحظ من جهة أخرى أنه قد يفهم من هذا المثل نوعا من الأسلوب الشرطي غيرالواضح لأن التعبير الذي سبق فيه المثل جاء باللهجة العامية التي لا تختلف عن قواعد اللغة الفصحى. و يمكن أن نقدر هذا الأسلوب الشرطي كما يلي:

"يرحم الله الذي مات إذا أغنى وارثه"

جاء هذا المثل من حيث الأسلوب جملة فعلية متكونة من :

فعل + فاعل + فعل + فاعل + فعل + فاعل + مفعول به + اسم مضاف إليه.

و يمكن تقسيم هذا المثل على الشكل التالي إلى جملتين :

أ- يرحم من مات.

ب- أغنى وارثه.

فالظاهر أن الجملة شرطية بجوانبها لكن إذا تعمقنا في بنية الجملة نجدها انعكاسا لنموذج و أسلوب عربي فصيح جاء في أحاديث كثيرة كقوله "ص" "رحم الله امرئ صلى قبل العصر أربعا"[2].

---

[1] قادة بوتارن، الأمثال الشعبية الجزائرية، ترجمة عبد الرحمان حاج صالح، دار الحضارة الجزائر بدون سنة ص 168.

[2]- السيد سابق، المرجع نفسه، ص 190.

غير أن اللهجة العامية حرفت بعضا من الأسلوب الفصيح و حافظت على النموذج، أما من حيث لغته فهي عربية و فصيحة، فيمكن قراءة المثل كما هو فنسجل بعض الملحوظات التالية :

أ-على المستوى النحوي :

نجد تسكين الكلمات و هي ظاهرة عامة سواء كانت في الأمثال أو في اللهجة المنطوق بها. إلا أن هذا المثل يحترم قواعد اللغة الفصحى، فنجد الفعل يرحم لازم في اللغة العربية و لازم كذلك في المثل المصاغ بلهجة عامية. و كذا الأمر نفسه في فعل مات، في حين نجد فعل أغنى متعد في اللغة الفصحى و في المثل كذلك حيث ذكر المفعول به و المتمثل في : "وارثه".

إن ترتيب كلمات المثل تشبه ما هو بالعربية، ويكاد يكون جملة تخلو من المحسنات البديعية و الصور البيانية، فجاء المثل تقريرا، و الهدف من ذلك تبني الوضوح و سلامة المعنى، حتى لا يتولد لدى المتلقي أي تأويل للمثل. فيفهمه كل الناس بدرجة واحدة.

و هذا يخالف جملة من الأمثلة الشعبية التي تعاكس هذا المثل و تفتح باب التأويل والتفسير و وجهات النظر للكلمة أو الجملة أو الحرف في المثل الشعبي.

إن ظاهرة الوضوح في الصيغة و البنية اللغوية للمثل تهدف إلى تقرير عام حول الموت و الوارث فقدم الرحمة لمن مات و ترك لوارثه، و أخّر الوارث عن الموروث، ويكاد يكون هذا المثل من حيث الأسلوب مطابقا لتعاليم الشريعة الإسلامية من حيث المعنى.

إن ألفاظ المثل جاءت متداولة لدى جميع طبقات المجتمع الثقافية فيفهمه الفلاح بالدرجة نفسها التي يفهمها حامل النصوص الدينية و العالم و غيره... و تكمن جمالية الأسلوب في هذه النقطة بالذات.

ب- المستوى الدلالي :

يبين تحليل هذا المثل من الناحية الدلالية كما هو موضح في الجدول رقم 3، نوعا من العلاقة الشرطية بين فعلين و فاعلين، فنجد من جهة الله الذي يرحم الميت و من جهة ثانية الميت الذي لا يحصل على هذه الرحمة إلا إذا أغنى وارثه. أي أنه لا يتحقق المشروط الممثل في الرحمة إلا بتوفر الشرط الممثل بإغناء الورثة. أما عن الغاية من

هذه العلاقة فنجد أنها ذات اتجاه مزدوج، إذ يحصل الميت على الرحمة كغاية، و يحصل الورثة على الانتفاع مما تركه الميت نتيجة سعيه للحصول على الرحمة. و بهذا تكون الدلالة من هذا المثل هي حصول الميت على رضا الله. و في الوقت نفسه الحث على التفكير في مصير الأبناء[1].

و يمكن الذهاب في هذا المثل أكثر من هذا، فالإرث ليس بالضرورة الثروات والأموال، بل قد يكون العلم و الدين، و ذلك ما جاءت به السنة بأن الأنبياء لم يورثوا دينارا و لا درهما ، و إنما تركوا علما من أخذه يحظى بحظ وافر.

انطلاقا من هذه التقابلات الموجودة في هذا المثل على المستوى الدلالي يمكن القول أن إغناء الورثة الممثلة في تحقيق فعل الخير المشروط بغاية و هي جزاء الله و ثوابه المعبر عنه في المثل بالرحمة.

و من هنا فإن هذا المثل يقودنا إلى نوع من الأخلاق التي لا تختلف عن "نظريات اللذة و السعادة و المنفعة، هي جميعا نظريات غائية أي أنها تحكم على الفعل الخلقي بالإسناد إلى آثاره أو نتائجه... فهي تحكم على الفعل الخلقي لا بالنظر إلى آثاره أو نتائجه بل تحكم عليه في ذاته، و الطابع الغالب على معظم المذاهب الأخلاقية ... خلوها من فكرة الإلزام أو التكليف و كأن الأخلاق مجرد بحث عن النتائج السارة أو الغايات السعيدة أو الخبرات النافعة، و لكن العصر الحديث قد شهد اتجاهات أخلاقية جديدة أراد بها أصحابها اعتبار القانون أو الواجب أو الإلزام دعامة الأخلاق"[2]، و هذا ما نجده عند الفيلسوف الألماني كانط في كتابه "نقد العقل العملي" و الذي يمثل الأخلاق الإلزامية. ومن هنا فإن هذا المثل يقودنا إلى نوع من الأخلاق الغائية، و هي تلك الأخلاق التي تحكم على الفعل بالاستناد إلى آثاره و نتائجه.

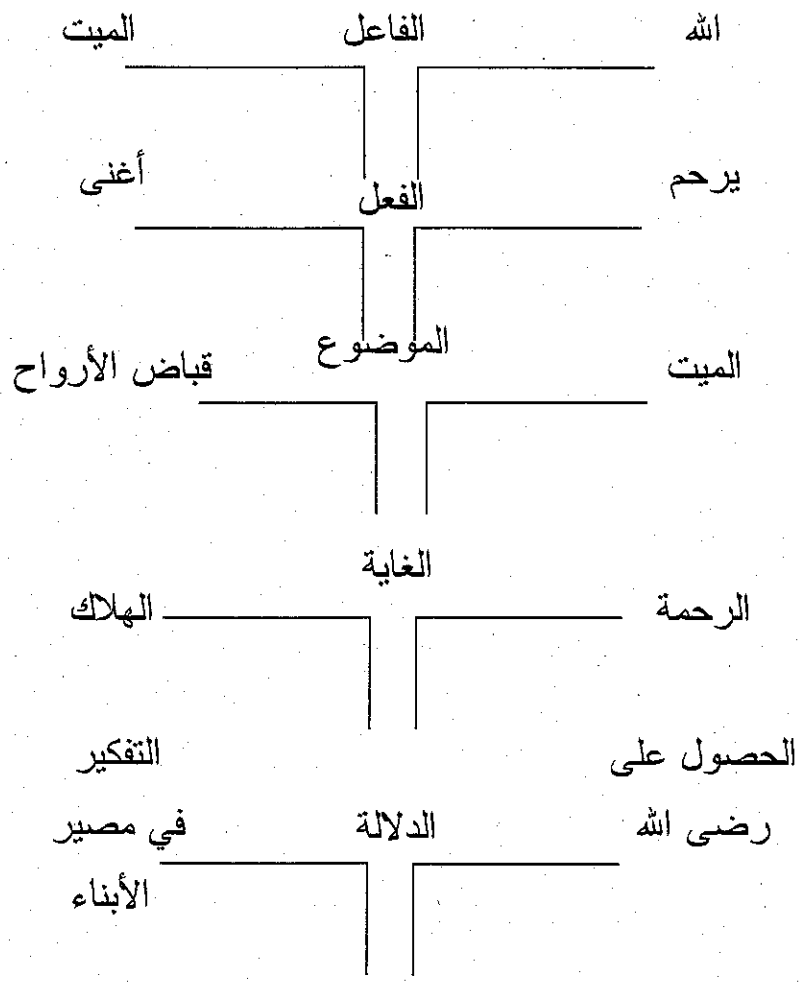
الجدول رقم 3 متعلق بالمثل الثاني

الفعل	الفاعل	الموضوع	الغاية	الدلالة
الله	يرحم	الميت	الرحمة	الحصول على رضى الله
الميت	أغنى	الوارث	الانتفاع	التفكير في مصير الأبناء بعد الموت

[1]- انظر الشكل رقم 2.

[2]- الدكتور محمود حمدي زقزوق، مقدمة في علم الأخلاق، دار القلم الكويت، الطبعة الثانية سنة 1980 م. ص 94.

الشكل رقم 2



ج- المستوى الاجتماعي :

يظهر هذا المثل على مستوى التحليل الاجتماعي التركيز على مجموعة من القيم الاجتماعية، و قد "يستخدم مصطلح قيمة اجتماعية في معظم الحالات حينما تظهر علاقة تفاعلية بين الحاجات و الاتجاهات و الرغبات من جهة، و الموضوعات من جهة أخرى، كما أنه يعني دائما في علم الاجتماع و الأنثروبولوجيا المستويات الثقافية المشتركة التي نحتكم إليها في تقدير الموضوعات و الاتجاهات الأخلاقية أو الجمالية أو المعرفية. وهناك اعتقاد بين من يشاركون في هذه المستويات بأنها صادقة و أنه يتعين الاعتماد عليها في تقييم الموضوعات"[1].

[1]- تأليف لجنة من الأساتذة قسم الاجتماع جامعة الإسكندرية، المرجع نفسه، ص 505.

و الحقيقة أن دراسة القيم، تعد دراسة فلسفية، و قد اختلف الفلاسفة في تفسيرها، وقد تضاربت آراؤهم تضاربا شديدا، فهناك من يرى أن قيمة شيء ما إنما تكمن فيه ومتداخلة معه بحيث تعبر عن طبيعته، و هناك نظريات أخرى ترى عكس ذلك بحيث أن قيمة الشيء ليست كامنة فيه، و إنما هي مجرد شعور ذاتي أو تقدير يعود إلى الشخص ذاته و إلى ما يوجد لديه من خبرات.

فالرأي الأول يتجه اتجاه الفلسفات المثالية، أما الرأي الثاني فهو الذي يتجه اتجاه الفلسفات الطبيعية...

و يمثل الاتجاه الأول الفيلسوف اليوناني أفلاطون الذي يقول بموضوعية القيم "حيث يمكن النظر إلى فلسفته على أنها بحث في القيم، فيما يجب أن يكون و ما لا يجب أن يكون، فقد عاش أفلاطون في المجتمع اليوناني أيام كان مملوءا بالمشكلات والاضطرابات، و لذلك كان ينشد حلا و إصلاحا لمشاكل هذا المجتمع لكي تستقر فيه الأوضاع و تستقر حياة الناس و قد اتضح له في بحثه، هذه المشاكل ألاّ سبيل إلى الإصلاح إلا بالمثل العليا الثلاثة : الخير، والحق، و الجمال، فهي في نظره أعلى المعاني و أسماها و أعظمها منزلة... و يرجع هذه الأفكار السامية إلى عالم آخر... عالم المُثل الذي يمتاز بأنه عالم أبدي غير متغير و مطلق"[1].

أما الرأي الثاني يتجه اتجاه الفلسفات الطبيعية التي ترى أن : "القيم جزء لا يتجزأ من الخبرة الإنسانية، تنبع من نفسه، و من تفاعل رغباته مع الأشياء و مع البيئة التي يعيش فيها... و من النظريات التي تدافع عن هذه النظرة التي نحن بصددها، النظرة الانفعالية... التي ترى أن قيم الأشياء تعتمد على الذات المدركة، لا على صفته في الشيء المدرك، فالحكم القيمي في الواقع تعبير عن انفعال المتكلم إزاء شيء ما، سواء كان هذا الانفعال بالحب أو الكراهية أو الاستحسان أو الاستهجان"[2].

و ما يمكن قوله انطلاقا من هذا أن القيم لا يمكن أن تكون موضوعية أي أنها مستقلة عن الإنسان، و منبتقة عن صفات الأشياء و طبيعتها. فالإنسان هو الذي يخلع

---

[1]– الدكتورة فوزية دياب، المرجع نفسه. ص 32.

[2]– الدكتورة فوزية دياب، المرجع نفسه. ص 34.

القيمة على الأشياء، فالخير و الشر، و الصح و الخطأ و القبح و الجمال إنما تعود في الأصل إلى ما يضيفه عليها الإنسان من اهتمامات و رغبات.

و من القيم التي يمكن استنتاجها من خلال هذا المثل الشعبي ما يلي :

أ- *القيمة الاجتماعية للميت :* قد لا يخفى على أحد أن للفرد الحي قيمة اجتماعية تتزايد وتتناقص بحسب المركز الذي يحتله في المجتمع و إذا ما طبقنا هذه القاعدة على الميت فنجد أن قيمته الاجتماعية هي لأخرى قد تأخذ هذا المنحى، و هذا بحسب التركة التي خلّفها الميت لورثته فيكون ذا قيمة اجتماعية عالية تؤهله للحصول على رضا الله إذا ما ترك لأفراد عائلته ما يغنيهم عن السؤال و العكس صحيح ويمكن هنا أن نشير إلى مثل آخر يؤكد على القيمة الاجتماعية للميت و إذا كانت قيمة غير موضوعية كما يقول المثل الشعبي "الإنسان منين يموت يطولوا كرعيه"[1]. و الذي يؤكد على القيمة المصطنعة ممثلة في طول الرجلين بعد الوفاة، الأمر المستحيل منطقيا وموضوعيا، و هو عكس ما ورد في المثل الذي نحن بصدد تحليله. و الذي يربط القيمة الاجتماعية للميت بدرجة الكفاية الاقتصادية التي يحققها لورثته، و هي قيمة موضوعية لا يمكن لأحد أن يعترض عليها. والقيمة هنا هي عملية اجتماعية ثقافية لأن "التقويم عملية لا تتم في فراغ، و إنما يقوم الفرد بها متأثرا بالمحيط الاجتماعي و الثقافي للمجتمع الذي يعيش فيه، أي بالوسط الذي ينشأ فيه، و ما يتضمنه هذا الوسط من اجتماعية، و تقاليد مرعية، و عرف و عادات اجتماعية، وأنماط سلوك تم انتقاؤها و استقرارها في سياق تاريخ الجماعة، و أصبحت جزءا من التراث الثقافي، و من ثقافة المجتمع"[2].

يكتسب الإنسان نظرته إلى الأشياء وتقديره لها، من الآخرين، عن طريق فاعليته و تعامله معهم، أي أن المجتمع هو الذي يحدد للفرد كيف ينظر إلى الأشياء، و هو الذي يعلمه كيف يحكم عليها، و متى يعطيها قيمة، ومتى يسلب منها قيمة. و الحكم على الشيء بأن له قيمة، مساو للقول أن هذا الشيء مرغوب فيه، و إذا تساءلنا مرغوب فيه ممن؟ فالجواب هو أنه مرغوب من المجتمع.

---

[1] قادة بوتارن، المرجع نفسه، ص 178.

[2]- فوزية دياب، المرجع نفسه ص 47.

و يقول "دوركايم" في هذا الصدد : "و نحن نعرف تماما أننا لسنا سادة تقويمنا، فنحن في هذا مقيدون وملزمون ومجبرون و الذي يقيدنا و يلزمنا و يجبرنا هو الضمير الاجتماعي..."[1].

ب – *قيمة العلاقات الأسرية للميت :*

تتمثل هذه العلاقات الأسرية الرابطة التي تربط بين الأحياء، و يمكن أن نعرف العلاقة الأسرية، أو علاقة القرابة كما حددها معجم علم الاجتماع على أنها : "مجموعة من الروابط التي تستعملها الجماعات كعرى بين أفرادها، المنحدرين إما نتيجة زواج أو سلالة. و قد لاحظ الأنتروبولوجيون منذ عهد طويل أن هذه الروابط تملك بعض الخصائص التي تتحول إلى نظم. إن نظم القرابة تتجسد من خلال مفاهيم القرابة (كالخال و الصهر وغيرها) والتي ترتبط معها بقواعد و مواقف و أنواع من السلوك التي تكون كلا و تنبئ بمنطق. إن مفهوم القرابة يشمل المصاهرة و الزواج، القرابة الدموية والسلالة. هذه النظم لها مكانة ثقل و تزيد حسب المجتمعات المعنية. و في كل حالة تلعب هذه النظم دورا أوليا في حفظ التآلف و التضامن من ضمن الجماعة"[2].

إن دراسة نظم القرابة هو من اختصاص الأنتروبولوجيا، و أول دراسة هامة هي لـــ L.H. Morgan "نظم القرابة الدموية و المصاهرة في الأسرة الإنسانية سنة 1870". والتي تميز بين نوعين من المفاهيم المختلفة، النظم الوصفية، و النظم التصنيفية. A.L. Kroeber سنة 1909 اقترح تصنيفا مؤسس على ثمانية مبادئ نفسية إن " A.R. RadCliffe" "راد كليف براون هو أول من ضبط بحق مكان العائلة في السياق الاجتماعي و التنظيمي بالمفهوم الواسع (نظم القرابة و الزواج في إفريقيا، 1950، البنية الوظيفية في المجتمع البدائي 1952)[3].

---

[1]– الدكتورة فوزية دياب، المرجع نفسه. ص 47.

[2]– ترجمة عن معجم علم الاجتماع. –Par Joseph Sumpf et Michel Hugues, dictionnaire de sociologie Larousse, Librairie Larouse, Paris VI 1973. p. 182

[3]– ج سومف و م هوجس، المرجع نفسه ص 182.

إن تصنيفه يستند على معالجة الآباء ضمن أصول الأب و الأم، و يقترح في سنة 1950 أربعة أنماط: حق أمومي، حق أبوي، نظام... إن ليفي ستراوس يعطي مكانة أساسية لعنصر القرابة الذي هو عبارة عن علاقة بين الأصهار و النساء"[1].

و العلاقات الأسرية قد تستمر حتى بعد الموت من خلال الشحنات الموجودة بين أفراد الأسرة.

إن أهم ما يزيد من قوة هذه الشحنات بعد الوفاة خاصة أن يترك الميت عوامل إيجابية تسمح لأفراد أسرته بتذكره و محاربة نسيانه، خاصة إذا كانت هذه العوامل اقتصادية تقيهم من أن يتحولوا بعد وفاته إلى العوز، أي أن يضمن الميت الاحتفاظ بذكراه من خلال ضمانه مستوى مقبولا من العيش اللائق لأفراد أسرته وهذه في حدها طقوس تعمل على تخليده في الذاكرة الجماعية.

وعندما نضع هذه الوضعية ضمن التصور الإسلامي للميراث، و الذي "يسمى بعلم الفرائض، و هو النصيب المقدر للوارث"[2] فإذا كان الميت قدّم لأفراد أسرته ما يسمح لهم بإعالة أنفسهم، فإن الشرع من جهته قد ضمن تقسيما عادلا لهذه التركة. مما يسمح باستمرار العلاقات الأسرية بشكل منسجم و بدون منازعات لأن المُوّرث لا يستطيع حرمان الوارث من الإرث بعد وفاته، لأن الإرث جبري بحكم الشرع لا بإرادة الموّرث.

و النظام الإسلامي قسم الوارثين إلى طبقتين : الأولى طبقة الأولاد و الأباء والأزواج، و الطبقة الثانية الأخوة، و الأخوات، و جميع من ذكروا في الطبقة الأولى هم الوارثون المباشرون، أما من ذكروا في الطبقة الثانية فلا يرثون إلا إذا انعدمت الطبقة الأولى[3].

ج – القيمة الاجتماعية للعمل :

أما القيمة الثالثة التي يحيلنا عليها هذا المثل، هي العمل باعتباره الفعل الذي يسمح للميت بإغناء ورثته حيث أنه يعد مصدر الثروة. فهذا الأخير لا يحدث إلا إذا كان الميت مثابرا في عمله أثناء حياته مما يسمح له بتوفير ما يكفي أسرته بعد موته، من هنا تتحول

---

[1]– ج سومف وم هوجس، المرجع نفسه ص 182.

[2]– السيد سابق، فقه السنة، المجلد الثالث ط1، دار الكتاب العربي، بيروت 1971، ص 602.

[3]– عفيف عبد الفتاح طبارة، روح الدين الإسلامي، الطبعة السادسة عشر ، دار العلم للملايين. بيروت، 1977. ص 321.

قيمة العمل من مجرد قيمة آنية نقصد من ورائها الحصول على الأجر إلى قيمة بعدية نسعى من خلالها إلى استمرار صورة الميت و أسرته ميسورة الحال. و هذا ما يظهر من خلال تحليل آخر قام به الدكتور عبد المالك مرتاض للمثل الشعبي "كل خديم له أجره" بمعنى أن كل عامل يجب أن يعمل بأجر، و كلمة أخدم مستوحاة من خديم، و هذا "فيه نزعة واضحة توحي بالاضطهاد الاجتماعي "[1].

كما يمكن أن نلاحظ أن قيمة العمل استغلت من قبل هذا المثل، لتجعل من الميت العامل في حياته قدوة لبقية الأحياء، و بهذا يصبح للعمل قيمة اقتصادية بحتة، كما نلمس هذه الأخيرة في التوفير و الاحتياط و الادخار لوقت الحاجة الذي يُعتمد بعد الموت، و لعل هذا ما أشار إليه آدم سميث : " إن الإنسان يكون غنيا أو فقيرا بحسب الوسائل التي يتوفر عليها لتحصيل مستلزمات و متع و رغد العيش، غير أنه بمجرد تطبيق تقسيم الشغل في كل مرافقه لا يتبقى إلا قسط صغيرا جدا من كل تلك الأشياء التي يمكن للإنسان الحصول عليها مباشرة بواسطة عمله ..."[2] لقد مثل العمل الثمن الأول و العملة الأولى التي تم دفعها في الأصل لاقتناء كل الأشياء. إن كل ثروات العالم قد تم اقتناؤها في الأصل بواسطة الشغل و ليس بالذهب أو الفضة. و قيمتها بالنسبة لمن يمتلكونها و الذين يودون مبادلتها بمنتوجات جديدة هي بالضبط مساوية لكمية العمل الذي تسمح لهم باقتنائها .

د- المستوى النفسي :

يؤكد هذا المثل على مجموعة من الجوانب النفسية و التي يمكن أن نتأثر بمحتواه فنجد :

الاطمئنان النفسي الذي يحصل عليه الورثة إذا ما ترك لهم الميت تركة ما، و هذا يعني أنه قد وفر عليهم مشقة القلق على مصيرهم نتيجة لفقدانهم مصدر إعالتهم و شعورهم بالأمن والأمان. و لهذا يعد "الأمن من الحاجات الأساسية التي يحتاج الكائن الحي لإشباعها، و هي تدفع به إلى أن يسلك بما ييسر له إشباع هذه الحاجة..."[3].

---

[1]- الدكتور عبد المالك مرتاض، المرجع نفسه ص 40.

[2]- آدم شميث، أبحاث حول طبيعة و أسباب ثروة الأمم. من كتاب الفكر الإسلامي و الفلسفة ط1، مجموعة من الأساتذة، الرباط، دار نشر المعرفة، 1996-1997. ص 213.

[3]- الدكتور عبد السلام عبد الغفار، مقدمة في علم النفس العام، ط2 دار النهضة العربية، بيروت، بدون سنة، ص 168.

كما أن هذا الاطمئنان يكون في اتجاه آخر حيث يقي أفراد الأسرة الإحساس بالشفقة والاستصغار الذي يمكن أن يصدر من الآخرين اتجاههم و بذلك يحافظوا على مركز القوة الذي منحه إياه الميت، و بهذا تستمر سلطة الميت على الأحياء لا شعوريا رغم مفارقته لهم سواء من خلال حجم التركة، أو من خلال الانطباع الذي يحمله أفراد الأسرة عن هذه التركة.

بالإضافة إلى الرضا الذي يحصل عليه المحتضر عندما يشعر أنه قد خلّف وراءه ما يكفي لإعالة أسرته، و من ثم قد حصل على رضا ثاني ينتج عن طلبه لرضا الله. و لا يخفى على أحد ما لهذا الشعور من دور في التوازن النفسي للفرد بحيث تتناقص حدة القلق و تزداد درجة الاستعداد لمفارقة الحياة و لقاء الله بنفس راضية مطمئنة. و هنا يكمن واحد من أكبر التغيرات التي أحدثها الإسلام في العقلية المسلمة بشكل إيجابي، إذ نجد مثلا أن "الخنساء التي فاض شعرها حزنا و لطما و عويلا و بكاءا، و التي كانت تذهب إلى سوق عكاظ كل عام لندب أخويها، هي نفسها التي شهدت معركة القادسية مع أولادها الأربعة، و عندما علمت باستشهادهما جميعا في المعركة قالت عبارتها الخالدة "الحمد لله الذي شرفني بقتلهم". إن هذه العبارة البطولية – على الرغم من إيجازها – توضح مدى التغيير الشامل الذي أحدثه الإسلام في العقلية العربية بصفة عامة، و في نظرتها إلى مشكلة الموت بصفة خاصة.

لقد أصبح الموت في سبيل العقيدة بشرى سارة يبشر بها المؤمنون و غاية من غايات الشرف يسعى إليها المسلمون، لم يعد طقوسا جنائزية رهيبة، و نهاية أليمة ساخرة كئيبة للكائن الإنساني، لقد أصبحت الرؤية واضحة أمام الإنسان العربي حين أنار له الإسلام طريق الوجود، فأصبح يحيا لهدف، و يموت لهدف"[1].غير أن الأمر يختلف إذا رجعنا إلى العقلية الشعبية وهنا يبرز المتغير الشعبي.

كما نجد أن هذا المثل الشعبي قد استغل ظاهرة الخوف من الموت و وظّفها في أسلوب وعظي حاول من خلاله أن يجعل من الميت الذي أغنى وارثه عبرة يقتدي بها الأحياء، حيث أن الخوف من الموت يعد حافزا للأحياء كما يسارعوا إلى استثمار الفرص

---

[1]– الدكتور سعدي دعبيس، تيارات معاصرة في التراث العربي، الطبعة الأولى. دار الثقافة، 1978. ص 127.

التي تسمح لهم بضمان حياة ميسورة لأبنائهم خاصة الصغار منهم[1]، و ضمان الحصول على الرحمة.

نتيجة :

نخلص من كل هذا التحليل و بغض النظر عن الدلالات المباشرة له إلى دلالة غير مباشرة تتمثل في التواصل. فرغم أن الموت تعني الانقطاع عن الحياة إلا أن المثل قد وظفها للدلالة على التواصل من حيث العمل و الحياة و المجتمع ككل. إذ عندما يلتزم كل أفراد المجتمع بمقررات هذا المثل، سنضمن إلى حد ما تواصل الحياة الاجتماعية في صورها الإيجابية اقتصاديا و اجتماعيا و نفسيا.

زد على ذلك ما يحمله هذا المثل من أبعاد تمييزية بين الذكر و الأنثى، فإذا انطلقنا من منطوق المثل الذي لا يتكلم إلا على الميت في صيغة المذكر، و إن دل هذا على شيء، إنما يدل على سلطة الرجل في المجتمع العربي و تغييب تام لحضور المرأة، والسبب في هذا الوضع يعود إلى اختصاص الرجل بالقوامة في الإسلام، و من ثمة فهو المسؤول اجتماعيا و اقتصاديا حيا وحتى ميتا.

3- المثل الثالث : رمزية القبر

المثل الشعبي : "أنا نحفر له في قبر أمه و هو هارب لي بالفأس"[2]

يقرأ في اللغة العربية : " **أنا أحفر له في قبر أمه و هو هارب لي بالفأس**"

ويضرب هذا المثل للتعبير عن الاستهزاء و السخرية من الشخص الذي يرد على الخير بالشر.

أ- المستوى الأسلوبي :

يأخذ هذا المثل الشعبي في أسلوبه الطابع التصويري ليقدم لنا مشهدا يكاد يكون حيا يحدث لدى السامع انطباعا بصريا ممزوجا بالسخرية و الأسف في آن واحد، فنحن لا نكاد نسمع بهذا المثل حتى نتخيل صورة شخص هارب و هو يحتضن فأسا بين يديه مخلفا وراءه شخصا آخر واقفا في اندهاش و ذهول أمام حفرة قبر قد شرع لتوه في حفرها،

---

[1]- سمير عبده، التحليل النفسي لحالة انتظار الموت، ط1 دار الكتاب العربي، دمشق – القاهرة – سنة 1993. ص 52.

[2]- المثل أخذ من كتاب : رابح خدوسي، موسوعة الجزائر في الأمثال الشعبية، دار الحضارة، الجزائر سنة 1997. ص 24.

وإلى هذا الحد ترتسم السخرية في هذا المشهد، أما الأسى و الأسف و الاستغراب فيرتسم بمجرد أن نعلم أن القبر المحفور ما هو إلا قبر والدة سارق الفأس.

وإذا نظرنا إلى المثل من الناحية اللفظية فهو "متساوي من حيث عدد الألفاظ في الجملتين المركب منهما، لأن كثرة هذه الألفاظ (5+5) من جهة و خلو الجملتين المؤلف منهما من الإيقاع و السجع من جهة ثانية، جعلا هذا المثل عسير الرواية نسبيا"[1].

إلا أننا نجد أن لغة هذا المثل نجدها لا تختلف كثيرا عن اللغة الفصحى، و لذلك هي تتسم بسمة اللغة الراقية، فهنا لا ينقصها من الفصاحة إلا النطق و تطبيق الإعراب عليها.

ب- المستوى الدلالي :

إن تحليل هذا المثل من الناحية الدلالية يكشف لنا على تركيب بنيوي تقابلي يظهر من خلال مجموعة من التقابلات التي تحيلنا إلى مجموعة من الدلالات، إذ نلاحظ من خلال الجدول رقم 4 أنه بالنسبة لعنصر الفاعل هناك تقابل بين "أنا" و "هو". أما بالنسبة لعنصر الفعل فنجد تقابلا بين فعل "حفر" و فعل "هرب". أما من حيث عنصر الموضوع فنجد تقابلا بين "القبر" كموضوع لفعل الحفر و "الفأس" كموضوع لفعل الهروب، و كل هذه التقابلات تخدم تقابلا في الغاية من هذين الفعلين، فالغاية من فعل "أنا أحفر قبر أمه" تتمثل في الإحسان، أما الغاية من فعل "هرب لي بالفأس" فتتمثل في الإساءة.

و تحيلنا هذه التقابلات إلى دلالة مزدوجة تتمثل في مقابلة الخير بالشر، فالنفس الإنسانية تهفو إلى الخير و تسر بإدراكه و تأسى للشر و تحزن من ارتكابه نتيجة لما يلاقيه الإنسان من عقاب الضمير، و ترقي إلى الحق و ترى فيه امتداد وجودها و صحة حياتها.

وإن فيها إلى جانب ذلك، نزعات طائشة، تخرج بها عن الصواب و قد تزين لها فعل ما يعود عليها بالضرر باعتبار الإنسان على حد رأي هوبز أنه "كائنا شريرا حافل بالنقائص، جبان، فاسد، خبيث، تدفعه المصلحة الذاتية، و تتحكم فيه الغرائز الأولية من أنانية و جشع..."[2].

---

[1]- عبد المالك مرتاض، المرجع نفسه. ص 130.

[2]- الدكتور هبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، الجزء الثاني، ط 1 المؤسسة العربية للدراسات و النشر-بيروت، 1984 ص 560.

ففي الوقت الذي يتطوع فيه "أنا" بحفر قبر أم "هو" مع كل ما يحتويه هذا الفعل من دلالات خيرية يقتضيها الموقف و العرف السائد في المجتمع و الذي يؤكد على التضامن المطلق بين أفراد المجتمع في مثل هذه المواقف، و هو "حالة أو ظرف، تتميز به الجماعة يسود فيه الالتحام الاجتماعي، و التعاون، و العمل الجمعي الموجه نحو إنجاز أهدافها"[1].

و هذا إن دل على شيء إنما يدل على "تكامل سلوك الجماعة باعتباره نتيجة للروابط الاجتماعية، أو القوى التي تجعل أعضاء الجماعة في حالة تفاعل لفترة معينة من الزمن. وحينما يتحقق مستوى عال للتماسك الاجتماعي في جماعة ما، فإن أعضاءها يشعرون بمشاعر إيجابية قوية نحو جماعتهم، و تكون لديهم رغبة في استمرار عضويتهم فيها، فتتوافر الروح الجماعية العالية. كما يتضمن التماسك الاجتماعي موافقة الأعضاء على الأهداف المقررة للجماعة، ومعاييرها، و بناء الأدوار بها، أي توزيع الحقوق و المسؤوليات..."[2].

و في هذا الوقت بالذات يتجرأ "الهو" على سرقة فأس "الأنا" و الهروب به مع كل ما يحتويه هذا الفعل من دلالات شريرة[3].

الجدول رقم 4 متعلق بالمثل الثالث

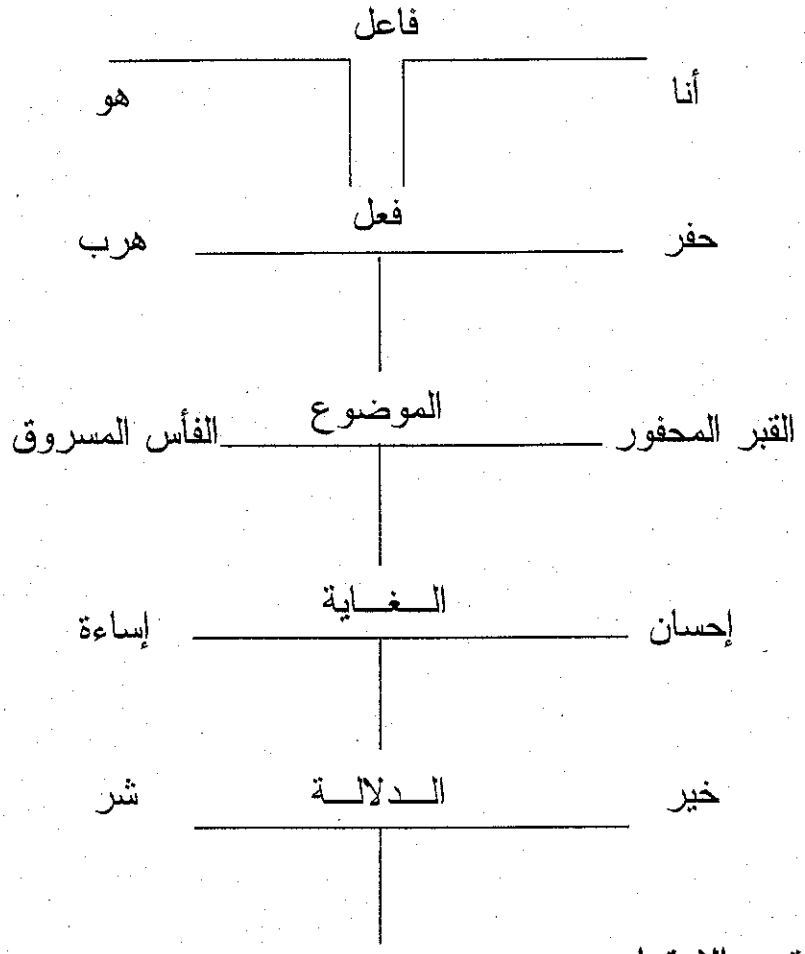
الفعل	الفاعل	الموضوع	الغاية	الدلالة
حفر	أنا	قبر	إحسان	خير
هرب	هو	فأس	إساءة	شر

[1]– تأليف نخبة من أساتذة قسم الاجتماع (جامعة الإسكندرية)، المرجع نفسه. ص 466.

[2]– نخبة من أساتذة علم الاجتماع المرجع نفسه. ص 68.

[3]– انظر الشكل رقم 3.

الشكل رقم 3



ج- المستوى الاجتماعي :

إن أهم ما يلفت النظر في هذه التقابلات، هو هذا التقابل بين "الأنا" و "الهو" الممثل للآخر، علما أن هذين اللفظين هما أهم ما يميز التفاعلات الاجتماعية بين الأفراد، إذ لا يكاد يخلو أي سلوك اجتماعي من هذا النوع من التقابل.

إن فعل تمجيد الأنا في مجتمع كمجتمعنا متشبع بقيم دينية، يعتبر فعلا ممقوتا اجتماعيا، و لهذا عمد المثل الشعبي إلى تحقير صورة الآخر من خلال هذا التصوير المبالغ فيه لفعل الخيانة الذي قام به "هو" من خلال سرقته لفأس المتطوع بحفر القبر، مع كل هذا نجد تمجيدا مقنعا لصورة الأنا باعتباره فاعل خير يتعرض إلى أبشع صور الظلم التي يمكن أن تلقى تعاطف الجميع.

من جهة ثانية نلاحظ أن المثل قد عمد إلى توظيف ظاهرتين اجتماعيتين متناقضتين من أجل توضيح الغاية المقصودة. فاستعمل أولا ظاهرة التضامن الاجتماعي المتمثلة في التعاون بين أفراد المجتمع خاصة في اللحظات التراجيدية كالموت وما يتعلق

بها من طقوس، إذ عادة ما نلاحظ تعاونا آليا و حتميا بين أفراد المجتمع مباشرة بعد سماعهم بنبأ الموت.

و هذا يدل على أقصى ما يمكن أن يحمله فعل التضامن من قيم خيرية و تعرف بظاهرة التويزة. " إن ممارسة التويزة لا تحدها حدود فهي عديدة و مختلفة في الأشغال وفي الأفراح، و الأقراح و المآتم، فقد تتعاون المجموعة من أجل التخفيف من كربة أحد الجيران كتقديم له مواد غذائية إذا حلت به مصيبة"[1].

و قد استعمل ثانيا ظاهرة السرقة التي تجمع المجتمعات على مقتها و مقت فاعلها. فالسرقة تمثل تعديا على الفرد و المجتمع في آن واحد، فمن خلال قيام أي فرد بهذا الفعل فهو يسلب حقا مضمونا لشخص آخر، و بهذا تعدى على جزء من مكتسباته.

و في الوقت نفسه تمثل خرقا لقوانين المجتمع، و يقصد من توظيف هذه الظاهرة في مثل هذا الموقف إثبات مدى الضرر الذي لحق "بأنا" و مدى نذالة الشخص الذي قام بالسرقة، إذ يبادل الخير بالشر في أحلك المواقف.

د- المستوى النفسي :

قد لا نبالغ إذا قلنا أن مستويات التحليل السابقة تصب كلها في خدمة المستوى النفسي، حيث يشير هذا المثل إلى درجة عالية من الفردانية، تظهر من خلال اعتقاد "الأنا" بالصواب المطلق أو الحق لما يقوم به من سلوكات باعتباره مالكا للحقيقة المطلقة، و هذا راجع "لما يتميز به فرد عن آخر من الصفات الجسمية و المعنوية كبنيته و مزاجه و حساسيته، ذوقه، أفكاره و كل ما من شأنه أن يجعله ذا خلق فريد و طابع خاص"[2].

الأمر الذي يحيلنا في النهاية إلى نوع من الأنانية، علما أن البنية الاجتماعية العامة تقوم على أساس القيم الجماعية مع محاصرة القيم الفردانية. أمام هذا الوضع المتميز برغبة الفرد في إظهار فردانيته و رغبة المجتمع في تحجيم صورة الأنا لجأ المثل إلى استعمال ظواهر اجتماعية (كطقوس الجنازة، التضامن، السرقة) من أجل إثبات فردانيته المتميزة بالنبل و حب الخير حتى و إن كان في مقابلها الخيانة و حب الشر.

---

[1]- الدكتور محمد سعيدي، ظاهرة التويزة و أبعادها الاجتماعية و الإقتصادية في مجلة الثقافة الشعبية، معهد الثقافة الشعبية جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، العدد سنة . ص

[2]- الدكتور جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت – لبنان 1982. ص 140.

فإن كان المجتمع يصر على مبدأ عدم إبراز الأنا باعتباره "من وجهة النظر الدينامية، القطب الدفاعي للشخصية، و في الصراع العصابي أفصح تمثيل، إذ أنه يحرك سلسلة من آليات الدفاع التي يثيرها إدراك انفعالي مزعج، (و تلك هي إشارة القلق)"[1].

يستخدم الأنا من خلال هذا المثل آلية التعبير عن أنانيته دونما أن يشعر الآخر بذلك، و يبرز هذا جليا من خلال ما يردده الشخص أحيانا و هو ينقل أفكاره للآخر. "أعوذ بالله من قولة أنا". و هذا تعبير صريح يسعى إلى نفي الأنا على المستوى التعبيري و إثباته على المستوى الرمزي، و هذا ما يعبر عنه كاسيرر في قوله : "إن الإنسان لا يعود يعيش في عالم مادي صرف، بل في عالم رمزي، و اللغة، و الأسطورة، و الفن... هي عناصر هذا العالم. إنها الخيوط المختلفة التي تنسج ثوب الرمزية، و اللحمة المتشابكة للتجربة البشرية. و مع كل تقدم في الفكر و التجربة البشريين، يزداد تعقيدا هذا الثوب، إن الإنسان لا يعود قادرا على الوقوف وجها لوجه أمام العالم، إن جاز التعبير، إذ يبدو أنه يحاور على نحو ما، ذاته باستمرار، لقد أحاط الإنسان نفسه بأشكال لغوية، و صور فنية، و رموز أسطورية... إلى حد أنه لا يستطيع أن يرى أو يعرف شيئا دون هذا العنصر المتوسط المصطنع يصدق ذلك على المجال النظري و العملي على حد سواء"[2].

4- المثل الرابع: رمزية التحضير لما بعد الموت

المثل الشعبي : "**اخدم يا صغري لكبري و اخدم يا كبري لقبري**"[3]

و تقرأ في اللغة الفصحى : "**اعمل يا شبابي لكبري، و اعمل يا كبري لقبري**".

ويضرب هذا المثل ليحث الناس على أن يرتزقوا و يدخروا، ويحثهم في الوقت نفسه على العمل الصالح استعدادا لما بعد الموت.

أ- المستوى الأسلوبي :

يمتاز هذا المثل بالتوازي بحيث يمكن أن نقسمه على الشكل التالي :

اخدم يا صغري لكبري – و اخدم يا كبري لقبري.

و يمكن تمثيله على الشكل الآتي :

---

[1]- تأليف جان لابلاش، ج.ب بونتاليس، معجم مصطلحات التحليل النفسي، ترجمة الدكتور مصطفى حجازي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1985، ص 97.

[2]- تأليف لجنة من الأساتذة، الفكر الإسلامي المرجع نفسه ص 14.

[3]- ذكر هذا المثل : رابح خدوسي، المرجع نفسه ص 24.

فعل (أمر) + حرف نداء + اسم + حرف (جر) + اسم.

أما الجملة الثانية فهي :

فعل (أمر) + حرف نداء + اسم + حرف (جر) + اسم.

هذا التوازي يطلق عليه البلاغيون بالمقابلة، و يطلق عليه بعض المعاصرين بـــ (Pendule) بحيث تتوازى فيه الحركات و السكنات فيصدر إيقاعا منسجما شبيها بالشعر التفعيلي (العمودي). و يلاحظ في هذا المثل أنه كسى نوعا من الأدبية، إذ جنح إلى الطباق المتمثل في "صغري، كبري"– "كبري، قبري" حيث جاء لفظ صغري، و كبري المقابل للميت في قبري.

و الملاحظ كذلك أن صاحب المثل نهج فيه نوعا من الجناس الناقص، في لفظي (قبري، كبري) فهو ناقص بحرف (القاف، الكاف) و التي تعد قريبة من مخرج الصوت، ليلبس المثل نبرة صوتية جمالية شاعرية متأثرا بما جاء في الأبيات الشعرية العربية الفصيحة إذ لا نستبعد أن يكون صاحبه ضليعا بالعربية.

و لذا "فإن جمال الأسلوب في اللغة العربية يقوم أساسا على الإيقاع الصوتي، و أن إعجاز القرآن، في رأينا، قام بالدرجة الأولى على الإيقاع الصوتي العبقري، حيث نجد السور تبتدئ بإيقاع صوتي معين فلا تكاد تعدوه إلى نهايتها، و الأدب العربي الشعبي ليس بدعا من صنوه الأدب العربي الفصيح : فهو يشبه، و لا سيما القديم منه، في كثير من خصائصه التاريخية و (الحضارية)"[1].

و هذا استنادا لقول المتنبي :

و تعظم في عين الصغير صغارها ✂ و تصغر في عين العظيم العظائم[2]

و قد جاء هذا المثل في أسلوب إنشائي، فهو لا يقتضي التصديق أو التكذيب، فقد جاء في صيغة أمر للذات ناصحا إياها بالعمل في الصغر و الزهد في الكبر و هذا ربما يرجع للتجربة الطويلة و الخبرة في الحياة.

---

[1]– الدكتور عبد المالك مرتاض، المرجع نفسه. ص 138.

[2]– ديوان المتنبي، الجزء الثاني. شرح و كتب هوامشه مصطفى السبتي ، الطبعة الأولى 1986. دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان ص 138.

ب- المستوى الدلالي :

يبين التحليل الدلالي لهذا المثل[1] وجود التقابل في كل مستويات المثل ما عدا مستوى الفعل، إذ نلاحظ على هذا الأخير أنه جاء منسجما بين العبارتين الأولى و الثانية (اخدم يا صغري) و (اخدم يا كبري) و في كلتا الحالتين يدل هذا الفعل على أهمية العمل و على أن الفائدة منه تعود على الشخص و إن كانت الفائدة المقصودة في العبارة الأولى دنيوية مادية، فإن الفائدة المقصودة في العبارة الثانية فهي أخروية روحية. و تكرار فعل "اخدم" مرتين في هذا المثل جاء للدلالة على شأن العمل و قيمته. "فالتكرار للاختصاص والتشريف و إلا فقد كان يجوز أن يقال : "اخدم يا صغري لكبري، و يا كبري لقبري"[2].

أما على مستوى الفاعل فنجد تقابلا واضحا بين لفظي : صغري، و كبري، إذ تدل الأولى على الشباب أين يكون الشخص في أحسن أحواله قويا قادرا على العمل و النشاط.

وتدل الثانية على السن المتأخرة أو الشيخوخة، أين يكون الشخص في أسوء أحواله عاجزا غير قادر على العمل و النشاط.

أمام هذا التقابل في هاتين الوضعيتين يكون الفرد ملزما باستغلال كل الفرص المتاحة له في الحالة الأولى حتى يُؤَمن الحياة الثانية. و إذا نظرنا إلى الموضوع فنجد تقابلا بين لفظي كبري و قبري. إذ تدل لفظة كبري على الشيخوخة بصفة خاصة و على الحياة بصفة عامة. في حين تدل لفظة قبري على ما بعد الموت، و تتميز الحالة الأولى بكون الفرد مالكا لكل الفرص التي تسمح له بتأمين الحالة الثانية و على هذا الأساس نجد أغلب الأمثال الشعبية تدعو صراحة إلى العمل " و من هذه الأمثال التي تمجد العمل وتشيد بشرفه نذكر ما يلي :

- أخدم بالرطل و لا تعطل!
- أخدم بصولدي، و حاسب القاعد.
- الرجل من الفحم، يجي بالقفة و اللحم.
- الرجل بلا سكة، و المرأة بلا ركة، واجي يا الهدم واتوكا!

---

[1]- انظر الجدول رقم 5.

[2]- الدكتور عبد المالك مرتاض، المرجع نفسه. ص 136.

فهذه الأمثال وغيرها كثير، كلها يمجد العمل والكد ويحض الناس عليه. وهي بذلك تنبذ التواكل ضمنيا و تطعن فيه"[1].

كما نجد تقابلا آخر على مستوى الغاية، إذ أن الغاية من العبارة الأولى هي السعي إلى الرزق و الاكتساب والذي لا يأتي إلا بالعمل الدؤوب والمتواصل. أما الغاية من العبارة الثانية فهي الحث على الزهد في الدنيا و تحضير الآخرة، من خلال الأعمال التعبدية، التي تقرب الشخص من خالقه.

و ينعكس هذا التقابل على الدلالة من المثل حيث يدل من جهة على الحث على الكسب من أجل ضمان الراحة الدنيوية، و يدل من جهة ثانية على الحث على العبادة أي الراحة الأخروية.

نخلص من كل هذا إلى أن المثل مبني وفق منطق يقسم الوجود الإنساني إلى وجودين متناقضين و لكنهما متلازمين، فمن جهة هناك الوجود الدنيوي الذي ينقسم بدوره إلى جزأين متناقضين و متلازمين أيضا، الشباب و الكبر، حيث تقتضي راحة الشخص في كبري بذل أقصى قدر ممكن من الجهد من أجل الراحة في الكبر. و من جهة ثانية هناك الجانب الأخروي الذي تقتضي الراحة فيه بذل أقصى جهد ممكن أثناء وجود الفرد في الدنيا[2].

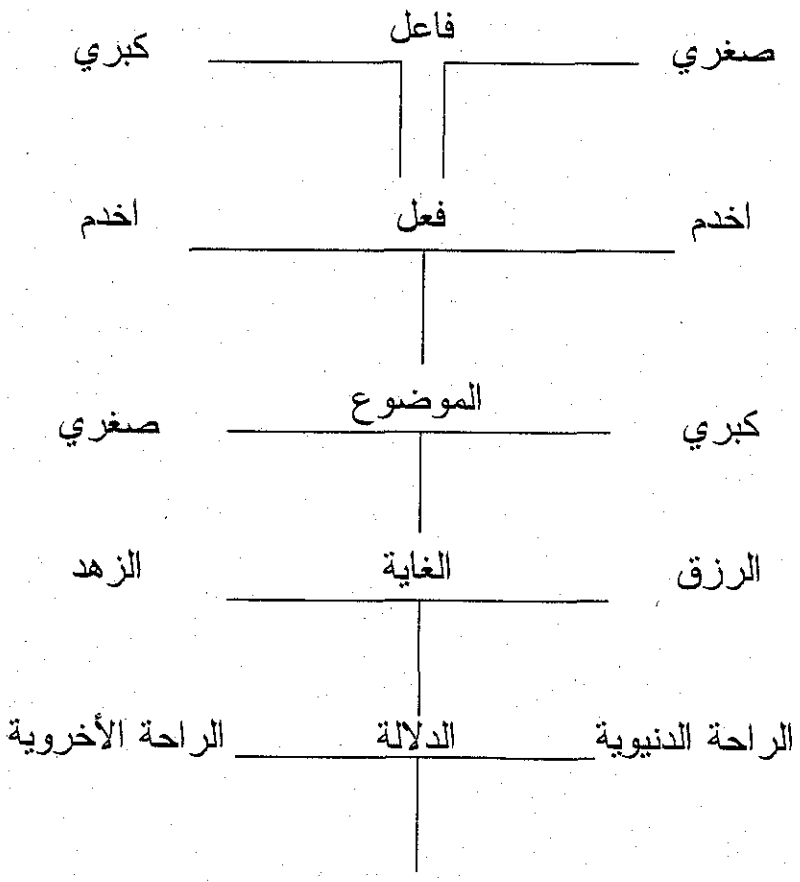
الجدول رقم 5 متعلق بالمثل الرابع

الفاعل	الفاعل	الموضوع	الغاية	الدلالة
الصغر	أخدم	الكبر	الرزق	الراحة الدنيوية
الكبر	أخدم	القبر	الزهد	الراحة الأخروية

[1]- الدكتور عبد المالك مرتاض، المرجع نفسه، ص 56.

[2]- انظر الشكل رقم 4.

الشكل رقم 4



ج- المستوى الاجتماعي :

يحيلنا التحليل الاجتماعي لهذا المثل إلى مفهوم كلمة "أخدم" و التي تستعمل في اللغة الدارجة كمرادف لكلمة اعمل، و إن كانت مدلولات الكلمتين غير متساويتين.

فكلمة "أخدم" مشتقة من الفعل "خدم"، يخدم، خادم، و هي عادة ما تشير إلى القيام بنشاط لصالح الآخر بدون مقابل.

فالخادم هو إلى حد ما "عبد" أما لفظة عمل فتشير إلى القيام بنشاط مقابل أجر وهنا يصبح العامَل مساويا للأجير. كما تستعمل اللغة الدارجة اشتقاقا آخر للفظة "أخدم" و هو "خدام" و التي تدل على الشخص الذي يتفانى في عمله و يتقنه، إلا أن هذا الوصف لا ينطبق على مجالات النشاط الإنساني فلا يقال على مسؤول كبير أنه "خدام بل يقال عنه أنه إطار أو موظف، و هذا ما يجعلنا نقول أن كلمة "اخدم" تربط العمل و تقربه من معنى

العبودية والاستغلال و بالأعمال الشاقة و التي يكون فيها إذلالا للعامل (الخدام) و استلابا لقيمه الإنسانية. و هذا المفهوم نجده يقترب من نظرة اليونان إلى ظاهرة العمل.

"إن وجود نظام الرق لا يخلق فحسب شروطا يكون فيها صنع آلات تعوض اليد العاملة أمرا غير محبذ من الوجهة الاقتصادية البحتة، بل يؤدي كذلك إلى سلم قيمي خاص يكون سببا في احتقار العمل اليدوي. إن مثل هذه الظاهرة قد حدثت في الهند نتيجة تخلي الغزاة عن الصناعة للأهالي المهزومين. ذلك أن الاحتقار الذي يشعر به المرء إزاء المجموعة التي تمارس نشاطا معينا يشمل أيضا هذا النشاط بالذات... و في اليونان، تتعارض الفنون اليدوية خاصة بالعبيد مع الفنون الحرة و قد كان الناس الأحرار يرفضون ممارستها... لقد كان هذا الاحتقار، كما يقول هيرودوت، عاما سواء عند الإغريق أو عند البرابرة"[1].

و يقسم هذا المثل العمل إلى نوعين، عمل مادي و عمل روحي. فالعمل المادي يكون على حد قول المثل في الصغر أي عندما يكون الشخص مالكا لكل قدراته الجسمية، و تكون كل الفرص متاحة أمامه، و من هنا وجب عليه أن يستثمر هذه القدرات و هذه الفرص بشكل يسمح له بتحقيق دخل يكفيه لتسيير حياته اليومية و يؤمن له مستقبله، و هذا ما آمنت به كل أنظمة التقاعد على مبدأ هذا المثل أي أن يعمل الإنسان في صغره ويقتطع جزءا من مدخول هذا العمل ليدخر له في شيخوخته، و ليقدم له كمنحة تساعده على التكفل بحاجاته، و هذا على أساس أنه لم يعد قادرا على ممارسة الجهد الذي يضمن له تأمين قوته اليومي.

عندما نحلل هذا المثل في مستوياته البعيدة نجد أن العمل المقصود هنا لا يعني فقط النشاط المأجور، بل قد يتعداه إلى كل نشاط يسمح بتأمين مستقبل الفرد. و بالتالي يمكن أن ندخل تحت هذا الفهم عملية الزواج و إنجاب الأطفال باعتبار أنها نشاط يحاول من خلاله الإنسان أن يضمن مصادر تتكفل به عندما يصل إلى مستوى العجز، و ربما هذا ما يفسر إلى حد ما فشل خطط تحديد النسل في الأوساط الريفية. إذ يعني هذا التحديد بالنسبة للريفيين، القضاء على فرص تقاعدهم إذا ما اعتبرنا أن الأولاد هم بمثابة منحة التقاعد. كما يمكن أن يفسر تفضيل الولد عن البنت في مجتمعنا العربي باعتبار أن الولد سيصبح

---

[1]- بيير ماكسيم شيل : نظام الآلية و الفلسفة نقلا عن مجموعة من الأساتذة، الفكر الإسلامي و الفلسفة المرجع نفسه ص 214.

مصدر عمل و نشاط و من ثمة يوفر فرصة التكفل بالآباء عندما يصل إلى مستوى لا يسمح لهم بممارسة النشاط الكفيل بضمان عيشهم.

أما العمل الروحي فيكون على حد قول المثل في الكبر بحيث تصبح مرحلة الشباب مخصصة للعمل الدنيوي المادي، بينما تخصص مرحلة الشيخوخة للعمل الأخروي.

إن هذا التصور يعكس إلى حد ما التمثلات الاجتماعية لمرحلتي الشباب والشيخوخة، إذ تتصور العقلية الشعبية مرحلة الشباب على أنها مخصصة للدنيا، يمكن للفرد فيها أن يعمل ويلعب و يلهو و ربما حتى أن يخرج عن نطاق المحظور شرعا واجتماعيا. و كأن هذه المرحلة هي مرحلة طيش و لهو و غفلة، و في الوقت نفسه مرحلة جد و كد تحضر للشيخوخة. هذه الأخيرة التي تعد "فترة من الحياة أين نشاهد تقهقر عضوي وظيفي ظاهر لدى الفرد، والموصوفة من قبل سيطرة الظواهر الارتدادية والتخريبية على الظواهر البنائية، مماثلة لميادين التبادل المادي و الطاقوي على مستوى كل الأعضاء و الجلود.

و يبدأ معدل الشيخوخة عند الإنسان من سنة الستين إلى الخامسة و الستين. لكن قد توجد اختلافات كبرى بين الأفراد و كذا في عدد من الحالات الباثولوجية (المرضية) وبالخصوص شتى الاضطرابات.

و من جهة أخرى يستطيع أن يكون للفرد الشاب عدد من خصائص الشيخ (الشيخوخة)، فنقول أن لدينا عمر هذه الأعضاء. فقد يكون للبعض (من الناس) تكوين جيد ثابت و قد يشيخ البعض الآخر باكرا"[1].

و الشيخوخة في العقلية الشعبية تخصص للعبادة و للجانب الروحي والارتباط بجملة من الطقوس التي تربطنا بالعالم الأخروي، و يفهم من هذا التصور أن الفهم الشعبي قد تجاهل فكرة مباغتة الموت و فجائيتها، و كأن الموت مرتبط بالشيخوخة، أي أن كل فرد في هذا المجتمع قادر على أن يعيش إلى سن الشيخوخة، ومن ثمة تقسيم الحياة إلى قسمين، قسم مخصص للدنيا و هو الشباب و القسم الآخر للآخرة وهو الشيخوخة.

---

[1]–ترجمة عن كتاب بول شوشار.

Paul Chauchard, La mort, Cinquième édition, presses universitaires de France, Paris 1966. p105

و يشير المثل الشعبي إلى ضرورة استغلال الدنيا المتمثلة في "الكبر" من أجل ضمان الآخرة المتمثلة في "القبر" بحيث تصبح الدنيا حرثًا للآخرة. فكل ما يحصل عليه الإنسان من جزاء في الآخرة يكون نتيجة لما بذله من جهود في الدنيا، و من هنا يمكن القول أنه لو لا الدنيا لما كانت الآخرة.

"فمن العسير البلوغ في الحياة ثراء طريفا بالتواكل و التكاسل و الركون إلى الدعة وراحة البال. إن الدنيا و الآخرة سيان... "[1].

د- المستوى النفسي :

لقد اهتم علم النفس بتصنيف مختلف مراحل حياة الإنسان و عني بشرح خصائص ومميزات كل مرحلة حتى يتم استغلالها في مختلف مجالات الحياة كالتربية و الصحة والتنظيم... و يمكن أن نـص هذا التصنيف إلى أربعة مراحل كبرى هي : الطفولة، المراهقة، الرشد، الشيخوخة.

لقد اختصر هذا المثل بدوره هذه المراحل إلى مرحلتين أساسيتين هما الشباب والشيخوخة، مقصيا بذلك مرحلة الطفولة و المراهقة، هذا إن كان الجو العقلي المعرفي لزمن إبداع هذا المثل موافقا على وجود مرحلة المراهقة، قد نفسر هذا التجاوز لهاتين المرحلتين بكونهما مخصصتين للتربية و التلقين، فالفرد في هذه المراحل، لا يكون قادرا على تحمل المسؤولية، كما لا تسند له مهام كبيرة، بمعنى أنه ليس أهلا للتكليف.

و من هنا ركز المثل على مرحلة الشباب و الشيخوخة، و كأنه مدرك لفكرة اكتمال النمو النفسي و الجسمي و العقلي للإنسان، بداية من الشباب.

و الملاحظ أيضا على هذا المثل أنه يقصد تجاوزا مزدوجا للقلق والخوف. إذ يمكن لهذا التجاوز أن يكون من العجز في الشيخوخة من خلال العمل في الصغر، و يكون التجاوز الثاني للموت و الذي يكون من خلال العمل الروحي في الشيخوخة. و يمكننا أن نقف هنا عند هذين المصطلحين : الخوف و القلق. حيث يعتبر الدكتور فاخر عاقل أن القلق هو أشد أنواع الخوف. "فالقلق هو الانتظار المؤلم لما لا يمكن تجنبه (أو ما يعتقد أنه من غير الممكن تجنبه) على أن نفهم من (ما لا يمكن تجنبه) لا شرا أكيدا، و لكن شرا لا يتعلق تجنبه بنا، شرا يستحيل الهرب منه. و هكذا فإنه حين لا يكون ثمة شيء يستطيع

---

[1]- الدكتور عبد المالك مرتاض، المرجع نفسه. ص 19.

الإنسان القيام به لتجنب الأمر المخيف،يتحول الخوف إلى قلق... و القلق أشد أنواع الخوف إيلاما، إنه عذاب مقيم و ذلك لانعدام إمكانية العمل على تجنب المخيف و للاضطرار الخائف للانتظار»[1].

و انطلاقا من هذا التعريف، يمكن أن نقسم القلق إلى قسمين : قلق سوي عادي، وقلق مرضي، فيكون الأول موضوعيا خارجيا أو ذاتيا داخليا[2] بحيث يعزى إلى موقف محدد كما يحدث في زمن معين و يعتبر في هذه الحالة استجابة عادية لموقف طبيعي يسبب القلق لدى معظم البشر كقلق الأب من مرض ابنه أو قلق الأم عند تأخر أحد أبنائها. أما القلق المرضي فهو خوف مزمن من الأشياء أو أشخاص أو مواقف لا تبرر الخوف منها بصورة طبيعية كالقلق من الإصابة بمرض ما.

و تجمع علاقة الفرد بالموت بين هذين القسمين، إذ يمكن أن يكون القلق من الموت سويا يساعد على الدفاع عن النفس، كما يمكن أن يكون مرضيا حتى عندما يقتنع الفرد بمحدودية مصيره و بفجائية الموت.

عند العودة إلى مثلنا نجد أنه يشير إلى النوع الأول من القلق. فالقلق العادي من الموت هو الذي يدفع الناس إلى العمل من أجل تحقيق الكفاية تحسبا لحالة العجز و العمل من أجل تحقيق متطلبات ما بعد الموت استعداداً لليوم الآخر.

و إذا نظرنا إلى العمل الذي يدعو إليه المثل الشعبي نجد أن له أبعادا نفسية، إذ يهدف إلى توفير الراحة و هذا ما قصدناه في الفقرة أعلاه عندما أشرنا إلى أن العمل يساعد على تجاوز القلق،أضف إلى هذا أن العمل يساعد الفرد العامل و بالإضافة إلى ما يجنيه من ثمار مادية من عمله، فإنه يحصل على ثمار معنوية تتمثل في شعوره بذاته كفرد مستقل قادر على أن يعيل نفسه بنفسه، و هذا كفيل بخلق التوازن النفسي مما يساعد من جهة أخرى على التخفيف من حدة المشاكل اليومية التي قد تصادفه. و هذا ما أكدته الدراسات النفسية للحاجات الأساسية للإنسان إذ "أن الدافع إلى تقدير الذات يحرك و يوجه الإنسان إلى أنواع معينة من السلوك، فنحن نقصد بذلك أن الإنسان في سلوكه يهدف إلى أن يشعر بقيمة وأهمية الدور الذي يقوم به في حياته... و قد يختلف الأفراد في الثقافة

---

[1]– الدكتور فاخر عاقل، أصول علم النفس و تطبيقاته، ط5 دار العلم للملايين – بيروت –1981 ص 216.

[2]– سمير عبده، المرجع نفسه. ص 8.

الواحدة، كما تختلف الثقافات في مفهومها عن تقدير الذات، فقد يحرك و يوجه الدافع إلى تقدير الذات الفرد إلى أن يسلك سلوكا يؤدي إلى جمع المال و اقتناء الماديات، ذلك لأنه عاش في ثقافة تعطي هذه الأشياء وزنا كبيرا. و قد يحرك و يوجه هذا الدافع الإنسان إلى أن يكون مسيطرا أو عدوانيا نحو الغير لأن الثقافة التي يعيش فيها تقدر هذه الصفات، وقد يسلك الإنسان نحو التحصيل العلمي فيبذل وقته و جهده متعلما لأن الثقافة أعطت العلم وزنا كبيرا"[1]، و الأمر نفسه بالنسبة لمن يتفرغ للعمل الروحي و الزهد في الدنيا تحسبا لما بعد الموت و استعدادا له.

نتيجة :

نستخلص مما سبق أن هذا المثل يهدف إلى الحث على الاجتهاد و الكد في الصغر ما دام المرء قادرا على ذلك بفعل توفر الإمكانيات الجسمية و النفسية، و الفرص الاجتماعية للعمل، من أجل تأمين المراحل المتأخرة من حياة الإنسان، كما يحث على الاجتهاد في الكبر لأنه يكون متفرغا لذلك. و هذا من أجل ضمان النجاة في الآخرة. و الملفت للنظر هنا استعمال المبدع الشعبي لعبارات و ألفاظ بسيطة لكنها توحي بمفاهيم متعددة، فالصغر يوحي بالشباب و القوة و الاستطاعة و القدرة، بينما يوحي الكبر بالشيخوخة و العجز والضعف، والوهن... و يوحي القبر بالموت و الآخرة و الحساب، و نهاية الأجل.

4- خلاصة :

نستخلص بعد هذه المتابعة التحليلية للأمثال الشعبية أنها تشترك في طابع السخرية والتهكم رغم تراجيدية وقداسة الموقف الجنائزي الذي تصفه، هذا إن دل على شيء إنما يدل على أن المبدع الشعبي يحاول بشتى الطرق تجاوز الحالة المأسوية التي تخلقها الموت، مظهرا بذلك تشبثه اللامشروط بالحياة. ومن هنا يتحول المثل الشعبي إلى طقس يسعى من خلاله المبدع الشعبي إلى إزالة القداسة التي تحملها الموت وطقوسها الجنائزية، وهذا ما يتماشى كلية مع فرضيتي.

---

[1]- الدكتور عبد السلام عبد الغفار، المرجع نفسه، ص 175-176.

الجزء الثاني

الأحـلام

أ- وجهة نظر الثقافات التقليدية والدينية الإسلامية في تفسير الأحلام

ب- وجهة نظر التحليل النفسي في تفسير الأحلام

ج- موازنة بين الاتجاه الديني الإسلامي والتصور الفرويدي في تفسير الأحلام

د- دراسة حالات حول أحلام الموت

هـ- خلاصة

الأحـلام

أثارت الأحلام حيرة الناس و دهشتهم منذ القدم، و الأحلام قديمة قدم الإنسان وليس لها بداية يمكن للتاريخ أن يسجلها.

فقد شد الحلم اهتمام الإنسان، فصوره الغريبة التي تتبعه خارج جسمه و وعيه تجعلنا نتساءل عما إذا كانت نتاج مخيلته أم وسيلة للتعبير إضافية لحواسه. إذ ذهب البعض إلى تعريف الحلم على أنه هو ما يراه النائم في نومه من الأشياء، و هو مجموع الصور التي يراها النائم، قال دولاكروا[1] "أولى نتائج النوم تناقص العلاقات الحسية والحركية بين النائم و ما يحيط به من الأشياء، هذا إلى جانب ارتخاء قوته العضلية، وذهاب قدرته على رد الفعل، وازدياد عتبته الحسية، و انخفاض مستواه العقلي، و ما يصدق على حالة النوم من الخواص المميزة"[2].

غالبا ما يفرق بين الحلم العادي والكابوس، لأن هذا الأخير «يعد حلما مزعجا، قد ينخلع له قلب النائم، وينالـه منه خوف شديد وهلع لا يحس بهوله إلا من يكابده. وقد يتخذ الكابوس صورا كثيرة تنزع كل صورة منها عادة إلى التكرار، فقد يحلم الشخص أنه دفن حيا في تابوت مظلم محكم الغلق، أو أن بناءا انهار وطمره تحت أنقاضه»[3].

كما أن الفرق بين الحلم والكابوس، فرق في شدة الدرجة فكلاهما نشاط صادر من اللاشعور، والكابوس أكثر وضوحا وأشد وطأة من الحلم العادي. ومن الحالات التي تنتاب النائم، عدم القدرة على الحركة وانعدام قدرة التحكم في الأعضاء .«. وقد يصرخ النائم دون أن يسمع له صوت، ويظل النائم بين مخالب الموت، ولا ينجو من ذلك إلا باستيقاضه ناجيا من هذا الخطر الداهم.

ومن هذا المنطلق أصبح الحلم وبالخصوص الكابوس محط اهتمام العديد من المقاربات العلمية والشعبية والدينية، حيث تسعى كل مقاربة إلى فرض تصورها ووجهة نظرها ومنهجها في تفسير الأحلام. وتبقى فعالية المقاربة مرتبطة بدرجةإقناعها ومدى تأثيرها على الجمهور المستهلك لهذه التفسيرات. وهذا ما سأحاول التطرق إليه في هذا

---

[1]– هنري دولاكروا، فرنسي، عالم بالنفس، و التصوف و الجمال ولد سنة 1875 و توفي سنة 1937، كان أستاذا لعلم النفس في كلية الآداب (السوربون) بجامعة باريس.

[2]– الدكتور جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الأول، دار الكتاب اللبناني، بيروت – لبنان، 1982. ص 496.

[3]– الدكتور نجيب يوسف بدوي، الكابوس، سلسلة الثقافة السيكولوجية، دار مصر للطباعة، القاهرة، بدون سنة، ص10.

الجزء محاولا التقرب من كل وجهة نظر على حدة ثم أنهيه بدراسة بعض الحالات للأحلام التي يدور موضوعها حول الموت وطقوسها ساعيا فيها استثمار مختلف الآراء.

أ- وجهة نظر الثقافات التقليدية و الدينية الإسلامية في تفسير الأحلام

1- وجهة نظر الثقافات التقليدية

تذهب بعض كتب الأحلام قديما، أن من يرى نفسه ميتا فهو يعيش حياة طويلة، ومن يحلم بسقوط أسنانه فإن قريبا له سيموت و رؤية المرء نفسه في المرآة فال سيئ، ومن يحلم بقطة كبيرة فإنه ينال محصولا وفيرا، و من يحلم بأنه يأكل تينا و عنبا كان ذلك دلالة على المرض و الندم.

هذه التفسيرات جزء من التراث الميثولوجي الذي تناقلته الأجيال من يونان، مسلمين، إلى العصور الوسطى، كما توجد نظائر لها عند سكان إفريقيا الوسطى و في التفسيرات الشعبية السائدة بيننا حتى الآن، فنجد من هذه الدلالات ذاتها في تفسير أرطميدورس اليوناني.[1]

فسقوط الأسنان تدل على فقدان أحد أفراد الأسرة، و رؤية المرء نفسه في المرآة نذير بموته. و لهذه الدلالات ما يقابلها عند ابن سيرين[2] و النابلسي[3] في تفسيريهما للأحلام.

خلافا للمجتمعات الصناعية التي تنظر إلى الحلم على أنه صور مائعة لا قيمة لها، نتيجة تحكيم العامل الاقتصادي. فإن الثقافات التقليدية، ثقافات بلدان العالم الثالث أين لا نجد للأيديولوجيات العلمانية وقعا على الأشخاص، فإن الحلم حافظ و لازال محافظا على وظيفته القديمة المتمثلة في الاتصال بالغيب، إنه الخزان الذي منه يستقي الرموز والتمثلات الثقافية لحضارته و معتقده.

و في المجتمعات الإسلامية، فقد احتفظ الحلم بأكبر جزء من وظيفته التقليدية، فالمسلم يرى في الحلم نوعا من التعبير عن التعالي و السمو. و من كل هذا يمكن القول أن الحلم احتفظ و لازال بوظائفه الاجتماعية و الدينية[4].

---

[1]- الدكتور توفيق الطويل، الأحلام، مكتبة الآداب القاهرة سنة 1945. ص 195.

[2]- الشيخ بن سيرين هو إمام التعبير عند المسلمين توفي سنة 728 م/108 هـ.

[3]- الأستاذ الشيخ عبد الغني النابلسي (1050-1143) أحد علماء المسلمين في تعبير المنام. من مؤلفاته تعطير الآنام في تعبير المنام.

[4]- Mohamed AKLI Haddadou, le rêve et son interprétation dans l'Islam, entreprise nationale du livre, Alger 1991. pp 14-15.

و ما يهمنا في هذا البحث هو أحلام الموت، إذ عادة ما ترتبط بها، مما لا يسمح بتأسي الحالم لأن هذا الأخير يعتقد أن في ذلك تنبؤا بوفاته أو وفاة أحد أقاربه أو أصدقائه، إلا أن "التجارب التي تناولت آلاف الأحلام الصغيرة و الكبيرة تظهر أن الموت لا تعلن أبدا عن موت فيزيائي، أي أنها لا تمثل تنبؤا محزنا أو جنائزيا، ففي كل هذه الأحلام التي نتكلم فيها عن الموت و التي تحدث بشكل مثير للتعجب، أين نجد أنفسنا ملزمين على الشعور بالموت، و في الوقت نفسه المشاركة في عملية الدفن الخاصة بنا. و هذا لا يدل إلا على موت نفسي. فعندما نحلم بموت شخص ما، فالأمر يتعلق بموت العلاقة مع هذا الشخص"[1].

2- التفسير الديني الإسلامي

يمثل هذا التفسير قدماء المفسرين، أمثال الإمامين محمد بن سيرين و عبد الغني النابلسي، و يعرف بالتفسير الوظيفي، يهتم بالتأويلات الشعبية القديمة للأحلام، حيث يتخذها نقطة البدء في تحليلها، و يعتمد أساسا على اعتبار الحلم كوسيلة للتنبؤ.

و ما يلاحظ على هذا التفسير، تقسيمه للأحلام إلى رؤيا[2] يستحسنها، و هي بشرى من الله لعبده. و أخرى سيئة و هي من الشيطان ليحزن بها بني آدم، و رؤيا مما يُحدّث به المرء نفسه أو ما يهم به في يقظته، فيراه في منامه، و ما عدا ذلك أضغاث أحلام. و هي أحلام لا يمكن تأويلها لأنها لا تتماشى مع أصول التعبير. يقول الله تعالى : ﴿لهم البشرى في الحياة الدنيا و في الآخرة لا تبديل لكلمات الله ذلك هو الفوز العظيم﴾[3].

قال بعض المفسرين : يعني بالرؤيا الصالحة يراها الإنسان في الدنيا و في الآخرة رؤية الله تعالى. و قالت عائشة رضي الله عنها : "**أول ما بدى به رسول الله 'ص' من الوحي الرؤيا الصالحة في النوم فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح**"[4].

و قد مَنَّ الله على يوسف عليه السلام بعلم الرؤيا فقال تعالى : ﴿ يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الأحاديث و يتم نعمته عليك و على آل يعقوب كما أتمها على أبويك من

---

[1]- ERNEST Appli, Les rêves, petite bibliothèque Payot, Paris, 1967. p 253.

[2]- معنى الرؤيا : هو معنى الحلم نفسه، لكن غلب استعمال الرؤيا في الأمور المحبوبة و الحلم في الأمور المكروهة.

[3]- سورة يونس، الآية 64.

[4]- الحديث ذكره الإمام البخاري في صحيحه، الجزء 7-8 باب التعبير، المجلد الرابع، دار الطباعة العامرة - اسطانبول. ص 67.

قبل إبراهيم و إسحاق إن ربك عليم حكيم﴾[1] ويقول أيضا:﴿رب قد أتيتني من الملك وعلمتني من تأويل الأحاديث فاطر السماوات و الأرض أنت ولي في الدنيا و الآخرة توفني مسلما و ألحقني بالصالحين﴾[2] و يعني بتأويل الأحاديث علم الرؤيا[3]. و يغلب على هذا التفسير، حضور الخطاب الديني أو ما يعرف بالروح الدينية القوية، إذ كثيرا ما يعود المعبر في تفسيره للحلم إلى آيات قرآنية، و هذا ما يعرف بالتفسير بدلالة القرآن الكريم، أو الحديث الشريف.

كمن رأى كأنه مات و دفن فإنه يسافر سفرا بعيدا يصيب فيه مالا لقوله تعالى : ﴿ثم أماته فأقبره ثم إذا شاء أنشره﴾[4].

أو كمن يرى نفسه في سفينة، فالسفينة نجاة من الخوف، يقول تعالى:﴿فأنجيناه وأصحاب السفينة و جعلناها آية للعالمين﴾[5].

أما ما يعبر عنه بالحديث الشريف، كالدار فهي تعبير عن الجنة، و المأدبة أيضا بالإسلام، و الداعي الذي يدعو إلى المأدبة محمد'ص' فمن أجاب الداعي و دخل الدار فتلك الرؤيا بشارة له بالجنة، لحديث البخاري : **"جاءت ملائكة إلى النبي 'ص' و هو نائم، وفيه مثله كمثل رجل بنى الدار و أكل من المأدبة، و من لم يجب الداعي لم يدخل الدار و لم يأكل من المأدبة"**[6].

أو كمن رأى أنه سقط في بئر فإنه يمكر به لقوله عليه السلام : "البئر جبار"[7].

و قد يكون التعبير بدلالة المعنى و القياس و التشبيه، فموت الرجل تعبير عن توبته، ورجوعه إلى الله، لأن الموت رجوع إلى الله. كما أن من مميزات هذا التفسير، التعبير بالأسماء و الاشتقاق اللغوي، كاللجوء إلى فقه اللغة و معاني الكلام و دلالاته، وإلى الشعر و المعرفة بمعانيه.

---

[1]- سورة يوسف، الآية 6.

[2]- سورة يوسف، الآية 101.

[3]- الأستاذ الشيخ عبد الغني النابلسي، تعطير الأنام في تعبير المنام، المجلد الأول، دار إحياء التراث العربي، القاهرة بدون سنة، ص 3.

[4]- سورة عبس، الآية 80.

[5]- سورة العنكبوت، الآية 14.

[6]- خالد بن محمد العنبري، قاموس تفسير الأحلام، كيف تعبر رؤياك في ضوء القرآن و السنة ط1، دار الإمام مالك، البليدة- الجزائر، 1991 ص 10-11.

[7]- الأستاذ الشيخ عبد الغني النابلسي، المرجع نفسه. ص 8.

كمن رأى رجلا يسمى راشدا، يعبر عنه بالرشد، أو سالما فيدل على السلم. والسفر دلالة على الموت و الرحيل إلى الدار الآخرة.

و ما يلاحظ على هذا التفسير اعتماده على التأويل بالتقابل كاستخدام منطق القلب أو ما يعرف بالعكس.

فالقبر يعبر عنه بالسجن، و السجن يعبر عنه بالقبر.

و من رأى كأن أمه قد حييت أتاه الفرج من هم هو فيه.

و من رأى أباه قد حيي أو العكس فإن عدوا قد يظهر له من حيث لا يحتسب، ومن رأى كأن ابنه قد مات تخلص من عدوه[1].

و المرأة إذا ماتت و حملت على جنازة، إن كانت غير متزوجة تزوجت، و إن كانت ذات زوج فسد دينها[2]. و إن رأت حامل أنها ماتت و حملت و الناس يبكون عليها من غير رنة و لا نوح فإنها تلد ابنا و تسر به.

و من رأى جنائز كثيرة موضوعة في مكان فإن أهل ذلك المكان يكثرون ارتكاب الفواحش.

و رؤية العازب الموت دليل على تزويجه، و موت المتزوج يدل على الطلاق، لأن الموت به تقع الفرقة. و الكفن يفسر ستر العورة و قد قيل هو الميل إلى الزنا[3].

أما من ناحية الكابوس فلقد شاع عند عامة الناس أنها من صنع الشيطان، يقول ابن سيرين في هذا الصدد: "إن جميع ما يُرى في المنام على قسمين، قسم من الله تعالى، وقسم من الشيطان"[4] لقول الرسول (ص): "الرؤية من الله والحلم من الشيطان"[5] والمضاف إلى الله تعالى من ذلك هو الصالح وإن كان جميعه، وأن الصالح من ذلك هو الصادق الذي جاء بالبشارة... وأن المكروه من المنامات هو الذي يضاف إلى الشيطان[6]

---

[1]- الأستاذ الشيخ عبد الغني النابلسي، المرجع نفسه. ص 353.

[2]- محمد بن سيرين، تفسير الأحلام الكبير المسمى منتخب الكلام في تفسير الأحلام، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع، بيروت، 1998. ص 54.

[3]- الأستاذ الشيخ عبد الغني النابلسي، المرجع نفسه. ص 247.

[4]- الشيخ ابن سيرين، المرجع نفسه ص3.

[5]- الحديث ذكره الإمام البخاري في صحيحه المجلد الرابع الجزء 7-8 باب التعبير، ص68.

[6]- الشيخ ابن سيرين، المرجع نفسه ص3.

ب- وجهة نظر التحليل النفسي في تفسير الأحلام

يعد فرويد أول من وضع طريقة علمية في تفسير الأحلام تعرف بالتحليل النفسي، وما يميز هذه الطريقة هي تمييزها في الحلم بما نسميه بالمضمون الظاهر للحلم : "و هو الحلم كما يتبدى لنا، كما نستذكره صباحا، بإبهامه الشديد الذي كثيرا ما يشق علينا أن نرويه، و أن نترجمه إلى كلمات. أما المضمون الكامن للحلم، فهو مجمل الأفكار الحلمية الكامنة"[1].

هذا الأخير يحاول المحلل النفسي أن يصل إليه بالتداعي الحر، وبتأويل مدلول رموز الحلم أي بإرجاع المضمر إلى الظاهر.

يرى فرويد أن الحلم ما هو إلا تحقيق لرغبة مكبوتة. إن ما يتجلى في الحلم، هو حقا طبيعة مكبوتة هي في صراع مع الشيء الاجتماعي المتبطن، و هو الصراعات الناشئة عن هذا التناقض في إطار تأثرت به حياة الإنسان الفردية"[2].

فالحلم هو إبراز للحياة النفسية المضطربة، إنه تعبير عن رغبة مكبوتة ذات طابع جنسي. و بالتالي تغدو الحياة النفسية الشعورية موجهة بالرغبة الجنسية التي يعدلها مبدأ الواقع[3]، حسب رأي فرويد إذ يقول "إن الحلم يحقق على طريقته رغبة لم ترتوي في حالة اليقظة...و الفعالية النفسية،تحل الرغبة اللامرتوية إلى تصور منامي..." [4]. إن هذه الرغبة المكبوتة ذات الطبيعة الجنسية الطفيلية، تعمل على التحقيق والإشباع متى سنحت لها الفرصة بذلك. و تأتي في شكل مقنع و رمزي.

يشير فرويد إلى أمور الجنس الطفولية، فيقول : "لقد لاحظنا في البدء أنه لابد من تتبع الأعراض الحاضرة بالرجوع إلى الماضي... ثم رأينا أنه لابد من الرجوع إلى الطفولة بل إلى سنينها الأولى... إلى الهجمات الخيالية... و قد تلا هذا قناعتنا بأن هذه الخيالات يراد بها إخفاء فاعليات العشق الذاتي أيام الطفولة الباكرة، و قد ظهرت الآن كل الحياة الجنسية للطفل من وراء هذه الخيالات..."[5].

---

[1]- سيغموند فرويد، خمسة دروس في التحليل النفسي، ط3 ترجمة جورج طرابشي، دار الطليعة للطباعة و النشر بيروت1986 ص 39-40.

[2]- بيير فوجيرولا، الثورة الفرويدية، ترجمة حافظ الجمالي، منشورات وزارة الثقافة و الإرشاد القومي، دمشق 1972. ص 91.

[3]- بيير فوجيرولا، المرجع نفسه. ص 26.

[4]- بيير فوجيرولا، المرجع نفسه. ص 85 و 86.

[5]- الدكتور فاخر عاقل، المرجع نفسه ص 185.

إذن الوصول إلى تفسير دقيق للحلم، ينبغي العودة إلى ماضي الإنسان المحمل بالرغبات الجنسية و الطفولية المكبوتة و التي تنبعث في شكل مقنع بسبب الضبط الأخلاقي.

هذه الرغبات التي تجد مقرها في اللاشعور الذي يقوم بتمثيل العقد الجنسية في أشكال رمزية معينة، قد تختلف و تتنوع أحيانا من شخص إلى آخر، لكنها تتميز أيضا بسمات عامة و ترتد إلى أنماط بعينها من الرموز على نحو ما نلقاه في الأساطير والخرافات[1].

و من الذين اعترضوا على فرويد في نظريته في تفسير الأحلام، تلميذه كارل غوستاف يونغ – K.G. Young – الذي يرى أن الحلم هو تعبير تلقائي، إن وظيفته عادية للفكر، الذي يترجم احساساته في شكل صور أو رموز، فعالم الأحلام المبني على صور العالم الواقعي هو في بعض الأحيان أكثر ثراء و تنوعا من هذا الأخير[2]. ففكر الحالم يستطيع استعمال الذكريات و التجارب المتراكمة من أجل تحقيق عمليات الفكر المتماسكة.

أما أدلر فإنه يرى في الحلم محاولة لحل مشاكل الحياة، فهو نتاج لأسلوب المرء في حياته. إنه يعتقد أن الحلم يتصل بالمستقبل أكثر من اتصاله بالماضي، إنه نوع من التجربة لعمل هام سيتحقق عما قريب في الواقع[3].

و إذا كان لفرويد فضل في تفسير الأحلام تفسيرا علميا و اعتباره ظاهرة من ظاهرات الحياة النفسية ينبغي دراستها و تفهمها، فإن أدلر و أتباعه يرون أن فرويد أبعد الأحلام عن الدراسة العلمية، ذلك لأنه أرجع الحلم كله إلى تحقيق لرغبة جنسية مكبوتة، بل قد يكون أعم و أشمل كتعويض للنقص و إعادة توازن الشخصية.

إن ما توصل إليه فرويد من تفسير للأحلام، هو أن هذه الأخيرة ما هي إلا تعبير وإرواء لرغبة جنسية مكبوتة، بحيث يذهب إلى حد اعتقاده بأن حتى أحلام الموت تحمل دلالات جنسية.

---

[1]– سيغموند فرويد، المرجع نفسه، ص 42.

[2]– محمد آكلي حدادو، المرجع نفسه، ص 15.

[3]– الدكتور فاخر عقل، المرجع نفسه. ص 211.

فقد يحلم الكثير من الناس بموت "إنسان قريب"، و في المجمل يعني أن هذا الحالم كان يتمنى و هو طفل موت هذا الإنسان، و كأنه كبت هذه الرغبة التي لا تنسجم مع الأخلاق، و قد يعني هذا الحلم أيضا أن الحالم يرغب في الوقت الحاضر بموت هذا الإنسان لكن الواقع أن الطفل يجهل معنى الموت الحقيقي لأنه يعني بالنسبة إليه إبعاد ما يزعجه.

و"الحلم بالموت يعني غالبا أحد الوالدين من الجنس نفسه. فالصبي يحلم بموت والده، والفتاة بموت والدتها و هذا طبيعي بحسب عقدة أوديب، فالصبي يريد امتلاك أمه بصورة مطلقة، و الفتاة تحلم بحب والدها الكامل، فيبعد الحلم بهذه الطريقة الوالد أو الوالدة المزعج وهذا منطقي جدا. لكن عندما يحلم البالغ بموت إنسان عزيز فنلاحظ غالبا أنه يتمنى أن يختفي هذا الإنسان من طريقه لسبب أو لآخر. أو أن الحالم يحاول أن يقتل في نفسه هذا الإنسان أو ينفصل عنه"[1].

أما بالنسبة للكابوس فيرى فرويد أن الشيطان بمعناه العامي أي "عفريت الميت" اعتقاد نتج عن إسقاط أهل الميت لما قد كبتوه في لاشعورهم نحوه من مشاعر العداء والبغض و التنافس[2].

و يوضح فرويد ذلك بأن هذا العداء ناتج عن الكراهية اللاشعورية التي يواجهها الطفل نحو الوالد من نفس الجنس و في الرغبة الجنسية المحرّمة نحو الوالد من الجنس الآخر.

هذه الكراهية تعود في أصلها على ما يسميه فرويد بعقدة أوديب "أنها الجملة المنظمة من رغبات الحب و العداء التي يشعر بها الطفل تجاه والديه، تظهر هذه العقدة في شكلها المسمى إيجابيا كما في قصة أوديب – الملك أي : رغبة في موت المنافس، وهو الشخص من نفس الجنس و رغبة جنسية في الشخص من الجنس المقابل. أما في

---

[1]– بيار داكو، تفسير الأحلام، ترجمة مهى عفيش، الدار الجامعية بدون سنة 1991. ص 212 و 213.

[2]– الدكتور نجيب يوسف بدوي، المرجع نفسه. ص 30.

شكلها السلبي فتأخذ منحنى مقلوبا أي : حب للوالد من نفس الجنس و حقد حسود على الوالد من الجنس المقابل"[1].

ج- موازنة بين الاتجاه الديني الإسلامي في تفسير الأحلام والتصور الفرويدي

سأحاول أن أجري موازنة بين الاتجاهين الأساسين، أي الديني الإسلامي والفرويدي في تفسير الأحلام معتمدا في ذلك على ثلاثة معايير هي : الدلالة، ودرجة المعرفة بالظروف المحيطة بالحلم و تفسير الرموز الخاصة بالحلم.

إن ما يمكن استخلاصه من ملاحظات، أن دلالات التفسير التقليدي الديني للأحلام والتصور الفرويدي قد يلتقيان في كون الدلالة القديمة قد تكون هي ذاتها الدلالة اللاشعورية، بمعنى أنه لا يموت لك قريب لأنك حلمت بسقوط السن، و إنما حلمت بسقوط السن لتمنياتك اللاشعورية السابقة لقريب بالموت...[2].

إلى جانب هذا الفرق، فهناك من يرى بأن "الأول يقوم على دراية اجتماعية مجردة من كل تصور علمي، و تعني بذلك دراية التنبؤ بالمستقبل، و أن رأسمال المتنبئ قوة حدسه و بعض المعرفة بالناس، و بعض المصادفات التي يتفق لها أن تصدق حدسه.

أما التفسير الثاني أي الفرويدي فإنه يقوم على ممارسة التحليل و هذا ما يردنا إلى العلاج[3].

بالإضافة إلى ذلك، هناك اختلاف في تفسير الرموز و دلالاتها، فإذا كان "الرمز هو التعبير الظاهري عن شيء ما أو فكرة أو خاطرة معينة، و الذي يصبح في ذهن الفرد بديلا أو ممثلا خارجيا لتلك الفكرة أو الشيء و التي تظل خفية على الفرد، فإذا كان الفرد واعيا بأن التعبير الظاهري الذي استعمله كرمز يتساوى مع الشيء في واقعه، فإنه يتوقف عن أن يكون رمزا و يصبح مرادفا تشبيهيا"[4].

---

[1]- جان لابلاش، و ج.ب بونتاليس، المرجع نفسه ص 356.

[2]- الدكتور نجيب يوسف، بدوي المرجع نفسه. ص 54.

[3]- بيير فوجيرولا، المرجع نفسه. ص 86.

[4]- الدكتور علي كمال، أبواب العقل الموصدة، باب النوم و باب الأحلام، ط2 دار السيد، 1990، ص 579.

فإذا كان تحديد الرمز بهذا الشكل، فإن أصل الرمزية و مصدرها يكمن في التناقض بين الطبيعة و المجتمع القائم في طبيعة الإنسان، فإنه بالتالي ما من رمزية إلا وهي متعلقة بجملة اجتماعية، ثقافية معينة[1].

وبهذا نجد أن تحليل الرمز يتأثر بالظروف الاجتماعية الثقافية والطبيعية وهذا ما يذهب إليه الاتجاه التقليدي مع ابن سيرين و النابلسي اللذان يسيران في هذا الاتجاه، فإذا أخذنا رموزه و دلالاتها لوجدناها تختلف من مجتمع إلى آخر، حيث تنعكس الأوضاع الاجتماعية و خاصة عادات الزواج و الطلاق في هذه الأحلام، بما في ذلك أحلام الموت، فتأتي صور و رموز هذه الأخيرة محملة بدلالات معينة في المجال الاجتماعي، يقول النابلسي :"إعلم أن تربة كل بلد تخالف غيرها من البلاد، لاختلاف الماء و الهواء والمكان، فلذلك يختلف تأويل كل طائفة من أهل الكفر و الإسلام لاختلاف الطبائع و البلدان كالذي يرى في بلاد الحر ثلجا أو جليدا أو بردا فإنه يدل على الغلاء و القحط ثم إن رأى هذا الرائي في بلد من بلاد البرد فإن ذلك لهم خصب و سعة، و الطين و الوحل لأهل الهند مال و لغيرهم محنة وبلية... و السمك في بعض البلاد عفونة و في بعضها من واحد إلى أربعة تزويج و لليهود مصيبة"[2].

أما إذا رجعنا إلى الاتجاه الحديث في تفسيره للرموز، فإنه يقوم بتعميم الرمز الواحد على مختلف الناس مهما تباينت ظروفهم أو بيئاتهم و هناك يكمن الاختلاف بين الاتجاهين، إلا أن تلميذه آدلر يذهب مذهب النابلسي في ذلك.

د- دراسة حالات لبعض الأحلام حول الموت

سأتناول في هذا الجزء دراسة لبعض الحالات من الأحلام التي تدور حول الموت و قد اعتمدنا في دراستنا لهذه الحالات على الخطوات التالية :

- تعريف الحالة.
- ذكر الحلم كما ورد من قبل صاحبه.
- ذكر رأي الحالة في الحلم.

---

[1]- بيير فوجيرولا، المرجع نفسه. ص 105.

[2]- الشيخ النابلسي، المرجع نفسه. ص 6.

- ذكر رأي المفسر الشعبي للحلم و اعتمدنا في ذلك على مفسرين : الأول الشيخ عمرة 77 سنة، و الثاني عجوز عمرها 81 سنة اشتهرا بخبرتهما الكبيرة في تفسير الأحلام حيث يرجع إليهم أفراد المجتمع كلما تعلق الأمر بحلم غريب.
- ذكر التفسير العلمي معتمدين على مبادئ التحليل النفسي في تحليل الأحلام، مما تجدر الإشارة إليه هنا هو أنني لن أقوم بتفسير الأحلام لأن هذا ليس هدفي بل سأقوم بتحليل مختلف التفسيرات التي يمكن أن تقدم للعلم بغرض استخراج الدلالات الرمزية الخاصة بالموت و طقوسها المعتمدة في تفسير الأحلام، كما أشير من جهة ثانية أنني قد جمعت عشرة أحلام تدور أحداثها حول الموت ثم قمت بانتقاء ثلاثة أحلام على أساس التنوع و تماشيها مع منطق البحث.

1- الحالة الأولى :

شاب يبلغ من العمر 32 سنة، موظف، أعزب يقول : "حلمت أنني ميت و كأنني محمول على نعش من قبل أربعة من الناس فوق أكتافهم، و مغطى بغطاء بالي و الذي كنت أغطي نفسي به في فصل الشتاء. و هؤلاء الرجال و كأنهم متوجهين بي إلى مكان موجود تحت المقبرة و لما وصلوا إلى المكان المحدد، حطوا بي النعش على الأرض (أنزلوه) و هم يهيئون القبر و كأنهم على وشك الانتهاء، و في ذلك المنام أنا عارف روحي (نفسي) بأنني ميت وأسمع و أرى، لكن ما عندي إرادة أتحرك بها، و كأنني مثل الخاتم في الإصبع... و أنا عارف مصيري و هو أن وقت الدفن قد قرب. و أنا داخل قرارة نفسي ما بغيش أموت (لا أريد أن أموت) وهم يريدون دفني. و بدأت أقاوم السكرة التي أنا فيها (سكرة الموت) لكي أعود إلى الحياة، حتى استيقظت و حركت رأسي وكأنني في حالة سكر، فاقد للتوازن، و أنا في ذلك المنام لازلت ممددا على النعش و لما أفقت قلت كنت أزعق (أمزح) كنت لاعبها (كنت أمثل) و هذا الكلام وجهته لأختي الكبيرة التي وبختني على هذا العمل الذي قمت به. و قالت : اللي يزعق هكذا؟ (يمثل)".

قبل الشروع في تحليل هذا الحلم و مدلولاته وفق المنظور الشعبي و العلمي، يجدر بنا أن نذكر بعض الظروف المحيطة بالحالة، و التي يمكن أن تساعدني في فهمها.

فالحالة عبارة عن شخص معروف بالتزامه الديني و بخوفه الشديد من الموت، إضافة إلى تردده المستمر على الجنائز، أكثر من هذا لقد سبق هذا الحلم حضوره إلى

جنازة تأثر بها كثيرا، نظرا للروابط التي تجمعه بالفقيد. و من هنا و عندما سألناه عن رأيه في هذا الحلم عبر عن قلق شديد اتجاه هذا الحلم، و كأن هذا الأخير ليس إلا تنبؤا بقرب وفاته. إنما نلاحظه على هذا الموقف هو البساطة التي اعتمد عليها الشخص في محاولته تفسير هذا الحلم، إذ أنه لم يدرك الأبعاد الرمزية، و اكتفى بالمضمون الحقيقي للحلم. أكثر من هذا اكتفى بتفسير حادث الموت فقط دون محاولة لشرح بقية عناصر الحلم الكثيرة والمتنوعة وتعود هذه البساطة في نظري إلى القلق و الخوف من الموت، و التفكير الدائم فيها، و هذا ما يعني من جهة أخرى تشبث المعني بالحياة و رغبته في تجاوز الموت، و يتضح ذلك من خلال صراعه مع سكرات الموت و من كلامه "ما بغيش أموت" "لكي أعود إلى الحياة".

كما بينت في المقدمة و في المنهج المعتمد في تحليل هذا الجزء أخذت هذا الحلم إلى مفسرين شعبيين مشهورين في المنطقة التي أجري فيها البحث.

المفسر الأول : (شيخ عمره 77 سنة)

يؤكد هذا المفسر أولا أن رؤية الموت في الحلم تدل على عكسها أي الحياة، و من هنا يمكن القول أن من يمت في الحلم قد كتب له عمر طويل. إن هذا التفسير الذي يعتمد على التأويل بالتقابل كاستخدام منطق القلب أو ما يعرف بالعكس، حيث تصبح الموت رمزا للحياة.

و من جهة أخرى يركز المفسر الشعبي على عنصر آخر في هذا الحلم و يتمثل في عدم قدرة الفرد على مقاومة مصيره و التي تبرز من خلال قول الحالة : "و في ذلك المنام أنا عارف بأنني ميت و أسمع و أرى، لكنني ما عندي إرادة أتحرك بها...".

حيث يرى في هذا العنصر نوعا من العجز الذي يعبر عن تطلعات صاحب الحلم إلى السلطة و الرفعة أي حب التحكم و التسلط على الآخرين.

المفسر الثاني : (عجوز عمرها 81 سنة)

لقد قدمت هذه المفسرة تفسيرا مختلفا تماما عن السابق خاصة من حيث الشكل إذ أن الموت و الحمل على الجنازة يدل على الزواج خاصة إذا كان الحالم أعزبا، و الملفت إلى الانتباه أن المعني بالأمر مهتم كثيرا بالزواج في هذه الفترة. و هذا ما قد يعطي للوهلة الأولى مصداقية كبيرة لهذا التفسير. و تؤكد هذه المفسرة على صحة رأيها مستشهدة

بالمقبرة التي رأى الحالم نفسه فيها، حيث تقول أن المقبرة تعني السجن، و الزواج ليس إلا نوعا من السجن بحيث تقيد حرية الفرد بالمقارنة مع حياة العزوبية، كما أن انهماك الأشخاص في تحضير القبر و الجنازة و الدفن ليس إلا تحضيرا و بناءا للحياة الزوجية...

يلاحظ على هذا التفسير اعتماده على المنطق المعتمد من قبل التفسير الأول ألا وهو منطق القلب أو العكس.

لقد قلت من قبل أن التفسير الحالي يختلف عن السابق من حيث الشكل إلا أن المضمون الرمزي لهذا التفسير يكاد يكون واحدا، فإذا كان التفسير الأول قد رمز للحياة بالموت بشكل مباشر، فإن هذا التفسير قد أشار إلى ذلك بشكل غير مباشر حيث أن الزواج يعني الحياة أكثر من ذلك بداية حياة جديدة، و موتا لحياة سابقة.

أما عن التفسير الديني فيرى ابن سيرين أنه إذا رأى الحالم "كأنه وضع على جنازة وحمله الرجال على أكتافهم فإنه ينال سلطانا و رفعة و يذل أعناق الرجال و يتبعه في سلطانه بقدر من رأى من مشيعي جنازته"[1].

يلاحظ على هذا التفسير غوصه في الدلالات الرمزية لعناصر الحلم حيث حول موقف الموت إلى موقف يعج بالحياة، و كأننا أمام محتشد يهتف بحياة شخص الحالم، حيث يتحول النعش إلى منبر خطابة يقف عليه الحالم حيا متسلطا مرتفعا عن الجميع، ويتحول المعزّون والماشون في جنازته إلى أتباع يذعنون له بالولاء و الخدمة و طاعة الأوامر و النواهي الصادرة عنه.

من جهتهم يفسر المحللون النفسانيون مثل هذا الحلم على أنه مجرد تحايل للأنا على الموت و الهروب منها، و بمعنى أن الحالم لا يرغب في الموت بل يرغب في الهروب منها، ذلك لأنه أثناء النوم تخف الرقابة و تتسلل الرغبات اللاشعورية إلى الظهور و الإفصاح عن نفسها و هنا يصبح "الأنا قطبا دفاعيا للشخصية في الصراع العصابي، إذ أنه يحرك سلسلة من آليات الدفاع التي يثيرها إدراك انفعال مزعج و هذا ما يشير إلى القلق"[2] و من هنا تتضح حالة القلق التي يعيشها الحالم من الموت ذلك لأن هذا الأخير لا يريد الموت في قرارة نفسه و لا يرغب فيها، بل أنه يطمع في حياة جديدة وهذا

---

[1]– ابن سيرين، المرجع نفسه. ص 54.

[2]– جون لابلاش وج، ب بونتاليس، المرجع نفسه. ص 97.

ما يجعلنا نلمس نوعا من التقارب مع التفسير الشعبي للحلم. فالموت في هذا الحلم و من خلال تجلياته الطقوسية يوحي لنا بإشارات التشبث بالحياة و الابتعاد عن الموت.

أما إذا أخذنا برأي يونغ في تفسيره للأحلام فإنه يعتبر الحلم : "تعويضاً يتمثل فيه الجانب الذي أغفله الحالم من شخصيته"[1].

و من هنا يعبر هذا الحلم عن رغبة في تعويض الحالم لبعض ما ينقصه في هذه الحياة والذي يبرز من خلال الصراع بين الحياة و الموت، هذا الصراع الذي يتم على مستوى الأنا أو الذات مما ينتج عنه خوف و قلق من الموت. إضافة إلى هذا يرى يونغ أن "الإنسان مزود بما يسميه وظيفة دينية حيث أن الصحة النفسية للفرد تتوقف على الإفصاح المناسب عن هذه الوظيفة الدينية نفسها، و بصفة خاصة فيما ينتاب بعض الناس من معاناة للخبرات الدينية الأصيلة في الرؤى"[2].

فبالنظر إلى الظروف المحيطة بالحالة و التي قلت إنها تتميز بالتزام ديني شديد نجد أن الوظيفة الدينية التي تكلم عنها يونغ تظهر بكل وضوح في هذا الحلم حيث أن الخبرات الدينية السابقة للحالم قد تجسدت في هذا الحلم بما في ذلك الخوف من الموت وذكرها و الذي يعتبر من بين التعاليم الدينية الواجب الالتزام بها، إضافة إلى المشاركة في الجنازة و حضور الدفن، ومن هنا تصبح الوظيفة الدينية وسيلة لإعادة التوازن النفسي و من ثمة الاطمئنان و القضاء على القلق.

إن ما نستنتجه من خلال هذين التفسيرين العلميين هو أن طقوس الموت التي تظهر في الحلم ترمز إلى نوع من الحياة سواء كانت هذه الحياة سابقة عن الحلم بحيث يصبح الحلم مجرد إعادة لها أو تالية له، و من هنا يصبح الحلم متنبئا بها مما يعني إشعار الفرد بالاطمئنان على المستقبل.

في نهاية تحليل هذه الحالة يمكننا القول إن كل التفاسير الشعبية و الدينية و العلمية تتجه في اتجاه واحد ألا و هو طمأنة الحالم بالمستقبل حيث تصبح الموت التي كانت سببا في القلق رمزا للحياة و التمسك بها.

---

[1]- الدكتور نجيب يوسف بدوي، المرجع نفسه. ص 103.

[2]- الدكتور نجيب يوسف بدوي، المرجع نفسه. ص 111.

2- الحالة الثانية :

شاب يبلغ من العمر 25 سنة، بدون وظيفة، أعزب. هناك حلمان لهذا الشاب يقول في:

الحلم الأول:

"حلمت أنني فايت (مارا) فتلاقيت خالي، فأخبرني بلي (بأن) أبي سقط من الشافود[1] (أبوه كان بناءا) و مات، و جابوه (أتوا به) في صندوق، فأفقت من النوم مذهولا و أنا أصرخ".

لنحاول تحليل الحلم الأول من خلال رصد بعض الظروف المحيطة بالحالة الثانية، فالحالة شخص أعزب بدون عمل حيث يكتفي بمساعدة والده البناء. من خلال العمل معه وهو في بحث مستمر عن عمل مستقر و دائم.

تقول الحالة عن هذا الحلم أنه مقلق جدا حيث شعرت و كأنها بدون سند خاصة وأن الأب يمثل مصدر العيش له و للعائلة، فموته يعني سقوط كل مسؤوليات الأب عليه، و هذا ما يعني أنه مقبل على معاناة كبيرة، يقول هذا الشخص، حتى و إن كان ما رآه مجرد حلم فإنه قد ذكره بوضعه و بحالته، أي أن هذا الحلم سيصبح حقيقة في يوم ما دون محالة.

ألاحظ على هذا التفسير اكتفاءه بالصور الظاهرة للحلم دون الغوص في الأبعاد الرمزية التي يمكن أن يحملها، و هذا ما يمكن أن نستشفه من خلال التفسيرات التي سنعرضها.

فالنسبة للتفسير الشعبي يرى :

المفسر الأول : الشيخ 77 سنة؛

يرى أن رؤيا الموت في الحلم تعني طول العمر و هذا ما ينبئ حسب رأيه بعمر مديد لوالد الحالم، و هذا يعني من جهة أخرى تعقد الحياة بالنسبة للحالم حيث أن موت الأب يرمز إلى موت الدعم و المساندة التي يقدمها لابنه أي أن الحالم مقبل على فترة تتطلب تحمل مسؤولياته بشكل مباشر، و بدون أي مساعدة خارجية.

---

[1]- مصطبة من الخشب يقف فوقها البناء للوصول إلى الأماكن العالية.

ما ألاحظه على هذا التفسير أنه قد عاد مرة ثانية إلى ربط الموت بالحياة، و هذا يعني حسب رأيي ضعف الأساليب الرمزية المعتمدة في التفسير الشعبي حيث نجد أن التفسيرات تتشابه بغض النظر عن الظروف المحيطة بالشخص، فتتغير الموت على أنها حياة يكاد يكون الأسلوب الوحيد المعتمد من قبل المفسر الشعبي.

و هنا أقترح كدراسة مستقبلية تتناول هذه التفسيرات بالدراسة العلمية المعمقة من أجل إثرائها و تنويع أساليبها.

المفسر الثاني : امرأة عجوز 81 سنة؛

إضافة إلى تفسيرها للموت بطول العمر الذي تكلمت عنه في التفسير الأول. ترى هذه المفسرة أن رؤية موت الأب في الحلم تعني موت أحد الأعداء، و الموت هنا حسب رأيها لا يكون جسديا بالضرورة بل يكون معنويا كذلك، كموت عداوته له أو غياب العدو كالدخول إلى السجن مثلا أو السفر إلى مكان بعيد...

يظهر من خلال هذا التفسير التزامه بمبدأ منطق القلب و التفسير بالعكس، إلا أنني ألاحظ نوعا من التنوع في استعمال المنطق، حيث لم يكتف بعكس الموت إلى الحياة، بل اعتمد أسلوبا آخر تمثل في عكس صورة الأب بكل ما تحمله من معاني الحب و القرابة إلى صورة العدو المملوءة بالكراهية و التباعد، فحتى و إن حافظت المفسرة على صورة الموت سواء كانت حقيقية أو رمزية، فإنها أحدثت بعض التغيير من خلال عكسها لصورة الأب لتحولها إلى عدو.

مهما يكن فإن ما يهمني في نهاية الأمر هو أن الموت تبقى رمزا للحياة أكثر من ذلك إنها ترمز إلى صورة للحياة مختلفة عن الصورة السابقة، ففي الحلم ترمز الموت إلى بداية حياة بلا أعداء أو على الأقل بدون هذا العدو الذي ينغص عنه حياته لدرجة أنه تمثل له في الحلم.

و إذا رجعت إلى التفسير الديني أجد ابن سيرين يعتبر أنه "إذا رأى شخص ما أن أحد والديه أو كليهما قد مات فإنه تذهب دنياه و يفسد حاله، و إن كان من طلاب الآخرة تعطل عمله، و قيل إن موت الوالدين ضيق في المعيشة"[1].

---

[1]- خالد بن علي بن محمد العنبري، المرجع نفسه، ص 116.

يظهر على هذا التفسير التأثر الكبير بالمبادئ الدينية الإسلامية، حيث لا يخفى على أحد المكانة التي يحتلها الوالدان في المجتمع الإسلامي، حتى أن عقوقهما يعتبر من الكبائر[1].

و هنا أجد أن المفسر الديني قد رمز إلى الدنيا بالوالدين فذهاب أحدهما يعني ضياع دنيا الحالم و فساد حاله، و هذا ما يمكن أن نلاحظه من خلال الاعتماد الكلي للابن على الأب حيث لا يمثل الابن إلا ملحقا للأب في جميع المسؤوليات الدنيوية، فموته، يعني ضياع الابن أيضا. كما أنه فسر موت الوالدين بالضيق في المعيشة فحتى و إن كان هذا التفسير رمزيا إلا أنني أجد أنه يحمل الكثير من الواقعية خاصة إذا ما ربطناه بالفكرة السابقة المتعلقة بدور الأب في حياة الابن. فإذا كان الأب هو مصدر رزق العائلة بما فيها الابن، فإن موته يعني ضيق معيشة الابن، لأن الموت ستؤدي إلى انقطاع الرزق. و كثيرة هي الحالات المتشابهة لهذا الوضع و التي نراها في مجتمع بحثنا.

أما إذا أخذنا بالتحليل النفسي فإن حلم الولد بوفاة الأب يفسر على أساس عقدة أوديب[2]، و حلم الولد بموت أبيه يعبر عن الرغبة اللاشعورية في موت الأب للاستئثار بعطف الأم.

قد يظهر لي التناقض في سلوك الابن من خلال بكائه في الحلم، و هي الرغبة الشعورية في بقاء أبيه على قيد الحياة، لكن المضمون الكامن لهذا الحلم يظهر عداوته لأبيه من خلال الرغبة في موته حتى يخلو له الجو و ذلك لوجود ذلك التناقض الوجداني المتمثل في حبه لأمه الذي يظهر في الحلم من خلال صورة الخال الذي يمثل على المستوى الشعبي الأم، و كرهه لأبيه.

لقد تبين لي من خلال المحادثة مع هذا الشخص أن الدلالة من هذا الحلم تعني الرغبة في المغنم الثانوي و الخوف من موت والده في الحلم. يتجلى ذلك من خلال بكائه الشديد وفزعه من خبر الموت، باعتبار الوالد هو المصدر الوحيد للرزق. و لهذا فإن المغنم الثانوي يكمن في الانتفاع من كسب الوالد و الرغبة في استمرار وصاية الأب

---

[1]– يقول تعالى : ﴿ و إن جاهداك على أن تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما و صاحبهما في الدنيا معروفا و اتبع سبيل من أناب إلي ثم إلي مرجعكم فأنبئكم بما كنتم تعملون ﴾، الآية 14 سورة لقمان.

[2]– عقدة أوديب: مجموعة من التصورات والأوهام الوجدانية الشعورية المتصلة برغبة الطفل في الاستحواذ على أحد والديه ويقابل لدى الذكور عقدة (الكترا) لدى البنات عد إلى: جميل صليبا، الجزء 2، المعجم الفلسفي دار الكتاب اللبناني، بيروت– لبنان 1982، ص83..

المادية و المعنوية، فالخوف من الموت هو دلالة شعورية سببها دلالة تنبئية بالمستقبل أي الخوف مما هو آتي.

ألاحظ في نهاية الأمر أن هناك تقاربا بين التفسيرات الثلاثة حيث رُبطت بصورة أو بأخرى بين صورة الأب و وظيفته الاجتماعية و بين حياة الابن بدون الأب و التي تتميز في الغالب بالصعوبة خاصة إذا كان الابن بدون عمل أو مصدر للرزق و مرة ثانية تعود الموت لترمز إلى الحياة حتى و إن كانت حياة صعبة و بهذا نجد أن هناك استغلالا رمزيا للموت و طقوسها للتأكيد على الرغبة في الحياة.

الحلم الثاني:

"حلمت أنني ذهبت عند صديقي، فوجدت بقرة ولدت له عجلا جميلا، و في تلك اللحظة أفقت".

– و في صباح ذلك اليوم ذهبت لزيارة صديقي فوجدت أباه قد توفي.

يختلف هذا الحلم عن سابقيه من حيث أنه لم يحتو صراحة على أي عنصر من عناصر الموت التي ظهرت في الأحلام السابقة إلا أنني أوردته هنا لأن صاحبه فسره على نبوءة بوفاة أب صديقه التي أكدها الواقع. حيث أن الولادة أصبحت ترمز إلى الموت، و هنا أشير مرة أخرى إلى بساطة التفسيرات الشعبية حيث أنها ربطت بين واقعتين مختلفتين تماما، و هنا أشعر بنوع من التلفيق إن صح التعبير، و المراد من هذا إظهار هذا القلق و الخوف من الموت الذي يمثل في الضمير الشعبي أمرا واقعا لا مفر منه.

حيث يري :

المفسر الشعبي الأول : (الشيخ 77 سنة)

أن حدث الولادة في هذا الحلم و إن كان يشير في ظاهره إلى زيادة الخير المتمثلة في العجل الذي يحمل قيمة مادية معتبرة إلا أنه من الناحية الرمزية يعبر عن خسارة قد تكون مادية أي اقتصادية، و قد تمس هذه الخسارة حتى الأشخاص فتكون منذرة بموت أحد المقربين من صاحب الحلم. ألاحظ دائما وفاء المفسر الشعبي للمبدأ الأساسي في تفسير الأحلام و هو التفسير بالعكس أو منطق القلب، حيث قلب صورة الخير المتمثلة في الولادة المعبرة عن الزيادة إلى صورة الشر المتمثلة في الخسارة والموت و المعبرة عن النقصان.

2- المفسرة الشعبية الثانية (امرأة عجوز 81 سنة)

فتركز على العجل الذي تربطه بالشؤم و الفأل السيئ الذي قد يصل إلى درجة التنبؤ بالموت. إذ ترى هذه المفسرة الشعبية أن الزيادة في الحلم ممثلة في العجل،ترمز إلى الذبيحة واللحم المستعمل في طهي الطعام الذي يقدم إلى المعزين.

يظهر من خلال هذا التفسير تأثره الكبير بالتفسير الديني الذي سنراه فيما بعد حيث يمثل العجل في التصور الديني رمزا للخطيئة و العصيان، كما أنه رمز لموت العلاقة مع الله المتميزة بالتوحيد و بداية علاقة جديدة تعتمد على الوثنية و الشرك.

أما عن التفسير الديني فنجد أن ابن سيرين يرى بأن "العجل هوولد ذكر" تدل رؤياه على الهم و النكد و المعصية و الخروج عن طاعة الله.

قد تتفق هذه الدلالة مع القصة التي ذكرت في القرآن الكريم عن النبي موسى عليه السلام و العجل الذي صنعه السامري. يقول الله تعالى:

"... فقذفنها فكذلك ألقى السامري فأخرج لهم عجلا جسدا له خوار فقالوا هذا إلهكم و إله موسى فنسي"[1].

يفسر القرطبي هذه الآية قائلا : فرمى بالحلي في النار و صاغ لهم منه عجلا... فلما ألقي عليه القبض صار عجلاً جسدا له خوار، و الخوار هو صوت البقر"[2].

و العجل فأل سيئ لأنه تعبير عن الخطيئة التي وقع فيها بنو إسرائيل، إنه تجسيد لبعل الإله الممسوخ للعصور القديمة الوثنية التي ذكرها الأنبياء و القرآن الكريم حيث ذكر كيف أن " أبناء إسرائيل ارتدّوا عن الله و ذهلوا بعبادة العجل رغم ما جاء به موسى من الدلالة الواضحة و المقنعة"[3].

كما أن البقرة من وجهة النظر الدينية توحي في المنام إلى "السَنَة التي يوجد فيها سرور و خصب و الرفعة و مال شريف"[4]، أما من وهب له عجل فقد أصاب ولدا و هو بشارة بالولد الذكر و النصر على الأعداء"[5].

---

[1]- سورة طه، الآية 87-88.

[2]- القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، الجزء 11، المجلد 6، ط2، دار الكتاب العربي للطباعة و النشر، القاهرة، 1967، ص 235.

[3]- آكلي حدادو، المرجع نفسه. ص 191.

[4]- النابلسي، المرجع نفسه. ص 81.

[5]- النابلسي، المرجع نفسه. ص 131.

انطلاقا مما سبق يمكن القول أنه من وجهة النظر الدينية يصبح العجل و رؤياه نذيرا بالهم و الغم، و عندما نربطها بآلية تفسير الحلم بمنطق القلب يصبح ميلاد العجل ، ميلاد الهم و الغم و المشاكل التي قد تكون الموت واحدة من صوره، كما قد يكون نذيرا بقدوم الخير الكثير.

أما من وجهة نظر التحليل النفسي فيمكن اعتبار هذا الحلم نوعا من الإسقاط الذي يمارسه الحالم حيث أسقط صورة أب صديقه على صورة أبيه، فهو في الواقع لا يحلم بموت أب صديقه بل بموت أبيه هو[1]، والإسقاط واحد من الحيل النفسية التي يستعملها الأنا لكي يكون الحلم مقبولا شعوريا واجتماعيا، فالحالم في الواقع يتمنى موت أبيه باعتباره المنافس الأول له في حبه لأمه، كما قام بإسقاط صورته هو (صورة الأنا التي ظهرت في شكل مقنع حتى يقبل ذلك اجتماعيا) على صديقه.

أما ميلاد العجل فيمثل نوعا من النكوص والعودة إلى الحياة الطفولية والميلاد، إنما هي محاولة لجلب الأنظار إليه حتى يكون مركز الاهتمام ويتمثل هذا من خلال إفصاحه في الحلم على أن العجل كان جميلا.

د- خلاصة:

نخلص في نهاية الأمر إلى أن التفسيرات على اختلافها شعبية أو دينية كانت أو علمية تلتقي في بعض النقاط خاصة فيما يخص التفسير الشعبي والديني، حيث نجد تشابها كبيرا فيما يخص الدلالات ويبقى الاختلاف في تحديد الرموز المرتبطة بها. فنجد على سبيل المثال لا الحصر أن التفسير الشعبي يربط انعدام الإرادة في الحلم الأول بحب السلطة والتحكم بينما يربط المفسر الديني هذين الأخيرين بوجود الميت على النعش، من جهة ثانية نجد تقاربا بين التفسيرات الثلاثة من حيث ربط الحلم برغبات لا يريد أصحابها الإفصاح عنها ومن ثمة فإنها تخرج بواسطة الحلم، هذا التفسير الذي يظهر بسيطا وبمصطلحات عادية جدا في التفسير الشعبي والديني، يتناوله التحليل النفسي بصورة علمية وبمصطلحات دقيقة مستعملا في ذلك الكبت والتفريغ والإسقاط وغيرها من مصطلحات التحليل النفسي.

ومهما يكن فإن التفسيرات أكدت على ربط الموت بالحياة، بحيث تصبح الموت وطقوسها في الحلم إيذانا بميلاد حياة جديدة وهذا ما يخدم إلى حد كبير فرضية بحثي

كلية العلوم الإنسانية و العلوم الإجتماعية
مكتبة الكلية

[1]- هذا ما أكده بيار داكو في تفسيره للأحلام التي يشار فيها إلى موت أحد المقربين: بيار داكو، المرجع نفسه ص 112.

الفصل الثالث

الطقوس الجنائزية بين
الفكر الديني و الفكر الشعبي
"الثابت الديني و المتغير الشعبي"
(منطقة تلمسان نموذجا)

الجزء الأول

طقوس ما قبل الدفن

الجزء الثاني

طقوس ما بعد الدفن

الجزء الأول :

طقوس ما قبل الدفن بين الفكر الديني والفكر الشعبي

"الثابت الديني و المتغير الشعبي"

أ- طقوس الاستعداد للموت

ب- طقوس لحظة الموت

ج- طقوس إعداد الميت

د- خلاصة

طقوس ما قبل الدفن بين الفكر الديني والفكر الشعبي

"الثابت الديني و المتغير الشعبي"

نظرا للحقب التاريخية و الحضارات المتعاقبة على تاريخ الجزائر وبالخصوص مدينة تلمسان من ثقافات متنوعة ضاربة في عمق التاريخ لم يعد هذا المجتمع المصغر موضوعيا ومهيأ لأن يجسد مجموعة من القيم الموحدة الثابتة نظرا للعناصر المتناقضة الدخيلة عليه.

ولما كان مجتمعنا يمثل جزءا من المجتمع العربي الإسلامي الذي لا يكاد ينفصل عنه في كل صغيرة وكبيرة فمما لاشك فيه أن ما أصاب المجتمع العربي الإسلامي من تأثر قد أصاب مجتمعنا في الجزائر وبالخصوص مدينة تلمسان، وهذا ما يؤكده المفكر العربي علي أحمد سعيد الملقب بأدونيس في كتابه الثابت والمتحول إذ يقول "لقد دخلت إليه (المجتمع العربي) عناصر تنوع وتعدد، ومنظومة من التناقضات، أي من التوترات... هكذا نرى الصوفية إلى جانب الفقهية الشرعية، وألف ليلة وليلة إلى جانب علم الكلام والفلسفة، والنزعة الشعوبية إلى جانب النزعة القومية، والفكر الإلحادي إلى جانب الفكر اللاهوتي وهذيان الحلم والرؤيا إلى جانب الحكمة العملية والتعقل"[1].

هذا المزيج الثقافي المتنوع هو ما يعرف بالموروث الثقافي والذي يصدر في غالبيته من النية التأسيسية ذات الطابع الديني ولهذا فالدين هو البعد الأساسي والطريقة التي يفكر بها المجتمع الإسلامي عموما، والمجتمع التلمساني خصوصا.

يذهب البعض إلى أنه ليس من المفيد أن نتعمق بشدة في مشكلة التعريف والمفاهيم في علم الاجتماع الديني[2]، إلا أننا نوجز هذا التعريف، فالدين هو :"جملة من الادراكات والاعتقادات والأفعال الحاصلة من النفس من جراء حبها لله، وعبادتها إياه وطاعتها لأوامره"[3] وإذا كانت الكلمة الفرنسية religion مأخوذة من الكلمة أو الفعل ----relier relation التي تعني العلاقة "باللاتنية". ومن هذا التعريف يمكن القول أن الدين هو العلاقة التي تربط العبد بمعبوده "الله".

---

[1]– أدونيس علي أحمد سعيد، الثابت والمتحول، بحث في الأتباع والإبداع عند العرب، الأصول،الجزء1، ط4، دار العودة،بيروت،1983،ص3

[2]– تناول الموضوع زمرة من الباحثين أمثالH.Desroche ، هـــ ديروش الذي بحث عن تأسيسه المقدس، و.ج.م.فا دركرويت J. M. Der Kroet و سبيرو Spiro اللذان يريا أن ذلك هو العمل على إعادة توازن العالم النفسي المشوش انظر: د نور الدين طوالبي، إشكالية المقدس، المرجع نفسه، ص 51، 52.

[3]– جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982 ص 572.

هذا المفهوم العام للدين هو ما نسميه "حكما نصيا معياريا" الذي يستمده المشرع الديني من النصوص القرآنية والأحاديث النبوية وما يستنبطه من أحكام لتتحول هذه القيم الدينية إلى ثوابت دينية، فهي مقياس أو نمط من السلوك المعياري الذي يخضع له المجتمع، ومن خلالها نحكم على السلوك بأنه مقبول أو غير مقبول اجتماعيا، والمعيار بهذا ليس متوسطا إحصائيا للسلوك الفعلي، ولكنه ببساطة تحديد ثقافي للسلوك المرغوب فيه.

ونستخدم مفهوم العادة للإشارة إلى كل الأنماط السلوكية بين جماعة أو مجتمع معين، نقصد به مجتمع البحث والتي تعد طرقا تقليدية للناس في حياتهم، هذا يعني أن سلوك المجتمع له تاريخ طويل ولما كان الفرد اجتماعيًا بطبعه فإن سلوكه يحمل الصفات الاجتماعية. استنادا لهذا يقول دوركايم "يمكن معرفة الظاهرة الاجتماعية بأنها تنطوي على قوة خارجية قاهرة"[1]

ولما كان سلوك الفرد هو سلوك الجماعة، فغالبا ما تؤيد الجماعة العادات التي تتوارث من تقاليد المجتمع وتراثه. إلا أنه في بعض الأحيان قد تبدو هناك عادات لا تتفق وأهداف المجتمع والتي تعرف عندنا بالمتغير داخل الثابت الديني – النص المعياري– وهو ما يسميه الفقهاء أو رجال الدين "بالبدع" أو الطقوس البدعية[2] كما أطلق عليها نور الدين طوالبي في كتابه: الدين والطقوس والتغيرات.

يقول أودونيس في تحديد مفهوم "الثابت" "وليس الثابت إلا مصطلحا شأن "المتحول" وقد عنيت ب "الثابت" ما ينبني أحقيته على ماضي يفسره تفسيرا خاصا، معينا، ويعزل أو ينفي" كل من لا يقول قوله. وعينت ب "المتحول" ما يرفض "أحقية" هذا الثابت "استنادا إلى تفسير خاص، معين لذلك الماضي عينه"[3]

بعد تحديدنا لمفهومي "الثابت" و "المتغير"، فإن ما يهمنا في هذا الفصل هو أن نسلط الضوء على هذا المتغير الذي نسميه "الطرق الشعبية" والتي نقصد بها تلك المجموعة من العادات التي تأصلت عن طريق التكرار ولها علاقة مباشرة بالحاجات

---

[1]– إ. دوركايم، قواعد المنهج في علم الاجتماع، تقديم عبد الرحمان بوزيدة، موفم للنشر، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1990، ص 52.

[2]– يميز الكاتب نور الدين طوالبي بين الطقوس التقليدية والتي ينص عليها الثابت الديني والطقوس البدعية التي أسميتها بالمتغير الشعبي.

[3]– أدونيس، المرجع نفسه، ص 2.

الفردية للإنسان، التي نجمت عن محاولات التكيف من خلال أسلوب المحاولة والخطأ وإذا ما تطورت الطرائق الشعبية فإنها تصبح طقوسا لها الطبيعة الإلزامية، ويعد الخروج عنها خروجا على قوانين المجتمع غير المكتوبة "الشفهية"[1].

إن الأفراد في المجتمع يجدون أنفسهم أمام نوع من البناء المعياري الذي يتعلق بنوع من التقييم، ويعتمد هذا التقييم، أساسا على سلم القيم، ويقوم على نحو معين، بحيث يعلو على التقديرات الشخصية المتغيرة للأفراد، فالأفراد يجدون أنفسهم في حقيقة الأمر إزاء سلم من القيم على نحو مقدر تماما، وفي وضع خارجي عنهم، لذلك لا يملكون إلا أن يلائموا أمرهم وفق هذا السلم ولا يخفى إذا ما للبناء المعياري "الثابت" والواقعي "المتغير" من مقدرة على فرض نفسه على الأفراد بما يملكه من سلطة معنوية مستمدة من الدين أو من المعتقدات الشعبية حول الموت وطقوسها، ولهذا يقاوم كل ما يعترض سبيله ويقف في وجهه، "إذ يصبح بالإمكان أن نفسر ما لهذه القيم والطقوس التي تخص الجنازة خصوصا من قوة في توجيه أفعال الفرد نحو غايات ومصالح فردية وجمعية"[2].

وكيف تساعده هذه القيم على الاحتفاظ للمجتمع بذاتيته الخاصة. ولهذا كله ارتأينا أن نسلط البحث على هذا المتغير منذ الإعلان عن الموت حتى آخر طقس جنائزي والمسمى ب "الأربعين". ويمكن أن نمثل ما قلته في هذه المعادلة التالية:

النص الديني الثابت X المعطيات الزمانية والمكانية المتغيرة = تصورات نسبية

والتي أعبر عنها من خلال الشكل (5)

أ- طقوس استعداد الميت :

يحرص الكثير من الناس على الاستعداد إلى الموت، فالصالحون والأتقياء من الناس هم أشد استعداد من غيرهم، أما سائر الناس فلا يهتمون لذلك. وأهم النفقات التي تصاحب حالة الوفاة هي تلك المتعلقة بشراء الكفن وملحقاته (من المواد التي تستخدم في الغسل والتطهير...الخ) واستضافة المعزين.

---

[1]- الدكتورة فوزية دياب، المرجع نفسه، ص.129.

[2]- أميل دور كايم، المرجع نفسه، ص 220.

ويتمثل استعداد الحي للموت في شراء الكفن وهو على قيد الحياة أو في ادخار مبلغ معين من المال وتخصيصه لهذا الغرض. كما يحرص الشخص الذي يشعر بدنو أجله على كتابة الوصية والإدلاء بها، ويقوم بتوزيع ماله وأرضه على أولاده[1]. ومن بين أوجه الاستعدادات الأخرى التي يشترك فيها الناس جميعا، والتي تمثل جزءا من تراث المجتمع التلمساني خصوصا، الأحلام التي أشرنا إليها في الفصل الخاص بالطقوس الجنائزية من خلال أشكال التعبير الشعبي الجزء الخاص بأحلام الموت[2].

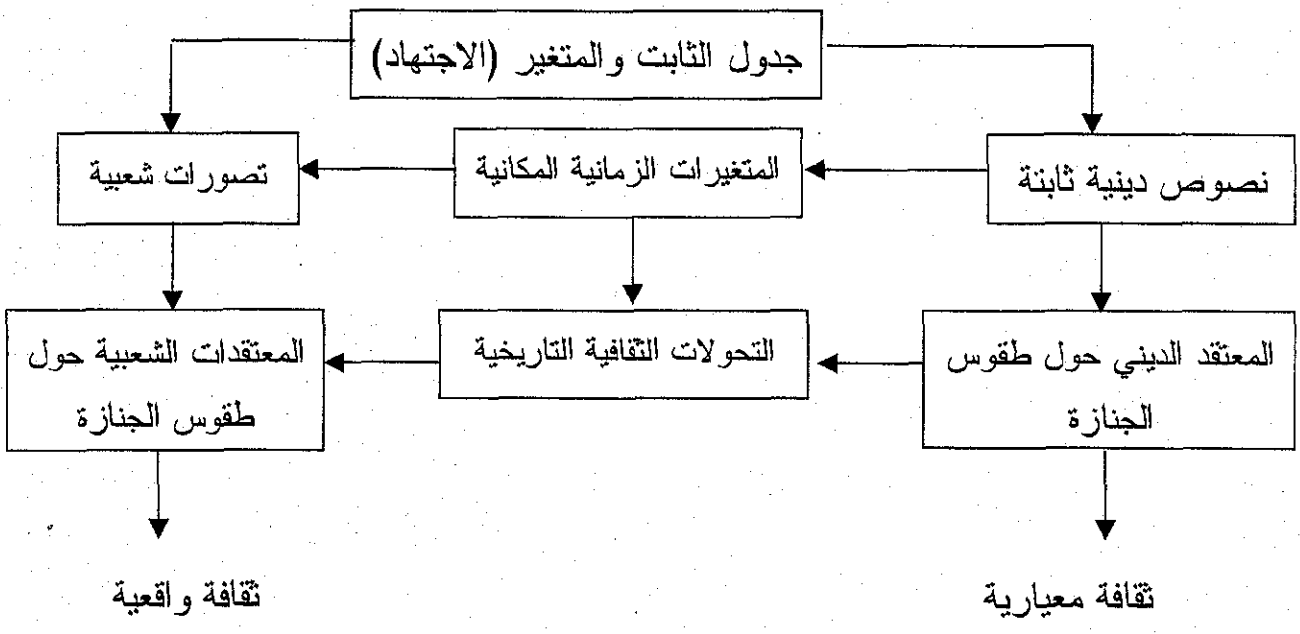
وإضافة إلى ما قلناه، توجد بعض المظاهر الإعتقادية العامة التي يتشاءم منها الناس، فإذا سُمع نعيق البوم بالقرب من مريض فيكون نذيرا بالشؤم مما يجعلهم يتوقعون حدوث شر لهم كموت هذا المريض مثلا. ويتشاءم الناس من نباح الكلب، وكذلك إن صادف ومر أحد الناس في الطريق بقرب بيت المريض وهو ينطق بعبارة تدل على اليأس وعدم الرجاء. وعندما يشعر الفرد بدنو أجله فإنه يحرص على أن يستحم لكي يلاقي ربه على طهارة، وإذا حدث ومات شخص دون أن يستحم فإن أهله يقومون بتنظيفه وتغيير ملابسه قبل حضور المغسل. ومن هنا نجد أن هذه الممارسات الإعتقادية لا صلة لها بالثابت الديني وهذا يعود إلى هاجس الموت الذي يدفع الناس إلى محاربته بشتى الوسائل، مما يعني تشبث الناس بالحياة والابتعاد قدر الإمكان عن الموت.

الشكل رقم (5) يبين مختلف التفاعلات الممكنة بين الثابت الديني والمتغير الشعبي

---

[1]- تقسم ثروة الرجل المتوفى طبقا لتعاليم الشريعة الإسلامية أو تنفيذا للوصية وفي جميع الأحوال يترك المنزل للزوجة وأولادها ويعد هذا من العوامل التي تساعد عل استقرار المرأة في مجتمعنا واطمئنانها على مستقبلها.

[2]- راجع الفصل الخاص بالطقوس الجنائزية من خلال أشكال التعبير الشعبي، ج 2، الأحلام : ص 87.



ب- طقوس لحظة الموت

يعرف المعتقد الشعبي كثيرا من علامات الموت التي تصيب المريض أو الكبير في السن، وبعد التأكد منها يتم استدعاء أهله وأقاربه المقربين لإلقاء النظرة الأخيرة عليه قبل الدفن، ثم تتلى الشهادة من الحاضرين. وذلك بعد تلقينه الشهادتين وهو يحتضر. وقد يكون الملقن من الأهل كالابن أو الزوجة أو البنت أو الأب، إذا كان الميت من الأبناء. كما قد يكون الملقن من الجيران والأفضل أن يكون إمام الحي – في حالة الموت العادي– ونقصد به الموت الذي يأتي بعد مرض عضال أو نحوه. فإذا حضره الموت فعلى من عنده من الحضور أمور منها أن يلقنوه الشهادة لقوله "ص" "لقنوا موتاكم لا إله إلا الله"[1].

وليس التلقين ذكر الشهادة بحضرته وتسميعها إياه، بل أمره بأن يقولها، وما هو معروف بمدينة تلمسان هو تلقين الشهادتين على النحو التالي: "أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمد رسول الله". ويطلق عليها اسم "الشْهَادَة".

يوجه الميت نحو القبلة ويقرأ عليه سورة "يس" تسهيلا لخروج الروح وتيمنا بالقبلة، ويقدم له الماء في كوب أو ملعقة لكونه مستلقيا. فإذا قضى ومات يغمض (الحاضرون)

[1]– السيد سابق، فقه السنة، المجلد الأول، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1971، ص 501.

عينيه ويغطوه بلحاف يستر جميع بدنه[1] وبعد ذلك يعلن عن موته. إن خبر الموت (النعي) صدمة تهتز لها النفوس، ينتشر بين الناس بسرعة فائقة، فالنعي من أشد الأخبار انتشارا بين الناس[2]. والإعلان عن الموت نوعان، نوع يتكفل به الرجال ويتمثل في نشر خبر الموت، بين أهل الميت وجيرانه وأصحابه في الأحياء والمقاهي والمساجد. ونوع آخر يتمثل في بث نبأ الموت بالنياحة[3]، وهذا خاص بالنساء اللواتي تشهدن الموت. وإذا سمع الجيران الصراخ (ويدعى بالتْوَاوَغْ) أيقنوا أن الموت حل بالمكان فتسرع نساء الجيران إلى منزل الفقيد، ومن ثم ينتشر خبر الموت، وهذا الإعلان والإسراع إلى بيت الميت يدعى بتلمسان "الفزوع" وهو مأخوذ من كلمة الفزع.

وإذا رجعنا إلى موضوع النياحة فنجد أن الثابت قد فصل فيه حكما، لكن إذا أخذنا النياحة من الوجهة الانثروبولوجية الثقافية، فإنها تمثل عملية اتصال Communication التي هي قلب الثقافة ومحورها، والتي من خلالها تنقل رسالة ما تتضمن مجموعة من الأفكار والمعاني إلى فرد أو مجموعة أفراد آخرين بدرجة من الوضوح تجعلهم يستقبلون هذه الأفكار والمعاني ويفهمونها على النحو الذي كان يقصده صاحب الرسالة[4].

ومهما كانت الأسباب فالصراخ والنياحة يعدان صراعا مع كائن عدائي وهما نوع من الدفاع بصورة أساسية ذات جذور بدائية ذلك "أن الطقس في التحليل النفسي هو عبارة عن وضع القوى التي تتحرك في اللاوعي موضع العمل على الصعيد الاجتماعي"[5]. يظهر من هذا القول أن هناك تعارضا واصطداما بين الرغبة والموانع التي تحول دون إشباعها والتي تعبر في رأي فرويد عن حالة من العصاب الهجاسي.

وإذا رجعنا إلى البكاء وجدنا جل المجتمعات تفعل ذلك بدرجات متفاوتة، وبخاصة في المجتمعات ذات الطابع البدائي، يروي لنا علماء الانثروبولوجية مراسم الموت قريبة

---

[1]- عن عائشة رضي الله عنها:"أن رسول الله (ص) حين توفي سجي ببرد حبرة" أخرجه الشيخان، الشيخ محمد بن إسماعيل، المرجع نفسه، ص 187.

[2]- لاحظنا في القرى المجاورة لمدينة تلمسان أن خبر الموت يعلن عنه في المسجد بواسطة مكبر الصوت بعد أن تتلى الآية "كل نفس ذائقة الموت وإنما توفون أجوركم يوم القيامة فمن زحزح عن النار وأدخل الجنة فقد فاز وما الحياة الدنيا إلا متاع الغرور" سورة آل عمران الآية 135.

[3]- النياحة مأخوذة من النوح وهي رفع الصوت بالبكاء. السيد سابق المرجع نفسه، ص 506.

[4]- من المهتمين بالاتصال جاكيسون الذي وضع له ستة وظائف أنظر: Roman Jakobson, Essai de Linguistique générale, Ed Minuit, Paris 1963pp.214-218

[5]- نور الدين طوالبي، في إشكالية المقدس، المرجع نفسه ص 13.

من المجتمع التلمساني فهذا راد كليف بروان[1] يصرح أنه إذا مات أحد من سكان جزر الاندمان "فإن خبر الموت سرعان ما ينتشر وتتجمع النسوة حول الجثة ويبكين بصوت مرتفع...."[2] إن بلوغ خبر الوفاة سرعان ما يؤدي إلى الانتقال من حالة السكون والصمت إلى حالة الحركة والبكاء. وتكمن الوظيفة الدلالية لهذا التقابل بين اتحاد الزمنين، زمن السكون في "الصمت" وزمن الحركة في "البكاء" ويتعلق الأول بكل ما له علاقة بالثبات في الانعكاس بينما يعني الثاني كل ما له صلة بالحركة التطورية والارتفاع بالذات إلى ما فوق عالمها متجهة نحو التعالي لأنها على صلة عكسية بالكون في الصفة الأولى. إن حيز السكون، هو حيز مظلم، أما حيز الحركة فهو حيز متوهج ومهتز، وزمن اليقظة فيه هو زمن العودة، زمن إثبات الوجود، وفي إثبات الوجود، إثبات الذات في الواقع.

ومن الأمور التي أثارت انتباهنا هي أن المريض وهو يحتضر يحاط بنوع من السرية بحيث لا يتم إخباره بأن حالته ميؤوس منها، وكأن هناك نوعامن السرية في التعامل مع الموت، وتصبح زيارات العيادة تهدف إلى تأمين الميت بأن أجله لم يحن بعد، هذا بالإضافة إلى ما أكده أحد المخبرين ب أ 67 سنة متقاعد. إذ قال أن عيادة المريض ترتكز على الدعاء له كا :"الله يجعله تخفاف للذنوب"، ويذكرونه بحالة العديد من الأشخاص الذين وصلوا إلى أسوء ما وصل إليه وهم اليوم في صحة جيدة أو كما قال "مشي المرض ألي يقتل".

وأثناء العيادة يلاحظ إصرار الزائرين على النصح بتنويع أساليب العلاج لأهل المريض من خلال توجيههم نحو الأطباء والأولياء رغبة منهم في التغلب على الموت ومنح المريض فرصة جديدة للحياة. إن كل هذه الممارسات في الواقع هي وسائل دفاعية ضد الموت الذي يحاول أن يفتك بقريبهم، ومن الأمور التي يتفق حولها جميع الناس في الجنائز والتي يمكن اعتبارها ظاهرة كونية هي السؤال حول الموت وأسبابه والتعليلات المقدمة في ذلك، ففي الثابت الديني يعد الموت حقا وحتمية لا بد منها لكن المتغير الشعبي يحاول تقديم تفسيرات وتبريرات لهذا الموت، ولعل من أبرز هذه المبررات كما جاء على لسان أحد أفراد مجتمع البحث ع.م 40 سن فلان "قتلته العين" هذا التبرير يكرر كثيرا في

---

[1]– عالم أنتروبولوجي ولد سنة 1889، تخرج من جامعة كمبودج له عدة مؤلفات، توفى سنة 1955 بلندن.

[2]-علي محمود إسلام القار، المرجع نفسه ص 78.

جل الجنائز التي حضرتها خاصة إذا كان الميت شابا أو طفلا. ولهذا السبب طور المجتمع العديد من الأساليب لمحاربة العين وضررها كتسمية الطفل (بالعيفة) وعدم الاعتناء بمظهره من حيث الملبس أو النظافة ووصفة بأوصاف مشينة كالأسود والمريض وهذا كله كاستراتيجية تجعل الآخر لا يهتم بالطفل كثيرا ولا يرغب فيه ومن ثمة لا يكون عرضة لأثر عينه إن كانت سيئة، هذا ما أشار إليه الدكتور سعيدي محمد بقوله "إن إصابة العين أو اختصار العبارة فيقال "العين"تترجم حركية فعل إلحاق الأذى والضرر والشر...."[1]

ورغم كراهية الموت وشراسته إلا انه يصبح متحملا اكثر عندما يدرك المرء انه من عند الله الذي "يخضع المؤمنين للتجربة لمعرفة مدى إيمانهم وصبرهم من خلال حالات المعانات والحرمان فهي إذا تجربة إلاهية يقوم فيها الانخراط بالمقدس بتزويد الجاهل بقوة خفية درعا واقيا حقيقيا في كل تجربة قاسية"[2]. ومن هنا يمكن اعتبار الطقوس وسيلة للاحتماء من قوى الشر الأكثر تواجدا في العالم الآخر. وهذا ما يبرر الصلة والعلاقة الدائمة بالعالم الآخر من خلال ممارسة الطقوس الجنائزية.

ولحظة الموت هي اللحظة الوحيدة التي تمارس فيها طقوس الموت بكل جدية كفاجعة والسبب في ذلك عامل المفاجأة لا يترك فرصة للتفكير بحيث تصبح حركاتهم عبارة عن ردود أفعال صادقة، كما أن عامل الصدمة القوية تجعل أهله وأصدقاءه في حالة ذهول في عدم تقبل خبر الموت: الأمر الذي دفع أحد المخبرين م ع 51 سنة: إلى القول بأن "نهار مات فلان ما أمّنت حتى شتهم (شاهدتهم) يدفنوا فيه" يتضح من ذلك أن هناك تمثلٍ ذهنيًا يُثبّت فكرة الحياة أكثر من فكرة الموت. وقد يعود ذلك إلى الصراع القائم بين الموت والحياة على المستوى النفسي لأهل الميت، يظهر هذا من خلال ذكر محاسن ونوادر الميت على أنه كان رجلا صالحا، تقيا نقيا، طاهرا فعالا للخير[3].

---

[1]– سعيدي محمد، ظاهرة الاعتقاد في العين، في مجلة الثقافة الشعبية، العدد 04، 1996، ص 58.

[2]– نور الدين طوالبي، المرجع السابق ص 44.

[3]– يظهر السلوك جليا من خلال التعبير الشعبي المتمثل في المثل القائل: "الميت كيموت بطولوا رجليه"

ج- طقوس إعداد الميت

إذا كان المقصود بطقوس المرور[1] هو الحالة التي تصاحب مرور شخص ما من حالة إلى أخرى فإن الممارسة الطقسية في الثقافة الإسلامية توجب تغسيل الميت وتكفينه لتحضيره بالمرور إلى ميلاد حياة جديدة، إنه يحضر للإلتقاء بربه. وفي إعداد الميت وتجهيزه سأتناول المراحل التالية:

1- <u>التغسيل:</u>

بعد التأكد من الموت مباشرة يحضر الغسال أو المغسلة إذا كان الميت امرأة. يقوم بالغسل رجل من الأتقياء المتدينين المعروفين بين أهل القرية بالسمعة الطيبة تطوعا، فلا يتقاضى عنه أجرا، هذا ما ينص عليه الثابت الديني ليتحول الأمر إلى ممارسة احترافية وهنا يبرز المتغير الشعبي، حيث يلاحظ أن هناك مرحلة انتقالية من فترة إسلامية أولى كان الغسل يتم فيها على يد أحد الأسرة كتعبير مباشر عن إعزاز الميت، وكواجب من واجبات الأسرة في إعداد فقيدها للدفن، ولما حدث نوع من التخصص في الممارسة الدينية وعلى الخصوص الطقوس المطلوب الالتزام بها في إعداد الميت للدفن، يلاحظ ظهور "المغسل المتخصص" ليقوم بهذه المهمة لتسقط عن سائر الأسرة وأبناء المجتمع المحلي.

من المتوقع أن يحدث في المستقبل البعيد بعض التغير، فقد يتحول المغسل إلى رجل محترف[2] ويمارس المغسل عمله بحضور أهل الميت ما عدا النساء والأمر نفسه بالنسبة للنساء فلا وجود للرجال، وقد ظهرت بوادر مجمل هذه الممارسة الاحترافية إذا تؤكد لنا المخبرة ش خ 71 سنة أن المغسلات يتقاضين أجرا على عملهن إضافة إلى الهدايا التي يأخذونها معهم.

إن الغرض من هذه الممارسة الطقسية هو تطهير الميت وإزالة دنس الموت العالق به، فالماء رمز للحياة ورمز الطهارة وهو أصل الخليقة فقد تصور المصريون قديما أن الأرض عبارة عن "صحن يعوم على سطح المياه الاعتيادية التي كان تحتها المياه السفلى (سموهانون) أي المياه الأزلية التي كانت مصدر للحياة على الأرض كما تصوروا أن

---

[1]- فرنسوا غريزل وآخرون، المرجع نفسه ص 328.

[2]- في الثقافة الفرنسية المسيحية هناك تخصص أشخاص للقيام بهذه العملية الاحترافية ليفرغ أفراد أسرة الميت إلى مشاغلهم اليومية، يوجد هذا الأمر عندنا في المستشفيات حيث يوجد شخص محترف مختص في تغسيل الموتى يتقاضى أجره من إدارة المستشفى.

الشمس تولد كل يوم من هذه المياه الأولى وأن نهر النيل نفسه مصدر لحياة مصر ينبع هو الآخر من هذه المياه السفلى"[1].

إن الماء مصدر كل حياة جديدة ومنه نلتمس صور هذا الاعتقاد في ممارسات الشعوب القديمة، وخاصة عند التكفل بموتاهم وتغسيلهم للانتقال إلى العالم العلوي، عالم الأرواح الطاهرة.

ولتأكيد ذلك نسوق المثال التالي من أمريكا الجنوبية نقلا عن جان زيقلر Jean Ziegler "يغسل الجثمان برعاية بماء مخلط بأعشاب، ويراعي عدم إبقاء ولا ذرة غبار أو أي أثر أرضي على الجثمان ثم يغطى بعباءة بيضاء حول جسده"[2] أما المثال الثاني في الهند حيث يؤتى "بالميت مكفنا محنطا ثم ينزله أقاربه في مياه الغانج المقدسة آخر مرحلة من التطهير ثم يساق بعد ذلك جثمانه مبللا وتوضع فوقه كومة من الحطب يحرق ثم بعد ذلك يرمى رماده المتبقي في مياه نهر الغانج آخر مثواه"[3].

هذه الممارسات في تغسيل الميت بالماء دلالة على التطهير من وسخ ونجس الموت الذي أصاب الشخص الميت، ذلك أن هناك من يعتبر جثة الميت نجاسة لا يمكن لمسها وإلا أصابه الأذى وانتقلت إليه عدوى الموت. حسب بعض المخبرين (ب.م عمره37 سنة)، أنه حتى الثياب التي كان يرتديها المريض أثناء وفاته والأشياء التي كان يفترشها تغسل قبل دفنه معتقدين أن روحه تبقى في تلك الثياب. نجد أن هذا الاعتقاد يترسخ أكثر في العقلية الشعبية، بحيث أن هناك من يمتنع كلية عن لمس جثة المتوفي أو حتى الاقتراب منها لأن ذلك قد يؤدي إلى إصابتهم بالعلل الخطيرة وبالتالي موتهم.

والملاحظ عندنا أن الماء الذي تم تغسيل الميت به لا ينبغي أن يبقى عرضة للناس، بل يخبأ في سرية تامة ليرمى بعيدا في وادي جاري حتى لا يبقى له أثر، ويعود هذه الإجراء حسب إحدى المخبرات (خ ب 30 سنة) إلى "الخوف من استعماله في السحر" وكذلك إلى الخوف من الموت "الماء نتاع الميت يعدي" على حد قولها[4].

---

[1]- فاخر عبد الواحد والدكتور عامر سليمان، عادات وتقاليد الشعوب القديمة، دار الكتاب للطباعة والنشر، بغداد، 1979، ص 239.

[2]- قدوري عبد الكريم، المرجع نفسه، ص 166.

[3]- قدوري عبد الكريم، المرجع نفسه ص 166.

[4]- يطلب من المغسل أن يغتسل بعد تغسيله للميت، السيد سابق، المرجع نفسه، ص 71.

ونتيجة للقداسة التي يملكها الموت في العقلية الشعبية (منطقة تلمسان) وحسب المخبرة نفسها (ب.خ 30 سنة) أنه بعد الدفن وفي الصباح يذهب حشد من النساء المسنات وأقارب الميت إلى قبره ويسمى هذا "بالمْصَابحة" أي التصبح عليه، ويوضع كأس من الماء على قبره، وتعليلهم في ذلك انه "إذا شرب منه الطير يكون صدقة وخيرا ورحمة للميت " وقد يعلل البعض الآخر بأن هذا السلوك يقصد إلى "تبريد شوق الميت وحنينه لأهله، لأنه لا زال غريبا في قبره".

إن المتأمل في هذه الممارسات الطقوسية يجد أن الماء يحمل أكثر من دلالة ولعل ذلك يتجلى في كون الماء مصدر الحياة كلها[1]. أضف إلى ذلك أنه يرمز إلى دلالات كثيرة، ولهذا أردت أن أسوق ما ذكره معجم الرموز في مقدمة لفظة الماء. حيث "تختزل الدلالة الرمزية للماء في ثلاثة محاور أساسية: مصدر للحياة، وسيلة تطهير، مركز تجدد، هذه المحاور الثلاثة تلتقي في العادات القديمة وتشكل التركيبات المخيالية المتنوعة وفي الوقت نفسه الأكثر تجانسا"[2].

فهو إذن يحمل رمز الحياة، الصفاء، الأمان، الأصل والطهارة.

يمكن القول أن التغسيل نوع من الوضوء والطهارة التي تعني عند المسلم استعداده لمباشرة عمل جديد ليتحول عند تغسيل الميت إلى رمز حياة جديدة، ويتضح ذلك من ترديد أحد الناس للدعاء التالي "اللهم أخلفه أهلا خيرا من أهله، ودار خيرا من داره".

هذه الممارسة تعد آلية من الآليات الدفاعية ضد الموت والعمل على تهيئة الأرضية لميتهم ليسهل دخوله في حياة جديدة هي حياة الآخرة.

2- <u>التكفين:</u>

بعد الانتهاء من الغسل رمز الطهارة يلف جسد الميت في كفن يشترط فيه البياض والعطور والحنوط ويكون في الغالب من الكتان، ويرمز البياض في العقلية الشعبية للفضيلة والتقوى وهو دليل التقشف في الملبس "إنه خلاصة الألوان جميعا ويمكن أن يوحي بلون القمر والأبعاد المبهرة إنه صورة النور والنقاوة، وفي المسيحية يعبر الأبيض

---

[1]- "وجعلنا من الماء كل شيء حيا" سورة الأنبياء الآية 30.

[2]- J. chevalier, A.Cheerbrant, Dictionnaire des symboles, E d. Robert Lafont, Paris, 1986,p. 374.

عن البراءة، والفرح والخلود والسعادة"[1]. هذا الاهتمام بالميت لا نجده عند المسلمين فقط بل كذلك عند الشعوب القديمة ولازالت جذوره باقية إلى عصرنا هذا.

يقول صاحب كتاب عادات وتقاليد الشعوب القديمة:"ولعلنا نجد بعض بقايا عادات التحنيط وطقوسه في طقوس وعادات دفن الموتى حتى الوقت الحاضر لا سيما في مصر، منها رش العطور ووضع البهار وبعض المواد الحافظة على جسم الميت"[2].

يبرز هذا السلوك الطقوسي أهمية العناية بجسد الميت حتى يبقى في أحسن صورة خلق عليها، ويحرص الكثير من الناس على أن لا يكون الجسد مشوها ولهذا نجدهم يتساءلون عند الموت عن سبب الموت إذا ما كان قد تعرض لحادث أو تشويه.

ويرجع هذا السلوك إلى الاعتقاد السائد في منطقة تلمسان بأن الروح تعود إلى جسد الميت بعد الدفن، وقد تزور مقر سكناها الدنيوي، وقد تصل إلى حد رؤيتها في المنام راضية أو ساخطة عن شخص ما. يقول (ش. س ذكر عمره 36 سنة): "شفت في المنام مرة أخي المتوفي (ش.ع) دخل بيتنا ثم قام بزيارة لجميع الغرف وتفقد جميع أولاده، ثم اقترب مني وقال لي غاضبا "سمحت لي في أولادي" فقمت مذعورا من ذلك".

يفسر هذا بالخوف اللاشعوري من إيذاء روح الميت لهم ولهذا "جاءت ممارسة هذه الطقوس والدافع إليها في سياق سيكولوجي تماما "كالشعور بالارتياح النفسي" من خلال الشعور بـــ "إتمام الواجب"[3] نحو الميت.

قد نجد جذور هذا الاعتقاد – الخوف من الروح وإيذائها- عند البابليين، فقد أعتقدو أنه "لا بد من الاهتمام بدفن موتاهم وفق الشعائر والطقوس الدينية المطلوبة، لأن عدم دفن الميت أو عدم تقديم القرابين له سوف يؤدي إلى خروج روح الميت بشكل شبح مخيف يلحق الأذى والشرور بالناس"[4].

---

[1]- بيار داكو، المرجع نفسه، ص 251.

[2]- فاخر عبد الواحد والدكتور عامر سليمان، المرجع نفسه، ص 241.

[3]- الدكتور نور الدين طوالبي، المرجع السابق ص 21.

[4]- فاخر عبد الواحد وعامر سليمان، المرجع نفسه، ص 185.

والأمر نفسه عند السومريين فـ "أنانا- عشتار -آلهة السماء نزلت إلى العالم السفلي (عالم الأرواح) وطلبت من رئيس الحرّاس إن يفتح لها الباب وإلا فإنها ستحطم الأبواب والمزاليج وتبعث الأموات ليلتهموا الأحياء"[1].

يمكن القول انطلاقا من هذا، أن هذه الطقوس في مجملها تعد أسلوباً لتأمين الأحياء والقضاء على تخوفاتهم من الموت، أي ضمان الحياة الآمنة، بمعنى مصارعة الموت من أجل الحياة. ومن جهة أخرى ممكن اعتبار التكفين ستراً للميت ليلقى ربه طاهرا نقيا مزينا في أحسن صورة، لا غبار عليه من دنس الأرض. فالمسيحيون مثلا يلبسون الميت لباسه العادي ويجملوه لينتقل إلى العالم الآخر. وقد نجد ذلك عند شعوب ما قبل التاريخ، يدخلون موتاهم في أكياس من الجلد قبل دفنهم.

ويذكر "راد كليف بروان" أن القبائل التي تعيش في جزيرة الأندمان الكبرى تدفن موتاها فوق الأشجار خاصة إذا كانوا شبابا[2].

إن ما يختفي وراء هذه الممارسة، هو الاحتماء من الموت وعزل الجثة عن الأرض حتى لا يصيبها وباء الموت وعدواها.

3- <u>النعش:</u>

بعد إتمام عملية التكفين، يوضع في النعش، والنعش قد يكون آلة حدباء (لوحا خشبيا) وقد يكون صندوقا خشبيا[3] وهو النادر. يسعى أهل الميت إلى تزيين النعش بأفخم ما في البيت من فراش، كأن يكون علما وطنيا أو غطاء حريريا أو غطاء مزركشا يفسر هذا، المثل الشعبي القائل: "مالقاوش باش يكفنوه حتى يزوقوا له نعاشه".

والنعش في الثابت الديني يجب ألا يخرج عن مظاهر البساطة إلى مظاهر الزينة، فالموت حسب التصور الإسلامي هو رجوع إلى الله بنفس راضية مطمئنة وهو ساعة للتخلص من الغرور والعجب والاستكبار، لذلك فإن الإسلام يلغي مظاهر التشبث بالحياة ويجعل البساطة وعدم الحزن من الموت سبيلا لإثبات حب الله مصداقا لقوله تعالى في

---

[1]- فاخر عبد الواحد وعامر سليمان، والمرجع نفسه ص 109

[2]- علي محمود إسلام الفار، المرجع نفسه، ص 73.

[3]- الصندوق لا يكون إلا في حال خوف إنبعاث الرائحة الكريهة نتيجة تعفن جثة الميت أو تمزق أو تسلخ الجسد في حال الحوادث أو الحرائق.

مخاطبة اليهود "قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم إن الله غفور رحيم"[1].

وبالعودة إلى إشكاليتي الأساسية المتعلقة بالموت يمكن لي أن أعيد طرح هذا الإشكال حول طقس الجنازة المتمثل في تزيين النعش كالتالي: فهل يكون تزيين النعش ضربا من التشبث بالحياة؟

يستنتج هذا من خلال التنافس بين الطبقات الاجتماعية في هذه الظاهرة، ففي المدينة مثلا الغالب تزيين النعش بالحرير. أما في البادية فالأفخم قد لا يعدو أن يكون غطاء ملونا، ويظهر المتغير المتمثل في استغلال النعش كأسلوب للتباهي أمام الآخرين حتى في الموت وهذا مظهر من مظاهر الحياة التي تطفو حتى في المآتم.يمكن الإشارة هنا إلى نوع من التقابل الموجود بين السواد رمز الحداد والحزن، والتزويق المتمثل في تعدد الألوان رمز الحياة والفرح وهكذا تتقابل الموت مع الرغبة في الحياة.

ويمكنني أن أفسر ذلك بأن هذا السلوك يعد نوعا من التعويض وكان أهل الميت يرفضون بطريقة لا شعورية هذا الحداد فيلتزمون به على أجسادهم لكن على مستوى الممارسة، يظهرون العكس وكأنهم يصرون على مواصلة الحياة حتى في حالة الموت.

---

[1]– سورة آل عمران، الآية 31.

الجزء الثاني

طقوس ما بعد الدفن

أ- طقوس تشييع الجنازة

ب- طقوس إعداد الطعام

ج- طقوس الحداد

د- خلاصة

طقوس ما بعد الدفن

أ- طقوس إعداد الطعام

بمجرد الإعلان عن الموت يتجه فريق إلى بيت المتوفي للمساعدة فى إعداد الميت للدفن، ويتجه فريق آخر إلى المقبرة لحفر القبر وتجهيزه حسب التعاليم الدينية الثابتة.

كما يتجه فريق آخر إلى بناء خيمة[1] كبيرة لاستضافة المعزين. فإذا كان الثابت الديني يلح على عدم إشعال النار بهدف (الطهي) خلال ثلاثة أيام في دار الميت، فإن المتغير لا يلتزم بهذا المبدأ، لكن هناك نوع من التحول بحيث يلتزم الجيران وأهل القرية عموما بإعداد الطعام وتقديم الشاي والقهوة، هذا ما يؤكده أحد المخبرين (س.ش عمره 36 سنة) أن أهل الميت كما قال "راهم لا هين في روحهم" أي لهم ما يشغلهم عن ذلك، فهم مفتونون بصدمة الموت المفاجئ.

ولهذا نجد أهل البادية يقومون بكل ما يستطيعونه من ألوان المشاركة. فمشاركة أهل القرية لا تتوقف عند هذا الحد، إنما تأخذ صورا فعالة إذ يتحمل أبناء القرية كافة المصروفات بصورة مشتركة، كما يشارك كل بيت في تقديم الطعام لبيت المتوفي وللمعزين الضيوف في الخيمة.

وهنا أقف لحظة لأبين أن البادية لا زالت أقرب إلى الثابت الديني، وقد يعود ذلك إلى أن الحياة في المدينة تفرض سلوكات تتميز بالاستقلالية على عكس القرية التي يكون فيها عامل التضامن والتعاون أكثر بروزا،أضف إلى ذلك النمو الكبير في عدد سكان المدينة وما يتبع ذلك من تعقد وتشابك العلاقات الاجتماعية، وفي هذا الصدد يقول نور الدين طوالبي ".... نعلم أن المجموعات الريفية تدرك السمة المعيارية لممارستها الطقسية حيث تشكل البدعة كلا متجانسا مع التقليدية وذلك بسبب التصور التوافقي التقليدي لما هو ديني، أما المدنيون الذين لا يهيؤهم أي شيء نظريا لهذه التوافقية، فيبدو أنهم يستخدمونها اليوم لنفس الهدف الديني على حساب التباعدات عن العقيدة... "[2]. وعلى هذا الأساس يلاحظ في المدينة أن بعض الممارسات الطقوسية قد حولت إلى أشخاص محترفين

---

[1]- خصصت في كل قرية من القرى المجاورة للمدينة خيمتان كبيرتان وقد تم شراؤها بواسطة جمع التبرعات في المسجد خصيصا للجنازة. في حين نلاحظ هذه الظاهرة تندر بالمدينة. والملاحظ أن الخيمة تستخدم في العزاء ولا تستخدم في إقامة الأفراح.

[2]- نور الدين طوالبي، الدين والطقوس والتغيرات، المرجع نفسه، ص 150.

(العزايات والنواحات حفر القبر، الطهي، قراءة القرآن) ففي المدينة أو المجتمع الاستهلاكي أصبح الفرد ملزما بالعودة إلى الحياة الطبيعية بسرعة وهذا ما يضطره إلى تحويل ممارسة بعض الطقوس إلى أشخاص محترفين يقومون بها عوضا عنهم وهذا مقابل مبلغ مالي يتكفل به أهل الفقيد. أما في المجتمع الفلاحي التقليدي فتمارس الطقوس بدون ضغوط بحيث أن الإنسان يملك كامل وقته في تشييع الجنازة على الشكل الذي يريده.

من جهة أخرى وحسب قول المخبر (س.ش 36 سنة) فإنه بعد انقضاء ثلاثة أيام بعد الموت، يقوم جيران الميت "بتنخيس أهله" وهي من كلمة "التنخاس" من نخس الشيء والتي تعني نزع الشيء، أي نزع الحزن عنه والعمل على تجاوزه من خلال توفير عشاء يومي لأهل الميت.

ويفسر ذلك حسب هذا المخبر، وهو جعل أهل الميت يعودون تدريجيا إلى ممارسة الحياة بعد الأزمة التي مروا بها.

إذن يمكن القول أن الغرض من هذه السلوكات الطقوسية هو استغلال حالة الموت كأزمة تراجيدية مؤقتة، بحيث من الضروري تجاوزها والعودة إلى الحياة الطبيعية.

ومن هنا فإن الطقوس الجنائزية تعد "محاولة لإرسال الحاضر(الموت) إلى الماضي"[1] أي القضاء على الأزمة التراجيدية وبعث الحياة من جديد. وكأن هناك نوعامن التجند الجماعي لمحاربة الموت وقتلها رمزيا من خلال تغليب مظاهر الحياة على مظاهر الحزن السائدة أثناء الأزمة.

ب- طقوس تشييع الجنازة

1- التعزية :

تعتبر التعزية سلوكا وواجبا اجتماعيا يقوم به الأهل والجيران والأحباب تجاه أسرة الميت بغرض المواساة والحث على الصبر والثبات عند الصدمة الأولى[2]. وتكون التعزية بألفاظ تتغير بحسب الانتماء الاجتماعي أو التكويني: يقول البعض مثلا "البركة في

---

[1]- كلود ليفي ستروس، المرجع نفسه، ص314.

[2]- يقول الرسول (ص) "الصبر عند الصدمة الأولى" في: البخاري، المرجع نفسه، الجزء الثاني، ص 84.

روسكم" ويقول آخرون "الله يبدل المحبة بالصبر" أو عبارة "الله يرزق الصبر، وسعوا خاطركم، ربي يطرح البركة فيكم وفي أوليداتكم" ويقول آخرون "الله يعظم لاجر".

وقد يجمع آخرون بين هذه العبارات، التي لا تتناقض في جوهرها مع الأصل الإسلامي، لأنها دعوة بالخير وتذكير بالصبر لكن أقربها إلى الثابت الديني هو القائل "أعظم الله أجركم، وأحسن عزاءكم، وغفر لميتكم".

والثابت ما روي عن الرسول (ص) "إن الله أخذ وله ما أعطى، ولكل أجل مسمى، وكل إليه راجعون، فاحتسب وأصبر فإنما الصبر عند الصدمة الأولى"[1] .

إذا اجتمع الناس تقرر زمن الدفن ويكون في الغالب بعد صلاة الظهر وينذر كونه بعد صلاة العصر، فإن أدرك المساء الميت أُجِّل إلى الغد، ويكون السبب في ذلك تهيئة مراسيم الدفن الجماعي وهي فرصة لحضور البعيدين من الأقارب للتعزية وحضور مراسيم الدفن.

والملاحظ في المدينة أن الرجال لا يدخلون يوم الموت إلى منزل الميت، بل يجلسون على كراسي لاستقبال التعازي، وحسب أحد المخبرين (ع.ب 56 سنة) أن هذه الممارسة تسمى "بحيط العزا (العزاء)".

وعند إخراج الميت، تقوم النساء من مكانهن، بغية إتباعه لكن الرجال يمنعهن بوضع حائط بشري، وتردد بعض النساء هذه الكلمات "باش نعاونوا ذاك المسافر بالصلاة على محمد" (تكرر عدة مرات). ويعود السبب في ذلك حسب هذا المخبر إلى محاولة تغطية صراخ وعويل أهل الميت نتيجة هول صدمة الموت.

بعد وضع الميت في السرير يخرج النعش الذي يحمله أربعة رجال إلى باب المنزل ثم يرفع على أكتاف ستة من الرجال مقسمين إلى ثلاثة في كل جانب وذلك طوال سير الجنازة[2]. ثم يستبدل حاملو النعش بآخرين وذلك بغية الحصول على ثواب حمل الميت. يمشي الناس وراء النعش يتقدمهم الإمام وأهل الميت مرددين "لا إله إلا الله محمد رسول الله، اللهم صل وسلم دائما أبدا".

---

[1]– حسن رمضان فحلة، المرجع نفسه ص 88.

[2]– نظرا لبعد المقبرة عن المدينة أصبح ينقل الميت في سيارة ويتبعه الناس راجلين.

عند لحظة إخراج الميت إلى مثواه الأخير، يطغي الشعور الديني على أنه عودة إلى الله وفقا لقوله تعالى "إنا لله وإنا إليه راجعون" وهنا تظهر المفاهيم الدينية ممثلة في هيمنة الزوايا والطرق الصوفية أو الإصلاحية، كموجه للسلوك الإنساني في منطقة تلمسان للتعامل مع مصيبة الموت.

يمكن لي أن أرصد مظاهر مختلفة بين مختلف الطرق الصوفية:

- الطريقة العيساوية[1]: والتي تجعل من الموت احتفالا رمزيا لإثبات أسباب الولاية فتتحول الجنازة إلى العجيب المدهش من مراقصة للأفعى والإحتراق بالجمر.
- الطريقة القادرية[2]: وتجعل من الموت ترديدا جماعيا للإذكار.
- المنهج الإصلاحي: الذي يدعو إلى الرهبة والخشوع في الموت واعتماد الصمت في الجنازة والتذكير بالأوامر والنواهي الشرعية وقوفا عند الثوابت الدينية.

2- الدفن:

إن القاعدة[3] في الثابت الديني، أن يدفن الميت بعد موته مباشرة، إلا أن يكون هناك من الظروف ما يحول دون ذلك، كأن تقع الوفاة بعد دخول الليل، فعندئذ يؤجل الدفن إلى الصباح، تقول فوزية دياب في هذا الصدد "إن العرف في ثقافتنا يحتم دفن الميت ولا يبيح حرقه أو أكله مثل ما كان يقضي بذلك العرف في شعوب أخرى..."[4] وقد لوحظ نوعا من التثاقل في تأخير الدفن وهنا يبرز المتغير مرة أخرى معللين ذلك بانتظار أهل الميت البعيدين عنه.

تقام صلاة الجنازة حسب التعاليم الشرعية، إما في المسجد أو بالمقبرة وهذا ما يتواجد في بعض القرى المجاورة لمدينة تلمسان. أثناء الصلاة يوضع الميت على الأرض في اتجاه القبلة، ويكون ثلاثة من الرجال في القبر لاستقبال الميت، فإذا كان الميت رجلا ترفع الملاءة التي تغطيه، ثم يوضع في القبر على شقه الأيمن، أما إذا كان الميت امرأة

---

[1]- نسبة إلى الشيخ أحمد بن عيسى دفين فاس، أكثر تواجدها بولهاصة ناحية الرمشي.

[2]- تنسب إلى الشيخ عبد القادر الجلالي دفين بغداد، توجد في زوايا كثيرة من تلمسان.

[3]- يقول الرسول (ص) "أسرعوا بالجنازة فإن تكن صالحة فخير تقدمونها وإن تك سوى ذلك فشر تضعونه عن رقابكم" في: البخاري، المرجع نفسه، الجزء 2، ص 196.

[4]- فوزية دياب، المرجع نفسه، ص 196.

فلا ترفع الملاءة بل يحملها أربعة رجال من أطرافها الأربعة ويحمل الجثمان حتى لا يراه الحاضرون، هذا ما يفسر انتقال حرمة المرأة ومكانتها حتى إلى القبر.

ثم يصقل القبر بالحجارة المسطحة، ويتم الاحتراز أن تكون هذه الحجارة مصنوعة من مادة أصابتها النار ذلك ما قاله أحد المخبرين (ف.ب. 61 سنة) "كل ما هو ملموس أو مصنوع من النار يعذب به الميت"

ثم تضرب هذه الحجارة بالتراب لسد كل المنافذ، ثم يغطى القبر بالتراب على شكل سنم بعد ذلك يوضع حجران كشاهد إحداهما فوق الرأس، والأخرى عند الرجلين[1]. فحسب الاعتقاد السائد عندنا أن الشاهدة تمنع الميت من النهوض لاتباع أهله عندما يهمون بالانصراف بعد الانتهاء من الدفن. وهنا ينبغي أن أعرج على بعض الاعتقادات السائدة خصوصا عند النساء، إذ يصف بعضهن القبر بالعديد من الصفات فعلى حد قول المخبرة (ك.ش 59 سنة) قد يقلن "جاه (جاءه) قبر مليح" رغم أن القبور تتشابه، هذا بالإضافة إلى اعتبار القبر دارا للميت. ويمكنني اعتبار مثل هذا السلوك نوعا من إسقاط بعض المفاهيم الدنيوية الحياتية على العالم الآخر.

وبحضوري المتكرر لعدة جنائز وزيارتي للمقابر لاحظت أن الزائرين لهذه المقابر يعتبرون المقبرة كمدينة حيث يتعاملون مع سكانها وكأنهم أحياء يسمعون ويرون إنهم يزارون ويتحدث معهم.

يصف المقدم فيلو[2] في سنة 1888 أن مقابر المسلمين كانت بسيطة كما كانت بعيدة عن المراكز السكانية، بدون سياج وهذا ما يوحي لبعض الأوربيين بأن المسلمين لا يهتمون بموتاهم في حين يرى هذا المقدم أنهم أكثر اهتماما بموتاهم لأنهم وخاصة الشيوخ منهم يجتمعون كل أمسية عند هذه المقابر يتبادلون الحديث حول مناقب موتاهم وكأنهم يريدون إشراكهم بشكل مستمر في حياتهم اليومية.

بعد هذه المرحلة يلاحظ اليوم أن الأمور مختلفة تماما بحيث لم تعد المقابر كما وصفها هذا المقدم، إذا أصبحت تحاط بأسوار عالية، وأصبح هناك تفنن ومبالغة في بناء

---

[1]- المرأة تميز بوضع حجر عند رجليها في شكل عمودي تميزا لها.

[2]- المقدم فيلو، المرجع نفسه، ص 190.

القبور والاعتناء بها وهذا يعود في رأينا إلى تأثر المجتمع بالثقافة الفرنسية التي مارست تأثيرها على مجتمعنا لأكثر من قرن ونصف.

وما يلاحظ اليوم أن هناك تفاوتا في الاهتمام بالقبور إذ إن هناك من يتركها كما هي (من تراب) في حين أن هناك من يضع شاهدا واحدا وهناك من يضع شاهدين[1]. وهناك من يبني القبر باستعمال أغلى المواد البنائية وأفخمها كالرخام، حيث يلاحظ الداخل إلى المقبرة أن هناك تفاوتا بين الموتى مما يوحي لنا أن المقبرة تعيد إنتاج التناقضات الطبقية الموجودة في مجتمع الأحياء وهذا مظهر آخر من مظاهر التعلق بالدنيا.

يمكن أن نجد لهذا التمايز الطبقي امتدادا عند المصريين قديما. فمن أجل الحفاظ على الجسم، بدأ المصريون القدماء ببناء كتلة مستطيلة من اللبن فوق القبر تعرف بالمصطلح المعماري المعروف بالمصطبة في مصر والتي كانت تميز قبور الملوك والأمراء عن قبور العامة التي ظلت عبارة عن حفرة بسيطة في الرمال الصحراوية[2].

يلاحظ من جهة أخرى تزايدا في ظاهرة حجز أماكن الدفن في المقبرة[3]، من قبل بعض الأشخاص مبررين ذلك بدفن أفراد العائلة الواحدة مع بعضهم البعض، حسب قول المخبرة (ك.ش59 سنة) "حتى يونس (يؤنس) بعضهم البعض." هذا ما يتناقض مع الثابت الديني الذي يؤكد عدم معرفة المسلم بمكان موته انطلاقا من قول تعالى:"وما تدري نفس بأي أرض تموت"[4]

يمكن أن أبين أن الثابت الديني يمنع مثل هذه الممارسة إلا أن العلاقة أو القرابة الدموية تطغى على الثابت الديني بحيث لم يعد له أي تأثير على الواقع. وهنا نجد كيف أن الدنيوي ينتقل للمقدس وما أثارني كذلك رغبة المغتربين الملحة على دفنهم في أرض الوطن (الأم). فالأرض في الحضارات القديمة ترمز هي الأخرى إلى صورة الأم. إنها

---

[1]- يكتب على الشاهد هذا الدعاء "يا واقفا على قبرنا أدعو لنا بالرحمة والمغفرة" أو كتابة الآية القرآنية: يا أيتها النفس المطمئنة أرجعي إلى ربك راضية مرضية وأدخلي في عبادي وأدخلي في جناتي" سورة الفجر الآية 32 . وكأنها طلب للدعاء والمغفرة والشفاعة لعلها تساعده على التخفيف من ذنوبه وتسمح له بتجاوز محنته في العالم الآخر.

[2]-فاخر عبد الواحد، عامر سليمان، المرجع نفسه، ص 237.

[3]- يعود بعد المقبرة عن المراكز السكانية إلى احترام قداسة الميت، والمقبرة عموماًلذا يجب ألا تكون عرضة للأطفال أو المارة بقداستها.

[4]- الآية: "إن الله عنده علم الساعة وينزل الغيث ويعلم ما في الأرحام وما تدري نفس ماذا تكسب غدا وما تدري نفس بأي أرض تموت، إن الله عليم خبير" سورة لقمان الآية 33.

تمثل رحم الأم الذي تحن إليه وللعودة إليه من جديد، وهنا يظهر التقابل بين الميلاد (الحياة) والموت.

ويعبر القرآن صراحة عن ذلك في الآية القرآنية:

"نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنىّ شئتم"[1]. هذا النوع من الرمزية الذي يُعطى للأرض بحيث تصبح بمثابة رحم الأم الذي يمثل مكانا للاحتماء فيه ومن ثمة النكوص إلى عهد الطفولة، وهذا ما يشبه حنين الطفل في اللحظة التي تضمه الأم إلى صدرها.

يمكن اعتبار هذا من الآليات التي يستخدمها الإنسان كرد فعل في مواجهة الموت بالحياة وهنا يتم التقابل في بنية ثنائية (الموت، ميلاد جديد)[2].

ج- طقوس الحداد

كغيره من عناصر الطقوس الجنائزية السابقة يعرف الحداد بدوره نوعا من التباين بين الثابت الديني والمتغير الشعبي. ففي الوقت الذي يركز فيه الثابت الديني على ضرورة الصبر أثناء الفاجعة، والتركيز على الصبر هنا يشير إلى أن الحزن على الميت يجب أن يكون في سكينة وصمت ويترك المجال الأكبر للعبرة والدعاء للميت وأهله. أكثر من هذا نجد العديد من النصوص الدينية التي منعت بعض الممارسات كشق الصدر وندب الوجه، الضرب على الجسم وتقطيع الشعر[3].

أمام كل هذه القيود الموضوعة على أسلوب تسير صدمة الوفاة، نجد أن الممارسة الشعبية قد أخذت كامل حريتها متجاهلة بذلك كل الممنوعات السابق ذكرها فالملاحظ على مجتمع بحثي أنه فيما يخص الطقوس الجنائزية المتعلقة بالحداد هناك مجال خاص بالرجال وآخر خاص بالنساء. أما فيما يخص المجال المتعلق بالنساء فنجد أن التعبير عن الحزن يكون بأصوات مرتفعة من عويل وبكاء حتى وإن كان هذا السلوك غير صادق إلا بالنسبة للمقربين من الميت فقد ذكرت لنا السيدة (ك.م 56 سنة) أن هذا الصراع والعويل يغلب عليه الطابع التمثيلي حيث لاحظت أن هناك ترانيم شعرية تتردد خلال المشهد الطقوسي والتي لا تخلو من الكذب ومخالفة الحقيقة، وقد تكون المعدّدة غير متأثرة بهذا

---

[1]- سورة النساء الآية 221

[2]- قدروي عبد الكريم، المرجع نفسه ص 171.

[3]- يقول الرسول (ص) "ليس منا من لطم الخدود و شق الجيوب ودعى بدعوى الجاهلية" في البخاري، المرجع نفسه، الجزء2، ص 82.

الموت ولكنها رغم ذلك تبدي نوعا من التأثر من خلال ما تذكره من شعر ملحون. ومن لا تستجيب لهذا (التَعْدَاد) من أهل الميت، تُذكر بسوء وقد تُتهم على أنها فرحة لموت هذا الشخص وإن كان أبوها أو أخوها أو أقرب الناس إليها، إذ أن المعزيات وهن خارج بيت العزاء يكن في حالة طبيعية جدا وبمجرد تعديهن لعتبة الباب يصبحن في حالة أخرى تماما إذ أن هناك من يغمى عليها وهناك من تشق ثيابها وتلطم وتخدش وجهها في سلوك أقرب ما يكون إلى النوبة الهستيرية،وما تجدر الإشارة إليه هنا هو أن هذا السلوك قد أصبح بمثابة الدَيْن الذي يفرض على صاحبه رده فقد أشارت المخبرة (ك.م 56 سنة) إلى ذلك قائلة "واش من بكى كلشي ولا بالسلف اليوم، ألي يبكيلك تبكيله وألي ما يبكيلش ما تبكيلهش" إن مثل هذه الممارسة تبين أن مبدأ التضامن قد غلب على مبدأ الحزن حيث أن المعزية تفضل الصراخ والإغماء عليها والبكاء أمام أهل الميت كسلوك تضماني معهم تبين من خلاله مدى تأثرها بمصابهم، ويغيب مبدأ الحزن لأن المعزين يتوقفون عن هذا السلوك بمجرد اختفاء أهل الميت بل قد يتحولون من حالة البكاء إلى حالة الضحك والمزاح.

إن الملفت للانتباه في هذا المستوى هو التشابه الكبير بين ما يحدث في احتفالية الزواج وما يحدث في طقوس الجنازة فمفهوم الدين يتكرر في الحالتين: الزواج والموت فرغم التقابل بين الحزن والفرح إلا أن أسلوب التعبير عن كليهما يخضع لنفس المبدأ وهو الدَيْن.

وإذا عدنا إلى موضوع الحداد والحزن فإننا نجده على عكس ما سبق صادقا على المقربين من الميت حيث تتميز الدقائق الأولى بالصراخ والعويل عند النساء،من جهة أخرى نلاحظ مظاهر أخرى للحزن تظهر على اللباس خاصة عند النساء.ولإعطاء هذا الموضوع حقه تعمقنا بعض الشيء مع المخبرة (ك.م 56) حول تطور التعبير عن الحزن من خلال اللباس إذ أكدت أنه في القديم كان يعبر عن الحزن بلبس الأكياس ثم تطور الأمر إلى ارتداء ملابس سوداء، أما في أيامنا فنجد أنه يتم التركيز على الألبسة الغامقة دون وجود الأسود مع إمكان ارتداء اللباس الأبيض خاصة بالنسبة للمسنات أو النساء اللواتي أدَيْن فريضة الحج، كما أن النساء يمتنعن عن كل مظاهر الزينة من ذهب ومساحيق الزينة والتجميل والعطور وحتى المساحيق التقليدية كالحنة والكحل.

مكتبة كلية العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية

أما فيما يخص المجال الخاص بالرجال فإن التعبير عن الحزن يكون من خلال الامتناع عن كل ما يمكن أن يشير إلى عكس الحزن وقد يصل بهم الحد إلى البكاء أحيانا خاصة إذا كان الفقيد غاليا عليهم.

والملاحظة على مجتمع بحثنا أن بكاء الرجال أمر مستهجن لأنه يحط من شأنهم وهذا ما يعني أنه إذا وصل حزن الرجال إلى حد البكاء فإن علاقتهم بالميت تكون وطيدة.

من جهة أخرى يمارس الرجال طقوس جنائزية أكثر تنظيما ووضوحا تتجسد من خلال تخصيص مكان للعزاء الذي سبق الإشارة إليه فيما سبق وتنظيم سهرات ليلية تخصص لإطعام المعزين وقراءة القرآن والدعاء للميت بالرحمة ولأهله بالصبر. كل هذه الممارسات تتم تحت مبدأ الصدقة على الميت وكأن أهله يحاولون أن يساعدوه على تدارك ما فرط فيه أثناء حياته، وتتكرر هذه السهرات في اليوم الأول والثاني والثالث الذي أصبح يقام فيه السبوع (الأسبوع)، الذي يشير إلى سبعة أيام والملفت للانتباه أن هذا العدد يحتل مكانة مرموقة في المخيال الشعبي وقد يعود ذلك إلى تأثر هذا الأخير بالنصوص الدينية خاصة القرآن الذي ذكر العدد سبعة (7) أكثر من 15 مرة.

فالأراضي والسماوات عددها سبعة[1] والأبحر السبعة[2] والأبواب السبعة للجنة والنار[3]. كما أن لهذا العدد امتدادًا حتى بالنسبة للحضارات القديمة كالفراعنة والبابليين حيث "كان البابليين يعلقون أهمية خاصة على اليوم السابع والرابع عشر والواحد والعشرين..."[4] نجد أن في هذا العدد المتمثل في السبوع تقابلا في أسبوع الوليد حيث إن بعض الممارسات تؤكد "على سبع حبات من كل من الفول والأرز والعدس، يخرج والده لأول مرة وعند عودته يأتي بسبع نباتات ذات حب أبيض..."[5]

وبعد أربعين يوما يقام طقس الأربعين وهي المناسبة التي تصادف اليوم الأربعين لوفاة المعني حيث يتذكره الأهل فيدعون له بالرحمة والمغفرة ويصنعون طعاما يتصدقون

---

[1]– "الله الذي خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن" سورة المؤمنون الآية 86.

[2]– "ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفذت كلمات الله إن الله عزيز حكيم" سورة لقمان، الآية 27.

[3]– "لها سبعة أبواب لكل باب منهم جزء مقسوم" سورة الحجر الآية 44.

[4]– جورج ساراطون، تاريخ العلم، الجزء الأول، ط3، دار المعارف بمصر القاهرة، 1976، ص 176.

[5]– محمد الجوهري الدراسة العلمية للمعتقدات الشعبية الجزء 1، دار الثقافة للنشر والتوزيع القاهرة، 1983، ص 441.

به عليه ويذهبون إلى قبره ويوضحون حدوده ويعلمونها بعلامات كنصب بعض الأحجار تدعى بالشواهد بتلمسان وضواحيها[1].

كما تتكرر السهرة الليلية (الدينية) في اليوم الأربعين الذي يحمل بدوره دلالات رمزية كثيرة بالنسبة لمجتمعنا وهذا دائما بسبب التأثر الكبير بالروح الدينية المستمدة من القرآن الذي تناول هذا العدد أكثر من 4 مرات فميعاد موسى كان لأربعين يوما[2] ونفى إسرائيل كان لأربعين سنة[3] والرشد و اكتمال شخصية الفرد تكون بعد مرور أربعين سنة.

لقد اختلط مفهوم هذا العدد المستمد من النصوص القرآنية الثابتة مع الخيال الشعبي المتأثر في كثير من الأحيان ببقايا الحضارات السابقة مما أدى إلى بعض المعتقدات الخاصة بمجتمعنا حيث يقول (س. ل. 57 سنة) أن "روح الميت تبقى في الدار رُبْعِينْ يوم" وربما يفسر هذا المعتقد بهذه الليلة وكأنه وداع ثاني وأخير للميت حتى وإن حاول أفراد المجتمع في الوقت الحالي تغطيته بالتأكيد على أن هذا الاحتفال هو مجرد صدقة على الميت. كما نجد لهذا العدد ممارسات أخرى كالاحتفال بيوم الأربعين للواضعة.

إن تفسيرنا للأبعاد الرمزية لهذه الممارسة هو أن الأحياء يسعون إلى تخليد موتاهم ولو لفترة قصيرة بعد موتهم، كما أن هذه الطقوس تلعب دورا أو وظيفة تنظيمية تهدف إلى إعادة التوازن إلى حياة الأحياء المضطربة بفعل صدمة الموت وهذا ما أكد عليه ميزوناف الذي يقول "كخلاصة نجد أن للحداد وظيفة انتقال للأحياء كما للأموات إذ ينظم الاضطراب الاجتماعي الذي تسبب فيه الموت والاضطراب العاطفي المعيش من قبل الأقارب"[4]، وهذا يعني أن الحداد ينظم من خلال محطاته المختلفة، حياة الأحياء ومن هنا فهو موجه للأحياء أكثر مما هو موجه للأموات وهذا يشير مرة أخرى إلى أن الطقوس الجنائزية ليست إلا مبررات أبدعها الأحياء حتى يسمحوا بتواصل حياتهم.

إن تحليلنا لكل ما سبق يجعلنا نؤكد على أن ممارسة الطقوس الجنائزية كإخفاء مظاهر الزينة والفرح واحترام آجال الحداد وإحياء العديد من السهرات الليلية يشير إلى

---

[1]– مصطفى قناو، صورة المجتمع التلمساني من خلال الأمثال الشعبية، رسالة الماجيستير في الأنثروبولوجية، جامعة أبي بكر بلقايد، كلية الآداب و العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية قسم الثقافة الشعبية، تلمسان 2000/1999، ص 168.

[2]– "و واعدنا موسى ثلاثين ليلة وأتممناها بعشر فتم ميقات ربه لأربعين ليلة وقال موسى لأخيه هارون اخلفني في قومي وأصلح ولا تتبع سبيل المفسدين" سورة الأعراف الآية 142.

[3]– "قال فإنها محرمة عليهم أربعين سنة يتيهون في الأرض فلا تأس على القوم الفاسقين" سورة المائدة الآية 26.

[4]– ج ميزوناف، المرجع نفسه، ص 45.

تركيز الأحياء على إعطاء صيغة خاصة لهذا الحدث من خلال تخصيص احتفالية خاصة به وهذا يجعل الطقوس الجنائزية طقوسا خاصة تلتقي مع بقية الطقوس الاحتفالية على الأقل في تبنيها لمظهر خاص ومميز. ومن هنا نجد أن المتغير الشعبي يركز مرة أخرى على التشبث بالحياة حتى في حالات الحزن الشديد إذ تتواصل الحياة ولو في مظاهر خاصة وبوتائر منخفضة إننا نؤكد مرة أخرى تغليب الحياة على الموت حتى في ميدان هذه الأخيرة فالسلوك الهستيري الذي سبق وأن ذكرناه من قبل يؤكد لنا أن الحياة هي الحقيقة وأن الموت ليست إلا تمثيلا.

خـــلاصـــــة :

كخلاصة لكل ما ورد في هذا الفصل يمكننا القول إن العلاقة بين الثابت الديني والمتغير الشعبي تتميز بالمد والجزر إذ نجد أن زاوية الانفراج بينهما تكبر أحيانا وتقل حتى تكاد تنعدم أحيانا أخرى أما العناصر التي تقل فيها فهي التغسيل والتكفين والتلقين.

في حين أن العناصر التي يكون فيها الانفراج متوسطا فتتمثل في النعش وزيارة القبر. وتبقى العناصر الأخرى متميزة بالانفراج الكبير بين الثابت الديني والمتغير الشعبي. هذا التغير الذي يملك امتدادا في الحضارات والديانات القديمة كالحداد وظاهرة الأربعين والأسبوع مثلا.

الخاتمة :

وبعد عرض وتحليل الطقوس الجنائزية، ومحاولة الإحاطة بالموضوع، تبينت لي بعض الملاحظات التي هي في الأصل نتائج البحث وما يتعلق به.

فقد توصلت إلى أن وظيفة طقوس الموت هي محاولة إعادة الحياة إلى مجراها الطبيعي وبالتالي فهي تقصد الأحياء أكثر مما تقصد الأموات أي أنها تهدف إلى التشبث بالحياة أكثر مما تهدف إلى توديع الميت.

وقد تجلت هذه الفكرة في جملة الأمثال التي قمت بتحليلها من خلال روح النكتة والمداعبة والاحتفالية المحتواة في الأمثال التي تحتوي على ألفاظ الموت كالجنازة، النعش، الكفن...

أما في الحلم فتبرز هذه الفكرة من خلال رمزية الموت في الحلم والتي تعبر عن الحياة بالنسبة لجميع التفسيرات سواء أكانت شعبية دينية أم تحليلا نفسيا، رغم ما لوحظ على التفسيرات الشعبية من ضعف في الأساليب الرمزية المعتمدة ومن هنا أقترح دراسة مستقلة ومستقبلية تهدف إلى محاولة استثمار هذه التفسيرات قصد إثرائها.

وفيما يخص الطقوس الجنائزية بين الثابت الديني والمتغير الشعبي فقد تجلت هذه الفكرة على الخصوص في تشابه احتفالية الطقوس الجنائزية باحتفالية طقوس المولود الجديد أو الختان أو الزواج خاصة في شكلها الظاهري من تجمع وأكل ولباس وخطاب. بحيث لم يعد هناك فرق كبير بين احتفالية الفرح واحتفالية الحزن.

وأقترح للبحث مجالا أراه خصبا متصلا بالأنثروبولوجيا الاجتماعية الثقافية والمتمثل أساسا في المقارنة بين طقوسية الموت في الأديان السماوية النصرانية، اليهودية، الإسلام والأديان الأخرى كالبوذية، الهندوسية إذ تعتبر مجالا واسعا لا يكفيه فصل واحد – كما بالرسالة – بل قد يتعداه إلى عدة رسائل جامعية من منظورات مختلفة لهذه المقارنة.

يمثل هذا البحث محاولة متواضعة لدراسة إشكالات ظلت نائمة لم تحركها أنامل الباحثين، فموضوع الطقوس الجنائزية في الخطاب الأنثروبولوجي الذي تعرضت له في الفصل الأول ما هو في الأصل إلا بحثا قائما بذاته، وما قيل عن الفصل الأول يصدق على الفصلين الباقيين، خاصة الفصل الثالث الموسوم بالثابت الديني والمتغير الشعبي

لطقوسية الجنائز. فإنه يعبر عن صراع قائم بين الثقافة العالمة المعيارية الثابتة والتي تبحث فيما ينبغي أن تكون عليه السلوكات الطقوسية الجنائزية وبين ثقافة شعبية متغيرة تحمل تراكمات ثقافية عبر أجيال متعاقبة، فرغم محاولة الإسلام ترسيخ معالم ثقافة إسلامية رسمية، إلا أنه يلاحظ بأنه لازالت هناك معتقدات فارضة نفسها ولا تربطها أية صلة بالثوابت الدينية الإسلامية كمعتقد الأربعين، والسبوع والتي أقترح أن تكون موضوع بحث في المستقبل يتناول فكرة العدد في المعتقدات الشعبية والدينية.

وكنتيجة نهائية لكل ما سبق يمكن القول أن:

أ- للطقوس الجنائزية انفراجا قويا وخروجا عن الثابت الديني خصوصا عند النساء إذا ما قارنا ذلك بمجتمع الرجال.

ب- محاولة مجتمع البحث التحايل في ممارسته لطقوس الجنازة. حيث يمارس طقس الأربعين تحت غطاء الصدقة ترحما على الميت مثلا.

ومن هنا فإن الطقوس الجنائزية هي بالفعل كما افترضته في بداية البحث مستعملة لإعادة النظام للحياة الاجتماعية، فهي موجهة إلى التشبث بالحياة أكثر مما هي موجهة لتوديع الميت.

الملاحق

الملحق الأول : دليل المقابلة الخاص بالمخبرين.

تمهيد : (يقرأ على المخبر) لقد تم اختياركم بناء على الخبرة والتجربة التي تملكونها للمشاركة في هذا البحث العلمي الأكاديمي، حول الطقوس الجنائزية في منطقة تلمسان. ومن ثمة فأنتم مدعوون للمساهمة والمشاركة من خلال الحديث عن الطقوس الجنائزية وفقا للمحاور المبنية أدناه.

الاسم واللقب: السن:

الاستعداد للموت:

- كيف يتم الاستعداد للموت، وما هي أهم الممارسات المستعملة في هذا المجال؟
- لماذا يستعد بعض الناس للموت؟
- كيف يشعر أهل الميت عند قرب أجل أحد أفراد العائلة؟

لحظة الموت :

- ماذا يلاحظ على أفراد العائلة مباشرة أثناء خروج روح الشخص؟
- كيف يواجهون صدمة الموت؟
- ما هي ردود أفعال الناس أو الجيران والأقارب عند سماع خبر الموت؟

إعداد الميت :

- ما هي أهم المساعدات التي تقدم لأهل الميت؟
- كيف تتم مواساتهم والتخفيف عنهم؟
- كيف يتم تجهيز الميت؟

الخروج مع الجنازة :

- كيف يتم تشييع الجنازة؟
- ما هي أهم الفروق بين القرية والمدينة؟
- ما هي أهم مميزات القبر والمقبرة في العصر الحالي وفي السابق؟

إعداد الطعام:

- كيف تتم الاحتفالية الجنائزية؟
- هل هناك فرق بين القرية والمدينة في هذا المجال؟

- ما هو رأيكم في هذه الممارسات؟

الحداد:

- كيف يعبر عن الحداد والحزن؟
- هل هناك فرق بين القرية والمدينة في ممارسة الحداد؟
- ما هي الفترات الزمانية الأساسية في الحداد؟

الملحق الثاني : دليل المقابلة الخاص بجمع الأمثال الشعبية:

تمهيد : (يقرأ على المستجوب) لقد تم اختياركم بناء على الخبرة والتجربة التي تملكونها حول الأمثال الشعبية للمشاركة في هذا البحث العلمي الأكاديمي، حول الطقوس الجنائزية في منطقة تلمسان. ومن ثمة فأنتم مدعوون للمساهمة والمشاركة من خلال الحديث عن الأمثال الشعبية المتعلقة بالطقوس الجنائزية في المنطقة وضواحيها. وفقا للمحاور المبنية أدناه.

المعلومات الشخصية :

الاسم واللقب: السن:

الأمثال الشعبية التي تتعلق بالطقوس الجنائزية:

- أذكر الأمثال الشعبية التي تعرفها والتي تتضمن الموت وما يتعلق بها.
- هل تعرف صيغة أخرى لهذه الأمثال؟
- هل هناك علاقة بين هذه الأمثال والموت؟

المناسبة التي يقال فيها المثل :

- هل تعرف المناسبة التي قيلت فيها هذه الأمثال ؟
- هل تعتقد أن هذه الأمثال لازالت صالحة في عصرنا هذا؟
- هل تعتقد أن الناس يدركون دائما المضرب الذي يجب أن يذكر فيه هذا الأمثال؟

إدراك المستجوب لمحتوى المثل:

- ما المقصود من هذه الأمثال؟
- هل تستعمل هذه الأمثال بكثرة؟
- هل تعبر هذه الأمثال بالفعل عن الواقع الذي تقال فيه؟

الملحق الثالث : دليل المقابلة الخاص بجمع الأحلام

تمهيد : (يقرأ على المستجوب) لقد تم اختياركم بناء على الخبرة والتجربة التي تملكونها حول الأمثال الشعبية للمشاركة في هذا البحث العلمي الأكاديمي، حول الطقوس الجنائزية في منطقة تلمسان. ومن ثمة فأنتم مدعوون للمساهمة والمشاركة من خلال الحديث عن الأحلام المتعلقة بالطقوس الجنائزية في المنطقة وضواحيها. وفقا للمحاور المبنية أدناه.

المعلومات الشخصية:

الاسم واللقب: السن: المهنة:

محتوى الحلم:

- من المؤكد أن كل شخص قد يرى خلال حياته العديد من الأحلام المزعجة ومن بينها تلك المتعلقة بالموت فهل يمكنك أن تروي لي واحدا منها؟
- هل كان هذا الحلم مزعجا بالفعل وما هي درجة هذا الإزعاج؟
- كيف كان وضعك بعد اليقظة؟

فهم الشخص لحلمه :

- ما هو تفسيرك لهذا الحلم؟
- هل ترى هناك علاقة بين هذا الحلم والواقع؟
- هل كنت تعاني من مشاكل عويصة قبل رؤيتك لهذا الحلم؟

الملحق الرابع : دليل مقابلة خاص بالتفسير الشعبي للأحلام

تمهيد: (يقرأ على المفسر) لقد تم اختياركم بناء على الخبرة والتجربة التي تملكونها حول تفسير الأحلام، للمشاركة في هذا البحث العلمي الأكاديمي، حول الطقوس الجنائزية في منطقة تلمسان. ومن ثمة فأنتم مدعوون للمساهمة والمشاركة من خلال تفسير بعض الأحلام المتعلقة بالطقوس الجنائزية في المنطقة وضواحيها. وفقا للمحاور المبنية أدناه.

المعلومات الشخصية :

الاسم واللقب: السن: المهنة:

يروى للمفسر ثم تترك له كامل الحرية في تأويلها انطلاقا من المعرفة الشعبية الخاصة به.

قائمة المصادر والمراجع :

1. المصادر:

1-1- القرآن الكريم

1-2- الكتاب المقدس، سفر العدد، الإصحاح 14، الآيات 28، 29 ، 32 ،33، 34، 35، مأخوذ عن جودت السعد، الشخصية اليهودية عبر التاريخ، ط2، المؤسسة العربية للدراسات بيروت، 1988.

1-3- صحيح البخاري، الجزء 7، 8، باب التعبير، المجلد الرابع، دار الطباعة، ط10، إسطنبول.

2. المراجع باللغة العربية:

1.2.- أحمد أمين، فجر الإسلام، ط1، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1959

2.2.- أحمد أمين، قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية، طبعة لجنة التأليف والنشر، القاهرة 1953.

3.2.- أحمد رشدي صالح، فنون الأدب الشعبي، ج2، القاهرة، 1928.

4.2.- أحمد شلبي، اليهودية، ط 12، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1977.

5.2.- إدوار تيلور، علم الاجتماع الثقافي ومشكلات الشخصية في البناء الاجتماعي، منشأة المعارف، الإسكندرية بدون سنة.

6.2.- إميل دوركايم، قواعد المنهج في علم الاجتماع، موفم للنشر، الجزائر، 1990.

7.2.- ابن تيمية (الشيخ)، مجموع الفتاوي، المجلد الرابع والعشرون، الرباط.

8.2.- ابن سيرين (محمد)، تفسير الأحلام الكبير، المسمى منتخب الكلام في تفسير الأحلام، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1998.

9.2.- ابن منظور، لسان العرب المحيط، الجزء الثالث، دار لسان العرب، بيروت.

10.2.- السيد سابق، فقه السنة، المجلد الثالث، ط1، دار الكتاب العربي، بيروت، 1971.

11.2. - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، الجزء 11، المجلد 6، ط2، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة 1967.

12.2- الماوردي، أدب الدنيا والدين، دار المعرفة ط3، القاهرة ،1955.

13.2.- المتنبي، الديوان، شرح وكتب هوامشه مصطفى السبتي، الجزء الثاني الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان 1986.
14.2.- برهان الدين دلو، حضارة مصر والعراق، ط1، دار الفارابي، بيروت سنة 1989.
15.2.- بيار داكو، تفسير الأحلام، ترجمة مها عفيش، الدار الجامعية، 1991.
16.2.- بيير فوجيرولا، الثورة الفرويدية، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1972.
17.2.- توفيق الطويل، الأحلام، مكتبة الآداب، القاهرة، 1945.
18.2.- جاك شؤون، الموت في الفكر الغربي، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت أبريل سنة 1984.
19.2.- جان لابلاش، ج ب بونتاليس، معجم مصطلحات التحليل النفسي، ترجمة د. مصطفى حجازي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1985.
20.2.- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء الثاني، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982.
21.2.- جورج سارطون، تاريخ العلم، الجزء 1، ط3، دار المعارف بمصر القاهرة، 1976.
22.2.- حسن رمضان فحلة، الحكم الجائز في تشييع الجنائز على مذهب الإمام مالك ونبذ البدع المستخدمة فيها، دار الهدى، الجزائر.
23.2.- خالد بن علي بن محمد العنبري، قاموس تفسير الأحلام: كيف تعبر رؤياك في ضوء القرآن والسنة، ط1، دار الإمام مالك، البليدة.
24.2.- رابح خدوسي، موسوعة الجزائر في الأمثال الشعبية، دار الحضارة، 1997.
25.2.- رودلف زلهايم، الأمثال العربية القديمة، مؤسسة الرسالة، ط2، 1982.
26.2.- سعد دعيبس، تيارات معاصرة في التراث العربي، ط1، دار الثقافة، 1978.
27.2.- سمير عبدو، التحليل النفسي لحالة انتظار الموت، ط1، دار الكتاب العربي، دمشق، القاهرة، سنة 1993.

28.2.- سيغموند فرويد، خمسة دروس في التحليل النفسي، ط3 ، 1986، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت.
29.2.- طاهر احمد مكي، دراسة في مصادر الأدب، دار المعرفة، ج1، ط1، القاهرة 1968.
30.2.- ظفر الإسلام خان، التلموذ: تاريخه وتعاليمه، ط3، دار النفائس، 1980.
31.2- عبد الرحمن بداوي، الموت والعبقرية، ط2، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1962.
32.2.- عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، الجزء الثاني، ط1، المؤسسة العربية للدراسة والنشر، بيروت، 1984.
33.2.- عبد السلام عبد الغفار، مقدمة في علم النفس العام، دار النهضة العربية، بيروت، ط2.
34.2.- عبد الغني النابلسي (العلامة)، تعطير الأنام في تعبير المنام، المجلد الأول، دار إحياء التراث العربي.
35.2.- عبد المالك مرتاض، الأمثال الشعبية الجزائرية: دراسة الأمثال الزراعية والاقتصادية بالغرب الجزائري، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر.
36.2.- عفيف عبد الفتاح طبارة، روح الدين الإسلامي، ط 16، دار الملايين، بيروت، 1977.
37.2.- علي أحمد سعيد (أدونيس)، الثابت والمتحول: بحث في الاتباع والإبداع عند العرب، الجزء 1، الأصول، ط4، دار العودة، بيروت، 1983.
38.2.- علي بن هادية، بلحسن بليش، الجيلالي بن الحاج يحي، القاموس الجديد للطلاب، معجم عربي مدرسي ألف بائي، ط7، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1991.
39.2.- علي كمال، أبواب العقل الموصدة، باب النوم وباب الأحلام،ط2،دار السيد،بغداد، 1990.
40.2.- علي محمود إسلام الفار، الأنثروبولوجية الاجتماعية، الدراسات الحقلية في المجتمعات البدائية والقروية والحضرية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، 1976.

41.2.- فاخر عاقل، أصول علم النفس وتطبيقاته، دار العلم للملايين، بيروت، ط5، 1981.

42.2.- فاخر عاقل، علم النفس: دراسة التكيف البشري، دار العلم الملايين، ط6،بيروت، 1979.

43.2.- فاخر عاقل، مدارس علم النفس، ط6، دار العلم الملايين، بيروت، 1983.

44.2.- فاخر عبد الواحد، عامر سليمان، عادات وتقاليد الشعوب القديمة، دار الكتاب للطباعة والنشر، بغداد ، 1979.

45.2.- فوزية دياب، القيم والعادات الاجتماعية، ط1، دار النهضة العربية بيروت1980.

46.2.- قدوري عبد الكريم، حفريات الموت، رسالة ماجستير في الأنثروبولوجيا الثقافية والاجتماعية، معهد الثقافة الشعبية، جامعة تلمسان، 1995/1994.

47.2.- كارل بركلمان، تاريخ الأدب العربي، ج1، ط1، دار المعارف، مصر، 1974.

48.2.- لجنة من أساتذة قسم الاجتماع جامعة الإسكندرية، المرجع في مصطلحات العلوم الاجتماعية، دار المعارف الجامعية، الإسكندرية.

49.2.- مالك بن أنس (الإمام)، الموطأ، دار الكتاب، الجزائر ، بدون سنة.

50.2.- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، دار الفكر، دمشق، 1981.

51.2.- مجموعة من الأساتذة، الفكر الإسلامي والفلسفة، ط1، دار النشر للمعرفة الرباط، 1996، 1997.

52.2.- محمد الجوهري، الدراسة العلمية للمعتقدات الشعبية، دار الثقافة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1983.

53.2.- محمد بن إسماعيل الأمير اليمني الصنعاني(الشيخ)، سبل السلام: شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام، الجزء الثاني، ط5، سنة 1990، دار الكتاب العربي، بيروت.

54.2.- محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ط3، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر منشورات عويدات، بيروت 1983.

55.2.- محمد علي أبو ريان، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، دار المعارف، مصر، 1982.
56.2.- محمود حمدي زقزوق، مقدمة علم الأخلاق، ط2،دار القلم، الكويت، 1980.
57.2.- مصطفى قناو، صورة المجتمع التلمساني من خلال المثال الشعبية، رسالة ماجستير في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، قسم الثقافة الشعبية، السنة الجامعية 2000/1999.
58.2.- موفق الدين ابن قدامى وشمس الدين ابن قدامى المقدسي (الشيخان)، المغني والشرح الكبير، الجزء الثاني، دار الكتاب العربي، بيروت، 1972.
59.2.- نبيلة إبراهيم، قصصنا الشعبي من الرومانسية إلى الواقعية، دار العودة بيروت، دار الكتاب العربي، طرابلس، 1974.
60.2.- نجيب يوسف بدوي ، الكابوس، سلسلة الثقافة السيكولوجية، دار مصر للطباعة، القاهرة، بدون سنة.
61.2.- نور الدين طوالبي، إشكالية المقدس، منشورات عويدات، بيروت، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائرية، الجزائر، 1988.
62.2.- نور الدين طوالبي، الدين والطقوس والتغيرات، ترجمة وجيه العيني، ط 1، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائرية، الجزائر 1988.
63.2.- هيجل فريديريك، فينومنولوجيا الفكر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981.
64.2.- فان دارلو، ذكر من قبل نور الدين طوالبي الدين والطقوس والتغيرات ترجمة وجيه العيني، ط1 منشورات عويدات، بيروت، باريس، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائرية، الجزائر 1988.

3. المجلات:

3.1.- رشيد بن مالك، الأستاذ عبد الحميد بورايو، التحليل السيميائي للخطاب : التشاكل والترابط بين التعبير والمضمون، الموكب الجنائزي في القصة: ملحق مجلة التبين، نادي القصة بالجاحظية، العدد 1، سنة 1996، ص.ص.

3.2.- محمد سعيدي، ظاهرة التويزة وأبعادها الاجتماعية والاقتصادية، في المجلة الثقافة الشعبية، العدد، معهد الثقافة الشعبية، جامعة تلمسان، السنة ، ص.ص .

3.3- محمد سعيدي، ظاهرة الاعتقاد في إصابة العين بين المقدس والدنيوي، في مجلة الثقافة الشعبية، العدد 4، السنة 1996، معهد الثقافة الشعبية، جامعة تلمسان، ص.ص55-71.

4.3.- منذر الأسعد، الأمثال عند العرب وغيرهم، في: الجيل المجلية العربية العصرية، المجلد 8، العدد 1،مطبعة SPA GRAFIC EDITORIAL، ص.ص 26-34، جانفي سنة 1987

4. المراجع باللغة الأجنبية:

4.1.- Ashley Montague, les premiers âges de l'homme, Ed. Marabout , Paris.
4.2.- Chevalier J., Gheerbrant.A., Dictionnaire des symboles, Ed. Robert Laffont, Paris, 1986.
4.3.- Claude Levis –strauss, La pensée sauvage, Paris, 1962.
4.4.- Encyclopédie Universalis : Corpus 15 Naissance – Natalité, Paris, 1989.
4.5.- Ernest Appli, Les rêves, petite Bibliothèque Payot , Paris, 1967.
4.6.- François Gresle, Michel Panoff, Michel Perin, Pierre Tripier, Dictionnaire des Sciences Humaines, Anthropologie, Sociologie, Ed . Nathan, Paris, 1994.
4.7.- M. Gabrielle Millet, Christianisme byzantin et archéologie chrétienne, librairie Armand collin Paris 1947.
4.8- Gérard Durozoi, André Roussel , Dictionnaire de philosophie edition Nathan , Paris 1990.
4.9.- Israël Lévi, Judaïsme Talmudique et Rabbinique, librairie C. Reinwald Paris 1910.
4.10.- Israël Lévi, Le péché Originel dans les Anciennes Sources Juives, Librairie c 4-4- 29 Reiewald. Paris 1910.
4.11.- J.C. Frazer, Le rameau d'or, Etude sur la magie et la religion tome1 : Magie et Religion , Les Tabous, traduit de l'anglais par R.Stiébel et j. Toutain, Librairie. C Reiwald paris 1903.
4.12.- Jaqueline Russ, Dictionnaire de la philosophie, Press universitaire Bordas, Paris 1991.
4.13.- Jean Maissonneuve, Les conduits rituelles, PUF, Paris, 1995.
4.14.- Jean Pierre Mohen, Les Rites de l'eau de la , Ed. Odile Jacob, Paris, 1995.
4.15.- Jean Réville, Littérature Chrétienne et Histoire de l'église, Librairie Armand Collin, Paris 1947.
4.16- Joseph sumph et Michel Hugues, dictionnaire de sociologie larousse, librairie Larousse, Paris VI 1990.
4.17.- Louis Marie Morfaux, Vocabulaire de la Philosophie et des Sciences Humaines, Armand Collin. Paris 1980.
4.18.- Martin Heidegger, être et le temps, Gallimards, Paris 1986.
4.19.- Maurice Davan, Marcel Cohen, Maurice Lallemand, Dictionnaire du Français vivant, Bordas, Paris, 1976.
4.20.- Maurice Percheron, le Bouddha et le Bouddhisme Ed. Seuil 1956.
4.21.- Mircea Eliade, la nostalgie des origines, méthodologie et histoire des religions, Gallimard , Paris 1971.
4.22.- Mohamed Akli Haddadou, Le rêve et son interprétation dans l'Islam, Entreprise National du Livre, Alger, 1991.
4.23.- Paul Chauchard, La Mort, presses universitaires de France, 5 Ed, Paris, 1966.

4.24.- Paul Foulquié Rayont Saint Jean ,Dictionnaire de la Langue Philosophique P.U.F Paris 1962.
4.25.- Roger Bastide, éléments de sociologie religieuse, 2 ème edition Armand Collin , 1947 Paris .
4.26.- R. Barthes et autres poétique du récit ed . du seuil Paris 1977. N° 78.
4.27.- Roland Barthes, Introduction à l'analyse structurale des récits , in analyse structurale du récit,1. communication 8 ouvrage collectif collection point N° 129 ed. seuil 1981.
4.28.- Roman Jakobson , essai de linguistique générale. Ed Minuit série points N° 17 Paris 1963.
4.29.- Villot (Lieutenant Colonel),Mœurs, Coutumes et Institutions des Indigènes de l'Algérie, Librairie Adolphe Jourdan, Alger, 1888.

فهرس الأشكال

الشكل رقم 1 متعلق بالمثل الشعبي الأول	56
الشكل رقم 2 متعلق بالمثل الشعبي الثاني	64
الشكل رقم 3 متعلق بالمثل الشعبي الثالث	74
الشكل رقم 4 متعلق بالمثل الشعبي الرابع	80
الشكل رقم 5 متعلق بمختلف التفاعلات الموجودة بين الثابت الديني و المتغير الشعبي	113

فهرس الجداول

الجدول رقم 1 يبين توزيع المخبرين بين المدينة و الريف و بين الذكور و الإناث	9
الجدول رقم 2 متعلق بالمثل الشعبي الأول	55
الجدول رقم 3 متعلق بالمثل الشعبي الثاني	63
الجدول رقم 4 متعلق بالمثل الشعبي الثالث	73
الجدول رقم 5 متعلق بالمثل الشعبي الرابع	79

الفهرس العام

المقدمة	1
أ – الإشكالية	7
ب – الفرضية	8
ج – منهجية البحث	8
1– التصور المنهجي المعتمد	8
2– منهج البحث	9
3– التقنيات المنهجية	10
– الملاحظة	10
– المقابلة	10
د – تحديد المفاهيم	11
الفصل الأول : المقاربات الأنثروبولوجية للطقوس الجنائزية	15
الجزء الأول: الطقوس الجنائزية في الخطاب الديني	17
1– الطقوس الجنائزية في الخطاب الديني الإسلامي	17
أ– الاختصار	17
ب–غسل الميت	18
ج–تكفين الميت	19
د– الموكب الجنائزي	20
ه– الصلاة على الميت	20
و– الدفن و القبر	21
ي– التعزية	22
2– مقارنة للطقوس الجنائزية في الخطابات الدينية المختلفة	24
أ– الديانة الإسلامية	24
ب– الديانة المسيحية	25
ج– الديانة اليهودية	27
د– الديانة البوذية	29
ه– الديانة الهندوسية	30

الجزء الثاني : الطقوس الجنائزية في الخطاب الأنتروبولوجي 32

1- تعريف الطقوس 33

2- الطقوس الجنائزية في الخطاب الأنثروبولوجي 38

أ- أهم الدراسات و الكتابات التي تناولت الطقوس الجنائزية 38

ب-الطقوس الجنائزية في المجتمعات البدائية 40

ج- الطقوس الجنائزية في المجتمعات العربية 43

د- الطقوس الجنائزية في المجتمع الجزائري 43

3- الخـــــلاصـــة 44

الفصل الثاني : الطقوس الجنائزية من خلال أشكال التعبير الشعبي 46

الجزء الأول : الأمثال الشعبية 48

1- المثل الأول : رمزية قابض لأرواح 51

2- المثل الثاني : رمزية الموت 61

3- المثل الثالث : رمزية القبر 71

4- المثل الرابع : : رمزية التحضير لما بعد الموت 76

خلاصة 85

الجزء الثاني : الأحـــــلام 86

أ- وجهة نظر الثقافات التقليدية والدينية الإسلامية في تفسير الأحلام 88

1- وجهة نظر الثقافات التقليدية 88

2- التفسير الديني الإسلامي 89

ب- وجهة نظر التحليل النفسي في تفسير الأحلام 92

ج- موازنة بين الاتجاه الديني الإسلامي والتصور الفرويدي في تفسير الأحلام 95

د- دراسة حالات لبعض الأحلام حول الموت 96

1- الحالة الأولى 97

2- الحالة الثانية 100

خلاصة 106

الفصل الثالث : الطقوس الجنائزية بين الفكر الديني والفكر الشعبي "بين الثابت الديني و المتغير الشعبي"	107
الجزء الأول : طقوس ما قبل الدفن	109
أ- طقوس استعداد الميت	111
ب- طقوس لحظة الموت	113
ج- طقوس إعداد الميت	117
1- التغسيل	117
2- التكفين	119
3- النعش	121
الجزء الثاني : طقوس ما بعد الدفن	123
أ- طقوس إعداد الطعام	124
ب-طقوس تشييع الجنازة	125
1- التعزية	125
2- الدفن	127
ج - طقوس الحداد	130
خلاصة	134
الخاتمة :	135