الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزاة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة قاصدي مرباح – ورقلة –
كلية الآداب واللغات
قسم اللغة والأدب العربي
التخصص: نقد أدبي ومصطلحاته

عنوان المذكرة:

النقد الأنثروبولوجي للحكاية الشعبية

" مجلة الثقافة الشعبية البحرينية " أنموذجا

مقدمة لاستكمال متطلبات شهادة ماستر أكاديمي

إعداد الطالبة:
نوارة حمية

إشراف الدكتورة:
أحلام بن الشيخ

نــوقشت وأجيزت بتاريــخ : 2017/05/17

أمــام لجنة المناقشة المكونة من:

د.فايزة خمقاني.....(جامعة قاصدي مرباح ورقلة).....رئيساً

أ.د.أحلام بن الشيخ.....(جامعة قاصدي مرباح ورقلة).....مشرفاً

د.أيوب بن حود.....(جامعة قاصدي مرباح ورقلة)..... مناقشاً

□

السنة الجامعية:1438/1437- 2017/2016

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وعرفان

بسم الله نبتدئ وإليه ننتهي وعليه نعول فيما نرتجي , والحمد لله رب العالمين والشكر للعلي القدير الذي أعاننا على إنجاز هذا العمل المتواضع

أتوجه بكل الشكر والتقدير إلى من كان لها الفضل في ظهور هذا العمل نحسن توجيهاتها القيمة ومساعدتها العطية والمعنوية

الأستاذة الدكتورة : أحلام بن الشيخ

أشكر كل أعضاء اللجنة المناقشة

أشكر جميع أساتذتي بقسم اللغة والأدب العربي جامعة قاصدي مرباح ورقلة وجميع العاملين بها

وفي الأخير أشكر كل من شد على يدي لإتمام هذا العمل

الإهداء

أهدي ثمرة هذا الجهد إلى :

إلى حبيبة الروح أمي . . . ينبوع العطاء , بسمة حياتي , ضياء دربي , سبيلي إذا

ضاعت مني السبل . . . إلى طريقي إلى الجنة

إلى العزيز أبي حفظه الله

إلى أخي العزيز . . . سندي ومعيني في الصعاب "حكيم"

إلى رمز سعادتي وفخري في الحياة أخواتي الحبيبات

إلى براعم بيتنا وباعثي السعادة في قلوبنا : أيوب , رنيم , صهيب , عبد الرقيب

إلى كل الأقارب والزملاء والأصدقاء دون استثناء

إلى كل طلبة " نقد أدبي و مصطلحاته " سنة ثانية ماستر دفعة 2017/2016

إلى كل من دعا يوما لأصل إلى هذا اليوم

نوارة حميلة

مقدمة

مقدمة:

خضعت نصوص الحكاية الشعبية لعدة مقاربات منهجية, تمايزت من حيث أدواتها و إجراءاتها, فمنها أعمال تشبعت بمفاهيم المنهج التاريخي , و أخرى أرادت أن تبحث في القيم الاجتماعية في نصوص الحكاية الشعبية و أعمال اهتمت بالجانب اللغوي الدلالي والسيميائي في نصوص الحكاية الشعبية مستمدة أدواتها المنهجية من نتائج الدراسات اللغوية واللسانية, فكل هذه المناهج المختلفة قدمت بأدواتها المتنوعة ومقاربتها رؤى جعلت نص الحكاية الشعبية يحظى باهتمام الدرس النقدي.

ولكن هذا التنوع والاختلاف, قد لا يقودنا إلى الاستفادة من الحكايات الشعبية بشكل وافي إذا ما أخدنا كل منهج على حدى, ولأن الحكاية الشعبية هي بمثابة الصورة أو الإناء الذي يحمل رواسب حياة مجتمع أو أمة من الأمم, فإنه لابد من الإحاطة بكل جوانبه مجتمعة: النفسية والاجتماعية والثقافية والتاريخية...الخ, وهذا ما يسعى إليه المنهج الأنثروبولوجي بوصفه المنهج المتكامل والشامل في دراسة الظواهر الإنسانية, أي أنه المنهج الذي يسعى بفروعه إلى دراسة شاملة وملمة بكل ما في الحكاية الشعبية, الأمر الذي دفعني إلى اختيار موضوع مذكرتي الموسومة ب: النقد الأنثروبولوجي في الحكاية الشعبية " مجلة الثقافة الشعبية البحرينية " أنموذجا.

يعد المنهج الأنثروبولوجي من المناهج الحديثة إذا ماربطناه بنشأته الأكاديمية كعلم مستقل بذاته له خصائصه وأدواته, لم يعرف له اسم قبل القرن العشرين في العالم الغربي, أما في العالم العربي فلا يزال يعتبر حديثا, ورغم أهميته لم يلقى الاهتمام المستحق في بيئتنا, ولم ينل حظه من الدراسات والبحوث بعد.

أما أسباب اختياري لهذا الموضوع فاني أحيلها أول الأمر إلى ميولي الشخصي لمادة الأدب الشعبي وتشوقي للبحث فيه والتعمق في أسراره, ما يتيح لنا فرصة التعرف على ثقافات الشعوب المختلفة, ثم لإبراز أهمية هذا المنهج وما يقدمه للنقد الأدبي من خلال أدواته المنهجية.

وما يعرف عن المنهج الأنثروبولوجي في علم الاجتماع, أنه العلم الذي يهتم بدراسة المجتمعات الإنسانية عن طريق الملاحظة والمعايشة المباشرة لهذه المجتمعات, وإذا كان الأمر كذلك, وهي خاصية يمتاز بها هذا المنهج, فكيف ستكون دراسته لهذه المجتمعات من خلال أدبها المدون في أشكاله المختلفة, ومن هذا الأساس إنطلقت إشكالية بحثنا التالية: كيف تتم الاستفادة من المنهج الأنثروبولوجي في الدراسات الشعبية؟ ومن هذا الإشكال يتفرع ما يلي: ما هي الأدوات التي يستخدمها الناقد الأنثروبولوجي؟ أو ما هي أدوات قياس ومقاربة النصوص التي يوفرها المنهج الأنثروبولوجي للنقد الأدبي؟ وأخيرا كيف استفادت الدراسات في مجلة الثقافة الشعبية من المنهج الأنثروبولوجي؟

وللإجابة عن هذه الإشكاليات استعنت بالمنهج التاريخي للوقوف على جذور المنهج الأنثروبولوجي وتتبع مسار تطوره التاريخي وحركته النقدية, ثم كان في الفصل التطبيقي أن قمنا بوصف آليات المنهج الأنثروبولوجي في دراسة النماذج المختارة من مجلة الثقافة الشعبية البحرينية.

أما الخطة المتبعة خلال هذا البحث فتضمنت: مقدمة , فصلين , خاتمة.

الفصل الأول:خصصناه للجزء النظري وعنوناه بالمنهج الأنثروبولوجي في السياق النظري لدراسة نصوص الحكاية الشعبية.

وقسمناه إلى أربعة عناصر:

1/ مفهوم المنهج الأنثروبولوجي: تطرقنا فيه إلى عرض المفاهيم المختلفة للمنهج الأنثروبولوجي بصفة عامة, ثم خصصنا المنهج الأنثروبولوجي في دراسة الحكاية الشعبية

2/ جذور المنهج الأنثروبولوجي: تناولنا فيه نشأة هذا المنهج ومراحل تطوره, وكذا أعلامه الذين رافقوا مسيرة تطوره عبر هذه الأزمنة.

3/ مجالات دراسة المنهج الأنثروبولوجي: تطرقنا في هذا المقام إلى التعريف بالأدب الشعبي وأهم خصائصه وأشكاله المختلفة

4/ أقسام المنهج الأنثروبولوجي في دراسة نصوص الحكاية الشعبية: تناولنا فيه أهم فروع المنهج الأنثروبولوجي في دراسة نصوص الحكاية الشعبية وهي :

أ- الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية: حيث تطرقنا إلى التعريف بالأنثروبولوجيا الاجتماعية ثم الأنثروبولوجيا الثقافية, مع ذكر أدوات الناقد في كليهما

ب- الأنثروبولوجيا البنيوية: تطرقنا هنا إلى مفهوم الأنثروبولوجيا البنيوية وآلياتها

ت-الأنثروبولوجيا الرمزية التأويلية: تطرقنا إلى مفهوم الأنثروبولوجيا الرمزية التأويلية وآلياتها.

الفصل الثاني: خصصناه للجزء التطبيقي تحت عنوان:

تطبيق المنهج الأنثروبولوجي في الدراسات الشعبية "مجلة الثقافة الشعبية البحرينية" أنموذجاً.

وقسمناه بدوره إلى قسمين:

1/ التعريف بالمجلة وأهدافها.

2/ نماذج دراسات أنثروبولوجية من المجلة: زودنا هذا الجزء بجدول إحصائي ضمناه بعض عناوين دراسات أنثروبولوجية مختلفة من المجلة, للوقوف على بعض موضوعات الأنثروبولوجيا الثقافية وموضوعات الأنثروبولوجيا الاجتماعية مع التمييز بينهم, ثم اخترنا ثلاثة نماذج تطبيقية محللة من المجلة, لتجسيد الدراسة الأنثروبولوجية في نصوص الحكاية الشعبية بفرعها الاجتماعي والثقافي والرمزي التأويلي, وجاءت عناوين الدراسة المختارة كالتالي:

1- الأزياء التقليدية للمرأة التونسية : علامات ورموز بر الهمامة نموذجا (العدد 32).

2- حركية الثقافة المتعلقة بالبوم في أنساقها الوظيفية (العدد 6).

3- حرفة صناعة الحناطير والعربات الكارو (العدد 5).

وفي النهاية ختم هذا البحث بخلاصة جمعت أهم النتائج المتوصل إليها.

أما عن الصعوبات التي واجهتها أثناء جمعي لمادة هذا البحث , فيمكن تلخيصها في ندرة المراجع التي تتناول المنهج الأنثروبولوجي في الدراسات الشعبية , إذا ما استثنينا بعض النسخ والمواقع الالكترونية, فهي متوفرة لحد ما وإن كانت في أغلبها مقالات غير مهمشة, أما بالنسبة للنسخ الورقية فتكاد تكون منعدمة, أوعلى الأرجح لم تكن هناك مراجع متخصصة تتناول المنهج الأنثروبولوجي في الدراسات الشعبية بكل فروعها وخصائصها, فكان ما وجدته في الكتب معلومات متفرقة لم يطل شرحها في الغالب, أو معلومات عارضة تناولها الكاتب في جملة مناهج دراسة الأدب الشعبي.

وفي الختام لا يفوتني أن أتقدم بخالص شكري وعظيم احترامي لأستاذتي الفاضلة المشرفة الدكتورة "**أحلام بن الشيخ** "على هذا البحث لجهودها المبذولة معي من أجل الوصول إلى هذه النتيجة, شكر كبير على رحابة الصدر والعطاء المتواصل والتوجيهات القيمة.

أرجو من الله العون والسداد

نوارة حمية : ورقلة في 10 /05 /2017

الفصل الأول:

المنهج الأنثروبولوجي في السياق النظري لدراسة نصوص الحكاية الشعبية

أولا: مفهوم المنهج الأنثروبولوجي

يعدّ المنهج الأنثروبولوجي من المناهج الحديثة التي استفادت منها الدراسات الأدبية مؤخرا، والحكاية الشعبية بوجه خاص، وهو منهج قائم بذاته، له أدواته ومفاتيحه الخاصة به، وله أعلامه وإن صار هناك بعض الاختلاف في تحديد مفهومه بسبب تداخله وتشابكه مع علوم أخرى، وهذا ما سنتعرف عليه من خلال بحثنا في مفهوم هذا المنهج.

أ- مفهوم الأنثروبولوجيا:

" إن لفظة أنثروبولوجيا Anthropolgy، هي كلمة إنكليزية مشتقة من الأصل اليوناني المكوّن من مقطعين: أنثروبوسAnthropos، ومعناه " الإنسان" ولوجوسLocos، ومعناه "علم". وبذلك يصبح معنى الأنثروبولوجيا من حيث اللفظ "علم الإنسان" أي: العلم الذي يدرس الإنسان."[1]

"وتعرّف الأنثروبولوجيا بأنها علم (الأناسة) العلم الذي يدرس الإنسان كمخلوق، ينتمي إلى العالم الحيواني من جهة، ومن جهة أخرى أنه الوحيد من الأنواع الحيوانية كلها، الذي يصنع الثقافة ويبدعها، والمخلوق الذي يتميز عنها جميعًا."[2]

وقدمت الأنثروبولوجيا اسما لعدة معان أبرزها :

- علم الإنسان.
- علم الجماعات البشرية.
- علم الجماعات البشرية وسلوكها وإنتاجها.
- علم الإنسان من حيث هو كائن طبيعي واجتماعي وحضاري.

---

[1]- أحمد جعفر صادق الأنصاري, مدخل إلى الأنثروبولوجيا الاجتماعية, كلية الآداب, قسم المجتمع المدني, جامعة الكوفة. نقلا عن : nicholson c Anthropology and education, london(1968).

[2]- المرجع نفسه، نقلا عن: الجباوي، علي الأنثروبولوجيا، علم الأناسة، جامعة دمشق،(18996/1997)

وبالرغم من أن هذا العلم قد وصف بأنه علم الإنسان، الذي يهتم بدراسة الإنسان بمختلف أبعاده البيوفيزيائية والاجتماعية والثقافية، إلا أن هذا لم يمنع من الاختلاف في تحديد طبيعته:

"ففي إنكلترا مثلا يطلق مصطلح الأنثروبولوجيا على دراسة الشعوب البدائية. أمّا في أمريكا، فيرى العلماء أنّ الأنثروبولوجيا هي علم دراسة الثقافات البشرية البدائية والمعاصرة، في حين أنّ علماء فرنسا يعنون بهذا المصطلح، دراسة الإنسان من الناحية الطبيعية، أي "العضوية"."[1]

فمن خلال الفقرة السابقة يلاحظ أن الآراء الثلاثة وإن اختلفت في طبيعة تناول الدراسة الأنثروبولوجية، إلا أنها اتفقت جميعا على أن الأنثروبولوجيا علم يختص بدراسة الإنسان بالذات، وعليه فإن الأنثروبولوجيا بمفهومها العام تعد علما شاملا ومتنوعا بتنوع الخصائص الإنسانية نفسها الطبيعية منها والاجتماعية والثقافية، وبذلك تكون علما موحدا لكل العلوم التي تناولت دراسة الإنسان من جانب ما، لتجمع بين ميادين مختلفة ومتباينة عن بعضها البعض كاختلاف علم التشريح عن تاريخ تطور الجنس البشري والجماعات العرقية، وعن دراسة النظم الاجتماعية من اقتصادية وسياسية وقرابية ودينية وقانونية... وكذلك عن الإبداع الإنساني في مجالات الثقافة المتنوعة.

ب- المنهج الأنثروبولوجي في دراسة الحكاية الشعبية:

"دراسة الحكايات الشعبية أنثروبولوجيا تعني إبراز ما ترسب في الحكايات الشعبية من معتقدات وتصورات شعبية قديمة وإن ظهرت هذه المعتقدات والتصورات في ثوب جديد يتناسب والظروف الحضارية المعيشة في الحاضر. ومن ناحية أخرى تعني اقتفاء أثر تعبير الإنسان عن ظاهرة من الظواهر بدءا بالزمن القديم و وصولا إلى الحاضر المعيش وذلك من خلال الروايات الشعبية المختلفة والحكايات المختلفة, وذلك ما يسمح لنا بإجراء

[1]- المرجع السابق، نقلا عن: كلاكهون، كلايد الإنسان في المرآة، ترجمة شاكر سليم، بغداد(1964).

مقارنات واسعة النطاق بين تصور الإنسان القديم وتصور الإنسان الحديث وبين معتقد الإنسان القديم ومعتقد الإنسان الحديث وهكذا."[1]

لا ريب أن الحكاية الشعبية تعد مجالا خصبا ومطواعا للدراسات الأنثروبولوجية , كونها بمثابة الإناء الذي يحفظ رواسب الشعوب وآثارها الاجتماعية والثقافية في كل مكان وزمان, لأنها تمثل تصويرا دقيقا وشاملا لحياة الشعوب اليومية بما تحمل من سلوك وعادات وتقاليد ومعتقدات وطقوس وهذا ما يكوّن روح البحث الأنثروبولوجي

ثانيا: جذور المنهج الأنثروبولوجي وأهم أعلامه

يمكننا أن نعتبر الأنثروبولوجيا من أقدم علوم البشر، من حيث طبيعتها التي تعنى بدراسة النظريات التي تتعلق بطبيعة المجتمعات البشرية. إذ هي بدأت مع أقدم تأملات الإنسان حول تلك الموضوعات, ومع ذلك من غير الممكن أن ننسب نشأة المنهج الأنثروبولوجي إلى زمن محدد، أو حضارة بعينها، لأن الأنثروبولوجيا بفروعها الواسعة، بدأت بملامح صغيرة جدا، ثم أخذت ترسم ملامحها عبر العصور الطويلة شيئا فشيئا، حتى آل بها المآل إلى أن أصبحت اليوم علما مستقلا بذاته.

ويمكن أن نقسم أطوار هذا المنهج إلى 3 مراحل أساسية:

1- المرحلة الأولى: (عصور ما قبل التاريخ)

تميزت بالحروب والرحلات التي قامت بها شعوب الحضارات القديمة: المصريون والإغريق والرومان والصينيون وكان لها دورا هاما في حدوث اتصال بين الشعوب واكتساب المعرفة المتبادلة بما فيها العادات والتقاليد واللغة. وقد اعتبر مؤرخو الأنثروبولوجيا هذه المعرفة بمثابة جذور أولية للدراسات الأثنوجرافية (الوصفية) التي

[1]- أمينة فزازي، مناهج دراسات الأدب الشعبي، دار الكتاب الحديث، الجزائر، 2010/1434م، ص185. نقلا عن: عبدالوهاب جعفر، البنيوية في الأنثروبولوجيا وموقف سارتر منها، دار المعارف، الهيئة العامة لمكتبة الإسكندرية، 1989م, ص 10

شكلت فيما بعد قاعدة هامة للمقارنة بين النظم الاجتماعية، ورصد تطوراتها عبر التاريخ الإنساني.

أما أهم أعلام هذه المرحلة الذين برزت أسماؤهم نجد :

- المؤرخ الإغريقي (اليوناني)هيرودوتس Heredotus

عاش خلال القرن الخامس قبل الميلاد. ويعتبره معظم كتاب تاريخ الأنثروبولوجيا أول باحث أنثروبولوجي في التاريخ, حيث جمع معلومات وصفية دقيقة عن عدد كبير من الشعوب غير الأوروبية، تناول فيها تقاليدهم وعاداتهم وملامحهم الجسمية وأصولهم السلالية.[1]

- كارلوس لوكرتيوس (Lecretius) 55-98 ق.م:

"احتوت أشعاره على أفكار اجتماعية هامة, ويرى بعض الأنثروبولوجيين أن لوكرتيوس استطاع أن يتصور مسار البشرية في عصور حجرية ثم برونزية ثم حديدية، كما رأى البعض الآخر في فكر لوكرتيوس تطابقا مع فكر لويس مورجانL.Morgan (1818-1881م) أحد أعلام الأنثروبولوجيا في القرن التاسع عشر وذلك من حيث رؤية التقدم والانتقال من مرحلة إلى أخرى في إطار حدوث طفرات مادية."[2]

والجدير بالذكر هنا أن الحضارة الرومانية لم تكن لها إسهامات أصيلة في نشأة علم الأنثروبولوجيا إذا ما استثنينا أشعار كارلوس لوكرتيوس، فمن الصعب أن ننسب نشأة هذا العلم إلى الفكر الروماني القديم، كذلك بالنسبة لليونانيين لم تكن لهم بصمات واضحة فيما عدا أعمال هيرودتس.

---

[1]- ينظر: حسن فهيم، قصة الأنثروبولوجيا، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عالم المعرفة، 1978, ص 34

[2]- ينظر: المرجع نفسه، ص39.

وقد ذُكر عن الصينيين القدامى أنه لم يكن لهم احتكاك أو اهتمام بالثقافات الأخرى خارج حدودهم, فجاءت كذلك إسهاماتهم الأنثروبولوجية منحصرة في التقارير الوصفية لعادات الجماعات البربرية وإن كانت في أسلوبها تتسم بالازدراء والاحتقار.

2- المرحلة الثانية: (العصور الوسطى)

أ- العصور الوسطى في أوروبا:

يذكر المؤرخون أنه تدهور التفكير العقلاني، وأدينت أية أفكار تخالف التعاليم المسيحية، أو ما تقدمه الكنيسة من تفسيرات للكون والحياة الإنسانية، سواء في منشئها أو مآلها. وقد ظهرت في هذه المرحلة محاولات عدة للكتابة عن بعض الشعوب، إلا أنها اتسمت في الغالب بالوصف التخيلي، لا بالمشاهدة المباشرة.[1]

وكان الأسقف إيزدور (Isidore) 560-636م قد أعد موسوعة عن المعرفة في القرن السابع الميلادي، وأشار فيها إلى بعض تقاليد الشعوب المجاورة وعاداتهم، ولكن بطريقة عفوية تتصف بالسطحية والتحيز, فقد ذكر مثلا أن قرب الشعوب أو بعدها عن أوروبا يحدد درجة تقدمها, فكلما كانت المسافة بعيدة كلما كان الانحطاط والتدهور الحضاري مؤكدا. كما وصف الناس الذين يعيشون في أماكن نائية بأنهم سلالات غريبة الخلق, حيث تبدو وجوههم بلا أنو, وقدظلت تلك المعلومات سائدة وشائعة حتى القرن الثالث عشر، حين ظهرت موسوعة أخرى أعدها الفرنسي باتولومكوس Batolomacus . لكنها لم تختلف كثيرا عن سابقتها من حيث الاعتماد على الخيال "[2]

يتضح مما سبق أن الكنيسة والدافع الديني الذي تمثله, كان بمثابة القمع للتفكير العقلاني في أوروبا آنذاك, حيث أنها لم تسمح بتجاوز أو مخالفة ما تقدمه من تفسيرات

[1]- ينظر: المرجع السابق، ص 42.

[2]- ينظر: المرجع نفسه، ص 43.

حول الكون والإنسان, ما جعل محاولات البعض تقتصر على الوصف السطحي للشعوب المجاورة وبطريقة عفوية تفتقر للمنهج العلمي.

ب- العصور الوسطى عند العرب:

وتمتد فترتها من عام 7م/ 632م، بحيث تزامنت مع ظهور الإسلام وانتشاره في أماكن عدة ومتفرقة، ما أحدث تغيرات اجتماعية وسياسية كبيرة نتج عنها إثراء فكري وتراث حضاري لم يسبق لهما مثيل، فكان منها الاهتمام بالجغرافيا، من أجل الاهتمام بدراسة أحوال الناس في البلاد المفتوحة وسبل إدارتها فبرز بذلك العرب في وضع المعاجم الجغرافية كمعجم (البلدان) لياقوت الحموي وكذلك في إعداد الموسوعات الكبرى التي بلغت ذروتها في القرن الثامن الهجري (الرابع عشر ميلادي) مثل« مسالك الأمصار»لابنفضل الله العمري» و« ونهاية الإرب في فنون العرب » للنويريوإلى جانب اهتمام هذه الكتب الموسوعية بشؤون العمران، فقد تميزت أيضا مادتها بالاعتماد على المشاهدة والخبرة الشخصية، ماجعلها مادة خصبة من ناحية المنهج الأنثروبولوجي في دراسة الشعوب والثقافات الإنسانية.[1]

كانت الفتوحات الإسلامية بمثابة الحافز القوي للاهتمام بالجغرافيا وأحوال الناس في البلاد المفتوحة, فكان لها الفضل بظهور العديد من المعاجم والموسوعات الجغرافية التي بنيت على المشاهدة والخبرة الشخصية, لتكون هذه الأخيرة فيما بعد مرجعا هاما للمنهج الأنثروبولوجي. بالإضافة إلى ما دونه ابن بطوطة في رحلاته من وصف دقيق لشعوب مختلفة.

[1]- ينظر: المرجع السابق، ص45.

"كما وأن لرحلات ابن بطوطة وكتاباته خصائص ذات طابع أنثروبولوجي برزت في اهتمامه الكبير بالناس ووصف دقائق حياتهم اليومية وطابع شخصياتهم وسلوكاتهم وقيمهم وتقاليدهم."[1]

وإن كان ابن بطوطة قد أسهب ودقق في وصفه لهذه الشعوب التي شاهدها وتعامل وتعايش معها, فإن ابن خلدون قد تجاوز هذا الوصف بما سجله في مقدمته عن شعوب شمال قارة إفريقيا وما تحمله حياتهم الاجتماعية من نظم وعادات وتقاليد, فحلل وفسر وعقد المقارنات بين الأنماط المعيشية السائدة, كما اهتم بالعلاقة القائمة بين البيئة وشؤون الاجتماع, فكان اهتمامه بهذه الأمور شبيه بالاهتمام الذي أولته الدراسات الأنثروبولوجية بالمجتمعات الإنسانية, ويرجع إليه فضل السبق في التنبه لعدة مسائل أصبحت فيما بعد من أهم أساسيات البحث الأنثروبولوجي.

"وقد نال كتاب ابن خلدون «العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر» شهرة كبيرة بسبب مقدمته الرئيسة والتي جاء عنوانها «في العمران وذكر ما يعرض فيه من العوارض الذاتية من الملك والسلطان والكسب والمعاش والمصانع والعلوم وما إلى ذلك من العلل والأسباب» وتعتبر هذه المقدمة عملا أصيلا في تسجيل الحياة الاجتماعية لشعوب شمال قارة أفريقيا بما لها من تقاليد وعادات وعلاقات اجتماعية ، إلى جانب بعض المحاولات النظرية لتفسير كل ما رآه من أنظمة اجتماعية مختلفة "[2]

وتجدر الإشارة إلى أن ابن خلدون قد تطرق في مقدمته إلى موضوعات شكلت فيما بعد اهتماما رئيسا في الدراسات الأنثروبولوجية. ولعل من أهمها، كما يشير إلى ذلك الأستاذ الدكتور أحمد أبو زيد، أن ابن خلدون انتبه منذ قرون إلى مبدأ العصبية وأهميته في فهم المجتمع القبلي; والقارئ للمقدمة سيجد أن ابن خلدون لم يكتف بتقديم وصف

[1]– المرجع نفسه، ص46.

[2]– المرجع السابق ، ص 53.

تفصيلي عن السمات والقيم السائدة لدى تلك الأنماط المعيشية الثلاثة (البداوة والفلاحة والحضارة) وإنما قارن بين تلك السمات وبحث في طبيعة العلاقات بينهم.[1]

"ومن الموضوعات الأخرى التي تناولها ابن خلدون في مقدمته، والتي لها صلة بالاهتمامات الأنثروبولوجية، في الماضي والحاضر على حد سواء، تلك العلاقة القائمة بين البيئة الجغرافية وشؤون الاجتماع" [2]

"أما من ناحية الفكر النظري فقد سبق ابن خلدون مفكري القرنين الثامن عشر والتاسع عشر في بلورة نظرية متكاملة عن مراحل تطور الحضارة الإنسانية، والمسار الذي يحكمها، والدراسات المقارنة المتصلة بها وهو الموضوع الذي شغل الفكر الأوروبي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر"[3]

بناءا على ما تقدم، يمكن القول: أن ابن خلدون كانت له بصمات واضحة وبالغة الأهمية في معالجة كثير من الظواهر الاجتماعية، والتي تعد بنفس الوقت اهتمامات أنثروبولوجية وليس غريبا برأيي أن اعتبره بعض المؤرخين أو الكتاب، المؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع إذ كان له السبق في إرساء الأسس المنهجية لدراسة المجتمعات البشرية ودورة الحضارات التي تمر بها.

كما كان إلى جانب ابن خلدون الكثير من المفكرين والفلاسفة ممن لمعت أسماؤهم خلال العصور الوسطى، لما كان لهم أيضا من إسهامات فعالة في دراسة كثير من الظواهر الاجتماعية التي يمكن أن تدخل في الاهتمامات الأنثروبولوجية كالتنوع الثقافي بين الشعوب، سواء بدراسة خصائص ثقافة أو حضارة بذاتها، أو بمقارنتها مع ثقافة أخرى.

3- المرحلة الثالثة: (عصر النهضة)

[1]- ينظر المرجع نفسه ، ص 53-54.

[2]- المرجع السابق ، ص54.

[3]- المرجع نفسه، ص 55.

اتفق المفكرون في عصر النهضة على مناهضة فلسفة العصور الوسطى اللاهوتية، التي أعاقت فضول العقل الإنساني إلى معرفة أصول الأشياء ومصادرها. وصفات الإنسان الجسدية والعقلية والأخلاقية، وظهر نتيجة لهذا الموقف الجديد اتجاه للدراسة عُرف بالمذهب الإنساني (العلمي) اقتضى دراسة الماضي من أجلفهم الحاضر, حيث اتجهت لدراسة الطبيعة الإنسانية وفهم ماهيتها وأبعادها وفق المراحل التاريخية /التطورية للإنسان حيث أصبحت النظرة الجديدة للإنسان على أنه ظاهرة طبيعية, ويمكن دراسته من خلال البحث العلمي والمنهج التجريبي ومعرفة القوانين التي تحكم مسيرة التطور الإنساني والتقدم الاجتماعي.[1]

إذن يمثل عصر النهضة مرحلة جديدة في حياة أوروبا, استطاعت خلالها التخلص من قيود فلسفة العصور الوسطى اللاهوتية, وكان من أبرز مظاهرها الاهتمام بدراسة الإنسان كظاهرة طبيعية, يمكن دراستها وتتبع مسار تطورها والقوانين التي تتحكم بهذا التطور بطريقة علمية وفق منهج علمي, كذلك لم تخلُ اهتماماتهم من الوصف والمقارنة بين حضارتهم والحضارات الأخرى بالاعتماد على ما دونه بعض المستكشفين,كذلك دفعت ظاهرة التنوع الحضاري بين البشر الذي أبرزته وأكدته كتابات الرحالة جعل الأوروبيين يتجهون نحو فحص الذات والتأمل في أحوالهم, فعلوا ذلك عن طريق المقارنة بين أنفسهم وبين الشعوب المكتشفة في ضوء ما ورد عنها من كتابات وأوصاف، وساد بصفة عامة نوع من التأملات التجريدية، والرومانتيكية عن الحياة البدائية والطبيعية، وربما ترجع أول محاولة لتدوين المادة الأثنوجرافية والتنظير بشأنها إلى الرحالة الإسباني جوزيه آكوستا J.Acosta في القرن السادس عشر عندما حاول ربط ملاحظاته الشخصية عن السكان الأصليين في العالم الجديد ببعض الأفكار النظرية، وأقام أكوستا تصنيفات للمجتمعات على أساس معرفة الشعوب بالكتابة والقراءة بصفة خاصة. وربما يكون في ذلك منشأ التقسيم

[1]– ينظر: المرجع السابق، ص 67 إلى 70.

الذي استخدمه الأنثروبولوجيون فيما بعد عند التفرقة بين المجتمعات التي تعرف القراءة والكتابة والأخرى التي لا تعرف ذلك.[1]

ولعل من الشخصيات الهامة الجديرة بالذكر هنا إلى جانب أكوستا الفرنسي ديمونتانيde Montaigne(1532-1592) الذي أجرى مقابلات مع مجموعات من السكان الأصليين، الذين كان بعض المستكشفين قد أحضروهم إلى أوروبا.

وإلى جانب مونتاني، نشير إلى عالمين فرنسيين آخرين من مفكري القرن الثامن عشر اللذين يرى الأنثروبولوجيون في أعمالهما جذور الفكر الأنثروبولوجي النظري وهما البارونديمونتسكييه Montesquieu B.de(1689-1755م) وجان جاك روسوJ.Rousseau (1771-1778)[2]

كان للتحرر الفكري الذي عرفته أوروبا في هذا العصر أثر واضح في الدراسات الإنسانية, إذ حفزت الإنسان الأوروبي على التدبر والتأمل في أحواله, وساعدته على ذلك الاستكشافات الجغرافية التي فسحت له مجال الملاحظة ليصف ويقارن بينه وبين المجتمعات الأخرى سواء بالشكل أو بالسلوك والمستوى الثقافي ونمط المعيشة السائدة.

وبناءا على ما تقدم يمكن القول أن الفكر الأنثروبولوجي الذي ساد أوربا في عصر التنوير, وتجسد في كتابات العديد من الفلاسفة والباحثين والمؤرخين, ساهم في تشكيل الملامح النظرية الأولى لعلم الأنثروبولوجيا, بالإضافة إلى الإسهامات العربية السابقة, وكل هذه الاهتمامات المنصبة على دراسة وفهم المجتمعات الإنسانية بالوصف والتحليل والتفسير, هي من جعلت المنهج الأنثروبولوجي يرسم ملامحه, ويحدد موضوعه الذي شمل جميع الفروع الإنسانية, فهو ينمو ويتطور معها, ليشق طريقه نحو النور ويحتل مكانه بين العلوم, ليصبح في القرن العشرين علما كاملا وشاملا.

---

[1]- ينظر: المرجع نفسه، ص71-72.

[2]- ينظر: المرجع السابق ، ص72-73.

ثالثا: مجالات دراسة المنهج الأنثروبولوجي (الأدب الشعبي)

يعتمد المنهج الأنثروبولوجي في الدراسات الأدبية لا على المعايشة المباشرة للشعوب والمجتمعات، بل على ما دوّنه المهتمون بالأدب الشعبي قديما وحديثا، من سير وحكايات لشعوب وأمم مختلفة، ولكلّ أمة آدابها التي يعكس ثقافتها وهويتها.

بمعنى أن الأدب الشعبي وبمختلف أشكاله المتعددة دون إستثناء, يعد مجالا خصبا ومطواعا للدراسات الأنثروبولوجية، ومن هنا رأينا أن نتعرف على الأدب الشعبي بصورة أقرب.

فما هو الأدب الشعبي؟ وما هي أشكاله أو أقسامه؟

مفهوم الأدب الشعبي:

لقد تعددت المفاهيم التي وُضعت للأدب الشعبي فلكل واحد رؤيته الخاصة، ولا شك هي رؤية ترتبط بتكوينه الثقافي والسياسي ومنهجيته في مقاربته للمادة الشعبية.

ومن أبرز التعريفات التي تناولت الأدب الشعبي ما يلي:

-" يذكر الباحث **أحمد صالح رشدي** في كتابه "الأدب الشعبي" تعريفا للباحث "**هويتمان**" والذي يقول فيه: «إن الأدب الشعبي ينبعث من عمل أجيال عديدة من البشرية من ضرورات حياتها وعلاقاتها من أفراحها وأحزانها, وإنما أساسه العريض فقريب من الأرض التي تشقها الفؤوس وأما شكله النهائي فمن صنع الجماهير المغمورة المجهولة, أولئك الذين يعيشون نصف الواقع»."[1]

[1]- سعيدي محمد، الأدب الشعبي بين النظرية والتطبيق، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون، 199، ص13. نقلا عن: أحمد صالح رشدي, الأدب الشعبي, ص 9.

-" ويعرفه **محمد المرزوقي** في كتابه "الأدب الشعبي" قائلا: «إن الأدب الشعبي هو ذلك الأدب الذي استعار له الشرقيون من أوروبا كلمة فولكلور على خلاف صحة إطلاق هذه الكلمة على ما نسميه بالأدب الشعبي بالضبط»."[1]

وهنا يشير **محمد المرزوقي** أن هناك من استعمل مصطلح فولكلور كمرادف للأدب الشعبي , وإن كان هو يخالف هذا الرأي ولا يراه مطابقا لما يسمى عندنا بالأدب الشعبي.

-" أما "**نبيلة إبراهيم**"، فقد عرفته انطلاقا من تمييز نوعين من الأدب، هما الدب الشعبي المنسوب إلى الجماعة والأدب الذاتي المنسوب إلى الفرد: «إن الأدب الذاتي يختلف (بلا شك) في شكله وتعبيره عن الأدب الشعبي، فالإنسان الفرد الذي يحرص على أن يدون اسمه في تاريخ الأدب، يتحتم أن يكون أدبه مجليا لذاتيته ولروح عصره. فإذا فشل في تحقيق ذلك فإن هذا الأدب لا يعيش مع الأجيال. وإذا هو قدر له أن يعيش، فلفترة قصيرة. أما الأدب الشعبي فهو ينبع من الوعي واللاشعور الجمعي.

فالأسطورة الكونية وأساطير الأخيار والأشرار والحكاية الخرافية والحكاية الشعبية واللغز والمثل الشعبي والنكتة والأغنية الشعبية كلها أنواع أدبية شعبية ولكنها (لا شك) أشكال يختلف بعضها عن البعض الآخر اختلافا جوهريا، وإن كانت صفة الشعبية تجمع بينهما»."[2]

تميز هنا "**نبيلة إبراهيم**" بين الأدب الذاتي الفردي والأدب الشعبي, وترى أن الأول بقاءه مرهون بشروط لأنه يعبر عن رأي فرد بعينه, أما الثاني فبقاءه مستمر ومتوارث عبر الأجيال لأنه يعكس الفكر الجمعي.

- "وأما الباحث الجزائري "**محمد عيلان**", فعرفه بقوله «الأدب الشعبي هو أدب الأمة الشفوي سواء أكان مجهول المؤلف أو معروف, المعبر عن عواطفها وآمالها ونظرتها في

---

[1]- المرجع نفسه، ص13. نقلا عن: محمد المرزوقي, الأدب الشعبي.

[2]- أمينة فزازي، مناهج دراسات الأدب الشعبي، ص 41-42، نقلا عن: نبيلة إبراهيم، أشكال التعبير في الأدب الشعبي، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة مصر، ط3 (طبعة منقحة ومزيدة)، ص4

الحياة، في شكل نصوص موروثة أو حديثة معروفة, يعبر بلغة مشتركة بين الأمة الواحدة على اختلاف لهجاتهم وتعدد مناطقهم وماخهم».[1]

وهنا لا يشترط "**محمد عيلان**" في الأدب الشعبي سوى صفة الشفوية واللغة العامية, بينما يرى "عبد اللطيف حمزة" أن الباحثين رغم اختلافهم في تحديد مدلول كلمة الأدب الشعبي إلا أنهم يتفقون على صفة الجمعية, أي أنه إنتاج الشعب جماعة ولا يمكن نسبته لفرد بعينه

– " وأكد **عبد اللطيف حمزة** في كتابه الموسوم بـــ (الأدب المصري) على التباين الجلي في إعطاء مفهوم لهذا المصطلح، فعلق قائلا: « اختلف الباحثون في مدلول كلمة (الأدب الشعبي)، ولكنهم متفقون على أنّه الكلام الذي يعبر به الشعب، أو أنه إنتاج الملايين من هؤلاء الأفراد والجماعات جيلا بعد جيل، ومعنى ذلك أن الأدب الشعبي لا يمكن أن يكون ثمرة فرد بعينه مهما أوتي هذا من البراعة الفنيّة ما يجعله قادرا على تصوير الحالات النفسيّة التي مرّت بالشعب في الوطن الذي ينتسب إليه، ومعنى ذلك أنَّ الفنان الشعبي يتداخل فنه في فن المجموع ويصبح جزءًا منه، ولكن فنه مع هذا يظل محببا إلى النفوس، سريع الذيوع بين الجماعات».[2]

– ويقول "**سعيدي محمد**":" وأحسن تعريف للأدب الشعبي ما ضبطه الدكتور **حسين نصار** بقوله: «الأدب الشعبي هو الأدب مجهول المؤلف، عامي اللغة، المتوارث جيلا بعد جيل بالرواية الشفوية».إن هذا التعريف يشمل أربعة شروط هي: جهلنا لمؤلفه، وعامية لغته، ومرور أجيال عدة عليه حتى يصبح كيان الشعب ووصوله إلينا بالرواية الشفوية."[3]

حيث يرى **سعيدي محمد** في هذا التعريف أنه جمع كل صفات أو شروط الأدب الشعبي التي ذكرت في تعاريف متفرقة , وبذلك رأى فيه تعريفا شاملا للأدب الشعبي .

---

[1]– المرجع نفسه، ص42.

[1]–أمينة فزازي، المرجع السابق،ص 41 نقلا عن: أحمد رشدي صالح، الأدب الشعبي، دار المعرفة، 1954م، ص9.

[3]– سعيدي محمد، الأدب الشعبي بين النظرية والتطبيق، ص14.

ومما سبق يتضح أنّ للأدب الشعبي تعريفات عديدة ومختلفة وإنما ذلك راجع لأسباب ثلاثة رئيسية كما يذكرها **سعيدي محمد** :

"**أولا:** طبيعة المادة الشعبية، والتي هي في حركة دائمة، وما تحتويه من رموز وكنوز فكرية وثقافية مختلفة وناطقة من جهة وغموضها من جهة حيث لا تبوح عن أسرارها الدلالية بسهولة.

ثانيا : رؤية كل باحث للأدب الشعبي وبالتالي توجيهه الثقافي والإيديولوجي والمعرفي واختلاف أدوات البحث والمفاهيم والمناهج لدى الباحثين.

ثالثا: غنى مادة الأدب الشعبي وتنوع مكوناتها اللغوية وفساحة فضائها الرمزي وصعوبة مقاربتها. إن الدراسات التي اهتمت بالأدب الشعبي, وكانت في أغلبها دراسات أحادية الاتجاه والنظر والتكوين ,وغير متكاملة فيما بينها. بل في أحيان كثيرة طبعها التناقض, وخاصة وأن أغلبها يقوم على مبدأ التقييم دون البحث في خصوصيات المادة."[1]

عراقة الأدب الشعبي :

"إن تاريخ الأدب الشعبي مرتبط ارتباطا وثيقا بالإنسان وتاريخ ظهوره الأول يعود إلى تاريخ ظهور الإنسان الأول فوق الأرض, فتاريخه عريق بعراقة الإنسان. هذا الإنسان الأول الذي اصطلح على تسميته علماء الأنثربوبولوجيا والأثنولوجيا بالإنسان البدائي, فلقد غنى ورقص, ونحت, وبكى, اشتكى, وفرح, وحزن, اشتغل وعمل وتصارع مع مظاهر الطبيعة ومع الحيوانات.

إن كل هذه الممارسات لم تمض بصمت, فقد مارسها هذا الإنسان وأعاد ممارستها حسب ما تقتضيه حياته وحاجاته اليومية, كما أن هذه الممارسات قد خلدها بطريقته الخاصة والبدائية, فشكلت رصيده الثقافي والأدبي وبالتالي استمرت حية توارثها أبناؤه على مر العصور. إن هذه الممارسات سواء المادية أو المعنوية هي التي اصطلح على تسميتها بالأدب البدائي أو الثقافة البدائية الشعبية ومنها الأدب الشعبي والمتمثل خاصة في تلك

[1]– المرجع السابق ، ص14–15.

الملاحم والأساطير والحكايات الخرافية وحكايات الحيوانات, فقد وردت مملؤة بعناصر السحر والدين والصراع مع الآلهة. وسلوك الدفاع عن النفس والعائلة, وتلك العادات والتقاليد."[1]

إذن لا يمكن أن ننسب ظهور الأدب الشعبي لزمن محدد أو حقبة زمنية بعينها, وإنما هو شيء مرتبط بسلوك الإنسان وممارساته اليومية المتوارثة جيلا بعد جيل, ولا شك أن هذا مرتبط أيضا بأول ظهور للإنسان على الأرض, فلا تخلو حياة إنسان من ممارسات وطقوس يومية ليتم فيما بعد تخليدها وحفظها في الذاكرة الشعبية إما بالتناقل الشفوي على شكل قصص وحكايات ...أو الممارسة المتوارثة أو التدوين بكل أشكاله.

تداخل الأدب الشعبي مع الفنون الأخرى :

"يضل الأدب الشعبي وعاء ثقافيا وفكريا يحتوي اللغة, الدين, السحر, المعتقدات, التاريخ , الفلسفة, وغيرها من ألوان المعرفة الأخرى. فهو يتقاطع مع كل المعارف يأخذ منها بل يحتويها في نفس الوقت ينهل منها, فإذا كان الأدب الرسمي يميل إلى الاستقلالية والتخصص فان الأدب الشعبي يأخذ من كل المعارف, يوظفها وينتعش منها. وبتقاطعها داخل فضاءه يكسب حركة معرفية نشيطة, الأمر الذي جعله مادة حية لكل الدراسات الألسنية,الأدبية, الاجتماعية, أي كل هذه المعارف اهتمت بالأدب الشعبي لأن كل واحدة وجدت في ثناياها على الأقل عنصرا مناسبا لاتجاهها المعرفي."[2]

إن الأدب الشعبي لا يمكن حصره بمجال معين, بل هو الأدب الشامل والملم لكل ألوان الثقافات والمعارف الإنسانية على مر العصور, وبذلك فهو يتقاطع ويتداخل مع الكثير من العلوم والفنون الإنسانية.

أقسام الأدب الشعبي :

"وينقسم الأدب الشعبي إلى قسمين محوريين هما: النثر الشعبي والشعر الشعبي."[3]

---

[1]- المرجع نفسه ، ص16-17.

[2]- المرجع السابق ، ص21.

3- أمينة فزازي، مناهج دراسات الأدب الشعبي، ص42.

الحكاية الشعبية : وتشتمل على الأنواع التالية :

أولا : الأسطورة

"جاء في (لسان العرب) : سطر علينا أتانا بالأساطير

يقال:سطر فلان يسطر إذا جاء بأحاديث تشبه الباطل

يقال: سطر فلان يسطر إذا جاء بأحاديث تشبه الباطل يقال هو يسطر ما لا أصل له أي يؤلف "[1]

" فالأساطير حكايات من نسج الخيال وضعتها الأمم الغابرة والأقوام التي عاشت في القديم, وانتقلت عن طريق الرواية الشفوية من جيل إلى جيل, فهي حكايات خيالية عرقية مما بقى خالدا في التاريخ وعالقا بالذاكرة الشعبية, يطبعها البعد عن الواقع والنزوع إلى الخيال."[2]

أنواعها :

1. "أساطير الخلق والتكوين: هي تلك الأساطير التي تحكي قصة خلق الكون وتوطيد أركانه وإرساء دعائمه, وقصة خلق الآلهة والإنسان وباقي المخلوقات. ومن أشهر أمثلة هذا النوع :أسطورة التكوين البابلية القديمة وأساطير الخلق والتكوين الإغريقية."[3]

2. "الأساطير الطقسية: وهي تلك الأساطير التي بقيت محافظة على الجانب الكلامي للطقوس الدورية التي عرفتها الجماعات الشعبية في الماضي."[4]

3. "الأساطير التعليلية: وهي التي تعلل ظاهرة كونية ما وتفسرها تفسيرا ينسجم والذهنية الشعبية لمبدعيها من أفراد تلك الجماعة."[5]

1- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت – لبنان,1975، ج4، ص363.

2- أمينة فزازي، المرجع السابق ، ص71.

3- المرجع نفسه, ص75.

4- المرجع نفسه ص75.

5- المرجع نفسه، ص78.

4. "أسطورة البطل المؤله: وهي أسطورة تحكي مغامرة بطل ما هو بالإ له الخالص وما هو بالإنسان الخالص ولكنه شيء من هذا وذاك."[1]
5. "الأسطورة الشعبية.
6. "الأسطورة الأدبية.

ثانيا: الحكاية الخرافيَّة

مفهومها:

"فالحكاية الخرافية هي حكاية شعبية تروي مغامرات بطل ينطلق في سبيل الحصول على شيء ما أو إنجاز مهمة ما (اعتلاء العرش – الزواج بالأميرة – تخليص أسرى – الحصول على كنز...)، عالمها سحري عجيب، يغلب عليه عنصر الخوارق، وتتنوع شخصياته بين البشر والجن والعفاريت والحيوانات الخرافية أو الأسطورية والجن والشياطين والوحوش...وكثيرا ما يتم فيها تشخيص الحيوانات والجمادات والقيم المعنوية، فتصبح ناطقة متكلمة لها آراء ومواقف وأحاسيس ومشاعر."[2]

ثالثا: الحكاية الشعبية الواقعية:

مفهومها:

عرفها "**عبد الحميد بورايو**" بقوله: «الحكاية الشعبية شكل قصصي، يتخذ مادته من الواقع النفسي والاجتماعي الذي يعيشه الشعب، وقد دفع تنوع موضوعاتها الباحثون إلى استخراج عدة أنواع منها، ففرعوا عنها حكايات الواقع الاجتماعي والحياة اليومية والحياة

[2]– المرجع السابق، ص94.

المعيشة وحكايات الحيوان والحكايات الهزلية وحكايات الألغاز وحكايات الواقع الأخلاقي...الخ».[1]

رابعا: النكتة الشعبية

"فالنكتة الشعبية حكاية شعبية قصيرة يغلب عليها طابع الفكاهة تثير الضحك وتمتع السامع وتبعث على الانبساط و الانشراح والمتعة، وهي أقرب إلى الخبر القصير منها إلى القصة أو الحكاية."[2]

خامسا: السيرة الشعبية

"فهي القصة المتعلقة بحياة شخصية من الشخصيات أو جماعة من الجماعات أو شعب من الشعوب، وعادة ما تكون تلك الشخصية أو تلك الجماعة ممن أقر التاريخ وجوده وعرفت به الكتب التاريخية."[3]

"ويرى «**سعيد يقطين**» أن الجميع قد انطلق في التسمية هذا النوع بـــ "السيرة الشعبية" تمييزا لها عن السيرة النبوية والسير التي كتبها مؤلفون معروفون عن شخصية بعينها.

سادسا: قصص الغزوات

"هي قصص تتناول وقائع الفتوحات الإسلامية وتتغنى ببطولات الفاتحين".[4]

سابعا: قصص الأولياء

"هي قصص تحكي عن كرامات الأولياء الصالحين وقد ازدهر هذا النمط من القصص في الجزائر وارتبط بخاصة بالطرق الصوفية."[5]

---

[1]- أمينة فزازي، مناهج دراسات الأدب الشعبي، نقلا عن: عبد الحميد بورايو، القصص الشعبي في منطقة بسكرة (دراسة ميدانية)، المؤسسة الوطنية للكتاب، بن عكنون-الجزائر، 1986م، ص118.

2- المرجع نفسه، ص103.

[3]-المرجع السابق , ص107.

[4]- المرجع نفسه، ص 117، نقلا عن: عبد الحميد بورايو، القصص الشعبي في منطقة بسكرة، ص70.

[5]- المرجع نفسه، ص117.

ثامنا: قصص الحيوان

"هي القصص التي تكون شخصياتها كلها حيوانات هدفها ضرب المثل لأخذ العبرة ببيان طرق الخير ومزالق الشر وكثيرا ما ترتبط بضرب مثل أو إيراد حكمة لتستفيد منها البشرية."[1]

المثل الشعبي:

عرّف الأستاذ **أحمد أمين** الأمثال الشعبية بأنها: «نوع من أنواع الأدب يمتاز بإيجاز اللفظ وحسن المعنى ولطف التشبيه وجودة الكناية. ولا تكاد تخلو منه أمة من الأمم. ومزية الأمثال أنها تنبع من كل طبقات الشعب».[2]

اللغز الشعبي:

تقول نبيلة إبراهيم:

"واللغز في جوهره استعارة، والاستعارة تنشأ نتيجة التقدم العقلي في إدراك الترابط والمقارنة وإدراك أوجه الشبه والاختلاف. على أن اللغز فضلا عن ذلك يحتوي على عنصر الفكاهة."[3]

تعد هذه أبرز أقسام الأدب الشعبي كما عدّها الدارسون في هذا المجال. بالإضافة إلى الشعر الشعبي بأنواعه أيضا: الاجتماعي، الديني، والسياسي...الخ. وكلها باختلافها وتنوعها تمثل عناصر مهمة ومتكاملة في الدراسات الأنثروبولوجية باختلافها وتنوعها.

رابعا: أقسام المنهج الأنثروبولوجي في دراسة نصوص الحكاية الشعبية.

[1]–المرجع نفسه، ص119.

[2]– نبيلة إبراهيم، أشكال التعبير في الأدب الشعبي، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة مصر، ص141.

[3]–المرجع السابق، ص156.

أولا: الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية.

عرف المنهج الأنثروبولوجي منذ نشأته تذبذبا و اختلافا في تحديد موضوع دراسته, وان كان من البداية يهذف إلى فهم الإنسان من حيث هو كائن اجتماعي, من خلال دراسة مجالات علمية معينة تتعلق بطبيعة هذا الكائن, إلا أن هذا جعله يتداخل وبشكل كبير مع باقي العلوم التي تناولت دراسة الإنسان في جانب ما,كعلم الأحياء البشري, وعلم النفس وعلم الاجتماع....الخ, فجاء لذلك علما متعدد الأوجه, يأخذ من كل هذه العلوم السابقة ويستفيد من آلياتها, أما من بين فروعه التي استفادت من الدراسات الشعبية ووجدت فيها ملاذها: الأنثروبولوجيا الاجتماعية والأنثروبولوجيا الثقافية, أول فروع الأنثروبولوجيا وأهمها في مرحلتها الكلاسيكية.

1/ الأنثروبولوجيا الاجتماعية:

مفهومها :

"وهي ذلك الفرع من علم الإنسان الذي يتعلق بالمؤسسات الاجتماعية للشعوب البدائية, وللعامة."[1]

"وقد بدأت دراسة الأنثروبولوجيا الاجتماعية في انجلترا في سنة 1906 عندما عين(فريزر J. G.frezer) أستاذ لها في جامعة ليفربول.

وقد عرف" فريزر "موضوعه بأنه ذلك الفرع من علم الاجتماع الذي يتعلق بالشعوب البدائية".[1]

[1]– فوزي العنتيل، الفولكلور ما هو؟، دار المسيرة، مكتبة مربولي، القاهرة، ط2، 1987م، ص57.

كانت الأنثروبولوجيا الاجتماعية في بداياتها كما عرفها فريزر, تقتصر اهتماماتها على الشعوب البدائية دون غيرها من المجتمعات, ويضيف على ذلك راد كليف أنها دراسة تقوم على المقارنة بين الشعوب البدائية.

وقد عرّف "**راد كليف براونRad clife Brawn**" الأنثروبولوجيا الاجتماعية بأنها الدراسة النظرية المقارنة لأشكال الحياة الاجتماعية بين الشعوب البدائية."[2]

"ويصف "**إدوار ايفانز بريتشاردE. Evans-Pritchard**" (1902-1973), أحد رواد الأنثروبولوجيا الاجتماعية الأوائل, مهمة الأنثروبولوجيا الاجتماعية بأنها تدرس السلوك الاجتماعي الذي يتخذ في العادة شكل نظم اجتماعية كالعائلة, ونسق القرابة,والتنظيم السياسي, والإجراءات القانونية, والعبادات الدينية, وغيرها كما تدرس العلاقة بين هذه النظم سواء في المجتمعات المعاصرة أو في المجتمعات التاريخية, التي يوجد لدينا عنها معلومات مناسبة من هذا النوع, يمكن معها القيام بمثل هذه الدراسات."[3]

على خلاف التعريفات السابقة يرى ايفانز أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية لا تقتصر في دراستها على الشعوب البدائية فحسب, بل يمكن أن تدرس أي مجتمع معاصر أو تاريخي إن توفرت به النظم الاجتماعية, فبالأساس هي تهتم بهذه النظم والعلاقات القائمة بينها.

آليات الأنثروبولوجيا الاجتماعية :

يعتمد الباحث أو الناقد في الأنثروبولوجيا الاجتماعية على الآليات التالية:

"دراسة البناء الاجتماعي والعلاقات الاجتماعية والنظم الاجتماعية, مثل العائلة, الفخذ, العشيرة, القرابة والزواج, والطبقات والطوائف الاجتماعية, والنظم الاقتصادية كالإنتاج والتوزيع والاستهلاك, والمقايضة, والنقود, والنظم السياسية, كالقوانين والعقوبات والسلطة والحكومة, والنظم العقائدية, كالسحر والدين,ودراسة النسق الايكولوجي والعناية بتوضيح

---

[1]- المرجع نفسه، ص57.

[2]- حسين فهيم، قصة الأنثروبولوجيا، ص16.

[3]- المرجع نفسه، ص16.

الترابط والتأثير المتبادل بين النظم الاجتماعية وكان أساس هذه النظرية التي اعتمد عليها هو أن النظم الاجتماعية في مجتمع ما هي نسيج متشابك العناصر يؤثر كل عنصر في العناصر الأخرى, وتعمل تلك العناصر على خلق وحدة اجتماعية تسمح للمجتمع بالاستمرار والبقاء, ولا تهتم الأنثروبولوجيا الاجتماعية المعاصرة بتأخر النظم الاجتماعية, لأن تأخر النظام الاجتماعي لا يفسر طبيعته, وإنما تفسره الطبيعة عن طريق تحديد وظيفة النظام الاجتماعي الواحد في البناء الاجتماعي للمجتمع."[1]

2/ الأنثروبولوجيا الثقافية:

مفهومها:

"تعني الأنثروبولوجيا الثقافية: دراسة الثقافة الإنسانية, أو هي ذلك الفرع من الأنثروبولوجيا الذي يتعلق بالثقافة, وبالمواد الثقافية."[2]

"تعرّف الأنثروبولوجيا الثقافية بوجه عام بأنها العلم الذي يدرس الإنسان من حيث هو عضو في مجتمع له ثقافة معينة. وعلى هذا الإنسان أن يمارس سلوكا يتوافق مع سلوك الأفراد في المجتمع (الجماعة) المحيطة به, يتجلى بقيمه وعاداته ويدين بنظامه ويتحدث بلغة قومه."[3]

إذن فالأنثروبولوجيا الثقافية تهتم بكل ما هو من إنتاج الإنسان نفسه ماديا كان أومعنويا, ليعكس تفكيره وثقافته على مر العصور, على أن يكون سلوكا جماعيا لا فرديا, فلا تهتم الأنثروبولوجيا بالإنسان الفرد وإنما تدرسه ضمن مجتمع تربطه قوانين مشتركة وقد اتفق الأنثروبولوجيون على تقسيم الأنثروبولوجيا الثقافية إلى ثلاثة أقسام أساسية, هي: علم الآثار, علم اللغويات, علم الثقافات المقارن.

آليات الأنثروبولوجيا الثقافية:

---

[1]– 2013/03/06علم الأنثروبولوجيا والانتقادات الموجهة إليه .www.alukah net

[2]– فوزي العنتيل، الفولكلور ما هو؟، ص56.

[3]– 27 أكتوبر/الأنثروبولوجيا الثقافية www. Aranthropos.com/cultural-anthropology

"يقوم الباحث أو الناقد بدراسة الثقافة من جوانبها المختلفة حيث يركز على المعتقدات والعادات والتقاليد, وكذلك مخترعات الشعوب البدائية, وأدواتها وأجهزتها وأسلحتها وطرز المساكن وأنواع الألبسة, ووسائل الزينة, والفنون, والآداب, والقصص والخرافات, أي كافة إنتاج الشعب البدائي المادي والروحي كما يركز على الاتصال الحضاري بين الشعب ومن يتصل به من الشعوب, وما يقتبسه منهم, والتطور الحضاري, والتغير الاجتماعي, ومند الحرب العالمية الثانية أخدت الأنثروبولوجيا الثقافية تدرس المجتمعات الريفية والحضارية في الدول المتقدمة والنامية."[1]

" وتركز الأنثروبولوجيا على جانبين:

الدراسة المتزامنة: أي الآنية. أي دراسة الثقافة في نقطة معينة من تاريخها وتنظر هنا إلى العناصر الثقافية من حيث ارتباطها مع حياة المجتمع ككل.

الدراسة التتبعيّة أو التاريخية, أي دراسة الثقافة عبر التاريخ, ويقوم الباحث هنا بعزل الظاهرة أو العنصر,ويتتبعها في سيرها التاريخي."[2]

ثانيا: الأنثروبولوجيا البنيوية

"ظهرت الأنثروبولوجيا البنيوية على يد **كلود ليفي ستروس** وقد أرسى دعائمها بكتبه المنشورة وهي: (الأفاق الحزينة 1955 م) - (تفكير الفطرة) -(الأنثروبولوجيا البنيوية ج1+ج2) -(البناءات الأولية للقرابة) -(الطوطمية اليوم) -(النيئ والمطبوخ) -(من العسل إلى الرماد) ويعد كتاب (الأنثروبولوجيا البنيوية ج1+ج2) أكثر هذه الكتب تجسيدا للأنثروبولوجيا البنيوية."[3]

"قامت الأنثروبولوجيا البنيوية أساسا للإجابة عن هذا السؤال:

---

[1]- 2013/03/06 علم الأنثروبولوجيا والانتقادات الموجهة إليه .www.alukah net

[2]- المرجع السابق.

[3]- أمينة فزازي، مناهج دراسات الأدب الشعبي، ص176.

لماذا كانت الحياة الاجتماعية على الصورة التي هي عليها؟ وقد أجابت عن هذا السؤال بأن هذه الصورة هي نتيجة ضرورية للتركيب اللاشعوري للإنسان كما أنها تعبير عن هذا التركيب اللاشعوري بمعنى أن الدراسة تقوم على تركيب الموضوع بغض النظر عن ملابساته التاريخية والجغرافية والوجودية. وهي تعبير أخر دراسة حالة للموضوع أي أن الموضوع يتضمن في ذاته تفسير طبيعته وأسلوب قيامه بوظيفة فهو يعرض إذن كنسق مترابط الأجزاء والعناصر."[1]

إذن النسق والبناء أو البنية هما أساس الأنثروبولوجيا البنيوية التي جاء بها كلود ليفي ستروس. وقد طبّق كلود ليفي ستروس منهجه هذا على الأسطورة بدراسة بنيتها.

"ويميز **جان بياجيه** (Jean Piaget) بين بنائية كلود ليفي ستروس وبين ما يسميه بنائية كلية أو عامة ويقول إذا كان البناء هو نسق منم المتغيرات ويحتوي على قوانينه الخاصة به ككل وأيضا له قوانين تضمن تنظيمه الداخلي إذا كان هذا هو البناء فإن كل الأبحاث الخاصة بالمجتمع مهما تعددت صورها تؤدي إلى بنائيات، خصوصا وأن الوحدات الاجتماعية تتصف بالديناميكية هذا ما يسميه بياجيه بالبنائية الكلية، والفرق بين البنائية الكلية وبنائية كلود ليفي ستروس هو أن البنائية الكلية تنظر إلى نسق العلاقات والتفاعلات الاجتماعية الظاهرة المرئية باعتبارها كافية بنفسها بينما بنائية كلود ليفي ستروس تبحث عن تفسير هذا النسق تفسيرا استنباطيا بتكوين نماذج منطقية رياضية."[2]

"هذا وقد عقد كلود ليفي ستروس الفصل الثاني من كتابه (الأنثروبولوجيا البنيوية ج1) للتحليل البنيوي في علم اللغة وفي الأنثروبولوجيا. وهو يرى أن العالم اللغوي يقدم للعالم الاجتماعي أصول كلمات تتيح إقامة علاقات بين بعض ألفاظ القرابة لم تكن مدركة إدراكا

---

[1]– المرجع نفسه، ص 117, نقلا عن: عبد الوهاب جعفر، البنيوية في الأنثروبولوجيا وموقف سارتر منها، دار المعارف، الهيئة العامة لمكتبة الإسكندرية، 1989، ص37.

[2]–المرجع السابق ، ص177, نقلا عن: عبد الوهاب جعفر, البنيوية وموقف سارتر منها, ص 40.

مباشرا وأن عالم الاجتماع يطلع العالم اللغوي على العادات والقواعد الوضعية والنواهي التي توضح استمرار بعض سمات اللغة."[1]

يحاول كلود ليفي ستروس بنظريته هذه أن يدمج بين علم اللغة وعلم الاجتماع, بأن يستفيد كل منهما من الثاني, فيدعو بتطبيق قوانين علم الاجتماع في اللغة, وتطبق قوانين اللغة في علم الاجتماع.

آليات الأنثروبولوجيا البنيوية:

تعنىَ الأنثروبولوجيا البنيوية في دراسة الحكاية الشعبية بالكشف عن نسق المجتمع الشعبي وبنيته ونسق القرابة وبنيتها فكيفية الطبخ مثلا تكشف عن بنية المجتمع ونسقه وهذا يعني أن تتبع ظاهرة من الظواهر الاجتماعية التي تظهر في الحكاية الشعبية من خلال عنصر من عناصرها ثم نستخرج منها نسق المجتمع وبنيته.[2]

تدعو الأنثروبولوجيا البنيوية إلى استنتاج نسق المجتمع الشعبي وبنيته داخل الحكاية الشعبية, من خلال تتبع عناصره الصغيرة ثم ربطها بعضها ببعض لتقودنا هي إلى نسق المجتمع وبنيته, لأن العناصر الصغيرة هي من تكون طريقة البناء.

"إذن تقوم الرؤية المنهجية لكلود ليفي ستروس على تفسير البناء والنسق تفسيرا استنباطيا، ونقصد بالنسق طريقة التنظيم."[3]

لقد جاءت الأنثروبولوجيا البنيوية نتيجة تأثر ليفي ستروس بالمدرسة الألسنية الحديثة، فحاول أن يجسد قوانين اللغة على النظم الاجتماعية، لكن هذه النظرية لم تلق إقبالا كبيرا، فهي معقدة بعض الشيء, كما أنها ووجهت بالنّقد من قبل بعض الدارسين أمثال: جان بول سارتر.

---

[1]– المرجع نفسه، ص 179, نقلا عن: كلود ليفي ستروس، الأنثروبولوجيا البنيوية، ج1، ترجمة: مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1983م، ص244.

[2]– ينظر: المرجع نفسه، ص177.

[3]– المرجع السابق : ص177.

ثالثا: الأنثروبولوجيا الرمزية التأويلية:

"إن التراث الشعبي نسيج من الرموز لا يمكن فهمه فهما علميا حقيقيا ووافيا إلا من خلال دراسة الوحدات والعناصر الرمزية المؤلفة لذلك النسيج. وهذه الرموز أو الوحدات الرمزية في مجملها تؤلف نسقا أو بناءا رمزيا يتسم بالخصوصية تميزه عن الأنساق الرمزية الأخرى، والشيء نفسه ينطبق على الأنماط السلوكية الشعبية، فأنماط السلوك أو أنماط الأداء الشعبي هي أنماط رمزية تتطلب نظريات ومناهج رمزية تأويلية تهتم بالكشف عن معانيها ودلالاتها، ولا تقنع بمجرد التعرف على أصولها أو وظائفها في المجتمع.

إن الموضوع الجوهري لكل من الأنثروبولوجيا والفولكلور هو العمل على اكتشاف وحدات تحليلية جديدة أو منظومات من الوحدات التحليلية، التي تقود إلى تأسيس نظرية قوية، إذ لا يمكن تأسيس نظرية على دعائم واهية."[1]

تساعدنا الأنثروبولوجيا الرمزية التأويلية على فهم التراث وفك رموزه, فقد يكون اللباس بأشكاله وألوانه في مجتمع ما عبارة عن رموز اجتماعية أو ثقافية, كما تنطوي بعض السلوك الإنسانية والحركات على معاني لا يمكن فهمها إلا بفك رموزها, كالتي نجدها في بعض الرقصات الشعبية مثلا, وبهذا تعيننا الأنثروبولوجيا الرمزية التأويلية على كشف أسرار التراث وفهمه فهما عميقا ووافيا.

"ويعد "**كليفورد غيرتز**" (هو واحد من أبرز علماء الأنثروبولوجيا الأمريكيين) مؤسس المدرسة التأويلية في الأنثروبولوجيا وقد أولى عناية خاصة بدراسة الرموز في الثقافة لإيمانه بأن هذه الرموز هي التي تضفي معنى ونظاماً على حياة الإنسان. وكان له بذلك

[1]– 29 مايو/الأنثروبولوجيا والفولكلور ومناهج التحليل الرمزي, www.aranthropos.com

إسهام هام جدّا في تطوير دراسة الأنساق الرمزيّة والثقافيّة داخل الممارسات الأنثروبولوجيّة منهجا وتنظيرا."[1]

"وقد ظهرت المناهج الرمزية والتأويلية في مجال الدراسات الأنثروبولوجية والفولكلورية في منتصف الستينيات، ونمت، وتشعبت، وانتشرت في العقود الثلاثة الأخيرة من هذا القرن، وتظهر أهمية هذه المناهج بصفة خاصة إذا أدركنا أن التحليل الرمزي يساعدنا في الكشف عن الذات أو الهوية الثقافية، وتواصلها عبر التراث الشعبي بعناصره المختلفة: من أدب شعبي، ومعتقدات، ومعارف شعبية، وفنون الأداء الشعبي، وغيرها من عناصر الثقافة الشعبية المادية واللامادية."[2]

رغم أن الأنثروبولوجيا الرمزية التأويلية حديثة العهد إلا أنها شقت طريقها وانتشرت بفترة زمنية وجيزة مقارنة ببعض المناهج الأخرى, وذلك عائد بطبيعة الحال لأهميتها التي أثبتتها في مجال تحليل رموز التراث الشعبي, ما يساعدالباحث على كشف الذات والهوية الثقافية من خلال نصوص الحكاية الشعبية.

"أما أهم المناهج المستخدمة في التأويل الرمزي للثقافة الشعبية وعناصر التراث الشعبي فهي:

1- المنهج الرمزي اللغوي.

2- المنهج الرمزي التأويلي.

3- المنهج الرمزي التاريخي"[3]

آليات الأنثروبولوجيا الرمزية التأويلية:

"يرجع الفضل إذن لكل من بيرس Peirce وسوسير Saussure في جذب اهتمام العلماء للإمكانات القوية وغير المحدودة التي تتسم بها الرموز والإشارات بشكل عام في

---

[1]- كليفورد جيرتز/https//ar.wikipedia.org /wiki.

[2]- 29 مايو/الأنثروبولوجيا والفولكلور ومناهج التحليل الرمزي, www.aranthropos.com

[3]- المرجع السابق.

عملية تأويل أو تفسير وإعادة تفسير الظواهر الاجتماعية، ويمكن التمييز بين التأثيرات التي تركها كل من بيرس وسوسير على الأنثروبولوجيين والفولكلوريين والمهتمين بالدراسات اللغوية والرمزية. فالذين تأثروا بسوسير يهتمون بوصف وتحليل أنساق الرموز الثقافية، مثل: الطوطمية، والأسطورة، والشعائر، والطقوس، والقرابة، على أنها أنساق معرفية يمكن تجريدها من مضمونها الإثنوجرافي أو من العلاقات الاجتماعية والفعل الاجتماعي أو الشعور الفردي، بينما الذين يعملون في مجال الدلالة والمتأثرين بآراء بيرس يدرسون نفس الأنساق الرمزية، لكنهم يفضلون أن يدرسوا الرموز أو الأنساق الرمزية في مضمونها الإثنوجرافي، ومن واقع العلاقات الاجتماعية والشخصية المتداخلة، وكذلك العواطف والمشاعر الشخصية المرتبطة بها."[1]

إذن فالأنثروبولوجيا التأويلية الرمزية، هي أيضا نتاج التأثر بالمدرسة الألسنية الحديثة، وقد استفادت من المنهج السيميولوجي باستعمال الرمز في قراءة نصوص الحكاية الشعبية.

واستنادا إلى ما سبق يمكن القول أن المنهج الأنثروبولوجي منهج حيوي، لم يسمح بالبقاء منغلقا على شكله التقليدي كما بدأ بفروعه الاجتماعية والثقافية، بل استطاع أن يواكب التطور الدراسي الحاصل في المجال الأدبي، ويستفيد من المدرسة الألسنية الحديثة، ليشمل مناهجها الجديدة، ويتوسع أكثر فأكثر دون إن يلغي فروعه القديمة.

وبناءا على ماتعرفنا عليه خلال هذا الفصل النظري عن فروع المنهج الأنثروبولوجي وأدواته سنحاول بالفصل القادم التعرف عليه أكثر بالوقوف عليه تطبيقيا من خلال الدراسات المقدمة بمجلة الثقافة الشعبية , ثم كيف جسدت هذه المجلة الدراسات الأنثروبولوجية المختلفة.

[1]– المرجع نفسه.

الفصل الثاني:

تطبيق المنهج الأنثروبولوجي في الدراسات الشعبية

"مجلة الثقافة الشعبية"

أنموذجاً

أولا: التعريف بالمجلة وأهدافها

"مجلة الثقافة الشعبية" هي مجلة فصلية تصدر في البحرين، وتظم بين دفتيها دراسات شعبية متنوعة من مختلف الأقطار العربية.

صدر أول عدد لها سنة 2008 وقد لحق عدد إصداراتها إلى 37 عددا سنة 2017.

وتسعى المجلة من خلال هذه الأعداد إلى رصد تراثنا الثقافي الشعبي، المادي وغير المادي. من الأقطار العربية كافة محاولة منها للحفاظ على هذا التراث الزاخر والأصيل، وذلك بفتح الباب أمام مشاركات الباحثين والأكاديميين فيها من أي مكان، ودعوتهم إلى الكتابة والمساهمة بالدراسات والمقالات العلمية المعمقة، الفولكلورية والاجتماعية، و الأنثروبولوجية والنفسية والسيميائية واللسانية والأسلوبية الموسيقية وكل ما تحمله هذه الشعب في الدرس من وجوه في البحث تتصل بالثقافة الشعبية.

إذن فالمجلة لا تهدف إلى جمع المادة الثقافية فحسب، بل هي تتجاوز الجمع بالدعوة إلى دراسة هذا التراث ومحاولة فهمه والتعمق فيه وكشف أسراره، وتذوق حلاوته، وهو ما أعربت عنه المجلة نفسها في مفتتح عددها الأول:

"هو السعي إلى الإحاطة بأصول الأنا فينا في زمن الخشية والحيرة والاضطراب إزاء توجس الآخر منّا وتخبطنا في تقديم أنفسنا إليه. وأنى لنا أن نفعل والنماذج تتعاورنا كأنها تأخذنا من جذورنا.

إنه العود إلى فضاءات الرمز والخيال والشخوص الجميلة التي أمتعتنا لحظات الطمأنينة إلى أجدادنا وأصولنا وينابيعها التي يهزنا الحنين إليها كلما عصرت قلوبنا حرارة الشوق ووحشة الطريق، ينابيع لا تكاد نرتوي منها إلا لنظمأ إليها.

إنه الأمل في أن ندرك هذا التراث الجميل قبل أن يلفه النسيان ويضيع منا فلا نهتدي إليه.

وطموحنا يتجاوز مجرد الجمع، فنحن نصبو إلى إمعان النظر فيه ودراسته دراسة علمية ترددت ريشتنا في رسمه عن أنفسنا صورة الإنسان يخفق قلبه بالحب يحلم، يكدح ويشقى من أجل الحياة، من أجل أن يسعد الآخرون، إنسان الكرم والنبل والإيثار.

ثانيا: دراسات أنثروبولوجية مختارة من المجلة

بما أن "مجلة التراث الشعبي" هي مجلة تختص بجمع التراث الأدبي ودراسته، فلا شك أنها تضم بين أعدادها الكثير من الدراسات الأنثروبولوجية، وعلى هذا الأساس كان اختيارنا لها كأنموذج تطبيقي للدراسات الأنثروبولوجية المتنوعة، والجدول الآتي يبين بعض العناوين التي تمثل دراسات أنثروبولوجية من المجلة:

العدد	عنوان الدراسة	طبيعتها
الأول	مظاهر التمييز ضد المرأة في الحكايات الشعبية	أنثروبولوجيا اجتماعية
الأول	المعتقدات الشعبية وجذور ظاهرة السحر	أنثروبولوجيا اجتماعية ثقافية
الأول	احتفالات الخاصة في بلاد الطوارق	أنثروبولوجيا ثقافية
الثاني	عادات وتقاليد الزواج في قرى البحرين	أنثروبولوجيا ثقافية
الثاني	ملابس الرجال في البحرين	أنثروبولوجيا ثقافية
الثالث	النسيج والتطريز الفلسطيني	أنثروبولوجيا ثقافية
الثالث	الملابس التقليدية لنساء قبيلة الرشايدة (السعودية)	أنثروبولوجيا ثقافية
الخامس	سلطة السحر بين التمثل والممارسة	أنثروبولوجيا اجتماعية
الخامس	حرفة صناعة الحناطير وعربات الكارو	أنثروبولوجيا ثقافية
السادس	الحلي المصرية كنز الأثرياء وزينة البسطاء	أنثروبولوجيا ثقافية

حاولنا من خلال هذه النماذج أن نوضح ماهي العناوين التي تندرج تحت الأنثروبولوجيا الثقافية, والعناوين التي تندرج تحت الأنثروبولوجيا الاجتماعية, وإن كان الجدول يبين أن المجلة ركزت على المظاهر الثقافية أكثر من الجانب الاجتماعي, ذلك لأنها تحرص على حفظ التراث الشعبي وإحياءه, ومع ذلك فانه لا يمكن فصل الأنثروبولوجيا الثقافية عن الاجتماعية في الغالب هما مرتبطتان ببعض, ودلك ما تبينه بعض الدراسات التي تبدو في ظاهرها ثقافية لكنها تحمل في رموزها دلالات اجتماعية.

إضافة إلى هذا الجدول الإحصائي, ارتأينا أن نعرض بعض النماذج المحللة للتوضيح أكثر, فوقع اختيارنا على النماذج الثلاثة التالية:

1- الأزياء التقليدية للمرأة التونسية:

علامات ورموز "بر الهمامة" نموذجا.

د. عبد الكريم براهيمي: كاتب من تونس.

تناول الكاتب في هذه الدراسة الأزياء التقليدية للمرأة في "بر الهمامة" أحد القرى التونسية، خلال النصف الأول من القرن العشرين، على أنها تتميز بالتنوع واختلاف الوظائف على غرار الوظيفية الحمائية، والجمالية، والقافية، وخاصة منها العلامية والرمزية التي تجعل منها نصوصا، تقرأ، ومن خلالها يتم التعرف على العديد من ملامح الهوية الثقافية لقبيلة الهمامة، ولعل من أهمها كشف الحالة الاجتماعية وترجمة الواقع الاقتصادي للمرأة التي ترتديها.

فكان أول ما تطرق إليه الكاتب في هذه الدراسة:

1- **مكونات اللباس**: حيث ذكر في هذا القسم أن ألبسة المرأة في بر الهمامة والمرأة البدوية بصفة عامة خلال النصف الأول من القرن العشرين تتميز بالتنوع وتنقسم إلى لباس الرأس والبدن والقدم، وتتكون من عدة قطع، حيث ذكر أهمها في جدول مع الشرح أو التعريف بكل قطعة.

ثم تطرق في القسم الثاني إلى:

2- **دور اللباس في إبراز الوضع الاجتماعي للمرأة في قبيلة الهمامة**: وهنا ألقى الكاتب الضوء على أهم قطع اللباس التي يمكن بالاعتماد عليها التعرف على الحالة الاجتماعية للمرأة التي ترتديه أي القطع التي لها دلالات رمزية واضحة، وأهمها أغطية الرأس، والحزام الذي يشد لباس الاشتمال.

2-1- أغطية الرأس: تختلف أشكالها وألوانها وطريقة وضعها بحسب الوضع الاجتماعي للمرأة، حيث يمكن من خلالها التمييز بين المرأة المتزوجة –مع أخذ اعتبار السن– وبين الصبيَّة والأرملة والمطلقة، حيث لكل واحدة من هؤلاء شكل غطاء يختلف عن الثانية، ومن خلاله يعرف الوضع الاجتماعي للمرأة.

بالإضافة إلى أغطية الرأس يعتبر الحزام من أبرز الألبسة المشبعة بالعلامات والرموز، والتي يمكن استنادا إليها التعرف بسهولة على الوضع الاجتماعي للمرأة التي ترتديه.

2-2- الحزام:

الحزام هو مجموعة من الخيوط يمكن أن تكون من مواد مختلفة على غرار الصوف أو القطن أو الحرير أو غيرها. تشد به المرأة لباس الاشتمال التي ترتديه في مستوى الخصر.

وتبرز أهمية هذا العنصر من الثقافة المادية في تنوع أصنافه وفي تعدد رموزه ودلالاته التي تجعل منه أبرز قطع اللباس التي تمكننا من التعرف إلى الوضع الاجتماعي للمرأة التي تتمنطق به، ليس فقط في بر الهمامة، وإنما كذلك في أغلب المجتمعات البدوية وحتى القروية.

حيث تتميز المرأة المتزوجة –باستثناء المسنة– بكبر حجم الحزام حيث يتكون من عدد كبير من الخيوط المضفورة التي يفوق عددها في سائر الأيام العشرة، وقد يتجاوز ذلك بكثير في المناسبات، ويطلقون على هذه الخيوط اسم "القواطن" إن كانت من القطن، أو المجاديل إن كانت من الصوف، وتكون ذات لون موحد، أو ذات ألوان مختلفة أما حزام النسوة الكبيرات فيتكون من عدد قليل من الخيوط المضفورة سواء أكانت من القطن أم الصوف وغالبا ما يكون أخضر اللون.

ويتميز حزام الصبية من قبيلة الهمامة بحجمه الصغير إذ يتكون من خيط أو خيطين فقط من «القيطن» أو من الصوف المبروم والمصبوغ.

أما بالنسبة إلى الأرملة فقد جرت العادة في قبيلة الهمامة أن تتمنطق خلال فترة الحزن التي لا تقل في الغالب مدتها عن السنة ببريم أي خيط واحد من الصّوف الأبيض أو من

الصّوف المخلوط بشعر الماعز أو وبر الإبل، وبعد انتهاء فترة الحزن يتمّ تعويض البريم بحزام يتكوّن من خيطين أو ثلاثة خيوط من القواطن أو من الصّوف المضفور والمصبوغ.

في حن تتمنطق المطلّقة بحزام متكوّن من عدد قليل من خيوط من الصّوف المضفور أو قواطن التي لا يتعدى عددها في الغالب ثلاثة أو أربعة، فهو أقلّ حجما من حزام المتزوجة وأكبر حجما من حزام الأرملة.

وللحزام وظائف متعدّدة من أهمّها الوظيفة العمليّة المتمثّلة في شدّ لباس الاشتمال إلى الجسم وهي وظيفة أساسيّة تجعل من الحزام عنصرا لا يمكن الاستغناء عنه، فبفضله تصبح إمكانية التّحرّك سهلة وتتحرّر اليدين ويصبح بالإمكان أداء مختلف الأعمال سواء بالنّسبة إلى النّساء أو الرّجال، مما يساعد على أداء الأعمال اليدويّة والبدنيّة المختلفة. وفي هذا الإطار وتحديدا من خلال التماثيل والرّسوم والنّقوش التي تعود إلى العهدين البوني والرّوماني بالبلاد التّونسيّة يمكن أنّ نميّز بين صنفين من لباس الاشتمال أحدهما مشدود بالحزام والآخر غير مشدود به، ويبدو أنّ الفرق بين المجموعتين من التّماثيل والرّسوم والنّقوش هو الانتماء الاجتماعي فالمجموعة الأولى ينتمي أصحابها في أغلبهم للعامّة التي تتولّى القيام بكلّ الأعمال اليدويّة باعتبارها الطّبقة المنتجة.

وإلى جانب الوظيفة العمليّة، فللحزام وظيفة جماليّة تبرز في كبر حجمه وفي حفظه لقوام المرأة وإظهار رشاقتها، ووظائف أخرى منها الوظيفة الأخلاقيّة،التي تبرز في اعتبار عدم ارتدائه من قبل المرأة المتزوّجة عيبا وخروجا عن الأعراف والعادات والتّقاليد.

وتعكس الوظيفة الأخلاقيّة دور الحزام واللّباس بصفة عامّة في عمليّة الضّبط الاجتماعي وذلك من خلال الالتزام بجملة من العادات والتّقاليد والأعراف التي تفرض على أفراد المجتمع التّعامل بحذر مع المرأة التي تعتبر «تابو» داخل المجتمعات المحافظة بصفة عامّة.

ثم يتطرق الكاتب بعد هذا إلى دور اللباس في إبراز الوضع الاقتصادي.

3- دور اللباس في إبراز الوضع الاقتصادي للمرأة في قبيلة الهمامة:

يمكن بالاعتماد على اللّباس التّمييز بين المرأة الفقيرة والمرأة الميسورة في قبيلة الهمامة ،خاصّة وأنّه يعتبر إحدى العلامات الخارجية البارزة لليسر أو الثّروة في مثل هذه المجتمعات البدوية، ولئن كانت الفروق بين الفئتين في بداية القرن العشرين تقتصر على احتكار المرأة الميسورة لألبسة من أقمشة جيّدة ومنسوجات متقنة الصّنع، فقد توسّعت في أواخره وفي بداية النّصف الثّاني منه وأصبحت أكثر وضوحا بسبب تفاقم التّأثيرات الخارجيّة والدّاخليّة. وتبرز مظاهر التّفاوت الاقتصادي في مختلف الألبسة سواء منها لباس الرّأس أو البدن أو القدم.

حيث يمكن التّمييز بين هذه الأنواع من خلال المواد الأولية المصنوعة منها (الأقمشة، الصوف، الحرير...) بالإضافة إلى نوع الخياطة.

الحلي:

ويعتبر الحليّ من أهمّ مكمّلات اللّباس الذي يمكن اعتماده مؤشّر المعرفة للوضع الاجتماعي والاقتصادي للمرأة.

وقد خص الكاتب في هذا القسم جدولا يعرّف فيه قطع حلي المرأة من قبيلة الهمامة، ليعرّج بعدها إلى ذكر دورها في إبراز الوضع الاجتماعي للمرأة:

2-دور الحليّ في إبراز الوضع الاجتماعي للمرأة:

يلعب الحليّ في قبيلة الهمامة دورا أساسيّا في التّمييز بين النّسوة حسب وضعهنّ الاجتماعي.

فالمرأة المتزوجة بإمكانها وحسب الأعراف السّائدة في قبيلة الهمامة لبس مختلف أصناف الحلّي التي يمكن تصنيفها إلى حلي يومي يُلبس في سائر الأيّام. أمّا الصّنف الثّاني فهو الحلي

الذي يُلبس في المناسبات، إلاّ أنّه كلمّا تقدّمت المرأة في السّن إلاّ وتخلّت تدريجيّا عن البعض من الحليّ.

وفي المقابل لا تسمح الأعراف المتداولة في قبيلة الهمامة في النّصف الأوّل من القرن العشرين لكلّ من الصّبيّة والمطلّقة والأرملة إلاّ بلبس القليل من الحليّ.

ويعتبر الحلي من أبرز مكمّلات لباس المرأة في المجتمعات البدويّة بصفة عامة. وله وظيفة تجميليّة تتمثّل في تزين المرأة. ووظيفة اقتصاديّة، ووظيفة سحريّة أو رمزيّة تتمثّل في الاستعمال المكثّف لبعض الأشكال المرتبطة بالتّمائم مثلا كالسّمكة والقمر التي ترمز إلى الخصوبة، والمُشْطَة أو الخُمْسَة التي لها دلالات وقائيّة وحمائيّة تجنّب المرأة التي ترتديها شر عيون الحسّاد، أي أنّها تمثّل رقى شعبيّة ضدّ العين. وهو ما يعكس جانبا من الثّقافة الشّعبيّة لقبيلة الهمامة التي تشترك فيها مع العديد من القبائل البدويّة الأخرى بالبلاد التّونسيّة وخارجها.

3- دور الحلي في إبراز الوضع الاقتصادي للمرأة في قبيلة الهمامة:

يعتبر الحلي مؤشّرا أساسيّا يمكنّنا من التّمييز بين المرأة التي تنتمي إلى عائلة فقيرة والمرأة التي تنتمي إلى عائلة ميسورة. وتبرز مظاهر الاختلاف بين الفئتين في كمّية الحليّ، وفي نوعيّة معدنه.

يتكوّن أغلب الحلي المنتشر استعماله في برّ الهمامة خلال النّصف الأوّل من القرن العشرين من الفضّة. وعليه فإنّ التّمييز بين العائلات الفقيرة والعائلات الميسورة يكون بحسب كميّة الحلي، أي تعدّد القطع وكبر الحجم وثقل الوزن.

أمّا خلال النّصف الثّاني من القرن العشرين فقد تخلّت العائلات الميسورة تدريجيّا عن الفضّة لفائدة الذّهب وأصبحت عمليّة التّمييز بين الفقراء والميسورين أسهل، بمعنى أنّ المرأة التي بقيت ترتدي حلي الفضّة تنتمي إلى العائلات المتواضعة والفقيرة، والمرأة التي ترتدي حليّ الذّهب تنتمي إلى العائلات الميسورة.

إذن تبيّن هذه الدراسة أن اللباس بأشكاله وألوانه يعد عنصرا هاما من الهوية الثقافية لقبيلة الهمامة خلال النصف الأول من القرن العشرين، لأنه يحمل دلالات ورموزا يمكن من خلالها بسهولة قراءة الوضع الاجتماعي والاقتصادي للمرأة في هذه المنطقة.

وبهذا يمكن القول أن هذه الدراسة قد مثلت للأنثروبولوجيا الثقافية والاجتماعية والرمزية في آن واحد, فاللباس عامة يعد جزءا هاما من ثقافة الشعب وهويته, وهو موضوع الأنثروبولوجيا الثقافية. بالإضافة إلى ما أثبتته هذه الدراسة الأنثروبولوجية أن اللباس في بعض القرى بخاصة, قد يمثل نظما اجتماعية, كما هو الحال في قرية بر الهمامة, أي أن شكل اللباس ولونه ومادة صنعه, كلها تمثل مؤشرات تعكس الوضع الاجتماعي والاقتصادي للمرأة في هذه القبيلة, وهذا أيضا يدخل ضمن اهتمامات الأنثروبولوجيا الاجتماعية, بينما تعد هذه العناصر (الشكل واللون والمادة الأولية للباس) رموزا تستدعي التأويل لفهم معانيها, وهنا يظهر دور الأنثروبولوجيا الرمزية التأويلية.

2-حركية الثقافة المتعلقة بالبوم في أنساقها الوظيفية

إبراهيم محمود- كاتب من سوريا

يعالج الكاتب في هذا النص الاعتقادات الشائعة عن "البوم" في مجتمعنا من القديم وأسباب التشاؤم من هذا الطائر، وكيف أثر ذلك في البنى النفسية خاصتنا.

فيقول الكاتب:

ومن خلال المتابعة، تبين لنا أن البوم، خصوصا في ثقافتنا التي تشكل طموحاتنا ومعتقداتنا وأوهامنا وخرافاتنا من بين أكثر الحيوانات ارتباطاً بعالم يؤثر في البنى النفسية خاصتنا، ومايسمى بالثقافة الشعبية لمجتمعنا، ذلك هو عالم الليل وهواملياته وحكاياته التي تكون على تماس مباشر بمفهومنا الثقافي والديني والمعتقدي لليل، أو العتمة، إذن فثقافتنا الشعبية ربطت صورة هذا الطائر بالليل وعتمته، لأنه طائر ليلي بإمتياز رغم أنه يبصر نهارا، لكنه لا يظهر إلا ليلاً فيرى ولا يرى.

ويقول إن جُلَّ مايرتبط به في تنقلاته ومواضعه وصوته وحراكه اليومي يبرزه في بنية الثقافة ضحية الثقافة هذه وقربانها أكثر من غيره، لأنه محمَّل بدلالات كبرى، ولأن الليل الذي يضمه يساعد على نسج كل ما من شأنه إشباع نهَم الإنسان الليلي ليحسن توكيد خصوصيته وقدرته على مركزة هويته من خلال المفارقات المميّزة لثقافته هذه.

وهذا ما دفع بي إلى مقاربة الأنساق الوظيفية لحركية الثقافة المتعلقة بالبوم ودلالاتها في العمق قدر المستطاع.

ثم يعود الكاتب إلى جذور حكاية البوم حيث يقول:

تنتمي حكاية البوم إلى دائرة (المدة الطويلة) في تصنيف الأثر التاريخي ومداه القيمي والرمز بحسب تعبير الفرنسي فرديناند بروديل، إذ إن المدوَّن عنه يرجع إلى عصور متعاقبة من ناحية، وما كتب عنه وفيه وسيق حقائق يُعمَل بها على صعد شتى، يخص جوانب مختلفة في حياتنا اليومية من ناحية ثانية.

ولعل ضمور البوم كمفهوم واسم في جل النصوص الأدبية: رواية وقصة وشعراً... الخ، يفسّره هذا الموقف السلبي الموجَّه ضده،وهو موقف تنسجه تصورات تشكلت على مدى أزمنة متداخلة بثقافاتها المختلفة:

1-في(لسان العرب) نجد للبوم حضوراً لافتاً، ولكن من خلال مفردة (الهوم).

حيث تبرز (الهامة)بكل دلالاتها الوظيفية رابطة قوية بين عالمي الأحياء والأموات.

الهامة هي (رأس كل شيء من الروحانيين)،فبخصوص (القتيل) تخرج هامة من هامته فلا تزال تقول:

اسقوني حتى يقتَل قاتله.

وكانوا يسمون ذلك الطائر الذي يخرج من هامة الميت الصدى. فنفاه الإسلام ونهاهم عنه.

ولكن ذلك مازال مستمراً إلى يومناهذا، وثمة قطاعات شعبية واسعة وفي أمكنة مختلفة تعتقد بالجانب السلبي هذا.

ثمة اعتقاد بالموت وعلى أنه لصيق عالم الظلمات، وارتباط جلي للحياة مع الموت وبالعكس فالأرواحية هنا موجودة بقوة, والبومة طائر ليلي يتواجد في الخرائب والمقابر، ولذلك نتلمس ربطا بين البوم كائن نشط ليلاً وما يخص جملة التصورات الخاصة بالقبر كعالم سفلي ظلماتي وحقيقة الروح ومصيرها ودأبها في عدم الاستقرار في الأسفل..ولهذا، وإلى يومنا، وفي بيئتنا، لازال ثمة من ينذر ويهدد الآخرين بعدم الاقتراب من المقابر خوفاً من التعرض لأذى روح هائمة شرهة إلى الانتقام. ويبدو البوم الكائن المرشح في هذه الحالة وهو يرفرف ويفاجئ الآخرين بين القبور...ويكون صوته صدى عالم آخر يتجاوزه، ولعل تسمية الطائر الخارج من هامة الميت بـــ (الصدى) إشارة إلى الصوت وصداه في الليل خصوصاً، وهو يظهر شبيه نواح وشجى، فجرت إحالة البوم إلى الميت والتشاؤم من رؤيته.

إذن فالكاتب يرجع سبب التشاؤم من البوم إلى طبيعته الليلية والتصاقه بالمقابر والخرائب وكلاهما (الليل والمقابر) يثير مخاوف الإنسان لما نسج عنها من حكايات وخرافات مخيفة, فكذلك ما نسج من حكايات وخرافات حول البوم هو من نسج الخيال الشعبي وليس فيه من الحقيقة شيء, وإنما رُبطت حكايته بحكايات الليل والمقابر و ما نسج حولها مما يثير مخاوف بني الإنسان.

2-ثم ذكر الكاتب التطير والبعد الوظيفي له.

ويتساءل لماذا البوم كان الحيوان المميَّز بهذه الصفة إلى جانب الغراب، ويرجع ذلك لأسباب عدة منها:

كونه محمولا بجانب كبير مما كان المتطيرون يشددون عليه كصفة الليلية المرتبطة بالمعتقدات التي آمن بها أولئك الذين أسقَطوا على الليل تصورات أوصفات تتناسب وما كانوا يختزنونه داخلهم، بالإضافة إلى بيئته إذ أنه يظل بعيداً عن الناس، لا يؤتلَف، ولأن المعتقد عند المتطيرين هو أن الروح لا تخرج إلا ليلاً ، ويكون البوم بمثابة ملازم القبر، فكأنالروح تحل فيه كلما جن الليل، و(جنون الليل) يخص تصورنا إلى اليوم، عن الليل وما فيه من مفاجآت وغرائب وإمكانية تعرض السائر فيه لأذى غير متوقع، ويضيف الكاتب:

إن ابن سيرين يعتبر البوم من الممسوخ، ووروده في المنام ليس خيراً، فهو (لص شديد الشوكة لا جند له وذوهيبة).

بينما يرجع الكاتب مصدر هذه المعلومات إلى الثقافة المتداولة في عصر ابن سيرين. مما يفصح عن مدى قوة المؤثرات الخاصة بتصورات من النوع المذكور حتى على صعيد الثقافة العالمة, أي أن الثقافة الشعبية المتداولة في عصر ما ترسخ وتتجدر بقوة في عقول الناس المعاصرة لها, ولا يقتصر ذلك على عامة الشعب فحسب, ولا يرتبط الأمر بصفة الجهل مادامت معممة حتى على أعلم الناس كابن سيرين والجاحظ مثلا, فكذلك لا يختلف رأي الجاحظ عن ابن سيرين في تطيره من البوم ويظهر ذلك في النفيس(كتاب الحيوان)،إذ تتوزع في العديد من أجزاءه معلومات مهمة في هذا الحيز البومي...فيذكر أن البوم طائر ليلي يدخل ليلاً على كل طائر في بيته، ويخرجه ويأكل أفراخه وبيضه.

ويضيف إلى أن البوم من لئام الطير، ولكنه عند أهل الري ومرو يتفاءَل به. وأهل البصرة يتطيرون منه.

ورأي الكاتب هنا أنه لا ذنب للبوم في هذا التطير فلو أننا راعينا التصنيف الأخلاقي للحيوان وسلوكياته لجاز لنا أن نعتبر البوم من أكثرها مأسوية وتعرضاً للغبن، نظراً لالتزامه الوحدة، ولأنه يبحث عن رزقه في الليل...وهو في صراعه مع طيور محددة (لا كل الطيور) يمارس دوره في التوازن البيئي والحيوي.

ويورد الكاتب أن حكاية في زمن سليمان،أي منذ ثلاثة آلاف عام، تخص مسألة القضاء والقدر، يشترك سليمان الذي عرف عنه فاهماً للغة الطير وغيرها، وهو يؤكد دور القضاء والقدر في حياة كل كائن ومنذ الأزل، والعنقاء التي أبت ذلك، وهي كائن خرافي، ومعها البومة التي كفلتها، أي آزرتها...والنتيجة هي لصالح النبي سليمان، وهي تؤدي إلى فزع العنقاء واختفائها، (وأما البومة فإنها لزمت الآجام والجبال وقالت أما النهار فلا خروجلي ولا سبيل إلى المعاش فهي إذا خرجت نهاراً وبختها الطير واجتمعت عليها وقالت لها يا قدرية.فهي تخضع لهذا).

حيث يرى الكاتب أن هذه الحكاية تندرج في إطار مجموع الحكايات الخرافية الخاصة بذم البوم واعتباره مشؤوماً.

فهيئة البومة في الحكاية وطريقة عيشها وفرادة سلوكها كان لابد أن تحفظ في قالب أخلاقي حكائي، حيث الحكاية سلة غذاء الدين الرمزية، ليسهل توارثه أو انتقاله من جيل إلى آخر، وذلك للتحكم في المتصوَّر عنه قيمياً، فالحكاية هذه في حراكها الاجتماعي والثقافيتخص مجتمع بني البشر، حيث العار في إهابه الأخلاقي السلبي هو الذي يحتم على البوم في أن يتجنب مجتمع الطير، وأن هذه حين تهجم عليه موحدة, فللانتقام منه باعتباره مذنباً عرَّضها للإهانة.

ويضيف الكاتب على هذه الحكايات ما جاء به "الدميري".

وهو يوسّع الحدود الدلالية للبوم، والوظائف العديدة التي تؤديها في تغذية ثقافة تعليلية واستعراضية صارخة، وهو لا يخفي تأثره بالجاحظ، في نقل معلوماته عن البوم، ومن بين المعلومات الجديدة هنا، ثمة ما يشير إلى أن البومة (صفة الأنثى غالبة هنا لدلالتها القيمية)لا تظهر بالنهار(خوفاً من أن تصاب بالعين لحسنها وجمالها ولما تصور في نفسها أنها أحسن الحيوان لم تظهر إلا بالليل) وتسمى البوم ب (أم الخراب) و(الصبيان).

ويَذكر أن أكل جميع أنواعها محرم, ويورد معلومات طريفة أخرى عن البوم، منها أن البوم إذا ذبح بقيت إحدى عينيه مفتوحة والأخرى مضمومة، وإذا أخذ قلب بومة وجعل على اليد اليسرى من المرأة في حال نومها تكلمت بكل ما فعلت في نومها.

وأن الاكتحال بمرارتها ينفع من الظلمة، وإن اكتحل بمذاب شحمها فأي مكان دخله بالليل رآه مضيئاً...الخ.

وهنا يرى الكاتب أن الدميري كعادة العديد من الكتاب المأخوذين بالثقافة المتداولة في مجتمعه ولها صلة بما هو عرفي وسلطوي كذلك، يورد أخباراً مختلفة في مصادرها ومصداقيتها، دون اعتماد العقلية التحليلية لمعاينة معلومته الملتبسة.

أراد الكاتب من خلال هذه الدراسة أن يسلط الضوء على جانب من جوانب حياتنا الثقافية، ويبيّن قوة تأثير الأسطورة والخرافة الأكثر تشبعا في وسطنا ليس الشعبي، كما يسمى فقط، وإنما تشمل حتى المثقفين والعلماء من الشعب.

وتعد الأسطورة والخرافة من المعتقدات الشعبية والتي هي جزء من ثقافة الشعب وهويته, و بالتالي فإن هذه الدراسة تناولت جانبا من جوانب الأنثروبولوجيا الثقافية.

3- حرفة صناعة الحناطير وعربات الكارو.

دراسة أنثروبولوجية في محافظة الدقهلية

محمد غنيم: كاتب من مصر

تهدف هذه الدراسة إلى تأصيل وتأريخ ظهور حرفة صناعة الحناطير وعربات الكارو. وخصائصها في مصر.

فيذكر الكاتب أن الحنطور وُجد في الحضارات القديمة وإن لم يكن بنفس الشكل الحالي أو بالتسمية الشائعة عنه, وكانت بداياته منذ آلاف السنين في آسيا عندما اخترعت العجلة التي أدت إلى ثورة في وسائل المواصلات، والأمر الشائع أن المصريين لم يعرفوا العجلة حتى أدخلها الهكسوس. والواقع أن العجلة كانت معروفة في مصر قبل عصر الهكسوس وربما كان استعمالها على نطاق ضيق لأن المصريّ كان يعتمد على النيل في تنقلاته وخاصة أن هذه العربات لا تصلح لنقل الأحجام الضخمة أو الثقيلة، إنما ينسب إلى الهكسوس إدخالالعجلة الحربية السريعة.

وفي عهد الدولة الحديثة (1580-1100 ق.م) كانت هناكالعجلة وتجرها الثيران وكانت تستخدم غالباً لنقل الزاد إلى عمال المناجم وعلى ذلك فقد كانت نوعاً من عربات النقل، أما المركبة فإننا نعرف عنها الكثير فكانت تستعمل للسفر والصيد والقتال،وقد كانت عبارة عن عربة صغيرة خفيفة للغاية لاتسع أكثر من ثلاثة أشخاص واقفين وكانت المركبة دائماً ذات عجلتين فقط مثل الحنطور الشائع الآن تصنعان بعناية من مختلف الأخشاب وكان لها أربعة

أنصاف محاور، ثم صار لها ستة محاور وفي النادر ثمانية تحيط بها من الأمام ومن الجانبين جدران رفيعة من الجلد المشدود أو سياج خفيف من الخشب المقوس أما(العريش) فكان مثبتاً من طرفه الخلفي...على هذا النحو كانت تصنع سائر المركبات المصريةولم يكن يختلف بعضها عن بعض إلا من حيث ازدياد أو قلة فخامة جهازها، وكانت المركبة الملكية بطبيعة الحال تفوق غيرها وجاهة وعظمة وكان لابد من تمويه سائر الأجزاءالمعدنية فيها بالذهب، والخيل تحمل ريشاً ملوناً...ويدل هذا الإعداد الفخم وحده على عظيم تقدير المصريين للمركبات والخيل في الدول الحديثة.

ولم تستعمل المركبات في مصر الإسلامية ويبدو أن ذلك كان راجعاً إلى ازدحام القاهرة وضيق الشوارع, لذلك كانت الخيل هي وسيلة التنقل لدى النبلاء وذوي المكانة الاجتماعية بينما كان باقي المواطنين يستعملون الحمير. وكان الحنطور في تلك الفترة أواخر القرن التاسع عشر أحد الوسائل الهامة للتنقل داخل المدن خاصة للطبقتين العليا والمتوسطة وكان يظهر بأعداد متوسطة.

متى بدأت حرفة صناعة الحناطير؟

يتساءل الكاتب هنا عن زمن بداية صناعة الحناطير بشكلها الحالي التي هي عليه اليوم، فيجيبه على ذلك بعض الرواة وهو في الوقت نفسه أحد صانعي الحناطير في مصر بأن صناعة الحناطير بدأت غالباً في أوائل القرن التاسع عشر وقد ظهرت في مصر منذ أيام محمد علي باشا عندما كانوا يستوردون تلك العربات من إيطاليا وفرنسا وإنجلترا حيث كانت تأتي في صناديق ويتم تركيبها في مصر على يد الصناع الإيطاليين الذين تعلم منهم المصريونهذه الحرفة وقد استطاعوا تقليدها بمهارة.

صناعة عربات الحنطور

يتطرق الكاتب في هذه الفقرة إلى الزينة التي يضعها السائق أو الصانع على الحنطور، هي غالباً من النحاس وهي عبارة عن وحدات زخرفية مختلفة تمثل أشكالاً متنوعة ومن تلك الأشكال السمكة وهي تدل على الرزق الوفير والنسل في الموروث الشعبي وتوجد وحدات

أخرى للزينة مثل خمسة وخميسة والدائرة المخرمة وتسمى كفة وأيضاً نصف دائرة وكلها كما يعتقد واضعوها أنها تقي العربة من الحسد، وهذا يدخل ضمن المعتقدات الشعبية بطبيعة الحال, بالإضافة إلى الفانوس بأشكاله المختلفة، كل هذه الأدوات للزينة وبنفس الوقت تعكس المعتقدات الشعبية السائدة في المجتمع ويمثل النحاس عنصر الزينة الأساسي في الحنطور.

وقد اختلفت وظيفة الحنطور من عصر إلى آخر وكذلك من مدينة لأخرى ففي أواخر القرن التاسع عشر كان يعتبر وسيلة الانتقال الرئيسية لأبناء الطبقة العليا أما عامة الشعب فيستخدمون الركائب في التنقل وزاد الإقبال عليه من قبل طبقات الشعب المختلفة في أوائل القرن العشرين إلى أن انتشرت وسائل المواصلات العامة. وانحصر استعماله في المناطق التي لا تصلها المواصلات.

ويذكر الكاتب أن: صناعة الحناطير من الحرف الشعبية التي تتميز بها مدينتي بلقاس وشربين عن سائر مدن وقرى الدقهلية، كما أنها مهنة متوارثة، حيث لا يعمل في هذه الحرفة أحد من خارج العائلة، بل يورثها الأب إلى أبنائه. كما أن الورشة ملكية جماعية للأب والأبناء.

ويتم تصنيع الحناطير وتخزينها في الورشة، كما أنه يستخدم في صنعها أدوات تقليدية بسيطة، تطرق الكاتب إلى ذكرها وشرحها، كما ذكر خطوات صناعتها, وذكر أن لورشة تصنيع الحناطير وظائف إنتاجية وتجارية، وتلعب دوراً اجتماعياً هامافي المجتمع المحلي الذي توجد به خاصة إذا علمنا أن وسيلة المواصلات في بلقاس هي الحناطير. فلا يوجد سيارات أجره في بلقاس، هذا فضلاً عن أن الطلاب في الإجازة الصيفية يلجؤون للعمل في هذه الحناطير كوسيلة لشغل الفراغ.

ثم يذكر الكاتب أن أنواع الحناطير تختلف حسب:

1-حسب الخامات المستخدمة.

2-حسب الشكل.

كما يذكر الكاتب التطورات التي لحقت بهذه الحرفة كتصغير حجم الحنطور ليكون أجمل، وتزيينه بقطع الفضيات، وإضافة الإضاءة الكهربائية للحنطور من الداخل...الخ.

العربات الكارو:

يذكر الكاتب أن هذه الحرفة توجد في شربين منذ زمن طويل لأنها وراثية ويوجد 8 ورش في البلد متخصصة في صناعة العربات الكارو.

أما الأدوات المستخدمة في هذه الحرفة والتي يذكرها الكاتب بالتفصيل في هذه الدراسة فهي أدوات بسيطة أيضا تشبه أدوات صناعة الحناطير.

ويذكر الكاتب أنه لا توجد مشكلات بهذه الحرفة سوى أنها مرتبطة بالفلاحين وظروفهم المادية حيث إنهم أكثر الفئات إقبالاً على شراء هذه السلعة.

إذن هي تخص الطبقة الاجتماعية البسيطة فقط من المجتمع وبذلك تُظهر الطبقية في المجتمع المصري, وتعكس الوضع الاقتصادي المتدني لمستعمليها.

أما أنواع العربات الكارو كما يذكرها الكاتب:

كارو عادي: وهي المخصصة للحمار.

كارو خيالي: وهي المخصصة للخيل وتكون أكبر في الحجم وتأخذ وقتاً وشغلاً أكثر.

ثم يعرج الكاتب على ذكر مراحل صناعة الحرفة بالتفصيل أما عن مادتها الأولية فهي من الخشب.

إذن تعد حرفة صناعة الحناطير والعربات الكارومن الحرف الشعبية التي عرفت في مصر وتميزت بها, وأصبحت جزءا من ثقافتها, وإن تغير دورها الاجتماعي,فبعد أن كانت الحناطير وسيلة النقل الأساسية لأبناء الطبقة العليا أصبحت بمرور الزمن وتطور وسائل المواصلات, تقتصر على الطبقة الضعيفة ممن لا يملكون وسائل نقل حديثة.

ومنه يمكن القول إن هذه الدراسة قد تناولت جانبا من جوانب الأنثروبولوجيا الثقافية, لان الحرف الشعبية جزء من ثقافة الشعب أيضا, ومع ذلك فقد أَضهرت الطبقية في المجتمع المصري, وبدلك فهي تناولت جانبا من اهتمامات الأنثروبولوجيا الاجتماعية أيضا.

خاتمة

خاتمة:

من خلال البحث الذي قمنا به حول المنهج الأنثروبولوجي في دراسة الحكاية الشعبية والذي تضمن التعريف بهذا المنهج وإبراز خصائصه وفروعه الأدبية مع مراحل التطور التي مر بها, كما كان لزاما علينا أن نتطرق إلى التعريف بالأدب الشعبي والوقوف على أهم أشكاله التي تعد مجالا واسعا ومتنوعا للدراسات الانثروبولوجية, ومنه تمكنا من الوقوف على جملة من النتائج كان أهمها:

- ❖ أن المنهج الأنثروبولوجي منهج قديم في الدراسات الإنسانية, إلا أن طبيعة الاستفادة منه أكاديميا توحي بالفردية وتوجيه آلياته بحسب الظواهر المدروسة.
- ❖ تعرف الأنثروبوبولوجيا بأنها علم الإنسان, وبذلك فهي تستفيد من كل المناهج التي تناولت الإنسان من جانب ما, كالمنهج الاجتماعي, والنفسي, والتاريخي...وتستمد آلياتها من كل هذه المناهج وبذلك فهي منهج شامل, ومتعدد الأوجه.
- ❖ أن المنهج الأنثروبولوجي منهج حيوي, لم يبقى منغلقا على شكله الكلاسيكي , بل استطاع أن يواكب التطورات الحاصلة في الدراسات الأدبية, ويستفيد من المناهج اللسانية الحديثة, فظهرت نتيجة ذلك الأنثروبولوجيا البنيوية, والأنثروبولوجيا الرمزية التأويلية.
- ❖ وجد المنهج الأنثروبولوجي ظالته في دراسة الحكاية الشعبية, فهي تمثل مجالا خصبا ومطواعا لأبحاثه المختلفة: الاجتماعية والثقافية والرمزية ...
- ❖ أن الأدب الشعبي متنوع الأشكال, وان كان لكل شكل خصائصه, فجميعها تشترك في حمل ثقافة شعب ما, وجميعها تشكل مجال بحث للمنهج الأنثروبولوجي.
- ❖ نقلت لنا مجلة الثقافة الشعبية من خلال أعدادها السابقة أشكالا ثقافية متنوعة بقسميها: المادي وغير المادي, ومن بلدان عربية مختلفة, عكست في أغلبها الأنثروبولوجيا الثقافية, كالرقص الشعبي, والموسيقى الشعبية, واللباس التقليدي, الأمثال الشعبية, الحرف الشعبية, والمعتقدات....وان احتوت هذه في مضمونها رموزا ودلالات اجتماعية أما النماذج الثلاثة

المختارة من المجلة كأنموذج تطبيقي لدراستنا, فيمكن القول أنها مثلت للأنثروبولوجيا بأوجه متعددة: ثقافية, واجتماعية, ورمزية تأويلية.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر:

1- مجلة الثقافة الشعبية, يصدرها: أرشيف الثقافة الشعبية للدراسات والبحوث والنشر,المنامة, مملكة البحرين .ع1 (2008), ع5/ع6 (2009), ع32 (2016).

المراجع العربية:

1- أحمد جعفر صادق الأنصاري, مدخل إلى الأنثروبولوجيا الاجتماعية وكلية الآداب, قسم المجتمع المدني, جامعة الكوفة. أحمد صالح رشدي, الأدب الشعبي, دار المعرفة, 1954م.

2- أحمد صالح رشدي, الأدب الشعبي, دار المعرفة, 1954م .

3- الجباوي علي (1996/1997) الأنثروبولوجيا, علم الأناسة, جامعة دمشق.

4- أمينة فزازي, مناهج دراسات الأدب الشعبي: المناهج التاريخية والأنثروبولوجية و النفسية والمورفولوجية في دراسة الأمثال الشعبية التراث الفولكلور الحكاية الشعبية, دار الكتاب الحديث, الجزائر, 2010/1434م.

5-حسين فهيم, قصة الأنثروبولوجيا, سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب, الكويت, عالم المعرفة 1978.

6- سعيدي محمد, الأدب الشعبي بين النظرية والتطبيق, ديوان المطبوعات الجامعية, بن عكنون, الجزائر.

7- عبد الحميد بورايو, القصص الشعبي بمنطقة بسكرة, ديوان المطبوعات الجامعية, الجزائر 1985.

8-عبد الوهاب جعفر, البنيوية في الأنثروبولوجيا وموقف سارتر منها, دار المعارف, الهيئة العامة لمكتبة الإسكندرية, 1989م.

9- فوزي العنتيل, الفولكلور ما هو؟ دار المسيرة, مكتبة مربولي, القاهرة, ط2, 1987م.

10- محمد المرزوقي, الأدب الشعبي, الأدب الشعبي, الدار التونسية للنشر 1967.

11- نبيلة إبراهيم, أشكال التعبير في الأدب الشعبي, دار النهضة, مصر للطبع والنشر, القاهرة, مصر.

12- نبيلة إبراهيم, أشكال التعبير في الأدب الشعبي, دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع, القاهرة مصر, ط3 (طبعة منقحة ومزيدة).

المراجع الفرنسية:

13- Nicohoson C(1968) .Anthropology and education, London.

المراجع المترجمة:

14- كلاكهون, كلايد (1964) الإنسان في المرآة, ترجمة شاكر سليم.

15- كلود ليفي ستروس, الأنثروبولوجيا البنيوية, ج1, ترجمة مصطفى صالح, منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي, دمشق, 1983م.

المعـــاجـــم :

16- ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين محمد بن كرم), لسان العرب, دار صادر بيروت, لبنان, 1975م.

المواقع الإلكترونية:

17-علم الأنثروبولوجيا والانتقادات الموجهة إليه .www.alukah net

18- الأنثروبولوجيا الثقافية www. Aranthropos.com/ cultural-anthropology

19-الأنثروبولوجيا والفولكلور ومناهج التحليل الرمزي, www.aranthropos.com

20- كليفورد جيرتز/https//ar.wikipedia.org /wiki.

فهرس الموضوعـــات	
الموضـــــــــــوع	الصفحة
❖ مقدمـــــة	أ– د
الفصل الأول : المنهج الأنثروبولوجي في السياق النظري لدراسة نصوص الحكاية الشعبية	
❖ مفهوم الأنثروبولوجيا	07
❖ المنهج الأنثروبولوجي في دراسة نصوص الحكاية الشعبية	08
❖ جذور المنهج الأنثروبولوجي وأهم أعلامه	09
❖ مجالات دراسة المنهج الأنثروبولوجي (الأدب الشعبي)	17
❖ مفهوم الأدب الشعبي	17
❖ عراقة الأدب الشعبي	20
❖ تداخل الأدب الشعبي مع الفنون الأخرى	21
❖ أقسام الأدب الشعبي	21
❖ أقسام المنهج الأنثروبولوجي في دراسة نصوص الحكاية الشعبية	25
❖ الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية	27
❖ الأنثروبولوجيا البنيوية	29
❖ الأنثروبولوجيا الرمزية التأويلية	31
الفصل الثاني: تطبيق المنهج الأنثروبولوجي في الدراسات الشعبية "مجلة الثقافة الشعبية البحرينية" أنموذجاً	
❖ التعريف بالمجلة و أهدافها	36
❖ دراسات أنثروبولوجية مختارة من المجلة	37
❖ الأزياء التقليدية للمرأة التونسية : علامات ورموز "بر الهمامة" نموذجا	38
❖ حركية الثقافة المتعلقة بالبوم في أنساقها الوظيفية	43
❖ حرفة صناعة الحناطير والعربات الكارو	47
❖ الخـــــاتمة	53
❖ قائمة المصادر والمراجع	56
❖ فهرس الموضوعات	58
❖ ملخص الدراسة	

ملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى التعريف بالمنهج الأنثروبولوجي في دراسة نصوص الحكاية الشعبية, وذلك من خلال إبراز مفهوم هذا المنهج, وتاريخ ظهوره في الدراسات الأدبية, ثم الوقوف على أقسامه وأدواته ومحاولة النظر في خصوصيتها من خلال التعامل مع الحكاية الشعبية تحديدا, حيث تعد هذه الأخيرة نصا خصبا ومطواعا للمنهج الأنثروبولوجي, ومحاولة لفهم المنهج والاستفادة منه تطبيقيا اخترت مجلة رائدة في الدراسات الشعبية وهي مجلة تصدر في البحرين لكنها تضم بين دفتيها دراسات شعبية من مختلف الأقطار العربية.

الكلمات المفتاحية : المنهج الأنثروبولوجي ، الحكاية الشعبية ، مجلة الثقافة الشعبية

Résume :

Cette étude a pour but de faire connaitre l'approché anthropologique dans l'études des textes des contes populaire (les légendes); mettant en évidence le concept de pan apparition dans les études littéraires ; puis se pointer sur ses différentes parties et ses moyens en essayant d'observer ses spécificités particulaire; qui est considérée comme un texte riche est adapte a l'anthropologie en essayant de comprendre et den bénéficier en davantage; de cursus pratiquement j'ai choisir le pionner des magazines dans le concept qui ayant une expérience dans les études anthropologiques ce magazine est publie à Bahreïn comportant des études populaires de diverses pays arabes.

Summary :

This study aims to introduce the anthropological curriculum in the study of the folk tale by highlighting the concept of this approach and its date of appearance in literary studies and standing on sections and tools and trying to consider their specificities by dealing with the folk tale specifically ,this latter is considered as a fertile and satisfying text for the curriculum.

The text is a fertile and flexible approach Anthropology and trying to understand it and benefit from it,

The chosen a leading magazine in popular studies from Bahrain which includes popular studies from different Arab countries.