وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

المدرسة العليا للأساتذة . بوزريعة .

العلامة الشيخ مبارك بن محمد ابراهيمي الميلي الجزائري

محاضرات في وحدة الثقافة الشعبية

لطلبة السنة الثالثة / ثانوي

إعداد الدكتورة / حسناء سعادة

محاضرات في الثقافة الشعبية

البرنامج:

مدخل:

المحاضرة الأولى: مفاهيم الثقافة

الدرس الأول: تعريف الثقافة لغة واصطلاحا

الدرس الثاني: وظائف الثقافة

الدرس الثالث: بين مفهومي الثقافة والحضارة

الدرس الرابع: الثقافة والرمز

المحاضرة الثانية: علاقة الثقافة بالمجتمع

المحاضرة الثالثة: الثقافة الشعبية

المحاضرة الرابعة: تاريخ العناية بمواد الثقافة الشعبية

المحاضرة الخامسة: مناهج دراسة الثقافة الشعبية (نظريات الفولكلور المعاصرة)

النظرية التاريخية الجعرافية (المنهج الفنلندي)

المحاضرة السادسة:

الدرس الأول: نظرية إعادة البناء التاريخي

الدرس الثاني: الاتجاه الإيديولوجي

المحاضرة السابعة: النظرية الوظيفية

المحاضرة الثامنة: نظرية التحليل النفسي

المحاضرة التاسعة: النظرية البنائية

المحاضرة العاشرة: الثقافة **الشعبية الأمازيغية (الشعر الأمازيغي)**

المحاضرة الحادية عشر: مفاهيم ومصطلحات في الآداب الشعبية الجزائرية

المحاضرة الثانية عشر: أشكال التعبير في الأدب الشعبي الجزائري

الدرس الأول: الأدب الملحمي (أدب البطولة)

الدرس الثاني: المغازي

الدرس الثالث: نماذج من المغازي الجزائرية

المحاضرة الثالثة عشر: القصص الديني (قصص الأولياء)

المحاضرة الرابعة عشر: قصص البطولة البدوية (سيرة بني هلال)

الدرس الأول: أثر التغريبة الهلالية على بلدان المغرب العربي

الدرس الثاني: رواية السيرة الهلالية

الدرس الثالث: صورة الشعب في السيرة الهلالية

الدرس الرابع: بين السيرة الهلالية والتاريخ

الدرس الخامس: التغيرات الطارئة على السيرة الهلالية في المغرب العربي

المحاضرة الخامسة عشر: الشعر البدوي

المحاضرة السادسة عشر: الشعر الوطني (شعر المقاومة)

الدرس الأول: بدايات الشعر الشعبي في الجزائر

الدرس الثاني: بدايات التدوين

الدرس الثالث: نماذج من الشعر الوطني في الجزائر

قائمة بأهم المراجع والمصادر:

. ابن خلدون . "كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر .. "

. جاك لومبار. مدخل الى الاثنولوجيا . ترجمة حسن قبيسي المركز الثقافي العربي الطبعة الأولى 1997

. حسن عبد الحميد أحمد رشوان. الثقافة. دراسة في علم الاجتماع الثقافي. الإسكندرية. مؤسسة شباب الجامعة 2006

. حفناوي بعلي . مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن. الدار العربية للعلوم ناشرون بيروت لبنان منشورات الاختلاف الجزائر. الطبعة الأولى 2007 .

. د. دورسون . نظريات الفولكلور المعاصرة . ترجمة وتقديم محمد الجوهري وحسن الشامي . مكتبة التراث الشعبي. دار الكتب الجامعية مصر دون تاريخ

. روزلين ليلى قريش . "القصة الشعبية الجزائرية ذات الأصل العربي".

. سامية حسن الساعاتي ، الثقافة والشخصية ، بحث في علم الاجتماع الثقافي ، دار النهضة العربية ، بيروت ، 1983 ،

. شوقي عبد الحكيم . "السير والملاحم الشعبية العربية".

. طلال حرب . "بنية السيرة الشعبية وخطابها في عصر المماليك".

. عبد الحميد بورايو . "البطل الملحمي والبطلة الضحية دراسة في أركيولوجية الثقافة الجزائرية من خلال ثلاثة أنماط نصية الأسطورة/ الملحمة/ الرواية".

. عبد الحميد بورايو . الأدب الشعبي الجزائري .

. عبد الحميد يونس . "الهلالية في التاريخ والأدب الشعبي".

. عبد الصمد بلكبير. في الأدب الشعبي مهاد نظري . تاريخي. اتصالات سبو مراكش المغرب الطبعة الأولى 2010

. عبد الله ابراهيم . "السردية العربية بحث في البنية السردية للموروث الحكائي".

. عبد الباسط عبد المعطي . الثقافة الشعبية والوعي التاريخي. مقال منشور في حوليات كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية. جمعة قطر. العدد الرابع عشر 1991/1412.

. عياد أبلال أنثروبولوجيا الأدب دراسة أنثروبولوجية للسرد العربي. روافد للنشر والتوزيع القاهرة مصر الطبعة الأولى 2011

. محمد رجب النجار "الأدب الملحمي في التراث الشعبي العربي".

مدخل:

يمتلك كلِّ شعبٍ مِنْ شعوب العالم تراثٌ فكريٌّ خاص به، ويعتبرُ من العوامل الرئيسيّة التي تتميّزُ بها جميعُ الأُمم عن بعضها بعضاً، حيثُ تختلفُ طبيعتها وخصائصها مِنْ مُجتمع لمُجتمع آخر، وذلك للارتباطِ الوثيق الذي يربطُ بين واقع الأمة، وتُراثها الفكريّ والحضاريّ، وهذا ما نسميه الثقافة، فالإنسان "خلال ممارسته العملية لانتزاع حاجياته من الطبيعة الممتنعة، بل والمضادة غالبا، لرغباته، لا يصنع مع أخيه الإنسان علاقات إنتاج مادية واجتماعية فحسب، بل وعلاقات فكرية ثقافية . معرفية وأدبية في نفس الوقت، إنه، سواء بجسده أو راحة يده أو أصابعه أو حنجرته، وباستعمال مختلف الأدوات المتوفرة لديه، يستطيع بل ويضطر لإنتاج مختلف أشكال التعبير عن نفسه أو التواصل مع مجموعته الاجتماعية الخاصة، أو الصراع مع المجموعات الأخرى المنافسة أو المضادة"[1].

لكل شعب ثقافته الخاصة والمعبرة عنه، بحسب حاجاته وخصوصياته وشروطه الجغرافية الخاصة. ولا تقاس قيمة كل ثقافة بالمقارنة إلى ثقافة أخرى، فلا تفاضل بينها ولو اتصل الأمر بقومية كبرى مقارنة إلى عشيرة مثلا. وفي ذلك كله لا أهمية لوسائل التعبير بحد ذاتها، مكتوبة أم شفوية، عقلية أم وجدانية، علمية أم حرية، بل تولى القيمة للتعبير نفسه ليس غير[2] ، فمن الممكن أن نجد شعبا أميا لا يعرف القراءة والكتابة لكن لا وجود لشعب لا يمتلك ثقافة، فما هي الثقافة؟ وما الذي تعنيه هذه الكلمة لغة واصطلاحا؟

حظيت كلمة "الثقافة" بمكان كبير في الآداب الأوروبية في القرن العشرين، وكان لها اهتمام لا بأس به في عالم الصحافة أيضاً، وهي كلمة عني بها البعض معنى "الحضارة" ، كما سنتطرق له لاحقا، هذا الموضوع مازال يتطور وينمو ويأخذ أبعاداً وأشكالاً لم تكن موجودة من قبل وما زال يكتسب أبعاداً جديدة. ومع هذا التطور نسأل: هل الثقافة تعني أيضاً "المدنية"؟ وهل هي أيضاً "المعرفة"؟

---

[1]. عبد الصمد بلكبير. في الأدب الشعبي مهاد نظري . تاريخي. اتصالات سبو مراكش المغرب الطبعة الأولى 2010 ص 158

[2]. ينظر عبد الصمد بلكبير. في الأدب الشعبي مهاد نظري . تاريخي. اتصالات سبو مراكش المغرب الطبعة الأولى 2010 ص 148

المحاضرة الأولى: مفاهيم الثقافة

الدرس الأول: تعريف الثقافة لغة واصطلاحا

تعريف الثقافة لغة:

يستمد أصل كلمة الثقافة في اللغة العربية وتشتق من الجذرِ الثلاثيّ (ثَقَفَ) ويقرأ بضم القاف وكسرها. وتوحي الكلمة بعدة معانٍ الفطنة والذكاء والتهذيب وضبط العلم وسرعة التعلم، ويقال قديماً: غلام ثقف أي ذو فطنة، ثابت المعرفة فيما يحتاج إليه، وهي أيضاً كانت تستخدم للدلالة على اسم آلة الثقّافة التي كانت تستخدم لتسوية اعوجاج الرماح والسيوف قديماً[3]. يقالُ: ثقافُ الرّماح بمعنى تسويتها وتقويم اعوجاجها، وأيضاً تُستخدمُ مع تثقيفِ العقل ومن معانيها ما يفيدُ الحذق والفطنة والذّكاء، يُقال ثُقِفَ الشّيء أيّ عَرفهُ وحذقهُ ومهر فيه، والثّقيفُ هو الفطينُ، وثَقفَ الكلام أيّ فَهمَهُ بِسرعةٍ، ويوصفُ الرّجل الذكيّ بأنّه ثَقِف[4].

الثَّقافة في اللغة كما جاء في معجم اللغة العربيَّة المُعاصِر هي العُلوم والمَعارف الّتي يُدرِكها الفرد، ومَجموع ما تَوصَّلت إليه أُمَّة أو بَلَد في مُختَلَف الحُقول من أدبٍ وفكرٍ وعلم وفن وصِناعة بِهدف استنارة الذِّهن[5].

إذا ما تتبعنا الاستعمالات التي أوردها المفكرون العرب لمفهوم الثقافة والألفاظ المشتقة منه مثل ثقف، وثقاف، ومثاقفة، لتبين لنا أن هذه الاستعمالات تتصل بدلالات ذات ارتباط– وفقا لمقتضى الحال– بالتقنية، والتسوية، والتشذيب، والتهذيب، والتأديب، وغير ذلك من ألفاظ مشابهة، فقد ورد في لسان العرب أن الشخص الثقف، او الثقيف، هو الثابت المعرفة بما يحتاج إليه، (ابن منظور،1956)

كما ورد في البيان والتبيين عند الجاحظ إن لفظ تثقيف له دلالة تتضمن التلقين المعرفي والتهذيب السلوكي معا، وتقابل دلالة الهوج تقابل تضاد...(الزعبي، البيان 1999)

---

3. أحمد محمد عاشور (28-5-2016)، "تعريف الثقافة لغة واصطلاحا"، www.alukah.net، اطلع عليه بتاريخ 10-4-2018. بتصرف

4

5. " ↑تعريف ومعنى ثقافة في معجم المعاني الجامع – معجم عربي عربي"، المعاني، اطلع عليه بتاريخ 23-6-2017. بتصرف

وقد أورد ابن قتيبة في عيون الأخبار دلالة تفيد بان عملية الثقافة تدل على تخليص الشيء وتنقيته من خبثه وكدورته، مثلما يخلص المعدن من الرغام.(الدنيوري، 19 –)

كما استعمل التوحيدي في الإمتاع والمؤانسة لفظ مثاقفة ليدل على مطارحة ألوان المعارف والمناقب بين مثقفين، بحيث تعود محصلة تثاقفهما تحصيل الفائدة المعرفية والسلوكية لكليهما.(التوحيدي،– 19)

كما نجد أن ابن حزم قد استعمل عبارة ثقاف العقل في التقرب إلى حد المنطق بدلالة يفيد تخليص العقل من الخلط الحاصل في فهمه، على أساس نبذ الأساليب غير البرهانية فيه، وهو عين ما استعمله الغزالي في معيار النظر أي تهذيبه وإقامته على البرهان. (الفيروز أبادي، 195)

يستفاد من محصلة هذه الاستعمالات وغيرها، أن العرب قد عرفوا مفهوم الثقافة والألفاظ المشتقة منه، بما له من خصوصية، وبالدلالة التي تعني تخليص الشيء من خبثه وكدورته أو تسويته وتشذيبه، أما حين يتعلق بالأشخاص فهو يعني التهذيب والتأديب كما يربط الناحيتين المعرفية والسلوكية معا من غير تفكك، وعليه، يتعلق المعنى بتصقيل النفس بالعلوم النافعة، وتصفيتها بالأخلاق الحميدة. الأمر الذي يستدعى المعايرة والتقويم. وبهذا يتبين أن المفهوم في أصله معروف عند العرب حتى في دلالته المتطورة، وانه ليس كما ساور الظن بعض الباحثين، منحدرا إلى العربية من لفظة (Culture) الإنجليزية.

معنى الثقافة عند الغرب:

انحدر لفظ (Culture) في الإنجليزية من لفظ (Cultus) اللاتيني، الذي يفيد في أصله، العبادة والولاء التبجيلي، ثم تطور معنى اللفظ ليستعمل في الدلالة على زراعة التربة أو استنباتها، (culture de ble ; culture des sciences ; culture des lettre) "خلافا لذلك كان بعض كتاب القرن الثامن عشر مثل قوقنارغ وفولتير أول من استعمل هذه الكلمة بصورة مطلقة، إذا جاز القول، بأن أضفوا عليها معنى "شحذ الفكر وبلورته""[6] ثم ليتطور المفهوم في وقت لاحق ليدل على عملية نماء

---

[6]. جاك لومبار. مدخل الى الاثنولوجيا . ترجمة حسن قبيسي المركز الثقافي العربي الطبعة الأولى 1997 ص 152.

العقل والخلق، أو كما جاء في قاموس وبستر بأن الثقافة تعنى التعليم والتهذيب الأخلاقي(Webster,1991) .

وهذا قريب مما استعمل في العربية مع أخذ الفارق، في أصل الاشتقاق والاستعارة، وطبيعة المضمون بين الحضارتين العربية والغربية، بعين الاعتبار، فالعربية مثلا كما هو واقع حالها كانت تعطي للجانب الأخلاقي أهمية كبيرة لم تعرفها النظرة الغربية .

وقريب منه التعريف الفلسفي إذ تُعرّف الثَّقافة عند الفلاسفة بأنَّها تَهذيب وصَقل النَّفس البشريَّة، وهي مَجموعةٌ من السُّلوكيَّات الّتي يتم إتباعها لِتقويم سلوك الأفراد والمُجتمعات، وذلك عن طريق العقائِد والثَّقافات المُختلفة الّتي تهدف إلى تقويم وضَبْط السُّلوك، ويتجلَّى المَعنى الحقيقي للثَّقافة في ظهوره في الاعتقادات والأفكار المُتَّبعة من قِبَل الأفراد، بالإضافة إلى سُرعة البديهة في اتِّخاذ القرارات، وفي تعبير الفرد عن نفسه بطريقةٍ سليمة، بالإضافة إلى المُشاركة في الحديث واحترامِ الرأي الآخر[7].

الثقافة، ما هي إلا واحدة من تلك الأساليب "المحكمة" التي تنوعت وتلونت لفهم وممارسة الحياة الاجتماعية للعيش ضمن الجماعة في هذا العالم.

فالثقافة التي يحملها الفرد هي موروث لجماعة معينة من الناس وليست عامة للنوع الإنساني كما هو حال الموروث البيولوجي الجيني، يتلقفها بالتنشئة والتربية الاجتماعية تدريجيًا. وهي شيء متغير ونسبي "فالثقافات البشرية تختلف من عصر لآخر، فلكل مجتمع ثقافة متميزة به، كذلك فإن داخل كل مجتمع ثقافات فرعية، لا تتطابق تمام التطابق مع الثقافة الكلية للمجتمع"[8].

مفهوم الثقافة اصطلاحا:

شكل مفهوم « الثقافة » موضوعا خصبا لدراسات أدبية ، اجتماعية ، نفسية ، أنثروبولوجية عديدة ، وتعامل كل نوع معرفي مع مصطلح « الثقافة » تعاملا خاصا ومميزا، ووفق رؤية معرفية ومنهجية خاصة ومميزة أيضا . وقد أنتجت هذه المعاملات

---

[7]. المحامي الدكتور عبد الباري عبد الله تربل (2017-3-18)، "الثقافة الدستورية بين المفهوم والتطبيق"، ليبيا المستقبل. بتصرّف

[8]. أ.د حفناوي بعلي . مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن. الدار العربية للعلوم ناشرون بيروت لبنان منشورات الاختلاف الجزائر. الطبعة الأولى 2007 . ص 222

المعرفية تعريفات مختلفة لهذا المفهوم، فجاء بعضها سهلا ، بسيطا وواضحا كما جاء البعض الآخر صعبا معقدا وغامضا، فمنهم من قال إن الثقافة هي العلم والأدب ، الحضارة والشخصية، التربية والسلوك ، الحرية والحياة والمجتمع، لأن الثقافة "هي كل لا يقبل التجزيء، بقدر ما هو تعريف مبني، يخضع حسب الضرورة العلمية، من جهة وتوجهات الأنثروبولوجي من جهة أخرى، إلى إرغامات تحتفظ بعناصر على حساب أخرى يتم الاستغناء عنها"[9] وهذا ما يدل عليه الكم الهائل من التعاريف المقدمة، إذ تعدد مفهوم الثقافة بتعدد الإيديولوجيات، والانتماءات المعرفية المختلفة، حتى بلغت نحو 160 تعريفا حسب رأي عالم الأنثروبولوجيا ألفرد كروبر وكلاكهون[10].

وأغلب هذه التعريفات انجليزية إذ "بالعودة الى المعاجم والدراسات السوسيولوجية والانثروبولوجية الفرنسية، وحتى الالمانية نجد إن حجم التعريفات ضئيل مقارنة مع المعاجم والدراسات الانجليزية، وهي المسألة التي تتضح من خلال ارتكاز البحث الأنثروبولوجي الأنجلوساكسوني على الثقافة كمفهوم محوري ومركزي ضمن هذا الحقل المعرفي"[11].

كان الشاعر ت. س. اليوت من أشهر من اهتم بموضوع الثقافة منذ بدايات القرن العشرين، فقد عرفها بأنها أسلوب الحياة ممثلة بالقيم والعادات والتقاليد والدين والفنون التي تميز مجموعة من الناس أو شعب من الشعوب يعيشون مع بعضهم في مكان ما وزمن ما، والثقافة أكبر من مجرد أن تكون تلك القيم والعادات والفنون مجتمعة، لأنها أسلوب حياة ناتج من تفاعلها جميعًا[12]، فحسب رأيه "يمكن اعتبار

---

[9]. عياد أبلال أنثروبولوجيا الأدب دراسة أنثروبولوجية للسرد العربي. روافد للنشر والتوزيع القاهرة مصر الطبعة الأولى 2011 ص 39.

[10]. نقلا عن أ.د حفناوي بعلي . مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن. الدار العربية للعلوم ناشرون بيروت لبنان منشورات الاختلاف الجزائر. الطبعة الأولى 2007 . ص 229.

[11]. عياد أبلال أنثروبولوجيا الأدب دراسة أنثروبولوجية للسرد العربي. روافد للنشر والتوزيع القاهرة مصر الطبعة الأولى 2011 ص40

[12]. وليد مهدي, الثقافة وتفسيرها التاريخي العلمي شبكة الأترنيت

اللجنة العلمية لقسم اللغة العربية و آدابها

معينة وبالتالي فهم في أغلب الأحيان يشكلون كماً ضئيلاً في مجموعهم إلا أنهم جزء من الثقافة الإنسانية.

إن الثقافة هي ذلك المركب الكلي الذي يشتمل على المعرفة، والمعتقد، والفن، والأدب، والأخلاق، والقانون، والعرف، والقدرات، والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضوا في مجتمع، وبهذا فقد بقى مفهوم الثقافة عند حد الوصف جزاء هاما من دلالته المعيارية.

إن هذا التصور دعا بعض الباحثين إلى مراجعة الأمر، والالتفاف إلى ديناميكية المفهوم واتصاله بالناحية المعيارية، حيث قدم (ميلونفسكي) تعريفا ينص على أن الثقافة جهاز فعال ينتقل بالإنسان إلى وضع أفضل، وضع يواكب المشاكل الخاصة التي تواجه الإنسان في هذا المجتمع أو ذاك في بيئته وفي سياق تلبيته لحاجاته الأساسية.(الزعبي، 1999)

قد تستخدم لفظة الثقافة لتمييز ميادين ذهنية ومادية مختلفة فنقول ثقافة سياسية، وثقافة بدنية، أو لتحديد مكانه اجتماعية، إلى غير ذلك، لذا تتباين التعريفات المحددة للثقافة وتختلف حسب الأهمية التي تعطيها للفعل أو للنشاط الثقافي، وحسب اتساع المفهوم أو ضيقه. وثمة ميزة للثقافة يمكن الإشارة إليها وهي تطورها بفعل عامل الزمن. فالبيئة المادية تتغير بالحركة الطبيعية للناس من مكان لآخر، كما تتغير الظروف الاجتماعية بتغير حجم الجماعة أو بتغير اتصالها بجماعات أخرى، وباختصار، قد تصبح الثقافة أقوى أو أضعف بفعل عامل الزمن. والعوامل التي تعزز هذه الثقافة أو تضعفها. فكلما كبر عدد الأفراد الذين يحملون ملامح الثقافة تعاظمت فرص هذه الثقافة في البقاء. ويتم اصطفاء الثقافة على أساس تكيفها مع البيئة، وبمقدار ما تساعد أعضاءها في الحصول على ما يحتاجون وفي تجنب ما هو خطر، فإنها تساعدهم على البقاء ونقلها، مع ملاحظة إن هذه الممارسات الثقافية المكتسبة يمكن انتقالها إلى الثقافات الأخرى[17].

[17] . مقال بعنوان مفهوم الثقافة الانترنيت بتاريخ 2015/12/14 موقع ومنتدديات ابن الاسلام اشراف الأستاذ بشير بن نعمان دحان

أبسط تعريف للثقافة هو ذلك الذي أورده روبرت بيرستد أوائل ستينيات القرن الماضي فيعتبر "الثقافة هي ذلك الجزء المركب الذي يتألف من كل ما نفكر فيه ونقوم بعمله أو نتملكه كأعضاء في المجتمع"[18] . أما عالما الأنثروبولوجيا الأمريكيان كروبر Kroeber وكلوكهون Mlukhohn ويوافقهما على ذلك عالم الأنثروبولوجيا الشهير رادكيلف براون فيعتقدون أن "الثقافة تجريد"[19]. ويورد العلامة فيسلر Wissler أنها " كل الأنشطة المجتمعية بمعناها الواسع، كاللغة والزواج وسستام الملكية، فضلا عن اللياقات والصنائع والفن الخ"[20]

أما مالينوفسكي فيعرفها "هذا الكل الذي يضم الأدوات المنزلية والسلع الاستهلاكية والمواثيق العضوية التي تتدبر أمور مختلف المجتمعات البشرية، والأفكار والفنون، والمعتقدات، والأعراف"[21] ويوافقه في رأيه هذا روث بينديكت الذي يعتبرها "الكل المعقد الذي يشتمل على كل العادات المكتسبة من قبل المرء بوصفه عضوا في مجتمع"[22].

أما رالف لنتون فيرى أن "الثقافة هي تضافر السلوكات المتعلمة وما ينتج عنها من نتائج، وهو تضافر يتقاسم أبناء المجتمع المعين عناصره المكونة له ويعملون على نقلها إلى أبنائهم"[23]

---

[18] . عياد أبلال أنثروبولوجيا الأدب دراسة أنثروبولوجية للسرد العربي. روافد للنشر والتوزيع القاهرة مصر الطبعة الأولى 2011 ص 40

[19] . عياد أبلال أنثروبولوجيا الأدب دراسة أنثروبولوجية للسرد العربي. روافد للنشر والتوزيع القاهرة مصر الطبعة الأولى 2011 ص 41

[20] . نقلا عن جاك لومبار. مدخل الى الاثنولوجيا . ترجمة حسن قبيسي المركز الثقافي العربي الطبعة الأولى 1997 ص 153

[21] . نقلا عن جاك لومبار. مدخل الى الاثنولوجيا . ترجمة حسن قبيسي المركز الثقافي العربي الطبعة الأولى 1997 ص 153

[22] ، نقلا عن جاك لومبار. مدخل الى الاثنولوجيا . ترجمة حسن قبيسي المركز الثقافي العربي الطبعة الأولى 1997 ص153

[23] . قلا عن جاك لومبار. مدخل الى الاثنولوجيا . ترجمة حسن قبيسي المركز الثقافي العربي الطبعة الأولى 1997 ص153

وتوسع العلامة ر .لوي R. H. Louire في تعريفها بأنها ذلك المجموع الكلي لما يكتسبه الفرد من مجتمعه –تلك المعتقدات والأعرف والمعايير الجمالية وعادات الطعام والحرف الّتي لم يعرفها الفرد نتيجة نشاطه الإبتكاري بل عرفها كتراث من الماضي ، ينتقل إليه بواسطة التعليم الرسمي وغير الرسمي[24].

كما اتجه البعض الآخر من المهتمين بمفهوم الثقافة اتجاها غامضا مثل المفكر هير سكوفيتز Herskovits حين يقول تشكل الثقافة ذلك الجزء من البيئة الّذي صنعه الإنسان[25] .

بينما يعد تعريف غي روشيه أكثر شمولا وعمقا لأنه استفاد من كل التعاريف السابقة قبل وضعه، فعرف الثقافة بأنها "مجموعة من العناصر لها علاقة بطرق التفكير والشعور والفعل، وهي طرق صيغت تقريبا في قواعد واضحة اكتسبها وتعلمها وشارك فيها جمع من الأشخاص وتستخدم بصورة موضوعية ورمزية في آن معا من أجل تكوين هؤلاء الأشخاص في جماعة خاصة متميزة"[26].

لكن التعريف الأكثر شمولية هو تعريف تيلور حين يقول: "إن الثقافة هي ذلك الكل المعقد الذي يشتمل على المعارف والمعتقدات والفن والأخلاق والقوانين والأعراف وغيرها من الاستعدادات والعادات التي يكتسبها المرء بوصفه عضوا من أعضاء مجتمع ما"[27]، ويشكل أشهر طريقة للتعريف وذلك من حيث المضمون، ويقتصر على تعداد حسي للعناصر التي تتكون منها هذه اللفظة.

تأسيسا على ما سبق وكمحصلة لكل التعاريف السابقة تصبح الأنثروبولوجيا الثقافية من هذا المنطلق "ذلك العلم الذي يدرس الإنسان في بعده الثقافي في جغرافية محددة، وفي مرحلة زمنية معلومة، من خلال دراسة كافة أشكال التفكير والتصور، والتمثلات التي يحملها الأهالي تجاه العالم الطبيعي المادي، والعالم الرمزي الذي

---

[24] . د .سامية حسن الساعاتي ، الثقافة والشخصية ، بحث في علم الاجتماع الثقافي ، دار النهضة العربية ، بيروت ، 1983 ، ص36

[25] . .سامية حسن الساعاتي ، الثقافة والشخصية ، بحث في علم الاجتماع الثقافي ، دار النهضة العربية ، بيروت ، 1983 ، ص50

[26] . عياد أبلال أنثروبولوجيا الأدب دراسة أنثروبولوجية للسرد العربي. روافد للنشر والتوزيع القاهرة مصر الطبعة الأولى 2011 ص 40

[27] . نقلا عن جاك لومبار. مدخل الى الاثنولوجيا . ترجمة حسن قبيسي المركز الثقافي العربي الطبعة الأولى 1997 ص 152

ينبسط أمام الأنثروبولوجي من خلال رصد ووصف وتحليل مجموع السلوكات والطقوس والشعائر، كما من خلال رصد التجليات الدينية على أرض واقع العلاقات الاجتماعية في إطار العلاقات بين الفردية (سساتيم الاتصال الرمزي) او علاقة الجماعة بالمقدس (الإله بمختلف تجلياته على الأرض) التي لا تنفصل عن سساتيم القرابة والزواج وتنظيم الجماعات والطوائف السلالية في ارتباطاتها المجالية والبشرية، كما يهتم هذا الفرع المعرفي بدراسة مختلف الأشكال الإبداعية التي يتميز بها شعب من الشعوب (الانثروبولوجيا/ النياسة) او تحديدا وحصرا جماعة سلالية أو إثنية معينة (الإثنولوجيا/ الاناسة) على مستوى تقنيات البناء والسكن، والطبخ وكافة تقنيات العناية بالجسد، وتمثلاتها حول هويتها وانتمائها الجغرافي والثقافي"[28]

الدرس الثاني: وظائف الثقافة

للثقافة عدة وظائف بالإضافة لوظيفتها كـ "**هوية**" حسب أهم تفسير انثروبولوجي لها، لعل أهمها باعتبارها مجموعة أنشطة اجتماعية هي **الوظيفة المعرفية**، إذ يعتبر العقل أداة الوعي في المعرفة والتفسير، إلا أن مصادره التي تغذيه مختلفة متنوعة، فهي حسية تتعلق بالحواس الخمسة، أو إدراكية تتعلق بانطباعات المرء عن الأشياء والحوادث. ويقسم كارل بوبر في كتابه أسطورة الإطار Myth of Framework، مصادر المعرفة إلى مصدرين لا ثالث لهما:

- أسطورية–ثقافية تتعلق بالموروث الثقافي العام في الدين والتراث، وهي معرفة لا يقينية غير قائمة على دلائل قاطعة، مع ذلك يتناقلها العامة على نحو يقيني كحقائق مطلقة غير قابلة للجدل (مقدسة في أغلب الأحيان).

- عقلانية تتعلق بالعلم والمعرفة وخلاصة التجربة العلمية البشرية الرصينة، وهي معرفة مؤسسة على النقد Critique، حيث تتعرض الأفكار القديمة لنقد الأفكار الأحدث، فيجري عليها التعديل دائمًا إلى درجة أن العلم، كما عرَّفه فرنسيس

[28] . عياد أبلال أنثروبولوجيا الأدب دراسة أنثروبولوجية للسرد العربي. روافد للنشر والتوزيع القاهرة مصر الطبعة الأولى 2011 ص 41، 42.

بيكون، يصبح ككيان ومحتوى متجددًا متغيرًا بوتيرة أسرع وأقوى وأكثر ثباتًا من التبدلات البطيئة التي تحصل في بنية وتكوين الأسطورة والموروث الثقافي العام[29].

لقد أدت الثقافة دورًا بدائيًا عند الإنسان الأول في تعميم الخبرة الاجتماعية والمعرفة، وهذا ما سدَّ ذلك الفراغ العاطفي النفسي والعقلي لدى البشر لمعرفة العالم والإنسان وإيجاد التفسير لكل شيء وبناء أنظمة سلوكية معينة تخدم الفرد والجماعة.

لذلك تعد الثقافة، من هذه الزاوية، "**إشغالا مؤقتا**" للوعي بمفاهيم تعمل على إيجاد التوازن في عقل الفرد البشري الواحد الناشئ عن القلقَ الذي تسببه آليات التساؤل والاستفسار عن كل شيء، الذي جبل عليهما الإنسان. وعليه يمكن تشبيه الدور الذي لعبته الأسطورة بدور "الحليب" الذي يتناوله الرضع لحين تهيئة أمعائهم لهضم الطعام الصلب بعد شهور، وهو ما يقابل العلم الرصين النقدي العقلاني، الذي لابد أن يحتل مقام الثقافة في التاريخ البشري، ليتداخل مع أسلوب الحياة والنظام، فلا تبقى الثقافة مبهمة الغاية غير منطقية الدلالة .

وهذا يعني، أن عموم وظائف الثقافة هي "الإشغال المؤقت" كبديل عن العلم، والهوية التي تميز جماعة من الناس، كتعبير عن وجودهم وفق أسلوب معين يميزهم عن سواهم من الجماعات تمهيدًا لليوم الذي يتقبل فيه كل البشر مفهوم "**وحدة النوع الإنساني**" وخلق الحضارة البشرية الكلية، خاصة في ظل حركة الثقافة أو ما يعرف بـ"**الديناميكا الثقافية**"، لأن "هناك حالة من "الاندماج الثقافي"، فانتقلت الملامح الفيزيقية، وهاجرت العناصر والسمات الثقافية، وعن طريق عملية "الاحتكاك الثقافي""[30] وبذلك انتشرت الثقافة الآسيوية وانتقلت السمات الإفريقية.

لا تزال هذه الوظيفة المعرفية تلعب دورا هاما في تحديد طبيعة تفكير الأفراد في بعض المجتمعات وتعتبر من أهم عوائق تقدمها. نذكر كمثال عن ذلك الوعي الجمعي الإسلامي العام، الذي لم يتقبل، إلى هذه اللحظة، مسألة أن الوظيفة المعرفية الأسطورية للثقافة هي وظيفة قديمة وبدائية وغير معصومة عن الأخطاء، بل هي أكثر

---

[29] . وليد مهدي, الثقافة وتفسيرها التاريخي العلمي شبكة الأترنيت

[30] . أ.د حفناوي بعلي . مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن. الدار العربية للعلوم ناشرون بيروت لبنان منشورات الاختلاف الجزائر. الطبعة الأولى 2007 . ص 230 .

من ذلك أحيانا فتكون عشوائية وتفاعلية كانعكاسات مع البيئة، لكنها، رغم ذلك، تتسلل إلى الفرد الذي جبل بوعيه على تحصيلها في حياته كـ "علم". ذلك أن منطقة التداخل بين العلم والدين في هذا الوعي ما تزال سميكة وواسعة، فنجد شرائح واسعة في عالمنا الإسلامي لا تقبل فكرة أن العلوم الإنسانية الصرفة ليست لها أية صلة بالدين والموروث الثقافي العام، ويجب الفصل بينها للوصول إلى علم "موضوعي" حقيقي قادر على النهوض.

الدرس الثالث: بين مفهومي الثقافة والحضارة

كثيرا ما يحدث تداخلا وتماهيا بين مفهوم الثقافة ومفهوم الحضارة، فلا يفرق كثير من الباحثين بين مفهوم الثقافة Culture والحضارة Civilization، حيث يعتبر البعض تاريخ العالم تاريخا للحضارات، التي هي التجمعات البشرية ذات الثقافة المشتركة وما تنتجه من نتاج فني وعلمي وعمراني. وعليه تكون الحضارة إطارا أشمل من الثقافة وإن كانت ناتجة عنها، لكون الحضارة هي "محصلة" لتجسيد الثقافة مع العلاقات الاجتماعية وما تنتجه عبر أجيال، الحضارة هي الإطار الأوسع من الثقافة، لكنها تعتمد بصورة أساسية على ما ينتجه الإنسان الفرد ماديًا ومعنويًا عبر الثقافة التي يحملها.

هي محصلة جهد تجمع بشري يحمل ثقافة ما عبر تاريخ وحقبة زمنية معينة، وبلغة الفيزياء نستطيع اعتبار الحضارة هي الهيئة رباعية الأبعاد للثقافة. وبمعنى آخر وتجريد أدق تمثل الحضارة البناء التحتي، الإنتاج. وعليه تكون الحضارة جسدا والثقافة روحا في هذا الجسد.

ويميل الأناسيون أكثر إلى تبني تعريف م. موس "الحضارة هي مجموعة كبيرة من الظاهرات الحضارية الكثيرة العدد، وهي ظاهرات مهمة بحد ذاتها سواء من حيث كتلتها أو من حيث نوعيتها، إلى ذلك فهي مجموعة واسعة من حيث عدد المجتمعات التي تمثلها"[31] ويفهم من ذلك أن الحضارة تمتد إلى خارج حدود الثقافة، وإنها تتفق مع

---

[31] . نقلا عن جاك لومبار. مدخل الى الاثنولوجيا . ترجمة حسن قبيسي المركز الثقافي العربي الطبعة الأولى 1997 ص155

كتل بشرية كبيرة نجحت في إيجاد عقليات وأعراف وفنون ومهن كان لها أن تنتشر كالحضارة البيزنطية والصينية أو الغربية.

بناء عليه لا نعد الصواب إن اعتبرنا الثقافة هي البعد الرابع للحضارة، فقد تتعرض هذه الأخيرة للتراجع والانهيار، لكن الثقافة لا تموت إلا إذا ماتت "اللغة". وكمثال على ذلك الحضارة الإسلامية إذ هي ربما في آخر مشاهد سقوطها اليوم مطلع القرن الحادي والعشرين، لكن الثقافة العربية الإسلامية لا تزال كما هي.[32]

وبصورة عامة، الثقافة ليست غاية نهائية أو هدف مثالي تتطور نحوه البشرية، بل هي مرحلة يتوهم الذهن الإنساني كثيرًا عصمتها وقدسيتها وتوافقها مع العقل، بل وذلك الشعور الملازم بأنها "أزلية" مثل اسم الإنسان الذي يحمله ويعرفه الناس به. فالثقافة ليست قيمة أزلية مطلقة، بل هي "بديهيات" سلوكية وذوقية وانطباعية متعارف عليها ومحببة لا جدال فيها لكونها تتفق مع ميول وذوق عام. ذلك أن العقل البشري كعادته ينطلق من البديهيات Axioms، والعقل البشري (للفرد الواحد) ليس أداة قياس معرفية محايدة كما يتصور الكثيرون بوهم العقلنة والاحتكام إليها.

لا يمكن للثقافة الخلاص من هذا الوهم بالعصمة، فتنطلق من بديهيات الموروث كنصوص أسطورية أو مرويات تأخذ صفة اليقينية كأمثال شعبية أو نصوص دينية أو حكم متوارثة عبر الأجيال، ومنها على سبيل المثال إيمان كل شعب بأنهم أفضل الشعوب في العالم انطلاقًا من بديهيات يقينية تلقى القبول "العقلي المنطقي" لدى الأفراد المنتمين لإطارها عبر تبريرات راسخة كحجج وبراهين لا يمكن مناقشتها.

لا يمكن اعتبار الثقافات العالمية وما تشكله من حضارات غاية وهدفًا أساسيًا للتطور الاجتماعي البشري، بل هي أطياف مؤقتة "عابرة" في التاريخ. لأنها لا تؤسس بناء قيمي ثابت دائم يدخل في تكوين الثقافة الشاملة الكلية للنوع الإنساني المشترك .

الدرس الرابع: الثقافة والرمز

تعرف الثقافة بمعناها الإنثروبولوجي على أنها أسلوب حياة الفرد والمجتمع بعاداته وتقاليده وقيمه ومشاعره وتوجهاته[33]، وتهتم الانثروبولوجيا الثقافية منذ سبعينيات

---

[32] . وليد مهدي, الثقافة وتفسيرها التاريخي العلمي شبكة الأترنيت

[33] . إبراهيم البليهي (29-1-2006)، "تعدُّد تعريفات مفهوم الثقافة"، الرياض، العدد 13733، صفحة 1. بتصرّف

القرن الماضي بموضوع الجسد في علاقته بالطبيعة من خلال تحويل شيه كلي للانثروبولوجيا الفيزيقية وكما تمت صياغتها وتم تأطيرها ابستيمولوجيا[34]

يوجد لدى الفلاسفة وعلماء اللغة والانثروبولوجيين وعلماء النفس والاجتماع قناعة بأن الثقافة ترتكز أساسًا على ما طوره الإنسان الأول للقدرات الرمزية والإبدال الخيالي. وهذا يعني ببساطة أن الإنسان الأول طوَّر أسس الثقافة اعتمادًا على "اللاوعي" أو اللاشعور حيث الباطن البشري هو المنتج للرموز، فكانت محاولة الإنسان الأول فهم دلالة "ما" متخفية وراء هذه الرموز.

تحتوي الثقافة على نوعين من الرموز: صورية ممثلة بالرؤى والأحلام ودلالات رموز الحيوانات والكائنات الأسطورية، أما النوع الآخر فهو الرموز اللغوية الصوتية وما تشكله من مفردات وتراكيب يتعامل بها مجموعة من الناس لإيصال أفكارهم لبعضهم البعض.

ومثلما تكمن العاطفة Emotion في اللاوعي، فإن الثقافة تجد لها مكانًا عميقًا في اللاشعور العاطفي للفرد، ولكونها تداولات لرموز مشتركة بين الجماعات، وعليه تصبح الثقافة بلا شك بمثابة عاطفة جمعية لاشعورية مشتركة لهذه الجماعة.

الثقافة هي العاطفة الجمعية للجماعة بصورتها الانفعالية المتحركة وليست المنطقية الجامدة، وبشكل أعمق أكثر تجريدًا، هي منظومة الرموز الخاصة بالجماعة ذات الدلالة اللاشعورية العاطفية المبهمة أحيانا والواضحة في أحيان أخرى في صيرورتها مع وقائع العالم.

تشمل الرموز تلك الصوتية المحكية (اللغة)، وأيضا الرموز الصورية الممثلة في العلامات وما تثيره من انطباعات لاشعورية، كالصليب والهلال والنجمة والسيف والنسر والأجنحة والشمس... إلخ. ورغم دلالات اللغة المتعلقة بالوعي الظاهر (العقلاني)، فإن بعض كلماتها وتراكيبها تثير انطباعات عاطفية سواء كانت سطحية متعلقة بحياة الفرد الواحد، أو أعماقية تتعلق بتاريخ الجماعة.

---

[34] . عياد أبلال أنثروبولوجيا الأدب دراسة أنثروبولوجية للسرد العربي. روافد للنشر والتوزيع القاهرة مصر الطبعة الأولى 2011 ص 39

توجد في اللغة رمزية مثلها مثل الفنون العامة والدين والنظم السياسية والمواريث الشعبية الفلكلورية لأي شعب أو جماعة. وبالتالي فإنه مما يعزز وحدة الجماعة ويضفي عليها طابع التفرد كثقافة مميزة هو تبادل الرموز باعتبارها وسيلة تواصل بين الجماعات.

وهذا ما ذهب إليه دي سوسير، حين اعتبر اللغة أهم نظام رمزي يحتوي جزيئات (كلمات – أصوات – مفاهيم) للبنى والتراكيب في الإطار الرمزي الأشمل في الثقافة، فتقوم بنقل الثقافة نقلاً ذريًا إلى الأجيال عبر التنشئة الاجتماعية التي تعيد بناء النسق الذري إلى بنى كلية مرة أخرى.[35]

والسؤال الذي يطرح نفسه هو كيف نشأ الفرد بهذه الطريقة أسيرًا للجماعة، عبدًا للثقافة الجمعية؟ بدءا كان يكتنف هذا الأمر الكثير من الغموض والتعقيد لتعلقه بتاريخ يزيد على ملايين السنين، لكننا في العصر الحاضر نمتلك إرثًا معرفيًا لا بأس به يخبرنا بعد استنطاقه أن الضعف البدني والذهني للإنسان منعاه من استيعاب التشكيل الاجتماعي الذي انتمى إليه وصنع الحضارة، فكان لابد له من تحديد "دور" ضمن الأنساق، و"اختصارات" في المفاهيم تملأ الفراغ الذهني المتولد عن تساؤلاته المستمرة من هو وما هو مصيره؟ وهذا ما يفسر التكثيف والاختصار اللذان يميزان عمليات اللاشعور والأحلام كما يتفق على هذا علماء النفس، ويكون كذلك لكي يوازن بين الفهم السطحي الحسي البسيط للعالم من جهة وبين التراكم اللاشعوري الجمعي الذي يغذي الحافظة الفردية بهيئة رموز متداولة يوميًا في اللغة أو الدين أو الفولكلور الشعبي، كذلك الإدراك اللاحسي الباراسايكولوجي العابر للزمكان space – time من جهة أخرى، الذي يقدح – وإن نادرًا – في ذهن الفرد بين الحين والحين، والذي يحاول إخبار الإنسان منذ ظهوره بأن هذا العالم أعقد بكثير من تصوراته وتخيلاته.

بناء على ما سبق تعد الثقافة خليطا بين الفهم الجمعي–العاطفي للعالم، والفهم الفردي الشخصي العاطفي الخاص، وقد يتداخل معها الإدراك اللاحسي الفائق Extrasensory Perception في بعض الأحيان، وهو إدراك مرتبط بالذاكرة الكونية التي شرحها كارل جوستاف يونغ بأنها بنية من ذاكرة تحوي تاريخ الكائنات

---

[35] . وليد مهدي, الثقافة وتفسيرها التاريخي العلمي شبكة الألوكة

البيولوجية بأسره. فكلما تقدم بنا الزمن أصبحنا بعيدين عن رموز الذاكرة البيولوجية، لهذا نجد أشكال الحيوانات والبشر ذوي الرؤوس الحيوانية تملأ البنية الرمزية في الثقافات البدائية القديمة في الهند وإفريقيا، بل انسحب الكثير منها إلى الحضارات الأكثر تقدمًا في سومر ومصر القديمة.

تعد اللغة أهم عامل في تطوير الثقافة الإنسانية، التي أصبحت بالغة التعقيد في الزمن الحاضر. بواسطتها تمكن بني البشر من استخدام الرموز وتطويرها لخلق معان للحياة، وكل اللغات البشرية، وحتى لغات الشعوب غير المتعلمة هي لغات معقدة بدرجة كافية لأن تقوم بنقل الثقافة الإنسانية باعتبارها كلاً متكاملاً. إضافة إلى أن كل اللغات مرنة ومطواعة بدرجة كافية لكي تتمدد في مفرداتها وتراكيبها كلما ازدادت ثقافة المجتمع تعقيداً.

المحاضرة الثانية: علاقة الثقافة بالمجتمع

لا تعد اللغة مجرد أداة تواصل فقط بل تتجاوز ذلك كونها تشكل مجموع الإطار الإجتماعي بضغوطه ومتطلباته ، وهنا يظهر التكافؤ بين الثقافة واللغة باعتبارهما يشكلان القوانين والقيم التي على الفرد قبولها ليندمج في المجتمع ولا يقصى منه، "فاللغة هي القانون الذي تفرضه الجماعة على الفرد وهي الشرط الذي تضعه الجماعة أمام الفرد كي يحصل على هوية اجتماعية معترف بها، مما يستوجب امتلاك أي جماعة لغة خاصة بها تعبر داخلها عن ثقافتها"[36]

تشترك عدة مؤسسات في عملية التنشئة الثقافية للفرد بدءا من الأسرة النواة الأولى في المجتمع التي يتعامل معها منذ ولادته ثم المدرسة وما فيها من نوادي ادبية وثقافية ثم دور العبادة كالمساجد. وتقع اللغة "في قلب الثقافة والهوية، كونها الأداة الرئيسية التي يتم عبرها تكوين المعاني الثقافية وتوصيلها، وباعتبارها أيضا الوسيلة والأداة التي نكون بها المعرفة المتعلقة بأنفسنا وبالعالم الاجتماعي . وبالتالي فإن اللغة تعطي معنى لكل الأشياء المادية والممارسات الاجتماعية وتجعلها منظورة وواضحة لنا بأساليب وتعبيرات محددة وتسمى عمليات "إنتاج المعني"، فلكي نفهم الثقافة علينا الإفصاح والدلالة على المعنى"[37]، وبالعودة إلى التعاريف السابقة للثقافة ندرك علاقتها الوطيدة بالمجتمع باعتبارها "مادة يكتسبها الفرد من الجماعة التي ينتمي إليها لأنها تنتقل من جيل إلى جيل، وهي معاشة بالفعل، ومازالت تؤدي وظائفها في الحياة اليومية للأفراد والجماعات"[38] ولهذه العلاقة الوطيدة التي تربطها بالمجتمع كان من البديهي ان يلازمها العلم المخصص لنشأة المجتمعات وتطورها آل وهو علم الإجتماع.

يعتبر مفهوم الثقافة ملازما للعلوم الاجتماعية "فالإنسان بالأساس كائن ثقافي. وعملية التحول الطويلة إلى إنسان التي بدأت قبل عشرة ملايين سنة، انطوت في جوهرها على

---

[36] . . ذهبية آيت قاسي. الثقافة الشعبية في البرامج الثقافية الناطقة بالأمازيغية في التليفزيون الجزائري (القناة الرابعة) دراسة وصفية تحليلية لبرنامج تويزا. رسالة ماجستير في علوم الإعلام والاتصال. جامعة وهران 2009/ 2010 ص 86.

[37] . . ذهبية آيت قاسي. الثقافة الشعبية في البرامج الثقافية الناطقة بالأمازيغية في التليفزيون الجزائري (القناة الرابعة) دراسة وصفية تحليلية لبرنامج تويزا. رسالة ماجستير في علوم الإعلام والاتصال. جامعة وهران 2009/ 2010 ص 128.

[38] . عبد الحميد بورايو . في الثقافة الشعبية الجزائرية التاريخ والقضايا والتجليات . منشورات رابطة الأدب الشعبي لاتحاد الكتاب الجزائريين. الجزائر دون تاريخ ص 41.

الانتقال من التكيّف الوراثي مع البيئة الطبيعية إلى التكيّف الثقافي.وعبر مسيرة ذلك التطور الذي أدى إلى نشوء الإنسان العاقل أي الإنسان الأول، تراجعت الغرائز تراجعاً كبيراً، وحلّت الثقافة تدريجياً محلها وهو التكيف الذي تمكن الإنسان من السيطرة عليه. وقد تبين أن هذا التكيّف أكثر فاعلية من التكيف الوراثي لأنه أكثر مرونة وأسهل وأسرع قابلية للانتقال .والثقافة لا تتيح للإنسان التكيف مع بيئته فحسب، بل تتيح له إمكانية تكييف هذه البيئة لحاجاته ومشروعاته، بمعنى آخر، الثقافة تجعل تغيير الطبيعة أمراً ممكناً"[39].

ويعد عالم الاجتماع إيميل دوركهايم من أشهر وأوائل المهتمين بالأنثروبولوجيا الثقافية وقد مارست فرضياته " حول الوعي الجماعي تأثيراً أكيداً على نظرية الثقافة باعتبارها "هيئة عليا" superorganisme سبق وأن نادى بها ألفرد كروبر A.Kroeber عام 1917. ويمكننا تقريب مفهوم الوعي الجماعي (الذي يعزوه دوركهايم إلى الخصائص الروحية) من مفهوميّ patterns الثقافي ومفهوم "الشخصية الأساسية" الذين تحدث عنهما الأنثروبولوجيون الثقافويون الأمريكان ودوركهايم نفسه كان يستخدم أحياناً عبارة "الشخصية الجماعية" بمعنى قريب جداً من معنى " الوعي الجماعي". فحتى وإن كان مفهوم الثقافة غائباً من الناحية العملية عن أنثروبولوجيا دوركهايم فذلك لم يمنعه من اقتراح تأويلات للظواهر التي غالباً ما أشارت إليها العلوم الاجتماعية على أنها ظواهر ثقافية"[40].

مارست الأنثروبولوجيا البنيوية تأثيراً كبيراً على علم الاجتماع الأميركي وكَثُر استخدام مفهوم الثقافة من قبل عدد لا بأس به من علماء الاجتماع الأميركيين الذين استندوا إلى التعاريف التي قدمها الأنثروبولوجيون.

قبل ظهور الثقافوية بمعناها المعروف، كان علماء الاجتماع المؤسسون لما يسمى ب"مدرسة شيكاغو" مهتمين بالبعد الثقافي للعلاقات الاجتماعية، وهو ما يمكن فهمه حين نعلم أن أبحاثهم كانت تنصب أساساً على العلاقات القائمة بين الأعراق.وسبق لهم أن اهتموا بتأثير الثقافة الأصلية للمهاجرين على اندماجهم في المجتمع الذي يستقبلهم، ومن هؤلاء ***وليام توماس*** الذي بحث هذا الأمر في دراسته الشهيرة **حول الفلاح البولوني في**

---

[39] . مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية . ترجمة الدكتور قاسم المقداد. منشورات اتحاد الكتاب العرب دمشق 2002 . ص 7

[40] . مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية . ترجمة الدكتور قاسم المقداد. منشورات اتحاد الكتاب العرب دمشق 2002 . ص 33

أوروبا وأمريكا المنشورة بين عامي 1918و1920.وهناك أيضاً ***روبيرت بارك*** الذي درس مسألة مواجهة الفرد الأجنبي، بشكل مباشر، لمنظومتين ثقافيتين متنافستين أحياناً هما منظومة ثقافته الأصلية ومنظومة مجتمع الاستقبال.حيث ينشأ عن هذه المواجهة ***الإنسان الهامشي***" الذي يتطبع إلى حد ما بطباع المنظومتين وفقاً لتعريف بارك.

إن التطور الكبير الذي شهدته الأنثروبولوجيا الثقافية الأميركية في الثلاثينات أثر بشكل كبير على قسم من علم الاجتماع. والتقريب بين علم الاجتماع والانثروبولوجيا قاد الأول إلى اعتماد مناهج الثانية كما أخذت هذه ميدانها عن الأول. ولهذا تكاثرت الدراسات المتعلقة ب"الجماعات المتمدنة" في الولايات المتحدة. هذه الجماعات التي تتكون عموماً من المدن الصغيرة أو المتوسطة أو الأحياء، تمّت دراستها من قبل الباحثين عبر الطريقة نفسها التي يدرس فيها الأنثروبولوجيون جماعة قروية أصلية.وتقوم فرضية الدراسة على أن الجماعة تشكل عالماً صغيرا يسمح بفهم كليّة ثقافة هذا المجتمع (هيربان 1973)."[41]

بما أن باستيد درس علم الاجتماع والأنثروبولوجيا فقد انطلق من فكرة أنه لا يمكن دراسة الثقافي بمعزل عن (الوضع) الاجتماعي.وهو يرى أن النقص الكبير في الثقافوية الأميركية حول الدراسات المتعلقة بالمثاقفة يكمن في غياب الربط بين الثقافي والاجتماعي[1960، ص317].في الثقافوية، يكمن خطر اختزال الوقائع الاجتماعية إلى وقائع ثقافية(وبالعكس، يمكن القول أن في ما يمكن تسميته ب"**التوجه الاجتماعي**"يكمن خطر اختزال الوقائع الثقافية إلى وقائع اجتماعية).وبالتالي علينا دراسة العلاقات الثقافية في داخل مختلف أطر العلاقات الاجتماعية التي يمكن أن تعطي الأولوية لعلاقات الاندماج والمنافسة والصراع الخ، .وعلينا أن نعيد وضع حقائق التلفيق والمزج الثقافي أي التمثّلassimilation في إطار التنظيم أو عدم التنظيم الاجتماعي.

ويأسف باستيد لأن الثقافوية تشكو من الخلط بين مختلف مستويات الواقع وبين الجهل بالجدل المتناوب الذي يبدأ بالبنى الفوقية وينتهي بالبنى التحتية .على الرغم من أن هذا الجدل هو الذي يسمح بتفسير ظاهرة التفاعل المتسلسل المعروفة جيداً في عملية

---

[41] . مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية . ترجمة الدكتور قاسم المقداد. منشورات اتحاد الكتاب العرب دمشق 2002 . ص 55، 56

المثاقفة.إن أي تغير ثقافي ينتج آثاراً ثانوية غير متوقعة ولا يمكن تجنبها حتى لو لم تكن متزامنة"[42]

ارتبطت الأنثروبولوجيا بعلم الاجتماع على أكثر من صعيد ارتباط العام بالخاص، الكلي بالجزئي، فيدرس علم الاجتماع الحياة الاجتماعية بمختلف تجلياتها ومظاهرها، ويبحث في أسباب وخلفيات كل المظاهر ذات المنشأ الاجتماعي بغية الوصول الى قوانين عامة مفسرة سواء كانت هذه الظواهر تخص الأفراد والجماعات أو المؤسسات والنظم الاجتماعية، بينما لا تدرس الانثروبولوجيا الاجتماعية الظواهر في جزئيتها بل تدرس النظم الاجتماعية وفق مختلف تجلياتها في إطار مقارنتها بنظم اجتماعية أخرى والمقصود بالنظم الاجتماعية كنظم القرابة والزواج، النظم الاقتصادية، الدينية، الشعائر والطقوس ... وهي المواضيع نفسها التي كانت تدرسها الإنثروبولوجية الثقافية الأمريكية مؤكدة على أن الانثروبولوجية الاجتماعية هي فرع من فروعها[43] ذلك أن مفهوم الانثروبولوجيا الاجتماعية ظهر عام 1906 في انجلترا حين تم تعيين جيمس فريزر استاذا للوحدة المسماة بذلك في جامعة ليفربول وقد عرف موضوعه بأنه ذلك الفرع من علم الاجتماع الذي يدرس الشعوب البدائية وهو ما وافق عليه مالينوفسكي وراد كليف براون رغم كونهما وظيفيين في دراساتهما الميدانية.

بناء على ما سبق يكون الفرق بين علم الاجتماع والانثروبولوجيا الاجتماعية "هو البعد المنهجي المقارن والعام والكلي الذي تتميز به الانثوبولوجيا الاجتماعية في مقابل البعد الحقلي الظواهري التجزيئي الذي يميز علم الاجتماع"[44] ذلك أن علم الاجتماع ارتبط بالمجتمعات الصناعية وما بعدها أي أنه يدرس الظواهر المرتبطة بالحياة العصرية، بينما تركز الأنثروبولوجيا الاجتماعية في دراساتها على المجتمعات البدائية الأولية وعلى المجتمعات المتحضرة المعاصرة أيضا وفق نظرة شمولية.

---

[42] . مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية . ترجمة الدكتور قاسم المقداد. منشورات اتحاد الكتاب العرب دمشق 2002 . ص 69، 70

[43] . ينظر عياد أبلال أنثروبولوجيا الأدب دراسة أنثروبولوجية للسرد العربي. روافد للنشر والتوزيع القاهرة مصر الطبعة الأولى 2011 ص 42 بتصرف

[44] . عياد أبلال أنثروبولوجيا الأدب دراسة أنثروبولوجية للسرد العربي. روافد للنشر والتوزيع القاهرة مصر الطبعة الأولى 2011 ص 42، 43.

بناء على التداخل الكبير بين الانثروبولوجيا الاجتماعية ونظيرتها الثقافية كما اشرنا يمكن لنا القول انهما "أصبحتا تدرسان نفس الموضوعات، ولكن مع وجود اختلاف بسيط وهو أن الانثروبولوجيا الثقافية تبدأ بدراسة الأشياء المادية والفنون العملية، وتنتقل منها إلى دراسة النشاط الاجتماعي والسياسي، بينما تبدأ الانثروبولوجيا الاجتماعية بدراسة الحياة الاجتماعية والانتقال بعد ذلك إلى دراسة الأشياء التي هي من نتاج العلاقات الاجتماعية وعن طريقها تعبر الحياة الاجتماعية عن نفسها، ويمكن تشبيه هذين العلمين بكتابين يحتويان على فصول متشابهة، ولكن يختلفان في ترتيب الفصول وفي عدد الصفحات"[45]

كان البعض في بدء الأمر يحاولون ربط الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية بالعلوم الطبيعية بغية تحقيق العلمية وهو أمر غير منهجي يعبر عن وجهة نظر قاصرة لأن الموضوع الخاص بكل علم يختلف من حقل ومجال إلى آخر ، فمجال الإنسانيات يختلف عن مجال الطبيعيات، وكان ايفانس بريتشارد من الأوائل الذين تنبهوا لذلك ووعووا أن موضوع الآنثروبولوجيا سواء الاجتماعية أو الثقافية هي مجموع الأنساق والنظم الرمزية[46]

لكن ظهرت أخيرا الأنثروبولوجيا التأويلية الرمزية التي باتت أقرب إلى الآداب والخطاب التأويلي منه إلى الخطاب العلمي الخالص .

---

[45] . عياد أبلال أنثروبولوجيا الأدب دراسة أنثروبولوجية للسرد العربي. روافد للنشر والتوزيع القاهرة مصر الطبعة الأولى 2011 ص 45.

[46] . عياد أبلال أنثروبولوجيا الأدب دراسة أنثروبولوجية للسرد العربي. روافد للنشر والتوزيع القاهرة مصر الطبعة الأولى 2011 ص 46.

المحاضرة الثالثة: الثقافة الشعبية

يظهر جليا من كل ما سبق مدى ارتباط الثقافة بالشعب، ولا بمكن تصورها بمعزل عنه، فتكون الشعبية منها أولى وأهم مراتبها، وبعد أن عرفنا الثقافة من مختلف جوانبها وبتعدد أنماطها، ننتقل إلى الشق الثاني من المصطلح: الشعب لندرك المجال العام الذي يحيل عليه المصطلح كاملا بشقيه .

نتفق مبدئيا على اعتبار الشعب "مجموعة من الأفراد والأقوام الذين يعيشون في إطار موحد من الثقافة والعادات ويوحدهم المجتمع والإطار الجغرافي"[47]، وهو مقارب للمعنى الذي يحيل إليه ترجمة المصطلح عن الألمانية، فباعتبار الثقافة الشعبية ترجمة للمصطلح الغربي فولكلور، المتكون من شقين أحدهما بالألمانية volk وهو يشير إلى المجتمع الذي يترابط أفراده فيما بينهم ترابطا عضويا. وعليه يكون المقصود بالشعبية: "مجموعة العناصر الثقافية التي تصدر عن الشعب وتمثل حصيلة معارفه وخبراته ومهاراته في مرحلة تاريخية معينة "[48] .

لكن الأمر ليس بمثل هذه البساطة، إذ يفترض الحديث عن ثقافة صادرة عن هذه الجماعة من الأفراد وجودا عينيا وفعليا لـ"شعب" موحد متجانس، وجوهر ثابت لا يتغير، لكن الأمر في الواقع خلاف ذلك، لأنه لا يشكل وحدة ولا يطابق ذاته في مختلف المراحل "فإذا كانت شروط العيش توحده، فإن أنماط ذلك وتطورها يفرق في ما بين طبقاته وفئاته وأقاليمه وجماعاته اللغوية وطوائفه المهنية أو الإنسانية شباب . شيوخ، أو أجناسه رجال . نساء، ...الخ. وعندئذ فلا نجد أنفسنا أمام ثقافة شعبية هكذا موحدة متجانسة. بل نحن بالأحرى أمام ثقافات شعبية، رغم إمكان بل وضرورة توحد أصحابها في اختيار واحد خلال فترة تاريخية محددة"[49] ، ففي الجزائر فقط تختلف ثقافة الشباب المتعلم عن ثقافة الشيوخ ذو القدر المحدود من التعليم في نظرة كلاهما

---

[47] . ذهبية آيت قاسي. الثقافة الشعبية في البرامج الثقافية الناطقة بالأمازيغية في التليفزيون الجزائري (القناة الرابعة) دراسة وصفية تحليلية لبرنامج تويزا. رسالة ماجستير في علوم الإعلام والاتصال. جامعة وهران 2009/ 2010 ص 38.

[48] . ذهبية آيت قاسي. الثقافة الشعبية في البرامج الثقافية الناطقة بالأمازيغية في التليفزيون الجزائري (القناة الرابعة) دراسة وصفية تحليلية لبرنامج تويزا. رسالة ماجستير في علوم الإعلام والاتصال. جامعة وهران 2009/ 2010 ص 39.

[49] . عبد الصمد بلكبير. في الأدب الشعبي مهاد نظري . تاريخي. اتصالات سبو مراكش المغرب الطبعة الأولى 2010 ص 130.

للأضرحة والتبرك بالأولياء الصالحين مثلا. كما يلعب المكان دوره في المسألة فورثة العلامة عبد الحميد بن باديس من سكان قسنطينة مثلا لا يؤمنون إطلاقا بهذه البدع نساء أم رجالا، شبابا أم شيوخا، متعلمين أم لا.

يقودنا هذا للحديث عن أهمية المكان الجغرافي على الثقافة الشعبية، خاصة "إن ما يحدد طبيعة وقوانين كل ثقافة ليس هو المجتمع بطبقاته والتاريخ بحركته ونسبيته، بل الموقع المكاني . الجغرافي بالأحرى؟ إنه التفسير الجغرافي لا للثقافة وحسب بل للتاريخ أيضا. فالمكان وليس الزمان هو العامل المحدد للإنسان وثقافته"[50] ، فالهجرات المتكررة للسلالات البشرية منذ فجر التاريخ يجعل للبعض ماض تاريخي مشترك، لكنه لا يعني بالضرورة أن تكون لهم نفس الثقافة الشعبية، ولا التعاصر الزمني، بل ما يحدد ذلك هو المكان لأن اشتراك الأفراد في الحيز الجغرافي يجعل بينهم روابط اجتماعية واقتصادية وتاريخية مشتركة، ما يؤدي بالضرورة إلى ثقافة شعبية مشتركة، فكم من شعوب هاجرت إلى مناطق أخرى وامتزجت بسكانها فنتج عن ذلك ثقافة مغايرة ولو نسبيا للثقافة الأم كما حدث للبابليين حين نزحوا إلى سوريا في فجر التاريخ فنتجت الثقافة الآشورية، وهم ذاتهم لم يقلدوا أسلافهم السومريين في ثقافتهم.

يؤدي تشابه أو تقارب الموقع الجغرافي إلى وجود خصائص وعناصر مميزة للثقافة، ذلك "إن الدراسات المسحية المتعمقة حول الثقافة الشعبية، وبخاصة الدراسات المقارنة على مستوى الأقطار العربية، تساعد في استخلاص بعض العناصر والخصائص المشتركة وتلك النوعية، والمتعلقة بكل قطر عربي، وبخاصة ما يتعلق منها بالخبرات التاريخية وبالوجدان الشعبي، وهي استخلاصات تفيد في اختيار وتعميم المشروعات العربية المشتركة، الاقتصادية والاجتماعية والثقافية"[51] فالفرق شاسع بين الثقافة الشعبية العربية ونظيرتها الأوروبية الغربية.

رغم ذلك ليس لنا أن نقلل من أهمية التاريخ أو العلاقة الوطيدة بين الثقافة الشعبية والتاريخ، لأن " الثقافة الشعبية منتج مكثف ومتنوع في صيغه وأشكاله وأدواته،

---

[50] . عبد الصمد بلكبير. في الأدب الشعبي مهاد نظري . تاريخي. اتصالات سبو مراكش المغرب الطبعة الأولى 2010 ص 137، 138.

[51] . أ.د عبد لباسط عبد المعطي . الثقافة الشعبية والوعي التاريخي. مقال منشور في حوليات كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية. جمعة قطر. العدد الرابع عشر 1991/1412 . ص155،154.

أتيح عبر مراحل وتراكمات تاريخية، للتعبير عن قوى وجماعات اجتماعية، لها خصائص مشتركة مع غيرها من القوى والجماعات التي عاشت المراحل التاريخية معها، وتفاعلت معها اجتماعيا بفعل الضرورة "[52]. كان يلجأ إليها لتفسير الكثير من الحقب الغامضة في تاريخ البشرية القديم قبل أن تظهر المصنفات والسجلات التاريخية، فمن الضروري التعامل معها "كمصدر، بين مصادر أخرى، لتطوير المعلومة المطلوبة لدراسة التاريخ الاجتماعي"[53] ذلك لاتسامها بالأصالة كونها خزان التراث والحافظ له، وبالتالي فهي من أهم عوامل التكامل المحلي والوطني في إبرازها لخصوصية المجتمع وهويته، لذا فهي تحرص على أن تساير في نموها نمو العقل والفكر والسلوك البشري[54].

نتساءل بالعودة إلى التعريف السابق للشعب، بأنه مجموعة أفراد يعيشون في إطار موحد من الثقافة، عن محل الطبقة الرسمية أو علية القوم من هذه الثقافة؟ بناء على ما ذكرناه آنفا عن وجود ثقافات شعبية، نستطيع الحكم باختلاف ثقافة عامة الناس عن خاصتهم، ولما نضيف إلى ذلك النظرة الغربية التقليدية والطبقية عن الشعب والذي يوضع عادة في مقابل النخبة، الذي لطالما كانت ثقافتها هي السائدة لعصور طويلة، وهذا ما استدعى في السنوات الأخيرة إعادة الاعتبار للثقافة الشعبية المهمشة التي تعد "التعبير المكثف عن طموحات وآلام الناس، التي أسهم وجودهم الاجتماعي في صياغتها، والتي لا يجدون قنوات متاحة ومشروعة للتعبير عنها عبر أجهزة ومؤسسات الثقافة والإعلام والاتصال الرسمي، ومن ثم فهي ثقافة محجوزة أو تكاد، سعى الناس للحفاظ عليها في الصدور والذاكرة، حتى لا تتعرض للتشويه، وخشية التعرض للعقاب، حال إتيانها بإشارات ورموز وتعبيرات موجهة نحو السلطة

---

[52] ، أ.د عبد لباسط عبد المعطي . الثقافة الشعبية والوعي التاريخي. مقال منشور في حوليات كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية. جمعة قطر. العدد الرابع عشر 1991/1412 . ص 134.

[53] . أ.د عبد لباسط عبد المعطي . الثقافة الشعبية والوعي التاريخي. مقال منشور في حوليات كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية. جمعة قطر. العدد الرابع عشر 1991/1412 . ص 128.

[54] . ينظر حسن عبد الحميد أحمد رشوان. الثقافة. دراسة في علم الاجتماع الثقافي. الإسكندرية. مؤسسة شباب الجامعة 2006 ص 99.

الرسمية"[55]. وهذا ما كان عليه الأمر طيلة العقود الماضية عندما كان الشائع احتقار كل ما هو شعبي وإعلاء ما هو رسمي، فاضطرت الجماعات الشعبية إلى الحفاظ على ثقافتها في الصدور، لكنها الآن لحسن الحظ تسير جنبا إلى جنب مع نظيرتها الرسمية بل ويتقاطعان في مواطن كثيرة .

وبالمحصلة نختم إلى أن استمرار الثقافات الشعبية مرتهن بما تضمه من عناصر محببة تمنحها البقاء، مقارنة بثقافات أخرى افتقدت ببعض هذه القيم، لأن "خزان القيم والأخلاق ... التي تحتويها أكثر الثقافات الشعبية المستمرة حتى اليوم، يعتبر من أعظم ما يمكن الرجوع إليها فيه وما تفتقده أكثر الثقافات الغربية المعاصرة اليوم السائدة والمنتجة من قبل الطبقات الجديدة، ومن ذلك مثلا الروح الجماعية في العمل والإنتاج وأحيانا الاستهلاك أيضا، والتعاون والتضامن الاجتماعي الشامل في كل المناسبات السعيدة أو المؤلمة، والبساطة والتلقائية والصدق في التعامل، وانعدام القسر والاصطناع في التعبير والإنتاج الثقافي، والارتباط بالإنتاجية والمردودية، بالإنسان وبالطبيعة في علاقات حميمة وفي حوار يصدر عن الأعماق"[56].

يرى البعض في الثقافات الشعبية ثقافات ينبغي اعتبارها ثقافات مساوية لثقافات النخب إن لم تكن أرفع منها. بحجة أنها ثقافات أصيلة، مستقلة تماماً ولا تدين بأي شيء لثقافة الطبقات المهيمنة. والأغلبية يقولون بعدم إقامة أية تراتبية بين الثقافتين الشعبية و"المتعلمة".وبعضهم لا يتوقف عند هذا الحد، فيذهبون في جنوح إيديولوجي شعبوي إلى التأكيد أن الثقافة الشعبية قد تكون أرفع شأناً من ثقافة النخب، لأن حيويتها تكمن في القدرة الإبداعية ل"الشعب" وهي قدرة تفوق قدرة النخب الإبداعية.يتضح في هذه الحالة، أننا نصبح أقرب إلى الصورة الأسطورية للثقافة الشعبية منّا إلى الدراسة الدقيقة للواقع.

لكن الواقع أعقد مما تعرضه هاتان الأطروحتان المتطرفتان. فالثقافات الشعبية تبدو، بعد التحليل، لا تابعة تماماً ولا مستقلة تماماً، ولا هي محاكاة صرف ولا إبداع خالص.

---

[55] . أ.د عبد لباسط عبد المعطي . الثقافة الشعبية والوعي التاريخي. مقال منشور في حوليات كلية الإنسانيات والعلوم الاجتماعية. جمعة قطر. العدد الرابع عشر 1991/1412 . ص 133.

[56] . عبد الصمد بلكبير. في الأدب الشعبي مهاد نظري . تاريخي. اتصالات سبو مراكش المغرب الطبعة الأولى 2010 ص 155.

وعلى هذا فهي لا تؤكد سوى أن الثقافة الخاصة هي مجموعة من عناصر أصيلة وأخرى مستوردة، ومن اختزالات خاصة واقتراضات. والثقافة الشعبية، مثلها مثل أية ثقافة، ليست متجانسة، لكن هذا لا يعني أنها تخلو من الانسجام. الثقافات الشعبية تعريفاً، هي ثقافات مجموعات اجتماعية تابعة. وبالتالي فإنها تتكون في ظروف الهيمنة. ويشير بعض علماء الاجتماع الذين يأخذون هذه الظروف بعين الاعتبار إلى كل ما تدين به الثقافة الشعبية للهيمنة الثقافية. فالتابعون يردون على الفرض الثقافي عبر السخرية والتحريض والتباهي الإرادي ب"فساد الذوق".إن الفلكلور، لا سيما العمالي أو فلكلور "الجندي البسيط" bidasse يوضح الكثير من أشكال التحول أو اللعب التهكمي إزاء التلقين الثقافي. فالثقافة الشعبية هي، بهذا المعنى، ثقافة احتجاجية"[57].

[57] . مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية . ترجمة الدكتور قاسم المقداد. منشورات اتحاد الكتاب العرب دمشق 2002 . ص81.

المحاضرة الرابعة: تاريخ العناية بمواد الثقافة الشعبية

الدرس الأول:

من المعلوم أن مفهوم الثقافة الشعبية يثير جدلا واسعا بين الدارسين بسبب تداخل مفهومه مع مفاهيم أخرى تحمل تسميات مغايرة مثل: "التراث الشعبي"، "الموروث أو المأثورات الشعبية "، "الفولكلور" وغيرها من المصطلحات التي تشير لنفس المواد الثقافية لكنها تحمل معاني وإيحاءات لها حقولها الدلالية الخاصة، وقد سبق إيراد مختلف التعاريف المقدمة لها .

لقد تبين أن مايسمى بالتقاليد الثقافية الشعبية للمستعمرات ليست حالة طبيعية لدى المستعمر بل هي صيغة من صيغ رد الفعل والمقاومة التجأ اليها الشعبي في المستعمرات لحماية الذات وتحصين المقومات والذود عن التراث ... ودائما باعتبار ذلك خطة مؤقتة في انتظار توفير مؤهلات التحول والانتقال من استراتيجية الدفاع الثقافي إلى استراتيجية الهجوم السياسي . العسكري ثم الثقافي لاحقا. وقد تأكد أن معظم علوم الغرب عنا دراساته الاستشراقية حول ثقافتنا لا تساوي في ميزان العلم شيئا وإن كانت في ميدان الايديولوجية تساوي الكثير طبعا

لقد أثبت إدوارد سعيد خصوصا كتاب الاستشراق ان الاستشراق لم يكن كمعرفة سوى رغبات الغرب وآماله، تصوراته وأوهامه عن الشرق ، أكثر منه علما عنه ، ليس الشرق في ابداعات المستشرقين وبحوثهم ومتاحفهم سوى استيهامات الغرب عنه وعن نفسه، ومطالبه منه، وبعض نتائجه وآثاره فيه. ومن ثمة فإن شرق الاستشراق هو في المحصلة الأخيرة لم يكن سوى الوجه الآخر للغرب نفسه صنيعته ومخلوقه الشائه وصك الاتهام عن جريمته[58].

بدأ الاهتمام بمواد الثقافة الشعبية في الجزائر أول الأمر منذ التواجد التركي في بلادنا، لسعي الأتراك إلى التعرف على طبيعة المنطقة، ثم أبدى الفرنسيون اهتماما بالغا بالأمر، لكن كل هذه الدراسات لم تكن على أيدي جزائريين بل على أيادي مستشرقين ولم تكن تخلو من أغراض خاصة .

---

[58] . عبد الصمد بلكبير . في الأدب الشعبي مهاد نظري . تاريخي. اتصالات سبو مراكش المغرب الطبعة الأولى 2010 ص 182

تعرضت مواد الثقافة الشعبية الجزائرية بعد الاستقلال وبالتحديد في النصف الثاني من القرن العشرين إلى تغيرات متسارعة بفعل ما أصاب المجتمع الجزائري من تحولات من أبرزها:

. الثورة التحريرية وما عرفته من مواجهات دامية أدت إلى عمليا إبادة جماعية أو تهجير قصري للسكان وإعادة توطين للجماعات على هامش المراكز السكانية للكولون.

. النزوح الريفي نحو المدن.

. النمو الديمغرافي والتزايد السكاني.

. التوسع في نشر التعليم المدرسي وانتشار وسائل الاعلام والترفيه والتي زاحمت وسائل التثقيف الموروثة والشفوية التقليدية.

. الانفتاح على وسائل الاعلام ووسائل الترفيه الأجنبية.

كل هذه العوامل وسمت المجتمع الجزائري بعدم الاستقرار، وهو ما أثر بصفة واضحة على استمرار التقاليد الثقافية الموروثة وعلى نموها، إضافة إلى عوامل أخرى أثرت سلبا على تواصل الأجيال منها زوال العامل الاستعماري الذي كان يمثل حافزا نفسيا جمعيا للتشبث بمقومات الهوية، ومنها عجز وسائل الثقيف والترفيه الرسمية الوطنية من الاستفادة الجيدة من الثقافة الشعبية.

فرضت هذه التغيرات وضعا جديدا تعيشه مواد الثقافة الشعبية الجزائرية وعليه يصبح من الضرورة:

1. العناية الجادة بعملية جمع المواد الثقافية الشعبية من جميع أرجاء الوطن وفق خطة شاملة مدروسة تعمل على تنفيذها هيئات علمية وثقافية متخصصة.

2. توجيه العناية للبحث اللساني المتعلق بجميع اللهجات الجزائرية سواء منها العربية او الأمازيغية عن طريق مخابر البحث والأقسام الجامعية.

3. وضع خطة لدليل ميداني يساعد جامعي مواد التراث والدارسين على تنفيذ عملية الجمع المنظم[59].

الدرس الثاني: رواد الدراسات الشعبية في المغرب العربي:

عرفت مختلف أقطار المغرب العربي رجالا انبثقوا من صلب حركة النهضة الفكرية والأدبية العربية في النصف الأول من القرن العشرين، وانبروا يؤسسون للدراسات الشعبية انطلاقا من قناعاتهم الفكرية، ولعبوا دورا مهما في تهيئة مجال البحث في ميدان التراث الشعبي، نذكر منهم على سبيل المثال فقط محمد بن أبي شنب في الجزائر، وعثمان الكعاك في تونس، ومحمد الفاسي في المغرب[60].

تأتي عناية هؤلاء بالتراث الشعبي المغاربي المشترك في واجهة اهتماماتهم، فمنهم من وضع المصنفات في هذا التراث المشترك مثل محمد بن أبي شنب (من الجزائر) الذي ألف كتابا حول الأمثال المغاربية، ومحمد الفاسي الذي اعتنى بتاريخ الشعر الملحون ووضع بدوره مصنفا هاما لأشكاله وطبوعه. اما عثمان الكعاك فقد أسهم في وضع أسس علم الفولكلور وقدمه للناس، وحاول أن يطبق[61] تصنيفاته على المواد الشعبية المغاربية، وذلك في كتابه الموسوم "التعقاليد والعادات الشعبية" .

وهناك غيرهم ممن تابع المسيرة وألف في مجال التراث الشعبي المغاربي نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر كلا من عبد الرحمان قيقة وابنه الطاهر قيقة، ومحمد المرزوقي وعبد الرحمان أيوب (من تونس) وأحمد لمين والتلي بن الشيخ وليلى قريش وعبد المالك مرتاض والعربي دحو (من الجزائر) ومحمد سعد القشاط وعلي المصراتي ومحمد علي برهانة (من ليبيا) وعباس الجراري ومصطفى الشاذلي (من المغرب) وقد بذل هؤلاء

---

[59] . عبد الحميد بورايو . في الثقافة الشعبية الجزائرية التاريخ والقضايا والتجليات منشورات رابطة الأدب الشعبي لاتحاد الكتاب الجزائريين دون تاريخ ص 36، 37 بتصرف

[60] . عبد الحميد بورايو . في الثقافة الشعبية الجزائرية ص 79.

[61] . ينظر المرجع نفسه ص 79.

الأخيرون جهودا لها قيمتها في مجال جمع ودراسة أشكال التعبير الشعبية المغاربية، وخاصة منها تلك الأشكال التي عرفت رواجا في عدد من أقطار المغرب العربي[62].

الدرس الثالث: جهود محمد بن ابي شنب في خدمة الثقافة الشعبية الجزائرية

يجسد في الجزائر موقع ابن أبي شنب العلمي والثقافي طبيعة العلاقة المعقدة بين فكر النهضة العربية في أوج فعاليته ضمن الحركة القومية من ناحية، والفكر الغربي في صورته الفرنسية في أوج الحركة الاستعمارية، وقد انعكست طبيعة هذه العلاقة على الوسط العلمي الوطني الجزائري في فترة ما بعد الاستقلال[63].

تحدث أبو القاسم سعدالله عن ابن أبي شنب بأن أول دخوله في ميدان المستشرقين كان من خلال مساهمته في مؤتمؤهم الدولي الرابع عشر الذي انعقد في الجزائر سنة 1915، وكان آخر مؤتمر حضره لهم هو المؤتمر السابع عشر الذي انعقد بأكسفورد سنة 1928، وأثرت هذه العلاقة بينه وبين المستشرقين على أسلوبه في الكتابة وحتى على انتمائه السياسي فقد منحته فرنسا وسام فارس جوقة الشرف سنة 1922 لولائه وخدماته وأرسلته في عدة مهمات لأنه كان موقع ثقة رجالها[64]. ولعل هذا يفسر ما تعرضت له شخصيته من تجاهل .

ومما يظهر ارتباطه بفرنسا قول ألفريد بيل Alfred Bel في مقال منشور في المجلة الآسيوية سنة 1929 "لقد شرف ابن أبي شنب العلم الفرنسي في مدرسة الدراسات الشرقية الجزائرية التي كونته والتي كان بعد ذلك من أبرز ممثليها وأساتذتها، ولقد شرف فرنسا عندما كان على هذه الأرض الجزائرية واحدا من ألمع أولادها بالتبني ومن أكثرهم اعترافا بالجميل"[65] لكن هذا لا ينقص من قيمة الرجل العلمية ولا الوطنية فقد رأى أنه من الأفضل أن يظهر ارتباطه بفرنسا وبأساتذته على منوال آخر وذلك باستخدام نشاطه الخصب ومعرفته الواسعة، في عمل علمي فرنسي المنهج حول الدراسات الإسلامية في شمال

---

[62] . نفسه ص 80.

[63] . عبد الحميد بورايو . في الثقافة الشعبية الجزائرية ص 105، 106.

[64] . عبد الحميد بورايو . في الثقافة الشعبية الجزائرية ص 107.

[65] . عبد الحميد بورايو . في الثقافة الشعبية الجزائرية ص 110

إفريقيا[66]. ففي وقت كان فيه الفرنسيون هم المسيطرون على كل نواحي الحياة الأدبية والثقافية في الجزائر، ولا يسمحون للجزائريين بالتعبير عن آرائهم بكل حرية، وكانت الدراسات الشعبية تتم على أيدي المستشرقين فقط لأهداف إثنولوجية عنصرية ممجدة تخدم مصالح المستعمر فحسب، في ظل كل تلك الظروف اختار ابن أبي شنب التقرب من الفرنسيين المسئولين على النشاط الأدبي والثقافي في الجزائر والعمل معهم كي يتسنى له نشر مؤلفاته حول الدراسات الإسلامية بكل حرية .

الأمر الذي فهمه من بعد رجال الثقافة والفكر المستنير من الجزائريين فقال عنه عبد الحميد بن باديس في وفاته "إننا لما عرفناه فقدناه"، فقد كان لابن أبي شنب مكانة مهمة في حركة النهضة الفكرية العربية في الثلث الأول من القرن العشرين، وهو يمثل أحد رموزها الفاعلين، خاصة في مجال علاقته بالحركة الاستشراقية التي تمثل بدورها رافدا من روافد هذه النهضة، رغم ما شابها من توجه مركزي أوروبي وذرائعية استعمارية[67]. كانت وجهة نظر ابن أبي شنب لخدمة مواد الثقافة الشعبية الجزائرية وتسجيلها وحفظها، أن يلبسها لباسا فرنسيا من خلال اعتماده منهجا علميا فرنسيا لذلك، رافضا أن يفعل مثل الكثير غيره ويسمح بضياع تلك المواد الثقافية بحجة عدم التعامل مع المستعمر .

---

[66] . ينظر عبد الحميد بورايو . في الثقافة الشعبية الجزائرية ص 110

[67] . عبد الحميد بورايو . في الثقافة الشعبية الجزائرية ص 115.

المحاضرة الخامسة: مناهج دراسة الثقافة الشعبية (نظريات الفولكلور المعاصرة)

كانت تهيمن على كتاب القرن التاسع عشر فكرة أن "المجتمعات القريبة من الحالة الطبيعية، والتي كانت تسمى، بحكم ذلك، بالمجتمعات المتوحشة أو البربرية"[68]، إذ كان هناك من يرى أن هذه الشعوب المفتقدة لأشكال الكتابة ووظائفها وتقنياتها المتميزة فضلا عن افتقادها للتاريخ، وبالتالي فهي تقع على طرفي النقيض من المجتمعات الغربية التي تسمى المجتمعات المتحضرة. لكن كلمة بدائي نفسها صارت الآن "في طريقها إلى الزوال على أثر الدراسات المتعددة التي جرت في أوساط تلك الشعوب بالذات، حيث اكتشف الباحثون تعقيد ثقافاتها، بل غنى هذه الثقافات أحيانا"[69]

بدأت الإثنولوجيا تهجر حقل البدائي وأخذت تولي اهتمامها أيضا للجماعات المدنية، حيث بدأت تتكاثر الدراسات النياسية منذ ذلك الحين ، وبذلك بدأت المنهاج والنظريات المتعددة لدراسة أقسام الفولكلور والأدب الشعبي .

1. النظرية التاريخية الجغرافية (المنهج الفنلندي)

يكون الباحث تاريخيا إذا كان يرمي إلى إعادة كتابة التاريخ بالنسبة لقوم معينين أو عدة أقوام، بينما يكون جغرافيا إذا كان الباحث يرمي إلى الجمع بين معارف متعلقة بجماعات متجاورة[70] . من هنا نفهم أصل ونشوء هذه النظرية التي تستفيد من اتجاهات الباحثين في المنهجين .

يحاول فيه أصحابها إعادة بناء حكاية شعبية مركبة وأحيانا تاريخ أغنية شعبية أو أي عنصر آخر من عناصر التراث الشعبي. فموضوع البحث الأساسي "هو أن نفسر تاريخيا مختلف المراحل التي مرت بها البشرية، عبر اكتشاف القوانين التي أتاحت الانتقال من مرحلة إلى أخرى"[71]

---

[68] . جاك لومبار. مدخل الى الاثنولوجيا، ترجمة حسن قبيسي ص 10.

[69] . جاك لومبار. مدخل الى الاثنولوجيا، ترجمة حسن قبيسي ص 10.

[70] . جاك لومبار. مدخل الى الاثنولوجيا، ترجمة حسن قبيسي ص 14.

[71] . جاك لومبار. مدخل الى الاثنولوجيا، ترجمة حسن قبيسي ص 64.

تقرر هذه المدرسة أن الحكاية التي توجد لها مئات الروايات الشفاهية لا بد وأنها قد نشأت في زمان ومكان محددين عن طريق عملية اختراع إرادية واعية. ويترتب على هذا أنه لا بد وأن تكون هذه الحكاية قد ارتحلت من مكان الاختراع في شكل دوائر تتسع باضطراد[72] (مثل الموجات الآخذة في الاتساع) ويتأثر بدروب التجارة والسفر. "فالمقاربة التاريخية في الدراسة يفترض دراسة الظاهرات التي تحتم الانتقال من مرحلة إلى أخرى، بحيث تؤول هذه الحتمية التاريخية إلى تفسير سببي"[73]

يرفض هذا المنهج النظريات الشاملة في تفسير نشأة المواد الثقافية مثل نظرية الأصول المتعددة أو الاختراع المستقل للحكايات المركبة[74] (والمقصود بالاختراع المستقل أن التغيير الثقافي يحدث من خلال اختراعات منفصلة عن بعضها، وكان أدولف باستيان أبرز أعلام فكرة الاختراع المستقل) .

وقد طرح سبنسر منذ عام 1852، "أي قبل نشر كتاب أصل الأجناس، فكرة تطور المادة عبر انتقالها من مرحلة متجانسة إلى مرحلة غير متجانسة. وبالتالي يصبح عامل التقدم عنده قائما على التمايز والتفاضل، ويصح تطبيق هذا العامل على المؤسسات البشرية (فرضية في أنواع النمو)"[75]

ترفض كذلك جعل الأحلام مصدرا للقصة، والنظريات الطقوسية أو النظريات التي ترجعها إلى ملاحظة الظواهر الكونية أو نظريات العقلية المتوحشة أو النظريات القائلة بأن أصول الحكاية تكمن في التعبير عن الخيالات الطقوسية المكبوتة . كذلك ترفض هذه المدرسة النظريات ضد الانتشارية التي تؤكد أن القصص الشعبية لا يمكنها أن تتخطى الحدود اللغوية والثقافية[76].

---

[72] . د. دورسون . نظريات الفولكلور المعاصرة . ترجمة وتقديم محمد الجوهري وحسن الشامي . مكتبة التراث الشعبي . دار الكتب الجامعية مصر دون تاريخ ص 43، 44.

[73] . جاك لومبار. مدخل الى الاثنولوجيا، ترجمة حسن قبيسي ص 65.

[74] . د. دورسون . نظريات الفولكلور المعاصرة . ترجمة وتقديم محمد الجوهري وحسن الشامي . مكتبة التراث الشعبي . دار الكتب الجامعية مصر دون تاريخ ص 44

[75] . جاك لومبار. مدخل الى الاثنولوجيا، ترجمة حسن قبيسي ص63.

[76] . ينظر. د. دورسون . نظريات الفولكلور المعاصرة . ترجمة وتقديم محمد الجوهري وحسن الشامي . مكتبة التراث الشعبي . دار الكتب الجامعية مصر دون تاريخ ص 44، 45.

التزامات الباحث في المنهج الفنلندي:

بعد اختيار الحكاية أو الأسطورة أو قصة الحيوان أو الأغنية الشعبية كموضوع للبحث وهي واحدة من مئات الروايات الموجودة منها يجب عليه جمع هذه الروايات من التجميعات المطبوعة وأرشيفات الفولكلور والكتب المختلفة. ويقوم الباحث بتحليل الحبكة الأساسية إلى وحدات أو عناصر أساسية وإعداد جداول النسب المئوية لعدد مرات ظهور كل عنصر على حدة في منطقة معنية، وإعداد خرائط تبين التوزيع الجغرافي لهذه العناصر، ويقوم بتقييم التسجيلات الأدبية المبكرة ثم تحديد أقدم عناصر القصة ليصل إلى بعض مبادئ التنوع التي تتسم نتيجة النقل الشفاهي مثل التركيز والإحكام والإبدال وفي نهاية المطاف يقدم الباحث نتائجه الموثقة توثيقا غنيا وهي الطراز المنشئ الذي انبثقت عنه في صورته الأصلية كل روايات القصة[77] .

لازالت المدرسة الفنلندية تمثل حتى اليوم القوة السائدة في علم الفولكلور إلا أن قضاياها النظرية وطرقها في البحث قد توقفت ولا زالت تتعرض لهجوم متزايد، وتخلى مؤيدوها عن بعض قضاياها، فيؤكد النمساوي البرت فيسلسكي Albert wessalski (1871 . 1939) أن الصياغات الأدبية لقصة من القصص قد أثرت تأثيرا شديدا على تداول هذه القصة لدرجة تجعل أي محاولة لتتبع انتشارها الشفاهي أمرا عقيما لا جدوى منه.

ويعترض آخرون على عدم المرونة والطبيعة الميكانيكية لهذه الدراسات ومؤدى هذه الانتقادات أن هذا المنهج يخفض القصص المدروسة إلى تجريدات إحصائية وملخصات ورموز وجداول وخرائط متجاهلا العناصر الجمالية والأسلوبية، والجانب البشري (الراوي)، كما أن مهمة جمع الروايات المعروفة لطراز معين تعتبر مستحيلة التحقيق عمليا.

أدى هذا ربما إلى بروز أساسيات النظرية في أمريكا وتشتهر باسم النظرية الانتشارية وكان موضوع الإناسة عندهم "هو البحث عن صيغ الانتشار من ثقافة إلى أخرى أساسها المنهجي هو الإجابة عن السؤال التالي: كيف ينتقل عنصر ثقافي من

---

[77] . ينظر د. دورسون . نظريات الفولكلور المعاصرة . ترجمة وتقديم محمد الجوهري وحسن الشامي . مكتبة التراث الشعبي . دار الكتب الجامعية مصر دون تاريخ ص 46، 47.

مجتمع إلى آخر؟ وإذا كانت نظرتها لهذا الموضوع نظرة تاريخية تتناول دائما كيفية حصول التغيير عبر الزمن، فإنها تصبح بذلك نظرة جغرافية، فلا يعود السؤال مقتصرا على الصيغة التالية: لماذا نجد أن الثقافات متنوعة؟ بل صار يطرح بصيغة أخرى: كيف كان لهذا التنوع أن يحصل"[78]، فدراسة العناصر الثقافية لا تكشف فقط عن التنوع الكبير بين المجتمعات، بل تهتم بكيفية حصوله، فهي تتوخى الغايات نفسها للمنهج الفنلندي وتهدف للنتائج ذاتها لكن دون ضرورة الالتزام بالمنهجية الصارمة التي اتخذها الأولون.

رغم اعتماد المدرسة الانتشارية على التاريخ، إلا أنها لا تفعل ذلك بشكل مطلق "فلا تدرس الثقافات باعتبارها نماذج ممثلة لمراحل متعاقبة عبر الزمن، بل هي ترفض اعتبار البشرية بمثابة الكائن الذي ينمو كما تنمو الخلايا المغلقة والمنطوية على ذاتها، بحيث تتطور كل منها على حدة مع تقدم الاختراعات. إذ ترى الانتشارية ان هذه الاختراعات، فضلا عن العناصر الثقافية، تنتشر من مجتمعات إلى أخرى مجاورة لها، إما بفعل الهجرات وإما بفعل الحروب"[79]فالحروب المتكررة بين الدويلات المتجاورة إضافة إلى الهجرات السكانية المستمرة هو الذي يعمل على نقل العناصر الثقافية وانتشارها، فهي بناء على ذلك تعتمد على مسلمات "فالمسافة الجغرافية لا أهمية لها بالنسبة للانتشار، مهما كانت كبيرة، ونادرا ما تنظر الانتشارية إلى الانسان باعتباره خلاقا ومبدعا. فيتلخص تاريخ البشرية، والحالة هذه، بسلسلة من الاستعارات الثقافية، انطلاقا من بؤر معينة تولت بث الحضارة ونشرها"[80]، كحال العراق القديم الذي توالت عليه حضارات مختلفة كالسومرية والبابلية استعارت كل واحدة ثقافة غيرها وزادت عليها.

والجدير بالذكر في الأخير أن هذا الاتجاه جاء مخالفا للاتجاه التطوري، الذي "كان يبحث عن أسباب التفاوت بين الثقافات"[81]، وبالتالي لا يهتم بالانتشار الثقافي أو

---

[78] . عياد أبلال . أنثروبولوجيا الأدب دراسة أنثروبولوجيا للسرد العربي ص 25.

[79] . جاك لومبار. مدخل الى الاثنولوجيا، ترجمة حسن قبيسي ص124

[80] . جاك لومبار. مدخل الى الاثنولوجيا، ترجمة حسن قبيسي ص129

[81] . عياد أبلال . أنثروبولوجيا الأدب دراسة أنثروبولوجيا للسرد العربي ص 25

كيفيته، وقد برز أواخر القرن التاسع عشر بين عامي 1850 و1910 تقريبا، وقد تمثل في الولايات المتحدة وبريطانيا الكبرى، وكذا بمقدار أقل في ألمانيا وفرنسا[82] .

[82] . عياد أبلال . أنثروبولوجيا الأدب دراسة أنثروبولوجيا للسرد العربي ص 23

المحاضرة السادسة:

الدرس الأول: 2. نظرية إعادة البناء التاريخي

(ومن الدراسات العربية في إطارها تلك التي تدور حول بعض السير مثل دراسة عبد الحميد يونس: الهلالية في التاريخ والأدب الشعبي)

يرحب بعض الدارسين باستخدام مواد التراث والحياة الشعبية في إعادة بناء الفترات التاريخية الغابرة والتي لا توجد عنها إلا شواهد ضئيلة متفرقة . وقد جذب هذا المنهج الأخوين جريم Grimm وبالأخص جاكوب Jacob الذي حاول في مؤلفه الموسوعي الميثولوجيا التيوتونية Teutonic mythology إعادة بناء مجمع الآلهة الجرمانية القديمة الذي انكمش الآن وأصبح أشباحا وعفاريت بالية في الخيال الشعبي[83].

وجذبت آراء جاكوب جريم علماء فولكلور القرن التاسع عشر البريطانيين بشدة. وبعد إدخال النزعة التطورية إلى الفكر العلمي عقب نشر داروين كتابه عن أصل الأنواع أضافت نظرية إعادة البناء التاريخي إلى مخططها عن تتابع الحقب الزمنية مقدمة عن عصر ما قبل التاريخ، وبحثت في أعماق التاريخ عن المتوحش البدائي بدلا من الوثني المتحضر (وأهم الدارسين هنا روبرتسون سميث وتايلور).

الدرس الثاني: 3 . الاتجاه الإيديولوجي

يرجع الاستخدام الإيديولوجي للتراث الشعبي في القرن العشرين ضمن أغراض السياسة العملية إلى ظروف القوميات الرومانسية في القرن التاسع عشر، فلقد قام الدارسون بالبحث عن روح الشعب التي تتضح من خلال اللهجات الوطنية والقصص الشعبي والأغاني الشعبية التي تؤدى بتلك اللهجات، ومن خلال الأدب الرسمي الذي يستلهم موضوعات التراث الشعبي، ومن خلال التاريخ الذي يمجد الأبطال القوميين[84]. خاصة "إن إنسان المجتمعات الغابرة على ما يقول الباحث التطوري هو صورة عن

---

[83] . ينظر د. دورسون . نظريات الفولكلور المعاصرة . ترجمة وتقديم محمد الجوهري وحسن الشامي . مكتبة التراث الشعبي . دار الكتب الجامعية مصر دون تاريخ ص 62

[84] . ينظر د. دورسون . نظريات الفولكلور المعاصرة . ترجمة وتقديم محمد الجوهري وحسن الشامي . مكتبة التراث الشعبي . دار الكتب الجامعية مصر دون تاريخ ص 69

أجدادنا القدماء وعن مجتمعهم الذي كنا قد شهدناه فيما مضى، وموضوع البحث الأساسي هو أن نفسر تاريخيا مختلف المراحل التي مرت بها البشرية، عبر اكتشاف القوانين التي أتاحت الانتقال من مرحلة إلى أخرى"[85] .

وقد كان لهذا البحث عن التراث آثاره الطيبة كحافز لإجراء الدراسات المبتكرة وتدعيم الكبرياء القومية البريئة، ولكنه في شكله المتطرف أصبح ينطوي على الإيديولوجية السياسية والقومية المتطرفة خاصة في ألمانيا النازية وروسيا السوفييتية (وان كان في الاتحاد السوفييتي لم يكن للتزييف وإنما لتوحيد العاطفة القومية والتطوير الاشتراكي ولم يكن دعوة لتفوق جنس معين على سائر أجناس البشر) .

كانت أول دولة قومية تستخدم دراسات فولكلورية كرأس مال سياسي هي حكومة هتلر النازية، فقد نشرت في ألمانيا خلال العقد الرابع من القرن العشرين كميات ضخمة من الكتابات الفولكلورية التي تدعم المفهوم النازي للشعب السيد الذي توحد بين جماعاته روابط صوفية قائمة على الدم والثقافة والتراث[86].

كان لكتاب الأخوين جريم جاكوب وفيلهلم الذي جمعا فيه القصص والأساطير الألمانية القديمة مثل بياض الثلج وسندريلا والأميرة النائمة وغيرها من مشاهير القصص العالمي المتداولة عند أطفالنا الآن، كان له تأثير واسع جدا، فقد كان هدفهما الحفاظ على التراث الألماني من الضياع حيث كان شكلا من أشكال المقاومة الفكرية آنذاك، فأشاد ويستون هيو أودن (شاعر انجليزي أمريكي) بالمجموعة أثناء الحرب العالمية الثانية باعتبارها إحدى الأعمال المؤسسة للثقافة الغربية. واعتبر الكتاب في أيام الرايخ الألماني كتابا قوميا، لذلك أصدر الحزب النازي مرسوما يوجب فيه على كل أسرة أن تمتلك نسخة من الكتاب، حيث أشاد النازيون بالحكايات التي تظهر الأطفال ذوي الأصول العرقية النقية الذين يبحثون عن شركاء حياة ذوي أصول نقية أيضا، فسندريلا والأمير كانا من أصول نقية على سبيل المثال بخلاف زوجة الأب الغريبة،

---

[85] . عياد أبلال . أنثروبولوجيا الأدب دراسة أنثروبولوجيا للسرد العربي ص 24

[86] . ينظر د. دورسون . نظريات الفولكلور المعاصرة . ترجمة وتقديم محمد الجوهري وحسن الشامي . مكتبة التراث الشعبي . دار الكتب الجامعية مصر دون تاريخ ص 70

لذلك استطاع الأمير بغريزته التمييز والتعرف على الأميرة، وهذا ما جعل الحلفاء يحظرون تداول الكتاب حين سيطروا على ألمانيا[87].

ولتبرير الاستعمار ومنحه الشرعية " كان الحقل الأنثروبولوجي في بعده السياسي الإيديولوجي يزخر بالعديد من المفاهيم والمصطلحات التبريرية للاستعمار، فقد كان هناك من استعمل في البداية تسميات مجازية كان المقصود منها التستر على واقع التطورية فكانت تسميات المجتمعات الغابرة أو ما قبل الصناعية تجري على كل لسان، لكنها لم تحقق أي تقدم على الصعيد المنهجي، غير أن الوضع اختلف اختلافا واضحا منذ أن سلم البعض بأن البداية مسألة عامة وجامعة وأن من الممكن رصدها في جميع المجتمعات وعند كل البشر"[88]

---

[87] . ويكيبيديا الموسوعة الحرة موقع على الانترنيت تم تصفحه يوم 2019/11/21 على سا 20 مساء

[88] . عياد أبلال . أنثروبولوجيا الأدب دراسة أنثروبولوجيا للسرد العربي ص 23

المحاضرة السابعة: 4 . النظرية الوظيفية

ببروز الموضوعية العلمية عند الغرب كضرورة ملحة، عرفت الأنثروبولوجيا منعطفا حقيقيا في مسارها العلمي، مبتعدة عن هيمنة الإيديولوجيا الاستعمارية، وكان ذلك من خلال المدرسة الوظيفية، التي ركزت على وظيفة الأنساق الثقافية في سياق كل مجتمع على حدة، وأهملت تاريخ هذه الشعوب، والتغيرات التي عرفتها بما أنها لا تتوفر على تاريخ مكتوب[89] وسادت فكرة مفادها "أن من المفترض بكل ثقافة أن تدرس بصفتها كلا واحدا، لا أن تدرس من أحد جوانبها (السمة الثقافية) بعد فصله وعزله عن المجموع الذي ينتمي إليه"[90] وكان بواس من أوائل الذين طرحوا هذه الفكرة وطبقها تلامذته في أعمالهم مثل روث بندكيت التي شددت على ضرورة دراسة الثقافات من حيث وظائفها[91].

تتحاشى هذه النظرية المقنعة في دراسات التراث الشعبي الخوض في موضوعات الأصول والانتشار، وتركز على الدور الذي يلعبه التراث الشعبي في ثقافة معينة، "فتفسير الظاهرة الواحدة يستوجب البحث على حدة عن العلة الفاعلة التي أوجدتها وعن الوظيفة التي تضطلع بها"[92] وقد اعتنق علماء الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكيون على وجه الخصوص هذا الاتجاه، وذلك تبعا لدرجة اهتمامهم بعملية تكيف أجزاء المجتمعات الأمية مع بعضها البعض، فالثقافة والحضارة حسب هؤلاء الباحثين " ليستا حكرا على مركز دون غيره، ومن هذا المنطلق تصبح الأنثروبولوجيا أو النياسة بالمصطلح العربي للكلمة معرفة كونية تتيح لجمهور الأنثروبولوجيين وكافة المثقفين تقديم انتقادات لمجتمعاتهم الغربية على ضوء معرفتهم بالثقافات والحضارات الأخرى، كما تعبر دالة على معرفة ماضي مجتمعاتهم، وهي معرفة أساسية في إطار تقريب المسافات بين البشر والمجتمعات"، كما يؤكد ذلك جان جاك روسو في مقاله حول أصل التقارب بين البشر[93] .

---

[89] . ينظر عياد أبلال . أنثروبولوجيا الأدب دراسة أنثروبولوجيا للسرد العربي ص 27.

[90] . جاك لومبار . مدخل الى الاثنولوجيا، ترجمة حسن قبيسي ص160

[91] . جاك لومبار . مدخل الى الاثنولوجيا، ترجمة حسن قبيسي ص160

[92] . جاك لومبار . مدخل الى الاثنولوجيا، ترجمة حسن قبيسي ص161

[93] . عياد أبلال . أنثروبولوجيا الأدب دراسة أنثروبولوجيا للسرد العربي ص 30

والسؤال الذي يطرحونه هو كيف يسهم التراث الشعبي (فهم يتجنبون كلمة فولكلور ويستخدمون بدلا منها مرادفات مثل الفن القولي، أو اللفظي، والأدب التعبيري) كيف يسهم في الحفاظ على النظم الاجتماعية، والبنيات والأنساق الاجتماعية بدل الاكتفاء بالبنيات الثقافية فقط، إذ يسمح المنهج الوظيفي بدراسة ظاهرتين أو عدة ظاهرات بالنظر إلى الدور الذي تقوم به قياسا على الظاهرات الأخرى، ليس ذلك فحسب بل ينحو أيضا نحو دراسة الدور الذي تقوم به الظاهرة المذكورة قياسا على المجتمع ككل[94] .

ويدور السؤال ببساطة حول: كيفية أداء التراث الشعبي ووظيفته في الثقافة؟ فشدد برونيزلاو مالينوفسكي Bronislaw malinovski (1895/ 1963) في النظرية الشهيرة المعروفة بنظرية "رواسب التطورية" على أن "من المفترض بكل ظاهرة من الظاهرات المجتمعية أن تستجيب لوظيفة معينة ، وأنها إذا لم تعد تلبي حاجة حيوية أو مجتمعية فإن مصيرها الزوال لا محالة"[95]، وكمثال على ذلك عربة الحصان (الحنطور) التي تغير دورها أو تأقلم مع متطلبات العصر الحالي حتى لا تؤول إلى الزوال، فبعد أن كانت وسيلة نقل في الماضي، أصبحت وسيلة سياحية، وعليه لا يرى فيها مالينوفسكي راسبا من الرواسب المتبقية في زمن المواصلات المؤللة (الآلات)، بل يرى فيها وسيلة ضرورية من وسائل النزهة والرحلات السياحية، فحصل تعديل في دورها الوظيفي.

ويلفت مالينوفسكي في كتابه الأسطورة الخرافية في الأسطورة البدائية النظر إلى الأدوار الوظيفية المتعددة التي يلعبها التراث الشعبي، فالأمثال تساعد على اتخاذ القرارات القانونية، والفوازير تشحذ الأذهان، والأساطير الخرافية تضفي شرعية على الممارسات السلوكية، والأغاني الهجائية تنفس عن مشاعر العداء المكبوتة. وهكذا يبحث الأنثروبولوجيون عن السياق العام مثلما يبحثون عن النص.

وقد سعت المدرسة الوظيفية عند اهتمامها بدور مواد التراث الشعبي إلى تبيان التداخل بين جميع مجالات النشاط الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والديني، لكنها

---

[94] . ينظر جاك لومبار. مدخل الى الاثنولوجيا، ترجمة حسن قبيسي ص162

[95] . جاك لومبار. مدخل الى الاثنولوجيا، ترجمة حسن قبيسي ص168

لم تؤمن بخصوصية الواقع الاقتصادي كما هو الشأن في المجتمعات الغربية، إذ لا وجود لديهم "لفهم عقلاني للربح الشخصي"[96] ، وهذا ناتج عن قيام الاقتصاد عند المجتمعات القديمة على مبدأ المشاركة في كل شيء، ما أثبتته الدراسات الميدانية لأشكال الثقافة الشعبية عند بعض المجتمعات البدائية التي لا تزال إلى يومنا هذا، وهو مشابه لعادة التويزة عندنا أين يتشارك أفراد القرية في الإعداد لشيء معين دون التفكير في الملكية الفردية، وهذا ما كان الباحثون لينتبهوا إليه لو لم يهتموا بوظيفة الثقافة الشعبية .

[96] . جاك لومبار . مدخل الى الاثنولوجيا، ترجمة حسن قبيسي ص 183

المحاضرة الثامنة: 5 . نظرية التحليل النفسي

تعتبر نظرية التحليل النفسي التي تخلد اسم سيجموند فرويد أكثر نظريات الفولكلور الجارية اعتمادا على الحدس، وهي كذلك النظرية التي يمقتها الفولكلوريون المحافظون أكثر من غيرها. تستبدل تفسيرات التحليل النفسي للأساطير والحكايات الشعبية رمزية ظواهر الأجرام السماوية التي كانت سائدة في القرن التاسع عشر برمزية جنسية[97]. فنجد كارل أبراهام Karl Abraham في كتابه الأحلام والأساطير يفسر أسطورة بروميثيوس الخرافية على أنها إعلان على قدرة الذكورة على الإنجاب بوصفها أساس الحياة بكافة أنواعها، ويضيف بأن الحكايات الشعبية والأساطير التي فسرت من قبل بأنها تصور معركة سماوية، والصراع بين الشمس والليل، بين العاصفة الرعدية وسماء الصبح أصبحت تفسر برموز جنسية[98]

وقد اعتمد فرويد اعتمادا كبيرا على الأساطير والحكايات والتابو (المحرمات) والنوادر والخرافات في تأييد استكشافاته للعقل الباطن ويعرض في كتابه تفسير الأحلام الذي ظهر عام 1900 بأن "الأحلام تعتبر هي تخفية رمزية عن الرغبات والمخاوف الكامنة المكبوتة لجنسية الطفولة"[99]، فمظاهر الحلم ما هي إلا لحظات اللاوعي المتخفي في ذاكرة الطفولة، وتوصل بعد دراسته لأسطورة أوديب التي تكشف عن تلك الرغبات والدوافع الكامنة داخل النفس الإنسانية، وكل ذلك ما هو إلا تعبير عن حالات اللاشعور، أو ما سماه فرويد بالعقل الباطن، "والذي هو مصدر عملية الإبداع. وهو المنطق الذي بنيت عليه دراسة التحليل النفسي للتراث الشعبي، فكل نتاج أدبي إنما هو صورة لتلك الدوافع الإنسانية المكبوتة، فينصب الأنا الأعلى رقيبا لتلك الرغبات لتظهر في الأحلام والأساطير في ثوب رمزي"[100]

---

[97] . د. دورسون . نظريات الفولكلور المعاصرة . ترجمة وتقديم محمد الجوهري وحسن الشامي . مكتبة التراث الشعبي . دار الكتب الجامعية مصر دون تاريخ ص 101

[98] . سامية فالق . اشكالية تطبيق المناهج في دراسة النص الأدبي الشعبي. مقال منشور بمجلة أبوليوس المجلد 05 العدد 09 جوان 2018. ص 69

[99] . د. دورسون . نظريات الفولكلور المعاصرة . ترجمة وتقديم محمد الجوهري وحسن الشامي . مكتبة التراث الشعبي . دار الكتب الجامعية مصر دون تاريخ ص 104.

[100] . سامية فالق . اشكالية تطبيق المناهج في دراسة النص الأدبي الشعبي. مقال منشور بمجلة أبوليوس المجلد 05 العدد 09 جوان 2018. ص 69

وكانت الخطوة التالية هي "معادلة الأحلام بالأساطير وغيرها من عناصر التراث الشعبي"[101] فهو (أي الحلم) عند كارل ابراهام "بمثابة الأسطورة عند الفرد، فالميكانيزمات السيكولوجية التي تعمل في الأحلام هل نفسها التي تعمل في الأساطير الخرافية، وقد أخضعت لنفس الأسلوب في التفسير، فإذا كان الحلم يكشف عن الرغبات الطفولية عند الكائن البشري، فالأسطورة الخارقة تفصح عن مشاعر الكبت النفسي المتكونة في مرحلة طفولة العرق race"[102] وقد انكب تلاميذ فرويد بشراهة على هذه المهمة المتعلقة بفك رموز المعاني الكامنة للعادات والمعتقدات والطقوس والقصص والألعاب الشعبية.

تفصح جميع ضروب المواد الشعبية . وليست الأساطير والحكايات فحسب . عن مضمونها المستتر لعالم الفولكلور . الذي يستخدم التحليل النفسي . فلعبة الاستغماية عند الأطفال تعيد تمثيل الآلام النفسية التي ترجع إلى مرحلة الطفولة الناشئه عن فصل الطفل عن أمه التي يكون متعلقا بها وتخف حدة الصدمة نتيجة إعادة تمثيل الواقعة .

قطع كارل يونغ (ولد عام 1875) علاقاته الفكرية مع فرويد عام 1913 وأسس مدرسته الخاصة علم النفس التحليلي ، فقد رفض يونغ وأتباعه اسم التحليل النفسي ورمزيته الجنسية، فينطلق من فكرتين أساسيتين هما النماذج العليا واللاشعور الجماعي، أما الفكرة الأولى "فهي صورة ابتدائية لا شعورية أو رواسب نفسية لتجارب ابتدائية لاشعورية، لا تحصى، شارك فيها الأسلاف في عصور بدائية وقد ورثت في أنسجة الدماغ بطريقة ما، فهي إذن نماذج أساسية قديمة لتجربة إنسانية مركزة، وهذا مبني على فكرة اللاشعور الجماعي الذي يختزن الماضي الجنسي في رمزية تتجاوز حدود الزمان غير أنها مألوفة نسبيا وهي رمزية ما تزال تتكرر أبدا"[103] . يتبع يونغ في

---

[101] . د. دورسون . نظريات الفولكلور المعاصرة . ترجمة وتقديم محمد الجوهري وحسن الشامي . مكتبة التراث الشعبي . دار الكتب الجامعية مصر دون تاريخ ص104.

[102] . سامية فالق . اشكالية تطبيق المناهج في دراسة النص الأدبي الشعبي. مقال منشور بمجلة أبوليوس المجلد 05 العدد 09 جوان 2018. ص 69

[103] . ستانيلي هايمن . النقد الأدبي ومدارسه الحديثة . ترجمة محمد يوسف نجم واحسان عباس . دار الثقفة بيروت 1958 . د ط ص 245، 246

تفسيره للأساطير والحكايات الخرافية منهج الرمزية الفرويدية، لكن تتواتر عنده عبارات ميتافيزيقية بدلا من العبارات الجنسية المكشوفة مثل الذكر/ الأنثى، فيتحدث عن الشعور/ اللاشعور، الحياة/ الموت، الله/ الشيطان. ومع ذلك يبقى المنطق هو اللاشعور، ففي مقالته مثلا عن سيكولوجية شخصية المخادع "يحلل شخصية المخادع على أنه إله وحيوان وإنسان جميعا في شخص واحد، فهو دون البشر وفوق البشر، وهو حيوان وإله في نفس الوقت، ويتميز بصفة رئيسية باللاشعورية والافتقار إلى المنطق. فأسطورة المخادع تترجم المستوى الفكري والأخلاقي المنحط القديم الذي كان موجودا قبل ظهور الإنسان الذي بلغ درجة عالية من التقدم، فالإنسان المتحضر قد نسي المخادع، الذي لا يفتأ يعاود الظهور"[104] ويستخدم كلا الاتجاهين اللاشعور كمفهوم رئيسي في التفسير .

قد تصور يونغ أن هناك شخصيات ومواقف وهمية تمثل الجانب المظلم من الشخصية في الأساطير الخرافية والحكايات الشعبية، كما هو الحال في الأحلام والخيالات[105]. وعليه يمكن اعتبار النصوص الأدبية الشعبية والتي هي من إنتاج الوعي الجمعي صور تعبر عن حنين دفين (لاشعوري) من الإنسان إلى العالم البريء الساذج، أو الإنسان الحيواني في مرحلته الطبيعية (مثل انكيدو/ مسخ الحيوان إلى إنسان)، أو هاجس الموت عند الإنسان الأول وصوره اللاشعورية للتغلب عليه ورغبته في الحياة الخالدة (عشبة الخلود في جلجامش)، و"رغبة الإنسان في الكمال والخوارق الطبيعية والخوف من شرور الطبيعة وغير ذلك من المشاعر الإنسانية الدفينة منذ طفولة البشرية" [106] .

كان ولا زال للتحليل النفسي حضوره بين مواد التراث الشعبي خاصة عندما أصبح الأدب الآن يعتمد على نوع من الرمزية الناقلة والمجسدة لكل ميول النفس

---

[104] . سامية فالق . اشكالية تطبيق المناهج في دراسة النص الأدبي الشعبي. مقال منشور بمجلة أبوليوس المجلد 05 العدد 09 جوان 2018. ص 70

[105] . د. دورسون . نظريات الفولكلور المعاصرة . ترجمة وتقديم محمد الجوهري وحسن الشامي . مكتبة التراث الشعبي . دار الكتب الجامعية مصر دون تاريخ ص 123

[106] . أحمد زغب . الأدب الشعبي. الدروس والتطبيق . مطبعة مزوار الوادي 2008 ط 1 ص70، 71 .

الإنسانية، والتي تمتد جذورها إلى الأعماق، فتكشف مواد التراث الشعبي عن اللاشعور الجمعي في صور وأشكال مختلفة تترجمها مواد الأدب الشعبي.

المحاضرة التاسعة: 6 . النظرية البنائية

تمثل البنائية أكثر النظريات التي ظهرت في دوائر الفولكلور الأمريكي إبان الستينات تأثيرا وأكثرها جميعا جذبا للانتباه، وأهمها دراسة العالم الروسي ذي الاتجاه الصوري فلاديمير بروب V . Propp وقد نشرت أول مرة باللغة الروسية عام 1958.

وقد كان كتاب بروب مورفولوجيا الحكاية الشعبية بمثابة نقطة تحول حاسمة . وإن جاءت متأخرة بعض الشيء . في دراسات الفولكلور على مستوى العالم . ولاشك أن هذه النقلة من أساس التنميط على أساس المضمون إلى التنميط على أساس البناء كان يناسب المزاج العلمي السائد في الخمسينات والستينات، فقد كانت "الطرز types والموتيفات motifs تعكس أهواء الجمع الميداني العشوائي الذي كان سائدا من قبل، فلم تكن تربط تلك الأنماط والموتيفات ببعضها البعض ثمة علاقة جوهرية ، ثم جاء بروب وشيد نموذجا وكشف لنا عن الخطة التي فسرت بناء جميع الحكايات الشعبية الروسية"[107].

فقد لاحظ بروب أن "بعض الوحدات النصية تتكرر من نص إلى آخر على عكس بعض الوحدات النصية التي تختلف من نص إلى آخر"[108]فما يستبدل هو الشخصيات والأوصاف والأسماء والأدوات وكذا الزمان والمكان، أما الثابت الذي لا يستبدل فهو الأفعال أو الحركات التي سماها وظائف، والمقصود بالوظيفة هو" فعل شخصية قد حدد من وجهة نظر دلالته في مجرى الحكاية"[109] وتوصل إلى حصرها في إحدى وثلاثين وظيفة، ويسمى النص الذي يحتويها كاملة النص المثالي، إذ لا يشترط أن تتوافر جميع تلك الوظائف في النص الواحد. وقد أشارت العديد من الكتب في هذه الوظائف وفصلت فيها، كما ان الحصص التطبيقية ستخصص لتحليلات وافية وتطبيقات معمقة لهذه الوظائف على نصوص الأدب الشعبي فلا داعي للإطالة في ذكرها جميعا.

---

[107] . د. دورسون . نظريات الفولكلور المعاصرة . ترجمة وتقديم محمد الجوهري وحسن الشامي . مكتبة التراث الشعبي . دار الكتب الجامعية مصر دون تاريخ ص 129

[108] . محمد سعيدي . الأدب الشعبي بين النظرية والتطبيق ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر ص 40

[109] . ص 42

وقد أتى بعده العالم الأنثروبولوجي الفرنسي كلود ليفي ستراوس ولاحظ أن هذه الوظائف تأتي على شكل أزواج (مثل المنع/ خرق المنع، إساءة/ إصلاح الإساءة، خروج/ عودة، خداع / تواطؤ) وغيرها فقلصها في ستة عشر زوجا من الثنائيات.

وإلى جانب هذا قدم عالم الأنثروبولوجيا الفرنسي كلود ليفي ستراوس منهجا آخر من مناهج التحليل البنائي للنصوص الفولكلورية قائم على النظرية اللغوية وقد استطاع "بتبحره الواسع أن يؤلف تأليفا ملحوظا بين جميع تيارات الفكر الإناسي الكبرى، مستخدما أفكار بعض هذه التيارات ليدحض بها أو ليدقق من خلالها أفكار التيارات الأخرى"[110]. ومن بين أهم المواضيع التي تناولها ستراوس في أبحاثه والمندرجة ضمن ما أسماه نظم القرابة:

. دراسة العزوة وتنظيم الجماعات النسبية (بطن، عشيرة) إلى جانب وظائفها الإقتصادية والإرثية والسياسية.

. دراسة صيغ الإقامة التي تضم مختلف الجماعات القرابية.

. دراسة الزواج واختيار الشريك اختيارا مدبرا إلى هذا الحد أو ذاك.

. دراسة المصطلحات القرابية أي الصيغ التي يعتمدها الأقرباء أو الأحلاف لتسمية بعضهم البعض.

. دراسة المواقف إذ أن كلا علاقة قرابية تنطوي عادة على سلوكيات منمطة (احترام، مزاح)[111]

وإن كانت الموضوعات المندرجة في العنصرين الثالث والرابع هي التي استأثرت باهتمام البنيويين على نحو خاص، وهي مندرجة ضمن ما يسمى السستام القرابي الذي يعني "مجموعة من القواعد التي تحدد النسب والإرث والزواج والعلاقات الجنسية، ولإقامة الأفراد والجماعات ووضعهم حسب روابط الصلات الرحمية والتحالفات الزواجية"[112]. فمقولة العائلة مثلا تكثر في المجتمعات الغربية لكنها كانت قلما تستعمل

---

[110] . عياد أبلال . أنثروبولوجيا الأدب دراسة أنثروبولوجيا للسرد العربي ص32.

[111] . . جاك لومبار. مدخل الى الاثنولوجيا، ترجمة حسن قبيسي ص 98، 99.

[112] . جاك لومبار. مدخل الى الاثنولوجيا، ترجمة حسن قبيسي ص 99.

في المجتمعات التي يستوجب التضامن فيها جماعات أكثر اتساعا وهي جماعات يطلق عليها تسميات مثل بطن أو عشيرة.

عكف ستراوس على ابراز أهمية الاتصال والتبادل في الحقل الإناسي، فتوصل إلى وجود "ثلاث مستويات من الاتصال: مستوى الزواج ومستوى الأرزاق والخدمات، ومستوى المراسيل (اللغة . الأساطير) . فقواعد القرابة والزواج ترمي إلى تأمين تبادل النساء بين الجماعات مثلما إن القواعد الاقتصادية ترمي إلى تأمين تبادل الأرزاق والخدمات، والقواعد اللغوية إلى تأمين تبادل المراسيل"[113] وهذا ما جعله (ستراوس) يعكف خاصة على دراسة الأنظمة القرابية والتحالفية عن طريق تبادل النساء بين الجماعات، وكذا على دراسة الأساطير باعتبارهما العنصران الثقافيان اللذان يفصحان عن اللاوعي البشري والاتصال المجتمعي بين البشر.

إن المنحى البجثي الذي اتخذه ستراوس كان حاسما في تبنيه لمفهوم نسبية الثقافات، وإن عدد كبير منها إن لم نقل كلها تشترك في نماذج وموديلات تحدد البنيات الدالة في التفكير البشري والمتكررة في كل المجتمعات فهو يرفض فكرة رقي وتقدم ثقافة بعض المجتمعات (الغربية) في مقابل تدني ثقافة مجتمعات أخرى، فهذا المفهوم (نسبية الثقافات) من المفاهيم الرئيسية في الإناسة، وهو مفهوم "يعتبر أن لا معنى لأي ثقافة من الثقافات ولا قيمة لها إلا ضمن سياقها الخاص، وقد ترافق هذا الوعي مع إدراك تنوع المؤسسات والمعتقدات وتغيرها بتغير الأمكنة والأزمنة"[114]

اقترح في مقال هام مؤثر نشره بعنوان الدراسة البنائية للأسطورة (1955) اتجاها جديدا تماما في تفسير الأساطير، فقد كانت المدارس القديمة تحاول دائما التوصل إلى بعض الاستنتاجات مع واقع المقارنة المبسطة بين الأساطير والثقافة التي تعيش فيها، فجعلتها النظرية التطورية في أصل الدين، واعتبرتها الوظيفية واسطة لتبرير الوضع المجتمعي القائم والحفاظ على تضامن الجماعة، أما الرمزية ففسرت من خلالها نشأة التقنيات والتنظيم المجتمعي، بينما فسرت بها المدرسة التحليلية النفسية اللاوعي الجماعي[115] . فكانت الأساطير في نظرهم إما تعكس وقائع الثقافة أو تشوهها، بينما

---

[113] . جاك لومبار . مدخل الى الاثنولوجيا، ترجمة حسن قبيسي ص 275.

[114] . عياد أبلال . أنثروبولوجيا الأدب دراسة أنثروبولوجيا للسرد العربي ص 34.

[115] . جاك لومبار . مدخل الى الاثنولوجيا، ترجمة حسن قبيسي ص295

اعتبر ستراوس أنها تدخلنا في أعماق المشاعر الأساسية التي يكنها الإنسان، لأن "الذهن البشري ينصرف من خلال الأسطورة بحرية تامة إلى التعبير عن عفويته الخلاقة، فيكون بذلك وجها لوجه مع ذاته، فإنه يعرب عن مشاعره الأولانية التي لا تزال راهنة لديه"[116] .

وقد عاين عدم انطواء الأسطورة على أية قاعدة منطقية، ولا يتصف تعاقب أحداثها بالتواصل، وأنها تتشابها كلها من أقصى الأرض إلى أقصاها تشابها عجيبا، ولتفسير هذا التناقض اعتمد الباحث منهجا تحليليا يقترب من التحليل الألسني، فكما أن المعنى لا يرتبط بالصوت نفسه بل بطريقة ترتيب الأصوات واتساقها فكذلك الأمر بالنسبة للأساطير "فدلالتها لا تقوم على العناصر المتفرقة التي تدخل في تركيبها، بل تعود إلى نسق اتساق هذه العناصر في ما بينها. أضف إلى ذلك، ان منطقها لا يقوم على تعاقب أحداثها بل يعود إلى تشابه بعض المسائل الدائمة التي تتكرر في كل الأساطير"[117] فتفهم الأسطورة بتقطيعها إلى وحدات تكوينية أو وحدات أسطورية، هذه الوحدات هي غالبا جمل قصيرة على علاقة فيما بينها وكثيرا ما تكون تضادية، ومن تصنيف الجمل تتحصل لنا مسائل أو شخصيات (بشر، حيوانات، نباتات) ونستطيع التوسط بين قطبي هذا التضاد عن طريق فئة وسيطة "فوظيفة الأسطورة تقوم إذن على التوسط بين الناقضات الأساسية التي يحفل بها الوجود مع ما ينجم عن هذه التناقضات من عواقب اقتصادية ومجتمعية"[118] .

وللإجابة عن التساؤل حول تشابه الأساطير يعتقد ليفي ستروس أننا يمكن أن نعثر على إجابة على هذا التساؤل في البناء المنطقي الموجود داخل العقل الإنساني بما في ذلك العقل البدائي الهمجي، وقد استشهد بأسطورة أوديب وبعض أساطير هنود أمريكا الشمالية فشرحها على أساس مجموعات أو حزم العلاقات . وقد كشفت هذه العناصر القصصية المتكررة عن بعض الأفكار المشتركة، مثل أفكار نشأة الإنسان عن أصل حيواني التي تتمثل في ذبح الأبطال للوحوش الرهيبة .

---

[116] . جاك لومبار. مدخل الى الاثنولوجيا، ترجمة حسن قبيسي ص 295

[117] . جاك لومبار. مدخل الى الاثنولوجيا، ترجمة حسن قبيسي ص 296

[118] . جاك لومبار. مدخل الى الاثنولوجيا، ترجمة حسن قبيسي ص 298

نلاحظ في المحصلة أن نسق ليفي ستراوس يعتمد على تصنيف وترتيب العناصر القصصية في الأسطورة على نحو معين بحيث تكشف عن البناء الكامن وراء تلك الملامح بينما تتبع نسق بروب خط القصة نفسه، وتمثل هاتان النظريتان أبرز أنواع التحليل البنائي، وذلك على أساس أن ليفي ستراوس يسعى إلى التوصل إلى المثال أو النموذج paradigm أو الإطار التصوري الكامن وراء الأسطورة، على حين يضع بروب بناء الحكاية (أو ترتيب أجزائها في أشكالها وعلاقاتها الصحيحة) في المحل الأول من اعتباره، وتسعى هذه الأساليب البنائية وغيرها إلى تخفيض الأنواع الفولكلورية إلى نماذج وصيغ عامة .

المحاضرة العاشرة: الثقافة الشعبية الأمازيغية (الشعر الأمازيغي)

يعد الأدب الأمازيغي نوعا من الأنواع الأدبية التي تعرفها الجزائر، بحكم تنوع سكانها وطوائفها الاجتماعية، وحين نقول الأمازيغ نقصد كل من القبائل، الشاوية، الترقية، المزابية، الشلحية وغيرها، لكن للأسف لم يهتم هؤلاء بتدوين وحفظ تراثهم الشعبي الشفوي فلا يزال كامنا في صدور الأفراد من المسنين كبار السن، الذين اندمجوا في التركيبة الإجتماعية والسكانية للمجتمع الجزائري ككل، ولم يرو داع لتسجيل هذا التراث، خاصة في ظل عدم الاتفاق على حروف ولغة واحدة للكتابة، خاصة بسبب اختلافهم حول أبجدية التيفيناغ ماعدا منطقة القبائل التي حرص أفرادها ومنذ وقت مبكر في تسجيل وحفظ ذاكرتهم الشعبية وتوثيقها كتابة باعتمادهم الأبجدية اللاتينية غالبا، فاعتمدوا حروفها لتسجيل تراثهم أو ما اشتهر منه وبالأخص الشعر لطبيعته الفنية الجمالية ولمكانته المتميزة في المجتمع .

من أجل ذلك كله فإننا حين نتحدث عن الأدب الأمازيغي لا تسعفنا من المدونات سوى بعض الكتيبات والدراسات العلمية القليلة التي اهتمت بالشعر القبائلي مثل دراسة الباحثة تسعديت ياسين التي قامت بدراسة طبيعة مضامين إنتاج أحد الشعراء الشعبيين الذين عاشوا في النصف الأول من القرن العشرين بمنطقة القبائل هو قاسي أوديلفة، ويعد بحثا ميدانيا ذي طبيعة أنثروبولوجية ، إذ أنها نظرت إلى مضامين شعره "من حيث تعبيرها عن الإيديولوجية المهيمنة في الجماعة الإثنية التي ينتمي إليها الشاعر في فترة تاريخية محددة (ما بين الحربين العالميتين)، ثم عن وضعه كمعبر عن موقف الجماعة القرابية الفرعية اتجاه الجماعات القرابية الأخرى ضمن نفس الجماعة الإثنية ، وعن موقعه كفرد ذي قناعات سياسية ودينية لها صلة بالإيديولوجيات النابعة من المحيط الوطني والعربي والإسلامي، في الفترة التاريخية التي ظهر فيها إنتاجه الشعري، ثم بوصفه كادحا مهمشا بسبب هيمنة النظام الاقتصادي الكولونيالي"[119] .

---

[119] . عبد الحميد بورايو . "موقف المؤسسة الرسمية من الثقافة الشعبية بالجزائر" مقال منشور ضمن المجلة العربية للثقافة الصادرة عن المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم . إدارة برامج الثقافة والاتصال. العدد 36 مارس 1999 ص 284.

إضافة إلى دراسة سالم شاكر عن البنى الشكلية للشعر القبائلي والتي ترجمها الأستاذ محمد يحياتن الصادرة ضمن CRAPE Littérature orale Acte de la table ronde, juin 1979, OPU , Alger 1982 . P 38- 47

دون أن ننسى كتيب مولود فرعون الصادر سنة 1960 حول ديوان سي محند اومحند، والمدونة التي جمعها مولود معمري والتي سماها بـ"أشعار سي محند" سنة 1969. وسبق كل هؤلاء إلى الاهتمام بهذا الشعر المستشرق أ. باسي A. Basset في مقالته القصيرة والعميقة التي دبجها سنة 1952 حول "عروض البربري" (Sur la métrique berbère) .

ولعل من أقدم النصوص المدونة للشعر القبائلي تلك التي استحوذت على اهتمام أ. هانوطو الذي نشر سنة 1867 مؤلفا درس فيه هذا الشعر وصنفه حسب المضمون إلى ثلاثة أقسام:

1. القصائد التاريخية والسياسية
2. الشعر الغنائي وشعر الحكمة
3. الشعر النسوي

وإن كان قد اعتنى "بصفة خاصة بالشعر الذي يكشف عن موقف الجزائريين في منطقة القبائل من الاحتلال الفرنسي"[120]، فقد شغله هاجس رصد تغير أحاسيس القبائل تجاه الفرنسيين من خلال شعرهم عن طريق العناية خاصة بالشعر السياسي والتاريخي، ولم يقم هانوطو بدراسة أدبية فنية أو جمالية لهذا الشعر، بل اكتفى بالتعليق على الأشعار التي أوردها في كتابه وهي "تعليقات تاريخية وجغرافية ولغوية، وتأويلات شخصية تحكمها نظرة سياسية فجة"[121] فرغم أنه أورد ملاحظة حول التنوع الشكلي للمادة التي عثر عليها وغناها إلا انه لم يستثمر ذلك في التصنيف ورصد الخصائص بل اعتبر أن عناية المنتجين بالشكل على حساب المضمون خصيصة ساذجة وبدائية فقال: "فالشكل في مثل هذه الأشعار أكثر أهمية من المضمون، إذ يحدث كل تقطيع

[120] . عبد الحميد بورايو. الأدب الشعبي الجزائري . دار القصبة للنشر الجزائر 2007 ص 38.

[121] . عبد الحميد بورايو. الأدب الشعبي الجزائري . دار القصبة للنشر الجزائر 2007 ص 39

للبيت الشعري بمراعاة القافية والسجع إيقاعا يجب إهماله"[122]، وما ذاك سوى لسعيه الحثيث لرصد المضامين الشعرية التي تكشف عن موقف السكان والأهالي من السلطات الاستعمارية.

أنواع الشعر القبائلي:

نميز في الشعر القبائلي بين نوعين شعريين يغشاهما الكثير من عدم التجانس:

أ . الأنواع الشعرية "النبيلة" التي تتضمن شعر بعض المؤلفين والإنتاجات شبه العلمية ذات الأصل الديني.

ب . النتاجات "القروية" التي هي في الغالب مجهولة المؤلف (أو هي لمؤلفين لا تتجاوز شهرتهم تخوم القرية).

النوع الأول "هو في الواقع حكر على أقلية مثقفة (امنساون) وهي عبارة عن جمعية حقيقية من الأدباء يطغى عليها عنصر الرجال"[123].

أما النوع الثاني ف"يشكل أساس الثقافة بالنسبة إلى "القبائلي المتوسط" وبخاصة في الوسط النسوي"[124] لذلك فهو الأكثر انتشارا ، ومع ذلك ليس لنا تضخيم الهوة القائمة بين الجنسين، لأنه وجد فيما مضى وسيوجد في المستقبل نساء شاعرات لهن شهرة واسعة. ومما يؤسف له "إن المنشورات المتوافرة . وهي كلها من وضع الرجال، فضلا عن انها أعمال ادباء . تنحصر على نحو جلي في الأنواع "النبيلة" وأشعار المؤلفين . أما النوع الثاني، فيعتبر في أغلب الأحيان "وضيعا" و "ثانويا" وذا قيمة دنيا"[125] وإن كان البعض يعتبرها ويعتقد انها "تضارع الأولى بله قد تفوقها من حيث تعبيرها عن الواقع الإجتماعي والثقافي القبائلي الحي"[126]

---

[122] . عبد الحميد بورايو. الأدب الشعبي الجزائري . دار القصبة للنشر الجزائر 2007 ص 39

[123] . سالم شاكر . "البنى الشكلية للشعر القبائلي" . ترجمة محمد يحياتن. ص 95.

[124] . المرجع نفسه ص 96.

[125] . نفسه ص 97.

[126] . نفسه ص 97 .

ومن أبرز الشعراء المؤلفين للشكل "النبيل" هو سي محند أومحند، الذي كان من أبرز وأهم المؤلفين على وزن "الأسفرو" الذي يعتمد عليه هذا النوع من الشعر، فهو حتى وان لم يكم النموذج الوحيد، فإنه النموذج الذي ذاع صيته[127]. وقد احتلت أعماله منزلة مرموقة في بداية القرن الماضي وطغت منزلته الشعرية في الأدب القبائلي لأن انتاجه ظل ترجمانا وفيا للمجتمع القبائلي التقليدي إزاء التغيرات التي طرأت عليه، وقد حظيت أشعاره بالتدوين في بداية القرن بفضل ديوان بوليفة (1904) وفيه ينسب قرابة 100 قصيدة إلى سي محند. وظل ديوانه كتاب جيل كامل من القبائليين.

البنية الشكلية للأسفرو:

تبدو البنية الشكلية للشعر النبيل واضحه، وقد تم الوقوف عليها من زمن بعيد. ويظهر الأسفرو في شكل تساعي جامد ذي ثلاث مقطوعات حسب النموذج التالي:

1) . 7. مقاطع قافية أ
   . 5 مقاطع قاطعة أ
   . 7 مقاطع قافية ب
2) 7. مقاطع قافية أ
   . 5 مقاطع قاطعة أ
   . 7 مقاطع قافية ب
3) 7. مقاطع قافية أ
   . 5 مقاطع قاطعة أ
   . 7 مقاطع قافية ب

نموذج تمثيلي:

أيها الولي المقدس A sidi hend Ayaggad

[127] . نفسه ص 97.

نور البلدان	Almasbah ttmura
ومفتاح (جميع) الأبواب	A lmaftah ttabbura
عفا الله على الزوجة الأولى	Ad yazfu rabbi timzwura
وأصلح حال الثانية	Ad yaslah rabbi tinggura

ولفهم هذه النظرية يجب النظر إلى المقاطع الصوتية كما هي معروفة في الفرنسية وليس العربية، إذ "ينبني الأسفرو على التحليل المقطعي والقافية وقد ظهرت هذه النظية في النظم القبائلي منذ الأبحاث الأولى القديمة (مثال ذلك بن سديرة 1887) وقد دافع عنها واستعادها المؤلفون الناطقون بالقبائلية (بالإضافة إلى بن سديرة، فرعون ومعمري). لذا يجب على هذه النظية أن تطابق الواقع . وبعبارة أخرى، فإن القافية والتحليل المقطعي يلعبان دون ريب دور البناء المعماري للأسفرو، ولكننا نعتقد بأننا لا نمسك ههنا سوى بجزء هزيل من البنية للأسفرو، ويحسن بنا أن ننزل هذه الحالة في إطارها العام"[128].

تقوم القافية في الأسفرو كقاعدة صارمة لكنها أقل حضورا في الشعر القروي ففي هذا النوع (القروي) قد تعدم بعض القصائد القافية وفي قصائد أخرى نجد القافية أكثر مرونة مما هي عليه في الأسفرو أين نجد قافية أكثر مرونة (عند سالم شاكر مثلا).

دفعت هذه الشهرة الطاغية لسي محند إلى درجة ذهبت بالبعض للاعتقاد أن الشعر القبائلي هو شعر سي محند ليس إلى، وذلك لأن السواد الأعظم من القبائليين أنفسهم يعجزون عن ذكر اسم لشاعر آخر غير سي محند باستثناء بعض الشعراء القرويين الذين لا تتجاوز شهرتهم مسقط رأسهم، مما دفع بالناس أن ينسبو إلى سي محند كل الإنتاجات الشعرية التي تتوفر على خصائص شكلية ومضمونية.

[128] . نفسه ص 98.

المحاضرة الحادية عشر: مفاهيم ومصطلحات في الآداب الشعبية الجزائرية

عرفت بلادنا ازدهارا قويا للتراث الشعبي (الشفوي والمادي) الأمر الذي يتطلب تحديد مصطلحاته لتبيان مجال الدراسة.

جرى في عرف الدارسين تقسيم هذا التراث إلى قسمين كبيرين:

. **التراث المادي** وهو "عبارة عن الممارسات والمهارات والإنجازات والحرف والصناعات، وينتقل بالتقليد والممارسة"[129]. فهو مرتبط بالعادات والتقاليد والمعتقدات ما يجعله بطيء التغير والتطور، إذ رغم أثره البالغ على حياتنا إلا أنه يحتاج لوقت طويل لتغيير جزء منه، وهذا طبيعي إذ ظلت أجيال عديدة تتمثل هذه الممارسات، وتحمل خصائصها وأمزجتها ورؤيتها في هذا التراث المشاهد الملموس المرتبط بالعادة، ولذلك فإن أي تغيير في مكوناته سيواجه بالرفض .

. **المنطوق أو التراث الشفوي** وهو "يتوسل في التعبير بالكلمة والإشارة والإيقاع والحركة، وهذا التراث الشفوي نوعان أيضا: أدب شعبي وأدب عامي، وينتشران بالتداول ويشترك ويتقاطع معهما الأدب المدرسي في محطات متعددة"[130] ، فيستعين التراث الشفوي إضافة إلى الكلمة بالإشارة والإيقاع الموسيقي والحركة لتوضيح المقصد، وينقسم حسب اللغة والخصائص إلى نوعين يتداخلان مع الأدب الرسمي الفصيح، إذ لا يمكن فصل أحدهم عن الآخر أو عزله عنه، وهو ما يهمنا هنا لأنه نما وازدهر في الأوساط الشعبية باعتبارهم منتجيه ومتمثليه وحامليه والمتأدبين به.

توزع مادة التراث الشفوي أو المنطوق كما ذكرنا عبر مصطلحين كبيرين هما: الأدب العامي والأدب الشعبي، وهما "ينموان ويتطوران تبعا لتطور أدب آخر يعد نموذجا لهما إنه الأدب المدرسي يعيشان على هامشه ويستمدان حضورهما الشكلي والإجرائي منه، ولكنهما يختلفان عنه في أنهما يلغيان الخصوصية في التداول

---

[129] . محمد عيلان . محاضرات في الأدب الشعبي الجزائري . دار العلوم للنشر والتوزيع عنابة الجزائر 2013 . ص 41.

[130] . محمد عيلان . محاضرات في الأدب الشعبي الجزائري . دار العلوم للنشر والتوزيع عنابة الجزائر 2013 . ص 41.

والمعيارية في الإنشاء فهما أدب جميع الناس والفئات والطبقات والأعمار والبلدان والشعوب التي تجد في مضامينه هوى وتعبيرا عن عواطفها ومشاعرها"[131].

الأدب المدرسي: ما يسمى كذلك بالرسمي أو الفصيح، وهو الأدب الذي تم تدوينه، ولابد من تعلم أدواته من محسنات ومجاز وفنيات جمالية وبلاغية وتلقيها في مدارس سنوات طويلة وعلى يد أساتذة متخصصين، ولما نقول مدارس لا نقصد بها قاعات الدرس الحالية فحسب إذ حتى الشعراء الجاهليين تم تقسيمهم إلى مدارس منها تلك المركزة على الطبع والأخرى المهتمة بالصنعة مثلا، وكان يطلب من الشاعر حفظ الكثير من الشعر قبل قوله، وبعض الشعراء كانوا رواة لشعراء آخرين تتلمذوا على يديهم، فهذا الأدب هو الذي يسمو في تعبيره وشموليته وأدواته على ما عداه وبواسطته تتراءى الواجهة الحضارية للأمة.

أما بالنسبة للمصطلحين الآخرين فإنهما حلقتان مهمتان من حلقات التراث الشعبي العديدة تكونان الرصيد العاطفي والنفسي للإنسان في بيئته، وتكونان أيضا الموروث الشفوي الذي يتنوع بتنوع التجارب وتطورها وتراكمها، إلى جانب كونهما مرجعيته في تحديد هويته الثقافية والاجتماعية: إنهما الأدب العامي والأدب الشعبي[132].

الأدب العامي: هو أدب اللهجات أو أدب الأقاليم الشفوي، بمعنى "أدب الحياة اليومية لجميع متمثليه في البيئة المحدودة ومتطلباتها وظروفها، وهو سريع التطور والتغير والتجاوب مع كل مقتضيات العصر"[133]، وعليه فمن الصعب وضع خصائص دقيقة له أو تحديد معايير للغته، وهذا مجعله يسمى أدب اللهجات لأنه يكون باللهجات المحلية ويستعيم في التعبير إضافة إلى الكلمة بالإشارة والحركة والإيقاع.

وأهم أنواعه الأغنية التي تصاحب باللحن الموسيقي، فيجد الجميع في موسيقاها التلقائية التي تصاحب نصوصها الغنائية بجمالياتها وإيقاعاتها الشعبية الساحرة، ما يعبر عن حاجات المتلقي النفسية ورغباته الفنية.

---

[131] . محمد عيلان . محاضرات في الأدب الشعبي الجزائري . دار العلوم للنشر والتوزيع عنابة الجزائر 2013 . ص 42.

[132] . محمد عيلان . محاضرات في الأدب الشعبي الجزائري . دار العلوم للنشر والتوزيع عنابة الجزائر 2013 . ص 42

[133] . محمد عيلان . محاضرات في الأدب الشعبي الجزائري . دار العلوم للنشر والتوزيع عنابة الجزائر 2013 . ص 42

يرتبط الأدب العامي بالبيئة ويعبر عن احتياجات الانسان في مجال الحياة اليومية لكن بلهجات متباينة، فلا يعبر عن الأمور الفكرية السامية أو الفلسفية فلغته لا ترقى للتعبير عن الفكر. ولعل ما يلاحظ على لغة الأدب العامي أنها "مختصرة ومتطورة ويصعب كتابة أصواتها في كثير من الأحيان"[134]. والأدب العامي لا يكتفي بالكلمة للتعبير عن المقصود تماما لذا يلجأ كذلك إلى الحركة التمثيلية والإشارية التي تعد اللغة الثانية المفضلة (حركة اليد، اللسان، العين، الرأس ...) .

ويتطلع الأدب العامي إلى ما هو أرقى منه وأسمى لغة وأدوات فنية وهو الأدب الشعبي، فما لقي القبول والانتشار وسما بلغته أو موسيقاه أو متلقيه يرقى ليصبح أدبا شعبيا، فأغنية مول الشاش أو افافا ينوفا أو صب الرشراش لا تستطيع أن تتجاوز الحدود الوطنية بكلماتها لأنها من الأدب العامي، ولكنها يمكن أن تشيع بألحانها وموسيقاها كما حدث لأغاني الشاب خالد الذي يغني ألوانا من الأدب العامي، واشتهر غناؤه بالموسيقى المصاحبة للكلمات لا بالكلمات فارتقت تلك الأغاني إلى الأدب الشعبي للأسباب المذكورة.

وينفرد الأدب العامي في الجزائر بأنه يكون أكثر أداء للأغنية المقاومة ، وهي ذا مضمون نضالي تاريخي مشترك للمجتمع الجزائري في مواجهة الاستعمار الفرنسي[135].

<u>الأدب الشعبي:</u> هو "أدب الأمة الشفوي سواء أكان مجهول المؤلف أو كان معروفه المعبر عن عواطفها وآمالها ونظرتها في الحياة، فيشكل نصوص موروثة أو حديثة معروفة، يعبر بلغة مشتركة بين أبناء الأمة الواحدة على اختلاف لهجاتهم وتعدد مناطقهم ومناحيهم"[136] فهو أقرب في تعابيره وأدواته إلى اللغة الأم التي انحدر منها، مثل أغاني الحاج رابح درياسة وخليفي أحمد إذ أن لغتها أقرب إلى اللغة العربية ويفهمها الجميع، فقد تتجاوز الأغنية الشعبية الحدود لأن كلماتها وألحانها من صميم الأدب الشعبي.

---

[134] . محمد عيلان . محاضرات في الأدب الشعبي الجزائري . دار العلوم للنشر والتوزيع عنابة الجزائر 2013 . ص 43.

[135] . محمد عيلان . محاضرات في الأدب الشعبي الجزائري . دار العلوم للنشر والتوزيع عنابة الجزائر 2013 . ص 44

[136] . محمد عيلان . محاضرات في الأدب الشعبي الجزائري . دار العلوم للنشر والتوزيع عنابة الجزائر 2013 . ص 44.

وإبداع هذا النوع (الأدب الشعبي) هو إبداع أفراد وليس ابداعا جماهيريا، إذ يعرف مبدعي كثير من نصوصه، وهو مثله مثل الأدب العامي قد يتوسل في التعبير بالكلمة والإشارة والإيقاع والحركة . ومن أشكاله الأمثال والألغاز والسير والقصص البطولي والشعر الملحون ..... وغيرها

كما يتفرد الأدب الشعبي بالشعر البطولي الملحمي الذي "يجسد بطولات الأفراد والجماعات، إلا أنه بما يتضمنه من تعابير جمالية شعرية ومهارات موسيقية في بنائه وتراكيبه التي هي أقرب إلى بناء وتراكيب اللغة الأم المنحدر منها، فإن جمهوره أوسع وأوفر عددا"[137]. ولهذا يمكن القول إن الأدب الشعبي يعبر عن مشاعر الأمة، وعن ضميرها الجمعي وتاريخها، وكل ما له صلة بالوطن الصغير والكبير، بينما نجد إن الأدب العامي يتجه أكثر إلى التعبير عن المشاعر والعواطف والآمال والأفراح المشتركة في البيئة المحدودة وعن أمور الحياة اليومية التي هي مدار العيش .

<u>أما ما يجمع بين الأدبين الشعبي والعامي:</u> فهو الصدق وتجاوز الذات لتمكنا من التعبير عن المجتمع وينتشر كلا منهما بالتداول الشفاهي، وكذلك الجهل بالمؤلف أو المبدع فيهما وأكثر ما يكون ذلك في الأدب العامي.

وهناك ظاهرة مشتركة بين الآداب الثلاثة وهي أن هناك من الأدب العامي عندما يتحول فيصبح مادة للأدب الشعبي، وكذا الأدب الشعبي يتحول فيصبح مادة الأدب المدرسي أو العامي، ومرد ذلك مدى قدرة أحدهما على التعبير عن الرغبات الفنية للجمهور ولكن "الأدب الشعبي أو المدرسي عندما ينزل أحدهما إلى الأدب العامي يخضع لعملية تغيير مزاجية تتماشى ورغبة مستقبليه"[138].

---

[137] . محمد عيلان . محاضرات في الأدب الشعبي الجزائري . دار العلوم للنشر والتوزيع عنابة الجزائر 2013 . ص 45.

[138] . محمد عيلان . محاضرات في الأدب الشعبي الجزائري . دار العلوم للنشر والتوزيع عنابة الجزائر 2013 . ص 48.

المحاضرة الثانية عشر: أشكال التعبير في الأدب الشعبي الجزائري

الدرس الأول: الأدب الملحمي (أدب البطولة في الجزائر)

لاحظ الانسان منذ تواجده على هذه الأرض مختلف القوى الطبيعية المتصارعة وسعى لأن يجد لنفسه مكانا بينها، فانحاز إلى القوى التي تعود عليه بالنفع وعارض التي تهدد وجوده، فجسدها في قيمتين تمثلان قطبي الخير والشر، "وقد لجأ الانسان إلى تجسيدهما من خلال تعبيره الفني، ومن هنا ظهرت إلى الوجود فكرة البطولة"[139] فكانت في البداية البطولة التي يصنعها الإله في الأساطير، ثم البطولة التي يصنعها الانسان النصف إله في آخر مراحل الأساطير(البطل المؤله)، تليها البطولة التي تصنعها الكائنات الخارقة (الأغوال والجن) في الحكايتين الخرافية والعجيبة، واخيرا البطولة التي يصنعها الانسان في الحكاية الشعبية وأدب البطولة "فعندما بدأ الانسان يشعر بذاته، ويدرك البعد الذي يفصله عن العالم الآخر نقل البطولة من العالم السماوي إلى عام الأرض، وبدأ يفكر في عالمه وفي الوسائل التي يحقق بها وجوده وذاته على وجه الأرض، وفي هذه المرحلة ظهرت البطولة الملحمية"[140] .

عرفت مختلف الشعوب على مر العصور أدب البطولة، فالبقطولة "من أهم الموضوعات التي غدت القصة العربية على مر الزمان وهي تجد في الأوساط الشعبية تربة صالحة للنمو والانتشار"[141] فظهرت ملحمتا "الإلياذة" و"الأوديسة" عند اليونان و"الشاهنامة" عند الفرس، و"الإنياذة" عند الرومان وملحمة "رولان" عند الفرنسيين وملحمة "السيد" عند الاسبان، والسير الشعبية عن العرب، و"أدب البطولة أدب موضوعي ذو طابع درامي، يجنح إلى المبالغة في التصوير، ويستعين بمجموعة من العمليات السردية التي تتكرر في كثير من الأحيان بصيغ متشابهة مثل وصف ساحة القتال وعدة المقاتل ومقدراته القتالية والمعركة والانتصار، الخ ..."[142]

---

[139] . عبد الحميد بورايو. الأدب الشعبي الجزائري . دار القصبة للنشر الجزائر 2007 ص 91

[140] . عبد الحميد بورايو. الأدب الشعبي الجزائري . دار القصبة للنشر الجزائر 2007 ص 91

[141] . روزلين ليلى قريشس. القصة الشعبية الجزائرية ذات الأصل العربي . ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر 2007 ص 111.

[142] . عبد الحميد بورايو. الأدب الشعبي الجزائري . دار القصبة للنشر الجزائر 2007 ص 93

يقوم أدب البطولة إذن على سرد الوقائع والأخبار في أسلوب قصصي، وهو ما كان قليلا في الأدب الرسمي الجزائري في الفترة الاستعمارية، وهو ما أشار إليه الدكتور أبو القاسم سعدالله بقوله: " لم يشع في الأدب الجزائري ما يسمى بالأدب القصصي إلا قليلا، وتذكر المصادر أن الأدب الشعبي كان غنيا بالحكايات والقصص التاريخية البطولية والملحمية، ولكنها كانت شفوية ولا يوجد من المكتوب منها إلا القليل النادر، وكانت تستوحي موضوعاتها من التاريخ الإسلامي والعربي وألف ليلة وليلة، وحتى تاريخ الجزائر في العهد العثماني"[143]

يقوم أدب البطولة في غالبه على الوزن الشعري، فقد نظم هوميروس الإغريقي ملحمتيه الخالدتين شعرا وكذا فعل فرجيل الروماني، وهو ما نجده في أدب البطولة عندنا في الجزائر فبسبب "غلبة الشعر الشعبي على بقية الأغراض الأدبية الأخرى جعلت الشعراء الشعبيين يجدون المجال مفتوحا أمامهم لاسترداد التاريخ الاسلامي الحافل بالبطولات"[144].

أشكال الأدب البطولي في الجزائر:

ازدهر أدب البطولة في الجزائر بشكل لافت للنظر أثناء الاستعمار الفرنسي نظرا للظروف الخاصة التي عرفتها البيئة الشعبية الجزائرية تحت الاحتلال الأجنبي أكثر من غيرها، فخلقت الحروب والثورات المتعددة "أبطالا استمدوا ملامحهم من الأبطال القدماء فامتزجت الصفات لتصبح صفة واحدة هي البطولة التي تغنى بها الجزائريون ومجدوها حتى اليوم"[145] يتمثل أدب البطولة الذي عرف في الجزائر من خلال ثلاث أشكال كبرى:

. المغازي

. قصص البطولة البدوية ممثلة خاصة في السيرة الهلالية

. قصص الأولياء

---

[143] . أبو القاسم سعدالله . تاريخ الجزائر الثقافي الشركة الوطنية الجزائرية للنشر والتوزيع الجزائر 1981 الجزء2 ص 215.

[144] . العربي بن عاشور . القصة المغازية الشعبية الجزائرية . مقال منشور بمجلة الباحث مجلة دورية أكاديمية محكمة تعنى بالتعليميات والعلوم الانسانية تصدر عن المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة العدد السادس جانفي . جوان 2012 ص 139

[145] . روزلين ليلى قريش . القصة الشعبية الجزائرية ذات الأصل العربي . ص 111.

الدرس الثاني: المغازي

المغازي ومفرده "غزوة" شكل قصصي عرف وانتشر في الجزائر أثناء الاحتلال الفرنسي ، فهو فن "من فنون القص الشعبي الشفوي، يعنى بتدوين ملاحم بطولية صنعها الفرد العربي، ثم صارت جزءا من تاريخنا الفكري الذي يعكسه الأدب العربي، فقصص المغازي جزء من ذاكرة الشعب العربي سجل حضوره ضمن فنون القص في الثقافة الشعبية الجزائرية، في مرحلة معينة، وعن طريق شعراء شعبيين ملتزمين بقضايا وطنهم وعصرهم"[146] واهمها الموقف من الاستعمار والحث على مقاومته لطرده من بلادنا، يؤديه رواة محترفون مصحوبا بالعزف على الآلات الموسيقية التقليدية، وذلك في التجمعات العامة مثل الأسواق وغيرها سواء في المناسبات الرسمية مثل ذكرى المولد النبوي الشريف وغزوة بدر أو غير الرسمية .

أصولها:

عرف هذا النوع من القصص انتشارا واسعا في الجزائر خلال الفترة الاستعمارية وكذا عرف في المغرب الأقصى، وإن كان يشتهر بمصطلح "الغزوة" الذي وظفه الدكتور عباس الجراري، معتبرا إياها من قصص الأنبياء والأولياء، تبرز الخوارق والكرامات، وهو بذلك جمع بين القصص البطولي والقصص التاريخي[147] وهو تصنيف يحتاج إلى ضبط أكثر باعتبار القصص البطولي يختلف في بعض الخصائص عن القصص التاريخي كما سنرى وإن كان كلاهما يستوحي مادته من التاريخ، لكن الأول يمزج مابين الحقيقة والتاريخ فيصوغ الوقائع التاريخية ملبسا إياها بلباس فضفاض من الخيال، بينما الثاني يتحرى الصدق والواقع في نقل الأحداث.

لفت الانتشار الواضح للمغازي في الجزائر إبان الفترة الاستعمارية أنظار الباحثين الفرنسيين ذوي التوجه الإيديولوجي الكولونيالي ومنهم المستشرق ج. دسبرميه J.Desparmet الذي أرجعه إلى القرن الرابع عشر أثناء الحملات الصليبية قائلا: "منذ القرن الرابع عشر تقريبا، وبالتحديد منذ أن بدأ الفتح العربي ينسحب أمام العودة الهجومية للمسيحية، أنتجت أرض الاسلام أدبا يحمل اسم "المغازي" من نفس طبيعة "الغزوات" التي نتحدث عنها . وهو أدب مجهول بالنسبة لنا يختفي في التاريخ الأدبي

---

[146] . العربي بن عاشور . نفسه ص 127.

[147] . ينظر عبد الحميد بورايو . القصص الشعبي في منطقة بسكرة . المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر 1986 ص 63 وما بعدها

تحت قناع اسم طموح ومستعار، ويتمثل هدفه الوطني في إنقاذ ماء الوجه، والتذكير بالانتصارات الماضية لنسيان الذل المعاش في الحاضر، وقد أنبت الغزو الفرنسي لهذا الجذع القديم لرواية الفروسية الإسلامية فرعا جديدا"[148] فهو يرجع أصول هذا الأدب إلى فترة الحروب الصليبية وأنه عاود الظهور في الجزائر وانبعث من جديد بسبب الاستعمار الفرنسي معتبرا إياه وسيلة الشعوب المستعمرة المضطهدة يعودون إليه ويستذكرونه يتعزون به عن ويلات الحاضر.

وهو ما ردده بعض الباحثين الجزائريين الذي اعتبروا أن الشعراء الشعبيين أرادوا "استرداد التاريخ الاسلامي الحافل بالبطولات علهم يجدون فيه متنفسا يخلصهم من هذا "الكافر" الذي اعتدى عليهم وعلى أرضهم، ومع ضعفهم وقلة إمكانياتهم، مع لجوء الاستعمار إلى كل الوسائل الكفيلة بتقويض عزيمتهم وإطفاء نار الغضب والثورة لديهم، لم يبق لهم إلا التضرع إلى الله والاستنجاد بالرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة رضوان الله عليهم لتفريج كربهم"[149]

وكأن الجزائريين لم يجدوا ما يتعزون به عن الحالة المزرية التي أوصلهم إليها الاستعمار، "فأخذ الشعراء يتلفتون إلى عصر الرسالة يستنجدون به من هذا الظلم الذي سلط عليهم، فوجدوا في المدائح الرحاب التي يمكن أن يسكنوا إليها ويطمئنوا فيها فأنشدوا تلك القصائد، وكأنهم يرثون الحالة التي وصلت إليها البلاد، وهم في مدحهم للنبي، إنما يعبرون عن الواقع الذي لا يجدون فيه ما يبعث على التفاؤل"[150]

لاشك أن هذا الرأي يفتقر إلى الدقة وبعض التسرع في الحكم إذ أن رد دوافع انبعاثه من جديد في الجزائر إلى سبب نفسي مفاده ما عاناه أهل الجزائر من ذل الهزيمة أمام جيوش المستعمر "تشوبه نظرة أحادية . ذات طبيعة استعمارية . تنكر على أدب الشعوب المستعمرة دوره الإيجابي في المقاومة الثقافية والمحافظة على الهوية واستشراف المستقبل وصنعه"[151]. فالشعراء الجزائريون ما عادوا إلى هذا اللون

---

[148] . نقلا عن عبد الحميد بورايو. الأدب الشعبي الجزائري . ص 97، 98.

[149] . العربي بن عاشور . القصة المغازية الشعبية الجزائرية . مقال منشور بمجلة الباحث مجلة دورية أكاديمية محكمة تعنى بالتعليميات والعلوم الانسانية تصدر عن المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة العدد السادس جانفي . جوان 2012 ص 139.

[150] . عبد الله ركيبي . الشعر الديني الجزائري الحديث . الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر 1981 ط1 ص 50.

[151] . عبد الحميد بورايو . الأدب الشعبي الجزائري ص 98.

الشعري إلا لشحذ الهمم وتذكير الجزائريين بالفتوحات الإسلامية الكبرى التي كان الصحابة ينتصرون فيها بقوة الإيمان رغم قلة العدد، "تذكر أفعال أبطال يتصفون بالجرأة والبسالة والشجاعة والذكاء ومعرفة أساليب الحرب وفنونها. خاصة تلك التي لمعت أسماؤها في موكب التاريخ العربي الاسلامي"[152] فيبث ذلك العزيمة في النفوس لمقاومة المستعمر تأسيا بالفاتحين الأوائل .

ومن جهة أخرى فإن جذور هذا اللون من الرواية الشفهية تعود إلى ظهور الاسلام فقد ظهرت رواية السير والمغازي منذ القرن الأول للهجرة مع السيرة النبوية لمحمد ابن اسحاق، وكتاب فتوح إفريقية لمحمد بن عمر الواقدي، الذي ينسب إليه الرواة الجزائريون ما يحملونه من قصص تتعلق بفتح شمال إفريقية، وقد صدر عن مطبعة المنار بتونس سنة 1966 في ثلاثة أجزاء، "ومن المرجح أن يكون هذا الكتاب هو الأصل المدون للروايات الشفهية لما يوجد بينها من وجوه اتفاق كثيرة"[153] ، وإن كان البعض ينكر نسبة الكتاب إلى الواقدي الذي كان علما من أعلام التاريخ الاسلامي (ولد سنة 130هـ وتوفي سنة 207 هـ) لبروز "طابع التأليف الفني النابع من المخيال الجمعي واضحا في أسلوبه وبنائه"[154].

ورغم الطبيعة التاريخية لهذه الروايات، والتي يصح التعامل معها باعتبارها مادة لعلم التاريخ إلا أنها عرفت "مسارا آخر ينتمي لحقل آخر من حقول النشاط الانساني، وهو مجال الروايات الأدبية الشعبية، إذ أنها استلهمت من طرف رواة الأدب الشعبي فنسجوا منها أعمال قصصية مكتملة في فترات مختلفة من تاريخ الأدب الشعبي العربي، وقد أصابها ما يصيب أنواع الروايات الشعبية من تطور وتغيير وعرفت طريقها للتدوين في بعض فترات تاريخ روايتها الشفاهية"[155] فظهرت تحت عناوين توهم القارئ بطابعها التاريخي، تلف وتستعير عناوين مدونات المغازي التاريخية الشهيرة، مثل فتح مكة "قصة تميم الداري"، و"غزوة السيسبان" و"قصة فتح مدينة خيبر" و"غزوة

---

[152] . روزلين ليلى قريش . القصة الشعبية الجزائرية ذات الأصل العربي ص111.

[153] . عبد الحميد بورايو . الأدب الشعبي الجزائري ص 99

[154] . نفسه ص 99

[155] . عبد الحميد بورايو. البطل الملحمي والبطلة الضحية في الأدب الشفوي الجزائري . دراسات حول خطاب المرويات الشفوية: الأداء، الشكل، الدلالة . ديوان المطبوعات الجامعية بن عكنون الجزائر 1998 ص 29، 30.

بئر ذات العلم" وغيرها حيث يلعب الإمام علي بن طالب دورا هاما كما سنرى من خلال النماذج.

اشتهر الشاعر المغربي مثله مثل الجزائري بهذا النوع من الأدب البطولي، فمن "القص التاريخي نظمه لصفحات من السيرة النبوية في قصائد "الخلوف" و"الوفاة" و"المعراج"، أو نظمه لنكبة الحسين أو لبعض الحوادث والأحداث التاريخية على حد ما فعل "الكفيف الزرهوني" في هزيمة أبي الحسن المريني في القيروان. ويدخل في هذا النوع ما يطلق عليه القصائد "الأيوبية" أو "الغزوات"، وهي التي تحكي قصص الأنبياء والأولياء ومحاولة إبراز مافيها من خوارق وكرامات"[156]

ألا تعد هذه القصص التاريخية من ديننا الحنيف محفزا لاستنهاض الهمم، وتستفز الشعب للدفاع عن أرضه وماله وعرضه ضد المستعمر.

الدرس الثالث: نماذج من المغازي الجزائرية

عد البعض شعر المغازي نموذجا للملحمة الاسلامية، سجلت فيه بطولات الصحابة في قالب قصصي، ولم يكتفي الشاعر الشعبي بذلك بل "سجل أسماء أولئك الرجال الذين قادوا هذه المقاومات ضمن قصص المغازي إعلاء لشأن هؤلاء الأبطال الذين أبلوا في ساحة القتال بلاء يعترف له العدو، وجعلوا من هذا الشعر شكلا غنائيا يردده الرواة المحترفون في مختلف المناسبات والأماكن، يبكي البعض حين يسمعه، ويتخذه الآخر قدوة"[157] فيعتبر بذلك وثائق تاريخية تحفظ للأجيال اللاحقة أسماء الأبطال الذين شاركوا في المقاومات الشعبية ضد المستعمر وتدون مآثرهم ودفاعهم المستميت عن قضيتهم الوطنية.

رغم وجود الخيال في المغازي الشعبية (فيكون البطل قادرا على قهر مئات الفرسان بضربة واحدة من سيفه)، إلا أن العنصر الواقعي فيها قد أهلها للقيام بدور وظيفي في المجتمع الجزائري في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين "فقدمت نماذج بطولية لعبت دورا بارزا في بث روح المقاومة والتحريض على الثورة"[158]

---

[156] . عباس عبد الله الجراري. الزجل في المغرب . القصيدة جامعة محمد الخامس المغرب بدون تاريخ ص 125.

[157] . العربي بن عاشور . القصة المغازية الشعبية الجزائرية . مقال منشور بمجلة الباحث مجلة دورية أكاديمية محكمة تعنى بالتعليميات والعلوم الانسانية تصدر عن المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة العدد السادس جانفي . جوان 2012 ص 143.

[158] . عبد الحميد بورايو. البطل الملحمي والبطلة الضحية في الأدب الشفوي الجزائري . دراسات حول خطاب المرويات الشفوية: الأداء، الشكل، الدلالة . ديوان المطبوعات الجامعية بن عكنون الجزائر 1998 ص 43.

ويمكن القول إن جميع حركات المقاومة والثورات الشعبية منذ الأمير عبد القادر إلى غاية ثورة التحرير المسلحة قد رفعت جميعها هذه الراية شعارا قاوم تحته الغزو الأجنبي.

تمثل الغزوة قصة مكتملة البناء الفني، وترتبط بمثيلاتها بوحدة ملحمية، وتسند البطولة لعدد محدود من الشخصيات، فتقدم شخصية الإمام علي كرم الله وجهه بطلا في فتوحات الشام واليمن وعبد الله بن جعفر في فتوحات إفريقية، وحتى لو أسندت البطولة إلى شخصية أخرى فالبطلان لا يغيبان عن تلك المغازي خاصة عبد الله بن جعفر الذي يظهر في كل غزوة منجدا الشخصية التي تقع في الحرج وكذا الإمام علي، وحتى إن لم يحضر بنفسه فإن وجوده المعنوي يلهم البطل وجماعته ويساعدهم على تحقيق البطولة والنصر بعد ذلك[159].

كان الشاعر الشعبي وهو ينشد هذه الأشعار أو يرويها يحاول جاهدا إظهار الصفات الحميدة عند الصحابة مركزا على إعلاء خصال المروءة والشرف والشهامة، وينقل بالمقابل صورة سيئة عمن لا يتحلون بتلك الخصال، فيدعوا المتلقي إلى أن يحذوا حذو أولئك الرجال المتصفين بمحاسن الأخلاق، وتجنب ما سواهم وبالتالي يقوم الراوي "بعملية إسقاط القصة على الواقع الاستعماري الذي يعيشه الشعب والذي كان السبب في تدهور الأوضاع الاجتماعية وفساد الهمم، وطغيان النزعة المادية على الجانب الروحي"[160]، إذ عندما تخلى الناس عن مبادئهم وقيمهم الدينية وانساقوا وراء ملذات الدنيا بسبب اتباعهم لل"الرومي"،"القاوري" ذلوا واستكانوا ورضخوا للمستعمر، وهو ما يذكره الشاعر ميدوني عبد القادر (1883/ 1976) في "عزوة مكة"[161]

والعرب ما ولات انتاعة أقبال ولا تبقى فيها ميعاد مجبور

تعاندت عالباقية وزيادة المال وتركت الدين ودارت راي بقور

---

[159] . ينظر عبد الحميد بورايو. البطل الملحمي والبطلة الضحية في الأدب الشفوي الجزائري . دراسات حول خطاب المرويات الشفوية: الأداء، الشكل، الدلالة . ديوان المطبوعات الجامعية بن عكنون الجزائر 1998 ص 31.

[160] . العربي بن عاشور . القصة المغازية الشعبية الجزائرية . مقال منشور بمجلة الباحث مجلة دورية أكاديمية محكمة تعنى بالتعليميات والعلوم الانسانية تصدر عن المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة العدد السادس جانفي . جوان 2012 ص 143.

[161] . أخذت النماذج الشعرية نقلا عن العربي بن عاشور . القصة المغازية الشعبية الجزائرية . مقال منشور بمجلة الباحث مجلة دورية أكاديمية محكمة تعنى بالتعليميات والعلوم الانسانية تصدر عن المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة العدد السادس جانفي . جوان 2012 ص 143، 144.

فلم يعد الناس يحترمون مواعيدهم واهتموا بملذات الدنيا وتركوا العمل للآخرة، ويتألم الشاعر لما حل بهؤلاء الأشخاص بسبب ذلك من مكر وخداع واندلال للآخر فيواصل:

يا حسراه العمار علاه تطوال واش ينفع عمر اللي حي محقور
غابت النية وفنات الأبطال وكل عيب تعرى ما عاد مستور

فيتساءل الشاعر عن جدوى طول العمر في ظل هذه الحياة المزرية والحقرة التي يتعرض لها الانسان خاصة بعد ان مات الأبطال الشجعان وكشفت العيوب، ويرجع مصدر هذا البلاء والحالة المزرية والوضع المتري للبلاد والعباد إلى الفرنسي"النصارة":

والنصاره دارو فينا الموحال وبان فيهم من كان قبيل محقور
حصروا الغراب على طير قتال وجعلوا الفحول وهدوا النعور

المفروض وكان المنتظر من الشاعر أن يتحدث عن غزوه فتح مكة كما يظهر من العنوان، لكنه كان يتوقف عن سرد أحداث الغزوة لينتقل إلى الحديث عن الأوضاع الإجتماعية المزرية، مظهرا استياءه من فساد الأخلاق بسبب الحاكم الجائر، ويتحسر على زوال تلك الأيام التي فتحت فيها مكة التي كان لا يرى فيها مثل هذه الآفات فانتصر الصحابة بقوة دينهم وتركهم أمور الدنيا ومحافظتهم على القيم والأخلاق الكريمة .

ونجد شاعرا آخر هو قويدر بلخضر من قبيلة الشعانبة (1804/ 1921) يتأسف على لوضع السائد في غزوة "عبد الله بن جعفر":

الله الله غير بو زينين الفال حسراه على طيور كانوا ينشادوا
خلاو افجوج خالية فيها لوعال وعشش فيها تيس هو واولادو
يا ناس العز ما بقى في الزهو دلال ما عاد الطي في رفايف يتجبدوا
كي عاد شريفنا سيد بوسروال لا بركة في زمان بهدل اسيادو

فهو يتحسر على ذلك الزمان الذي عكر فيه الفرنسيون صفو الحياة، وفقد الشرفاء من الرجال فلم نعد نجد بمن نفتخر، كل ذلك بسبب ضياع القيم فأصبح الفرنسي الغريب شريفا والشريف ابن الوطن غريبا، ورغم ذلك يتمنى لو يوجد رجال مثل عبد الله بن جعفر، فليته وجد مثل أولئك الرجال الملتزمين بدينهم، المضحين

بحياتهم في سبيل نصرة قضيتهم ليتهم وجدوا في مثل تلك الموقعة الأليمة التي سرد الشاعر أحداثها والتي أثرت نفسيا على الشاعر وعلى الشعب برمته .

المحاضرة الثالثة عشر: القصص الديني (قصص لأولياء)

تستقى قصص البطولة الدينية من التاريخ الإسلامي بوجه عام ومن السيرة النبوية والفتوحات الإسلامية بوجه خاص، وفي طليعتها مقطوعات من السيرة النبوية وسيرة الخلفاء الراشدين والإمام علي بن ابي طالب على وجه التحديد، وقد سبق وأن ذكرنا عدد من المغازي الذي كان الشخصية الأساسية فيها والمتداولة بكثرة في مجتمعنا، "ولا شك في أن سبب تفضيل ذكر هذه المغازي على غيرها يرجع إلى النجاح الذي حققته في الأوساط الشعبية الجزائرية، وعلى الأخص تلك القصص التي يدور موضوعها حول أهل البيت بصفة عامة، وحول الإمام علي بصفة خاصة"[162] .

ويمتاز هذا النوع من القصص بتكرار عبارات دينية معينة مثل رضوان الله عليهم بعد ذكر أسماء أبطال المسلمين وأصحابهم، وذكر "لعنه" بعد ذكر أسماء أعدائهم، والاستشهادات من القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة "فتؤثر هذه المميزات القصصية في التعرف على القصة البطولية الدينية وتميزها عن غيرها لأول وهلة"[163]

ومن قصص البطولة الدينية التي انتشرت في الجزائر قصص الأولياء التي تجسد في "الانسان النموذج القابل للاحتذاء، والذي تصلح أعماله لأن تكون هدفا للمحاكاة لأنها تتسم بالفضيلة وبالبطولة في نفس الوقت، وتتحقق له الولاية عن طريق العمل الصالح المصحوب بالكرامة"[164]. وقد ازدهر هذا النوع من القصص في الجزائر نظرا للبيئة الفكرية السائدة أين انتشرت الطرق الصوفية، ويرجح الأستاذ بورايو أن معظم هذا القصص قد نشأ "في مجالس الجماعات الطرقية التي ظهرت حول أقطاب التصوف المشهورين وأتباعهم، كجزء من الطقوس التي تؤديها الجماعة في "حضرة" الولي"، ويؤكد على وجود نصوص منظومة لهذه القصص تنشد على شكل مدائح التي تمثل جزء من أداء هذه "الحضرات"[165] .

ونميز في قصص الأولياء بين نوعين فرعيين :

---

[162] . روزلين ليلى قريش . القصة الشعبية الجزائرية ذات الأصل العربي ص 123.

[163] . روزلين ليلى قريش . القصة الشعبية الجزائرية ذات الأصل العربي ص 124.

[164] . عبد الحميد بورايو . الأدب الشعبي الجزائري ص 127.

[165] . عبد الحميد بورايو . الأدب الشعبي الجزائري ص 127

1. القصص المنسوجة حول كرامات أقطاب المتصوفة المعروفين مثل "الشيخ عبد القادر الجيلاني" و"الشيخ أحمد التيجاني" ويقوم بروايته رواة محترفون، ويحتل هذا النوع المكانة التالية من حيث الأهمية بعد قصص المغازي عند هؤلاء الرواة.

ويعتمد الراوي في هذا النوع لترويج "بضاعته من الروايات القصصية على اعتقاد الناس في الولاية: فينادي على مريدي الشيخ قبل أن يشرع في روايته لقصة الولي قائلا: "أين خدام سيدي عبد القادر؟ ..."أو "أين هم عشاق سيدي عبد القادر؟ ..." وقد يرويها بطلب من أحد هؤلاء المريدين الحاضرين في الحلقة"[166] .

وتعد هذه الروايات ذات مستوى فني جيد من حيث إحكام البناء والصنعة الفنية.

2. قصص محلية خاصة بالقرى والنواحي يدور حول كرامات أولياء محليين من أبناء البلدة، ويرويها رواة محليون "وهي عبارة عن روايات قصيرة تتناول معجزات هؤلاء الأولياء ، وهذه المعجزات يحفظها أهل القرية، ويروونها للوافدين من الغرباء، وتمثل جزء من معالم موطنهم وتراثهم الذي يفخرون به"[167].

وهؤلاء الأولياء في الغالب ليسوا أصحاب طرق دينية بل مجرد أشخاص استرعوا انتباه الناس بسلوكهم غير العادي ولتمتعهم بمواهب خاصة تميزهم عن غيرهم من الناس.

وبعد أن خرجت قصص الأولياء من مجتمع الجماعات الدينية إلى التجمعات الشعبية ومن الزوايا إلى الأسواق أصبحت تؤدي وظائف جديدة بعدما كانت وظيفتها عقائدية فحسب "فعبرت بطريقتها الخاصة عما كان يعانيه الناس زمن الاستعمار الفرنسي من ظلم، وعبرت عن أمانيهم ورغبتهم في تجاوز هذا الظلم وتحقيق آمالهم وإعادة الحق إلى أصحابه، فصورت البؤس الذي كانت تعيشه قطاعات واسعة من الجماهير، وجعلت معجزة الأولياء تقوم بكشف الضر عن البائسين ورد حق المظلومين والانتقام لهم من المعتدين"[168].

كما نجد ضمن أنواع قصص البطولة عندنا ما يعرف بقصص البطولة الوعظية أين يشتهر فيها البطل من ناحيتيبن "الناحية العقلية والناحية الحربية، بل وتمتاز شهرته

---

[166] . عبد الحميد بورايو . الأدب الشعبي الجزائري ص 128

[167] . ينظر عبد الحميد بورايو . الأدب الشعبي الجزائري ص 127

[168] . عبد الحميد بورايو . الأدب الشعبي الجزائري ص 129، 130

في الحرب نتيجة تفوقه العقلي"[169]، وكأن الراوي يهدف إلى تنبيه الجزائريين وتحميسهم بان الانتصار على المستعمر الأجنبي يكون بالعقل والخداع والحيل مثلما يكون بالسيف والمعارك والقتال. وهذا ما نجده بكثرة في بقايا السيرة الهلالية أو القصص المتفرعة عنها التي تحكي عن عقل وذكاء دياب أو أبي زيد إضافة إلى مهاراتهما القتالية، كما سنتعرض لذلك عند الحديث عن السيرة الهلالية.

[169] . روزلين ليلى قريش .القصة الشعبية الجزائرية ذات الأصل العربي ص 124.

المحاضرة الرابعة عشر: قصص البطولة البدوية (سيرة بني هلال)

الدرس الأول: أثر التغريبة الهلالية على بلدان المغرب العربي

تعد السيرة الهلالية واحدة من بين السير التي اهتم جمهور الرواة والمستمعين بها، انتشر صداها في كل الوطن العربي، و"اتخذها جميع العرب تقريبا مادة نفسوا من خلالها عن أمانيهم وطموحاتهم وتمثلوا فيها بطولتهم وما يريدون أن يحققوه من انتصارات حربية واجتماعية"[170] لأنها تروي قصة قوم ما هم سوى "أجداد لأغلب أبناء وطننا"[171] .

تعبر عن أحداث هامة في تاريخ الأمة العربية، تصور نزاعاتهم القبلية وصراعاتهم الداخلية التي انتهت بقتل جميع أبطال التغريبة وتشريد أبنائهم، بخلاف السير الأخرى التي تنتهي بتحقيق بطلها رسالته القومية المنوطة به . تحكي السيرة الهلالية "قصة صراع الذات العامة بين النزعات القبلية الكامنة والنزوع القومي"[172]، ما أكسبها تفردا وتميزا .

القصص المتفرعة عن السيرة الهلالية:

انتشرت أخبار بنو هلال، وكثرت القصص الشعبية المتطرقة لحياتهم وبطولاتهم منذ القرن الحادي عشر الميلادي، "وظل متداولا شفاها باللهجات المحلية العربية والأمازيغية خلال القرون التالية"[173]، يدل ذلك على رواج هذه السيرة التي بقيت متداولة بين الناس حتى عهد متأخر جدا، لكنها بدأت في التلاشي من ذاكرة الأهالي، ما يدفعنا إلى ضرورة المبادرة بتدوين ما بقي منها حفاظا عليها من الضياع .

---

[170] . علي محمد برهانة . "سيرة بني هلال . ظاهرة أدبية . دراسة أدبية لغوية مقارنة" . منشورات كلية الآداب والتربية بجامعة سبها ليبيا، الطبعة الأولى 1994. ص 273 .

[171] . سيرة بني هلال منشورات الأنيس موفم للنشر 1988 المقدمة ص ٧ .

[172] – محمد رجب النجار "الأدب الملحمي في التراث الشعبي العربي" الهيئة المصرية العامة للكتاب 2006. ص 63 .

[173] – عبد الحميد بورايو . "البطل الملحمي والبطلة الضحية دراسة في أركيولوجية الثقافة الجزائرية من خلال ثلاثة أنماط نصية الأسطورة/ الملحمة/ الرواية" . ضمن اللغة الأدب مجلة أكاديمية علمية يصدرها معهد اللغة العربية وآدابها جامعة الجزائر عدد 12 شعبان 1418 ديسمبر 1997 . ص 197.

بدأت السيرة على شكل قصص فرعية تروى شفاها، مخلدة بطولات بعض الفرسان الهلاليين، وشيئا فشيئا "تناولهم النشر في تسلسلهم الحدثي، معيدا تشكيلهم في هيكل منظم"[174]، ما يجعلنا نلمح بقايا هذه القصص في ذاكرة سكان المغرب العربي خاصة . يؤكد ذلك انقسام السيرة إلى قصص فرعية، تضم كل واحدة منها بناء حدثيا متكاملا واسقاطات دلالية معينة، وإعلاء من شأن بطل محدد، الأمر الذي لا نجده في غيرها من السير الشعبية.

يدور موضوع السيرة الهلالية حول رحلتهم الطويلة نحو تونس، وما تعرضوا له من أهوال في طريقهم، تمجد العرب وتتغنى ببطولاتهم، مع الإشارة إلى الأراضي المحصل عليها من طرفهم وانتصاراتهم، كما تعمل على تصوير ذلك النزاع الدامي بين أمرائها والذي أودى بهم جميعا، فكانت نهايتها مأساوية مخالفة غيرها من السير .

تنقسم إلى عدة قصص فرعية: تروي في جزئها الشامي قصة المعارك التي يواجهها بطل من أبناء الهلاليين في سبيل الظفر بالبنت التي يهواها، وتصف في التغريبة الحروب الطويلة التي خاضوها في رحلتهم. لذلك حصر أحدهم مواضيع السيرة بالقول: "بعجالة يمكن ايجاز سيرة بني هلال واختزالها في موضوع قيمة: هروب من الجفاف، اكتشاف مراعي جديدة، بحث عن وطن بديل، اصطدام بأهل البلد وعاداته، انتصارات، نكبات"[175].

تتميز هذه التيمات بتكررها الحرفي في التغريبة، كما تزخر بأبعاد أخرى مثل: "البعد التاريخي والسوسيولوجي والميتي او الميتولوجي التي تتداخل فيما بينها وتتفاعل مع الأبعاد الأولى أنساقا وعوالم ورموزا"[176] لتصبح كآلة ديناميكية تشيد العوالم الممكنة لأنها عالم ملحمة وأحداث عظام وبطولات فردية وجماعية وغرائب نادرة. تتجاور فيها المعارك في سبيل

---

[174] _ Khedidja khelladi . " Littérature Orale et Imaginaire Paradigmes de récits hilaliens" Doctorat d'Etat en Langue et Littérature . Département de francais . Faculté des Lettres et des Langues . Université d'Alger . 1999_ 2000 Tome 1 . P 3 .

[175] – المصطفى الشادلي . "نظرية سيميائية التلقي في مقاربة نص السيرة الشعبية سيرة بني هلال نموذجا" من قضايا التلقي والتأويل 1995 منشورات كلية الاداب والعلوم الانسانية بالرباط سلسلة ندوات ومناظرات رقم 36. ص 135.

[176] – المقال نفسه ص 137.

الحب مع الحروب من أجل استمرار القبيلة، نلمح في كل قصة عالما جديدا بعادات وتقاليد مغايرة لما سبقها، وتكشف عن حقبة اجتماعية وتاريخية هامة من الوطن العربي.

تتواجد النسحة المدونة الأولى للسيرة الهلالية مخطوطة في مكتبة برلين، وتنقسم إلى ثلاث سير متتابعة، تضرب أولاها بجذورها الجاهلية، وتغطي بدء تواجدهم في الجاهلية إلى إسلامهم[177] وذلك ببلاد السرو. أما الحلقة الثانية فتبدأ من رحلة الهلاليين، يقودهم الحسن بن سرحان وأبو زيد بن رزق، من بلاد السرو إلى نجد بسبب الجدب. ويؤرخ القسم الثالث تغريبتهم الطويلة ويقسم إلى حلقتين بارزتين: تحكي الأولى ريادة أبي زيد رفقة الأمراء الثلاثة طريق تونس، بحثا عن موطن جديد لبني هلال، وتصور الحلقة الثانية المعارك التي خاضها الهلاليون ضد الزناتي خليفة وانتصارهم عليه، ومن ثمة استقرارهم بالمغرب العربي، والخصومات التي نشبت بين أبطالهم إلى أن قتل أبطال التغريبة وتولى الأيتام حكم البلاد .

الدرس الثاني: رواية السيرة الهلالية

تحرص السيرة على إفراد قصة لكل بطل من أبطالها، تظهر فيها شجاعته وخصاله ومعاركه المظفرة، قبل أن يجتمعوا جميعا لقيادة الرحلة الطويلة نحو بلاد المغرب، ما جعل البعض يصفها بأنها "مجموعة قصصية لا تربطها حبكة فنية"[178] بسبب إيرادها أحداثا مختلفة في كل واحدة.

أدى هذا التنوع في الشخصيات والبلدان، إلى ظهور السيرة في شكل قصص فرعية متناثرة، خاصة أن "النص الفعلي للهلالية لم تصله إلى أيامنا يد المطبعة بعد"[179] . لا يزال الرواة الشعبيون مبهورين بها، وظلت الرواية الشفاهية لها مستمرة إلى وقت قريب، إذ فضل

---

[177] – وهو في هذا يؤكد رأي من قال أن السيرة الهلالية تتمة لسيرة الزير سالم، فهذه الحلقة الأولى التي تضرب بجذورها في الجاهلية تؤرخ لها سيرة الزير سالم، التي استقلت فيما بعد وأصبحت سيرة قائمة بذاتها، وانفردت السيرة الهلالية بذكر أخبار الهلاليين في بلاد السرو ونجد ثم تغريبتهم الطويلة ومعاركهم في تونس، كما سنرى عند الدراسة .

[178] . خالد أبو الليل . "النجار والهلالية . قراءة في "أبو زيد الهلالي: الرمز والقضية"" . منشور ضمن مجلة الفنون الشعبية. الهيئة المصرية العامة للكتاب . العدد 71، يوليو، أغسطس، سبتمبر 2006 . ص 67.

[179] – شوقي عبد الحكيم . "السير والملاحم الشعبية العربية" دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع الحمراء لبنان الطبعة الأولى 1984 ص 177.

الرواة لكبر حجمها تقسيمها إلى مجموعة من القصص تروى حسب المناسبة ورغبة الجمهور.

تروى مثلا قصة دياب وعلاقته بالجازية في مناطق من الجزائر، بينما تروى قصة أبي زيد في مناطق أخرى مغايرة. يرجع هذا إلى تفضيل السكان بطل على آخر. هناك إذن "عملية تعرية للسيرة الهلالية"[180] وذلك بانتقالها من السيرة الضخمة المدونة إلى أجزاء وشذرات في شكل مواقف ومشاهد وقصص فرعية صغيرة، ثم إن "الرواة لا يتمكنون إلا من جزء من السيرة ويسيطرون عليه ولأن المروي إليهم وظروف الرواية يتطلبان ذلك"[181].

تصعب رواية السيرة كما هي في كل المناطق، إذ يرفض بعض المتلقين الانتقاص من بطولات دياب بل ويرفعونه إلى مصاف الأسطورة، ويضفون عليه الطابع الخيالي فتصوره بعض القصص الشعبية يقاتل الأغوال وينتصر عليهم[182] . ويشجع غيرهم أبا زيد ويعتبرونه بطل الأبطال.

مرت سيرة بني هلال بطورين نضجت عبرهما: أولهما الطور الغنائي الخالص وكان قبل القرن السادس للهجرة؛ أما الطور الثاني فهو الطور القصصي، وقد بدت أماراته أيام ابن خلدون في القرن الثامن للهجرة. لم يحدث هذا التحول "طفرة وإنما حدث في اناة وبطء ولا يمكن أن يقال إن فردا معينا أو أفرادا معينين قاموا بالعبء فيه"[183]، ما يعني أن الشعر المبثوث عبرها هو آثار قديمة باقية من الطور الأول، وليس إضافات.

برزت في السيرة شخصية نسوية كان لها حضورا مميزا فيها، وإن لم تفرد لها قصة خاصة: شخصية الجازية صاحبة المشورة والعقل الراجح، التي يتصورها البعض "بمثابة الهة

---

[180] – سيرة بني هلال أعمال الندوة العالمية الأولى حول السيرة الهلالية الحمامات تونس 26–29 جوان 1980 الدار التونسية للنشر تقديم عبد الرحمان ايوب المعهد القومي للآثار والفنون . ص 46.

[181] – المرجع نفسه مقال بعنوان "مدارس رواية السيرة الشعبية في مصر" بقلم عبد الحميد حواس ص 50.

[182] – يراجع قصة دياب مع الغول التي ذكرها أحمد ممو في كتابه "التحولات في قصص بني هلال . دراسات هيكلية في قصة الصراع" . الدار العربية للكتب بيروت لبنان . 1984 ص 180 وما بعدها.

[183] – يراجع/ عبد الحميد يونس . "الهلالية في التاريخ والأدب الشعبي" . كلية الآداب جامعة القاهرة . مطبعة جامعة القاهرة 1956 . ص 133.

قمرية، أو طوطم لمجموع القبائل المهاجرة المتحالفة"[184]، ويقرنها سكان المغرب العربي بالبطلة البربرية التاريخية الكاهنة[185] أو الأميرة القرطاجية[186]، لدرجة أنها كانت "المبرر الأساسي لحركة البطولة ولحركة التضحية وللاقبال على الحياة .. تسحب وراء هودجها حروب بني هلال في إفريقية"[187].

الدرس الثالث: صورة الشعب في السيرة الهلالية

تقدم السيرة صورة صادقة عن حياة بني هلال البدوية: عاداتهم الاجتماعية واحتفالات زواجهم وخططهم الحربية، ونظام الحكم القائم على المشورة، إذ أنهم "بجمعهم لكل ميادين الحياة اليومية، ودمجهم لجميع لغات المجتمع، حققوا انتصارا زمنيا ومكانيا"[188] . قلبت الرحلة الهلالية موازين المجتمع في المغرب العربي، فاعتبرت "وثيقة انثروبولوجية واثنوغرافية مهمة"[189] .

اهتمت السيرة الهلالية بتاريخ الشعب العربي، ليكون الخطاب الملحمي العربي كما يتجلى في هذه السيرة "بمثابة اللغة التي يفكر بها الشعب ويحلم في آن"[190] . أسقطت أحلام البدو، ممثلين في بني هلال، وتطلعاتهم نحو النصر، وتأكيد التفوق والسيادة الكلية على العرب والأمم الأخرى في هاته السيرة، لتكون بمثابة "العمل النضالي الوحيد الذي يمكن

---

[184] . شوقي عبد الحكيم . مرجع سابق . ص 18 .

[185] . أنظر/ أشرف أبو اليزيد . "الهلالية السيرة والشعر والفن" . مجلة العربي تصدرها وزارة الاعلام بالكويت العدد 554 يناير 2005. ص 82 .

[186] . اكتسبت الجازية شهرة كبيرة في بدان المغرب العربي جميعها: شرقا وغربا شمالا وجنوبا، فانتقلت من امرأة عادية إلى رمز وأسطورة نسوية، بل ودخلت في مجال العجيب فقارنوها ببطلات أخريات على غرار الكاهنة أو أميرة قرطاجة ينظر /

Khedidja khelladi . " Littérature Orale et Imaginaire Paradigmes de récits hilaliens" . P 17.18

[187] . أحمد ممو . مرجع سابق . ص 190 .

[188] _ Khedidja Khelladi , " Mythe, Histoire et merveilleux dans la Geste Hillalienne " , in Acte du colloque international sur l'oralité Africaine/ Alger du 12 au 15 mars 1989 , tome 1 , Cente national d'études Historiques , Alger , P 180 ,

[189] . طلال حرب . "أولية النص" . ص 191 .

[190] . محمد رجب النجار . مرجع سابق . ص 168 .

للطبقات الشعبية القيام به"[191] في ظل التهميش والهزيمة اللذان عانى منهما العرب أيام المماليك فتحولت عن طريقها "الهزيمة إلى انتصار، والخيبة إلى فرحة عامرة، والاحتقار إلى كبرياء شديدة"[192].

لجأت الجماعات الشعبية إلى هذه السيرة مفتخرين بانتصارات بني هلال السابقة، حتى ينسوا هزائمهم المتلاحقة، يغطوا بفرحة السيادة العربية على خيبة الحكم المملوكي لبلدانهم؛ يحولوا الاحتقار الذي يعاملهم به الحكام غير العرب إلى كبرياء بتذكر أمجاد بني هلال، بما حملوه من قيم نبيلة وتقاليد عربية أصيلة، كادت تنمحي في ظل المماليك.

الدرس الرابع: بين السيرة الهلالية والتاريخ

4 . 1 الأصل التاريخي للسيرة :

تستند السيرة الشعبية مثل الملحمة على أصل تاريخي تعمل فيه إضافة وحذفا، إذ يعتبر الخطاب الملحمي العربي ممثلا في السير الشعبية "نتاج جدلية بين الواقع التاريخي والرؤية المثالية الحداثية لذلك الواقع، بين الحادث والمرجو، بين الراهن والمنشود، بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، بين الرؤية والرؤيا"[193] معبرا عن قراءة أخرى للتاريخ.

سردت السيرة الهلالية رحلة بني هلال نحو المغرب العربي واستقرارهم هناك مم ذكره المؤرخون، لكنها أخضعت ذلك المستند التاريخي إلى أساليب الفن القصصي والجماليات الأدبية، وفق المعتقدات الشعبية، بما يصاحبها من مظاهر أسطورية وسحرية خارقة، فنتج التزاوج بين التاريخي الرسمي الممحص، والتاريخ الشعبي بروافده المختلفة العاطفية والميثولوجية وواقع الناس، الذي أضاف إلى هذا التاريخ الأدبي الشعبي بعدا آخر. هنا تموقعت السيرة الهلالية بين التاريخي الرسمي الدقيق للمؤرخين، وبين تاريخ الجماعات الشعبية بما مر بهم من أحداث، متجلية باعتبارها "قصة خيالية تتميز بثبات البصمة

---

[191] . طلال حرب . "بنية السيرة الشعبية وخطابها في عصر المماليك" . المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع . الطبعة الأولى 1999 . بيروت . ص 13 .

[192] . المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

[193] . محمد رجب النجار . مرجع سابق. ص 168 .

التاريخية فيها وأهميتها، **لكن دون أن تكون أولية دائما**"[194] بينما تبرز البصمة الشعبية بمقدار أوضح، ومن هنا ألحق لفظ "الشعبية" للمصطلح الأساس فاستحقت تسمية "السيرة الشعبية" .

4 . 2 السيرة الشعبية والتاريخ :

تروي السيرة أحداثا هامة في تاريخ الأمة العربية، وتقدم تفسيرا لحياة أهلها، مصورة بطولاتهم الخارقة، ما يجعلها "من أهم الروافد للذاكرة الشعبية المتأصلة"[195]، لكن هل هذا يعطيها الحق في تبوأ مكانة ضمن الأعمال التاريخية ؟ وهل يمكننا إدراجها ضمن هذا النوع؟

تعتبر السيرة الهلالية تاريخا يروي قصة قوم كانت لهم آثارهم العميقة على التاريخ عامة وتاريخ المغرب العربي خاصة، و"حلقة وصل بين الماضي والحاضر، يمجد القدرة الخالقة للحضارة والتاريخ، يوهم رواته المستمعين بأنهم ينقلون أحداثا ووقائع تاريخية، وهم في الحقيقة يبنون نماذج إنسانية تستند على واقع معاش لكنها تتجاوزه لتصبح صانعة للتاريخ وموجهة للمصائر"[196]، تصوغ تلك الأحداث التاريخية بأسلوب أدبي تخييلي للتأثير على المتلقي ولفت انتباهه .

4 . 3 بنو هلال عبر التاريخ :

قامت حياة بنو هلال على الانتقال من مكان إلى آخر، بحثا عن مناطق أكثر خصبا. نجعوا أول الأمر من نجد إلى الحجاز، وأقاموا في جبل غزوان عند الطائف[197] "وكانوا يطرقون العراق في رحلة الشتاء والصيف فيغيرون على أطراف الشام والعراق"[198] . ثم ساندوا دعوة القرامطة وقدموا معهم إلى الشام، فلما انهزم القرامطة أيام المعز الفاطمي

---

[194] . Khedidja khelladi . " Littérature Orale et Imaginaire" . Tome 1 . P 32 _

[195] – المصطفى الشادلي . مقال سابق . ص 134.

[196] – عبد الحميد بورايو . "البطل الملحمي والبطلة الضحية " . ص 46.

[197] . ابن خلدون . "كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر .. " . دار الكتب العلمية بيروت الطبعة الأولى 1413هـ 1992م المجلد السادس. ص 16 .

[198] . المقريزي . " اتعاظ الحنفاء بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء "، موقع الوراق الإلكتروني وقد أورده ابن خلدون في تاريخه أيضا ص 16 .

وابنه العزيز، نقل هذا الأخير من كان معهم من بني هلال وسليم إلى مصر، وأنزلهم بالجانب الشرقي من بلاد الصعيد[199] .

في هذه الأثناء، خلع حاكم القيروان طاعته للفاطميين، ما أثار حفيظة الخليفة المستنصر بالله الفاطمي، وأراد أن ينتقم منه فأرسل إليه البدو من بني هلال وبني سليم، خاصة وأن مجاعة كبيرة اجتاحت مصر تلك السنوات[200] . ما دفع البعض إلى وصفها بـ"مكيدة الحملة الهلالية"[201].

اندفع بنو هلال ناحية تونس وما جاورها من البلاد، ابتداء من سنة احدى وأربعين وأربعمائة للهجرة[202]، على شكل موجات بشرية متتابعة دامت حوالي ثلاث سنوات، وهذا ما "يرجح أن تغريبتهم كانت فطرية طبيعية لا يكاد يشوبها إغراء أو اصطناع"[203].

دخل بنو هلال بلدان المغرب العربي، واستقروا فيه بعد معارك عنيفة مع الصنهاجيين والزيانيين فرسخوا فيه قيمهم البدوية . لم يكن الصراع بين سكان البلد الأصليين (البربر)، والبدو الفاتحين (بني هلال) صراعا دينيا أو إيديولوجيا، رغم انطلاقه من خلافات مذهبية عقائدية (خلع المعز بن باديس طاعة الخليفة الفاطمي الشيعي ومبايعة الخليفة العباسي السني)، إذ لم يكن الهلاليون سوى أداة رادعة في يد أحد المتصارعين مذهبيا، خاصة أن العقيدة الدينية لديهم لم تكن قوية كفاية للدعاية لمذهب معين أو حمل الناس على اعتناق عقيدة بعينها[204] .

---

[199] . ابن خلدون . مصدر سابق . م 6 . ص 16 وكذا المقريزي . مصدر سابق .

[200] . ينظر/ . علي محمد برهانة . مرجع سابق . ص 57 .

[201] . عبد الرحمان بن محمد الجيلالي . "تاريخ الجزائر العام" . دار الثقافة بيروت لبنان الطبعة السادسة 1983 . الجزء الأول ص 259 .

[202] . ابن خلدون . مصدر سابق م 6 . ص 17 وكذا المقريزي . مصدر سابق . ويخالفهما عبد الرحمان بن محمد الجيلالي الذي يعتقد إن الحملة الهلالية خرجت من الديار المصرية سنة 442هـ / 1051م راجع كتابه "تاريخ الجزائر العام" . ص 260 .

[203] – عبد الحميد يونس . "الهلالية في التاريخ والأدب الشعبي" . ص 69 .

[204] . يؤكد ذلك أنهم كانوا سنة أول تواجدهم، ثم انضموا إلى القرامطة، وسرعان ما ساندوا أعدائهم الفاطميين الشيعة ودخلوا المغرب العربي تحت لوائهم . كانت مصالحهم القبلية البدوية هي محركهم الأساسي، همهم اتباع مصادر الرزق أينما كانت، بغض النظر عن أي اتجاه سياسي أو مذهبي .

بقي الناس يتداولون أخبار هذه الرحلة ويروون بطولات بني هلال، ثم اتخذ الرواة من شجاعتهم مادة لقصصهم التي ينشدونها. كان ذلك نواة السيرة الشعبية التي بقيت تزيد وتنمو حسب أهواء القصاص ورغبات المتلقين إلى أن وصلت شكلها الحالي.

نتساءل إن كان الهلاليون بالبشاعة والسوء اللذين وصفهما بهما المؤرخون[205]، لماذا اهتم بهم الرواة الشعبيون وأخرجوا سيرة تشيد ببطولاتهم؟ هل هناك "حالة من العداء السافر بين الطرفين (..المؤرخين وواضعي السير الشعبية) فالذي يحقره الأول يمجده الثاني، والذي يحبه الثاني يكرهه الأول!"[206] كما يعتقد البعض؟ أم أن بني هلال لم يكونوا بذلك السوء عند الطبقات الشعبية التي أعجبت بهم، بل وجدتهم جديرين بتحمل مسؤولية التعبير عن أحلامهم وتطلعاتهم؟ أم إن بعض الهلاليين ساءتهم هذه الحملة القاسية عليهم من المؤرخين فلجئوا إلى رواية بعض القصص عنهم كنوع من الدفاع ورد الاعتبار؟ وسرعان ما ذاعت هذه القصص وأضيفت إليها قصص أخرى حتى شكلت سيرة متكاملة. لعل دراسة السيرة تعطينا بعض الأجوبة نظرا إلى الاختلافات والمشابهات الموجودة بين العملين .

4 . 4 بنو هلال بين السيرة والتاريخ:

درج الدارسون على محاولة ربط الأعمال الأدبية بالتاريخ، خاصة إن كانت مستوحاة منه، والسعي إلى كشف نقاط توافقها معه، أو مقدار ما أدخلته من تغييرات عليه، إذ "لا تخلو سيرة شعبية من مكونات تاريخية، مهما كانت درجة الكثافة الأسطورية في خطابها"[207]، بل يعتبره البعض عنصرا ثابتا في السير الشعبية، مؤكدين على "ضرورة وجود عدد من الاقتباسات النصية الداخلية بين الكتابة التاريخية العلمية والسير الشعبية، وقد نتجت بعض تلك الحالات من التبادل الداخلي النوعي بسبب اتجاه مؤلفي السير الشعبية إلى اقتباس

---

[205] . أطال المؤرخون في وصف الخراب الذي ألحقه بنو هلال بمدن المغرب العربي إلى حد تشبيههم بالوندال المخربين ومنهم ابن خلدون .

[206] . صلاح الدين محمد أبو زيد . السيرة الشعبية والتاريخ عداوة أم تكامل؟ مجلة الحرس الوطني : واحة التراث الشعبي تاريخ: 2005/01/01 مأخوذ من شبكة الآنترنيت .

[207] . محمد حسن عبد الحافظ . "سيرة بني هلال روايات من جنوب أسيوط" تقديم الدكتور أحمد علي مرسي الجزء الأول الهيئة المصرية العامة للكتاب 2006. ص 33 .

بعض عناصر الكتابات التاريخية"[208]. نلمح توافقا في موطن الهجرة وتاريخها وخط سيرهم الجغرافي، مع ذكر بعض المسببات والاستفاضة في تفصيل عناصر لم يسهب التاريخ في ذكرها.

تهتم السيرة الهلالية بتصوير جماعة بشرية، لعب أفرادها دورا بارزا في التاريخ، مشكلة "وثيقة تاريخية لا تقل في أهميتها مطلقا عن الروايات المدونة في أمهات الكتب، ثم إنها في الوقت نفسه تعبير واضح للشعب عن مشاعره الجماعية لا الفردية"[209] . تمزج هذا كله بأسلوب أدبي يقربها من المتلقين، ما يستدعي اللجوء إلى المخيلة الإنسانية فيضيف الراوي حوادث جديدة تسهم في انتشارها، ويحذف أمورا أخرى يحكم بقلة فاعليتها.

خاصة أن الاعتماد على الأحداث التاريخية الواردة في الكتب واتخاذها دليلا على زمان تشكلها "أمر يشوبه عدم الدقة والشك، لأن تلك الآراء تتعامل معها بوصفها تاريخا، وليس بنى رمزية سردية، إن تقويل المرويات يخرجها من إطار نوعها الأدبي، ويدخلها في حقل غريب عنها هو التاريخ"[210]، إذ المقصود من رواية السيرة هو كيفية توظيف التاريخ، واستعارة شخصياته وحوادثه، لصنع عمل فني يجذب المتلقي.

يقوم أسلوب الراوي الشعبي على "خلط الواقعي بالخيالي وإظهار الاثنين معا بشكل واقعي يوهم بأن الأحداث حدثت فعلا"[211]، كربط نسبهم بالزير سالم، وإشارتهم إلى مساندة جدهم الأول للرسول الكريم، الذين وردا بشكل يوهم بحدوثه مع أنه من اختلاقات الرواة، ناهيك عن بطولاتهم وانتصاراتهم، حتى يخيل إلى المتلقي أن بني هلال هم أشجع الفرسان.

---

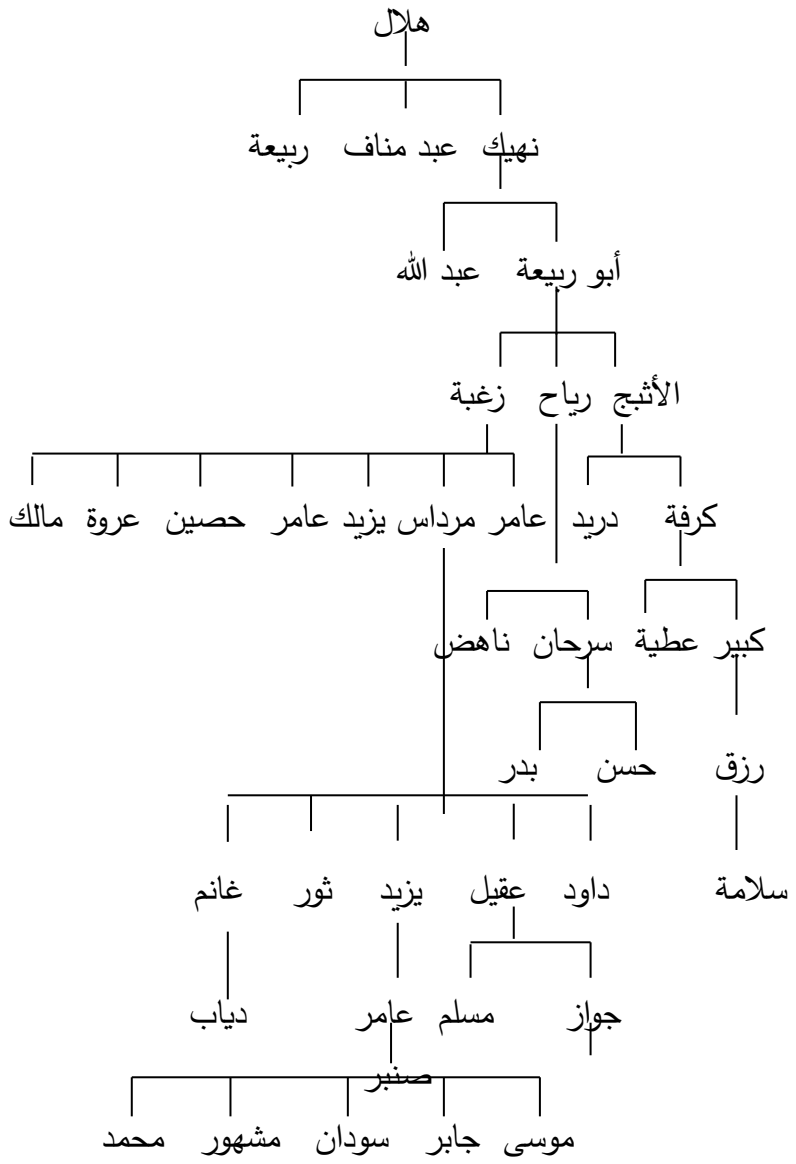
[208] . توماس هرتزوج . "السير الشعبية العربية بين كتابة التاريخ والرواية" . ترجمة: باتسي جمال الدين . مجلة فصول. الهيئة المصرية العامة للكتاب . العدد 67، صيف . خريف 2005 . ص 248 .

[209] . أشرف أبو اليزيد . "الهلالية السيرة والشعر والفن" . مجلة العربي تصدرها وزارة الاعلام بالكويت العدد 554 يناير 2005. ص 79 .

[210] . عبد الله ابراهيم . "السردية العربية بحث في البنية السردية للموروث الحكائي". المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت . الطبعة الثانية 2000. ص 156 .

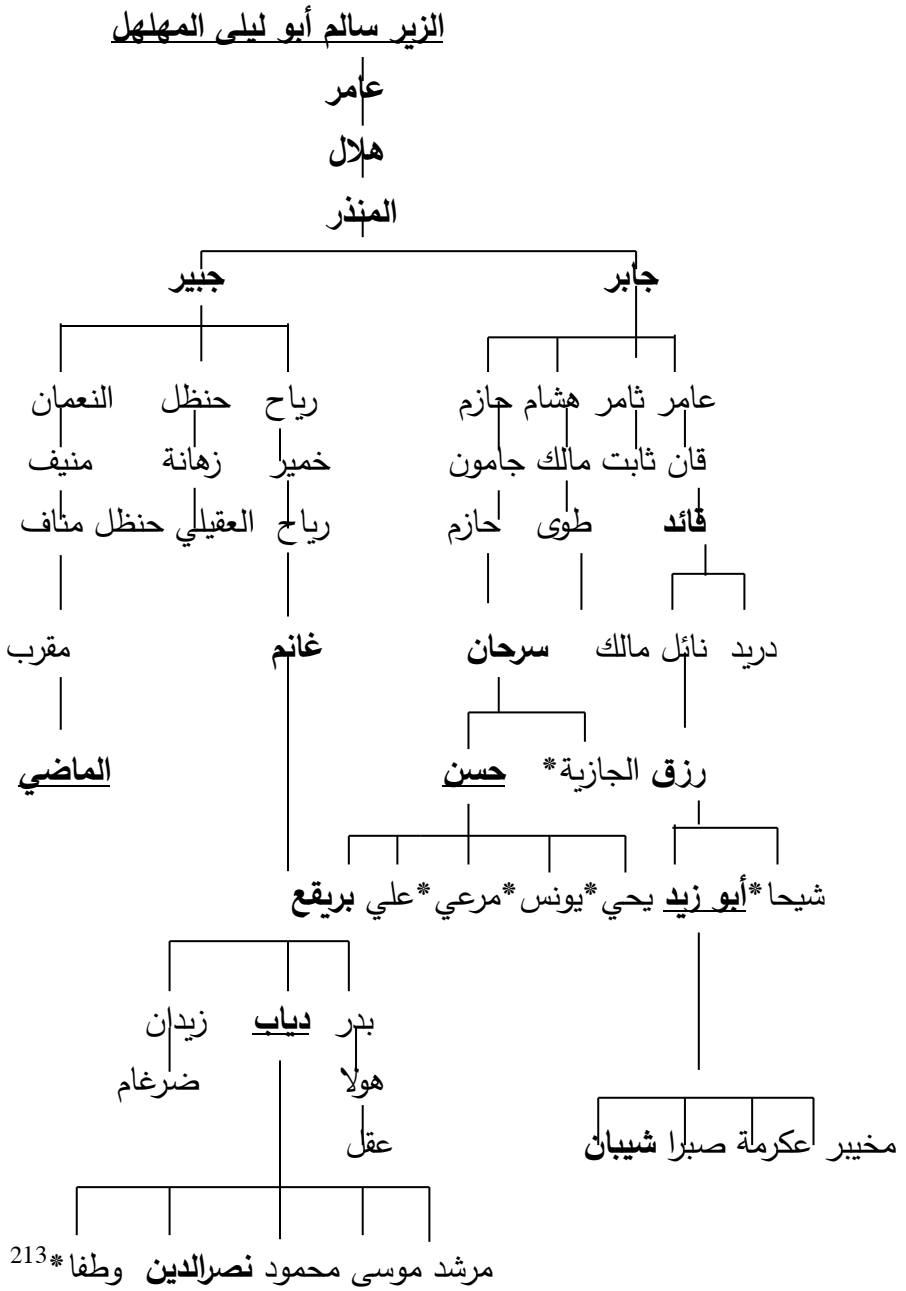
[211] . طلال حرب . "بنية السيرة الشعبية " . ص 66 .

نقدم، فيما يلي، شجرة النسب الخاصة بالقبائل الهلالية، كما أوردها المؤرخون[212] (شكل *)، وكما وردت في السيرة الهلالية (شكل **)، لنخلص إلى التوافقات الحاصلة بينها ونقاط الاختلاف، وندرك الإضافات التي أدمجها الراوي الشعبي ضمن الشخصيات الهلالية التاريخية، كي تخرج السيرة ببنائها المعروف للشخصيات.



(شكل *) : "هلال" شجرة النسب الخاصة به، كما أوردها المؤرخون .

[212] . عبد الحميد يونس . "الهلالية في التاريخ والأدب الشعبي" . ص 76 .



(شكل **):شكل توضيحي يبين نسب الشخصيات الهلالية كما وردت في السيرة

213 . أضيفت الأسماء الموسومة بنجمة من قراءتنا للسيرة، ووردت الاشارة إليهم عند الدراسة . وتمثل كل الشخصيات بالخط العريض تتابع الأجيال بينما تحيل الشخصيات المحددة بسطر على أبطال التغريبة .

تكمن عبقرية العمل الأدبي في الاستناد إلى حقيقة تاريخية وصوغها صوغا إبداعيا، ولو حدث وأجريت المطابقة التي يصر عليها بعض النقاد بين السيرة والتاريخ، لما أصبح هناك ضرورة للإبداع الفني، إذ تصبح السيرة "نسخة عن عالم أكثر أهمية وحيوية وجدوى"[214]. وبالتالي لن يهتم المتلقون بالنسخة تاركين الأصل الواقعي؛ لذا كان لزاما على الراوي مزجها بالخيال والتشويق لتجد لها صدى عند المتلقين. وللتدليل على ذلك سنوضح بعض نقاط التوافق والاختلاف بين التاريخ والسيرة الهلالية.

الدرس الخامس: التغيرات الطارئة على السيرة الهلالية في المغرب العربي

تمثل السيرة الهلالية تاريخ أمتنا من خلال تصويرها حياة أجدادنا، خاصة أنها "نشأت في الشمال الإفريقي، وبالذات في المناطق التي حققوا فيها انتصاراتهم وهي ليبيا وتونس والجزائر والمغرب وهي المناطق نفسها التي شهدت هزائمهم بعد ذلك، ثم انتقلت بعدها إلى مصر ثم إلى باقي أجزاء الوطن العربي"[215] . لذا لا يستبعد أنه تم ربطها بسيرة الزير سالم في هذه المرحلة المتأخرة[216]، بدليل أن المعروف منها في بلدان المغرب العربي هما الريادة والتغريبة.

تقدم السيرة الهلالية صورة صادقة عن حياة البدو وسكان افريقيا، تساعد الباحث وتمده بوجهات نظر مغايرة في وقت يعجز فيه التاريخ عن الإجابة على تساؤلاته، فيكون ارتباطها بالتاريخ ارتباطا اجتماعيا لا حدثيا.

---

[214] . عبد الله ابراهيم . "المتخيل السردي مقاربات نقدية في التناص والرؤى والدلالة " . المركز الثقافي العربي. الدار البيضاء . الطبعة الأولى 1990 . ص 11 .

[215] . علي محمد برهانة . مرجع سابق . ص 67 .

[216] . يراجع بهذا الخصوص/ علي محمد برهانة . مرجع سابق ص 68 . ومحمد رجب النجار . "الأدب الملحمي في التراث الشعبي العربي" . خاصة أنه قبل أن تنتهي سيرة الزير سالم تقدم نبوءة عن ذرية الجرو وهم بنو هلال فتلمح إلى شتاتهم في البلدان العربية كما ذكر أحمد شمس الدين الحجاجي في كتابه "مولد البطل في السيرة الشعبية" ص 51 .

تستند، أحيانا، إلى الحادثة والشخصية التاريخيتين وتخضعهما لإضافاتها الخاصة. تجعل مثلا عدو الهلاليين في تونس أبو سعدى خليفة الزناتي، بينما يذكر ابن خلدون أن أبا سعدى هذا هو وزير صاحب تلمسان[217] في نواحي الزاب الشرقي[218]، فلم تكن شخصية الزناتي مختلقة وإنما محورة عن الشخصية التي واجهتهم في بعض معاركهم، وكذا لأسماء القادة الهلاليين عند دخولهم المغرب.

من المفارقات الواضحة بين السيرة الهلالية والتاريخ، أننا نجدها أحيانا تستغل النزاع والعصبيات القائمة آنذاك بين القيسية واليمنية[219] "فتجعل أبا زيد قيسيا وتجعل دياب حميريا"[220] . ثم إنها تحاول إعطاء التفسيرات عن حوادث سكت عنها التاريخ، فيرجع تشتت بني هلال وانتصاراتهم إلى دعاء السيدة فاطمة الزهراء[221]. ومن الواضح أنها قصة مختلقة، أضافها الرواة ليثبتوا أصالة النسب الهلالي، واعتراف الرسول لهم بالفضل والصحبة.

لعل أهم قصة اختلقها رواة السيرة ولم نجد لها أثرا في التاريخ هي زواج الجازية بحاكم مكة، وقد أوردها ابن خلدون في تاريخه[222] وكانت ذائعة بين بني هلال. ثم نجد السيرة تناقض نفسها حين تزوج الجازية من الماضي بن مقرب، وتجعل الحسن، قبل ذلك، يعد بتزويجها من دياب ويخلف وعده ما جعله يثور عليه[223] . وتصور أحيانا علاقة حب

---

[217] . ابن خلدون . مصدر سابق. م6 . ص 19 .

[218] . يذكر عبد الرحمان بن محمد الجيلالي أن الملتحم في الجزائر كان في نواحي جبل راشد ومصاب والزاب الشرقي وفيه قتل القائد أبو سعدى خليفة الزناتي الفتري وزير بني خزر بتلمسان . ينظر / كتابه "تاريخ الجزائر العام" . الجزء الأول ص 260 .

[219] . مع أن بعض الدارسين حاولوا إثبات أن قبائل بني هلال من أصول يمنية دفعتهم المجاعة إلى الذهاب نحو الشمال في تونس، ينظر/

Giovani Canova , " A propos de la geste des Beni _ Hilal" , in Acte u colloque international sur l'oralité Africaine / Alger du 12 au 15 mars 1989, tome 1, centre national d'études Historiques, Alger, P 148 ,

[220] – عبد الحميد يونس . "الهلالية في التاريخ والأدب الشعبي" ص 170.

[221] – سيرة بني هلال تقديم روزلين ليلى قريش منشورات الأنيس 1988 . الجزء 1. ص 2.

[222] – ابن خلدون . مصدر سابق م 6 ص 21 ،22.

[223] – تراجع قصة قتل مناع وحمادة . السيرة ص 199 وما بعدها .

جمعتها مع أبي زيد. وتروي السير المروية شفاها عن شدة تعلقها بدياب حتى ماتت كمدا من حبه.

تضيف الروايات المنتشرة في بلدان المغرب العربي، أن الغزو الهلالي حدث بسبب مواجهة غرامية بين دياب وخليفة الزناتي على الجازية الهلالية، فـ "تختفي تماما المرجعيات الإثنية والجينيالوجية البارزة بوضوح في النسخ الشرقية، فألا يكون هذا النقص الكامل علامة لتوجه سريع للاندماج بين الشعوب العربية والبربرية بعد الغزو الهلالي، مع ضعف الوعي للأصول الشخصية"[224] خاصة حين عزلوا دوافعه عن منابعها الشرقية، والجدب الذي ألم بموطن بني هلال.

تزيد الهوة اتساعا بين بقايا سيرة بني هلال، أي تلك التي لا تزال تروى شفاها في مختلف مناطق المغرب العربي، وبين التاريخ، خاصة عند ذكر الأماكن "كأن تتحدث احدى الروايات عن مرور بني هلال بالعراق في طريقهم إلى افريقية انطلاقا من مكة"[225]؛ وفي هذا إطالة لمدة الرحلة، إذ لا يعقل أن يقوم الهلاليون بهذه الدورة الكاملة، فيمرون بالعراق وهم ذاهبون إلى المغرب أساسا لتخليص أبنائهم من أسر خليفة الزناتي في تونس.

تجعل روايات أخرى كل أحداث السيرة تقع بمدن وقرى المغرب العربي، مثل تلك التي رواها الباحث أحمد ممو، من أن بني هلال كانوا نازلين بمكان يسمى الخبيطة بجبال مطماطة بالجنوب التونسي، وتوالت عليهم سبع سنوات من الجدب والجفاف "وكانت الجازية هي أميرة القوم ففكرت في ارسال أحد أفراد القبيلة إلى أراضي افريقية لكي يستطلع أحوال المرعى" إلى أن يقول "وكانت افريقية في ذلك العهد تحت سلطة الشريف بن هاشم"[226] فيصبح حاكم مكة سلطانا لإفريقية .

قصد الراوي، ربما، تغيير أسماء الأماكن حتى يزداد قربا من جمهوره، بأن يذكر لهم أماكن يعرفونها ويعيشون على أراضيها، لأن "صورها الشفاهية كانت تتغير تبعا لتغير

---

[224] _ Giovani Canova , ibid . P 149 ,

[225] – أحمد ممو . مرجع سابق . ص 172.

[226] – يراجع المرجع نفسه ص 184 ،185 وقد سجل هذه القصة عن رواية بربرية معاصرة من تمزرت – تونس.

عصور رواتها ومن المؤكد أن التداول الشفاهي كان يحذف منها ويضيف إليها كثيرا من الوقائع"[227] . إضافة إلى ربط المتلقي بواقع تاريخي معين لاستقطاب المستمع، إذ أنها أيضا "من جملة التحولات الأساسية التي يمكن أن تخضع لها كل قصة ذات جذور تاريخية وتكون أهمية هذه التحولات بقدر ابتعاد الواقع الأسطوري عن الواقع التاريخي"[228]. فكلما كانت التحولات كبيرة زادت القصة جذبا للمتلقين، مع الحفاظ على ذلك الخيط الرفيع الذي يربطها بالتاريخ.

شهدت بنية السيرة تطورات كبيرة، من نصوص شفوية أصلية أشار ابن خلدون إلى بعضها، وصولا إلى السيرة المطبوعة المنشورة والمتداولة اليوم، والتطورات الجديدة للقصص الشفوية. يحرص كل راو على إضافة أشياء من عنده، وحذف أمور أخرى لا توافق معتقدات معينة عند المتلقين، ما يجعل السيرة الهلالية في تطور مستمر، فهي رغم وجودها في الذاكرة الشعبية لسكان المغرب العربي، إلا أن ذلك الوجود يصبح وجودا مشوها لا يمثل النص الكامل.

يصير النص المدون المطبوع أشد قربا من التاريخ من النصوص الشفوية، التي جعلت بنيتها المختلفة والمتناقضة أحيانا الباحثة خديجة خلادي ترى صعوبة الحديث عن سيرة هلالية، وإنما يكون من الأجدر، حسبها، الحديث عن قصص مستوحاة عن الهلاليين[229] . "شظايا" أو "بقايا" أو "حطام"، في طريقها إلى النسيان، إذ رغم احتفاظ الذاكرة الجماعية الشعبية للجزائريين ببقايا تلك الوقائع، إلا أنها تقاوم النسيان "مقاومة محتضر"، خاصة بعد أن طغى التطور الحضاري على روايات السيرة الشعبية، ولم يعد الشعب يهتم بسماع تلك القصص قدر اهتمامه بمتابعة وسائل الاعلام السمعية والبصرية.

يتمثل العامل المشترك الذي يجمع القصص الأصلية، أو المطبوعة، أو الحديثة، هو توظيفها التاريخ بوقائعه وشخصياته لصياغة أحداث قصصها، ببنيات وقيم ثابتة فيكون

---

[227] . عبد الله ابراهيم . "السردية العربية" . ص 158 .

[228] – المرجع نفسه ص 172.

[229] _ Khedidja khelladi . " Littérature Orale et Imaginaire Paradigmes de récits hilaliens" . P 6 .

التاريخ نواة هذا العمل. وبمعنى آخر، خضعت السيرة الهلالية لمنطق التحليل التاريخي الشعبي، فأدت تراكماته إلى ظهورها، إذ أخضعته الجماعة الهلالية لمنطقها الشعبي وأسقطته على واقعها الجديد، لتصبح السيرة اسقاطا شعبيا على واقع تاريخي.

لعل هذه الاختلافات هي ما جعل للسيرة الهلالية كل هذه الشعبية والانتشار، أصبحت كأنها "انشاء لتاريخ آخر، وخلق لأحداث جديدة، وتطوير في الأحداث السابقة، وإسقاطات لتطلعات وأماني وحالات نفسية على أوضاع الشخصيات الهلالية ومواقفها، فهي بالتالي ليست تاريخا رسميا بالاسم المعروف ولكنها تاريخ شعبي، فهي أدب شعبي صاغ الشعب من خلاله مثله الأعلى في كل شيء في هذه الحياة"[230]، وإلا فما الذي يفرق الأدب عن التاريخ؟ وما الفرق بين السيرة الهلالية، باعتبارها قصة شعبية رائجة، وبين تاريخ بني هلال؟ إن لم تكن هذه المسحة الفنية، والتوظيفات الخيالية التي أضفت عليها جمالية خاصة فارتقت إلى مصاف الآداب الكبرى واسعة الانتشار.

دفعت شهرة السيرة الهلالية بالبعض إلى إقرانها بالإلياذة الهومرية، فكما يعتمد المؤرخون على الإلياذة للتعرف على حياة اليونانيين في ماضيهم القديم، كذلك لا تقل سيرة بني هلال "عن ذلك خطرا في إماطة اللثام عن حياة القوم الذين صدرت عنهم.. ذلك لأن الإلياذة والسيرة يجنحان إلى التخصيص في إيراد الوقائع والأخبار، وهما بهذه الخصلة يفضلان التاريخ"[231]. إن ميل السيرة إلى كشف بعض السمات الدقيقة، يجعلها تفوق التاريخ المهتم غالبا بالعموميات، وايراد الوقائع دون الإغراق في التفاصيل، بل إنها عند البعض "قد تصبح مرجعا تاريخيا إذا حسنت قراءته"[232]، ولعل انتشار التدوين والتقدم العلمي هو ما حد من ذلك. يذكر الكثير من المؤرخين عددا من القصص الجاهلية عن الملوك والأمم القديمة على أنها حقائق تاريخية، فما يمنع اعتبار السيرة وثيقة تاريخية بعد عقود من الآن؟

---

[230] . علي محمد برهانة . مرجع سابق ص 274 .

[231] – عبد الحميد يونس. "الهلالية في التاريخ والأدب الشعبي". ص 161.

[232] . أشرف أبو اليزيد . مقال سابق . ص 79 .

المحاضرة الخامسة عشر: الشعر البدوي

كان المستشرقون من أوائل من اهتم بدراسة الشعر الشعبي الجزائري لأغراض خاصة كما وضحنا ذلك آنفا، وقد تناولوا كل أنواعه ومن بينها ما يعرف بـ"الشعر البدوي" المتداول بين البدو الرحل في بعض مناطق الهضاب العليا والجنوب، والذي أفرد له الكسندر جولي Alexandre Joly دراسة مستقلة سنة 1900 حاول من خلالها تحديد أصنافه وقدم نماذج شعرية منه قام بشرحها والتعليق عليها في مقال مطول بعنوان "ملاحظات حول الشعر الحديث عند البدو" (Remarques sur la poésie moderne chez les nomades) صدر في المجلة الإفريقية عبر أربعة أعداد ما بين سنتي 1900 و1904، وقد ميز بين مجموعة من الأشكال الفرعية للشعر البدوي وهي[233]:

1. القول: وهو قصيد قصير يسير بإيقاع شديد التكثيف، يختلف عن الأغنية الحقيقية، ومن هنا فهو يختلف عن أنواع أخرى لأنه يستطيع أن يتناول أي موضوع ما عدا الهجاء(لأنه في هذه الحالة يتحول إلى هجوة) وما عدا ذكر الله والأولياء الصالحين (في هذه الحالة يتحول إلى مدح)، يرتجل في غالب الأحيان، لكنه دائما لكي يستحق تسمية "القول" لا بد من أن يتوفر على شكل معتنى به إلى حد كبير، وأن يكون مرسلا إلى حد ما وأن تكون المفردات سليمة .

يغنى القول أمام جماعة من الناس يؤديه شخص محترف هو القوال، وهو الراوي في الأوساط الشعبية الجزائرية، وخاصة في المناطق الصحراوية[234]. ومنه:

قلبي قلبي باغي الدنيا مستعفي وعربان شاو الخريف محدورة للتقبال
قلبي باغي احرايرمتخبلة بنات سلسلة وخيام كبار
قلبي باغي طيقان مزربة وقمح وشعير طبع الأرحال
قلبي باغي ركاب بيت الله زايرة ومشرقة للنبي المختار
قلبي باغي صفوف تصلي محربة وعاشوراه وجمعه الاثنين أفضال
قلبي باغي الأخوه متطوعه ويقدموني عنهم انا الأكبر

[233] . أخذت هذه الأنواع والنماذج الشعرية نقلا عن عبد الحميد بورايو . الأدب الشعبي الجزائري . ص 39 إلى 45 .

[234] . روزلين ليلى قريش . القصة الشعبية الجزائرية ذات الأصل العربي ص 151 الإحالات

2. النم (بالترقيق): لا يتكون سوى من عدد قليل جدا من الأبيات ذات القوافي المتقاطعة، أو بتعبير أنسب المتشابكة. يعبر المؤلف في قليل من الكلمات، دون الدخول في أي تفصيل، عن مشاعره نحو هذا الشخص أو ذاك الشيء، وفي أغلب الأحيان نحو المرأة التي يحبها حيث فرق بينهما القدر.

يتصف النم بانتظام أقل، وبعدم الاسترسال في الأفكار، وفي انتظام أقل لتكرار القافية أو القوافي، بالنسبة للقول . والنم عبارة عن شكوى تبثها الروح الجريحة تكسوها مرارة التعلق بالذكريات التي تستعيد نفسها، في غياب المسارة. ومنه:

ياربي يا إله ياعالم المقدر
دبر علي اللي مريض يبرا من الضر
كثر عنه من الشفاء
يولي كي قبيل ويزل غياره
وبجاهك يا المصطفى
واللي يلغدا لبيت مكة ويزروه

3. القطاعة: وهي أغنية الطريق، ترتجل دائما، يحب العرب ترديدها في السفر للتسلي من طول مسافات الطريق. موضوعها ذاته قصة سفر، يتم خلالها تعداد أسماء مختلف المحال التي يمرون بها في الانتقال من مكان إلى آخر، وتستهل دائما بذكر دافع السفر، المتمثل عادة في ذريعة رغبة المنشد للالتحاق بمحبوبته، التي انفصلت عنه بفعل الأحداث، والتي بعثت له بمراسيل .

ويعد حسب اختيار الصفات التي يطبعها الاقتضاب والنقاء في رسم الصفات هو ما يميز هذا النوع الشعري. مثل:

أنا في طيطري في بلادك يا سغوان
ونطالع للجبل غير بعيني
من وحش الريم اللي جات في قاسي الأوطان
بين الكيفان في القصور الغريبة
نركب على سابقي نسرج على الآذان
خذ القهوة على يمين الجرايه
اقصد للفيلاج خلف بلاد الصوان
سين الأحباب رفقت بي

طوال الحال والخبر راه مازال يبان
مسعودة باشاة العرب طويلة الراية
راهي كالنخلة في ظل الويدان
فكرتني في سنجاق الغزايه

4. الرثوة أو المرثية: تشبه المديح أو التقريض لكنها أقل انتشارا من غيرها نظرا لما تتطلبه من صنعة ، ولكونها تحتاج في إبداعها لمشاعر فردية جياشة يشارك المتلقون في تبلورها عند الشاعر، وهو أمر يرى الدارس أنه قليل الحصول بين الأهالي الجزائريين الذين ينجذبون إلى مباهج الحياة أكثر مما يستغرقهم الحزن على الموتى.

منها قصيدة من 90 بيت للشاعر قويدر بن سي محمد بن فرحات من قصر البخاري نظمها إثر وفاة زوجته العلوانية، يقول فيها:

المر اللي كوى دليلي صد وخلاني
يا حالي كي راني
من ظاني يا صاحب ظني غير التفكار
نار المحبوب في ظميري نسنى دخلاني
يا حالي كي راني
ذا حكم القهار
ماهوشي في الحجاز نستنى في خبره جاني
يا حالي كي راني
أهل الدنيا تموت ولو طالت الأعمار
ودعتك يا الريم وانت في الكفاني
يا حالي كي راني

المحاضرة السادسة عشر: الشعر الوطني (شعر المقاومة)

تمهيد: عرف الشعر الشعبي عهود ازدهار مازال صداها يتردد إلى اليوم مثل القرنين السابع عشر والثامن عشر بتلمسان، والقرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين في مناطق الهضاب العليا، في البيض والأغواط وأولاد جلال وبسكرة . ولقي رواجا بين أفراد الشعب، خاصة في المناطق التي عاش فيها الشعراء فرواه الرواة، وحاول تقليده الشعراء المبتدئون، ومازال يمثل جزءا من الرأسمال الفني الموروث للمجتمع الجزائري.

وقد توجهت إليه العناية في السنوات الأخيرة فنشرت بعض دواوينه أو أعيد نشرها، وتناولته المذكرات الجامعية وأقيمت المهرجانات والملتقيات حوله، كما أصبحت أسماء بعض رواده ومبدعيه محل اعتزاز الجماعات المحلية فاكتسبت قيمة رمزية، ونذكر على سبيل المثال عبد الله بن كريو (الأغواط)، سيدي لخضر بن خلوف والجيلالي تادلس (تلمسان)، ومصطفى بن ابراهيم (سيدي بلعباس)، محمد بن قيطون وأحمد السماتي ومحمد بن يوسف (أولاد جلال)، لكن متى بدأ هذا الشعر؟

الدرس الأول: بدايات الشعر الشعبي في الجزائر

يشير الأستاذ التلي بن شيخ في كتابه "منطلقات التفكير في الأدب الشعبي الجزائري" مسألة ظهور الشعر الشعبي في المغرب العربي، ويطرح احتمالين لأسباب ضياع الشعر الشعبي السابق على الفتح الإسلامي في بلاد المغرب، ويرى أن هناك احتمالين قد يكونان وراء ذلك:

. إنه كان تعبير ذاتي بالفخر بالأنساب وتمجيد الروح القبلية والتغزل بالمرأة وهي أغراض حرمها الإسلام.

وهذا احتمال ضعيف إذ لا يمكن قياس الشعر المغاربي بالشعر العربي بسبب اختلاف الظروف والواقع الثقافي واللغوي.

. انتشار الأمية وفقدان وسائل التدوين (إذ كان الشعراء أميون لا يحسنون تدوين شعرهم).

وهذا الأقرب إلى الصواب باعتبار أن التراث الشفوي في وسط لا يستخدم الكتابة، وفي ظروف ظهور ثقافة رسمية بلغة اخرى غير اللغة الأصلية للأهالي محكوم عليه أن يتلاشى ويختفي، وخاصة منه الشعر الغنائي ذو النزوع الفردي الذي لا يقبل الترجمة، أما الشعر الجمعي المتعلق بالمناسبات فقد ظل حيا يردده الناس باللهجات الأمازيغية أو بما يقابله في اللهجات العربية الدارجة حتى يومنا.

الدرس الثاني: بدايات التدوين/ نشر المدونات الشعرية

تعود حركة تدوين نماذج من الشعر الشعبي الجزائري إلى منتصف القرن التاسع عشر 19، أين جمعت ونشرت نصوص مترجمة إلى الفرنسية نعثر عليها في الدوريات (خاصة المجلة الإفريقية) أو في بعض المؤلفات، وكان هناك نوع من التركيز على الأشعار التي أرخت لوقائع الصدام المسلح بين الجزائريين والجيش الاستعماري.

وكان من عادة الباحثين الفرنسيين أن يعتنوا بتاريخ هذه الوقائع، بعد أن يتم القضاء على حركة التمرد والمقاومة مباشرة، فيتوجهوا لإثارة النقاش حولها وتوثيقها، ويستعينون في سبيل ذلك بشهادات شعرية، خاصة وان الشعراء كانوا بمثابة مؤرخي تلك الحقبة بسبب غياب التاريخ الرسمي للمجتمع الجزائري نظرا لظروف الاحتلال، وكثيرا ما كانوا مرافقين لقادة الثورات، وقد يكونون هم أنفسهم من بين هؤلاء المساهمين في القيادة. ومن هذه المؤلفات كتاب "أ. هانوطو" المنشور سنة 1867 عن الشعر القبائلي، ومقالات "ل. رين Rinn . L " و" ج . د لوسياني Luciani j.D " وقد اهتم كل منهما ببعض القصائد التي قيلت حول ثورة المقراني، وبدا غرضهما السياسي واضحا من خلال اختيارهما نصوص تهجو من تزعم الثورة[235].

وفي سنة 1904 ظهرت عدة مدونات من أهمها كتاب "الديوان المغرب في أقوال عرب افريقيا والمغرب" لصونيك، وأعيد طبعه في الجزائر سنة 1995 منشورات الأنيس. ويعتبر من أهم المصادر المدونة للشعر الشعبي الجزائري القديم، قدمت فيه معلومات حول

---

[235]. للمزيد من المعلومات ينظر عبد الحميد بورايو . في الثقافة الشعبية الجزائرية وكذا كتابه الأدب الشعبي الجزائري

الشعراء، غير انه لا يذكر شاعرا معاصرا لمؤلفه هو عبد الله بن كريو، وقد يعود ذلك لموقف هذا الرجل من السلطة الفرنسية زمن تأليف الكتاب، ونجده يذكر بعض الشعراء الذين تم نفيهم من طرف الإدارة الاستعمارية لأسباب سياسية، غير أن هؤلاء الأخيرين كانوا قد انتموا لحركات المقاومة التي قضت عليها القوات الاستعمارية.

وفي نهاية الأربعينات ظهر كتاب "الكنز المكنون في الشعر الملحون" لمحمد القاضي .

إن أقدم مدونة شعرية بالعربية الدارجة لهذا النوع الشعري يعود إنتاجها إلى القرن السادس عشر، وقد نشرت في نهاية الخمسينيات من طرف محمد بخوشة منسوبة للأخضر بن خلوف الفارس الشاعر الذي كان من بين المجاهدين الذين خاضوا معارك مقاومة الحملات العسكرية الفرنسية حول موانئ المنطقة الوهرانية (وقد أصبح بعد وفاته وليا يعتقد في كراماته) .

الدرس الثالث: نماذج من الشعر الوطني في الجزائر

يحتوي ديوان بن خلوف على قصيدة مطولة يمجد فيها بطولات المجاهدين الذين شارك معهم في صد الغزاة الاسبان عن أحد الموانئ البحرية الغربية التي تعرضت للاعتداء من طرف الاحتلال الاسباني، يقول في مطلعها:

يا فارس من ثم جيت اليوم غزوة مزغران معلومة

يا حجلانا ريض الملجوم رايي جناب الشلو موشومة

يا سايلني عن طراد اليوم قصة مزغران معلومة

ومن الشعراء من شارك في الثورة التحريرية أمثال عبد الرحمان قاسم الملقب أثناء الثورة دحى السبنيولي وكذلك سي جمال، وقد سجن في فرنسا عام 1957 بعدما وضع قنبلة تحت احدى جسور العاصمة الفرنسية، ثم بعث به إلى الجزائر ولم يخرج إلا بعد الاستقلال، وفي محتشد سان موريس نظم سنة 1957 قصيدة "الشتم في أهله جائز" يقول فيها:

هم البلدة والتنكيل عديناه والسجون المظلمة جوزناها

ماذا عن شعبنا ضغطا شفناه ماذا عن قرى حرقت ريناها

ماذا عن مدن هدمت يا حصراه والضواحي حازنة من شقاها

كمن صبي انظلم بالرصاص كواه والمرضعة ناظرة بعيناها

والعجوز والشيخ حامل ما آتاه والنسا عراة استشهاد بعراها

وتمضي القصيدة تنقل لنا صورة واقعية عاشها المجتمع الجزائري ، فهي ناطقة بلسان رجل عاش الثورة واكتوى بنارها، فينقل لنا مشاهد مازالت مؤثرة حتى اليوم، فالقصيدة بمثابة وثيقة تاريخية تعكس لنا جرائم فرنسا وتنكيلها بالأهالي .

أما الشاعر بن قيطون فقد نشر سنة 1976 قصيدة على الوزتن الرباعي عن مقاومة اولاد سيدي بوزيد يقول فيها[236]:

لحباب يا لحباب/ نجعي نجعي وين قالوا غاب/ فرقوه ع الشعاب

ما اشين خبر اللي على وذني

كي طاح امحمد/ والسرسور عليه متلمد/ مجروح ويكمد (السرسور: الجيش)

متأثر بجراح دخلاني

ما جاش بن عياش/ راعي الاشهب يا ابني رياش/ زدمو وما ولاش

(بن عياش: القائد الذي قاد المعركة ونفي إلى سجن كورسيكا، رياش: من الريش / الحمام)

رجع السرسور ظهراني

يا راعي الصبار/ شاش شاش عيدلي الأخبار/ أنا راه قلبي طار (الصبار: الحصان)

على خوتي الأشراف بعدوني

صدوا قتوت كبار/ راحوا ما بقاو في الدوار/ دواوهم كفار (قتوت: قادة)

شمت بيهم ذا النصراني

---

[236]. عبد الحميد بورايو . في الثقافة الشعبية الجزائرية ص 132.

كانوا مجمولين/ واحزم احزم وفراشات مبسوطين/ عادوا مسجونين

في حبس اللا شافتو عيني

نبكي على خوتي/ اللي ما ولاوش لبيتي/ خلاوني خوتي

وامغير باجراح دخلاني

ناديت ياكفرة/ والله ان يعياوني الصحراء/ الابطال في شهرة

ركبوهم شبان عجبوني