



**Ministry of Higher Education and
Scientific Research**



**Zian Achour University of Djelfa
College of Social Sciences and Humanities
-Department of Sociology and Demography-**

Educational values in Algerian proverbs circulated in the Awlad Nael region

A thesis submitted for obtaining a PhD degree in Sociology

Major: Sociology of Education

student preparation

Omara Mohamed

Supervision of Prof. Dr

Ben larbi M'hamed

Discussion committee members

number	Name and Surname	Rank	Affiliation Foundation	Adjective
01	Dahmani Mohamed	Lecturer Professor	University of Djelfa	president
02	Ben larbi M'hamed	Professor	University of Djelfa	Supervisor and rapporteur
03	Saadi Mohamed	Lecturer Professor	University of Djelfa	examiner
04	Chtatha Oum El khir	Lecturer Professor	University of Laghouat	examiner
05	Ben aissa Lazhari	Lecturer Professor	University of Laghouat	examiner

Academic year: 2021-2022



وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الجلفة



كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية
قسم علم الاجتماع والديمقراطية

القيم التربوية في الأمثال الشعبية الجزائرية المتداولة في منطقة أولاد نائل

رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في علم الاجتماع
تخصص: علم اجتماع التربية

إشراف الأستاذ الدكتور
أحمد بن العربي

إعداد الطالب
عمارة محمد

أعضاء لجنة المناقشة

رقم	الاسم واللقب	الرتبة	مؤسسة الانتماء	الصفة
01	دحماني محمد بومدين	أستاذ محاضر-أ-	جامعة الجلفة	رئيسا
02	بن العربي أحمد	أستاذ	جامعة الجلفة	مشرفا ومقررا
03	سعدي محمد	أستاذ محاضر-أ-	جامعة الجلفة	ممتحنا
04	شنتاحة أم الخير	أستاذ محاضر-أ-	جامعة الأغواط	ممتحنة
05	بن عيسى الأزهاري	أستاذ محاضر-أ-	جامعة الأغواط	ممتحنا

السنة الجامعية: 2021-2022



وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الجلفة

كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية

قسم علم الاجتماع والديمقراطية



القيم التربوية في الأمثال الشعبية الجزائرية

المتداولة في منطقة أولاد نائل

رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في علم الاجتماع

تخصص: علم اجتماع التربية

إشراف الأستاذ الدكتور

أحمد بن العربي

إعداد الطالب

عمارة محمد

أعضاء لجنة المناقشة

رقم	الاسم واللقب	الرتبة	مؤسسة الانتماء	الصفة
01	دحماني محمد بومدين	أستاذ محاضر-أ-	جامعة الجلفة	رئيسا
02	بن العربي أحمد	أستاذ	جامعة الجلفة	مشرفا ومقررا
03	سعدي محمد	أستاذ محاضر-أ-	جامعة الجلفة	ممتحنا
04	شتاتحة أم الخير	أستاذ محاضر-أ-	جامعة الأغواط	ممتحنة
05	بن عيسى الأزهاري	أستاذ محاضر-أ-	جامعة الأغواط	ممتحنا

السنة الجامعية: 2021-2022

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

1438

الإهداء

إلى روح والدي قديس الله نراه وطيباً

إلى روح والدي قديس الله نراه وطيباً

إلى إخوة والأخوات

إلى فنّان كبري ورياحين قلمي

إلى صاحبي ورفيقتي دمي

أقربني هذا العمل

شكر وتقدير

رَبِّ اَوْزَعْنِي اِنْ اَشْكُرْ نِعْمَتَكَ الَّتِي اَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَاَنْ اَعْمَلَ
صَالِحًا تَرْضَاهُ وَاَصْلِحْ لِي فِي عَمَلِي اِنْ ثَبَتَ اِلَيْكَ وَاِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ

أشكر الله وأحمده حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه، على أن منّ عليّ بإتمام هذه الرسالة. كما أجزل الشكر والامتنان إلى الأستاذ الدكتور "أحمد بن العربي" على موافقته الإشراف على هذا العمل، وعلى الثقة المطلقة التي منحني إياها، وعلى ما لمست منه من حصافة الرأي والتوجيه والتشجيع. كما أتقدّم بفائق الشكر والتقدير إلى قسم علم الاجتماع والديمغرافيا بجامعة الجلفة، وأطعمها على احتضانها لنا، ومساعدتهم لإتمام العمل.

إلى كلّ هؤلاء أكرّر جزيل الشكر فر الامتنان والتقدير.

فهرس المحتويات

الإهداء

شكر وتقدير

فهرس المحتويات

فهرس الجداول

فهرس الملاحق

مقدمة..... أ- ز

الباب الأول: الإطار النظري للدراسة

الفصل الأول: موضوع الدراسة

- تمهيد 10
- 1- إشكالية الدراسة 10
- 2- فرضيات الدراسة 11
- 3- أهمية الدراسة 12
- 4- أسباب اختيار الموضوع 13
- 5- أهداف الدراسة 15
- 6- مفاهيم الدراسة 16
- 7- الدراسات السابقة 23
- خلاصة 50

الفصل الثاني: القيم

- تمهيد 54
- 1- القيم 54
- 1-1- تعريف القيمة 54
- 1-2- خصائص القيمة 57
- 1-3- أهمية القيم 58
- 1-4- أهمية القيم للفرد 59
- 1-5- أهمية القيم للمجتمع 59
- 1-6- أنواع القيم 60
- 1-7- تصنيف القيم 62

62	1-7-1 المعيار الأول: محتوى القيمة
63	2-7-1 المعيار الثاني: مقصد القيمة
64	3-7-1 المعيار الثالث: شدة القيمة
65	4-7-1 المعيار الرابع: عمومية القيمة
66	5-7-1 المعيار الخامس: وضوح القيمة
66	6-7-1 المعيار السادس: دوام القيمة
66	2- ترسيخ القيم
66	1-2 القيم ومستويات الجانب الوجداني
68	3- مراحل ترسيخ القيم في الوجدان
69	3- علاقة القيم بالثقافة
69	1-3 تعريف الثقافة
72	2-3 بنية الثقافة
73	3-3 وظائف الثقافة
74	4- القيم وعناصر الثقافة
74	1-4 علاقة القيم بالسلوك والأفعال
75	2-4 علاقة القيم بالمعتقدات
76	3-4 علاقة القيم بالاهتمام
77	4-4 علاقة القيم بالإلزام
79	5- مواقف الاتجاهات المختلفة من أصل القيم
79	1-5 المواقف الاجتماعية
83	2-5 المواقف المثالية
86	3-5 المواقف الاقتصادية
89	4-5 المواقف البيولوجية
89	5-5 المواقف السيكولوجية
91	6-5 المواقف البراغماتية
93	7-5 المواقف الوجودية
94	8-5 موقف الإسلام
101	خلاصة

الفصل الثالث: الأمثال الشعبية

105	تمهيد
106	1- المثل الشعبي
106	1-1- خصائص المثل الشعبي
107	1-2- وظائف المثل الشعبي
110	1-3- الضبط الاجتماعي والمثل الشعبي
113	1-4- لغة المثل الشعبي
115	2- اختلاف الأمثال الشعبية وتناقضاتها
117	3- فلسفة المثل الشعبي
119	4- النشأة الاجتماعية للمثل الشعبي
120	4-1- المثل الشعبي والمجتمع
120	4-2- اجتماعية الأمثال الشعبية
123	4-3- المثل الشعبي والسياق الاجتماعي
126	4-4- الدراسة السوسولوجية للمثل الشعبي
128	5- سلطة المثل الشعبي
134	6- المثل الشعبي والخطاب
134	6-1- بيداغوجية الأمثال الشعبية
136	6-2- تحليل الخطاب البيداغوجي للمثل الشعبي
140	6-3- تأثير الخطاب على تبني القيم وترسيخها
142	6-4- المثل الشعبي والخطاب التهكمي
144	6-5- المثل الشعبي والخطاب الأيديولوجي
146	خلاصة

الفصل الرابع: دوافع السلوك الاجتماعي والميكانيزمات الدفاعية في الأمثال الشعبية

150	تمهيد
150	1- المثل الشعبي والحالات النفسية
151	2- دوافع السلوك الاجتماعي في الأمثال الشعبية
153	2-1- دافع العلاقات الاجتماعية
153	2-2- دافع الدين

154	3-2- دفع الانتماء.....
155	3- الميكانيزمات الدفاعية في الأمثال الشعبية.....
173	خلاصة.....

الباب الثاني: الجانب التطبيقي

الفصل الأول: الإجراءات المنهجية للدراسة

179	تمهيد.....
180	1- الإطار النظري للدراسة.....
184	2- منهجية البحث المتبّعة.....
187	3- مجتمع البحث.....
188	4- عينة البحث.....
189	5- مجالات الدراسة.....
195	6- الأساليب الإحصائية.....
195	خلاصة.....

الفصل الثاني: القيم الاجتماعية (1) العلاقات الاجتماعية في الأمثال الشعبية

199	تمهيد.....
200	1- نبذة تاريخية عن المرأة.....
202	2- قيمة البنت.....
206	3- قيمة المرأة.....
208	4- قيمة الزواج.....
217	5- الحماة والكنة.....
221	6- الطلاق ونتائجه.....
223	7- قيمة الرجل.....
224	8- قيمة الأخوة.....
227	9- قيمة الجار.....
229	10- قيمة الصداقة.....
233	11- قيمة تقدير الذات.....
237	12- قيمة الاحترام.....
240	خلاصة.....

الفصل الثالث: القيم الاجتماعية (2) الصفات الاجتماعية في الأمثال الشعبية

244	تمهيد
244	1- قيمة الكرم
250	2- قيمة التضامن
255	3- قيمة الصبر
261	4- قيمة التسامح
263	5- قيمة الفناعة
269	6- قيمة الصمت والكلام
273	7- قيمة الوفاء
277	خلاصة

الفصل الرابع: القيم الاقتصادية في الأمثال الشعبية

282	تمهيد
282	1- قيمة العمل
294	2- قيمة المعاملات التجارية
298	3- حالات اجتماعية
303	4- قيمة الديون
304	5- قيمة الادخار
306	6- قيمة الوقت
309	7- قيمة المنفعة
314	خلاصة

الفصل الخامس: القيم السياسية في الأمثال الشعبية

318	تمهيد
319	1- قيمة الشخصية المهيمنة
325	2- قيمة الحاكم والدولة
326	3- القيم الصراعية
336	4- قيم التغيير الاجتماعي
340	5- قيم الأمن والأمان
345	6- قيم الولاء للوطن

7- قيم المشورة..... 348

خلاصة..... 351

الفصل السادس: القيم الدينية في الأمثال الشعبية

تمهيد..... 355

1- قيمة الدين..... 256

2- الحفاظ على الدين..... 357

3- قدرة الله..... 358

4 - قيمة الصلاة..... 360

5- قيمة القضاء والقدر..... 363

6- قيمة المسؤولية..... 370

7- بعض الاعتقادات..... 373

8- قيمة المعاملات..... 374

خلاصة..... 375

الفصل السابع: القيم النظرية في الأمثال الشعبية

تمهيد..... 379

1- قيمة التجربة في عملية التربية..... 379

2- أساليب تربوية..... 381

3- الصحة..... 383

4- التفاوض الاجتماعي..... 384

5- نظرة حول طبيعة الإنسان..... 384

6- نظرة حول كبير السن..... 386

خلاصة..... 386

الفصل الثامن: القيم الجمالية في الأمثال الشعبية

تمهيد..... 390

1- المظهر..... 390

2- الجسد حامل للقيم الاجتماعية..... 398

خلاصة..... 401

الفصل التاسع: مناقشة عرض نتائج الدراسة ومناقشتها وتحليلها وتفسيرها

404	تمهيد
404	دوافع السلوك الاجتماعي والميكانيزمات الدفاعية في الأمثال الشعبية
412	تحليل ومناقشة الفرضية الفرعية الأولى
418	تحليل ومناقشة الفرضية الفرعية الثانية
426	تحليل ومناقشة الفرضية الفرعية الثالثة
433	تحليل ومناقشة الفرضية الرئيسية
448	نتائج الدراسة
450	الاستنتاج العام للدراسة
457	توصيات الدراسة
454	مقترحات الدراسة
460	خاتمة

فهرس الجداول

رقم	عنوان الجدول
01	قبائل وعروش منطقة أولاد نائل
02	دوافع السلوك في الأمثال الشعبية
03	النسب المئوية للميكانيزمات الدفاعية في الأمثال الشعبية
04	الترتيب الإجمالي لمجموع القيم التربوية في الأمثال الشعبية
05	ترتيب القيم التربوية حسب المجالات
06	القيم الإنسانية في الأمثال الشعبية
07	القيم الاجتماعية(1)العلاقات الاجتماعية في الأمثال الشعبية
08	القيم الاجتماعية(2)الصفات الاجتماعية في الأمثال الشعبية
09	القيم الاقتصادية في الأمثال الشعبية في الأمثال الشعبية
10	القيم السياسية في الأمثال الشعبية
11	القيم الدينية في الأمثال الشعبية
12	القيم النظرية في الأمثال الشعبية
13	القيم الجمالية في الأمثال الشعبية

فهرس الملاحق

رقم	عنوان الملحق
-----	--------------

ملخص

تعدّ الأمثال الشعبية ذاكرة المجتمع ولسان حاله، تتضمن صنوفا من الممارسات الاجتماعية بكلّ تفاصيلها، والتي تنتظم حول قيم تربوية شملت مجالات مختلفة، اجتماعية واقتصادية وسياسية ودينية ونظرية وجمالية، استوعبت ملامحها الرئيسية وتفاصيلها الدقيقة بكثافة وجزالة.

وتعدّ الأمثال الشعبية والقيم من عناصر الثقافة، باعتبارها نظاما كاملا من العناصر الثقافية المتكاملة. تشكل وحدة ممتدة ومستمرة عبر الزمان والمكان؛ لأنّ البناء الثقافي يتكوّن من ثلاثة مستويات هي: التصورات الاجتماعية والمعايير والقيم، وفي المستوى الثاني الوسائل الفيزيقية التي تجسدها ومن ذلك الفنون القولية (الأمثال الشعبية)، أمّا في المستوى الثالث نجد الإنسان الذي ينتج هذه العناصر ويوظفها في إطار العلاقات الاجتماعية القائمة.

وتكمن أهمية القيم أيضا في كونها قوّة تنشئ السلوك وتنظّمه وتضبطه وتوجّهه فهي الإطار الأخلاقي التي يستند إليها السلوك، بل ويعطيه معنى، وتتحدّد داخله الأهداف والغايات وتعيّن ضمنه الوسائل والأدوات. كما أنّها معايير ثقافية يحتكم إليها عند صدور الأفعال وظهور الممارسات السلوكية، وعند المفاضلة بين الأشياء والأشياء المتناقضة. وتحفظ للمجتمع وحدته وتماسكه من خلال التفاف أفرادها حول منظومة قيمية مشتركة وسليمة التي تصنع الوعي.

لقد كشفت الدّراسة أنساقا قيمية تربوية صريحة أو ضمنية، في الأمثال الشعبية المتداولة في منطقة أولاد نائل، رسخت في اللاوعي الجمعي، لها قدرة كبيرة على توجيه السلوك في المواقف الحياتية المختلفة. فشملت المجالات التالية: الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية والجمالية والنظرية. استمدّت من مصادر مختلفة. كما أنّها حملت قيما إنسانية عالمية تظهر فيها التجارب الإنسانية المشتركة ويظهر فيها الترابط والتواصل بين بني البشر.

إنّ الدّراسة الاجتماعية للأمثال الشعبية يعدّ إثراء للدراسات الاجتماعية واستكناها لخصائص المجتمع وثقافته، بالنظر إلى ما تتضمنه من عمق وثراء. فاختيارنا لها لتميزها بالاختزال، والانفتاح الدلالي حيث لا تتحصر في مرحلة معينة، ولا تقتصر على زمن إنتاجها، ولا تختزل في سياق اجتماعي بعينه، الأمر الذي جعلها تستوعب حركة المجتمع، وتمنح فرصا لقراءتها وتأويلها. أمّا من ناحية علاقتها بموضوع الدّراسة (القيم) فهي تتميز بالثراء كمّا وكيفا. فمن حيث الكم، هناك من الوفرة في الأمثال الشعبية ما يؤهلها لأن تكون مواضيع لإنتاج دراسات متعدّدة وعميقة.

وقد جاءت هذه الدراسة إضافة من خلال معالجتها لموضوع ذي بعد اجتماعي تربوي وقيمي. ومساهمة في قراءة الوعي الثقافي بعمق يتجاوز التناول السطحي للقيم التربوية، لإبراز دورها في تشكيل الفكر، بإخضاع حواملها (الأمثال) إلى المساءلة والتحليل والتفسير والتأويل والنقد. ولهذا الغرض فقد جُمعت أمثال شعبية من مصادر مختلفة مكتوبة وشفوية، ومما تحفظه ذاكرة الباحث، الملائمة لأغراض البحث من حيث التداول في منطقة أولاد نائل.

abstract

Folk proverbs are the society's memory and the language of its mouth. They include types of social practices with all their details, which are organized around educational values that include different fields, social, economic, political, religious, theoretical and aesthetic, which have absorbed their main features and their precise details with intensity and abundance. Folk proverbs and values are among the elements of culture, as they are a complete system of integrated cultural elements. They form an extended and continuous unit across time and space. Because the cultural structure has three levels: social perceptions, standards and values, and on the second level the physical means that embody them, including the arts. Anecdotal (popular proverbs), but on the third level we find the human being who produces these elements and employs them within the framework of existing social relations. The importance of values also lies in the fact that they are a force that creates, regulates, controls and directs behavior. It is the moral framework on which behavior is based, and even gives it meaning, within which goals and objectives are determined, and means and tools are defined within it. Behavioral practices, when differentiating between things, and contradictory things. It preserves the community's unity and cohesion by wrapping its members around a common and sound value system that creates awareness. The study revealed explicit or implicit educational value patterns, in the popular proverbs circulating in the Awlad Nael region, that were rooted in the collective unconscious, and had a great ability to direct behavior in different life situations. The following magazines included: social, economic, political, religious, aesthetic and theoretical. Derived from various sources. It also carried universal human values in which common human experiences and interdependence and communication between human beings appear. The social study of popular proverbs is an enrichment of social studies and its appropriation of the characteristics of society and its culture, given the depth and richness it contains. Which made it absorb the movement of society, and gives opportunities to read and interpret it. As for its relationship to the subject of study (values), it is distinguished by its richness and quality. In terms of quantity, there is an abundance of popular proverbs that qualifies them to be subjects for the completion of multiple and in-depth studies.

This study came as an addition by addressing a topic that has a social, educational and value dimension. And a contribution to reading cultural awareness in a depth that goes beyond the superficial approach to educational values, to highlight its role in shaping thought, by subjecting its carriers (proverbs) to accountability, analysis, interpretation, interpretation and criticism. For this purpose, popular proverbs have been collected from various written and oral sources, and from what the researcher's memory preserves, which are suitable for research purposes in terms of circulation in the area of Awlad Nael.

مقدمة

مقدمة

لقد شغلت القيم الفكر الإنساني عموما والفكر التربوي خصوصا، باعتبارها أساس الثقافة في المجتمع. تعمل كإطار مرجعي في المواقف المختلفة. كما أنها تعدّ القيم تنظيمات مركبة، تتكون أثناء تفاعل الأفراد مع بيئاتهم الخارجية. وتختلف باختلاف النظم الاجتماعية.

ويعود الاهتمام بالقيم لما لها من أدوار مهمة في تماسك المجتمعات واستقرارها، وفي توجيه أحكام الأفراد واتجاهاتهم واهتماماتهم نحو أشكال السلوك، ونحو الفكر الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية والجمالية والنظرية... وفق قواعد المجتمع ومعاييره. ويعود أيضا إلى كونها ذات صلة مباشرة بالغايات التي يسعى المجتمع إلى ترسيخها في الفرد عن طريق التنشئة الاجتماعية التي تركز أساسا على القيم. فهو بذلك يسعى إلى الحفاظ على هويته وثقافته وأصالته في مواجهة التغيرات التي تطرأ فيه، والصراعات القيمة التي تضعف العلاقات الاجتماعية، والنأي بأفراده عن حالات الاغتراب عن ذواتهم ومجتمعهم.

وتربية الفرد ليس تزويده بالمعارف والمعلومات فقط، إنما يتجاوز ذلك إلى إمداده بنسق قيمى يبنى ضميره ويوجه سلوكه ويضبط تصرفاته وممارساته، ويقوّى دوافعه وينمي قدراته. بها يصنع إطاره المرجعي وعليها تبنى ثقافته. فتسهم بذلك التربية إسهاما فاعلا في بناء الفرد وتكامل شخصيته. فتجعل منه فاعلا وفعالا في بناء المجتمع وتحقيق غاياته.

تعدّ القيم التربوية أهمّ مرتكزات العمل التربوي، بل أهمّ وظائفه وأهدافه. فالقيم أهمّ غايات المجتمع ومؤسساته التربوية والاجتماعية وغيرهما، لتأكيد النسق القيمي وإبعاد ما يعوق حركته التنموية الاجتماعية.

وبالنظر إلى أهمية القيم التربوية للمجتمعات وللأفراد، فإنّ المجتمع بذل وما زال يبذل جهودا مكثفة لربط أفراده بعاداته وتقاليده، معاييره وقيمه، جعلته يستخدم طرائق مختلفة ووسائل متعددة منها ما يجمع بين عناصر التشويق والإثارة، كتوظيف الأمثال الشعبية كوسيلة بيداغوجية في تمرير رسائله التربوية، لما لها من خصائص ذكية وقدرة لغوية جليلة وصياغة فنية.

والأمثال الشعبية مخزون تراثي من أكثر فنون القول عراقة وتداولها بين بني البشر كلهم جميعا، بها صيغت قيمهم وعاداتهم وتقاليدهم ومعتقداتهم، وبها صيغت خبرات الشعوب وتجاربها وحفظتها بتنوعاتها وتناقضاتها، إيجابياتها وسلبياتها، حلوها ومرها، سرّاها وضرائها، يسرها وعسرها، نعيمها

وبؤسها، خيرها وشرها... فهي حكمة الشعوب ومرآة المجتمعات، بل هي صورة للحياة الاجتماعية والفكرية والسياسية والاقتصادية والدينية واللغوية والجمالية، فهي باختصار فلسفة المجتمع في الحياة وذاكرته ولسان حاله. وانطلاقاً من هذا جاءت الأمثال الشعبية محملة بقيم تعمل عمل القانون الثقافي الاجتماعي، حيث لها من القوة الفكرية والفلسفية، ومن الحضور والانتشار ما يؤهلها لأن تكون منظومة قانونية مدنية تساهم في تنظيم حياة الأفراد من النواحي الاجتماعية والأخلاقية والثقافية والسياسية والاقتصادية وفق ما توحى به نصوصه الدلالية والرمزية وما تتضمنه من أوامر ونواه وتوجيهات ونصائح وعظات...إلخ.

ومن ذلك عدت الأمثال الشعبية مصدراً مهماً لدراسة القيم التربوية في منطقة أولاد نائل، فتناولها ليس بوصفها بُنى نصية، بل بوصفها حوادث وخطاباً تواصلياً ذا سلطة ضمنية وحوادث ثقافية. ومن هذا المنطلق صيغ عنوان الدراسة كالتالي:

"القيم التربوية في الأمثال الشعبية الجزائرية المتداولة في منطقة أولاد نائل"

إنّ دراسة الأمثال الشعبية يعدّ إثراء للدراسات الاجتماعية واستكناها لخصائص المجتمع وثقافته، بالنظر إلى ما تتضمنه من عمق وثراء. فاختيارنا لها لتميزها بالاختزال والانفتاح الدلالي حيث لا تنحصر في مرحلة معينة، ولا تقتصر على زمن إنتاجها، ولا تختزل في سياق اجتماعي بعينه، الأمر الذي جعلها تستوعب حركة المجتمع وتمنح فرصاً لقراءتها وتأويلها. أمّا من ناحية علاقتها بموضوع الدراسة (القيم) فهي تتميز بالثراء كما وكيفا. فمن حيث الكم، هناك من الوفرة في الأمثال الشعبية ما يؤهلها لأن تكون مواضيع لإنجاز دراسات متعدّدة وعميقة. أمّا من الناحية الكيفية، فإنّ الأمثال الشعبية تشمل المجال التربوي بكلّ جزئياته ومستوياته، فهي تتضمن قيماً تربوية صريحة وضمنية الأمر الذي يؤهلها لأن تكون مجالاً للاستكشاف والتناول من حيث التحليل والتفسير والتأويل واستكشاف المحمولات الثقافية فيها.

إنّنا بدراسة الأمثال الشعبية دراسة اجتماعية، نكون قد ربطنا العلاقة بين القوى الاجتماعية والظروف الثقافية المنتجة لها، لفحص المرجعيات الشعبية التراثية المهمة على تشكيل الوعي الاجتماعي وكشف سماته، لفهم المجتمع بكيفية أفضل.

وقد تناولت دراسات، على قلّتها، القيم التربوية في الأمثال الشعبية في أقطار عربية مختلفة كليبيا التي جرت فيها دراسة «المضامين التربوية للأمثال الشعبية الليبية»، ودراسة «القيم في الأمثال

الشعبية بين مصر وليبيا». أما في سوريا فتَمَّت دراسة «المضامين التربوية للأمثال السائدة في البيئة الدمشقية»، وفي السودان جرت الدراسة: «القيم التربوية في الأمثال الشعبية السودانية»، وفي السعودية جرت الدراسة «النظام القيمي في المثل الشعبي السعودي- دراسة في المضمون والتشكيل الفني»، وفي فلسطين دراسة تناولت «القيم المتضمنة في الأمثال الشعبية الفلسطينية-دراسة تحليلية من منظور إسلامي». كما نجد دراسة إماراتية موسومة بـ«القيم الاجتماعية في الأمثال الشعبية الإماراتية-دراسة تحليلية». أما في اليمن فوجدنا دراسة تحمل عنوان «التربية الشعبية في اليمن-دراسة للمثل الشعبي في محافظة إب»، وهناك دراسة عربية تناولت «القيم التربوية في الأمثال العربية-دراسة موضوعاتية أسلوبية»، كما اطلعنا على دراسة موسومة بـ«المجالات التربوية المستنبطة من المثل الشعبي». أما الدراسات الجزائرية فلم نعثر على أية دراسة في مجال التخصص، إلا واحدة تحمل عنوان «القيم الخفية للأمثال الشعبية المتداولة في الخطاب العامي الجزائري وتوافقها مع المنظور الإسلامي-دراسة وصفية تحليلية-»، وأخرى تحمل عنوان «القيم التربوية في الأمثال الشعبية الجزائرية» إلا أنها لا ترقى إلى مستوى البحوث ذات الصرامة العلمية. ووقفنا على دراسة تحمل عنوان «القيم الاجتماعية والأخلاقية في الأمثال الشعبية الجزائرية». كما عثرنا أيضا على دراسة موسومة بـ«القيم الإنسانية في الأمثال الشعبية الجزائرية-منطقة الجنوب الغربي أنموذجا» إلا أنها تناولت الموضوع من الزاوية الأدبية أكثر من غيرها.

ولإشارة أن معظم الدراسات التي اطلعنا عليها كانت تصنّف الأمثال الشعبية حسب الموضوعات وترقّمها وتقوم بشرحها وتحليلها وتفسيرها، دون ربطها ببعضها بروابط منطقية، فتفككت بذلك أوصال الموضوعات، ولم تعد تشكل وحدة واحدة، وبذلك بدت لي وكأنها أقرب إلى معاجم الأمثال الشعبية. وهنا نسجّل اختلاف هذه الدراسة عن الدراسات الأخرى، باعتمادها أسلوبا جديدا في التناول ظهر فيه تسلسل فكر الأمثال الشعبية وانسجامها في الموضوع الواحد، ليبدو نصّا كاملا ذا معنى، يتم فيه الإلمام بالموضوع من جميع جوانبه بالفقر الذي تتيحه الأمثال.

وقد جاءت هذه الدراسة إضافة من خلال معالجتها لموضوع ذي بعد اجتماعي تربوي وقيمي. ومساهمة في قراءة الوعي الثقافي بعمق يتجاوز التناول السطحي للقيم التربوية؛ لإبراز دورها في تشكيل الفكر بإخضاع حواملها (الأمثال) إلى المساءلة والتحليل والتفسير والتأويل والنقد. ولهذا الغرض فقد جمعت أمثال شعبية من مصادر مختلفة مكتوبة وشفوية ومما تحفظه ذاكرة الباحث، الملائمة لأغراض البحث من حيث التداول في منطقة أولاد نائل.

وقد شملت القيمة الواحدة عند تناولها بالتحليل ما تلائم معها وما تناقض معها أيضا، لإجلاء صورتها الحقيقية في المجتمع وتوضيحها وبيانها وإيضاح موضوعية على البحث وجدية ومصداقية أكثر. كقيمة الكرم وما يناقضها كالبخل مثلا، لأن المتناقضات تتنافر في الشيء الواحد، فينفي جانب منه الجانب الآخر، وفي الآن ذاته يفترض وجوده بالضرورة، بحيث تشكل العلاقة المتبادلة بينهما وحدة واحدة، أي وحدة المتضادات. ونجد هذه الظاهرة في كل الظواهر الطبيعية والاجتماعية. واللافت أن صراع المتناقضات في البنية الواحدة يؤدي إلى شكل من أشكال التطور والنمو لمختلف الظواهر والبنى.

ومن الصعوبات التي واجهت الباحث هو تشعب مواضيع الأمثال الشعبية وصعوبة ربطها بالمجال الاجتماعي والتربوي، فاضطر الباحث إلى الإلمام بكثير من تخصصات علم الاجتماع كعلم الاجتماع الاقتصادي والسياسي والديني والعائلي وعلم الاجتماع اللغوي وعلم النفس الاجتماعي،... إلى غير ذلك من التخصصات وكثير من العلوم الأخرى. كما أن الأمثال الشعبية المتداولة في منطقة أولاد نائل، والتي تحمل قيما تربوية قد أخذت مني جهدا ووقتا كبيرين في جمعها وفرزها وتصنيفها. كما أن قلة الدراسات في مجال التخصص قد صعب كثيرا من مهمة الباحث العلمية، فأكثرها تناول موضوع الأمثال الشعبية من الناحية الأدبية أو اللغوية أو الاثنين معا. ولإشارة أن ما ساعد الباحث في فهم الأمثال الشعبية وتفسيرها وتحليلها، كونه ابنا من أبناء المنطقة محل الدراسة وأقرب إلى الطبقات الشعبية وأكثر استعمالا للأمثال في حياته اليومية، مما جعل الباحث يغوص في أعماق المثل إلى جانب ذكر ما توحى به ألفاظه.

ولدراسة الموضوع من حيث الخطوات، قسمنا البحث إلى بابين اثنين، حيث شمل الباب الأول الجانب النظري من الدراسة، واحتوى على خمسة فصول. وشمل الباب الثاني سبعة فصول. ولإشارة أن كل فصل حوى تمهيدا وخلاصة في حين أن الدراسة ذاتها ابتدأت بمقدمة واختتمت بخاتمة.

شمل الفصل الأول من الباب الأول إشكالية الدراسة وتساؤلاتها وفرضياتها وأهميتها وأهدافها والأسباب الموضوعية والذاتية التي دعت إلى دراسة الموضوع، كما تم التطرق إلى التعريفات الاصطلاحية والتعريفات الإجرائية للدراسة منطلقا من ترتيب ألفاظ عنوان الأطروحة ذاتها، وتم استعراض الدراسات التي تناولت الموضوع من جوانبه المختلفة، واستعراض نتائج الدراسات وتوصياتها.

أما الفصل الثاني فقد تناول موضوع القيم، من حيث التعريف والخصائص وأهميتها للفرد والمجتمع، وأنواعها وتصنيفاتها ومستوياتها وعلاقتها بالعناصر الأخرى للثقافة، ومواقف الاتجاهات المختلفة من أصل القيم.

وفي الفصل الثالث الذي يحمل عنوان الأمثال الشعبية، فقد اشتمل على العناصر التالية: وظائف المثل الشعبي وخصائصه والضبط الاجتماعي واللغة، وتناقضاته مع الأمثال الأخرى حول الموضوع الواحد، كما اشتمل على الفلسفة التي يحملها ونشأته الاجتماعية وسلطته والمثل والخطاب (البيداغوجي والأيدولوجي والتهكمي).

أما الفصل الرابع، فقد تناولنا بشيء من التفصيل دوافع السلوك الاجتماعي وميكانيزماته. فتعرضنا إلى الحالات النفسية التي تحملها الأمثال الشعبية والدوافع السلوكية الاجتماعية، كدافع العلاقات الاجتماعية ودافع الدين ودافع الانتماء. كما تناولنا الميكانيزمات الدفاعية التي تضمنتها الأمثال الشعبية: كالتبرير والتقصص أو التماهي والتعويض والانطواء والإسقاط والتسامي أو الإغلاء والكبت والعدوان والإحباط والعناد والنكوص. وللاشارة أن هذه الظواهر قد تبدو ظواهر نفسية لكنها في الواقع هي ظواهر اجتماعية بشكل من الأشكال؛ لأنها تفترض الشعور بالآخر ووجوده، ولأن الوعي بالذات يقتضي بالضرورة الوعي بوجود الذات الاجتماعية الأخرى معه وفي بيئته. ومن هذا الجانب تم إدراج هذا الفصل وتم تناول أجزائه.

وفيما يتعلق بالباب الثاني الذي يشمل الجانب التطبيقي، فقد تناولنا في فصله الأول الإجراءات المنهجية للدراسة، حيث يتم تناول الإطار النظري للدراسة أي النظريات التي استند إليها الباحث في دراسته كالوظيفية، والمنهجيات والأساليب المتبعة في البحث، وكانت متعددة كالمنهج الوصفي والأنثروبولوجي، ومن الأساليب أسلوب تحليل المضمون وأسلوب تحليل الخطاب باعتماد استراتيجيات متعددة في التحليل. كما تناول مجتمع البحث وعينته ومجالاته الزمنية والمكانية والبشرية، والأساليب الإحصائية المعتمدة في الدراسة.

كما تناولنا بالقراءة والتحليل والتفسير والتأويل القيم التربوية التي تحملها الأمثال الشعبية بتقسيمها، من حيث المضمون إلى قيم اجتماعية وقيم اقتصادية وقيم سياسية وقيم دينية وقيم جمالية وقيم نظرية. وقد أفردنا لكل مجال من هذه القيم فصلا كاملا، فقد تناولنا مجال القيم الاجتماعية لأسباب منهجية، في فصلين، إذ تطرقنا في الفصل الثاني إلى القيم الاجتماعية من زاوية العلاقات

الاجتماعية، فتناولنا القيم التي يحملها أطراف العلاقات الاجتماعية، المرأة كبنيت والمرأة الناضجة وعلاقتها مع أفراد أسرتها وقيمة الرجل وقيم الزواج، كما تناولنا العلاقات الاجتماعية من زاوية علاقة الأخوة وعلاقة الجيرة وعلاقة الصداقة وعلاقة الفرد بذاته وعلاقاته بالآخرين من خلال قيم الاحترام.

أما في الفصل الثالث، فقد تناولنا القيم الاجتماعية من زاوية الصفات الاجتماعية كقيم الكرم وقيم التضامن وقيم الصبر وقيم التسامح وقيم القناعة وقيم الصمت والكلام وقيم الوفاء.

وفي الفصل الرابع، تناولنا القيم الاقتصادية، كقيم العمل التي يعطي من شأنها المجتمع ومحاربة البطالة. وفي قيم المعاملات التجارية التي تناولت أخلاقية التعاملات وطرائق التجارة، وفي الحالات الاجتماعية تناولنا ظاهرة الفقر والغنى وتأثيراتها على الفرد والمجتمع. وفي الديون تطرقنا إلى موقف المجتمع منه ومن عواقبه. أما في قيم المنفعة فقد تناولنا إلى ما تدعو إليه طبيعة الاجتماع البشري من تبادل المصالح والمنافع والعلاقات السائدة في ظل هذه الحاجات والمختلفة الاجتماعية والفردية. وفي قيم الوقت نرى موقف المجتمع منه ومن حركته.

وفي الفصل الخامس، تناولنا القيم السياسية ومنها قيم الشخصية المهيمنة وما فيها من مواصفات وما تتمتع به من خصائص وصورتها لدى أفراد المجتمع والأساليب التي تتبعها لفرض سيطرتها ودور المجتمع في صناعتها. ومن القيم السياسية أيضا تلك التي يحملها الحاكم والدولة. وتناولنا القيم الصراعية التي يتميز بها المجال السياسي وما يدعمها من نظريات، وما ينتج عنها من تغيرات اجتماعية، كما كان لقيم الأمن والأمان حظ في التناول إلى جانب قيم الولاء للوطن وقيم المشورة.

وفي الفصل السادس، تطرقنا إلى القيم الدينية ومنها الإيمان بالله وقدرته وقيم الصلاة وقيم القضاء والقدر ودورها في تشكيل الذهن.

وفي الفصل السابع، تناولنا القيم الجمالية، كالقيم التي يوليها المجتمع لمظهر الجسد، من حيث اللباس، واستهجان التزيين الكاذب والظهور بمظهر غير حقيقي، والتركيز على قيم جمال الفعل وليس جمال المظهر مع الاعتراف بنسبية الجمال والأشياء كلها.

وفي الفصل الثامن، تم التطرق إلى القيم النظرية، وتتمثل في بعض المعارف التي تخص الطبيعة وبعض مظاهرها وبمعارف منهجية في تربية الأبناء كالإعلاء من أمر التجربة في حياة الفرد.

أما الفصل التاسع، فقد تمّ تناول النتائج بالتحليل والتفسير والمناقشة لفرضيات الدراسة وعرض الاستنتاج العام والخروج بتوصيات ومقترحات. ووضعت خاتمة للدراسة تلتها قائمة المصادر والمراجع وملحق يشمل قائمة الأمثال الشعبية المعتمدة في الدراسة.

الباب الأول

الجانب النظري

الفصل الأول

موضوع الدراسة

تمهيد

1- إشكالية الدراسة وتساؤلاتها

2- فرضيات الدراسة

3- أهمية الدراسة

4- أسباب اختيار الموضوع

5- أهداف الدراسة

6- مفاهيم الدراسة

7- الدراسات السابقة

خلاصة

تمهيد

لا يمكن لأي باحث الشروع في موضوع بحثه والبدء في تنفيذ خطواته العلمية والنظامية دون تحديد لعنوان البحث أو اختيار مشكلة البحث التي يرغب في تناولها بالدراسة والتحليل وفهم أبعادها وجوانبها.

واختيار موضوع البحث أو مشكلته ليس عملية سهلة، يمكن للباحث تنفيذها دون أن يبذل جهودا فكرية وعلمية دقيقة. ولعل من أصعب مهام الباحث هي مهمة تشخيص موضوع البحث وفصله عن المواضيع الأخرى المشابهة له والمحيطة به، لتسهيل عملية الدراسة والتحليل وتشخيص الأبعاد وتثبيت الأهداف والأغراض الأساسية، وإظهار الأهمية النظرية له وتحديد طرائقه المنهجية وإبراز فوائده العلمية.

وسيتّم في هذا الفصل تناول إشكالية الدراسة من خلال تحديد موضوعها، وكذا صياغة تساؤلاتها وفرضياتها، وإبراز أهميتها النظرية وذكر أسباب اختيارها الذاتية والموضوعية، والأهداف المتوخاة منها، مع استعراض الأدبيات ذات الصلة بالموضوع للإفادة منها في توجيه الدراسة الحالية.

1- إشكالية الدراسة

للمثل الشعبي قيمة معنوية نتجت عن التفاعلات الاجتماعية من خلال احتكاك المشاعر بالمواقف والمواقف بالموروث الاجتماعي، عبر مسيرة تاريخية طويلة للمجتمع، اكتسبت إثرها الأمثال الشعبية شرعية وقوة إلزام لما تتمتع به من حمولة قيمية كبيرة. فهي الموروث الثقافي المعبر عن وعي المجتمع ونظرته للكون وللحياة وللإنسان، فشكّلت (الأمثال الشعبية) عبر التاريخ أحد الروافد المهمة في ترسيخ الظواهر الاجتماعية الإيجابية والسلبية على حدّ سواء، حيث باتت أحد الأساليب التربوية والتوجيهية والإرشادية التي يعتمد عليها المجتمع الجزائري عامة والمجتمع في منطقة أولاد نائل على وجه الخصوص، في غرس قيمه التربوية المختلفة. فهي إذن موجّهات للعقل من جهة ومكرسات للقيم التربوية سلبا أو إيجابا من جهة ثانية. ولا يمكن تصور أهمية هذا المعطى إلا في ظل واقع اجتماعي ينتمي إلى بيئة واحدة ولغة واحدة، وتمدّه الأمثال الشعبية بما تحمله من مدلولات تاريخية وثقافية، بوعي منها أو بغير وعي.

فالأمثال الشعبية أسلوب تربوي تعليمي، تصدر أحكاما على موقف من المواقف أو على وضع من الأوضاع، وترسم منهجيات للعمل وطرائق للسلوك، من خلال ما تحمله من مضامين فكرية تحوي قيما تربوية، كالعفة والفضيلة والصدق والكرم وحسن الجوار والصبر والشجاعة والقناعة والاحترام وتقدير الذات وحب الوطن والمسؤولية، وغيرها من القيم والمثل العليا السامية التي يسعى إليها الإنسان، ويرى

فيها ما يحقق إنسانيته، إذن فهي تسعى إلى تشكيل نوع من الوعي الجمعي لدى أفراد المجتمع الواحد. وعليه فإن القيم التربوية تعدّ غايات بحدّ ذاتها، والأمثال الشعبية وسيلة تحقيق هذه الغايات.

وتهدف الدراسة الحالية من خلال معالجة هذا الموضوع إلى معرفة منظومة القيم التربوية التي تتضمنها الأمثال الشعبية الجزائرية المتداولة في منطقة أولاد نائل؛ للوصول إلى فهم وتفسير طبيعتها والمرجعيات التي تستمدّ منها، ومعرفة الأدوار الوظيفية التي تلعبها في تكامل البنية الاجتماعية وانسجامها وتماسكها، والأهداف التي تسعى إلى بلوغها، وطبيعة الفكر التربوي والقيم الإنسانية التي تتضمنها.

تساؤلات الدراسة

ولمعالجة هذا الموضوع، صغنا سؤال الدراسة الرئيس على الشكل التالي:

- ما القيم التربوية المتضمنة في الأمثال الشعبية الجزائرية المتداولة في منطقة أولاد نائل؟
ويتفرع عن هذا السؤال، الأسئلة التالية:

- ما مرجعيات القيم التربوية في الأمثال الشعبية الجزائرية المتداولة في منطقة أولاد نائل؟

- ما طبيعة الفكر التربوي الذي تحمله الأمثال الشعبية الجزائرية المتداولة في منطقة أولاد نائل؟

- هل هناك قيم تربوية إنسانية (عالمية) في الأمثال الشعبية المتداولة في منطقة أولاد نائل؟

2- فرضيات الدراسة

لا يمكن أن يكون عمل ما عملاً حقيقياً إلا إذا تمحور بنائياً حول فرضية أو جملة من الفرضيات. فهي تتأسس على تفكير ومعرفة للظاهرة المدروسة، وهي توفر للباحث وجهة سير مهمة جداً؛ لأنها إجابة مفترضة عن سؤال البحث. فهي «اقتراح جواب عن سؤال مطروح، وهي تهدف إلى صياغة علاقة بين واقعات ذات دلالة»⁽¹⁾. كما تقدّم الفرضية معايير انتقاء واختيار المعطيات التي تحمل فوائد لاختبارها، وتسهم بشكل أحسن في فهم الظواهر. وبذلك تشكل «الفرضية همزة وصل بين التفكير النظري والعمل التجريبي، فتضمن بذلك التماسك لأجزاء العمل»⁽²⁾.

(1) مادلين غراويتز، مناهج العلوم الاجتماعية-منطق البحث في العلوم الاجتماعية، تر: سام عمار، المركز العربي للتعريب والترجمة والتأليف والنشر، دمشق، الكتاب الأول، ط1، 1993، ص70.

(2) ريمون كوفي و فان لوك كامبنهود، دليل الباحث في العلوم الاجتماعية، تعريب: يوسف الجباعي، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 1997، ص ص146-147.

ولذلك فيتم صياغة فرضيات الدراسة على النحو التالي:

- تتضمن الأمثال الشعبية الجزائرية المتداولة في منطقة أولاد نائل قيما تربوية تشمل مجالات اجتماعية واقتصادية وسياسية ودينية ونظرية وجمالية.
- القيم التربوية في الأمثال الشعبية المتداولة في منطقة أولاد نائل ذات مرجعيات مستمدة من الحوادث الواقعية والتفاعل مع البيئة والقرآن الكريم والحديث النبوي والحكاية الشعبية.
- تحمل الأمثال الشعبية الجزائرية المتداولة في منطقة أولاد نائل فكرا تربويا ذا طبيعة براغماتية وطبيعية وتقليدية.
- هناك قيم تربوية في الأمثال الشعبية المتداولة في منطقة أولاد نائل ذات طبيعة إنسانية (عالمية Universal).

3- أهمية الدراسة

تعدّ الأمثال الشعبية مصدرا مهماً لمعرفة الكثير من فكر المجتمعات وتفسير سلوكها، ومعرفة رؤيتها لذاتها وللآخرين أيضا. وهي (الأمثال الشعبية) سمة التطور الفكري الحضاري؛ لأن قولها يحتاج إلى نوع من الذكاء المتميز وقدرة لغوية نامية وصياغة فنية واعية. كما أنها تقدم قراءة حقيقية للمجتمع، من حيث طرائق عيشه وتلاؤمه مع ظروفه، وقدرته على الإنتاج الثقافي الملائم لأدوار أفراده المختلفة ومواقفهم الفكرية المتنوعة.

إذا كان الاهتمام بالأمثال الشعبية قديما انطلقا من قيمتها البيانية والإبلاغية، فإن الاهتمام يكون من منطلق الوعي بقيمتها الثقافية، وقدرتها على كشف الخصائص الاجتماعية للشعوب.

وتأتي أهمية الدراسة ليس من كون الأمثال الشعبية عبارات ذات بنية جمالية عابرة، إنما نقدمها بوصفها حوادث ثقافية وذاكرة المجتمع ولسان حاله في تناول قيمه التربوية، وخاصة بوصفها أحداثا تواصلية بين أقطاب عملية الخطاب.

ودراسة القيم المتضمنة في الأمثال الشعبية، تعدّ مدخلا مهماً لتحليل مضامينها التربوية، انطلاقا من فرضية وجود ثقافة واحدة في بيئة جغرافية تمتد عبر رقعة شاسعة من القطر الجزائري، بسبب القرب المكاني، وتعريفاً لذلك، ورد في قاموس مصطلحات الأنتروبولوجيا والفلكلور تعريف "Sapir": «المناطق الثقافية هي مجموعة من القبائل المتجاورة جغرافيا والتي تتميز بقدر من العناصر الثقافية

المشتركة يجعلها تتميز عن مجموعات أخرى مماثلة»⁽¹⁾، وتعريف "ستيوارد Steward" إذ يقول في هذا الشأن: «وتتميز المنطقة الثقافية في حقيقة الأمر بمضمون متميز، يشكل على الأقل على المستوى القبلي- السلوك المشترك لجميع أفراد المجتمع»⁽²⁾. وهذا القرب المكاني يساعدنا كثيرا على رصد القيم التربوية والتغيرات الاجتماعية التي أحدثتها عبر مسارها التاريخي، كما يسهل لنا الدراسة ذاتها، أكثر مما لو شملت كل القطر الجزائري. والملاحظ أن الانتشار الثقافي جعل الأمثال الشعبية بحواملها القيمة تنتقل من مجتمع محلي إلى آخر، بل ومن مجتمعات أخرى مختلفة عنا تماما وإليها، كالمجتمعات الأوروبية وغيرها إلى مجتمعنا الجزائري، ومنه إليها.

- تستمد الدراسة أهميتها من أهمية الأمثال الشعبية، وما تحمله من مضامين تربوية، وما تقوم به من دور بارز في عمليات الإقناع والإفهام وإزالة اللبس.
- كما تكمن أهمية الدراسة، في الوقوف على المنظومة القيمية التربوية التي تشكل العقلية الجمعية ووحدة الشعور لمجتمع أولاد نائل من خلال أمثاله الشعبية التي يتداولها أفرادها.
- إجلاء الميكانيزمات التي تقوم عليها الأمثال الشعبية والميكانيزمات التي توظفها في تمرير مضامينها التربوية.
- الاستفادة من الدراسة لكل المعنيين بالشأن التربوي العام، وفتح المجال لإجراء المزيد من الدراسات والأبحاث التربوية من مصادرها الشعبية.

4-أسباب اختيار الموضوع

لاختيار موضع بحث، لا بد وأن يكون في إطار دائرة اختصاص الباحث؛ لأنه يتطلب جهودا فكرية معرفية ومنهجية، يكون الباحث ملما بها، تسمح له بإجرائه وفق ما يتمتع به من ثقة وصرامة علمية. كما لا يتأتى ذلك إلا بالإحساس بأن هناك مشكلة جديرة بالبحث، تدفعه إلى توجيه اهتماماته إلى التقصي والتحليل والتفسير.

ولذا فقد تم اختيار موضوع الدراسة للأسباب الموضوعية والذاتية التالية:

4-1- الأسباب الموضوعية

إن دراسة الأمثال الشعبية يعد استكناها لخصائص الشعوب وثقافتها، بالنظر إلى ما تتضمنه من

⁽¹⁾ إيكه هولترانس، قاموس مصطلحات الأنثروبولوجيا والفلكلور، تر: محمد الجوهري وحسن الشامي، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ط2، 1999، ص329.

⁽²⁾ إيكه هولترانس، المرجع نفسه، ص329.

عمق وثراء ومن قدرة على بلورة الحس الجمعي ومواقفه من القضايا المختلفة، مما يعزز موقف الدراسة بغية استخلاص القيم التربوية الكامنة فيها، باعتبارها خلاصة تجارب الشعوب، وذاكرتها الجمعية. كما أنّها تقدّم رؤية واضحة لأمزجتها في زواياها الظاهرة والباطنة.

- الأمثال الشعبية تعيش خارج دائرة الرقابة، فالمثل «يمتلك حصانة تقيه عيون الرصد، ومساءلة القوانين، وهي حصانة غير قابلة للإلغاء أو التوقيف، فهي تتأبى على الرقابة، وتتسلل من قبضة الملاحقة والتحجيم والمنع...إنه يمتلك جواز سفر مرور مفتوحا، فيتحرّك بحرية وتلقائية ويتمتع بالقدرة الفائقة على الانتشار، فهو نصّ مفتوح على مستويات الشعب وفئاته وطبقاته، وعلى مستوى المكان وعلى مستوى الزمان أيضا...»⁽¹⁾. كما أنّها أيضا خارج دائرة المساءلة اللغوية، ففرضت صيغتها على الذوق العام بالصيغ التي وردت بها.

- تميّز الأمثال الشعبية بالطابع الجمعي، فهي لا تنسب لفرد أو لجماعة من الأفراد، الأمر الذي مكّنها من ممارسة النقد بكلّ حرية، دون قيد أو شرط، والتطرّق إلى ما هو محظور في العرف الاجتماعي وكشف المخبوء فيه.

- تميّز الأمثال الشعبية بالتداول الواسع أكثر من غيرها وبالقبول من كلّ الشرائح الاجتماعية دون استثناء؛ لأنّها تعدّ مادة سائغة. فالكلّ يستأنس بالأمثال الشعبية ويستخدمها في كلّ شؤون حياته.

- تحمل الأمثال الشعبية في طياتها وظائف مختلفة، أهمّها الوظيفة التربوية التعليمية، فهي تتميز بالطابع التعليمي التكويني، إذ أنّها تتضمن قيما تربوية مختلفة، تربي الأفراد على العمل بكيفية واعية والتصرف في الحياة بحكمة وتجنب السلوك المهدد للحياة الاجتماعية.

- الأمثال الشعبية تمثل فلسفة الفرد والمجتمع في الحياة، فهي خلاصة تجارب الشعب، كما أنّها مرآة لثقافة الأمة واتجاهاتها ونظرتها للحياة.

- الأمثال الشعبية تتميز بالانفتاح الدلالي، فهي لا تقتصر على مرحلة معيّنة ولا تتحصر في لحظة إنتاجها، ولا في سياقات معيّنة، الأمر الذي يجعلها قابلة لاستيعاب حركة المجتمع.

- تميّز الأمثال الشعبية بالثراء من حيث القيم، كما ونوعا.

(1) عبد الحميد الحسامي، النقد السياسي في المثل الشعبي - دراسة في ضوء النقد الثقافي، مجدلاوي، اليمن، 2009، ص11.

- الأمثال الشعبية صادقة في تعبيرها، فهي تتقل حالة الفرد والجماعة بصدق.
- الأمثال الشعبية شكل من أشكال التعبير الدقيق عن الواقع الاجتماعي بكل تناقضاته وصراعاته ويكشف الكثير من العلاقات الاجتماعية السائدة بين أفراد المجتمع.
- قلّة الدراسات حول القيم التربوية في الأمثال الشعبية الجزائرية.
- تزويد المجال البحثي بمعطيات ومعلومات و بيانات وحقائق يمكن أن يستفيد منها المهتمون.
- عدم وجود دراسات اجتماعية تربوية-على حد علم الباحث-لدراسة القيم التربوية في الأمثال الشعبية في مجتمع .

2-4- الأسباب الذاتية

- رغبة الباحث بدراسة موضوع يتلاءم مع قدراته وإمكانياته الدراسية وأوقاه وميوله.
- الدراسة غير مكلفة اقتصاديا.

5- أهداف الدراسة

تعكس الأهداف تطلّعات الباحث وطموحاته، و ملامح الصورة التي يرغب فيها من دراسته، وغالبا ما تكون إجابات عن تساؤلات. والأهداف تصوّرات ذهنية أو فكر تتحو إلى التحقق. ويعرّفها جون ديوي «وجود عمل منظم مرتّب يقوم النظام فيه على الإنجاز التدريجي لعملية من العمليات»⁽¹⁾، ويضيف أيضا بأنّها «تدلّ على نتيجة أي عمل طبيعي في مستوى الوعي، وهذا يعني تدبّر العواقب من حيث نتائجها المحتملة المترتبة على ما في موقف معين وبطريقة مختلفة والإفادة ممّا هو متوقّع لتوجيه الملاحظة»⁽²⁾. فالأهداف إذن هي «تعبير عن القصد والنية والرغبة وعن الأثر المرغوب تحقيقه في الأشياء، ويمثّل الغاية التي يسعى المرء إلى تحقيقها»⁽³⁾. ولا تختلف الدراسة الحالية عن بقية الدراسات الجادة في رسم الأهداف وتحديدها بدقة والسعي للوصول إليها وهي في الدراسة الحالية كالتالي:

- الكشف عن القيم التربوية في الأمثال الشعبية المتداولة في منطقة أولاد نائل ودورها في تربية أفراد المجتمع.

⁽¹⁾ جون ديوي، الديمقراطية والتربية، تر: منى عقراوي وزكريا ميخائيل، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1954، ص 105

⁽²⁾ محمد منير مرسى، في اجتماعيات التربية، دار النهضة العربية، القاهرة، 1981، ص 62.

⁽³⁾ محمد وجيه الصاوي، «أهداف التعليم الابتدائي في دول الخليج العربي: دراسة نقدية تحليلية مقارنة في ندوة نحو تربية أفضل لتلميذ المرحلة الابتدائية في دول الخليج العربي»، الدوحة، 25-27 أبريل 1992، ص ص 297-327.

- كشف و إبراز القيم التربوية لتوظيفها في مناهج التربية والتعليم والمؤسسات الاجتماعية المختلفة.

- تناول المضامين التربوية للأمثال الشعبية بالدراسة، تعطينا فكرة واضحة عن الماضي لتصحيح الحاضر واستشراف المستقبل.

- دراسة القيم التربوية في الأمثال الشعبية؛ لإبراز المنطقة الثقافية الفرعية الواحدة في الحيز الجغرافي الكبير (منطقة أولاد نائل)، فاستمرارية تاريخ الثقافة في حيز جغرافي معين، يؤدي إلى تقارب أنثروبولوجي بين.

- إبراز الارتباطات الوثيقة بين مناطق الوطن الواحد والتي تظهر في التراث الشعبي المشترك الذي ينتقل وينتشر بسلاسة بين مناطق المجتمع الواحد (الجزائري).

- التعرف على الأمثال الشعبية المتداولة في منطقة أولاد نائل وعلاقتها بالمجتمع.
- يعدّ جمع الأمثال الشعبية و تحليلها إسهاما إيجابيا في المجال التربوي.
- فحص مرجعيات التراث الشعبي (الأمثال الشعبية) التي ما تزال تعمل على تشكيل الوعي الاجتماعي.

- مكاشفة الأمثال الشعبية بوصفها خطابا ذا سلطة ضمنية، يحمل قيما، يكشف عن الفكر والفكر التربوي.

6- مفاهيم الدراسة

تشكل المعرفة الموضوعية للمفاهيم من أجديات الوعي العلمي، كما أنها تعدّ الأساس في كلّ بناء فكري أصيل. فإدراك المفاهيم الأساسية يضمن النجاح الكبير للباحث في مسيرته العلمية، ويجعله أكثر قدرة على امتلاك الحقيقة العلمية. وأن غياب التأسيس لهذه الخطوة التي تتعلق بالمفاهيم الأساسية سيؤدي إلى هشاشة معرفية، وإلى «معرفة علمية مضطربة تفتقر إلى الطابع العلمي الذي يتميز بالرصانة والدقة»⁽¹⁾.

المفهوم عنصر ضروري في كلّ بحث، فهو ليس عونا للفهم فحسب، إنما هو طريقة للتصور أيضا. فهو ينظّم الواقع ويحافظ على الصفات المميزة للظواهر. كما يوفر للباحث وجهة نظر منذ

⁽¹⁾ علي وطفة، أصول التربية-إضاءات نقدية معاصرة، لجنة التأليف والتعريب والنشر، جامعة الكويت، ط1، 2011، ص21.

البداية، تقوم بتوجيهه.

ف«المفهوم تجريد ذهني وتصوّر لما تعنيه الكلمة بالنسبة لفكرة ما في ذهن الإنسان، ويأخذ دلالاته من السياق الذي استمدّ منه أو الذي وضع فيه»⁽¹⁾. يؤدي وظائف عديدة في العلوم الاجتماعية ذكرتها "مادلين غراويتز" وهي «وظائف التنظيم والتوجيه والتعيين والتنبؤ والتواصل»⁽²⁾.

ومن اختلاف المفاهيم وتنوعها، أخذت المفاهيم الإجرائية شرعيتها، إذ تضمنت التأويلات القياسية التي وجهها إليها التعريف، فهي أي المفاهيم الإجرائية، الكيفية التي بها يتمّ قياس المفهوم. ولتحقيق صدق المضمون يجب أن تكون المفاهيم الإجرائية متنسقة ومتناغمة مع المفاهيم الاصطلاحية. كما أنّ البحث عن أصل المفاهيم اللغوية هي خطوة منهجية ضرورية لفهم المفهوم وإبراز تجلياته بإرجاعه إلى أصوله اللغوية.

1-6- القيم

1-1-6 مفهوم القيم اصطلاحاً

جاء في معجم العلوم الاجتماعية من أنّ القيمة هي «كل ما يعتبر جديراً باهتمام الفرد وعنايته ونشده لاعتبارات اجتماعية أو اقتصادية أو سيكولوجية... والقيم أحكام مكتسبة من الظروف الاجتماعية يتشربها الفرد ويحكم بها وتحدد مجالات تفكيره وسلوكه وتؤثر في تعلمه. فالصدق والأمانة والشجاعة والولاء، وتحمل المسؤولية كلّها قيم اكتسبها الفرد من المجتمع الذي يعيش فيه، وتختلف القيم باختلاف المجتمعات بل والجماعات الصغيرة. والقيمة قد تكون إيجابية أو سلبية كالتمسك بمبدأ من المبادئ أو بالعكس احتقاره والرغبة في البعد عنه»⁽³⁾.

وفي تعريف "العوا" للقيمة «بأنّها بنية الواقع التي تلازم عملنا، وينشأ غموض معنى القيمة عن عدم ماديتها، فالقيمة شرط كل وجود، ولكنّها ليست بذاتها وجوداً إنّها تبدو لنا في ثوب نرغب به أو هدف نبغي نبيله أو توازن نسعى إلى تحقيقه»⁽⁴⁾.

(1) السيد على شتّا، نظرية علم الاجتماع، المكتبة المصرية للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، 2004، ص 139.

(2) مادلين غراويتز، المرجع السابق، ص 53-55.

(3) أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية-انجليزي، فرنسي، عربي، مكتبة لبنان ناشرون، 1993، مادة القيمة value، valeur، ص 439.

(4) علي وطفة، مها زلوق، الشباب وقيم واتجاهات ومواقف، مطبعة الاتحاد، ط 1، دمشق سوريا، ص 64.

2-1-6 مفهوم القيمة إجرائيا

وترى الدراسة الحالية أن القيم تلك الصفات الشخصية التي تستمد من الأفكار والمعتقدات التي يحملها أفراد المجتمع، والمؤثرة على أفعالهم و سلوكهم، والتي بها يُحدّد ما هو مرغوب فيه، وما هو مرغوب عنه، ما هو صواب وما هو خطأ.

2-6- التربية

1-2-6 مفهوم التربية لغة

أصل/1: جاء في لسان العرب لابن منظور «ربا الشيء، يربو ربوا و رباء، زاد ونما، وأربيته نميته. وفي التنزيل العزيز: ﴿... وَيُرَبِّي الصِّدْقَاتِ...﴾... رَبَّوتُ فِي بَنِي فلان أربو نشأت فيهم وربيت فلانا أربيه تربيةً و تربيته و ربته و ربته بمعنى واحد. الجوهرى ربيته تربية، وتربيته أي غوته، قال هذا لكل ما ينمي كالولد والزرع ونحوه.»⁽¹⁾.

أصل/2: «و ربّ ولده و الصبي يرّبه ربا، و ربّبه تربيا و تربته (عن اللحياني): بمعنى رباه. وفي الحديث: لك نعمة تربها، أي تحفظها وتزاعيا وتربها، كما يربي الرجل ولده؛ وتربيه، وارتبه، ورباه تربيةً، على تحويل التضعيف، وترباه، على تحويل التضعيف أيضا: أحسن القيام عليه، و وليه حتى يفارق الطفولية»⁽²⁾.

أصل/3: «وقد ربوت في حجره ربوا و ربوا (عن اللحياني)، و رببت رباء و ربا، كلاهما: نشأت فيهم؛ أنشد اللحياني لمسكين الدارمي ثلاثة أملاك ربوا في حجرنا فهل قائل حقاً كمن هو كاذب؟» «قال ألم نربك فينا وليداً ولبنت فينا من عمرك سنين». ربا الشيء يربو ربوا و رباء: زاد ونما. وأربيته: نميته».

والرب يطلق في اللغة على المالك والسيد والمدبر والمرّي والقيم والمنعم؛ ولا يطلق غير المضاف إلا على الله عز وجل.

من خلال ما سبق، نخلص إلى أن مفهوم التربية لغويا، دار بين معان النشأة والزيادة والنمو والرعاية والحفظ وكلها جوانب متكاملة تؤدي المعنى الشامل لمفهوم التربية.

2-2-6 مفهوم التربية اصطلاحا

التربية عند دوركايم هي «الفعل الذي تمارسه الأجيال الراشدة على الأجيال التي لم ترشد بعد

(1) أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب، تح: عبد الله علي الكبير و آخرون، المجلد 3، ج 24،

دم، د. دار نشر، 1981، مادة: ربا.

(2) ابن منظور، المرجع نفسه، مادة: ريب.

وذلك من أجل الحياة الاجتماعية»، باختصار شديد «التربية عملية تنشئة اجتماعية منهجية للجيل الجديد»⁽¹⁾. يتفق التعريفان على مهمة التربية المتمثلة في نقل الموروث الثقافي للمجتمع، من خبرات ومعارف ومعايير وقيم وما إلى ذلك... إلى الأجيال الجديدة. وفي تعريف آخر لـ «راسل» يقول: «إنّ التربية باعتبارها وسيطاً ثقافياً، تنقل رسالة، وتحدّد مجالات للعمل، وترسي معايير أخلاقية—يمكن أن تكون سلاحاً ذا حدين؛ حيث إنّها تقوم بمهمة مزدوجة صعبة، فهي تحاول الاحتفاظ بما هو جيد من المكونات الثقافية المختلفة، من خلال نشرها وتنشئة الشبيبة عليها، كما أنّها تحاول بذر أفكار وعادات ومعارف جديدة، ربّما كانت مناهضة لما هو معروف ومستقرّ؛ ويتم كلّ هذا في مجتمعات تتغيّر بسرعة فائقة. وطبيعة هذا العمل تكون نتائجه في العادة بطيئة، وتحتاج إلى المهارة والصبر»⁽²⁾. وهي «مجرد تقديم الفرص للنمو الطبيعي»⁽³⁾.

يتفق «دوركايم» و«راسل» على مهمة التربية المتمثلة في نقل الموروث الثقافي للمجتمع، من خبرات ومعارف ومعايير وقيم وما إلى ذلك... إلى الأجيال التي لم تبلغ الرشد بعد عند «دوركايم»، وإلى سنّ الشبّاب عند «راسل». باختلافاً في حدود السنّ، وإن كان الاختلاف بسيطاً.

والملاحظ أنّه على الرغم من شمولية التعريفات وعموميتها، اللغوية منها والاصطلاحية، إلّا أنّها أبقت التربية وحصرتها في فئة معينة من الأفراد. أشار المفهوم اللغوي للتربية إلى سنّ معينة تقف فيها التربية. فهي «أحسن القيام عليه، وولّيه حتى يفارق الطفولية» مثلاً ما ذكر في التعريف اللغوي آنفاً. وعند «الذين لم يرشدوا بعد، والشباب» في التعريفين الآخرين. وكأنّ فعل التربية يتوقّف عند هذه السنّ فقط. فعلى أهمية التعريفات فقد أهملت أفراد ما بعد الرشد، وكأنّهم غير معنيين بالتربية. وغنيّ عن البيان، أنّ من أهمّ خصائص التربية هو ديمومتها واستمرارها، إذ لا تتوقّف في مرحلة من مراحل عمر الإنسان. فهي شاملة لكلّ مراحل عمر الإنسان. وبذلك فإنّ كلّ النظريات التربوية، إن لم تكن كلّها، قد حصرت نفسها بدراسة وتحليل وتفسير مرحلة من عمر الإنسان، وقد تمتد في أحسن الأحوال إلى خمس وعشرين سنة، وأولتها أهمية قصوى، وأهملت ما بعد هذه السنّ. وقد نبّه الماركيز «ماري جان أنطوان نيكولا كاريتا Marie Jean Antoine Nicolas de Caritat» في تقرير قدّمه للمجلس التشريعي الفرنسي، إبان الثورة الفرنسية في 21/20 أبريل من سنة 1792 بعنوان «تقرير حول التعليم

(1) إميل دوركايم، التربية والمجتمع، تر: علي أسعد وطفة، دار معد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط5، 1996، ص19.

(2) عبد الكريم بكّار، حول التربية والتعليم، دار القلم، دمشق، ط3، 2011، ص18. نقلاً عن التربية والنظام الاجتماعي، برتراند رسل.

(3) برتراند رسل، التربية والنظام الاجتماعي، تر: سمير عبده، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ط2، ص42.

العمومي " التربية للجميع دون استثناء، وقد ميّز خمس درجات من التعليم، الأربعة الأولى تخص التعليم الرسمي والخامسة سماها المجتمع الوطني للعلوم والفنون⁽¹⁾، مستوحيا الفكرة من عصر التنوير، التي رأت بضرورة تعميم التربية على الجميع لمقاومة ظلامية الكنيسة وسيطرتها، الأمر الذي تبناه "كوندورسي" ودافعه عنه بقوة بقوله: «ما دام هناك رجال لا يعملون الفكر وحده، ويتلقون الأفكار والآراء من الخارج تصبح كل مساعي التحرر غير مجدية، وليست ذات فائدة حقيقية. ويبقى النوع الإنساني مقسما بين طبقتين: طبقة الرجال الذين يفكرون، وطبقة الرجال الذي يعتقدون؛ الرجال الأسياد والرجال العبيد»⁽²⁾. فأراد أن يعمم التربية على جميع طبقات الشعب؛ لأنها الوسيلة الوحيدة الكفيلة بتوعيتهم وتنقيفهم وتنمية عقولهم وتحريرها لتتواءم مع المرحلة.

وكان دائما ينطلق من فكرة «أنّ الناس غير متساوين من حيث شروط الحياة ومواهبهم، وعدم المساواة هذه تؤدي إلى خطر مزدوج: خطر استبداد الطبقة التي تحتكر المعرفة، وبناء عليها السلطة، من جهة، وخطر الحتمية المؤدية إلى استبداد الجهل»⁽³⁾. كما أن "باولو فيريري" قد أشار إلى ذلك أيضا في كتابه «تربية المقهورين» والتي ألح فيها على عمومية الفعل التربوي من خلال مقولته: لا أحد يعلم أحدا، ولا أحد يعلم نفسه بمفرده، إنما يتعلم الأشخاص معا بواسطة العالم الذي يعيشون فيه⁽⁴⁾. ولعلّ الأندراغوجيا⁽⁵⁾ Andragogie، علم تربية الراشدين، قد جاءت في مقابل البيداغوجيا، لسد هذا النقص؛ أي تربية الكبار.

3-2-6 مفهوم التربية إجرائيا

تري الدراسة الحالية أنّ التربية هي فعالية تقوم على تنشئة الجميع تنشئة اجتماعية على أساس أنها وسيط ثقافي تنتقل بواسطته القيم والمعايير الأخلاقية و... وكل عناصر الموروث الثقافي، النابعة من تصورات المجتمع للكون والحياة والإنسان، وتسعى إلى إعداد الفرد إعدادا يسمح له بالتكيف مع المجتمع.

⁽¹⁾ موقع المجلس الوطني الفرنسي، 2020/09/08 على الساعة 19 سا 39د.

⁽²⁾ Toupictionnaire le dictionnaire de politique. Education populaire.

⁽³⁾ Alain Pons, Condorcet SCIENCE ET PHILOSOPHIE DU PROGRES, Les Cahiers du MURS n°17- 3ème trimestre 1989

⁽⁴⁾ Paulo Freire (pedagogue du Brésil, pedagogue de l'opprimé) disait : « *Personne n'éduque personne, personne ne s'éduque seul, les hommes s'éduquent ensemble par l'intermédiaire du monde.* »

⁽⁵⁾ الأندراغوجيا: علم تربية الراشدين (الكبار)، ظهر هذا المصطلح أول مرة في ألمانيا سنة 1833.

3-6- القيم التربوية

القيم التربوية هي مجموعة المعايير الخلقية والفكر والمعتقدات والأحاسيس، التي تنتظم حولها الممارسات الاجتماعية، توجيهها وتنظيمها وتحديدًا لطرق التفكير وفق ما هو مرغوب فيه أو مرغوب عنه يحملها أفراد المجتمع، ويطلب منهم الالتزام بها.

4-6- المثل الشعبي

تعددت الآراء حول تعريف المثل الشعبي لغويا واصطلاحيا، غير أنها تجمع على الأهمية التي يحظى بها، نظرا للوظيفة التربوية والتعليمية والتنقيفية التي يقوم بها.

1-4-6 مفهوم المثل لغة

جاء في لسان العرب لابن منظور في مادة م ث ل، «مثل، مثلٌ: كلمة تسوية. يقال: هذا مثله ومثله، كما يقال شبهه وشبهه؛ قال بن بري: الفرق بين المماثلة والمساواة أن المساواة تكون بين المختلفين في الجنس والمتفقين، لأن التساوي هو التكافؤ في المقدار لا يزيد ولا ينقص، وأما المماثلة فلا تكون إلا في المتفقين، تقول: نحوه كَنَحْوِه وفقهه كفقّهه، ولونه كلونه، وطعمه كطعمه، فإذا قيل: هو مثله على الإطلاق، فمعناه أنه يسدّ مسده. قال تعالى: ﴿فليس كمثله شيء﴾ لأنه إن لم يقل هذا أثبت له مثلا، تعالى الله عن ذلك. وقد يكون المثل بمعنى العبرة»، وقوله عز وجل: ﴿فجعلناه سلفا ومثلا للآخرين﴾⁽¹⁾.

وقد جاءت بنفس اللفظ تقريبا في اللغات السامية، فذكر المستشرق الألماني "رودلف زلهام" في كتابه "الأمثال العربية القديمة" الأصل السامي العام لكلمة المثل؛ ففي العربية: مثلٌ، وفي العبرية māšāl وفي الآرامية matlâ، وفي الحبشية mesel وفي الأكادية mešlum. يتضمن-حسب اشتقاقها- معنى المماثلة، كما برهن على ذلك "أوتو أيسفلد O.Eissfeldt" في مقاله: "المثل في العهد القديم"⁽²⁾.

2-4-6 مفهوم المثل اصطلاحا

يقول الخوارزمي عن الأمثال في مقدمة كتابه "الأمثال": «هي قريبة إلى الفهم؛ عذبة على اللسان مقبولة في القلب، لا يجهلها العامة ولا يتكبر عنها الخاصة، وأكثرها مرسلة لا يعرف أصحابها لإتيان الزمان على ذلك، ولأن كلام العرب لا تقيده الألفاظ، ولا تشغل بتخليده الأقسام، ولا تجري في الضبط

⁽¹⁾ ابن منظور، المصدر السابق، مادة: مثل.

⁽²⁾ رودلف زلهام، الأمثال العربية القديمة، تر: رمضان عبد التواب، دار الأمانة، مؤسسة الرسالة، مروان العطية، ط1، 1971، ص21.

والرواية مجرى كلام العرب الذين حفظوا أنسابهم وقيدوا آدابهم، وعلموا أنّ الأمثال حكمتهم فوعوها...»⁽¹⁾.

ويقول الفارابي في تعريفه للمثل في كتابه "ديوان الأدب": «المثل ما ترضاه العامة والخاصة، في لفظه ومعناه، حتى ابتلوه فيما بينهم، وفاهوا به في السراء والضراء، واستندروا به الممتع من الدرّ، ووصلوا به المطالب القصية، وتفرّجوا به عن الكرب المكربة. وهو من أبلغ الحكم؛ لأنّ الناس لا يجتمعون على ناقص أو مقصر في الجودة»⁽²⁾. هذا التعريف يُعدُّ المثل كاملاً من حيث الشكل والمضمون، تبنّته طبقات الشعب كلّها وتداوله أفرادها ووظّفوه لشتى الأغراض الحياتية. كما أنه يمسّ كل جوانب الحياة الاجتماعية. وبذهب "المرزوقي" (1030م) نفس المذهب حيث يقول في كتابه "شرح الفصيح": «المثل جملة تتسم بالقبول، وتشتهر بالتداول، فنتقل عما وردت فيه إلى كل ما يصح قصده بها، من غير تغيير يلحقها في لفظها، وعمّا يوجبها الظاهر إلى أشباهه من المعاني، فلذلك تضرب وإن جهلت أسبابه التي خرجت عليها»⁽³⁾.

وفي تركيزه على الطابع التعليمي للمثل يقول "ليتش": «المثل أسلوب تعليمي أو تهنئبي شديد محكم الصياغة شائع الاستعمال ضمن العرف والتقاليد، فهو كقول القائل "حكمة الجماعة وإنتاج فرد ذكي" كما أنه يرسم طريق السلوك أو العمل وطريق الحكم على الموقف»⁽⁴⁾.

ويركز "آشر تايلر" Archer Tylor على الطابع التعليمي للمثل أيضاً، فيقول: «المثل أسلوب تعليمي ذائع بالطريقة التقليدية، يوصي في غالب الأحيان بعمل أو يصدر حكماً على وضع من الأوضاع»⁽⁵⁾.

ذكر أحمد أمين مصدر الأمثال وعدّها ميزة «ومن مزية الأمثال، أنّها تتبع من طبقات الشعب»⁽⁶⁾ فهو «قول وجيز يعبر عن خلاصة تجربة، مصدره كافة الطبقات الشعبية»⁽¹⁾. فلكون

(1) آية الله عاشوري، محاضرة: المثل الشعبي، جامعة عبد الرحمان ميرة-بجاية.

(2) رودلف زلهابيم، المرجع السابق، ص25.

(3) رودلف زلهابيم، المرجع السابق، ص25.

(4) محمد أمين عبد الصمد ص28/ أخذ عن: Leach; The Standard Dictionary of Folklore Mythology And Legend.p431.

(5) إبراهيم أحمد شعلان، الشعب المصري في أمثاله العامة، مكتبة تالدراسات الشعبية، القاهرة، 2004، ص32.

(6) نبيلة إبراهيم، أشكال التعبير في الأدب الشعبي، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، ص139.

الأمثال تتبع من كافة طبقات الشعب فهي تكتسي أهمية كبيرة لدلالاتها المباشرة على حقيقة عادات الأمة وعقليتها ونظرتها للحياة، كما تعدّ مصدراً مهماً لدراسة القيم التربوية والأخلاقية والاجتماعية للمجتمع.

3-4-6 المفهوم الإجرائي للمثل الشعبي

ترى الدراسة الحالية أنّ المثل الشعبي، هو ذلك الخطاب ذو المضمون التربوي التعليمي النابع من كل الطبقات الاجتماعية والموجه إليها، بغرض تهذيب السلوك والإصلاح والنقد.

أو هو جملة من القول مقتضبة، تصيب المعنى وتحسن التشبيه، فهو يجسد الفكرة من خلال الصورة، نابع من كل الطبقات الاجتماعية ويلخص تجاربها وخبراتها الاجتماعية، وموجه إليها. وهو وسيلة بيداغوجية تعليمية تربوية، يوظف لنقد الحياة الاجتماعية كما يوظف بغرض التذكرة والتبصرة والاعتبار والحث والزجر والوعظ، وهو أعون على البيان في كل مجالات الحديث.

5-6-5 منطقة أولاد نائل.

تشغل منطقة أولاد نائل مساحة شاسعة، تشمل ولاية الجلفة وأجزاء من ولايات بسكرة والمسيلة والأغواط.

7-الدراسات السابقة

كلّ بحث هو امتداد للدراسات التي سبقته، وهذه الأخيرة تعدّ مصدر إلهام لا يمكن أن يستغني عنها أيّ باحث، إذ لا يمكن إهمال الأدبيات التي كتبت عن مواضيع البحث؛ لأنها «طريقة للاستكشاف وقراءة النصوص الملائمة تسمح للباحث الإحاطة بموضوع بحثه وضبطه بصورة جيّدة»⁽²⁾، كما أنّها «تهدف إلى تجنب الانطلاق الغامض في البحث»⁽³⁾. ومن الدراسات التي وفّرت وجهات نظر حول موضوع البحث نجد:

(1) أحمد زغب، الأدب الشعبي بين الدرس والتطبيق، مطبعة مزاور، الوادي، ط2008، ص1، ص88. مأخوذ من رسالة ماجستير غير منشورة 2015/2016، غنية عابي، الدلالات الاجتماعية في الأمثال الشعبية منطقة أولاد عدي لقبالة- أنموذجاً، ص12.

(2) مورييس أنجريس، منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية-تدريبات علمية، تر: بوزيد صحراوي و آخرين، دار القصة، الجزائر، ط2، 2004، ص125.

(3) مورييس أنجريس، المرجع نفسه، ص131.

تحليلية.

انطلق الباحث، من مطالعته للدراسات التي جرت على الأمثال الشعبية الليبية، فلاحظ أنّ المضامين التربوية التي تحويها لم تحظ بالبحث، فقطع على نفسه البحث في هذا الموضوع من خلال دراسة وتحليل الأمثال الليبية. فدار البحث حول الأسئلة التالية:

- «ما المحاور الأساسية للأمثال الشعبية؟».
- «ما المضامين التربوية للأمثال الشعبية الليبية المرتبطة بالحياة الدينية؟».
- «ما المضامين التربوية للأمثال الشعبية الليبية المرتبطة بالحياة الثقافية؟».

أهمية الدراسة

أرجع الباحث أهمية الدراسة إلى:

- أنّ جمع الأمثال الشعبية وتحليلها يعدّ إسهاماً إيجابياً في الميدان التربوي.
- أنّ معرفة المضامين التربوية للأمثال الشعبية يعرفنا بتاريخ المجتمع ونبينا بالمستقبل.
- أنّ دراسة مضامين الأمثال الشعبية يزيد من تقدم المجتمع عامّة، والتقدم في المجال التربوي خاصة.

- أنّ دراسة الأمثال الشعبية وتحليل مضامينها ينتج عنه تعديل السلوك الإنساني.

أهداف الدراسة

- معرفة الفكر الأساسي التي تتمحور حولها الأمثال الشعبية.
 - معرفة المضامين التربوية للأمثال الشعبية الليبية المتعلقة بالحياة الدينية.
 - معرفة المضامين التربوية للأمثال الشعبية المتعلقة بالحياة الثقافية.
- ولا تتناول الدراسة المضامين الاقتصادية والسياسية والاجتماعية للأمثال الشعبية، الأمر الذي تختلف فيه عن الدراسة الحالية، من حيث تنوع المضامين التربوية في الأمثال الشعبية التي تتعلق بمجالات مختلفة من الحياة.

كما أنّ الدراسة استقت موضوعاتها من كتاب "الأمثال الشعبية الليبية أبعادها الحضارية والثقافية" وركزت على تلك التي تحتوي قيمة دينية وقيمة ثقافية فقط.

وفيما يتعلّق بمنهج الدراسة وعينتها، فقد استخدم الباحث المنهج الوصفي والتاريخي، واستخدم أسلوب تحليل المحتوى. أمّا العينة فقد انقّى بعض الأمثال الشعبية الليبية المتعلقة بالمجال الديني

والثقافي فقط. كما أنها استندت على خمس دراسات سابقة.

نتائج الدراسة

وقد خرجت الدراسة بمجموعة من القيم التي تضمنتها الأمثال الشعبية، وأجزها في النقاط التالية:
من القيم الدينية، نجد:

- الالتزام بالقيم الدينية سلوكاً.
- التوكّل على الله في جميع شؤون الحياة، وقبول مشيئة الله في خلقه.
- الإيمان بالقضاء والقدر، والتقرّب إلى الخالق بالعمل الصالح.
- اعتبار الصلاة عماد الدين، والحفاظ على شعائر الحج والصوم والزكاة...

من القيم الثقافية، نجد:

- التحلّي بالصبر في القيام بالأعمال.
 - عدم سماع الدّاعين إلى شقّ عصا الطّاعة لجماعة المسلمين.
 - تقبّل آراء الآخرين، والحثّ على المناقشة دون تحييز أو تعصّب للرأي.
 - النأي عن الطمع والقناعة بما هو موجود.
 - الإحساس بالقيم الخلقية وجمال الطّبيعة، والاستفادة من خبرات الآخرين.
- وخرجت الدراسة بتوصيات ومقترحات منها: تصحيح بعض الأمثال الشعبية التي تناهض القيم الدينية. والحثّ على التسامح مع الأديان الأخرى. وتأليف أمثال شعبية تحثّ على العمل وترشيد الاستهلاك.

2/دراسة منى كشيك، «المضامين التربوية للأمثال السائدة في البيئة الدمشقية»-دراسة

وصفية تحليلية (2011).

تناولت الدراسة المضامين التربوية في الأمثال الشعبية السائدة في البيئة الدمشقية، بغرض تدعيم الدراسات التي تتناول الجهود التربوي بهدف غرسها في نفوس الأطفال، واستندت على أدبيات بلغ عددها ست (06)دراسات.

وقد جاءت إشكالية الدراسة الرئيسة على الشكل التالي:«ما المضامين التربوية في الأمثال الشعبية الدمشقية؟» واتبعتها بتساؤلات فرعية:

- «ما تاريخ نشأة الأمثال الشعبية، وما تعريفها؟
- «ما الأهمية التربوية في الأمثال الشعبية السائدة في البيئة الدمشقية؟»

- «ما الوظائف التربوية للأمثال الشعبية السائدة في البيئة الدمشقية؟»
 - «ما المضامين التربوية في الأمثال الشعبية السائدة في البيئة الدمشقية؟»
 - «ما المقترحات الإجرائية لتفعيل الأمثال الشعبية وتوظيفها في العملية التربوية؟»
- والملاحظ في هذه التساؤلات الفرعية من الدراسة أن الإشكالية الرئيسة قد تكرر ذكرها في التساؤلات الفرعية. ونرى ذلك أنه غير ملائم، حتى لا يختزل الكل في الجزء من الدراسة.

أهمية الدراسة:

- كشفت الأمثال الشعبية عن بعض طرائق التفكير في المجتمع الدمشقي، وعن العادات التي تعدّ أداة ضبط اجتماعي ووسائل توجيههم نحو السلوك الملائم مع القيم والعادات والتقاليد التي يتبناها المجتمع.
- كشف القيم التربوية التي تعمل على تنشئة الفرد، وتكوين شخصيته الإيجابية التي تعزّز بتاريخها وحاضرها.
- كشف تاريخ المجتمع ومعرفة حالاته الاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية والإنسانية والعلمية والعملية عبر سيرورة التاريخية.
- بعث التراث الشعبي خاصة واعتباره رافداً تربوياً من الروافد الغنية بالقيم الصالحة للمجتمع، وتنمية ما يعود على المجتمع بالفائدة.

أهداف الدراسة:

هدفت الدراسة إلى :

- تعريف الأمثال الشعبية والتعرّف على نشأتها.
 - التعرف بالأهمية التربوية للأمثال الشعبية في المجتمع الدمشقي.
 - التعرّف بالقيم التربوية السائدة في المجتمع الدمشقي.
 - التعرّف بالوظائف التربوية للأمثال الشعبية السائدة في المجتمع الدمشقي.
- وقد تناولت الدراسة القيم الأخلاقية والاجتماعية والعلمية والاقتصادية والإنسانية. وإذا ما قارناها بالقيم في الدراسة الحالية: فإننا نجد هذه الأخيرة قد تناولت فيما أخرى تمت دراستها وتحليل مضامينها وإحصائها، كالقيم السياسية والجمالية والاقتصادية.
- أمّا فيما يتعلّق بالحدود الزمانية والمكانية للدراسة، فقد أجريت في العام 2011 في البيئة الدمشقية.

وفيما يتعلّق بالمنهج المتبع، فقد تمتّ الدراسة بالمنهج الوصفي التحليلي مستعينة بمنهج تحليل المضمون. أمّا فيما يخصّ مجتمع البحث فهو الأمثال الشعبية المتداولة في المجتمع الدمشقي، واختيرت

بطريقة عشوائية، عينة عدد مفرداتها 114مثلا شعبيا. وهنا نسجل أيضا اختلافا في عدد مفردات الدراسة، مع مفردات الدراسة الحالية. كما تجدر الإشارة إلى أنها استخدمت من الأساليب الإحصائية، النسب المئوية، تماما مثل الدراسة الحالية.

نتائج الدراسة:

وقد خرجت الدراسة بالنتائج التالية:

- أن عدد القيم التربوية في الأمثال الشعبية قد بلغت 38 قيمة موزعة على خمس فئات، صنفتها الدراسة حسب التكرارات. وكانت بالترتيب:

- 1- القيم الاجتماعية بتكرار قدره 37 وبنسبة مئوية قدرها 36,29%.
- 2- القيم الإنسانية بتكرار قدره 36 وبنسبة مئوية قدرها 28,57%.
- 3- القيم العلمية بتكرار قدره 23 وبنسبة مئوية قدرها 18,25%.
- 4- القيم الاقتصادية بتكرار قدره 16 وبنسبة مئوية قدرها 69,12%.
- 5- القيم الأخلاقية بتكرار قدره 14 وبنسبة مئوية قدرها 11,11%.

والملاحظ أن الدراسة الحالية قد وقفت على 46 قيمة رئيسية، اختلفت بذلك معها من حيث العدد.

3/ دراسة محمد أمين عبد الصمد «القيم في الأمثال الشعبية بين مصر و ليبيا» دراسة مقارنة

في الأنثروبولوجيا الثقافية.

أهمية الدراسة:

- معرفة فكر المجتمعات وتفسير سلوكها، ونظرتها لنفسها وللآخرين.
- تقديم صورة حقيقية وواضحة عن المجتمع، وطرائق عيشه وظروفه.
- معرفة قدرة أفراد المجتمع على إنتاج الثقافة الملائمة لمختلف الأدوار الاجتماعية والمواقف الفكرية.

- إبراز دور الأمثال الشعبية التعليمي في عملية التنشئة الاجتماعية، وغرس عناصر الثقافة.

- رصد التغيرات الاجتماعية، وأدوات مقاومة التغيير، والوقوف على أسبابها ودوافعها.

أهداف الدراسة

- «كشف القيم التي تتضمنها الأمثال الشعبية في مجتمع البيضاء (ليبيا) ومجتمع الغرق (مصر).
- كشف دور الأمثال الشعبية في غرس الثقافة، وتأثيراتها في اختيارات أفراد المجتمعين و سلوكهم.
- كشف أن المجتمعين ينتميان إلى ثقافة واحدة، بحكم أن لهما أمثالا شعبية واحدة أو متقاربة تماما.

وقد اعتمد الباحث في دراسته على عدة مناهج كالمنهج التاريخي الذي يعدّه مناسباً لمعرفة أصل الظاهرة وحقيقتها وتتبعها من حيث التغيرات وأسباب ذلك، وتركيبية المجتمع عبر تاريخه، لتقديم وصف متكامل عن موضوع الدراسة. وفي توظيفه للمنهج الأنثروبولوجي، فقد استفاد من أدوات المنهجية، لجمع المعلومات والبيانات بصورة أفضل، حول موضوع الدراسة. كما وظّف تقنية الملاحظة والملاحظة بالمشاركة، والمقابلة، والاعتماد على الرواة والإخباريين في جمع وتدقيق الأمثال الشعبية والتسجيلات المرئية والصوتية. كما وظّف الأسلوب الإحصائي. وفي توظيفه لتحليل المضمون تمكّن من الكشف عن القيم والاتجاهات والآراء التي تسود المجتمع. كما وظّف الباحث المنهج المقارن بحكم الدراسة التي أجراها بين بيئتين مختلفتين في مصر وليبيا. وقد أفادتني الدراسة في لفت الانتباه إلى توظيف النظرية الوظيفية، وكذا المنهج الأنثروبولوجي في تحليل الأمثال الشعبية.

وفي تحديده لمجتمع البحث، فقد عدّ مجتمع البيضاء (ليبيا) ومجتمع الغرق (مصر)، مجتمعي الدراسة، وقد أسهب في ذكر مميّزات وخصائص المجتمعين والمنطقتين، وأحوالهما الاجتماعية والسياسية والدينية والجغرافية... وما إلى ذلك. كما أهمل ذكر عينة البحث.

وفي اعتقادي، أنّ الباحث قد جانب الصواب في ذلك، منهجياً، فالمفروض أنّ مجتمع البحث وعينته هما الأمثال الشعبية التي منها تستخرج القيم التي يريد إبرازها والوصول إليها. إذ كيف يمكن استخراج القيم من المجتمع البشري إذا لم يكن من الملفوظات (الأمثال) التي تجري على ألسنتهم؟

4/دراسة مسلم عبد القادر أحمد «القيم التربوية في الأمثال الشعبية السودانية».

ارتكز التحليل على الأمثال الشعبية المتداولة في السودان، وخاصة على تلك التي تتضمن قيماً تربوية، بمكوناتها وأبعادها. وتفرّعت عن السؤال الرئيسي «ما القيم التربوية في الأمثال الشعبية المستخدمة في المجتمع السوداني؟».

أما الأسئلة الفرعية:

- «ما أهمية الأمثال الشعبية في مجال التربية؟».
- «ما أدوار الأمثال الشعبية في اكتساب القيم التربوية في المجتمع؟».
- ما الوظائف التي يمكن أن تؤديها الأمثال الشعبية في العملية التربوية؟».
- ما أبرز المجالات القيم التربوية المتضمنة في الأمثال الشعبية؟».

أهمية الموضوع:

- 1/تأصيل الموروث الثقافي للمجتمع، وتزويد العملية التربوية برفاد مهم من روافدها الشعبية.
- 2/الكشف عن العادات والتقاليد والأعراف والقوانين التي تضبط المجتمع السوداني والتي تحملها الأمثال الشعبية.
- 3/تعزيز النسق القيمي في المجتمع السوداني.

أهداف البحث:

- التعرف على القيم التربوية في الأمثال الشعبية في السودان.
 - التعرف على الأمثال الشعبية السودانية وعلاقتها بالواقع الاجتماعي.
 - الكشف مجالات التربية التي تتضمنها الأمثال الشعبية السودانية.
- استخدم المنهج الوصفي، وأسلوب تحليل المضمون، والذين يراهما مناسبين للدراسة الكمية والكيفية. وحدد مجتمعا للبحث من ثلاث مدونات، عدد مفرداته مجتمعة أربع مائة وخمس وخمسون (455)مثلا، اختار منها بالطريقة العشوائية البسيطة عينة، عدد مفرداتها مائة وسبعون(170)مثلا. مثلت نسبة 37% من مجتمع البحث.

اعتمد على خمس دراسات سابقة لإثراء موضوع الدراسة. وقسم بحثه وفق مجالات القيم إلى:
المجال الاجتماعي والمجال السياسي والمجال الإنساني والمجال الاقتصادي والمجال النفسي.
بمجموع قيم يساوي ثمانين(80) قيمة تربوية موزعة بنسب مختلفة على المجالات المعتمدة في الدراسة.
وهذا العدد هو مجمل ما وصلت إليه الدراسة كنتيجة.

وأوصت بتفعيل الأمثال الشعبية التي تحمل قيما تربوية، بغرض المساعدة على تماسك المجتمع السوداني. ونشرها على أوسع نطاق وبشتى الوسائل لتعميم الفائدة منها.

5/دراسة منذر ذيب كفاي«النظام القيمي في المثل الشعبي السعودي-دراسة في المضمون

والتشكيل الفني».

ارتكزت إشكالية الدراسة حول إبراز صلاحية منظومة القيم التي تضمنتها الأمثال الشعبية السعودية ووجوب العودة إليها.

أهمية الدراسة:

- الوقوف على النظام القيمي في الأمثال الشعبية.
- الوقوف على مضامين الأمثال الشعبية.

- الوقوف على الوظائف التربوية التي يؤديها المثل الشعبي.
أهداف الدراسة:

- استنباط النظام القيمي في الأمثال الشعبية.
- استنباط أثر القيم التربوية على الأفراد.
- معرفة مدى إسهام النظام القيمي في تحقيق الغرض منه.
- و وصلت الدراسة إلى نتائج، أهمها:
- الأثر الكبير للأمثال الشعبية في الثقافة المحلية، واعتبرها قوة فاعلة، وأن لها دورا كبيرا أيضا في النظام القيمي السعودي.

- حوت الأمثال الشعبية نظاما قيميا توجيهيا، وقواعد سلوك.
- تنوع موضوعات القيم المتضمنة في الأمثال الشعبية.
استعمل الباحث منهج تحليل المحتوى الذي رأى فيه المنهج الملائم للدراسة، مستشهدا بتعريف "برلسون B.Berleson" الذي يرى فيه «أسلوبا في البحث لوصف المحتوى، وصفا موضوعيا منظما وكمياً»⁽¹⁾.

6/دراسة ناصر بن راشد بن شبحان «القيم التربوية في الأمثال العربية-دراسة موضوعاتية أسلوبية»⁽²⁾.

أهداف الدراسة:

- الكشف عن القيم التربوية في الأمثال العربية.
- الوقوف على دور القيم التربوية في تربية أفراد المجتمع.
- إبراز القيم التربوية لاستثمارها في المناهج التربوية.
- الكشف عن الأساليب التي تؤثر بها الأمثال.

منهج البحث:

منهج تحليل المحتوى.

نتائج الدراسة:

⁽¹⁾ منذر ذيب كفاقي، «النظام القيمي في المثل الشعبي السعودي-دراسة في المضمون والتشكيل الفني»، مجلة الأثر، العدد 30، جوان 2018، ص 142.

⁽²⁾ ناصر بن راشد بن شبحان، «القيم التربوية في الأمثال العربية-دراسة موضوعاتية أسلوبية»، مجلة كلية الدراسات الإسلامية، العدد الرابع و الثلاثون.

خرجت الدراسة بنتائج أهمها:

- احتواء الأمثال الشعبية على قيم مفيدة للمجتمع.
- القيم التربوية ليست في مستوى واحد، وأنها متكاملة.
- القيم التربوية التي تضمنتها أكثر الأمثال هي: تهذيب اللسان، التكاتف الاجتماعي، النظر للعواقب وحسن التدبير.
- سيطرة الوعي الاجتماعي على الأنا و الذات في الأمثال.
- حاجة المجتمع إلى توظيف الأمثال في التربية والتعليم.

7/ عبد الله سليم عمارة «القيم الاجتماعية في الأمثال الشعبية الإماراتية-دراسة تحليلية»⁽¹⁾.

استخدم الباحث أسلوب تحليل المضمون، إذ هو أداة يتوسل بها المنهج الوصفي، لوصف المضمون كميًا وكيفيًا، للكشف عن القيم الاجتماعية المتضمنة في الأمثال الشعبية الإماراتية. أما عينة البحث فإن الباحث اعتمد على عينة من الأمثال الشعبية عدد مفرداتها 216 مثالًا شعبيًا استقاها من مجموعة مراجع ذكرها في دراسته. وقد صنّفها حسب المواضيع، فكان أهمها كالتالي: التعاون، الخطبة والزواج، فعل الخير، حسن الجوار، العمل، المال وصونه، الاعتداد بالأصل، نبذ الأنانية والطمع، الشورى والنصح، الصداقة والصدق، كرم الضيافة، الحيطة والحذر، الاعتماد على الذات، القناعة، الآباء والأبناء.

واعتبر المثل الشعبي هو المفردة التي تستعمل كوحدة التحليل؛ لأنه يحمل قيمة اجتماعية. ومن الاستنتاجات التي خرجت بها الدراسة:

- أن الأمثال الشعبية عززت القيم الاجتماعية الإيجابية، من خلال غرس القيم في ضمير الفرد ووجدانه لضبط سلوكه وفق المعايير الاجتماعية في المجتمع الإماراتي.

- أن الأمثال الشعبية الإماراتية تتشابه إلى حد كبير مع الأمثال الشعبية في الوطن العربي من حيث المحتوى، واختلفت في اللهجة التي قيلت بها. ويعود ذلك إلى الجغرافيا المكانية التي يتداول فيها المثل الشعبي.

ومن التوصيات التي خرجت بها الدراسة:

⁽¹⁾ عبد الله سليم عمارة، القيم الاجتماعية في الأمثال الشعبية الإماراتية-دراسة تحليلية، مركز حمدان بن محمد لإحياء التراث، ط1، 2015.

- إدراج الأمثال الشعبية في المناهج التعليمية في كلِّ مراحلها، لغرس قيم التراث الشعبي للأجيال. وقد ننفق من حيث القيم لكن من حيث الشكل وأقصد به اللّغة العامية التي يتمُّ بها إيصال المثل الشعبي، فإننا نلقت الانتباه إلى أنّ ذلك قد يؤديّ إلى الإضرار باللّغة العربية الفصيحة.
- تشجيع الدراسات والأبحاث التي تتناول القيم في الأمثال الشعبية، لكشف عمق التراث الشعبي وما يحمله من قيم.
- تخصيص حصص تلفزيونية وإذاعية، ودوريات متخصصة، وكلِّ وسائل الاتصال الاجتماعي لنشر التراث الشعبي الذي تحمله الأمثال الشعبية، ذات الأبعاد الإيجابية.
- توثيق التراث الشفوي، الأمثال الشعبية وغيرها.
- عقد ندوات ولقاءات علمية حول الأمثال الشعبية، وإبراز وظائفها في الضبط الاجتماعي.
- إقامة بنك لتخزين الأمثال الشعبية، وتصنيفها وفهرستها؛ لتمكين الدارسين من اللّجوء إليها في وقت الحاجة.

8/دراسة عبد عطا الله حمائل «المجالات التربوية المستنبطة من المثل القرآني» (2013).

كانت مشكلة الدراسة هو فحص الأمثال القرآنية وتحديد معانيها ومضامينها التربوية وغاياتها، وإبراز أهميتها وقدرتها على دعم العمليات التربوية وتوظيفها في عمليات التنشئة الاجتماعية. وكان السؤال الرئيس هو: «ما المجالات المستنبطة من المثل القرآني؟» تفرّعت عنه أسئلة أساسية هي:

- «ما المعاني التربوية المستنبطة من الأمثال القرآنية؟»
 - «ما الأهداف التربوية المستنبطة من الأمثال القرآنية؟»
 - «ما المفاهيم التربوية المستنبطة من الأمثال القرآنية؟»
 - «ما محاور التربية: العقلية والإيمانية والنفسية التي يستدل عليها من الأمثال القرآنية وتطبيقاتها التربوية في مجال أساليب التدريس؟»
- وكانت تهدف الدراسة إلى كشف المجالات التربوية المستوحاة من الأمثال القرآنية ومعانيها، والأهداف التي تسعى إلى استنباطها.

استعمل الباحث المنهج الوصفي وظّف أسلوب تحليل المحتوى، فضلا عن المنهج الاستدلالي الاستنباطي. وقد توافقت مع الدراسة الحالية في المنهج المتبع.

وخرجت الدراسة بنتائج منها أنّ:

- الأمثال القرآنية بها يقام الدليل القاطع على قضية معينة والإقناع بصدق الأمر سلباً أم إيجاباً.
- الأمثال القرآنية كأسلوب تربوي، لها قدرة كبيرة على تحقيق أهداف تعليمية وتربوية، فضلاً على احتوائها مضامين تربوية مفيدة.

- لها القدرة على إثارة الانفعالات، والعواطف والإرادة والوجدان.
- لها إمكانية التوظيف كأسلوب من أساليب التدريس في العملية التربوية التعليمية.

كما خرجت الدراسة بتوصيات، منها:

- تزويد القائمين بشأن التدريس، في جميع مراحلها، بالأمثال القرآنية، لتكون جزءاً من حصائلهم الفكرية والمعرفية، لتوظيفها في عملية التربية والتعليم. وقد استقتت من هذه التوصية وأضفت لها تزويد المؤسسات الاجتماعية من نقابات وجمعيات اجتماعية ومدنية ورياضية،...إلخ. لأن الأمثال الشعبية لها مضمون تربوي تعليمي، تختص بإشاعته لشرائح المجتمع كلها. وكذلك الأمر يتعلّق بالنقط التالية:

- «الاستفادة من الأمثال القرآنية في مجال تأليف الكتب في مختلف العلوم».

- «تخصيص برامج في وسائل الإعلام المرئية والمسموعة والمقروءة عن الأمثال القرآنية والنبوية، وبيان ما فيها من المنافع والمكاسب التربوية والدينية والعلمية والاجتماعية وغيرها».

9/دراسة محمود خليل أبو دف «القيم المتضمنة في الأمثال الشعبية الفلسطينية-دراسة

تحليلية من منظور إسلامي.

مشكلة الدراسة :

تحددت مشكلة الدراسة في التساؤلات التالية :

- «ما وظائف القيم في حياة الفرد والمجتمع؟».

- «ما الأهمية الثقافية والتربوية للأمثال الشعبية؟».

- «ما أبرز القيم المتضمنة في الأمثال الشعبية الفلسطينية والتي تتفق مع الكتاب والسنة وما نقائصها؟».

- «ما الصيغة التربوية الملائمة للتعامل مع الأمثال الشعبية في ضوء التوجيه الإسلامي؟».

أهمية الدراسة:

تكتسب الدراسة أهميتها من كونها:

- محاولة تأصيل جانب هام من جوانب التراث وفق معايير إسلامية.

- إبراز أهمية الأمثال الشعبية التربوية.

-
- الكشف عن بعض الملامح للشخصية الفلسطينية.
 - تبصير التربويين بالقيم الإيجابية لتعزيزها وتميئتها، وبنقائضها لتجنبها ومقاومتها.

أهداف الدراسة:

هدفت الدراسة إلى ما يلي:

- الكشف عن وظائف القيم وإبراز دورها في حياة الفرد والمجتمع .
- الوقوف على الأهمية الثقافية والتربوية للأمثال الشعبية .
- الكشف عن القيم التي تضمنتها الأمثال الشعبية الفلسطينية.
- «اقتراح صيغة ملائمة للتعامل البناء مع الأمثال الشعبية كعنصر من عناصر التراث».

منهج الدراسة:

استخدم الباحث أسلوب تحليل المحتوى كأحد أنواع المنهج الوصفي من خلال تحليل الأمثال الشعبية الفلسطينية تحليلاً لغوياً وتربوياً.

حدود الدراسة:

الحيز المكاني: مدينة غزة.

الحيز الزمني: 1998/1999

نتائج الدراسة وتوصياتها

أولاً: النتائج:

توصلت الدراسة إلى النتائج التالية:

- أن للقيم وظائف اجتماعية، ثقافية، تربوية يمكن توظيفها في بناء الشخصية الإيجابية، الفاعلة القادرة على المساهمة في بناء المجتمع وتحقيق أهدافه. كما أن لها (القيم) دوراً مهماً في حماية المجتمع من المفسد والانحرافات.

- أن الأمثال الشعبية عنصر مهم في التراث الثقافي للمجتمع.

- أن للأمثال الشعبية أهميتها التربوية الكبيرة، لما تتضمنه من خبرات وتجارب وقيم ومعايير ضرورية في تربية الفرد الصالح .

- أن للأمثال دوراً حيوياً في توجيه السلوك.

- أن الأمثال الشعبية ثرية بالقيم المتوافقة مع ما جاء في الكتاب والسنة، مما يؤكد ضرورة الإفادة منها في بناء الشخصية الفلسطينية.

- احتواء الأمثال الشعبية على جملة من القيم المتناقضة مع ما جاء في الكتاب والسنة، مع

إمكانية مواجهتها.

- ميل غالبية أفراد المجتمع الفلسطيني نحو التدين والالتزام بتعاليم الدين الإسلامي.

ثانياً: التوصيات:

و خرجت الدراسة بالتوصيات التالية:

- أن يربط التربويون الصلة بتراثهم الثقافي، وأن يتناولوه بالدراسة بمنهجية علمية وأسس موضوعية.

- توعية التربويين بأهمية الأمثال الشعبية في توجيه السلوك وفي غرس القيم والاتجاهات الإيجابية.

- إيلاء الاهتمام بتعليم التراث في المراحل التعليمية المختلفة، من خلال انتقاء ما هو ملائم للمجتمع، واستبعاد ما لا يلائمه.

- إقامة مراكز ثقافية لإحياء التراث الثقافي.

ثالثاً: المقترحات

تقترح الدراسة موضوعات للبحث والدراسة وهي:

- «أساليب التنشئة الاجتماعية في الأسرة من خلال الأمثال الشعبية الفلسطينية».

- «إجراء دراسة مقارنة للنسق القيمي في الأمثال الشعبية في فلسطين ودول عربية أخرى».

- «دراسة اتجاهات الفلسطينيين نحو المرأة من خلال الأمثال الشعبية المتداولة».

- «إجراء دراسة حول الأمثال النبوية في كتب الصحاح الستة».

- «إجراء دراسة حول المضامين التربوية لجملة من الأمثال الشعبية المتداولة في فلسطين».

- «إجراء دراسة حول صورة العلاقات الاجتماعية بين أفراد المجتمع من خلال الأمثال الشعبية الفلسطينية».

- «إجراء دراسة نقدية للعادات والتقاليد المنتشرة في المجتمع الفلسطيني في ضوء المعايير

الإسلامية».

10/دراسة أحمد مكي «التربية الشعبية في اليمن-دراسة للمثل الشعبي في محافظة إب»

رأى الباحث أن التربية العربية لم تعد بالفاعلية اللازمة، وأرجع ذلك إلى أنها لم تُبنى على دراسة الواقع الفكري والاجتماعي وتحليله على أسس علمية، مما جعلها تنحصر في المدرسة وتتعزل عن الفعل في الحياة الاجتماعية. ووجد في التراث الشعبي وخاصة في أمثاله، حلولاً لكثير من المواضيع التربوية.

أسئلة الدراسة:

- «ما أهمية التربية الشعبية في العصر الحالي؟».

- «ما أهمية المأثورات الشعبية في التربية؟».

- «ما أهمية المثل الشعبي في التربية؟».

- «ما أهم المضامين التربوية في الأمثال الشعبية في محافظة إب؟».

- «ما مدى إمكانية الاستفادة من الأمثال الشعبية في التربية؟».

أهمية البحث:

- الإسهام في حلّ المشكلات التربوية، والتوفيق بين الأصالة والمعاصرة في مواجهة الحملات الثقافية الغربية.

- الحاجة إلى دراسة التراث الشعبي اليمني، والدعوة إلى تدوينه والحفاظ عليه.

- مراجعة التراث وانتقاء ما هو صالح منه، والتخلي عما هو غير ذلك.

منهج الدراسة:

استخدم الباحث المنهج الوصفي والتاريخي، كما استخدم أسلوب تحليل المضمون الملائم للدراسة.

أهداف الدراسة:

- التعرف على المضامين التربوية في الأمثال الشعبية في محافظة إب، وتوظيفها في التربية الشعبية في اليمن.

حدود الدراسة:

حصرت الدراسة في محافظة "إب" باليمن.

مجتمع البحث:

لقد اعتبر الباحث سكان محافظة "إب" مجتمع البحث، تماما مثلما اعتمدت الدراسة «القيم في الأمثال الشعبية بين مصر وليبيا»مجتمع البيضاء والغرق، كمجتمع بحث، ويوحي العنوانان بأن مجتمع البحث هو الأمثال الشعبية، ومنها تختار عينته وتستنبط قيمه.

نتائج الدراسة:

- أن الأمثال الشعبية تتضمن مفاهيم وقيما اجتماعية، تنظم العلاقات وتسهم في التنشئة الاجتماعية.

- أن الأمثال الشعبية تتضمن مفاهيم وقيما اقتصادية، تنظم العلاقات وتسهم في تنشئة الأفراد للمساهمة في التنمية الاقتصادية.

- أن الأمثال الشعبية تتضمن مفاهيم وقيما سياسية ووطنية، حول الولاء والانتماء.

- أن الأمثال الشعبية تتضمن مفاهيم وقيما أخلاقية تساهم في الإعداد الخلقى لأفراد المجتمع.

وسجّل ملاحظة حول صعوبة فصل القيم المذكورة لتداخلها مع بعض وتشابكها.

توصيات الدراسة:

أوصت الدراسة بـ :

- «الاهتمام بالمأثورات الشعبية وتدوينها للحفاظ عليها».
- «استخدام الأمثال الشعبية في التربية لتأصيل القيم والثقافة اليمينية».
- «توظيف الأمثال الشعبية في دعم التنمية الشاملة».
- الاستعانة بالأمثال الشعبية الإيجابية في المناهج الدراسية.
- اقتراح تدريس مادة التربية الشعبية في دراسات العليا.
- دعوة وسائل الإعلام إلى الاهتمام بالمأثورات الشعبية.
- إنشاء مراكز متخصصة في المأثورات الشعبية لتتقنته والحفاظ عليه.

الدراسات الجزائرية

«القيم الاجتماعية والأخلاقية في الأمثال الشعبية الجزائرية»

/11

.2020

لقد انطلقت الباحثة من إشكالية اختارت أن تكون القيم الاجتماعية والأخلاقية المتضمنة في الأمثال الشعبية الجزائرية ودورها في تدعيم بعض السلوكات دون غيرها.

اعتمدت الدراسة على دراسة وتحليل تسعة وأربعين (49) مثلا شعبيا، دون التصريح بكيفية اختيارها واتخاذها كعينة ممثلة لمجتمع البحث ولم تشر إلى المنهج المتبع في الدراسة.

أهداف الدراسة:

- تحديد أهم القيم الاجتماعية والأخلاقية في الأمثال الشعبية المتداولة في المجتمع الجزائري.

نتائج الدراسة:

وقد خرجت الدراسة بنتائج نوردتها أهمها:

- إبراز مجموعة من القيم الاجتماعية: الأسرة، الزواج، الجار، الصداقة.
- إبراز مجموعة من القيم الأخلاقية: القناعة، العدل، الصدق، الأمانة.
- تؤدي القيم الاجتماعية والأخلاقية دورا مهما في تحديد سلوك الفرد وتوجهاته في المجتمع.
- القيمة شيء ثمين ينبع منه التقدير والاحترام، وهو شيء محبوب لدى عامة الناس أو

خاصتهم.

12/فتيحة بخالد، «القيم الإنسانية في الأمثال الشعبية الجزائرية-منطقة الجنوب الغربي أنموذجا»، 2017.

تناولت الدراسة «القيم الإنسانية في الأمثال الشعبية الجزائرية-منطقة الجنوب الغربي أنموذجا» وهي رسالة دكتوراه في الأدب الشعبي. لفتيحة بخالد" السنة الجامعية 2016/2017. جامعة أبي بكر بلقايد. بتلمسان.

لم تحدد الدراسة مجتمع البحث ولا عينته فضلا عن كيفية المعاينة. كما لم تتبع منهجية واضحة في الدراسة ولم تشر إليها تصريحاً أو تلميحاً إطلاقاً.

تناولت الدراسة في الفصل الثالث المعنون ب"القيم المتضمنة في الأمثال الشعبية الجزائرية" في عنصره الرابع فقط الذي يحمل نفس عنوان الفصل، إذ بدأت دراسة القيم ابتداء من الصفحة 67 إلى غاية الصفحة 82 أي (15) خمس عشرة صفحة فقط من مجموع 234 صفحة إجمالي صفحات الرسالة. أما الباقي فقد توزع على الإحالة بموضوع الأمثال الشعبية من جميع جوانبها. وقد استطاعت الإشارة في عدد قليل من الصفحات إلى القيم التالية:

القيم الدينية: حب الله عز وجل/الاعتقاد بأن الحياة والموت بيد الله عز وعلا/الإيمان بأن لكل نفس أجلها/المحافظة على الصلاة والتحذير من تركها/التوكل على الله/تقوى الله و خشيته/شكر الله على النعم/تجنب الشكوى لغير الله/المبادرة إلى العمل الصالح/الحذر من الاغترار بالدنيا/إيثار الآخرة وعدم التفريط بها مقابل الحياة الدنيا/الثبات على الحق/معاداة أعداء الدين.

القيم الخلقية: الاستقامة في السلوك/التزام الصدق والتحذير من الكذب/تجنب العناد/الحث على التواضع والحث على الكبر/الصبر على الشدائد/الحلم وضبط النفس عند الغضب/الحث على العدل و تجنب الظلم/الحث على التعاون/القناعة والرضا بالقليل/التسامح بين الناس/تجنب غيبة الآخرين.

القيم الاجتماعية: بر الوالدين والإحسان إليهما/اختيار الزوجة الصالحة/اختيار الزوج الصالح لل بنت/الإحسان إلى الجار/إكرام الضيف/صحبة الأخيار.

قيم التعليم والتنشئة: الحث على طلب العلم/تأديب الأولاد/تجنب القسوة في التعامل مع الأبناء/ملاطفة الصغار ومداعبتهم/غرس العادات الحسنة/استخدام التكرار في التعليم.

القيم الاقتصادية: تجنب الكسب الحرام/الاقتصاد في المعيشة وحسن التدبير/ادخار الأموال/
الحث على تعلم حرفة/التسجيل على العمل المنظم/التشاور/عدم التسرع/الوحدة بين المسلمين.

كما تعرضت الرسالة إلى ما سمته نفاض القيم، وهي في الواقع قيم سلبية: كنبذ الحياء/
الجزع/الدعوة إلى البخل/الطمع والجشع/الانطواء/العداوة بين الأقارب/الدعوة إلى الزواج بواحدة
فقط/تقديس المال/الاحاح في الطلب.

وألفت الانتباه إلى أن الإشارة للدراستين الأخيرتين في هذا المقام ضروري لكونهما جزائريتين
تتضمنان قيما، لكنهما لم تكونا بالصرامة العلمية التي تتطلبها الدراسات الاجتماعية، كما أنهما تناولتا
موضوع القيم من الناحية الأدبية أكثر من أي ناحية أخرى ونلاحظ ذلك أكثر في الدراسة «القيم
الإنسانية في الأمثال الشعبية الجزائرية-منطقة الجنوب الغربي أنموذجا».

**13/دراسة شهيرة بوهلة «القيم الخلقية للأمثال الشعبية المتداولة في الخطاب العامي الجزائري
وتوافقها مع المنظور الإسلامي-دراسة وصفية تحليلية-» 2022/01/01.**

انطلقت الباحثة في دراستها من هدف البحث عن معايير اليم الخلقية التي تضمنتها الأمثال
الشعبية الجزائرية المتداولة في الخطاب اليومي. فصاغت إشكاليته الرئيسية على النحو التالي: «ما
هي معايير القيم الخلقية التي تضمنتها الأمثال الشعبية الجزائرية، وما مدى توافقها مع منظور التشريع
الإسلامي؟». وتفرعت عنها تساؤلات فرعية: - ما مفهوم القيم الخلقية؟ - ما هو موقع الأمثال
الشعبية ضمن الثقافة الشعبية للمجتمعات؟ ما أهمية الأمثال الشعبية في تحديد المعايير الخلقية التي
تناولتها الأمثال الشعبية الجزائرية؟ - هل تتوافق القيم الخلقية المتضمنة في الأمثال الشعبية الجزائرية
مع تعاليم الشريعة الإسلامية؟

وقد هدفت الدراسة إلى: - الكشف عن أهمية ووظائف القيم الخلقية في حياة الفرد والجماعات.
- بيان الأهمية الثقافية والتربوية للأمثال الشعبية. - إبراز أهمية الأمثال الشعبية في التراث
الثقافي والثقافة الشعبية للشعوب. - الكشف عن القيم الخلقية المتضمنة في الأمثال الشعبية الجزائرية،
لاسيما تلك التي دعت إليها الشريعة الإسلامية.

اعتمدت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي موظفة أداة تحليل المضمون الكمي والكيفي. كما
اعتمدت عينة من الأمثال الشعبية بلغت مفرداتها 90 مثلا، اختيرت بطريقة عشوائية كما صرحت به
الدراسة، دون أن تذكر مجتمع البحث. وقد خرجت الدراسة بجملة من القيم الخلقية بلغت تكرارات

الإيجابية منها 64 بنسبة مئوية قدرت بـ 71.11%، أما السلبية فقد بلغت تكراراتها 26 بنسبة مئوية قدرت 28.89%. فكانت أهم معايير القيم حسب تعبير الدراسة: قيمة العمل، اللبابة في الكلام مع الغير، الوفاء، الأمانة، التعاون، آداب الزيارة، عدم التسرع، الحياء والسترة، فعل الخير، الصبر، الرضا بالقدر، التوكل على الله، حسن الجوار، إكرام الضيف، الصدق. أما القيم السلبية فهي: الغيبة والنميمة، البخل، الحسد، النفاق، الطمع.

مناقشة الدراسات السابقة

مناقشة الدراسة الأولى: «المضامين التربوية للأمثال الشعبية الليبية-دراسة تحليلية» (2003). جمال جمعة عبد المنعم إبراهيم.

هدفت الدراسة إلى تناول القيم الدينية والثقافية، لكنها صرحت بنيتها في تناول الفكر التي تتمحور حولها الأمثال الشعبية، وكذا المضامين التربوية الخاصة بالقيم الدينية والقيم الثقافية. فاستقت عينة من الأمثال الشعبية الليبية من مدونة "الأمثال الشعبية الليبية". واتبعت في الدراسة والتحليل المنهج الوصفي والمنهج التاريخي، واستخدم أسلوب تحليل المحتوى.

وبالنظر إلى النتائج التي توصلت إليها الدراسة، نجدها أنها ركزت على القيم الدينية والقيم الثقافية. واللافت أن الأمثال الشعبية لم تتل حظها من التحليل، فجاءت القيمة وذكر بعدها المثل، ونورد نموذجا عن طريقة التحليل، لأخذ فكرة عن كيفية الدراسة، فقد جاء عند دراسة محور القيم الأخلاقية في الصفحة 14 «إن الأمثال العربية تزخر بفيض هائل من القيم الأخلاقية والمثل العليا منها: الشجاعة، يقولون: "أجسر من قاتل عقبة"، وفي الأمانة يقولون: "من غضب من لا شيء رضي بلا شيء"، وفي العفة يقولون: "كل في بعض بطنك تعف"، و"العفة حبيس لا يهزم". كما نلاحظ فيها أنموذجا آخر للتحليل في الصفحة 17 من محور التوكل على الله والاستسلام لقضائه «إن الفئات الشعبية خاصة توكل أمورها إلى الله سبحانه وتعالى، وتستسلم لقضائه، ... فيقولون: "حسبي الله ونعم الوكيل"، واللي ما يعطيش ربي ما يعطيش العبد"، و"اللي فيها الخير يديرها الله". ثم يعلق الباحث: «بالنظر في الأمثال السابقة نجد أنها جميعا تدعو إلى التوكل على الله، ... إلخ». فلا نرى من خلال هذين النموذجين أنه قد قام بتحليل الأمثال بالكيفية الكافية؛ لأن الدراسة تحليلية مثل ما جاءت في إشكالياتها.

مناقشة الدراسة الثانية: «المضامين التربوية للأمثال السائدة في البيئة الدمشقية-دراسة وصفية تحليلية» منى كشيك.

هدفت الدراسة إلى تحليل الواقع الاجتماعي والفكري وخاصة التربوي بكيفية علمية موضوعية من خلال الأمثال الشعبية. فكانت الإشكالية ملائمة ودقيقة، لكن عندما نلاحظ من بين الأسئلة الفرعية سؤالاً: "ما تاريخ نشأة الأمثال الشعبية، وما تعريفها؟" إلى جانب الاستفسار عن وظائفها التربوية. والمقترحات الإجرائية لتفعيل الأمثال في العملية التربوية. فلا أرى ضرورة لذلك فأعتقد أن هذه العناصر جديرة بأن تكون في الجانب النظري للدراسة؛ لأن أجوبتها، ببساطة في بطون الكتب، ولا تتطلب جهداً تحليلياً. والملاحظ أيضاً أن الإشكالية الرئيسية، قد أعيد ذكرها مع الأسئلة الفرعية واحتلت المرتبة الرابعة من خمسة أسئلة، وهذا غير مقبول منهجياً.

والملاحظ أن الباحثة قامت بالمعاينة وذلك باختيار عينة عشوائية عدد مفرداتها 114 ممثلة للأمثال الشعبية الأكثر تداولاً في البيئة الدمشقية. وهنا نسجل رأياً، وهو أن اختيار العينة العشوائية لا تكون إلا عندما يكون مجتمع البحث محدود العدد، أو أستقي من مدونات للأمثال الشعبية، والتي عادة ما تكون محدودة العدد، لكن ذلك لم يذكر إطلاقاً، وأنا على يقين أن الباحثة مهما أوتيت من سعة اطلاع، لا يمكنها بحال الإحاطة بكل الأمثال التي تُداول في مدينة كبيرة كـ"دمشق". فكان عليها بالضرورة إجراء معاينة عرضية، مثلما قامت به الدراسة الحالية.

وفي عملية التحليل، نقدم نموذجاً، ورد في الصفحة 218 تحت محور الوظائف التربوية والتعليمية «... تقوم الأمثال الشعبية الدمشقية بدور كبير في تربية الفرد بوصفه وسيلة من الوسائل التعليمية التربوية، إذ تسهم في تنمية قدرات الفرد وتفجر طاقاته ومواهبه؛ فهي وسيلة من وسائل التذكر، ومصدر من مصادر المعرفة المهمة في استخدام العقل "عقلك براسك تعرف خلاصك". كما أنها وسيلة تربوية تحمل الوعظ والتوجيه... "لا تؤجل عمل اليوم إلى غد"، "الوقت كالسيف إذا لم تقطعه قطعك". كما أنها زاد لغوي...». وهنا نتساءل أين التحليل؟ أي تحليل المثل الشعبي. فأعتقد أن الأمثال جاءت شاهداً على قول الباحثة، ولم تتل حظاً من التحليل. وبذلك يكون هناك اختلاف بين بينها وبين الدراسة الحالية التي حللت المثل وتناولته من عدة جوانب.

مناقشة الدراسة الثالثة: «القيم في الأمثال الشعبية بين مصر و ليبيا-دراسة مقارنة في الأنثروبولوجيا الثقافية». محمد أمين عبد الصمد.

لقد اعتمدت الدراسة على تصنيف "سبرانجر" في تصنيفها، فتناولت القيم النظرية والقيم الاقتصادية والقيم الجمالية والقيم الاجتماعية والقيم السياسية والقيم الدينية، تماماً مثل ما اعتمدهت الدراسة الحالية. إلا أنها ضمتها في فصل واحد (الفصل الرابع). بينما خصصت الدراسة الحالية فصلاً

كاملا لكل قيمة على حدة. وقد يعود سبب ذلك إلى عدد مفردات عينة البحث لكل دراسة. لكل تجدر الإشارة إلى أنّ التحليل كان كافيا. واستلهمت الدراسة الحالية شيئا من طريقة التحليل التي تمّ اعتمادها.

كما نسجّل اختلافا، في أنّ الأمثال جاءت مرقّمة، ثمّ تتال حظّها من التحليل والتفسير والتأويل. لكنّها منفردة، دون رابط منطقي يجمع بينها. في حين أنّ الدراسة الحالية، قد ربطت الأمثال الشعبية ذات الموضوع الواحد ببعضها، فببت منسجمة، تحمل نصّا ذا معنى. والملاحظ أنّ الدراسة قد اعتبرت المجال البشري لمجتمع البيضاء ومجتمع الغرق، كمجمعي بحث. هذا ما تمّ التصريح به، وهذا خطأ منهجي، لكنّ الدراسة أجريت على الأمثال الشعبية.

مناقشة الدراسة الرابعة: «القيم التربوية في الأمثال الشعبية السودانية».

ننطلق من إعادة ذكر الأسئلة الفرعية للدراسة:

- «ما أهمية الأمثال الشعبية في مجال التربية؟».
- «ما أدوار الأمثال الشعبية في اكتساب القيم التربوية في المجتمع؟».
- «ما الوظائف التي يمكن أن تؤديها الأمثال الشعبية في العملية التربوية؟».

أعتقد أنّ هذه الأسئلة المتفرعة عن الإشكالية الرئيسية تعوزها الدقة من حيث الشكل، فالتربية مجال واسع جداً وشامل لجوانب الشخصية، فهي "كل ما يقوم به الراشدون على من لم يرشدوا بعد". كما أنّ الإجابات عنها موجودة في بطون الكتب، فهي لا تثير حيرة علمية، ولا هي عصية عن البحث. فهي تدخل في الجانب النظري من الدراسة. والملاحظة نفسها لاحظناها في عدد من الدراسات. ويفترض في الأسئلة الفرعية أن تكون تجرّنة للإشكالية الرئيسية وتفكيكا لها بحيث يؤدي مجموع الأجزاء إلى تشكيل الكل (الإشكالية).

كما أنّ عينة البحث وإن كانت سليمة في طريقة اختيارها، فمفرداتها حسب اعتقادي، 170 مفردة قليلة العدد جداً، ولا يمكن بحال تمثيل عقلية تربوية منسجمة لمجتمع شديد التعقيد كالمجتمع السوداني، تختلف فيه الإثنيات العرقية، وتتباين فيه الثقافات الفرعية وتسوده الصراعات القبلية.

واللافت أنّ الدراسة الحالية قد استخدمت عينة من 690 مفردة، سائدة في مجتمع محليّ منسجم في عاداته وتقاليده، أعرافه وقوانينه، وفي كثير من السمات، ومع ذلك تعبّر عن خشيتها ألا تكون قد أعطت صورة حقيقية ودقيقة ومعبرة عن القيم التربوية فيه.

مناقشة الدراسة الخامسة: «النظام القيمي في المثل الشعبي السعودي: دراسة في المضمون و التشكيل الفني» د. منذر نيب كفاي.

تناولت الدراسة وظائف المثل الشعبي: النقد الاجتماعي، والوظيفة الأخلاقية، والوظيفة النفسية، والوظيفة التعليمية، والوظيفة الحجاجية. وأفردت حيزاً من الدراسة للجانب الفني للأمثال. كما تناولت مصادر النظام القيمي، تماماً مثل الدراسة الحالية.

وعلى الرغم من استخدام الدراسة لأسلوب تحليل المحتوى، إلا أن التحليل كان مقتضياً جداً. ولتوضيح الأمر نأخذ فكرة عن ذلك من خلال ذكر نموذج مما ورد في صفحة 148 تحت عنوان نظام علاقة الفرد بأسرته «...كما أن النظام القيمي السعودي للمثل الشعبي السعودي يحث على الزواج العشائري؛ أي تبادل النساء بين أبناء العمومة، ف"ابن العم ينزل بنت عمه عن الفرس"، والرجل له الحق في اختيار شريكة حياته، أما المرأة فعليها أن تقبل بالرجل كيفما كان؛ لأن الرجل لا يعاب ف"الرجل رحمة ولو كان فحمة». فأعتقد أن المثليين يحتاجان إلى توضيح أكثر وتحليل أكثر أيضاً. بل يعدان حسب رأيي استسهادا على كلام الباحث فقط وليس تحليلاً.

مناقشة الدراسة السادسة: «القيم التربوية في الأمثال العربية-دراسة موضوعاتية-أسلوبية» ناصر بن راشد بن شيخان.

لقد تناولت الدراسة القيم التربوية في الأمثال العربية التي تم استقاؤها من مدونات عربية مختلفة قام الباحث بتصنيفها حسب الموضوعات إلى:

- القيم الاجتماعية الخاصة بالتكاتف الاجتماعي: فذكر منها صلة الأرحام والأخوة والعفو والصفح والمشورة وعدم الظلم وإحقاق حقوق الناس.
- القيم الخاصة بحفظ اللسان: منها الصدق وتهذيب اللسان.
- القيم الخاصة بالتدبير الحسن والتخطيط: الجد وعدم التكاسل والصبر والتوسط في الأمور والحذر والاستفادة من الخبرة وأهلها. فضلاً عن الجانب الخاص بالدراسة الأسلوبية التي لا تعيننا.

و لقد شملت الدراسة الحالية هذه القيم وقيماً أخرى لم تذكر، لكن بتنظيم آخر. لم يكن التحليل كافياً حسب رأيي، مثلها مثل معظم الدراسات الأخرى.

لم تصرح الدراسة بالمنهج المتبع ولا بالعينة المختارة، لكنّها أوجت بذلك بكلام أدبي أكثر منه تقني،

ولا غرابة في ذلك؛ لأنّ الباحث، حسب اعتقادي، من ذوي التكوين الأدبي. لكن ما لفت الانتباه، أنّ من بين النتائج التي توصل إليها الباحث، هو سيطرة الوعي الاجتماعي على الأنا في الأمثال الشعبية، وهي في الواقع سمة المجتمعات التقليدية.

مناقشة الدراسة السابعة: «القيم الاجتماعية في الأمثال الشعبية الإماراتية-دراسة تحليلية».

عبد الله سليم عمارة.

لدراسة الموضوع الذي جاء في العنوان، استخدم الباحث أسلوب تحليل المحتوى، المناسب للدراسات المسحية الوصفية، فاستخدم الوصف الكيفي للأمثال للكشف عن القيم الاجتماعية. جمعت الأمثال من مدونات مختلفة ومصادر متعدّدة. وقد اختيرت عينة بحث مقياسها ما حوته من قيم مرغوب عنها أو مرغوب فيها.

وقد استخرج من الأمثال 28 قيمة: التعاون والتكافل الاجتماعي، الخطبة والزواج، الاعتداد بالأصل والوطن، فعل الخير والمعروف، حسن الجوار، حسن التصرف والقيادة، العمل، المال وصونه، نبذ الأنانية والجشع، المشورة، الصدق والصدّاقة، ذم الكذب، نبذ السرقة، كفّ الأذى، الكرم، آداب الطّعام، الجهل بقيم الآخرين، الآباء والأبناء، التزاور، القناعة، الاعتماد على النفس، ذم الغرور، رفض المظاهر الخادعة، الإسراف، البخل، الظلم، كما استخرج قيم الحذر والحيلة. وقد شملت الدراسة الحالية كلّ هذه القيم وأفاضت في شرحها وتحليلها وتفسيرها.

وفي عملية التحليل، يأتي المثل في سطر مستقل، ويعقبه شرح لمضمونه ومضربه في السطر الموالي. و أظن أنّ ذلك يشبه إلى حدّ كبير معجما في الأمثال الشعبية.

مناقشة الدراسة الثامنة: «المجالات التربوية المستنبطة من المثل القرآني».

حمائل.

ننطلق من السؤال الفرعي الرابع «ما محاور التربية: العقلية، والإيمانية، والنفسية التي يستدل عليها من الأمثال القرآنية وتطبيقاتها التربوية في مجال أساليب التدريس؟».

أعتقد أنّ هذا السؤال جدير بأن يكون سؤالاً فرعياً في جزئه الأول «ما محاور التربية: العقلية، والإيمانية، والنفسية التي يستدل عليها من الأمثال القرآنية؟» فهو دقيق وصريح ومضبوط، باستثناء أنّه ذكر مصطلح "محاور" في حين ينبغي أن يكون منسجماً مع السؤال الرئيسي الذي يستعمل مصطلح "مجالات". ويزداد السؤال غموضاً عندما يذكر في جزئه الثاني «... وتطبيقاتها التربوية في مجال أساليب التدريس». أمّا الأسئلة الفرعية الأخرى فتوجّه لها نفس الملاحظات السابقة في الدراسة الرابعة.

وفيما يتعلّق بمنهجية البحث، فقد اتبع المنهج الوصفي ومنهج الاستدلال الاستنباطي، واستخدم أسلوب تحليل المضمون. أجريت الدراسة على تسع عشرة (19) سورة قرآنية تمّ انتقاؤها بعد مسح شامل للقرآن، إذ رأى فيها الأكثر شمولاً للأمثال القرآنية. وقد خرجت الدراسة بنتيجة، وهي أنّ هناك مجالات متنوعة في القرآن كالتربية الإيمانية والتربية العقلية والتربية النفسية. كما ذكرت الخصائص والمميزات التي تتمتع بها الأمثال، في نتائج الدراسة. وأعتقد أنّ هذه الأخيرة جديرة بأن تكون في المتن ليس في النتائج؛ لأنّ الهدف هو دراسة المجالات التربوية والإحاطة بها. وأهم ما خرجت به كتوصيات نذكر منها: تزويد المختصين بالأمثال القرآنية وتوظيفها في عمليتي التربية والتعليم.

مناقشة الدراسة التاسعة: «القيم المتضمّنة في الأمثال الشعبية الفلسطينية دراسة تحليلية من منظور إسلامي» (1998/1999). محمود خليل أبو دف

تشابهت أغلب الدراسات في ذكر أهمية الأمثال الشعبية وظائفها كأسئلة فرعية، أمّا في السؤال الفرعي التّالي «ما أبرز القيم المتضمّنة في الأمثال الشعبية الفلسطينية والتي تتفق مع الكتاب والسنة وما نقائضها؟» فهي تختلف قليلاً؛ لأنّ حسب الإشكالية الرئيسية، ينبغي إجراء مسح شامل للأمثال المدروسة لاستنباط كلّ القيم المتضمّنة فيها، في حين، أنّ عبارة «أبرز القيم» في الأسئلة الفرعية، توحى ببعض منها فقط.

اتبعت نفس المنهج مع الدراسات السابقة، لكنّها اعتمدت على عيّنة من الأمثال الشعبية والتي بلغ عدد مفرداتها 700 مثلاً، قيل أنّها اختيرت بطريقة عشوائية؟! وقد أبدت ملاحظة عن هذه الطريقة في موضع سابق من هذه الدراسات. وقد جمعت هذه الأمثال من قطاع غزة فقط، في حين أنّ فلسطين تشمل قطاع غزة والضفة الغربية. فأهمل هذا الجزء الكبير من الدولة الفلسطينية الأمر الذي يخلّ بنتائج الدراسة.

لقد توصلت الدراسة إلى 54 قيمة يقرّها الدين الإسلامي. وخرجت بنتائج أهمّها:

- «تبيين من خلال الدراسة أنّ المجتمع الفلسطيني في معظمه يميل نحو التدين الإيجابي والالتزام بتعاليم الإسلام».

- «احتواء الأمثال الشعبية الفلسطينية على مجموعة من نقائض القيم المتعارضة مع ما جاء في الكتاب والسنة والتي بالإمكان محاصرتها ومواجهتها من خلال التعاون بين مؤسسات التعليم الرسمي وغير الرسمي».

مناقشة الدراسة العاشرة: «التربية الشعبية في اليمن-دراسة للمثل الشعبي في محافظة إب» د. أحمد مكي.

ترى الدراسة أن محافظة "إب" اليمنية هي مجتمع البحث تماما مثل بعض الدراسات التي جاءت في الأدبيات. فجانبت بذلك الصواب، فالمفترض أن الأمثال الشعبية هي مجتمع البحث، كما أشرنا إلى ذلك سابقا. كما لم يتم ذكر عدد مفردات عينة البحث، وذكر بأن فريقا من طلبة الجامعة قد جمعوا خلال ثلاثة أشهر (نوفمبر/ديسمبر 1998 ويناير 1999) أمثالا شعبية الأكثر تداولاً. قام الباحث بفرزها واستبعاد الأمثال التي لا تحمل قيمة تربوية، أو ما تكرر منها. وصنّفها حسب المواضيع، لكن ما يمكن ملاحظته أن التحليل لم يكن بالكفاية والكيفية التي يتطلبها الموضوع.

تمكّنت الدراسة من استنتاج قيم اجتماعية واقتصادية وسياسية وأخلاقية. وأوصت، من بين ما أوصت به، بإدراج مادة التربية الشعبية في كليات علوم التربية. فيما لا تختلف التوصيات الأخرى عمّا جاءت به أغلب الدراسات الأخرى.

مناقشة الدراسة الحادية عشر، «القيم الاجتماعية والأخلاقية في الأمثال الشعبية الجزائرية» لطرش عيشة سنة 2020.

إن اعتماد الدراسة على تسعة وأربعين (49) مثلا شعبيا، تجعلنا غير متأكدين من الإحاطة بموضوع القيم في المجتمع الجزائري، إذ لا تعطينا فكرة شاملة عنها بهذا العدد القليل من مفردات البحث.

كما أن عدم وضوح المنهج المتبع وأسلوب المعاينة يخلّ بالنتائج التي خرجت بها الدراسة. وتجدر الإشارة إلى أنه لو تأملنا النتيجة التالية: «القيمة شيء ثمين ينبع منه التقدير والاحترام، وهو شيء محبوب لدى عامة الناس أو خاصّتهم»، فإنّ الملاحظة تفرض نفسها في أن القيمة لا تكون دائما مرغوب فيها ومفضّلة، بل قد تكون مرغوب عنها أيضا مثلما جاء في الدراسة «الأقارب عقارب». لكن ما يمكن أن نلتمس العذر منه هو أن الدراسة تميل إلى الطابع الأدبي أكثر منها إلى الطابع الاجتماعي. وقد لجأنا إلى مثل هذه الدراسة لعدم وجود علم الباحث- دراسات اجتماعية علمية دقيقة للأمثال الشعبية في الجزائر.

مناقشة الدراسة الثانية عشر، «القيم الإنسانية في الأمثال الشعبية الجزائرية-منطقة الجنوب الغربي أنونجا» فتحة بخالد 2017.

تضمنت مقدمة الدراسة إشكالية البحث، لكن عند قراءتنا لها نجد أنّ الذي لمس الموضوع هو الكلام الذي جاء في الفقرة الأخيرة من الصفحة "ج" والفقرة الأولى والرابعة من الصفحة "د" فقط، من مقدمة من سبع صفحات، التي دارت كلّها حول ما يحيط بالأمثال الشعبية، الأمر الذي يعدّ في رأيي ابتعاداً كلياً عن المتغيّر الرئيس في الدراسة (القيم).

لم تحدد عينة البحث ولا مجتمعه فضلاً عن كيفية المعاينة. كما لم تتبّع منهجية واضحة في الدراسة ولم تصرح بها إطلاقاً. لم تخرج الدراسة بنتائج محدّدة واضحة المعالم. بل وجاءت خاتمة الرسالة عبارة عن حوصلة لتعريف المثل ووظائفه وأهميته ونشأته. دون ذكر للقيم التي تعتبر المتغيّر الرئيس في البحث. لكنّها تناولت في المتن 54 قيمة في بضع صفحات، موزعة حسب مجالاتها (الاقتصادية، الاجتماعية،...)، كما أنّها جاءت على شكل معجم للأمثال الشعبية، ويقابل كلّ مثل آية قرآنية كريمة لتدعيمه، إذ تخلو من التحليل والتفسير، عكس الرسالة الحالية التي أسهبت في التحليل والتفسير.

لنأخذ على سبيل المثال لا الحصر المثل الشعبي «اللي عشاها قفلية يبداه بالغز» الذي ورد في الصفحة 78 وجاء شرحاً لقيمة الاقتصاد في المعيشة وحسن التدبير، مستشهداً بالآية الكريمة: ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك... إلى آخر الآية 29 من سورة الإسراء. ومستشهداً أيضاً بالحديث النبوي الشريف «الاقتصاد في النفقة نصف المعيشة والتودد إلى الناس نصف العقل وحسن السؤال نصف العلم». وهنا نتساءل: ما علاقة المثل الشعبي بالآية الكريمة والحديث النبوي الشريف؟ فالمعنى الحقيقي للمثل هو الحث على الإسراع في العمل دون تباطؤ أو انتظار.

وألفت الانتباه إلى أنّ الإشارة للدراسة في هذا المقام ضروري لكونها جزائرية تتضمن قيماً لكنّها لم تقدنا في دراستنا الحالية في شيء.

مناقشة الدراسة الثالثة عشر: «القيم الخلقية للأمثال الشعبية المتداولة في الخطاب العامي الجزائري وتوافقها مع المنظور الإسلامي-دراسة وصفية تحليلية-» 2022/01/01. شهيرة بوهلة.

الملاحظ أنّ الدراسة اعتمدت أسلوباً علمياً من خلال تصريحها بإشكالية البحث وأهدافه وأهميته وبمنهجيته وأداته و كذا عينته البحثية. وهي أول دراسة جزائرية صادفتها تعتمد هذا الأسلوب في حدود علمنا. وفي المقابل وقفنا على جملة من الملاحظات، نلخصها فيما يلي:

- لم تفرّق الدراسة بين الأهداف والأهمية ذكّرت في عنصر أهمية الدراسة جملةً من أهداف

الدراسة. فعلى سبيل المثال لا الحصر: إبراز معايير القيم الخلقية للأمثال الشعبية الجزائرية، فهذا هدف. كما أنها لم تفرّق بين مفهومي معايير القيم الأخلاقية والقيم الأخلاقية.

وفيما يتعلّق بالمعينة التي اعتمدها الدراسة فهي ليس سليمة لأنّ اختيار العينة العشوائية تتمّ عندما يكون مجتمع البحث معروفاً ومحدوداً؛ لأنّها تنضوي تحت المعاينات الاحتمالية؛ أمّا وأنّ مجتمع البحث غير معروف وغير محدود ولا يمكن حصره مهما كانت قدراتنا على الإحاطة به، فينبغي أن يكون اختيار العينة عرضية لأنّها المناسبة في المعاينات غير الاحتمالية.

لم تفرّق الدراسة بين القيمة والمثل الشعبي، فعلى الرغم من أنّ في أحايين كثيرة تعبّر مجموعة من الأمثال عن قيمة واحدة بأشكال مختلفة، فاعتبرت الدراسة أنّ المثل هو القيمة الخلقية ولذلك نجد عدد القيم بعدد الأمثال الشعبية المعتمدة في هذه الدراسة (90 مثلاً = 90 قيمة). لناخذ على سبيل المثال لا الحصر قيمة التعاون فذكرت الأمثال التالية «المحامية تغلب السبع»، «يد وحدة ما تصفق»، «اللي ما يعاون خوه في الضيق ما يلقي في الشدة رفيق» فكلّ هذه الأمثال تبرز قيمة واحدة فقط وهي التعاون وتحثّ عليه. في حين لو أحصينا ما صرّحت به الدراسة وخرجت به من نتائج، نجد أنّ هناك واحداً وعشرين قيمة فقط بين إيجابية وسلبية. فاختلّفت بذلك نتائج الجدول بنتائج الدراسة.

ملخص مناقشة الدراسات

الجانب النظري

تناولت الأدبيات التي اعتمدها الدراسات نفس المضامين تقريباً، لكنّها بألفاظ مختلفة، فدراستان سمّتها المضامين التربوية في الأمثال الشعبية، ودراسة أخرى حملت اسم المجالات التربوية وفي دراستين اثنتين، تمّ تسميتها بالقيم التربوية، تماماً مثل الدراسة الحالية. وفي دراستين اثنتين أخريين حذفنا كلمة تربوية وأبقت على كلمة القيم، وأخرى أسمتها النظام القيمي، بحيث تناولت القيم إجمالاً. وفي دراسة واحدة تناولت القيم الاجتماعية، في حين تناولت أخرى القيم الاجتماعية والأخلاقية، وأخرى تناولت القيم الخلقية، و أخرى تناولت القيم الإنسانية، وفي دراسة أخرى حملت اسم التربية الشعبية.

ولإشارة أنّ بيانات الدراسات الاجتماعية قد اختلفت، وإن كانت عربية كلّها، إلا أنّ سبعا منها كانت شاملة لمجتمعات دول، وفي أربع منها تناولت القيم في مجتمعات محلية، تماماً مثل الدراسة الحالية، في حين أنّ واحدة تناولتها في كلّ الأقطار العربية، وأخرى في القرآن الكريم.

تكمن الأهمية التي أبدتها الأدبيات التي تناولت بالدراسة القيم في الأمثال الشعبية، في الأهمية

التي تكتسبها الأمثال الشعبية ذاتها من حيث أنها صورة صادقة عن المجتمع في تعبيرها عن الواقع بشكل أكثر صدقا لارتباطها أكثر من غيرها بحياة الناس الحقيقية، تحمل مضامين قيمة تربوية، بل أنساقا قيمة، وتقوم بوظائف تربوية، فهي تقوم بعملية التنشئة الاجتماعية، إذ تعمل كأداة من أدوات الضبط الاجتماعي، وتوجيه السلوك، والمحافظة على القيم والمعايير؛ ولذلك اعتبرت رافدا من أهم الروافد التربوية. وتكمن أهميتها أيضا في كونها، تكشف عن فكر المجتمعات وطرائق تفكيرها وعن عاداتها وتقاليدها ومعاييرها ومشكلاتها.

الملاحظ أن كل الدراسات تناولت الأهمية نفسها، لكن بعضها فصل أكثر من غيره، فذكرت بأنها تراث شعبي وجب مراجعته وتدوينه وتنقيته وتدريب الإيجابي منه وإبعاد السلبي. هدفت الدراسات في مجملها إلى التعريف بالأمثال الشعبية باعتبارها حوامل لقيم، وإبراز دورها التعليمي التربوي، وإلى اكتشاف الأنساق القيمة فيها، لكنها اكتفت بذلك دون تحليل كاف لها، باستثناء دراسة واحدة اتفقت مع الدراسة الحالية من حيث التحليل، لكن بتنظيم مختلف. فالدراسة الحالية دراسة اجتماعية تربوية حللت الأمثال وفق ما رأته ضروريا ووفق ما هو متاح لذلك.

الجانب التطبيقي

لجأت كل الدراسات إلى أسلوب تحليل المضمون، وصرحت بذلك إلا اثنتين منها، إلى جانب توظيفها المنهج الوصفي والتاريخي والأنثروبولوجي، وإن لم تصرح به معظم الدراسات، وقامت دراستان باعتماد الإحصاء متمثلا بالنسب المئوية، وأضافت واحدة منهما التكرارات.

وفي تصريحها بمجتمع البحث، فقد أخفقت اثنتان من الدراسات، في ذكر مجتمع البحث واعتبرت المجال البشري مجتمعا للبحث، وإن أجرتا الدراسة على الأمثال الشعبية. وهما «القيم في الأمثال الشعبية بين مصر وليبيا» و «التربية الشعبية في اليمن-دراسة للمثل الشعبي في محافظة إب». كانت عينة البحث في أغلب الدراسات محدودة العدد جدا، دون تصريح بعضها بكيفية اختيارها، ولا مجتمع البحث الذي اختيرت منه، وأخفق بعضها في كيفية المعاينة. بعكس ما اعتمدته الدراسة الحالية، فقد قامت بجمع أكبر قدر ممكن من الأمثال للإحاطة بموضوع الدراسة، ولأخذ صورة شاملة وتامة للفكر والقيم والعادات والتقاليد السائدة في المجتمع. كما أدلت بالكيفية التي تمت بها المعاينة.

وفيما يتعلق بنتائجها، فقد توصلت الدراسات إلى استنباط جملة من القيم التربوية. واختلفت مع الدراسة الحالية فيما أفردته للقيم السياسية والجمالية من جوانب من الدراسة، فضلا عن القيم الاجتماعية

والدينية والنظرية والاقتصادية.

خلاصة

مما سبق تناوله في هذا الفصل الأول، من تحديد لإشكالية الدراسة وصياغة تساؤلاتها وفرضياتها، وذكر أهميتها وأهدافها وأسباب اختيارها الذاتية والموضوعية، وذكر الأدبيات ذات الصلة ومناقشة مناهجها ومضامينها كون قد أعطينا الدراسة مفاتيحها بحيث لا يشعر القارئ أو المنتبِع لهذا العمل أنّ هناك شيئاً مبهماً فيها أو مغلقاً عليه.

الفصل الثَّانِي

الفصل الثاني

القيم

تمهيد

1- القيم

- 1-1 تعريف القيمة
- 2-1 خصائص القيمة
- 3-1 أهمية القيم
- 4-1 أهمية القيم للفرد
- 5-1 أهمية القيم للمجتمع
- 6-1 أنواع القيم
- 7-1 تصنيف القيم

2- ترسيخ القيم

- 1-2 القيم ومستويات الجانب الوجداني
- 2-2 مراحل ترسيخ القيم في الوجدان

3- القيم وعلاقتها بالثقافة

- 1-3 تعريف الثقافة
- 2-3 بنية الثقافة
- 3-3 وظائف الثقافة
- 4- القيم وعناصر الثقافة
- 1-4 علاقة القيم بالسلوك والأفعال
- 2-4 علاقة القيم بالمعتقدات
- 3-4 علاقة القيم بالاهتمام
- 4-4 علاقة القيم بالإلزام

5- مواقف الاتجاهات المختلفة من أصل القيم

1-5 المواقف الاجتماعية

2-5 المواقف المثالية

3-5 المواقف الاقتصادية

4-5 المواقف البيولوجية

5-5 المواقف السيكولوجية

6-5 المواقف البراغمية

7-5 المواقف الوجودية

8-5 موقف الإسلام

خلاصة

تمهيد

تعدّ القيم الجانب الخفي من التجربة الإنسانية التي استقرت في وجدان المجتمع وشكّلت ضميره الجمعي. وتكمن وظيفتها في توجيه سلوك الأفراد وتنظيمه، وإعطاء النظام الاجتماعي هويته والحفاظ عليها. فالقيم تنظّمات لأحكام العقل، وهي مفهوم ذهني مرتبط باهتمامات الفرد ورغباته، مستندا على جملة من المبادئ التي حددها المجتمع وفرضتها البيئة الاجتماعية والجغرافية لتعيين المرغوب فيه والمرغوب عنه.

1- القيم

1-1 تعريف القيمة

تناول الدارسون بالتفسير والتحليل موضوع القيمة، وجاءت وجهات نظرهم مختلفة ومتعددة باختلاف مشاربهم ومجالات اهتماماتهم، فساهم الفلاسفة وعلماء السياسة والاقتصاد وعلماء التربية والاجتماع في إعطاء تعريفات لمفهوم القيم وطبيعتها، فنتج عن ذلك عدد كبير من النظريات المختلفة. وجاء هذا الاختلاف وهذا التعدد من منطلقات العلماء المعرفية والثقافية وتصوراتهم الذهنية ومعتقداتهم التي تحكم تفاعلاتهم مع موضوع القيم. ومن هذا الاختلاف والتعدد تنوّعت مضامين القيم ودلالاتها وخصائصها.

وفي خضمّ هذا التعدد، ارتأيت أن نبدأ تعريف القيمة بما جاء في معجم العلوم الاجتماعية من أن القيمة هي «كل ما يعتبر جديرا باهتمام الفرد وعنايته ونشده لاعتبارات اجتماعية أو اقتصادية أو سيكولوجية... والقيم أحكام مكتسبة من الظروف الاجتماعية يتشربها الفرد ويحكم بها وتحدد مجالات تفكيره وسلوكه وتؤثر في تعلمه. فالصدق والأمانة والشجاعة والولاء، وتحمل المسؤولية، كلّها قيم اكتسبها الفرد من المجتمع الذي يعيش فيه، وتختلف باختلاف المجتمعات بل والجماعات الصغيرة. والقيمة قد تكون إيجابية أو سلبية، كالتمسك بمبدأ من المبادئ أو بالعكس احتقاره و الرغبة في البعد عنه»⁽¹⁾. وفي كتاب "ارتقاء القيم" يقدم "عبد اللطيف خليفة" تعريفا للقيمة بأنها «عبارة عن الأحكام التي يصدرها الفرد بالتفضيل أو عدم التفضيل للموضوعات أو الأشياء وذلك في ضوء تقييمه لهذه الموضوعات أو الأشياء، وتتمّ هذه العملية من خلال التفاعل بين الفرد بمعارفه وخبراته و بين ممثلي

(1) أحمد زكي بدوي، المرجع السابق، مادة القيمة value, valeur، ص439.

الإطار الحضاري الذي يعيش فيه، و يكتسب من خلاله هذه الخبرات والمعارف»⁽¹⁾. و تذهب "فوزية دياب" المذهب نفسه عندما تذكر في تعريفها «الحكم الذي يصدره إنسان ما على شيء ما مهتدياً بمجموعة المبادئ والمعايير التي وضعها المجتمع الذي يعيش فيه والذي يحدّد المرغوب فيه والمرغوب عنه من السلوك»⁽²⁾. من التعريفين الأخيرين نستشفّ أنّ القيم معايير تصدر بمقتضاها أحكام على ما نرغب فيه أو نرغب عنه؛ أي إصدار أحكام إيجابية أو سلبية على شيء ما من خلال عملية التقييم التي نجريها بناء على الخبرات، من خلال ما يتيح الموقف من تفضيلات بين بدائل مختلفة أو متناقضة. كما تتحدّد بها الأهداف والغايات التي نرغب في تحقيقها والوسائل والأدوات التي نوظفها لتحقيق ذلك.

ونلاحظ الأمر نفسه في تعريف "العوا" للقيمة «بأنّها بنية الواقع التي تلازم عملنا، وينشأ غموض معنى القيمة عن عدم ماديتها، فالقيمة شرط كل وجود، ولكنها ليست بذاتها وجوداً، إنّها تبدو لنا في ثوب نرغب فيه أو هدف نبغي نبيله أو توازن نسعى إلى تحقيقه»⁽³⁾. فهي حسب التعريف، أحكام على ما هو مرغوب فيه أو مرغوب عنه لتفضيل بدائل عن أخرى من بين البدائل المتاحة بناء على تقويم الفرد للموضوعات والأشياء. وهي تصوّرات ذهنية من طبيعة مجردة، والأمر الذي جعلها تتسم بالغموض هو عدم ماديتها.

ويسرد "علي وطفة" جملة من التعريفات في كتابه "الشباب قيم واتجاهات ومواقف" إذ أورد تعريفاً لـ "جيمس James": «أنّ القيم الاجتماعية هي مجموعة من المعايير التي يضعها المجتمع ويلزم بها أفرادها». ويعتقد "يونغ Young" «أنّ القيم تستند إلى الأفكار والمعتقدات فيما هو مرغوب أو غير مرغوب، فيما هو صواب أو خطأ»⁽⁴⁾. نستنتج ممّا سبق الطابع التجريدي للقيم باعتبارها فكراً، ومعتقدات ملزمة، يحتكم إليها الفرد في تنظيم السلوك و توجيهه، تسمح له التفضيل بين البدائل التي تنتجها ثقافة معينة.

أمّا القيمة عند "بورادي D.Poradi" (1870-1955) فهي «ناتج حكم تقديري، أنّها تؤكّد القابل

(1) عبد اللطيف محمد خليفة، ارتقاء القيم -دراسة نفسية-، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة، رقم 160، 1992، ص 51.

(2) علي وطفة، منها زلوق، الشباب قيم واتجاهات ومواقف، مطبعة الاتحاد، دمشق، ط 1، دون تاريخ، ص 63.

(3) علي وطفة، منها زلوق، المرجع نفسه، ص 64.

(4) علي وطفة، منها زلوق، المرجع نفسه، ص 62.

للرغبة في مقابل ما يرغب، وهي أكثر من ذلك البريق الذي يصحب العقل ويوجهه أثناء الوقت الذي يتم فيه، أنها فكرة بالمعنى الحقيقي؛ فكرة عملية من غير شك»⁽¹⁾.

وبضيف "أبو حامد الغزالي" تفصيلاً مهماً لم تذكره التعريفات السابقة، والذي أراه بالأهمية بمكان، وهو رسوخ القيمة في النفس وحدث الفعل السلوكي وفقها بصفة آلية و بسهولة ودون تفكير؛ لأن السلوك العرضي، الذي يتطلب تفكيراً فيه أو جهداً لا يعدّ سلوكاً قيمياً. يقول: «الخلق عبارة عن هيئة في النفس راسخة، عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر و روية... وإنما قلنا هيئة راسخة؛ لأن من يصدر منه المال على النذور لحاجة عارضة، لا يقال: خلقه السخاء، ما لم يثبت ذلك في نفسه ثبوت رسوخ، وإنما اشتراطنا أن تصدر منه الأفعال بسهولة من غير روية؛ لأن من تكلف بذل المال، أو السكوت عند الغضب بجهد و روية، لا يقال: خلقه السخاء، الحلم»⁽²⁾. ويقول عبد القاهر الجرجاني أيضاً «الخلق عبارة عن هيئة للنفس راسخة تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر و روية، فإن كان الصادر عنها الأفعال الحسنة، كانت الهيئة خلقاً حسناً وإن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التي تصدر عنها هي مصدر ذلك خلقاً سيئاً»⁽³⁾. فاستقرار القيمة في النفس، تعدّ قيمة حسبه و شرط اتّصاف الفرد بها، وهي مصدر السلوك و الفعل القابلين للملاحظة و القابلين أيضاً و خاصةً، للقبول أو الرفض، المدح أو الذم، الأمر الذي يميّزها عن الفعل أو السلوك الغريزي. بينما يخرج عن دائرة القيمة، الفعل أو السلوك الغريزي. فالأكل غريزة، و تهذيبها فعل قيمي إيجابي، و يظهر ذلك في القيمة التي يحملها المثل «اللّي ما شبع من القصة ما يشبع من لحيسها»، فالأكل غريزة طبيعية، لكن المثل يدعو إلى الاكتفاء بما هو متاح من أكل، أي إلى القناعة. في حين أن لحس الإناء بعد نفاذ الأكل، فهو فعل قيمي سلبي مذموم، فأبرز المثل قيمة مذمومة، تدلّ على عدم القناعة، و قلة آداب الأكل. فهذه الأحكام التي نطلقها على السلوك و الأفعال هي ما يميّز القيمة عن الغريزة.

و القيمة (الخلق) عند الجاحظ: «هو حال النفس، بها يفعل الإنسان أفعاله بلا روية لا اختيار،

(1) سناء خضر، الفلسفة الخلقية و العلم- نظرة نقدية، دار الوفاء لدنيا الطباعة و النشر، الإسكندرية، ط1، 2009، ص55.

(2) إعداد صالح أحمد الشامي، المهذب من إحياء علوم الدين، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، الجزء الثاني، ط1، 1993، ص37.

(3) خلد جمعة بن عثمان الخراز، موسوعة الأخلاق، مكتبة أهل الأثر، ط1، 2009، ص21.

والخلق قد يكون في بعض الناس غريزة وطبعاً، وفي بعضهم لا يكون إلا بالرياضة والاجتهاد»⁽¹⁾.

وفي ذلك يقول "Ruback" عن القيمة الخلقية بأنها «حالة أو ميل نفسي يتحكم في الغرائز ويمنعها أن تتحقق وذلك بمقتضى مبدأ منظم لتلك الغرائز». ويرى فيها Hadfield «قيمة النفس المتزنة، والنفس المتزنة هي التي تتسقت فيها الميول الطبيعية والعواطف وتضافرت على غاية واحدة»⁽²⁾.

2-1 خصائص القيمة

للقيمة جملة من الخصائص التي تختص بها و تميزها عن غيرها، هي:

- **تجريدية**، القيم تصورات ومعان ذهنية تتميز بالموضوعية والاستقلالية، وتظهر على شكل سلوك في الواقع، فالمحبة قيمة تحمل معنى في الذهن، لكنها تظهر قيمتها في الممارسة في الواقع الحقيقي.

- **نسبية**، لأن القيم تختلف باختلاف الأفراد والجماعات وباختلاف المكان والزمان، فإبراز أهميتها وبيان فائدتها تختلف من فرد إلى آخر، نتيجة التصورات والفكر والمعتقدات التي يحملها الأفراد عن القيمة وارتباطاتها بالمكان والزمان.

- **ذاتية وشخصية**، فالقيم تتعلق بشخصية الفرد وترتبط به ارتباطاً وثيقاً، حيث تبدو لديه على شكل حاجات واهتمامات وتفضيلات واختيارات واتجاهات وأحكام، مما يعطيها خصوصية شخصية ذاتية، يختلف حول أهميتها الناس، ويتمثلونها باختلاف شخصياتهم وذواتهم. وعليه فإن القيم تؤثر في الفرد ويتأثر بها وفق اهتماماته ورغباته وميوله وطبيعة ذوقه. ولذلك نجد الناس يتفاوتون في الحكم على الأشياء و يختلفون، نتيجة اختلاف بناءاتهم الشخصية.

- **هرمية**، تنتظم القيم في سلم قيمي، حيث تترتب ترتيباً هرمياً، ويختلف هذا الترتيب من فرد إلى آخر، بحسب القيم المهيمنة على ذهنه، فهناك قيم أساسية ذات أهمية كبرى بالنسبة له، وبالتالي

(1) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تهذيب الأخلاق، قرأه وعلق عليه: أبو حذيفة إبراهيم بن محمد، دار الصحابة للتراث للنشر والتحقيق والتوزيع، طنطا، ط1، مصر، 1989، ص12.

(2) ميسون محمد عبد القار مشرف، التفكير الأخلاقي وعلاقته بالمسؤولية الاجتماعية وبعض المتغيرات لدى طلبة الجامعة الإسلامية بغزة، رسالة ماجستير، 2009، الجامعة الإسلامية، غزة، ص13. نقلًا عن إبراهيم ناصر، التربية الأخلاقية، دار وائل للنشر، عمان، 2005، ص22.

تحلّ قمة الهرم، وأخرى ثانوية، ذات أهمية أقلّ، فتشكّل في مجموعها نسقا من القيم ذا طبيعة هرمية، يظهر في المواقف الحياتية الواقعية.

3-1 أهمية القيم

تكمّن أهمية القيم الحقيقية في نقل الإنسان من الحالة الطبيعية الصرفة إلى الحالة الأكسيولوجية التي توظف في الإنسان الوعي بالقيم. فهو كائن أخلاقي بالدرجة الأولى، نظرا لقدرته على تجاوز الحالة الطبيعية التي تتحكّم فيها الغرائز والانتقال إلى الحالة الأخلاقية التي تظهر فيها قدرته على مراقبة سلوكه والتحكّم فيه، وتنظيم الغرائز وتوجيهها وفق منظومة القيم التي يتبنّاها، حيث نظم منظومة حاجاته الطبيعية وفق معايير مضبوطة، وأضاف إليها منظومة أخلاقية؛ ولا يتأتّى ذلك للحيوانات لفقدها القدرة على تصور الزمن، وفقدها الشعور الاجتماعي والوعي بالواقع وما يترتب عليه، مثل ما لدى الإنسان. وبذلك فهي تعيش بالغريزة وحدها، إذ لا يمكنها بحال إنشاء منظومة قيمة. وفي ذلك يقول "العوا": «السمة الاجتماعية ليست وفقا على الإنسان، فقد نجد هذه السمة عند الكائنات العضوية واللاعضوية، ولكن الإنسان يتميز عن سائر ما عداه بالشعور الاجتماعي الذي يعي واقعه ويعي ما يترتب عليه من موقف تجاه المعطيات الاجتماعية وسواها، هذا الوعي منطلق من الشعور الاجتماعي التقويمي الذي به يدرك الإنسان أبعاده المختلفة، وشتّى تفاعلاتها مع الوسط الطبيعي والاجتماعي، ويخلص من ذلك كلّ إلى تطلّع قيمي يريد أن ينتظم به سلوكه، ليس كما هو معطى، بل كما هو مراد أو مرغوب»⁽¹⁾. فحسب "العوا" أنّ وعي الإنسان بطبيعته الاجتماعية جعلته يفكر في منظومة قيم تنظم سلوكه وتوجّهه في تفاعلاته مع بيئته الطبيعية والاجتماعية وفق اهتماماته وتفضيلات التي يسعى إلى بلوغها.

كما نفهم من قوله أيضا، أنّ للقيم أهمية ودور في الارتقاء بالإنسان إلى ما فوق الطبيعة التي خلق بها؛ إلى المستوى الأكسيولوجي. ف«الإنسان موجود ذو طبيعة أنطولوجية وطبيعة أكسيولوجية، وهو موجود قيمي وكائن تقيمي وهو أيضا كائن أخلاقي الذي لا يتحدد وجوده إلا من خلال علاقته بالقيم»⁽²⁾.

فضلا عما تقدّم ذكره، يمكن أن نسرّد عناصر أخرى تدلّ على أهمية القيم نوردها فيما يلي:

(1) مصطفى عبده، فلسفة الأخلاق، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1999، ص23.

(2) مصطفى عبده، المرجع نفسه، ص23.

1-4 أهمية القيم للفرد

- القيم قوة تنشئ السلوك وتنظمه وتضبطه وتوجهه فهي تشكل الخلفية التي يستند إليها السلوك بل وتعطيه معنى. فيصدر السلوك الإنساني إذن، عن القيم، والتي تنشأ بدورها عن التصورات والمعتقدات والفكر، الناتجة عن تفاعل الإنسان مع الأشياء والمواقف، وبناء عليها تتحدد منظومته القيمية ووقفها تصدر أنماط السلوك المختلفة.

- القيم هي معايير ثقافية يُحتكم إليها عند صدور الأفعال وظهور الممارسات السلوكية، وعند المفاضلة بين الأشياء والأشياء المتناقضة.

- القيم هي الإطار الأخلاقي لكل نشاط إنساني، الذي تتحدد داخله الأهداف والغايات وتعيّن ضمنه الوسائل والأدوات، وتختار وفقه البدائل التي تتيحها مجالات الحياة؛ إذ أنها تعمل كموجهات لخيارات الأفراد وتفضيلاتهم.

- تعدّ القيم من أهمّ محدّدات سلوك الفرد ومسارته الحياتية، إذ يصدر السلوك الإنساني وفق منظومة قيمية بناها الفرد خلال تفاعلاته مع الأشياء المحيطة به ومواقفه إزاءها، فأصبحت أفعال الفرد وسلوكه تصدر وفق هذه المنظومة القيمية. إذ أصبحت منظّمات للسلوك المرغوب فيه أو السلوك المرغوب عنه.

- القيم عنصر أساسي وجوهري في بناء الإنسان وتكوينه، بها يرتقي الإنسان بإنسانيته ويصنع تميّزه عن باقي الكائنات الأخرى. كما أنها تحميه من ضغوط الغرائز البشرية الطبيعية الكبيرة وشهواته وأهوائه وتأثيراتها عليه من خلال ضبطها وتنظيمها.

- تحدّد القيم وسائل الفرد وغاياته والأهداف في الحياة، بل وتزوّد بطاقات فاعلة في مواجهة مصاعبها، فتمنحه الشعور بالثقة بالنفس، وتعزّزها من خلال الشعور بالنجاح والإنجاز.

1-5 أهمية القيم للمجتمع

- تثبت الحقيقة أنّ المعايير والقيم المادية وحدها لا تحدّد قوة المجتمعات أو ضعفها، بل إنّ ذلك مرهون أيضا بما تملكه من منظومات قيمية، تحدّد بها مساراتها الحضارية والإنسانية، وتثبت بها وجودها وتضمن بقاءها واستمراريتها ورفيها في حال قوتها. وأمّا في حال اختلال البناء القيمي السليم سيؤدّي ذلك إلى ضعف المجتمع وتفكّكه، بل وإلى انهياره.

- تعدّ القيم العنصر الرئيس في الثقافة، بل له علاقة عضوية بها، وعليه فإنّ سمات المجتمع

وهويته تصنعها منظومته القيمية الفاعلة في المجتمع والتي تنشّطها تفاعلات أفرادها الاجتماعية. فالحفاظ على هوية المجتمع تتبع من المحافظة على منظومته القيمية والعناية بها، يعني المحافظة على هوية المجتمع وسماته المميزة؛ لأنّ القيم هي التي تصنع للمجتمع هويته وتحفظ له تميّزه، بل وتحفظ له بقاءه واستمراره.

- تحفظ القيم للمجتمع وحدته وتماسكه من خلال التفاف أفرادها حول منظومة قيمية مشتركة التي تصنع الوعي بما هو خير أو شرّ، والتميز بينهما. كما تتحدّد بها الأهداف والغايات والمبادئ التي تضمن التماسك وتوفّر الإطار السليم لممارسة حياة اجتماعية سليمة، كما تحمي أفراد المجتمع من السلوك الفاسد وظواهره. وتضمن تفاهم الأفراد وإزالة التعارض بينهم وحلّ الصّراعات. كما تساعد على اتخاذ القرارات.

- «تعمل القيم على ربط أجزاء الثقافة بعضها ببعض حتى تبدو متناسقة و تخدم هدفا محددًا كما تعمل على توجيه الفكر نحو غايات محددة، فأى فكر مهما كان لا يستطيع الارتقاء بالأمة ما لم يكن مرتبطًا بمنظومة القيم»⁽¹⁾.

1-6 أنواع القيم

قد تكون القيم غايات في ذاتها، فهي بذلك تتسم بالإطلاق الذي لا يحده زمان أو مكان، وبالتالي تدخل في المجال الأكسيولوجي *Axiologique*، فهي خير في ذاتها وبذاتها ولذاتها؛ فالقيمة التي يدعو إليها المثل الشعبي «خُوكُ خُوكُ لَا يَغْرُكُ صَاحِبُكَ» هي قيمة الأخوة، فهي تطلب لذاتها وهي تسمّى بالقيم الباطنية الذاتية. وقد تكون القيم وسائل لتحقيق غايات فهي بذلك تتسم بالنسبية. فالقيمة التي يدعو إليها المثل الشعبي «الْحَدَايِدُ لِلشَّدَايِدِ»، أي الادّخار، أي ادّخار أساور الذهب لوقت الحاجة، فهي من القيم الوسيّلية وتسمّى بالقيم الخارجية، إذ أنّ المثل يعلي من قيمة الادّخار ليس كغاية في حدّ ذاته إنّما كوسيلة لتفادي المشكلات التي قد تطرأ في وقت الشدّة والضيق، أي في وقت الأزمة.

وفي موضوع القيم المطلقة والنسبية، نرى أنّ **ماكس شيلر** يقول بمطلقية القيم، ويرفض القول بنسبيتها مؤكّداً «أنّ القيم مطلقة، وغير قابلة للتغيير، وأنّ ما يعتبر نسبياً هو مدى معرفتنا بهذه القيم في حدّ ذاتها، فالقيم يمكن أن تدرك بدرجة تفلّ أو تكثر، ويمكن أن تتمثّل أو تصاغ في شكل أو

⁽¹⁾ سلوى عبد الله الجسار، واقع تعلم القيم في التعليم المدرسي، المنتدى الثاني للمعلم، أبريل 2009، كلية التربية الأساسية.

آخر، ولكنها تظلّ في حدّ ذاتها مطلقة وثابتة ومستقلة في وجودها عن حواملها، ولا تتغير صفاتها بتغير الأشياء. فقيمة الصداقة لا تهدر بسبب كون صديق معلوم قد تبين أنه صديق زائف وأنه خائني»⁽¹⁾. فالقيمة حسبها ثابتة، فمهما كان شكلها فتعد شيئاً واحداً، ومطلقة لكن مدى معرفتنا بها وإدراكنا لها هو الشيء النسبي فيها.

وأما فيما يتعلّق بنسبية القيم، فنستشفّ ذلك من توافق نسبية القيم مع نسبية المعرفة عند "الجاحظ" حين يقول: «...وإنما علم الله كلّ طبقة من خلقه بقدر احتمال فطريهم، ومقدار مصلحتهم»⁽²⁾، فارتباط المعرفة بالمصلحة والفطرة، حسبها، ينسحب كذلك على ارتباط القيمة بالمصلحة والفطرة.

وأضيفُ معتقداً، أنّ شدة القيمة والتي عبر عنها "ماكس شيلر" في عباراته التالية: "أنّ ما يعتبر نسبياً هو مدى معرفتنا بهذه القيم في حدّ ذاته، فالقيم يمكن أن تدرك بدرجة تفلّ أو تكثر، ويمكن أن تتمثّل أو تصاغ في شكل أو آخر". فشدّة القيمة هي التي تحدّد نسبيتها، فدرجة تعلق الفرد بقيمة الصداقة مثلاً تختلف شدة وضعفاً عند الأشخاص، بل وعند الشخص الواحد تجاه شخص آخر أو موضوع ما، بحسب عوامل الزمان والمكان والمواقف.. إلخ. فمهما بلغت شدة القيمة نجد أنّ هناك درجة أشدّ منها، فلا نجد نموذجاً كاملاً في القيم، ولا يمكن أبداً أن تصل القيمة إلى الدرجة التي توصف فيها بالمطلقة. فشدّة قيمة "الصدق" مثلاً، تختلف عند البسطاء من الناس عنها عند العلماء وعند الأنبياء ما ليس عند العلماء وعند الله مطلق الصدق. والناس في اعتقادي أعجز عن بلوغ هذه الدرجة. و نجد إشارة إلى شدة القيمة عند أفلاطون، فالقيمة المطلقة ليس لها وجود حسبها «فقيمة الإنسان هو نمودجه المطلق الذي ليس له من الوجود الحقيقي إلا بمقدار قربه من قيمته المطلقة، بينما الإنسان الشخصي يبتعد أو يقترب منه بنسبة كماله»⁽³⁾. فنسبية القيم هي التي تعطي للحياة حيويتها وديناميتها؛ لأنّه «إذا لم يكن هناك تفوق لواحد من القوانين الأخلاقية على الآخر فلن يكون هناك تقدّم أو تدهور بالمعنى الأخلاقي»⁽⁴⁾؛ لأنّ لو أنّ هناك مطلقاً لساد الركود الحياة. ويعدّ تحدياً

(1) محمود حمدي زقزوق، مقدّمة في علم الأخلاق، دار القلم، الكويت، ط3، 1983، ص142.

(2) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، الكتاب الأوّل الحيوان، الجزء الخامس، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط2، 1966، ص201.

(3) أحمد أمين، زكي نجيب محمود، قصّة الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1935، ص ص 158-156.

(4) وليام ليلي، مقدّمة في علم الأخلاق، تر: عبد المعطي محمد، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2000، ص242.

لها؛ لأنّ الفكرة الجامدة المتصلّبة في حياة إنسانية متغيّرة ومتطورة ودينامية، تشلّ العقل وتسلمه للخمول والسكون.

7-1 تصنيف القيم

توجد تصنيفات مختلفة للقيم حسب رؤى أصحابها الفلسفية ونظرتهم إليها. فنجد تصنيفات خاصة بالفلاسفة وأخرى بعلماء النفس والتربية، وأخرى بالعلوم الاجتماعية... ويضمّ كلّ تصنيف منظومة قيمية خاصة بالموضوعات التي يعالجها، معتمدا في ذلك على معيار معين. ونستعرض فيما يلي أهمّ ستّ التصنيفات، مع شيء من التفصيل:

1. Dimension of Content معيار محتوى القيمة
2. Dimension of Intent معيار القصد من القيمة
3. Dimension of Intensity معيار شدة القيمة ودرجة الالتزام التي تفرضها
4. Dimension of Generality معيار عمومية القيمة
5. Dimension of Explicitness معيار وضوح القيمة
6. Dimension of Permanency معيار دوام القيمة

1-7-1 المعيار الأول: محتوى القيمة

صنّف "سبرانجر Spranger" عالم النفس الألماني في كتابه "أنماط الرجال Type of Men" القيمة وفق معيار المحتوى، إذ أنّ المضمون يختلف بدرجة كبيرة أو قليلة من ثقافة إلى أخرى، فتعدّد الزوجات في المجتمع الجزائري عموما و في منطقة أولاد نائل خصوصا مسموح به؛ في حين أنّ ذلك غير مسموح في مجتمعات أخرى، كالمجتمعات الغربية مثلا. فتمّ تصنيف القيم بناء على ما يعتقد الفرد إلى ستة أنماط، وهو ما اعتمده الدراسة الحالية في تصنيف القيم التربوية في الأمثال الشعبية المتداولة في منطقة أولاد نائل- وهذه القيم هي:

1. القيم الاجتماعية Social: وهي تلك التي تولي اهتماما بالعلاقات الاجتماعية والتضامن والمساعدة... إلخ.

2. القيم الاقتصادية Economical: وهي تلك التي تولي اهتماما بالمنفعة الاقتصادية والمادية وبطرائق الإنتاج والاستثمار وزيادة المال وتنمية الثروة. وهي قيم وسيلية. ومن القيم التي يتوقّف عليها وجوده في هذا العالم. وكما هو معروف أنّ للإنسان حاجات ينبغي له إشباعها كالغذاء والماء والسكن واللباس والثروة... وما إلى ذلك، تتوقّف عليها بقية القيم الأخرى، ومرتبطة بها ارتباطا

عضويا. «فهي شرط في اتجاه الإنسان إلى غيرها و بحثه عنها»⁽¹⁾. لكن لا يمكن الاكتفاء بها في ذاتها ولا العمل لذاتها، فهي شرط لازم لكنه غير كاف لحياة الإنسان.

3.القيم السياسيةPolitical: وهي تلك التي تولي اهتماما بالتحكم في الأشياء والأشخاص والسيطرة عليهم، وبالقوة والسلطة...إلخ.

4.القيم الدينيةReligious: وهي تلك التي تولي اهتماما بالغيبات والمعتقدات والقضايا الدينية.

5.القيم الجماليةAesthetic: وهي تلك التي تولي اهتماما بالجمال والشكل والتناسق والأناقة. تنثير فينا عاطفة فنية عند الإحساس به. أما الضمير فهو محلّ القيم الجمالية التي تشكّل وجدان الإنسان وسلوكه. هناك أشياء جميلة ارتبطت بها، لكن الجمال قيمة مجردة لا وجود له في بيئتنا .

6.القيم النظريةTheoretical: وهي تلك التي تولي اهتماما بالمعارف وحقائق الأشياء والقوانين. وتجدر الإشارة إلى أنّ هذه القيم هي مبادئ أساسية من وجهة نظر "سبرنجر" التي توجّه الفعل. فهذه الأنواع تتحكم في العلاقات الاجتماعية وتحدّد ممارسات الأفراد في مختلف نشاطاتهم وفي مختلف مجالات الحياة، وعليه فهي في تكوين كل فرد من أفراد المجتمع، إلا أنّها تختلف درجاتها من حيث الضعف والقوة، ومن حيث الأولوية والأهمية التي يوليها لها الفرد.

أما فيما يتعلّق بالمعيار الثاني أي معيار المقصد أو الغاية الذي اعتمد في تصنيف القيم فهو:

1-7-2 المعيار الثاني: المقصد من القيمة

تصنّف القيم اعتمادا على مقصدها إلى قسمين:

1. قيم وسائلية: وهي القيم التي تعدّ وسيلة لمقاصد وغايات أبعد، فهي لا تقصد لذاتها إنّما تتخذ كأداة و وسيلة لتحقيق مقصدا أو غاية عليا أبعد منها.
2. قيم غائية: وهي القيم التي تستهدف لذاتها، ونقصدها كغاية في ذاتها.

ونشير إلى أنّ التمييز بين القيم الواسئلية والقيم الغائية عصيّ بالنظر إلى تداخلها، وتبعا للظرف والزمان الذي ينظر إليها فيه، فمثلا قيمة الصبر التي يحملها المثل الشعبي «اللي عينو في

⁽¹⁾الربيع ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1980،

الشَّبَاحُ مَا يَقُولُ آخُ»⁽¹⁾ويدعو إليها، يمكن أن تكون وسيلة لتحقيق الغرض منه وهو الشكل الجميل والصورة اللائقة. فتعلّم الصبر يفتح مجالات عدّة للفرد لنيل غايات أخرى تنتج عن قيمة الصبر؛ في حين قد تكون قيمة الصبر هي المقصودة لذاتها يسعى الفرد لتحقيقها في حياته.

1-7-3 المعيار الثالث: شدة القيمة.

وتصنّف القيم وفق معيار الشدة في تأثيرها على الأفراد.

نستدلّ على شدة القيمة وقوة تأثيرها بدرجة التزام الفرد بها، وبالجزء الناتج عن مخالفتها أو الناتج عن الالتزام بها. وبمقدار درجة الإلزام الذي تمارسه القيمة، والجزء المترتب على ذلك تكون شدة القيمة أو ضعفها.

وتنقسم القيم حسب شدتها إلى أنواع ثلاثة:

1. «القيم الملزمة أو الأمرة الناهية، وهي تتعلق بما ينبغي أن يكون، ويجب الالتزام بها، ويكون جزء من يخالفها شديداً، وهي غالباً ما تكون تتعلق بالمصلحة العامة، وبما تعارف عليه المجتمع من قيم وفضائل تحقّق أمنه واستقراره ونموه، ومن أمثلتها القيم المتعلقة بالمعتقدات الدينية وعدم الاعتداء على الآخرين أو إيذائهم، والالتزام بمعايير المجتمع الخلقية. والمثل الشعبي «أَصْفَى يَحَبُّكَ الْمُصْطَفَى» يدعو إلى الالتزام بجملة من الفضائل التي تجعل الفرد واضحاً للناس كالصدق والعفة و... وجزء من يتبنّاها الرضا وحب الناس بل وحب النبي أيضاً؛ في حين أنّ من يخالف ذلك فجزاؤه كره الناس والنبي و عقوبات أخرى.

2. القيم التفضيلية: وهي القيم التي يفضل أن تكون، حيث يشجع الفرد على تمثّلها بصورة تفضيلية غير ملزمة، ولا يكون جزء من يخالفها صارماً ومن أمثلتها، القيمة التي يحملها الرجل في المخيال الشعبي «بَيْتَ رَجَالٍ خَيْرٌ مِنْ بَيْتِ مَالٍ»، فالمثل يدعو إلى الإعلاء من قيمة الرجل، وتفضيلها على قيمة المال بشئى أشكاله. وكذا قيمة الصداقة الحقة، التي يحملها المثل «ظَنَّةُ زَيْنَةَ خَيْرٌ مِنْ دَمٍ مَدْعَمَشُ» والتي يتم تفضيلها على القرابة التي تسودها توترات، أو المثل «الْيَدُ اللَّيِّ تَمُدُّ خَيْرٌ مِنَ الْيَدِ اللَّيِّ تَشُدُّ»، الذي يفاضل بين قيمة العطاء وبين قيمة الاستجداء.

(1) أصل المثل، كانت المرأة قديماً تلجأ إلى الوشم عند التزوّج، فعند القيام بالعملية، تعبّر المرأة عن الألم الذي تشعر به جرّاء خدش جسدها بكلمة «آخ»، فيردّ عليها «اللي عيّنو في الشّبّاح ما يقول آخ»، أي أنّ المرأة التي تريد الزينة عليها بالتحلي بالصبر. فأصبح المثل يطلق للحثّ على الصبر على المكاره.

3. القيم المثالية: وهي «القيم التي يرجى أن تكون، والتي يتطلع الناس إلى تمثلها في سلوكهم، ولكنهم يشعرون بصعوبة تحقيقها بشكل دائم وبصورة كاملة، وهذه القيم على درجة كبيرة من الأهمية؛ لأن أثرها يعمل على توجيه سلوك الأفراد نحو المثل العليا، ويعطي أنموذجاً وقُدوة حسنة للآخرين، ومن أمثلتها: الزهد في الدنيا، الإيثار، التضحية، البذل والعطاء»⁽¹⁾. وفي قيمة «البذل والعطاء» نضرب المثل الشعبي «دِيرُ الْخَيْرِ وَ أَنْسَاهُ، وَإِذَا دَرَّتْ أَلْشَّرُ اتَّفَكَّرُوا» فقيمة «فعل الخير» ليس بمقدور الإنسان فعله بصورة كاملة وبشكل دائم.

1-7-4 المعيار الرابع: عمومية القيمة

ويعتمد معيار العمومية على مدى انتشار القيمة وانتقالها عبر وسائل مختلفة، تلغي الحواجز بين المجتمعات والثقافات، ومن بينها وسائل الإعلام (انترنت، تلفزيون، إذاعة، صحف... إلخ) وهي نوعان:

- القيم العامة: وهي القيم التي يعتنقها جميع أفراد المجتمع، وتشكل الملامح الأساسية المحددة لثقافة مجتمع ما، وصفة مميزة له، وتكون أكثر عناصر الثقافة استقراراً. وتكمن أهميتها في توحيد الاتجاهات وإحداث التجانس والتكامل بين أفراد المجتمع، والتي تقضي إلى تخفيف الصراعات التي تهدد المجتمع بالتفكك. فقيمة اللّغة وهي من أكثر القيم عمومية ومن أهمّ القواسم المشتركة، وهي من القيم الوسيّلية التي بها ينقل المجتمع موروثه الحضاري. وقيم المعتقدات الدينية، مثل قيمة القدر التي يعتقدونها أفراد المجتمع «الْمَكْتُوبُ فِي الْجَبِينِ مَا يَنْحُوهُ الْيَدَيْنِ» أو «الْمَكْتُوبُ فِي الْجَبِينِ لَا زِمَ تَشُوفُو الْعَيْنِ»، وقيم الزواج، ومن بينها الأهمية التي يوليها المجتمع في كيفية اختيار الزوجة. نأخذ مثلاً «خُوذْ بَنَاتُ النَّاسِ إِذَا مَا لَقَيْتُ الْهَنَاءَ تَلْقَى الْخُلَاصَ».

- القيم الخاصة: يوجد في المجتمع الواحد ثقافات فرعية متميزة، هذا التمايز يمنحها خصوصية تبدو في الملامح والخصائص الثقافية التي تتميز بها فئات المجتمع الواحد، وهي جزء من الثقافة الكلية كالخصوصيات العمرية والمهنية والجنسية والطبقية وغيرها. ومن أمثلتها إطعام الضيف بتقديم الكسكس في منطقة، وتقديم الشخشوخة في منطقة أخرى، وإطلاق النار في الأعراس وتعدّد الزوجات، وهذه الأخيرة تبدو في الدعوة التي يحملها المثل «تَبْدَالُ السَّرُوحِ رَاحَةٌ»، وإن كان يعني في ظاهره سروج الحصان، إلا أنه يطلق عادة في الدعوة إلى تعدّد الزوجات.

(1) ماجد زكي الجلال، تعلم القيم وتعليمها - تصور نظري وتطبيق لطرائق واستراتيجيات تدريس القيم، دار المسيرة، ص 50.

1-7-5 المعيار الخامس: وضوح القيمة

و تنقسم القيم فيه إلى:

1. القيم الصريحة: وهي القيم التي يعلن عنها الفرد ويصرح بها لفظاً. مثل قيمة الأخوة التي جاءت صريحة في المثل «خُوكُ خُوكُ لَا يَغْرُكُ صَاحِبُكَ».
2. القيم الضمنية: وهي القيم التي تظهر في السلوك المنتظم للفرد والآثار الظاهرة له؛ لأن السلوك الظاهر دال عليها. ومن ذلك القيمة التي يحملها المثل «دِيرِنِي كِخُوكُ وَحَاسِبِنِي كِعُدُوكُ» وهي المعاملة الإنسانية.

1-7-6 المعيار السادس: دوام القيمة

تنقسم القيم إلى:

1. قيم عابرة: وهي القيم التي تقبل التغيير بسرعة كبيرة، فهي تظهر لوقت وجيز، لارتباطها بموقف معين وتزول بزواله. مثل قيمة الاحترام الذي يدعو إليها المثل «حَبَّ الْكَلْبِ لُفْمُو تَقْضِي حَاجَتَكَ مَنُو» ويزول الاحترام بزوال الحاجة. فالاحترام في هذا الموقف قيمة عابرة.
2. القيم الدائمة: وهي القيم التي تتكرر وتستمر وتظل ثابتة لا يعترتها التغيير، وتتصف بالإنزمام كالعقائد والأصول الدينية، ومنها ما يستمر وقتاً أطول، وتأخذ صفة الإنزمام والتقدير، كقيم الصدق والأمانة والعدل والشرف. ومن هذه القيمة الأخيرة، نأخذ من الأمثال ما يعبر عنها وهي راسخة ودائمة في الوجدان الشعبي في منطقة أولاد نائل، وملزمة «حَرَمِي فِي النَّارِ وَ لَا نَلِي فِي الْجَنَّةِ». والحرمة في العامية هو الشرف.

2- ترسيخ القيم

1-2 القيم ومستويات الجانب الوجداني

اهتمت التربية وعلم النفس بدراسة القيم للحاجة الكبيرة إليها، فقد تم تناولها من عدة زوايا عملية ووجدانية... وفي تعريف شامل ودقيق للقيم، يقول لطفى بركات أحمد: «هي مجموعة من القوانين والمقاييس تنبثق من جماعة ما وتتخذها معايير للحكم على الأعمال والأفعال والتصرفات، ويكون لها من القوة والتأثير على الجماعة بحيث يصبح لها صفة الإنزمام، والضرورة والعمومية، وأي خروج عليها أو انحراف عن اتجاهاتها يصبح خروجاً عن مبادئ الجماعة وأهدافها ومثلها العليا»⁽¹⁾.

(1) مساعد بن عبد الله المحيّا، القيم في المسلسلات التلفزيونية، دار العاصمة للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط1 ، 1414هـ، ص39.

حيث يتكوّن لدى الفرد نظام من القيم تتحكّم في سلوكه لفترة طويلة كافية لأن يطوّر فيها نمط الحياة التي يحيها. وهنا تندمج القيم والمعتقدات والأفكار والاتجاهات معا لتشكل أسلوب الحياة لهذا الفرد أو تشكيل فلسفته في الحياة»⁽¹⁾. لنأخذ مثلا توضيحيا، كأن يحثّ الفرد-في هذا المستوى-الآخرين على فعل التضامن والاتصاف به، ويحتج بالأدلة والبراهين-عقلية كانت أم دينية؛ لإثبات قيمة التضامن. ففي قول الفرد «يُدُّ اللهُ مَعَ الْجَمَاعَةِ»، فهو يدعو إلى التضامن محتجاّ بدليل ديني.

2-2 مراحل ترسيخ القيم في الوجدان

يرى آخرون، أنّ السلوك القيمي يختلف عن غيره من أنماط السلوك، فهو سلوك حر وثابت و مستمر ومتكرر، يعرف به صاحبه و يوسم به. كما يتميز باعتزاز صاحبه به وافتخاره بممارسته. وبهذا يمكن صياغة تعريف للقيم بأنها «مجموعة المعتقدات والتصورات المعرفية والوجدانية والسلوكية الراسخة، يختارها الإنسان بحرية بعد تفكير وتأمل، ويعتقد بها اعتقادا جازما. تتشكل لديه منظومة من المعايير يحكم بها على الأشياء بالحسن أو بالقبح، وبالقبول أو بالرد، ويصدر عنها سلوك منتظم بالثبات والتكرار والاعتزاز»⁽²⁾. ومن هذا التعريف نستنتج الخطوات العملية التي بها يتم رسوخ القيمة في وجدان الفرد، ويتمّ تبنيها كسلوك يستند إلى قيمة ووقفها يتمّ توجيهه. يورد "ماجد زكي"⁽³⁾ هذه الخطوات فيما يلي:

أولاً: عملية الاختيار، وفيها يختار الفرد المعتقدات والتصورات والتمثّلات حول الموضوعات والأشياء والمواقف بحرية لا يصحبها إكراه أو قهر، حتّى تؤدّي القيمة دورها بفاعلية في تحديد مسارات الفرد واتجاهاته، وتوجيه حياته. كما أنّ العملية لابدّ وأنّ نتيج بدائل حتّى يتحقّق الاختيار، وفي غيابها يفقد الاختيار معناه. ولا تتمّ عملية الاختيار اعتباطا، إنّما بعد المرور بعملية عقلية وفكرية عميقة، فتتمّ عن معرفة وفهم واع للبدائل وللنتائج المترتبة عليه.

ثانياً: عملية التقدير، وفيها يبدي الفرد شعورا إيجابيا تجاه اختياراته من خلال الشعور بتقدير القيمة وإبداء الاعتزاز بها واحترامها والتمسكّ بها والحكم عليها إيجابيا. والتصريح بها ليعرف الآخرون منظومة القيم التي يمتلكها.

ثالثاً: عملية تمثّل القيمة، إذ لا قيمة بلا سلوك يجسدها ويعبر عنها، فظهورها في أفعال

(1) جوديت أحمد سعادة، المرجع السابق، ص 532.

(2) ماجد زكي الجلاذ، المرجع السابق، ص 33.

(3) ماجد زكي الجلاذ، المرجع نفسه، ص 35.

صاحبها وسلوكه ضرورة. وتكرارها في مواقف مختلفة تدلّ على ثباتها الذي يعدّ شرطاً لها، فلا تعدّ قيمة تلك التي تظهر مرّة ثم تختفي.

3- علاقة القيم بالثقافة

1-3 تعريف الثقافة

نبدأ بتناول الثقافة بشيء من التفصيل، باعتبارها نسقا، وباعتبارها المضمون الفكري الذي يرسم السمات المميزة للمجتمع والتي تميزه عن باقي المجتمعات الأخرى. كما تعدّ الإطار العام الذي تتشكل فيه المعايير والقيم، والتي هي بدورها تعدّ العنصر الأكثر أهمية في تشكيل مضمون الثقافة. وفي ذلك يقول "آدم كوبر" «إنّ خصائص الثقافة التي تبدو أنّها الأكثر تميزاً وأهمية من بقية خصائصها، هي قيمها الخاصة بها. وفي واقع الأمر، إنّ القيم توفر الأساس الوحيد للفهم التام للثقافة نظراً إلى أنّ التنظيم الفعلي لجميع الثقافات يتماشى أساساً مع قيمها»⁽¹⁾. والأهمية التي أعطيت لعنصر القيم، إنّما يعود إلى أهمية الوظيفة التي يؤديها للنسق الثقافي ككل.

فالثقافة تصوغ تصرفات أفرادها ومعارفهم وتفكيرهم وتفسيرهم للظواهر المختلفة المحيطة بهم. والقيم تظهر في السلوك الاجتماعي وتوجهه، فالعادات والتقاليد هي أنماط سلوكية تعكس قيم الجماعة واهتماماتها. وهي في الواقع أيّ القيم تعدّ مبادئ مثل مبدأ الحق ومبدأ الخير ومبدأ الجمال ومبدأ الأمانة ومبدأ العدالة ومبدأ المساواة ومبدأ الشجاعة ومبدأ الولاء للوطن ومبدأ تحمّل المسؤولية ومبدأ التسامح ومبدأ الصدق...إلخ. وتتنظم القيم في أنساق قيمية متعدّدة منها القيم النظرية والقيم الاجتماعية والقيم الاقتصادية والقيم الجمالية والقيم السياسية والقيم الدينية.

لقد أعطى العلماء تعريفات متعدّدة للثقافة، تختلف حسب الزاوية التي تُنظر منها، لكنّها تشمل على عناصر مشتركة. يقدّمها "إدوار بيرنات تايلور Edward Burnett Tylor (1832-1917)" في التعريف التالي للثقافة، والذي يتسم بالشمولية لكنّه يبيّن مدى تشابك عناصر الثقافة فيقول: «الثقافة هي هذا الكلّ المركّب الذي يشمل المعرفة والمعتقدات والفنّ والأخلاق والقانون والعادات وكلّ القدرات

(1) آدم كوبر، الثقافة التفسير الأنثروبولوجي، تر: تراجي فتحي، عالم المعرفة، 349، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مارس 2008، ص 72

والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضواً في جماعة»⁽¹⁾. والملاحظ أن هذا التعريف يؤكد على أن الثقافة مكتسبة، إذ يكتسبها كل عضو في المجتمع. كما يؤكد أنها ليست مادية فقط، إنما معنوية أيضاً. ويمكن النظر إلى المفهوم من بعدين اثنين: البعد الاجتماعي و البعد الفردي في الآن ذاته، إذ ترتبط الثقافة بالمجتمع الذي يشكل البيئة الاجتماعية للفرد، كما ترتبط بملكة الاكتساب والتعلم، وبذلك تتجاوز الثقافة الحتمية التي تملئها الوراثة البيولوجية، بالارتقاء والتطور الذي ينقل الإنسان من بدائياته الطبيعية إلى الحضارة، والتي تضم بدورها مركبا من أشياء مادية وأشياء رمزية. ويرى "تايلور" في كتابه "الثقافة البدائية" (1871م) أن ثقافة الإنسان البدائي ما هي في الواقع إلا رواسب المراحل الأولى من التطور الثقافي التي اجتازتها الشعوب، وهي الفكرة التي اشتغل عليها ودافع عنها. وتعد دراسة الثقافة دراسة تاريخ التطور الذي مرّ به الفرد في المجتمع، وهي عمليات تاريخية لتطور العادات والتقاليد والقيم والمعايير من حالاتها البدائية البسيطة إلى حالاتها المعقدة.

و توجه اهتمام "إدوار ساپير"⁽²⁾ إلى مكونات أخرى للثقافة، كاللغة وطرق التواصل والأبيولوجيات والتصورات، فضلا عن العناصر الموضوعية.

وجاء في معجم مصطلحات علم الاجتماع أن الثقافة تتطوي على «أعلى مستوى من التعبير عن الإنسانية... كما أنها تتطوي على دلالات متعددة وينطبق على الأعمال الميدانية كما على الإنجازات التقنية، وعلى القدرات الفكرية كما على التمرين الجسدي، وعلى علم الأحياء كما على الآداب والإنسانيات»⁽³⁾. من هذا التعريف ندرك أن الثقافة هي كل ما أنتجه الإنسان من خلال تفاعلاته المستمرة مع البيئة الطبيعية والاجتماعية في رحلة بحث دائم عن الكمال الإنساني. وفي تعريف آخر للثقافة لـ "كيلباتريك Kilbatrik" يقول فيه: «كل ما صنعه يد الإنسان وعقله من أشياء ومظاهر في البيئة الاجتماعية». يتسم هذا التعريف بالعمومية، نستشف منه إنسانية الثقافة ونشأتها من تفاعلات الأفراد المستمرة مع عناصر الطبيعة والمجتمع في بيئتهم الاجتماعية، فهي ذات طابع اجتماعي، وخروج كل ما هو طبيعي من دائرة هذا التعريف، أي ما ليس للإنسان دخل في صنعه.

(1) دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، تر: منير السعيداني، مركز دراسات الوحدة العربية، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2007، ص30.

(2) عالم لغوي و إثنولوجي ألماني.

(3) جيل فيريول، معجم مصطلحات علم الاجتماع، تر: أنسام محمد الأسعد، دار و مكتبة الهلال للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص66.

وفي تعريف آخر لـ «كليكهون C.Klukhon» «طرق الحياة المختلفة التي توصل إليها الإنسان عبر التاريخ السافر المتضمن العقلي واللاعقلي، والتي توجد في وقت معين، وتشكل وسائل للإرشاد موجّهة لسلوك الأفراد في المجتمع»⁽¹⁾. ويقول «رالف لنتون Ralph Linton» في الثقافة أيضا: «ليست الثقافة مجموعة من معارف فحسب، بل تشتمل على القيم وطرق الحياة والتفكير الخاص بأفراد المجتمع كافة»⁽²⁾. ويرى «أن للثقافة وجهين، أحدهما ظاهر هو السلوك والنظم، والآخر خفي ويتمثل في العمليات السيكولوجية كالاتجاهات والقيم، لذا فالثقافة تظهر في السلوك العملي لأفراد المجتمع، المرتكز بطبيعة الحال على منظومة قيمية محددة وواضحة»⁽³⁾.

وبحينا هذا الكلام إلى أن هناك أنماطا ثقافية أخرى، تصور ما ينبغي أن يفعله أفراد مجتمع معين في مواقف معينة أو يقولونه، في حال الامتثال التام للمعايير السلوكية التي تحددها ثقافتهم والالتزام بها.

وهناك أنماط سلوكية يسلكها أفراد المجتمع، يمكن رصدها من خلال ملاحظة ممارسات الناس الفعلية في مواقف معينة. وبحينا هذا إلى تعريف «كروير و كلاكهون» للثقافة المضمرّة، والتي يراها جملة الفكر والأنماط الضمنية في ثقافة بعينها. وهي تعدّ مرجعيات لسلوك الناس، أما الثقافة الصريحة، فهي ما يبدو في الأشكال المادية الثابتة، كالأثار والأدوات مختلفة الأنواع «أن الثقافة تتألف من أنماط صريحة وضمنية من السلوك المكتسب والمنقول من خلال الرموز، ويتألف الجوهر الأساس للثقافة من الأفكار...التقليدية لاسيما القيم المرتبطة بها»⁽⁴⁾. يذكر معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية الأنماط الظاهرة والأنماط الباطنة، إذ ورد فيه: «أن الثقافة في علم الاجتماع هي البيئة التي خلقها الإنسان بما فيها المنتجات المادية وغير المادية التي تنتقل من جيل إلى آخر. فهي بذلك تتضمن الأنماط الظاهرة والباطنة للسلوك المكتسب عن طريق الرموز والذي يتكوّن في مجتمع معين من علوم ومعتقدات وقيم وقوانين وعادات وغير ذلك»⁽⁵⁾. وفي تعريف «سلزنك» للثقافة يقول بأنّها: «هي

(1) علي وطفة، مها زلوق، المرجع السابق، ص 18.

(2) علي وطفة، مها زلوق، المرجع السابق، ص 19.

(3) محمد أمين عبد الصمد، القيم في الأمثال الشعبية بين مصر وليبيا-دراسة مقارنة في الأنثروبولوجيا الثقافية، الهيئة المصرية للكتاب، 2014، ص 32.

(4) آدم كوير، المرجع السابق، ص 72.

(5) أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية-انجليزي، فرنسي، عربي، مكتبة لبنان ناشرون، 1993، مادة culture، ص 92.

كل شيء يتم إنتاجه عن طريق الخبرة الرمزية المشتركة وله القدرة على مساندتها»⁽¹⁾.

وفي تعريف آخر لمفهوم الثقافة دائما، يقول ابن نبي «أن الثقافة مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي يلقاها الفرد منذ ولادته كرأس مال أولي في الوسط الذي ولد فيه، والثقافة على هذا، هي المحيط الذي يشكل الفرد فيه طباعه وشخصيته»⁽²⁾. ونفهم من ذلك أن الثقافة قيم وبيئة ذات بعد تربوي، بحيث تحتوي هذه البيئة على خصائص المجتمع، التي تشكلت طبقا لغاياته وأهدافه. وقد ربط "ابن نبي" الثقافة بالسلوك ربطا وثيقا، إذ يقول: «تصبح الثقافة نظرية في السلوك أكثر من أن تكون نظرية في المعرفة»⁽³⁾. والملاحظ، في هذا التعريف أن هناك ارتباطا وثيقا بين الثقافة والسلوك، وأن العلاقة بينهما علاقة عضوية وليست سببية بالضرورة؛ أي أن القيم بمختلف أنواعها سواء روحية كانت أو جمالية أو اقتصادية أو تربوية هي جزء أساسي من ثقافة ما؛ أي أن كل ثقافة مهما كان مستواها الحضاري تحوي قيما بالضرورة.

من خلال التعاريف السابقة يمكن أن نلاحظ الخصائص العامة المشتركة التي جاءت فيها فالثقافة، هي كل ما أنتجه الإنسان عبر تاريخه من خلال تفاعلاته مع الطبيعة والأفراد و المجتمع، من بيئة اجتماعية وعناصر مادية وغير مادية، أهمها القيم.

2-3-2-3 بنية الثقافة

الثقافة نظام كامل من العناصر الثقافية المتكاملة. وتتميز ثقافة عن أخرى بمستوى التعقيد الثقافي ودرجته. فالثقافة المعقدة هي تلك الثقافة التي تتكامل فيها العناصر الثقافية لتشكل وحدة ممتدة ومستمرة عبر الزمان والمكان. ويتشكل البناء الثقافي حسب "سوروكين" من ثلاثة مستويات وهي: التصورات الاجتماعية والمعايير والقيم. وفي المستوى الثاني الوسائل الفيزيائية التي تجسدها أما في المستوى الثالث نجد الإنسان الذي ينتج العناصر السالفة الذكر ويوظفها في إطار العلاقات الاجتماعية القائمة. أما عند "جونسون" Johnson «الثقافة تضم عناصر متعددة أهمها: المعارف والعقائد والقيم والمعايير والرموز الثقافية والعادات والتقاليد»⁽⁴⁾. والمعارف التي يتحدث عنها "جونسون" هي التصورات والتمثلات والفكر التي يكونها الفرد عن الكون والإنسان والحياة. أما العقائد فهي أشكال

(1) علي وطفة، منها زلوق، المرجع السابق، ص 19.

(2) علي وطفة، منها زلوق، المرجع السابق، ص 19.

(3) علي وطفة، منها زلوق، المرجع السابق، ص 19.

(4) علي وطفة، منها زلوق، المرجع نفسه، ص 25-26.

الإيمان المرتبط بالحياة والكون، لها تأثير على الفعل الإنساني وسلوكه وتوجههما. أما المعايير والقيم فهي تلك العناصر الثقافية المحددة لاتجاهات الجماعة ومواقف الإنسان من البيئة التي يعيش فيها ومن الأشياء التي تنطوي عليها، كما تعدّ القيم أحكام استحسان أو استقباح، رفض أو قبول، ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالخير أو الشر. في حين أنّ الرموز الثقافية هي الرموز القائمة بين أفراد المجتمع والتي بها تقام العلاقات الرمزية ذات الدلالة الاجتماعية (اللغة، إشارات المرور،...) . أما العادات والتقاليد فتشمل جملة الأفعال والسلوك الاجتماعي التي اعتاد الأفراد احترامها والمداومة عليها في إطار ثقافة معينة. كعادات تناول الطّعام والقاء التحية وعادات الزواج ومختلف الطّقوس الاجتماعية.

وتشمل الثقافة في شكلها الأنثروبولوجي على «منظومة العقائد والمعايير والقيم المشتركة والعادات والأخلاق، كما تشمل على مختلف موضوعات الحياة اليومية والقيم الجمالية وتعبيراتها»⁽¹⁾.

3-3 وظائف الثقافة

- تزود الثقافة أفراد المجتمع بالمعارف والمعتقدات وطرائق التفكير، والتعبير عن الأحاسيس والمشاعر، وأساليب العمل وأنماط السلوك المختلفة، والتقنيات التي تساعد على فهم العالم وتفسيره بغية السيطرة عليه والتحكّم فيه.

- تسهّل عملية تكيف الأفراد مع بيئتهم الاجتماعية، تسمح لهم بأداء أدوارهم فيها، وربط علاقات اجتماعية، كما تسهّل عملية التفاعل الاجتماعي بين أفراد الثقافة الواحدة. فهم يتصرفون انطلاقاً من معرفتهم بتوقعات الآخرين منهم، وتفسيرهم للمواقف وأدوارهم ومكاناتهم الاجتماعية في علاقاتهم بالآخرين الذين يتفاعلون معهم.

- تحافظ الثقافة على وحدة المجتمع واستمراريته، من خلال العناصر المكوّنة لها، كاللغة والرموز، والقيم، والعادات، والتقاليد والمعتقدات التي تدخل في صياغة الشخصية الثقافية وتكوينها إذ تحقق لها الانتماء إلى الثقافة، كما تتيح التواصل ضمنها.

- تزود الأفراد بالنماذج المختلفة والمحددة ثقافياً للنظم والقوانين وللجزاء (الثواب والعقاب). كما تزودهم بأساليب تحقيق الأهداف. فمن خلال المداومة على نماذج السلوك السائدة في المجتمع التي يتعلّمها الأفراد تصبح تلقائية، إذ يؤديها الأفراد دون شعور منهم بقهرها أو بثقلها أو بصعوبتها.

(1) علي وطفة، مها زلوق، المرجع السابق، ص 19.

بالرجوع مرة أخرى إلى التعريفات السابقة نجد أن الثقافة تتكون من عناصر مادية كالتقنيات والأثاث والأدوات وما إلى ذلك. ومن عناصر اجتماعية كالبناءات الاجتماعية والنظم التي تنظم العلاقات الاجتماعية بين أفراد المجتمع. ومن عناصر فكرية كاللغة والرموز، والمعرفة والعادات والتقاليد والقيم... ومن هذا الجزء الأخير (القيم) الذي يعدّ من العناصر المهمة في مركّب الثقافة، نولي الاهتمام اللازم الذي يستحقّه باعتباره العنصر المعني بالدراسة والتحليل.

تشكّل القيم مصدر السلوك الإنساني، بل وتعدّ مضمون الفعل الثقافي، وبالتالي فإنّ معرفة الحقيقة الاجتماعية محكوم بمعرفة الحقيقة الثقافية، أي بمعرفة المجتمع ومعتقداته واتجاهاته وعاداته وتقاليد وفكره وقيمه...، التي صاغها الإنسان خلال تفاعلاته المستمرة والدائمة مع البيئة الاجتماعية والطبيعية. إذ تعدّ من المفاهيم التي تحظى بالأهمية في حياتنا الاجتماعية والثقافية، بل وتشكّل عمقا في البنية العقلية للإنسان، وتشغل حيزا مهما في الحياة الوجدانية.

4- القيم وعناصر الثقافة

هل للقيم علاقة مع عناصر الثقافة التالية: السلوك والأفعال والمعتقدات؟ بكل تأكيد، نعم، بالنظر للطابع التفاعلي للعناصر المختلفة لنسق الثقافة في إنتاج الإنسان الاجتماعي. فاجتماعية الإنسان تعود أساسا للطابع التفاعلي من خلال نسج علاقات اجتماعية مع البيئة الاجتماعية والبيئة الطبيعية، ولا تعود إلى النزوع إلى الاجتماع في ذاته، فهناك كائنات تعيش في مجموعات، كالنحل مثلا، دون أن نلاحظ عليها تفاعلات بين أفرادها، إلا بما تسمح به الغريزة، بدليل محافظتها على وضعها منذ أن خلقت عليه، وكذا عدم تطوّر مجتمعاتها. فالغرائز التي فطرت عليها سمحت لها بإقامة علاقات آلية، وبها حافظت على استاتيكية مجتمعاتها (النحل، النمل،... إلخ).

4-1 علاقة القيم بالسلوك والأفعال

من خلال التعريفات التي تناولها العلماء نجد أن القيم تحدّد أفعال الفرد وسلوكه وتوجههما. وبالتالي سنركّز على الجانب السلوكي من القيمة لأهميته في التفاعلات الاجتماعية بين أفراد المجتمع والتي تعطي المجتمع حيويته وديناميته..

ليست القيمة تعبيراً عن قبول لقضية معينة أو رفضها، إنّما تتعدّى ذلك إلى أنّها جملة المعتقدات والتصورات والفكر التي بها تتحدّد رؤية الإنسان للوجود، وفي إطارها يتمّ فهمه وتفسيره له وتحدّد علاقاته مع الكون والإنسان. يتبنّاها الإنسان عن وعي ودون أن يكره عليها. يقوم بتفضيلها على

غيرها من البدائل المتاحة له، ولها تأثير على سلوكه، حيث تقوم بتوجيهه، ويحتكم إليها لتقويم مواقف الحياة وفقها، ويبني سلوكه وفق توجيهاتها، بل ويعدّ "أدلة" القيمة «مكافئة للسلوك أو الفعل»⁽¹⁾. ويربطه "عبد الرحمان" القيمة بالفعل و يعدّها غاية مرغوب فيها، يبدي وفقها الإنسان أفعالاً يحتكم فيها إلى القيمة لمعرفة مدى ملاءمتها معها (الأفعال) للوصول إلى الغاية المرغوب فيها. ويضيف في هذا التعريف عنصر الإلزام حيالها، فالقيمة تتسم بالوجوب أي "بما ينبغي أن يكون" لأنّ الواجب لا ينفصل عن القيمة، ويبدو عنصر الإلزام في كلمة "يجتهد" في التعريف التالي إذ يقول: أن «القيمة هي المعنى الخلقى الذي يستحقّ أن يتطلّع إليه المرء بكلّيته ويجتهد في الإتيان بأفعاله على مقتضاه»⁽²⁾.

ويورد "علي وطفة" جملة من التعاريف، التي توضح ارتباط القيم بالسلوك ارتباطاً وثيقاً، ومنها ما أشار إليه "روبن وليامز Robin William" من أن «مفهوم القيم يتضمّن عناصر متعددة ترتبط بالشعور والعاطفة، فالقيم ذات تأثير مباشر على سلوك الأفراد وأفعالهم بل هي في الواقع وراء كل سلوك». ويؤكد "ألفن Alven" على دور القيم وأهميتها في تنظيم وتوجيه السلوك الإنساني وهي بالتعريف «معايير خلقية وأفكار وأحاسيس تجريدية يحملها أفراد المجتمع وتعمل على تحديد طريقة التفكير ونمط السلوك». وفي ارتباطها بالسلوك يقول "غيث" عن القيمة: «بأنّها الصّفات الشخصية التي يفضلها أو يرغب فيها النّاس في إطار ثقافة معيّنة. وهي ليست صفات مجردة بل أنماط سلوكية تعبّر عن هذه القيم. فالقيم ثقافية الأصل والاتجاه، وهي من موجّهات السلوك»⁽³⁾.

ومن خلال ما تقدّم تبدو لنا الصلة الوثيقة بين القيمة والسلوك أو الفعل، فنرى وراء كلّ سلوك أو فعل قيمة، وأيّ سلوك من هذا النوع يطلق عليه اسم "السلوك القيمي"؛ فلا أهمية لقيمة لا تبدو على شكل سلوك، وإن غاب السلوك فلا يمكن أن يطلق عليها قيمة؛ لأنّها فقدت العنصر السلوكي الذي يعدّ مكوناً من مكونات القيمة إلى جانب العنصر المعرفي والعنصر الوجداني.

2-4 علاقة القيم بالمعتقدات

المقصود بالمعتقدات تلك الفكر والمعارف والتصورات التي يتبنّاها الإنسان حول الأشياء المادية أو المجردة. وسواء أكانت دينية أو اجتماعية أو غيرها، والتي آمن بها إلى حدّ اليقين. بل وعقد عليها التصميم والجزم والعزم. ويمكن تصنيفها إلى ثلاثة أنواع: أولاً، ما يمكن وصفه بالصحة والخطأ

(1) علي وطفة، منها زلوق، المرجع السابق، ص 63.

(2) علي وطفة، منها زلوق، المرجع السابق، ص 63.

(3) علي وطفة، منها زلوق، المرجع السابق، ص 63.

وتسمى المعنقات الوصفية؛ أما النوع الثاني فهو المعنقات التقييمية والتي انطلقا منها نحكم على معنقاتنا بالحسن أو القبح. أما النوع الثالث فهي المعنقات الأمرة أو الناهية، وهي التي تمارس قهرا- وإن كان لا يتم الشعور به- في إلزام الأفراد على اتباعها واحترامها وعدم مخالفة أحكامها، والحكم وفقها على البدائل المتاحة من وسائل وغايات. ويعتبر "روكيش" القيم معنقات فيعرفها بأن القيمة «معنقد ثابت نسبيا، يحمل في فحواه تفضيلا شخصيا أو اجتماعيا لغاية من غايات الوجود، أو لشكل من أشكال السلوك الموصل لهذه الغاية»⁽¹⁾. يمكن أن نستخلص من هذا التعريف بأن القيم والمعنقات لها نفس العناصر المكونة: وهي العنصر المعرفي، ويبدو ذلك من خلال وعي الإنسان بما هو مرغوب فيه أو مرغوب عنه. والعنصر الوجداني الذي يبدو من خلال مواقف الإنسان الإيجابية أو السلبية تجاه ظاهرة ما. والعنصر السلوكي الذي يبدو من خلال تصرفات الإنسان حيال ظاهرة معينة، واتخاذها كموجهات للسلوك أو الفعل، وكمعايير يتم بها الحكم عليهما (السلوك أو الفعل).

3-4 علاقة القيم بالاهتمام

يولي العلماء لعلاقة القيمة بالاهتمام أهمية كبرى، استدعت منا أن نخصص لها حيزا نتناولها بقليل من التفصيل، ومن هؤلاء "بيرى R.Perry" والذي سوف ننطلق من تعريفه للقيمة وما يربطها بالاهتمام، إذ يقول: «أي شيء له قيمة أو يعدّ قيما في المعنى الأصلي الجوهرى الجامع حين يكون موضوع اهتمام ما؛ أي أنّ القيمة تُعرف بالاهتمام، ويتوقف معناها على معنى الاهتمام، وكلما زاد الاهتمام زادت القيمة، فأى موضوع أيا كان، يكتسب قيمة عندما يستوعب اهتماما ما أيا كان هذا الاهتمام»⁽²⁾. أي أنّ القيمة هي العلاقة الوثيقة التي ترتبط فيها الأشياء حقيقية كانت أو غير حقيقية، بمواضيع ذات أهمية، فحسبه، أنّ كلّ ما هو محلّ اهتمام يصبح ذا قيمة عند الإنسان، بل وتزداد القيمة طردا كلما زاد الاهتمام. فهو يشير إلى اختلاف شدة القيمة باختلاف شدة الاهتمام. وقد صاغ تعريفه على شكل معادلة رياضية كالتالي: "س لها قيمة = هناك اهتمام ب س". وفي هذا الشأن يذهب "ريمون رويه" المذهب نفسه حين يقول: «ليست القيمة صفة خاصة بالأشياء الحقيقية أو المثالية» تتبعث في أنا الفاعل اهتماما أو ميلا أو رغبة أو تعاطفا واستحسانا أو تحبيذا، بل القيمة هي نزعتي أو عاطفتي، أنّها ظاهرة أولية تتيح لنا الكلام على قيمة الشيء الذي تنطلق إليه هذه النزعة أو

(1) عبد اللطيف محمد خليفة، المرجع السابق، ص 40.

(2) أحمد عبد الحليم عطية، القيم في الواقعية الجديدة، دار الثقافة العربية، القاهرة، 2008، ص 137.

العاطفة»⁽¹⁾. يشير في هذا التعريف إلى أن اهتمام الإنسان بالأشياء من خلال معرفته بها، والميل إليها، وإظهار العواطف نحوها هي التي تعطيها قيمة؛ وليست القيمة صفة أصلية في الأشياء ذاتها، فالذهب والفضة مثلا، هي معادن لا تختلف عن المعادن الأخرى كالحديد والنحاس وغيرهما؛ إنما المجتمع هو الذي أعطاها هذه القيمة الكبيرة التي تحظى بها، لأسباب متعددة. ويمكن أن نلاحظ أن اهتمامات أفراد المجتمع تختلف من فرد إلى آخر مما يجعل سلم القيم يختلف أيضا من فرد إلى آخر وفق ترتيب خاص به، ويظهر ذلك من خلال تعارضها مع بعضها. ويذهب الكثير من العلماء إلى اعتبار القيمة مكافئة للاهتمام بل مرادفة له. ويربط "بيري" الاهتمام بالأحسن والأفضل، بالمنفعة التي يفيد منها الإنسان والأكثر نفعاً له، ويدعو إلى التمسك بها، ويرفض ما لا يكون فيه نفع للإنسان.

فلإنشاء قيمة جديدة-حسبه-يكفي أن نهتم بالشيء لتولد، فالأريكة لا تعني شيئاً في ذاتها ولا تحمل قيمة، حتى تجد استخداماً لها، و بازدياد الاهتمام بها تزداد قيمتها. وللاشارة أن القيمة عنده تبدأ في شكلها البسيط، الاهتمام العادي، وتتدرج إلى القيم العليا، الخير والجمال والحق.

ومن العلماء من يعدّ نظرية "بيري" في القيمة نظرية ذاتية، باعتبار الاهتمام مصدراً ذاتياً، وجاءت متلائمة مع المذهب الرأسمالي، الذي يعطي من شأن الفرد، ويبحث عن مصدر القيمة في التجربة الذاتية من خلال الاهتمام. كما أنه يبعد صفات الموضوع في تشكيل القيمة والتي يعتبر حسب منتقديه بأنه هو القادر على إثارة اهتمامه. فالزهرة لا تحمل في ذاتها قيمة، لكن ما تثيره في الذات من اهتمام. فيرفض "بيري" أن يكون المظهر الموضوعي مصدراً أصيلاً للقيمة. «فالشعور يقوم بصبغة موضوعية بطريقة ما»⁽²⁾، وهو بذلك تجاهل النظرية الموضوعية. وهناك من يرى أن في نظرية "بيري" الأصل الموضوعي للقيمة؛ لأنها معرضة لأن تكون محل اهتمام، وليس اهتمام الشخص هو الذي يعطي القيمة.

4-4 علاقة القيم بالإنزام

تستند كل المنظومات القيمية على فكرة الإنزام، فهو المحور الأساس لكل نظام قيمي، فإذا لم يكن هناك إنزام تنتفي الحكمة من وجود القيم، فلن تكون هناك مسؤولية، تنتج عنها انعدام العدالة فيفسد النظام الاجتماعي.

(1) أحمد عبد الحليم عطية، المرجع نفسه، ص 88.

(2) أحمد عبد الحليم عطية، المرجع نفسه، ص 183.

يعرّف "دوركايم" الإلزام بأنه «حالة القهر والجبر التي يمارسها السلوك الجمعي كظاهرة اجتماعية على الأفراد حيث يظهر ذلك من خلال امتثالهم المتطابق مع السلوك العام»⁽¹⁾. فالإلزام سلطة قاهرة تتبع من ضمير الفرد الجمعي وبالتالي، فالقيم تتمتع بسلطة ملزمة يخضع لها الجميع ويشعر فيها الإنسان بضرورة تنفيذ أوامرها والابتعاد عن نواهيها، بقطع النظر عما تكون عليه عواطفه.

والإلزام وثيق الصلة بفكرة المسؤولية وفكرة الجزاء. فالمسؤولية هي الإلزام واستعداد الإنسان على إلزام نفسه والوفاء به، من خلال العمل، وظهور ذلك في سلوكه. ويكون الإنسان على وعي به، كما ينبغي أن يكون العمل إرادياً؛ أي بحرية. لأن الإلزام والحرية مترابطان عضويًا، يتوقف أحدهما على الآخر، يقول "كانت": «الحرية هي العلة الوجودية للقانون الأخلاقي-إننا ملزمون لأننا أحرار-. والقانون الأخلاقي هو العلة المعرفية للحرية- نحن نعرف أننا أحرار لأننا ملزمون»⁽²⁾.

وتتضمن القيم الأوامر والنواهي، تلزم بها الثقافة أفراد المجتمع، وتنفذ بقوة بواسطة الأعراف والرأي العام والقانون. وتنشأ سلطة الإلزام الخلفي حسب "برجسون" من «سلطة المجتمع، وقوة الإلهام التي تدفع بعض النفوس إلى إعلاء القيم الإنسانية ومحاولة الاتصال بالقوة الخالقة العليا مصدر الخير جميعه»⁽³⁾. وتمت إضافة عنصر العقل، يقوم على «التدبر الحكيم وحرية الاختيار ومشروعية الفعل»⁽⁴⁾.

ويستخدم "بيري" مفهوم "الإرادة الملزمة أو الضرورية" كمفهوم آخر للإلزام، ويعتبر الواجب الشكل النهائي للإرادة. فيحدد أشكالاً خمسة من الإرادة الملزمة أو الضرورية⁽⁵⁾، هي:

1. "الإرادة الأمرة أو المستبدة، وتمثل في الإحساس الداخلي بالسلطة".
2. "الإرادة الشخصية في سلطتها على الدوافع الخاصة".
3. "الإرادة الملهمة للرهبنة التي تؤدي إلى احترام السلطة".
4. "الإرادة الجماعية في سلطتها على الأفراد".

(1) وحدي نبيلة، العمل والقيم... لإشكالية التزام، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، قسم الآداب والفلسفة، العدد 13، جانفي 2015، ص 7.

(2) الربيع ميمون، المرجع السابق، ص 86. نقلا عن Kant, Critique de la raison pratique, p2, P.U.F. Paris, 1960.

(3) السيد محمد بدوي، الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، 2000، ص 70.

(4) السيد محمد بدوي، المرجع نفسه، ص 71.

(5) أحمد عبد الحليم عطية، المرجع السابق، ص 175-176.

5. "الإرادة العاقلة في أسبقيتها على الإرادة الجاهلة الزائفة".

وهناك مفهوم آخر وثيق صلة بالإلزام وهو الالتزام واستعداد الفرد وإحساسه بضغوط قوية داخلية دافعة نحو أمر ما. وملزمة وفق المعتقدات التي يؤمن بها. يعبر الفرد من خلال الالتزام عن عضويته الفاعلة في المجتمع والولاء له، واستعداده العمل لصالحه.

5- مواقف الاتجاهات المختلفة من أصل القيم.

اهتمت السوسيولوجيا بموضوع القيمة واعتبرتها أحد أهم محاورها، لإدراكها بعلاقتها بعناصر البناء الاجتماعي والظواهر الاجتماعية الأخرى. اتجهت بالدرس لتحديد طبيعة القيم وكيفية نشأتها ومصدرها، وأسباب تغييرها وكيفية اكتسابها.

اختلفت الرؤى والمواقف وتعددت في أصل القيم كل بحسب الزاوية التي يعتمد عليها في تشكيل تصوراتها. وسنعرض لأهم هذه الزوايا .

5-1 المواقف الاجتماعية

يرى "أوجيست كونت" في الظواهر الاجتماعية أنها ظواهر موضوعية، ويقدم خصائص للأخلاق نوجزها فيما يلي: أنها حقيقية وليست مجردة؛ أي يمكن ملاحظتها. وأنها نسبية وليست مطلقة تماما كنسبية المعرفة ذاتها. وهي اجتماعية وليست فردية، بدءا من سلوك الفرد بقمع النزعة الفردية لديه، وابداء النزعة الاجتماعية-التي يراها فطرية-ويظهر ذلك من خلال قمع الأنانية لديه، وإحلال النزعة الغيرية محلها «الحياة من أجل الغير»⁽¹⁾؛ لأن النفس البشرية جبلت عليها. ويعدّها أساس الأخلاق كلّها «إذا قررت هذه العواطف الغيرية ظهرت الأخلاق، وإذا انتزعتها اختلفت الأخلاق».

وعلى الرغم من تأثر "كونت" بالاتجاه العاطفي للمدرسة الاسكتلندية، إلا أنه قدم لها انتقادات حيث يرى أنها على الرغم من اعترافها بوجود العاطفة، إلا أنها اكتفت بها وصرفت النظر عن البحث في كيفية نشأتها، كما وصفها بالسطحية وأنها تفتقد الصرامة المنهجية.

وأضاف "كونت" عنصرا آخر لكنه، من طبيعة عقلية، أضيف للعناصر الأخرى ذات الطابع العاطفي؛ ليكون تفسير الأخلاق الإنسانية كاملا. يتأسس هذا العنصر العقلي على مبدأ "عدم تغيير

(1) إلهام محمد فتحي محمد شاهين، "الفلسفة الوضعية عند أوغست كونت وأسباب ظهورها"، مجلة كلية الدراسات

الإسلامية، العدد 36، ص700.

القوانين". تسمح بالفهم الجيد للظواهر الاجتماعية. وعن مصدر القيم يقول "كونت": «تنشأ الحاسة الخلقية بسبب عواطف المودة "النزعة الاجتماعية" التي يشعر بها الناس بعضهم تجاه بعض، وكما يحدث ذلك لدى كثير من الحيوانات الأخرى. وتتمو هذه العواطف بصفة تلقائية فتتحول إلى حالات وجدانية عائلية واجتماعية»⁽¹⁾.

من خلال فلسفته الأخلاقية، حاول "كونت" إرساء فكرة "الواجب" التي تحت الإنسان على إظهار طبيعته ونزعتة الاجتماعيتين، والعمل بوصفه عضوا في مجتمع؛ لأن، حسبه، كل القوانين الأخلاقية وغيرها تتمحور حول فكرة "الواجب". وأبدى معارضته ورفضه لفكرة "الحق" لأنها تتطلب ضرورة وجود سلطة خارج الإنسان.

وحسب وجهة نظر "إميل دوركايم" أن الذات هي التي تعطي قيمة للشيء، أو أن الأشياء لا تحمل في ذاتها قيما، وذلك نظرا لعدم تطابق خصائص الأشياء مع القيم التي تحملها، ويرجع بذلك أصل القيم إلى المجتمع، فهي، حسبه، تصورات جمعية مصدرها المجتمع، رافضا وجود القيمة في الموضوع ذاته، فالقيم من وجهة النظر هذه حقائق واقعية موجودة في المجتمع؛ أي وجودها خارج عن الأفراد. وأن البناء الأخلاقي يتأسس على البناء الاجتماعي للمجتمع، الأمر الذي يفسر اختلاف المنظومات الأخلاقية للمجتمعات، إذ أن لكل مجتمع منظومة أخلاقية خاصة به، بها يتحدد المرغوب فيه والمرغوب عنه. فقيمة المرأة في المجتمعات المتحضرة تختلف عنه في المجتمعات العربية، بل وحتى في الأشكال التي يظهر بها المجتمع الواحد خلال المراحل التي يمر بها في تطورات المستمرة.

أما "إيفي ريبيل" فيعدّ الحقيقة الاجتماعية حقيقة موضوعية، تماما مثل الحقيقة العلمية، وعليه فينبغي دراستها بالطريقة والمنهجية التي تدرس بها الحقيقة العلمية، لمعرفة قوانينها بقصد السيطرة عليها؛ إلا أنه يعترف بتعقّد الظاهرة الاجتماعية مقارنة بالظواهر البيولوجية، وبصعوبة دراستها بالطرق العلمية.

ولذلك فيعدّ الظواهر الخلقية ظواهر اجتماعية، وبأنها تتأثر بالظواهر الاجتماعية الأخرى وتخضع لقوانينها؛ أي أن هناك علاقات وظيفية بين القيم والظواهر الاجتماعية الأخرى السائدة في البناء الاجتماعي. «الظواهر الخلقية بمعنى الكلمة هي تلك التي تتصل اتصالا وثيقا، وعلى نحو أشد ما يكون اطرادا، بعواطفنا ومعتقداتنا وأهوائنا ومخاوفنا وآمالنا الفردية أو الاجتماعية. ولا ينظر

(1) إيفي ريبيل، فلسفة أوجيست كونت، تعريب: محمود قاسم والسيد محمد بدوي، مكتبة الأنجلو المصر، دون تاريخ، ص310.

النَّاس عادة إلى هذه الظواهر إلا على هذا الاعتبار وحده»⁽¹⁾.

وفي رأي "توماس و زنانيكى Znaniecki" أن القيم الاجتماعية هي أي شيء له معنى ويفيد أعضاء الجماعة الاجتماعية، ويكون محل اتفاق دون تفكير. وأن «الأفعال الاجتماعية ثنائية بطبيعتها بمعنى أنها ناجمة عن القوى الاجتماعية خارج الفرد الفاعل، وعن الدوافع الخاصة داخله»⁽²⁾، فهما بذلك يضعان في مركب واحد، القوى الاجتماعية والدوافع الفردية، بحيث يصعب تفكيك أجزائه ويرفضان أي تفسير لا يأخذ في الاعتبار هذا المزج بين الظواهر الاجتماعية والدوافع الفردية.

وبحسب هذا الاتجاه يعود أصل القيمة إلى الفرد والمجتمع، ويرى في تغييرها دليلاً على اجتماعيتها ونسبيتها. وهنا يمكن طرح تساؤل: هل المجتمع بالوعي الكامل الذي يعرف فيه غاياته وما يفعله من خلال إنتاجه للقيم؟ لنأخذ المثلية الجنسية، مثلاً، التي أبحاثها ثقافات غربية، والتي كانت من قبيل المستحيل الاعتراف بها في السابق، هل تدرك هذه الثقافات ما قد يترتب عن ذلك مستقبلاً؟ كأن ينقص عدد السكان مثلاً. وقد ينقرض المجتمع تماماً في حال عمّت الظاهرة. فعدم وجود معايير ثابتة للحكم على الأشياء والسلوك قد يؤدي إلى تغيير القيم إلى نقيضها، كأن يصبح الحق باطلاً والباطل حقاً مثلاً.

أما رأي "أندريه كرسيون André Cression" (1869-1950) في أصل القيم، فيوعزها إلى المجتمع من خلال تفاعلات أفرادها، ويستدل على ذلك ببراهين عقلية، نستشفها من خلال ما يقوله: «أن البلاغة الحقّة تسخر من علم البلاغة، كما أن الأخلاق الصحيحة تسخر من علم الأخلاق. هذه الفكرة المأثورة عن "باسكال" حريّة بما لها من الشهرة. فليس النحاة هم الذين وضعوا اللغات، لأنها كانت تتكوّن رويدا رويدا من الغريزة الاجتماعية، وتبعا للحاجة التي تستلزمها الحياة في المجتمع. وبعد ذلك جاء النحاة فصاغوا طرق استعمالها في قوانين وعملوا على نشرها. وليس العروضيون هم الذين خلقوا الشعر، إن الشعر كتعبير عن عواطف إنسانية. وليس وضاع قواعد الخطابة هم الذين خلقوا الفصاحة؛ لأنّ الفصاحة إنّما تنشأ عن الرغبة القوية التي تدفع ذا الحاجة من الحاجات إلى أن يترجم عنها، وأن يقنع الغير بما يقول، ثم من بعد ذلك يأتي علماء الخطابة، إنهم يلاحظون الطرق التي تكون فوائدها جزيلة في فن الخطابة، ثم يضعونها في قواعد علمية. فاللغة ظاهرة اجتماعية أنتجها

(1) ليفي بريل، المرجع نفسه، ص 57

(2) محمد الجوهري، علم الاجتماع التطبيقي، القاهرة، 2008.

المجتمع للضرورة التي اقتضتها، وكذلك للضرورة نفسها أنتجت الظواهر التابعة لها كالبلاغة والنحو والصرف والشعر والخطابة... وما إلى ذلك. من خلال التفاعلات الاجتماعية في المجتمعات، لكن وكثيرة لهذه المسيرة الطويلة من التفاعلات تدخل العلماء ووضعوا لها قواعد تضبطها بضوابط صارمة، فأخذت شكلها العلمي الصارم. وليس الشأن في الأخلاق إلا ما قلناه في هذه العلوم، إذ ليس الفلاسفة هم الذين اخترعوا أخلاق الناس. إنما نشأت في الكون كثرة طبيعية للضرورة الناشئة عن الحياة في عمومها، وعلى الخصوص الحياة الاجتماعية، ولما كان هناك شروط بدونها لا يمكن أن تتحقق حياة اجتماعية كانت الأخلاق في كل زمان ومكان تتشابه في بعض نواحيها»⁽¹⁾.

ويرى "بارسونز" الحياة الاجتماعية في الفكر السائدة في المجتمع، ولاسيما في المعايير والقيم «فالمعايير هي تلك القواعد المقبولة اجتماعيا التي يستخدمها البشر في تقرير أفعالهم، أما القيم فأفضل وصف لها هو أنها ما يعتقد البشر عما يجب أن تكون عليه الحياة، وهي أيضا لها تأثير في تحديد أفعال البشر»⁽²⁾.

إن الوصول إلى أقصى درجات إشباع الحاجات هي غاية الفاعل الاجتماعي، وعند دخوله في عمليات تفاعلية مع فاعلين آخرين، فإذا ما حدث إشباع لتلك الحاجات، سيدفع التفاعل الاجتماعي إلى التكرار والاستمرار، فتحدث توقّعات الفاعلين للاستجابات من بعضهم بعضا، ومع استقرارها النسبي، تصاغ قواعد السلوك والمعايير والقيم، بما في ذلك الجزاء بأنواعه التي تتكفل بمراقبة الالتزامات بالتوقّعات. فينتظم سلوك الفاعلين وعلاقاتهم الاجتماعية حولها. وثباتها تنتج-حسب بارسونز-أدوار المكانة، فاستقرار العلاقات الاجتماعية واستمرارها في الزمن ينتج عنه سلوك معين ثابت يرتبط بكل دور، بصرف النظر عن شاعليه، وتعدّ المؤسسات الاجتماعية، بل والمجتمع كلة شبكة من الأدوار، تنظّمها قيم ومعايير ثابتة.

لقد أولى "بارسونز" عناية بالغة للفعل ولنسق الفعل. فنسق الفعل عنده يتكون من الفاعلين والعلاقات الاجتماعية بينهم وبيئة الفاعلين التي تحوي القيم والمعايير والفكر التي تحدّد الغايات ووسائل تحقيقها وتوجّه السلوك. و"نسق الفعل" هو النموذج الذي أقام عليه نظريته الكبرى (البنائية

(1) أندريه كريسون، المشكلة الأخلاقية و الفلاسفة، ترجمة عبد الحليم محمود و أبو بكر ذكري، مطابع دار الشعب، القاهرة، 1979، ص312.

(2) إيان كريب، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، تر: محمد حسين غلوم، (عالم المعرفة 244)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1999، ص63.

الوظيفية).

واللافت أنّ الفكرَ والمعايير والقيم هي ما يجمع أجزاء النسق، بل ويحافظ عليه وعلى توازنه. فتمّ تحديد أربع مستلزمات وظيفية لنسق الفعل، هي:

أولاً: التكيف، ويقوم به الكائن العضوي، الذي يربط بين العالم الطبيعي والمعاني (معايير، قيم... إلخ)؛ لينكيف مع البيئة المحيطة به.

ثانياً: تحقيق الهدف، وهي مهمة نسق الشخصية، التي تمّ تكوينها من خلال تنشئتها على القيم والمعايير الاجتماعية.

ثالثاً: أدوار المكانة، الذي تنظمه القيم والمعايير وتوجهه.

وأخيراً: حفظ النمط، الذي يتكوّن من جملة الفكر والقيم والمعايير والمثل⁽¹⁾.

2-5 المواقف المثالية

ينكر أصحاب المواقف المثالية أن تكون التجربة مصدراً للقيم أو وسيلة لإدراكها، بل يرون في العقل أو الوعي أداة اكتشافها وإدراكها، وأنّها ليست وسيلة لغاية خارجها، بل هي بنية قائمة بذاتها ليست من صنع الإنسان، لا يمكن البرهنة عليها ولا تقبل التبرير، ضرورية وليست عارضة، عامّة وليست جزئية، لا تحتل الريب أو التناقض، مطلقة وليست متغيرة، فهي أشبه ما تكون بالبداهيات. واستحققت كلّ هذه الصفات لارتباطها بالعقل الكلّي لئلاّ. فلا حقيقة حسب أفلاطون، في هذا الوجود إلاّ حقيقة نواتنا، فلا وجود للقيم في المجتمع إلاّ من خلال القانون الكلّي الذي يضبط سلوك الأفراد «إنّ القانون الأخلاقي العام هو قانون الطبيعة الشامل الذي يلزم جميع أفراد المجتمع لتمتّله بسلوكياتهم، كما وأنّه كلّما اقترب الإنسان من النّظام الكوني الشامل والتام كانت الحياة أكثر نظاماً واتساقاً»⁽²⁾. يرى أفلاطون أنّ مصدر القيم عالم آخر يختلف تماماً عن عالم الناس وعالم الحسّ، يتّسم هذا العالم المفارق بالكمال المطلق. فالقيم، حسب، معان مطلقة ومجرّدة، وليست أشياء مادية ملموسة، مستقلّة عن العقل، لكن يمكن إدراكها بالعقل بالاستنباط والبحث، تستمدّ وجودها من ذاتها وهي ليست أساساً لشيء، ولا تستند إلى شيء، إنّما تستند إليها الأشياء لأنّها أساس هذه الأشياء وعمادها. تتّسم

(1) إيان كريب، المرجع نفسه، ص70.

(2) وجيهة ثابت العاني، القيم التربوية وتصنيفاتها المعاصرة، دار الكتاب الثقافي للطباعة والنشر والتوزيع، 2016، ص78.

بالعمومية وليس بالخصوصية، فالجمال هو تجريد لكل شيء جميل، فالزهرة جميلة، لكن ليست الجمال ذاته. وكل قيمة وحدة لا تتعدّد ولا تفتنى إنّما المتعدّد والفاني هم الأفراد الذين يتبنونها، غير محدودة بزمان أو مكان⁽¹⁾.

ومن خلال نقد أفلاطون للسفسطائيين نقف على فكره التي قامت عليها فلسفته في الأخلاق حيث اتجه اهتمام أفلاطون إلى هدم الاتجاه السفسطائي نظرا للخطر الذي تشكّله على النظام الاجتماعي وعلى الأخلاق. الأساس الذي اعتمده السفسطائيون والذي لخصته عبارة "بروتاجوراس" «الإنسان مقياس كل شيء»⁽²⁾، والتي اتخذها الناس كقاعدة أساسية لسلوكهم، بغية تحقيق رغباتهم و حاجاتهم عوض القانون. فأسس الفكر الأخلاقي على الوجدان، وأصبحت الأخلاق عندهم اعتبارات شخصية. كما ينكرون وجودا للقيم خارجا عن الحواس مستقلة عن الأذهان.

وكانت الفضيلة عند السفسطائيين هي «مقدرة الشخص على أداء وظيفته بكفاية ونجاح، فضيلة الطبيب معالجة المرضى، وفضيلة الرائيض تدريب الخيول»⁽³⁾، ف«الخير هو ما أريد أن أفعله والشرّ ما لا أريد أن أفعله».

واعترف السفسطائيون بنسبية القيم، فلا توجد حسبهم قيمة مطلقة، فهي تختلف من شخص إلى شخص آخر، بل في الشخص الواحد حسب الحالات التي يمرّ بها. فالملاحظ أنّ هناك دعوة صريحة للنزعة الفردية، عمّت الفوضى إثرها وانتشرت. بعدما كان القانون هو المقياس الحقيقي للسلوك.

يرى السوفسطائيون «أنّ علامة العدالة هي سيادة الأقوى وإذعان الأضعف له، وأنّ الجميع يبتغون السعادة فلا ضرورة للخضوع لأيّ قانون؛ لأنّه يكفي أن يتعهد الإنسان في نفسه، أقوى الشهوات حتّى تتحقّق العدالة و الفضيلة والسعادة، إذ على الشخص أن يستخدم نكاهه وشجاعته لإرضاء شهوته مهما بلغت من قوّة»⁽⁴⁾. فهم أولّ من عدّوا القوّة حقا. و يروا في القانون أنّه إنتاج الطبقات الضعيفة لابتزاز الأقوياء، وسرقة ثمرات أعمالهم.

(1) أحمد أمين، زكي نجيب محمود، المرجع السابق، ص 156-158.

(2) أحمد أمين، زكي نجيب محمود، المرجع نفسه، ص 156-158.

(3) أحمد أمين، زكي نجيب محمود، المرجع نفسه، ص 156-158.

(4) جيهان نور الدين محمد المقدم، «الجانب الأخلاقي عند أفلاطون (عرض وتحليل)»، حولية كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات، جامعة الرقازيق، العدد الثامن، الجزء الثاني، 2018، ص 1118.

وفي ردّه على السفسطائيين، أبدى أفلاطون نزعة محافظة أراد من خلالها الحفاظ على القيم القديمة والعودة إليها، ورفض كلّ القيم الجديدة. يقول "إميل برهيه": «إننا لا نلقى إطلاقاً لدى أفلاطون فكرة إصلاح إيجابي، وفكرة تجديد اجتماعي حقيقي، فبيت القصيد عنده على الدوام الحفاظ والصيانة»⁽¹⁾.

وفي تعليل لموقفه منهم، يرى "أفلاطون" أنّ الرغبات التي يؤسس عليها السوفسطائيون الأخلاق هي مشاعر، وهي تختلف من شخص إلى شخص آخر، وبالتالي فهي فاقدة لمعيار الموضوعية، ولذا فلا يمكن بحال أن تقوم الأخلاق على الوجدان، بل يجب أن تقوم على قانون أخلاقي عام، يتأسس على ما هو مشترك بين الناس. ويرى أنّ القيم غاية في ذاتها، وبالتالي هي مطلقة لا قيم نسبية خارجية. وليس كما يراه السفسطائيون أنّ وظيفة القيمة هو تحقيق اللذة، فالقيم عندهم هي وسائل لغايات أخرى.

ويقوم فكر "كانت" على تتطابق القيم مع الشروط القبلية الكلية للعقل، وأنّها تخضع لقوانينه. بل أنّ العقل والقيمة شيء واحد. والإنسان محكوم عليه بالخضوع للقانون وليس لسلطة خارجية. وإبداء الشعور بالإلزام حيالها، من خلال ضبط سلوكه بنفسه، دليل الحرية التي يتمتع بها، والاستقلالية الشخصية التي يتّصف بها، ودليل احترام لإنسانيته أيضاً.

حدّد "كانت"، إذن، العقل كمصدر للقيمة وليس في الأشياء المادية الحسية. فتركيب العقل وما يحويه من مفاهيم هي مقولات الفكر القبلية، أي أنّها موجودة في العقل وسابقة عن الخبرة الحسية. ف«الخير متّحد مع العقل أو أنّه تابع وملازم له، فالعمل وفقاً للعقل يولّد الخير بالطبيعة. وإذا كانت القيمة تقاس بالإرادة الخيرة، فإنّ الإرادة الخيرة تقاس بمدى موافقتها للعقل، ذلك أنّ الأخلاق تعتبر قيمة عقلية، ولذا كانت القوانين الأخلاقية خاضعة للعقل كالقوانين الفكرية. وكما أنّ هذه القوانين الأخيرة ثابتة فكذلك القوانين الأولى. ولا ينبغي أن يفهم من هذا أنّ العقل ظاهرة طبيعية بل ينبغي أن يفهم من حيث أنّه متعال على الطبيعة، لأنّه فكر يحكم على الطبيعة. فالعقل إذاً ليس خاضعاً للطبيعة مقهوراً بها بل هو متحكّم فيها و مقيم لها»⁽²⁾.

(1) مها عيسى فتاح العبد الله، "تقد أفلاطون للسفسطائية"، مجلة آداب البصرة، البصرة، العدد 41، 2006 ص 226.

(2) عبد الله محمد أحمد حريري، القيم في القصص القرآني الكريم، -رسالة دكتوراه الفلسفة في التربية، جامعة طنطا، كلية التربية، مصر، ص 59.

فالقِيمة الأخلاقية عند "كانت" مستقلة عن الوجود؛ لأنها ما ينبغي أن يكون وليس ما هو كائن". فبالأخلاق يثبت "كانت" الميتافيزيقا، ولا يثبت الأخلاق من الميتافيزيقا. -«المقصود هنا بالميتافيزيقا المعرفة القبلية بموضوع ما عن طريق التصورات المحضة»⁽¹⁾ - كما أن القيم الأخلاقية عنده ليست وسيلة لغاية، ولا هي وسيلة لإحداث الملازمة والانسجام مع الوجود، إنما هي خضوع لمقتضيات الأمر المطلق.

لا تستمد القيم الأخلاقية، إذن، من المجتمع بل من العقل دون عون خارجي. أي أنها لا تستمد من التجربة بل من العقل المحض. ولا يعني ذلك أن "كانت" لم يعر اهتماما للواقع والتجربة، إنما رأى استحالة قيام أخلاق على الواقع والتجربة، للأسباب التي يذكرها في هذا القول: «الواقع مشئت والأخلاق تريد قوانين ومبادئ موحدة، والواقع متغير والأخلاق تريغ إلى الثبات، والواقع نسبي والأخلاق تهدف إلى ما هو مطلق»⁽²⁾.

ويرى آخرون ومنهم "شيرلر" (1874-1928)، و"رينيه لوسن" (1880-1954) و"لوي لافيل" (1883-1951) أن القيمة راسخة في صميم الإنسان، تسعى إلى إرضاء العقل والإرادة معا⁽³⁾. والقيمة عندهم هي الرغبات والميول والتقديرات، وجدانية المحل وليس العقل، تؤسس أحكاما تتعلق بالتقديرات ومستقلة عن الوجود.

3-5 المواقف الاقتصادية

يرى أصحاب هذا الاتجاه أن البنية الاقتصادية للمجتمع هي التي تحدد قيمه وتمنحها الشرعية والقوة الإلزامية، كما أن ترتيب الفرد في السلم الاقتصادي هو ما يشكل وعيه الأخلاقي ومنظومته القيمية.

فهناك معنيان مختلفان للقيمة عند "آدم سميث"، أولها "القيمة الاستعمالية" وتعني قيمة شيء ما بالنسبة إلى شخص معين، وهي ذاتية؛ وهناك "قيمة تبادلية" وتشير إلى القدرة الشرائية أي قيمة شيء ما بالنسبة إلى شيء آخر أو أشياء أخرى، وهي موضوعية. ولما جاء "ريكاردو" و"ميل" وأتباعهما أهملوا القيمة الاستعمالية، وحصروا مصطلح القيمة على القيمة التبادلية، إلى غاية إحياء المدرسة

(1) عبد الرحمان بدوي، إيمانويل كانت - الأخلاق عند كونت، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979، ص 33

(2) عبد الرحمان بدوي، المرجع نفسه، ص 34.

(3) عبد الرحمان بدوي، المرجع نفسه، ص 34.

النمساوية للقيمة الاستعمالية، تدعيما لنظرتهم الذاتية للقيمة. وكثيرا ما يختزل علماء الاقتصاد كلمتي "الاستعمالية" و"التبادلية" إلى مصطلح "القيمة" و"المنفعة". يقصد بالقيمة إمكانية استبدال سلعة بأخرى أو بثمن. في حين يقصد بالمنفعة قدرة السلعة على إشباع حاجة من الحاجات.

استمدت القيمة مفهومها من علم الاقتصاد، ووظف بمعان متعددة منها: القيمة الاستعمالية و القيمة التبادلية. ويعدّ قيمة استعمالية، كلّ موضوع يؤدّي إلى إشباع الحاجات، وهي وسيلة، أي وسيلة لبلوغ غاية ما أو هدف ما.

يعتقد المذهب الماركسي أنّ العامل الاقتصادي هو المحرك الحقيقي للبشرية. فالاقتصاد هو الذي يحدّد الأوضاع الاجتماعية والفكرية والسياسية والدينية... وغيرها من الظواهر الاجتماعية الأخرى. فبوسائل الإنتاج تحدث حركية المجتمع وتطوره ونظمه ويصنع تاريخه. ووسائل الإنتاج هي الأدوات التي يستخدمها الناس في صراعهم مع الطبيعة لتذليلها واستثمارها وتلبية حاجاتهم. ومرت وسائل الإنتاج بتطورات عبر التاريخ، وكلّ تطوّر فيها ينتج عنه شكل من أشكال الإنتاج، فالإنتاج الذي يعتمد على الوسائل البسيطة كالحجر مثلا، يختلف عن ذلك الذي يعتمد على الصيد أو ذلك التي يعتمد على الزراعة... فيصبح لكلّ مرحلة من هذه المراحل التاريخية أسلوب إنتاج خاص بها فينتج عن هذا التطوّر في وسائل الإنتاج شكل جديد من العلاقات الاجتماعية ونظمها.

لم يكن الناس يصارعون الطبيعة منفردين بل كانوا في جماعات، ينتجون حاجاتهم كأعضاء فيها أخذ فيها الإنتاج صبغته الاجتماعية. ومن خلال هذا الصراع الجماعي ضدّ الطبيعة وما نتجت عنه من عمليات إنتاج، نشأت علاقات بين أعضاء المجموعات، حدّدت موقف كلّ واحد منهم من الناتج الاجتماعي. وحدّدت النظام الاقتصادي والنظام الأخلاقي والقانوني الذي ينظمه وطريقة توزيع الثروة فيه وشكل الملكية وطبيعتها. وبذلك صنعت وسائل الإنتاج فكرا جديدا تجلّى من خلال النظام الاجتماعي الذي ظهر والعلاقات الاجتماعية التي تميّز بها هذا النظام. جاء في كتاب "اقتصادنا" «وتعتبر هذه العلاقات "علاقات الإنتاج أو علاقات الملكية" الأساس الواقعي الذي يقوم عليه البناء العلوي للمجتمع كلّ، فكلّ العلاقات السياسية والحقوقية والظواهر الفكرية والدينية مرتكزة على أساس علاقات الإنتاج "علاقات الملكية"؛ لأنّ علاقات الإنتاج هي التي تحدّد شكل الملكية السائد في المجتمع، والأسلوب الذي بموجبه تقسم الثروة على أفرادها، وهذا بدوره هو الذي يحدّد الوضع السياسي،

والحقوقي والفكري والديني بصورة عامة»⁽¹⁾.

من خلال نظرة "ماركس" التي تتلخص في «إنّ نوع الإنتاج للحياة المادية يكيّف الوجود الاجتماعي والسياسي والروحاني في جملته. فضمير الناس لا يحدّد كيانهم الاجتماعي ولكن كيانهم الاجتماعي هو الذي يحدّد ضميرهم» تتحدّد القيم والأخلاق إذن، بعلاقات الإنتاج. والعلاقات الاجتماعية الناتجة عنها هي التي تكسبه صفة الإنسانية، فلا إنسانية للإنسان إلا في المجتمع. فالإنتاج يعني العمل، به تنمو قواه وإنسانيته، وتجعل منه كائناً "حقيقياً". «وإذا كان الإنسان خالقا لنفسه بواسطة العمل، فهو في غنى عن الله، ولا فائدة في البحث عن وجوده أو عدمه لأنّ فكرة كائن فوق طبيعي والإنسان فكرة تتضمّن عدمهما معا»⁽²⁾. فالإنسان، حسبهم، في غنى عن قوّة متعالية يعتمد عليها في وجوده.

وترى الماركسية في وجود الأخلاق والقيم، تعبيراً عن عجز الإنسان وفشله في الحصول على كلّ حاجاته، فيجد نفسه مضطراً إلى إشباع ما يقدر على إشباعه، ويقمع عن قصور الحاجات التي يعجز عن إشباعها؛ بل ويجد نفسه مضطراً، إلى وضع حدّ للإسراف والمغالاة في الاستجابة لشهواته المختلفة وأهوائه المتعدّدة. وبناء على الحتميات، يقيم الإنسان نظام قيم لذلك. وبهذا المعنى فإنّ الأخلاق- عند الماركسية- ما هي إلا تعبير عن قصور وعجز خضعنا له مضطرين، وعن فشل في التغلّب عليه أو أننا لم نبد النية في التغلّب عليه.

فالحسن والقبح، حسب الماركسية، هما نزعتان تعملان على إبعاد الإنسان عن حقيقته وتغييبها عنه وصرف وعيه عن دوره الحقيقي. فالأخلاق وسيلة تستعين بها الطبقات الاجتماعية للهيمنة و فرض السلطة على بعضها بعضاً. فتذكر على سبيل المثال أنّ أخلاق العبيد هي من صنع السادة لاستغلالهم في كلّ الظروف. فتصبح لأخلاقية. وتنفى الماركسية وجود قيم مطلقة، وهي تنكر السمو الأخلاقي لأنّ الأخلاق لا يمكن أن تتصف بالسمو. فالأخلاق هي تلك التي تحدّد العمل الاجتماعي وتنظّمه وتقننه وترسخه في ضمائر الأفراد. «فالقيم التي يعيش الناس مهتدين بنورها ليست إلا آثاراً لمصالح طبقة ما وعلامات عليها، وليست هي القيم التي يجب على الإنسان أن يتمسك بها حتّى

⁽¹⁾ محمد باقر الصدر، اقتصادنا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، دار الكتاب المصري، القاهرة، مصر، طبعة جديدة، 1980، ص 23.

⁽²⁾ الربيع ميمون، المرجع السابق، ص 196.

يكون إنساناً حقاً»⁽¹⁾. واعترفت الماركسية بأن لكل طبقة اجتماعية نظامها الأخلاقي الخاص بها. ولهذه الأسباب تعدّ الأخلاق والقانون في نظرهم - أفيونا، مثلها مثل الدين، فهي قيم زائفة تؤسس لخدمة مصالح طبقية بحتة.

4-5 المواقف البيولوجية

يرى "Dreisch" أن هناك كمالات يتجاوز ما بلغه الإنسان في اللحظة التي يحيها، وهو في سعي دائم وجهد دؤوب للوصول إلى أقصى درجات الكمال التي يمكن للإنسان أن يبلغه، لذلك فإنّ عبارة "ما ينبغي أن يكون" أو القيمة، هي غائبة. وعليه فإنّ كل ما يحمل قيمة هو ذلك الفعل الذي به يسعى الإنسان إلى تحقيق ما ينبغي أن يكون، لترقية المجتمع وتطوره، بل و لترقية البشرية كلّها، والتي تشكّل غاية في حدّ ذاتها. فيقول: «افعل بحيث تكون على اعتقاد بأن فعلك مفض إلى ترقية حالة مقبلة للبشرية، لعلها أن تكون هدف التطور الذي يسمو على ما هو شخصي»⁽²⁾. كما أنه ينكر أن يكون أصل القيمة الخبرة الفردية والتجارب.

5-5 المواقف السيكلوجية

يجمع أصحاب هذه المواقف على إرجاع القيمة إلى الوجدان بما يختلج فيه من رغبات ومشاعر، فإنّ ما يشبع رغبة أو يثير انفعالا يشكّل قيمة، فتصبح القيمة بذلك صفة خاصة بالموضوعات ونسبية؛ لاختلاف الذوات الواعية.

أرجع "ماينونج" و"أهرنفلس" أصل القيم إلى الثنائية السيكلوجية القائمة على الحب والبغض. فـ"أهرنفلس" يرجع قيمة الشيء إلى رغبة الذات فيه والنزوع الإيجابي إليه. وتظهر بذلك بأنّها ذات ميول وجدانية، وفي ذلك يقول: «إننا لا نرغب في الأشياء لأننا ندرك فيها ذاتا سحرية لا تتألف الحواس، بل إننا على العكس من ذلك نعزو القيمة إلى الأشياء لأننا نرغب فيها»⁽³⁾، فهو ينفى أن يكون مصدر القيمة من الرغبة الخالصة، إنّما الرغبة في شيء هي التي تخلق الميول الإرادية، وتربط الرغبة بالشيء بعلاقات عاطفية ومنها تنشأ القيمة. أما "ماينونج" يقول «أنّ القيمة لا يمكن أن تؤسس على الرغبة، وإنّما الرّغبة في الشيء هي التي تؤسس، على النقيض من ذلك، "عاطفة قيمة". والتي تتحدد

(1) الربيع ميمون، المرجع السابق، ص 199.

(2) صلاح قنصوة، نظرية القيمة في الفكر المعاصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1986/1987، ص 70.

(3) صلاح قنصوة، المرجع نفسه، ص 74.

بالميول الطبيعية الإرادية»⁽¹⁾.

يرى "فرويد" في الغرائز والميول محركاً للإنسان، لكن قدرته على تليبيتها وإمكانية تحقيقها كما يشاء وفق حاجاته محدودة جداً، فيلجأ إلى ميكانيزمات الكبت لقمعها والاستتفاف عنها. وذلك ما يكون لديه اللاشعور وينتظم وجوده، فهي التي تشكل -حسب فرويد- حياته العقلية التي تتطوي على ثلاث مناطق متداخلة هي: منطقة "الهو" ومنطقة "الأنا" ومنطقة "الأنا الأعلى"، ولكل منها وظيفة خاصة تؤديها للمحافظة على توازن شخصية الفرد النفسية.

تتبع الميول الاجتماعية للأفراد من الميول الجنسية، ويقوم "الليبيدو" بتغذيتها. وانطلاقاً من هذا تتشكل الروابط العائلية لدى الطفل بعد منع الغايات الغريزية من التحقق. فالأحاسيس والمشاعر التي يبديها تجاه الآخرين الذين يولون له اهتماماً وعناية تبقى على حالتها في مجال الرغبات. فهو يريد من فرط فضوله، أن يكتشف كل شيء فيهم، كأن ينظر إليهم أو يلمسهم و... إلخ. «أن القيم الدينية و الأخلاقية والفنية وحتى القيم النظرية لا توجد لها قوام خاص عند فرويد. فهي لديه إسقاط خالص لليبيدو تتعامل معه كما يجب أن تتعامل مع العالم الواقعي، ولكنها نتائج إعلاءات متنوعة تجعل من المثل العليا لأنا نتائج غريزة أو إثبات طفولي»⁽²⁾.

فالأخلاق حسب، «ناتجة، كالدين، عن المأساة التي كان سببها قتل الأب البدائي. ولذلك فهي ليست ذات ماهية دينية من جهة ولا يمكننا أن نمناها مصدراً نفعياً أو عقلياً من جهة أخرى. إن مصدرها وجداني كما تدل عليه الملاحظات النفسية للأطفال. وبناء على هذا، فهو يرى أن الضمير الخلفي نتيجة الرقابة التي يسلطها الآباء على ميول أبنائهم البيولوجية، ولا سيما على الليبيدو من بينها»⁽³⁾.

ولهذا يرى "فرويد" أن الأخلاق مصدرها علاقات الشخص بأبويه، والعوامل التي أثرت في غريزته الجنسية في المراحل الأولى من حياته، وليس مصدرها من أصل متعال. وفي هذه النقطة الأخيرة يقول "سارتر": «أن الحرية هي الأساس الوحيد للقيم، ولا يوجد شيء مطلقاً يبرر قبولي لهذا

(1) صلاح قنصوة، المرجع نفسه، ص 73.

(2) الربيع ميمون، المرجع السابق، ص 154.

(3) الربيع ميمون، المرجع السابق، ص 154.

السلم للقيم أو ذلك»⁽¹⁾. فالحرية شيء واقعي «أنه لا يوجد شيء، لا إله ولا خير ولا شر ولا أحد. فأنا لن أعود للخضوع إلى قانونك لأنه محكوم عليّ أن لا يكون لي غير قانوني»⁽²⁾.

5-6 المواقف البراغماتية

ينطلق المذهب البراغماتي من الخبرة وما تحقّقه من منفعة ويعدّها أساس القيم، فالحكم لا يكون صادقا إلا بمقدار ما دلّت التجربة على أنه ذو منفعة عملية، فمقدار صواب أية فكرة سواء أكانت ميتافيزيقية أو فلسفية أو عقديّة أو غيرها هو ما تحقّقه من عمل منتج ذي منفعة عملية. فمقياس صواب الفكر وصدق الأحكام هو معيار المنفعة فقط. أمّا الفكر التي لا تحقّق منفعة ولاسيما الميتافيزيقية منها، فلا تعدّ قيما عندهم؛ لاشتغالها بالأمر التي لا تعني الإنسان في حياته الواقعية من جهة، وعدم مساهمتها في تقدم الإنسان وتطوره من جهة أخرى.

وفي ذلك يرى "بيرس" Charles S. Peirce «أن الحق يقاس بمقياس العمل المنتج وليس بمنطق العقل المجرد، والفكرة عنده ليست حقيقة في ذاتها، هي ما تنتهي إليه من نتائج وآثار»⁽³⁾. وفي هذا الصدد يقول "وليام جيمس" W. James: «أن الآثار التي تنتهي إليها الفكرة هي الدليل على صدقها أو هي مقياس صوابها. فمحك الصواب والخطأ هو القيمة المنصرفّة في تجارب الحياة، ومن ثمّ أصبحت المنفعة مقياس الحق. أن التفكير هو أولا وآخرا ودائما من أجل العمل وتصورنا لأي شيء ندركه بالحس ليس في الواقع إلا أداة نحقق بها غاية ما»⁽⁴⁾. فيرى أنّ هدف الحياة هو العمل المنتج وعليه، فإنّ العقل مرغم على إشباع حاجاته ورغباته وتسيير حياته، والحقيقة عنده تكمن في مدى نفعها في الحياة، وهو المقياس الحقيقي لصدقها، فهي حسب «اختراع شيء جديد لا اكتشاف شيء موجود»⁽⁵⁾. ويضيف إلى ذلك "عادل العوا" «أنّ الفكرة الصادقة هي الفكرة الناجحة في معترك الحياة، وهذا النجاح هو القيمة الأولى، ومصدر القيم. إنّ التجربة التي تكشف عن المنفعة أو عدمها هي محكّ الصدق والزيف ومقياس الحق والباطل ومقياس الخير والشر»⁽⁶⁾. وانتقد كلّ الفكر الأخرى التي جاء بها الفلاسفة التي ترجع القيم إلى مصادر مختلفة كالعقل أو الله أو القانون العامّ.

(1) الربيع ميمون، المرجع السابق، ص 154.

(2) الربيع ميمون، المرجع السابق، ص 154.

(3) توفيق الطويل، أسس الفلسفة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط 3، ص 322.

(4) توفيق الطويل، المرجع نفسه، ص 322.

(5) فصل بشير محمد الخراز، "طبيعة الإكسيولوجيا أصنافها ومعاييرها"، مجلة كلية الآداب، العدد الأول، جامعة مصراتة، ليبيا، دون تاريخ، ص 396.

(6) عادل العوا، العمدة في فلسفة القيم، طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، سوريا، ط 1، 1986، ص 640.

ينكر أصحاب هذا الاتجاه وجود فكرٍ حقيقية في ذاتها، إنما الحقيقية هي تلك التي تحقق الأغراض الفعلية، فلا توجد قيمة منفصلة عن الفعل، بل هي شكل من أشكال الفعل، وما الفكر والمعتقدات إلا وسائل وأدوات لتحقيق منافع عملية في الحياة. يذهب "جون ديوي J. Dewey" المذهب نفسه، فالقيمة الحقيقية عنده هو التأكد من منفعة الفكرة بالتجربة وليس شيئاً آخر. ويعتقد أن الفكر في جوهره أداة لخدمة الحياة. ويرى "شيلر F.C.Schiller" «أن الحق وظيفته خدمة البشرية فمقياسه لا يقوم في مطابقته لموضوعاته، بل في مدى ما يحققه من نفع للإنسانية»⁽¹⁾.

فيرفض هذا الاتجاه إذن، وجود قيمة في حد ذاتها، بل أن القيمة الحقيقية عندهم، هي فيما تؤدّيه من وظائف في إحداث الأثر؛ أي الأثر العملي أو الأثر السلوكي. كما يرفض وجود فكرٍ مطلقة لأنها حسبها، تقدّم نظريات مذهبية مغلقة، فيرفض "ويليام جيمس" «علم الأخلاق العقلي المطلق الذي يتضمنّ مواعظ وإرشادات وترك الرذائل أو تلقّي الإنسان لقواعد خالدة وقوانين ثابتة»⁽²⁾، فلا فائدة حسبها من مثل هذا العلم. فالإنسان كائن أخلاقي دون غيره من الكائنات الأخرى، قادر بوعيه على معرفة الخير والشرّ، الفضيلة والرذيلة، ومن ثمّ فهو قادر على خلق القيم، وبالتالي يعدّ الإنسان مصدرها. وفي ذلك يقول: «إنّ الإنسان هو الخالق الوحيد للقيم في ذلك العالم وليس للأشياء قيمة إلا باعتبارها هو»⁽³⁾. ويضيف: «إنّ اعتقاداتنا لا يمكن أن تقوم على معرفة علمية للحقيقة الموضوعية، ولكن هذا لا يهم، إنّ ما يهمنا هو أن تكون لدينا الإرادة التي تؤكّد كلّ معنقد يمكن استغلاله والانتفاع من ورائه متى اعتنقه الإنسان، فيكون هذا هو الشاهد على صدقه»⁽⁴⁾. وعلى هذا فإنّ الاتجاه البراغماتي، ينكر وجود قيم إنسانية خالصة، مطلقة صادقة في كلّ زمان و في كلّ مكان.

كما يرفض النظريات المعيارية، والتي يعرفها "فرانكانا" بأنها «هي التي تحاول أن نخبرنا عمّا هو "خير" أو ما هو ذو قيمة وما هو حسن»⁽⁵⁾، فتزى فيها البراغماتية مفهوماً ضيقاً، وأنها تبحث في جوهر الخير. وعلى ذلك فهي تنتقد كلّ الفكر الأخرى التي جاء بها الفلاسفة، والتي ترجع القيم إلى

(1) توفيق الطويل، المرجع السابق، ص 325.

(2) غيضان السيد علي، القيم بين البراغماتيين و الوضعيين المناطقة- ويليم جيمس و ألفريد آير نموذجاً، متون العلوم الاجتماعية، المجلد الثامن، العدد 3، ديسمبر 2016، ص 51.

(3) غيضان السيد علي، المرجع نفسه.

(4) توفيق الطويل، العقليون والتربيون في فلسفة الأخلاق، ص 61. موقع "حكمة" الإلكتروني، 16/08/2020 على الساعة 10.00.

(5) فصل بشير محمد الخراز، المرجع السابق، ص 399.

مصادر مختلفة كالعقل أو الله أو القانون العام.

5-7 المواقف الوجودية

ترى الوجودية أن الوجود الإنساني لا يتحدد إلا بوصفه وجوداً ذاتياً حراً، بل هو الحرية نفسها لذلك فهي ترفض كل محاولة لإخضاع الإنسان للحتمية الاجتماعية أو للحتمية الموضوعية العلمية. يواجه الإنسان بدائل وممكنات كثيرة، يتحمل مسؤولية الاختيار من بينها دون اعتماد على فكر سابق أو قوة عليا. وبهذا يمنح لوجوده الخاص المعنى والقيمة وفق ما يخلعه على العالم من حوله من معنى ومن قيمة. فالقيمة ليست مستقلة عن الإنسان بل هو الذي يخلقها عند وقوع الاختيار على شيء ما دون آخر، وبناء على هذا الاختيار تبرز القيمة إلى الوجود. وبهذا المعنى فإن وجود الإنسان سابق لماهيته، ويقدم سارتر شرحاً لهذا القول بأن «الإنسان يوجد أولاً، ثم يتعرف إلى نفسه، ويحتك بالعالم الخارجي، فتكون له صفاته، و يختار لنفسه أشياء هي التي تحدده... إن الإنسان يوجد ثم يريد أن يكون، ويكون ما يريد أن يكونه، والإنسان ليس سوى ما يصنعه هو بنفسه»⁽¹⁾. فحرية الاختيار إذن هي مصدر القيمة التي لا تصدر من معطيات سابقة ولا تتجه نحو معيار سابق بل هي التي تصنع المعيار. ويرى سارتر أن الواقع الإنساني نقص، ودليل ذلك حسبه، وجود الرغبة. إذ لا يمكن أن تظهر الرغبة إذا كان هناك وجود طبيعته أن يكون ما هو كائن؛ لأن الموجود على ما هو عليه لا يطلب لنفسه شيئاً لبلوغ الكمال؛ لأنه أصلاً كامل بطبيعته. فالرغبة إذن، دليل النقص في الواقع الإنساني.

وتمحور موضوع القيمة في فلسفة نيتشه حول العبارتين اللتين قالهما: «أني أحب الحياة وحدها حباً عميقاً» و«أنشدكم يا إخواني أن تظلوا أوفياء للأرض»⁽²⁾. فهو يدعو الإنسان من خلالهما إلى أن يكون وثيق الصلة بالوجود. وهذا الموقف في الحقيقة هو نقد للدين والفلسفة والأخلاق التي كانت سائدة آنذ. فكان يرفض إرجاع القيم إلى الله أو إلى عالم المثل، بل يراها في الإنسان والإنسان وحده. بل ويرى الحياة هي غاية الحياة ذاتها. فعمل على الابتعاد عن الأخلاق التي ترى الخير في ذاته، والشّر في ذاته. ورأى أن الخير هو ما يلائم طبيعة الإنسان و يفضي به إلى النجاح، وما ينسجم مع ذوقه ويزيد من حياته الوجدانية والاستمتاع بها، وأن يقوم الإنسان بالفعل الذي يراه ملائماً لتحقيق سعادته، وهو شعور القوة لديه. «فالخير هو كل ما يعلو في الإنسان بشعور القوة وإرادة القوة، وإنما

(1) جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، تر: عبد المنعم الحنفي، الدار المصرية للطبع والنشر والتوزيع، ط1، 1974، ص14.

(2) فصل بشير محمد الخراز، المرجع السابق، ص394.

يصبح الشرّ كلّ ما يصدر من الضعف وأن تكون السعادة الشعور بأنّ القوة تنمو وتزيد»⁽¹⁾. فإرادة القوة هي مصدر القيمة، «والإنسان هو الذي يخلع القيمة على الأشياء ويضفي عليها المعنى. فالقيمة تملئها الإرادة التي لا قانون لها إلا ما تخلقه من قوانين لنفسها»⁽²⁾.

5-8 موقف الإسلام

حدّد مفهوم القيمة من المنظور الإسلامي بأنها «صفات الله تعالى وهي الصلّة التي تربط بين التّصوّر القرآني للكون والحياة والإنسان وبين قيم الحياة عقيدةً وفكراً وسلوكاً، فمن هذه الصفات المثلى يقيم الإسلام ميزاناً للقيم وضوابط للأخلاق»⁽³⁾. والقيم نوعان قيم مطلقة الكمال، وهي صفات الله التي حددها؛ أما النوع الثاني وهي القيم التي ينتظم حولها السلوك وتقاس بدرجة قربها أو بعدها من القيم المطلقة، وهذا ما يجعلها حيوية من حيث تعبيرها على درجة الإلزام وشدته الذي تمارسه على الأفراد، ودرجة التزام الأفراد بها وشدته. كما أنّها تتصف بالثبات لارتباطها الوثيق بالقيم المطلقة. فاستناد الأخلاق إلى أصول أولى، ليس فقط لاحتفاظ القيم بنقاوتها وقدسيتها، بل وأيضاً لأنّ هذه الأصول موضوع إيمان الأفراد بها واعتقادهم. فلا قيم دون معتقدات يستند إليها السلوك. فالسلوك والعمل يأتيان بعد الاعتقاد، فكيف تؤدّي الزكاة دون أن يكون الاعتقاد بها سابق عليها مثلاً؟ تستند القيم، إذن إلى أصول ميتافيزيقية وينتج عنها سلوك يتسق بالضرورة مع الاعتقاد.

لقد اعتبر الإسلام القرآن الكريم كأهم وأعظم مصدر للقيم، بل هو أصل القيم، وأبعد العقل كمصدر لها لقصوره عن إدراك الحقائق والوعي بها. فالقيم الإسلامية منظومة متكاملة بنائياً ومتساندة وظيفياً، وهي من صميم العقيدة وعنصر مهم من عناصر الإيمان. فالقيم صادرة عن قوة عليا (الله) والإيمان بها واجب، فهي كالبديهيّات محكمة ومعصومة من كلّ خلل أو زلل، جاءت لإسعاد الناس في الحياة الدنيا.

وتعدّ السنّة النبوية مصدراً ثانياً، يليه مصدر الإجماع "أهل الرأي"، ويشترط فيهم صفة العلم بالشيء أي التخصص، وفي ذلك يقول "الدراز": «أنّ أحدا لا يمكن أن يعتبر عضواً في هذه الجماعة

(1) فيصل بشير محمد الخراز، المرجع السابق، ص 395.

(2) صلاح قنصوة، المرجع السابق، ص 167.

(3) عبد الله محمد حريري، المرجع السابق، ص 54. نقلاً عن محمد شديد، قيم الحياة في القرآن، مطابع دار الشعب، القاهرة، ص 67.

إلا إذا حاز من قبل صفة العالم المتخصّص في المادة»⁽¹⁾، وأخيراً اعتبر القياس مصدراً، إذ ذهبت مذاهب إسلامية إلى أمر اللجوء إلى مصدر رابع من مصادر القيم، يشترط فيه وجود حالة سابقة نقيس عليها حالة جديدة مع شرط ينبغي توفّره وهو أن يكون قد سبق ذكره في القرآن أو الحديث أو الإجماع. أمّا ما لا يوجد في هذه المصادر جميعها، فقد حق للعقل "العالم" أن يشرّع باسم "المصالح المرسلّة". وفي الواقع أن الله تعالى هو المشرع الوحيد لأن الآخرين ليسوا سوى مقرّرين لأمره⁽²⁾.

ويتساءل "عبد الله دراز" مستبعداً أن يكون العقل مصدراً للقيم، ومقرّاً بفطريتها، منطلقاً من تحليله لمقولة "العقل يمنح نفسه قانونه"، «هل يبدع العقل القانون؟ أو أنّه يتلقاه معدّاً، على أنّه جزء من كيانه، كما يفرضه على الإرادة؟ ويجب عن ذلك: إذا كان العقل مبدع القانون، فإنّه يصبح السيّد المطلق، فيبقي عليه أو يبطله تبعاً لمشيئته، فإذا لم يستطع ذلك؛ فلأنّه قانون سبق في وضعه وجود العقل، وأنّ صانع العقل قد طبعه فيه، كفكرة فطرية لا يمكن الفكّك منها...»⁽³⁾. ويدلّ على فطريتها، بضرب مثل بأكثر الناس إلحاداً، إذ عند رجوعه إلى سلطة العقل، فإنّ ذلك ليس في الحقيقة إلا إنصاتا إلى الصوت الإلهي الذي يتكلّم داخله.

وفي هذا الصدد، برأيي، أنّ ما فطر عليه الإنسان لا يحتاج إلى نصوص تدعوه إلى إشباع حاجاته، إنّما الأمر يسير على وفق ما تتطلّب الغرائز، كإشباع غريزة الجوع أو الجنس... وما إلى ذلك، فهي لا تستدعي أوامر أو نواهي لإشباعها؛ لكن ما يستدعي ذلك هو الكيفية التي يتمّ بها الإشباع. أمّا ما لم يفطر عليه الإنسان فيستعاض عنه بنصوص تشريعية ملزمة. فالله لم يفطر الإنسان على بر الوالدين، إنّما حلّت محلّ الغريزة نصوص تشريعية تأمر بذلك ووصّينا الإنسان بوالديه إحساناً⁽⁴⁾. ونجد ذلك في آيات كثيرة، في حين لا نجد آية واحدة في القرآن الكريم تأمر الإنسان برعاية أبنائه والبرّ بهم؛ لأنّه فطر على ذلك، فحلّت الفطرة (غريزة الأبوة وغريزة الأمومة) محلّ النصوص التشريعية.

وجدير بالذكر، أنّ عاطفة الأبناء نحو الآباء إنّما تكوّنت داخل الأسرة من خلال التفاعلات

(1) عبد الله الدرّاز، دستور الأخلاق في القرآن الكريم، -دراسات مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن الكريم، تح: عبد الصبور شاهين، مؤسسة الرسالة، دار البحوث العلمية، د.ت. ص. 46.

(2) عبد الله الدرّاز، المرجع نفسه، ص. 35.

(3) عبد الله الدرّاز، المرجع نفسه، ص. 35.

(4) سورة الأحقاف، الآية 15.

المستمرة بينهم، نشأ نتيجتها شعور وجداني تجاه الوالدين، ترسخ مع الوقت ليصبح قيمة خلقية تشبه في قوتها ومفعولها الغريزة أو الفطرة.

ونجد في إجابة أحدهم عن السؤال، كيف نضمن برّ أبنائنا؟⁽¹⁾ ما يدعم ذلك. فيذكر أن ضمان برّ الأبناء بالوالدين، يتم بالدعاء لله تعالى لطلب صلاح الأبناء ويستشهد بالآية الكريمة ﴿وَأَصْلِحْ لِي فِي ذُرِّيَّتِي﴾⁽²⁾، ويتم أيضا بالتربية الحسنة لهم، وبالنموذج والتربية العملية على برّ الوالدين.

ويمكن أن نستدل على عدم فطريتها من القرآن ذاته. فالصفات التي اتصف بها الله تعالى إنما هي صفات مطلقة، أراد الله تعالى أن يعطينا منها بقدر استطاعتنا على تحملها، فأرسل الأنبياء والرسل ليعلموها البشرية، مثلما بعث الغراب ليعلم قابيل كيف يورثي سوءة أخيه؛ أي أن يذفنه⁽³⁾. وهذا ما تصرّح به الآية الكريمة ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾⁽⁴⁾ و"الحكمة" في هذه الآية وفي الآيات المشابهة لها تعني الأخلاق والقيم الأخلاقية، وهي متطابقة تمام التطابق مع الحديث النبوي الشريف «إنما بعث لأتمم مكارم الأخلاق». وبديل القرآن نفسه؛ ولأن القرآن يفسر بعضه بعضا، فقد جاء في سورة الإسراء طائفة من القيم الأخلاقية سميت بـ"الحكمة" إذ يقول الله تعالى:

﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا آفٌ وَلَا تُنهَرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾⁽¹⁾ وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾⁽²⁾ رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ إِنْ تَكُونُوا صَالِحِينَ فَإِنَّهُ كَانَ لِلْأَوَّابِينَ غَفُورًا﴾⁽³⁾ وَأَتِ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمَسْكِينِ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تَبْذُرْ تَبْذِيرًا﴾⁽⁴⁾ إِنْ الْمُبَدِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا﴾⁽⁵⁾ وَإِمَّا تَعْرِضْ عَنْهُمْ ابْتَغَاءَ رَحْمَةٍ مِنْ رَبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُلْ لَهُمْ قَوْلًا مَيْسُورًا﴾⁽⁶⁾ وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَحْسُورًا﴾⁽⁷⁾ إِنْ رَبُّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا﴾⁽⁸⁾ وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ إِنَّ قَتْلَهُمْ

(1) حسن موسى الصفار، الدين والقيم الإنسانية، أطراف للنشر والتوزيع، القطيف، المملكة العربية السعودية، ط1، 2020، ص55.

(2) سورة الأحقاف، الآية 15.

(3) ﴿فَبِعَبَتِ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوْءَةَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِي سَوْءَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ﴾ [المائدة: 31]

(4) سورة الجمعة، الآية 2.

كَانَ خَطِيئًا كَبِيرًا ﴿٣١﴾ وَلَا تَقْرَبُوا الرِّزَا إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاءَ سَبِيلًا ﴿٣٢﴾ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا ﴿٣٣﴾ وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا ﴿٣٤﴾ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كَلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٣٥﴾ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا ﴿٣٦﴾ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَنْ تَخْرِقَ الْأَرْضَ وَلَنْ تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولًا ﴿٣٧﴾ كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا ﴿٣٨﴾ ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتُلْقَىٰ فِي جَهَنَّمَ مَلُومًا مَدْحُورًا ﴿٣٩﴾ (1).

فهذه القيم التي جاءت في الآيات السابقة، والتي تجاوز عددها أربعة وعشرين قيمة متنوعة، عقديّة واقتصاديّة وتربويّة... وغيرها، إنّما هي مكتسبة ومتعلّمة وليست فطرية، فهي صفات أراد الله أن يعطي الإنسان منها ما يقدر علي حملها، من خلال تعليم الأنبياء له.

واللّافت في ذكر مصادر القيم، أنّ العلماء استبعدوا من أن يكون المجتمع مصدرا للقيم، في اعتراف صريح أو ضمني بقصوره على إنتاج المعرفة والقيم مع أنّ الله قد طالب رسوله بالأمر بالعرف من خلال قوله ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ (2)، كما أنّ الرسول الأعظم اعترف للمجتمع بقدرته على إنتاج المعرفة، وأن يكون مصدرا لها، حينما قال في الحديث الشريف «أنتم أعلم بأمر دنياكم». وفي حديث آخر «إنّما أنا بشر إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به، وإذا أمرتكم بشيء من رأي فإنّما أنا بشر». وهنا فرق بين مصدرين الأول إلهي ويتسم بالمطلقية والثبات والعصمة؛ والثاني بشري ويتسم بنسبية المعرفة من خلال اعتراف الرسول ببشرية الخطأ. فالمعرفة حسب «غاستون باشلار» ما هي «إلا أخطاء مصحّحة».

وفي صراع فكري بين المدرسة الاعترالية والمدرسة الأشعرية حول مصدر القيم، اعتبر الأشاعرة أنّ مصدرها الله والنصّ القرآني، فاعتقدوا أنّ القيم صادرة عن الله، وأنّه يمكن التعرف عليها من خلال النصّ القرآني، فالعقل حسبهم غير قادر على اكتشاف القيم الأخلاقية، فضلا عن إدراكها أو إدراك وسائل بلوغها. فالحسن ما حسنه الله والقبح ما قبحه الله، وهذا يعني أن لا وجود لفعل أو سلوك حسن أو قبيح في ذاته، إلا ما جاء به الوحي. يقول «الإيجي» في هذا الصدد: «لا حكم للعقل في

(1) سورة الإسراء، الآيات من 29 إلى 39.

(2) سورة الأعراف، الآية 199.

حسن الأشياء وقبحها، وليس ذلك عائداً إلى أمر حقيقي في الفعل يكشف عنه الشرع بل الشرع هو المثبت له والمبين»⁽¹⁾، ونستشف من هذا الكلام نفيًا من أن يكون العقل مصدر القيم، إنما الشرع هو المصدر وليس العقل. ويعضد هذا الكلام ما جاء على لسان الجويني (479هـ-487هـ) إذ يقول: «العقل لا يدل على حسن شيء ولا قبحه في حكم التكليف، إنما يتلقى التحسين والتقييح من موارد الشرع، وأصل القول في ذلك أن الشيء لا يحسن لنفسه وجنسه وصفة لازمة له، وكذلك القول فيما يقبح، وقد يحسن في الشرع ما يقبح مثله المساوي له في جملة أحكام صفات النفس»⁽²⁾. الأمر واضح في أن الأشاعرة أنكروا صدور القيم عن العقل المستقل عن النص القرآني. وفي التذليل على رفضهم لفكرة المعتزلة القائلة: أن الأخلاق ذاتية وعقلية، فالحسن والقبح عقليان بصرف النظر عن أوامر الله ونواهيه. ذهب الأشاعرة إلى أن لو كانت القيم ذاتية فإن ذلك دليل على وجود قوة مستقلة عن إرادة الله، بإمكانها أن تنشئ قيمة وأن تحدد الحسن منها والقبح، وذلك يناقض قدرة الله وإرادته المطلقة، بل وفكرة التوحيد ذاتها. وبذلك رفضوا قانوننا أخلاقيا مستقلا عن إرادة الله. بل ووصل رفضهم حتى للقوانين العلمية التي ترتبط بالخبرة المستنبطة من الحياة والوجود. لذا فالله بتشريعاته، وأمره ونواهيه هو الذي يؤسس للقيم من خلال النص القرآني.

وينكر "الجاحظ" أن تكون الذات هي منشأ القيم، في رده على أحد الدهريين؛ لأن ذلك يشكل خطرا على الأخلاق وعلى النظام الاجتماعي ككل. فاختلاف القيم من شخص إلى آخر تجعل كل واحد منهم يحقق رغباته ليس وفق المعيار الموضوعي. بل وفق المعيار الذاتي. فالناس، حسبه، مجبولين على حب الشهوات، وطبائعهم غير ثابتة، ولذلك استحالة قيام قيم على أساس ذاتي. ويقدم تبريرات على ذلك من خلال هذا الكلام الموجه لأحد الدهريين «...لأن الدهري ليس يرى أن في الأرض دينا أو نحلة أو شريعة أو ملة، ولا يرى للحلال حرمة ولا يعرفه، ولا للحرام نهاية ولا يعرفه، ولا يتوقع العقاب على الإساءة ولا يترجى الثواب على الإحسان. وإنما الصواب عنده والحق في حكمه أنه والبهيمة سيان، وأنه والسبع سيان، ليس القبيح عنده إلا ما خالف هواه، وليس الحسن عنده إلا ما وافق هواه، وأن مدار الأمر على الإخفاق والدرك، وعلى اللذة الألم، وإنما الصواب فيما نال من

(1) عبد الرحمان بن أحمد الإيجي، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، دون سنة طبع، ص323.

(2) الجويني، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: محمد يوسف موسى، علي عبد المنعم عبد الحميد

، مكتبة الخانجي، مصر، 1950، ص258.

المنفعة وإن قتل ألف إنسان صالح لمنالة درهم رديء»⁽¹⁾. فمناً القيم الأخلاقية-حسبه-لا يقوم على الفرد لأن ذلك سيؤدي إلى هلاك الفرد والمجتمع معاً، وسينزل الفرد إلى منزلة البهيمة التي لا تعقل، بل تمشي وفق غرائزها. مادام أن ليس هناك قانون أخلاقي مشترك يوحدهم ولا رادع يردعهم. فالحسن عندهم ما وافق رغباتهم الذاتية. ويرجع القيم الأخلاقية إلى الله فيقول: «...وإنما وضع الله تعالى الخصال لتكون لقوة العقل مادةً ولتعديل الطبائع معونة؛ لأن العبد إذا فضلت قوى طبائعه وشهوته على عقله ورأيه ألقى بصيراً بالرشد غير قادر عليه، فإذا استوحشتها المخاوف كانت مواد لزواج عقله وأوامر رأيه، فإذا لم يكن في حوادث الطبائع ودواعي الشهوات وحب العاجل فضل على زواج العقل وأوامر الغي، كان العبد ممعناً في الغي والنساء والمكاثرة، والعجب والخيلاء وأنواع هذه إذا قويت دواعيها لأهلها واشتدت جوانبها لصاحبها، ثم لم يعلم أن فوقه ناقماً عليه، وأن له منتقماً لنفسه من نفسه، أو مقتضياً منه لغيره، كان ميله وذهابه مع جوانب الطبيعة ودواعي الشهوة طبعاً لا يمتنع معه وواجباً لا يستطيع غيره»⁽²⁾. أثار الجاحظ مسألة عدم ثبات الطبائع البشرية وإمكانية التعديل فيها وأن الله هو مصدر القيم.

أما النزعة العقلية في الفلسفة الأخلاقية، والتي يمثلها المعتزلة، يقوم مذهبها على العقل، وجعلته أصل الأشياء. إذ اهتمت بمسائل الحسن والقبح في الأفعال، ورأت أن الحسن ليس حسناً لأن الله أمر به، وأن القبيح ليس قبيحاً لأن الله نهى عنه، إنما لأن الحسن حسن في ذاته، ولأن القبيح قبيح في ذاته، وبالتالي فهما قيمتان مطلقتان. فحسبهم، عندما أمر الله بالصفح فأصفح الصَّفْحَ الْجَمِيلَ⁽³⁾ إنما لما حسن في ذاته، وعندما نهى عن البغض إنما لما فيه من قبح في ذاته. والعقل قادر على إدراكهما قبل الشرع، بل وأتبعوا الشرع للعقل «فالوحي لا يثبت للأفعال قيمتها، وإنما يخبر عنها فقط، ولذلك فالعقل هو المثبت لخيرية الأفعال وشريرتها لكونه يستطيع أن يدرك ويميز بين ما هو حسن وما هو قبيح. ويستدل على ذلك بمبررات منها: إن الناس أدركوا الحسن والقبح قبل نزول الوحي، كما أن مجهود الرسل في إقناع الناس مبني على العقل»⁽⁴⁾. فالقرآن أو الحديث يخبران عن الأفعال فقط ولا يضيف عليها أية قيمة، إنما ذلك من وظائف العقل. ويدللون على ذلك بارتياح الإنسان للقيم

(1) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، كتاب الحيوان، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة ومطبعة مصطفى الباني الحلبي وأولاده، مصر، الجزء السابع، ط2، 1968، ص13.

(2) بشير بوغازي، فلسفة العلوم الاجتماعية، مكتبة المجتمع العربي للنشر والتوزيع، ط1، عمان، 2016، صص 95-96.

(3) سورة الحجز، الآية 85.

(4) قلامين صباح، «محاضرات في فلسفة الأخلاق»، مركز جيل البحث العلمي، طرابلس، لبنان، 2015، ص46.

الإيجابية كالعدل والإحسان، وينفّر من الظلم والإساءة. ويضيفون دليلاً آخر في أنّ العقل يدرك الحسن والقبيح في الأمور المستجدة والتي ليس لها نصّ يسندها، فإنّ العقل قادر على إدراكهما.

وفي مجمل القول، للقيمة مصدران أساسيان في الفلسفة الإسلامية، مصدر يعدّ الله هو مصدر كل القيم، وتتفرّع عنه مصادر أخرى مطابقة له تماماً وهي الأنبياء والإجماع والقياس والطبقة العاملة (العلماء)، وأهمل المجتمع كمصدر باعتباره طبقة عامّة. أمّا الأشاعرة فرأوا أنّ القيم تدرك بالعقل، أمّا أصلها فهو شأن إلهي، فالحسن ما حسنه الله والقبح ما قبحه الله. لا يعتبر الأشعري «النظر العقلي المستقل عن الوحي سبيلاً إلى معرفة الشؤون الإلهية... وأنّ العقل لا يستطيع أن يدرك الله، ولكن العقل آلة للإدراك فقط. أمّا الأصل الوحيد لمعرفة الله فهو الوحي»⁽¹⁾. أمّا المصدر الأساسي الآخر، فهو الاتجاه العقلي، المعتزلة، الذي يرى في العقل أصل القيم، وأنّ الشرع تابع له «إنّ الوحي لا يثبت للأفعال قيمتها وإنما يخبر عنها فحسب، ولكن العقل هو الذي يستدلّ به على حسن الأفعال وقبحها»⁽²⁾. فأعلوا بذلك من شأن العقل إلى حدّ ترجيحه على النصّ وتأويله، في حال وجود تعارض بينهما⁽³⁾.

القيم والأخلاق التي يدعو إليها الاتجاه الإسلامي هي قيم إنسانية تستهدف البشرية كلّها دون تمييز أو تفريق، الأمر الذي جعل القرآن الكريم يستبعد ذكر بعض القيم العربية كالشرف والنخوة والشهامة... لمحليّتها، وهو في الآن ذاته دليل عالمية قيمه. وهذا النوع من القيم في الاتجاه الإسلامي لا يمكن أن يكون مصدره المجتمع، بل الله والأنبياء. ويقول «برجسون» في هذا الشأن: «...أنّه ثمرة لنوع من الإدراك الذاتي الذي يحدثه في نفوس بعض الصفة. استعداد حيوي خالق. وأعني الصفة الذين يقودون وراء خطاهم، تحت تأثير نوع من الاستشراف العلوي، أولئك الذين هم أهل للاقتباس من نوره، والسير على أثره»⁽⁴⁾. فلو كانت الأخلاق موجّهة لمجتمع بعينه، لاختلقت القيم وتباينت بشكل كبير وتعدّدت أصولها بتعدّد بيئاتها الطبيعية وظروفها التاريخية. وأصبح لكلّ مجتمع منظومة قيمية خاصة به، يحافظ عليها بانغلاقه على المجتمعات الأخرى.

(1) ت.ج.دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، تعريب: محمد عبد الهادي أو ريدة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، دون تاريخ، ص 102.

(2) أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، دار المعارف، القاهرة، ط 2، 2006، ص 43.

(3) أحمد محمود صبحي، المرجع نفسه، ص 41.

(4) أندرية كريسون، المرجع السابق، ص 307.

وفي الأخير، لا يمكن أن نقطع جازمين بأن هذه الاتجاهات التي ذكرناها والتي تناولت أصل القيم هي الوحيدة التي انفردت بذلك ولا يوجد غيرها. كما لا يمكن أن ينفرد كل اتجاه بما قدمه من تفسيرات ويكتفي بها، فقد تكون هناك استعارات لجأت إليها الاتجاهات من بعضها البعض وقد تكون تداخلات بينها وتقاطعات.

خلاصة

تعدّ القيم من أكثر العناصر أهمية في تشكيل بنية الثقافة ومضمونها، فهي الأكثر تميزاً من بقية خصائصها، إذ تعدّ أساس فهمها فهما تاماً، وتكمن أهميتها في الوظيفة التي تؤديها للنسق الثقافي في مجمله. والقيم هي «كل ما يعتبر جديراً باهتمام الفرد وعنايته ونشده لاعتبارات اجتماعية أو اقتصادية أو سيكولوجية... وهي أحكام مكتسبة من الظروف الاجتماعية يتشربها الفرد ويحكم بها وتحدد مجالات تفكيره وسلوكه وتؤثر في تعلمه. فالصدق والأمانة والشجاعة والولاء، وتحمل المسؤولية، كلّها قيم اكتسبها الفرد من المجتمع الذي يعيش فيه، وتختلف باختلاف المجتمعات بل والجماعات الصغيرة. والقيمة قد تكون إيجابية أو سلبية، كالتمسك بمبدأ من المبادئ أو بالعكس احتقاره والرغبة في البعد عنه».

فالقيم هي تصوّرات ذهنية مجردة، ومعايير تصدر بمقتضاها أحكام على ما نرغب فيه أو نرغب عنه، من خلال عملية التقويم التي تتم وفق الخبرات التي تستند على ما تتيحها المواقف من تقضيلات بين بدائل مختلفة أو متناقضة. كما تتحدّد بها الأهداف والغايات التي نرغب في تحقيقها والوسائل والأدوات التي نوظّفها لتحقيق ذلك. ويضاف إلى ذلك ميزة رسوخ القيمة في النفس وحدث الفعل السلوكي وفقها، بصفة آلية دون تفكير؛ لأنّ السلوك العرضي الذي يتطلّب تفكيراً أو جهداً لا يعدّ سلوكاً قيمياً.

فالقيم معتقدات ثابتة نسبياً، تنشأ من اهتمامات الفرد للأشياء والنزوع إليها، وتستند على فكري الإلزام والالتزام. تعمل على تحديد أفعال الأفراد وسلوكهم وتوجّهها وهي وراء كلّ فعل أو سلوك.

وقد رأى بعضهم بأنّ القيم تكون غايات في ذاتها، فهي بذلك تتسم بالإطلاق الذي لا يحده زمان أو مكان، فهي خير في ذاتها وبيداتها ولذاتها؛ فالقيمة تظلّ مطلقة وثابتة ومستقلة في وجودها عن حواملها، ولا تتغيّر صفاتها بتغيّر الأشياء.

ورأى البعض الآخر بأنّ القيم نسبية، وهذه الصفة هي التي تعطي للحياة حيويتها وديناميتها

لأنّ لو أنّ هناك مطلقاً لساد الركود الحياة. وبعدّ تحدياً لأنّ الفكرة الجامدة المتصلّبة في حياة إنسانية متغيّرة ومتطورة ودينامية، تشلّ العقل وتسلمه للخمول والسكون. وهي وسائل لتحقيق غايات فهي بذلك تتسم بالنسبية.

وقد اختلفت الآراء في إرجاع القيم إلى أصلها، فترى المواقف الاجتماعية أنّ الذات هي التي تعطي قيمة للشيء، أي أنّ الأشياء لا تحمل في ذاتها قيماً، وذلك نظراً لعدم تطابق خصائص الأشياء مع القيم التي تحملها، ويرجع بذلك أصل القيم إلى المجتمع، فهي تصورات جمعية مصدرها المجتمع.

أما الموقف المثالي، يروى أنّ العقل أو الوعي أداة اكتشاف القيم وإدراكها، وأنّها بنية قائمة بذاتها، ليست من صنع الإنسان، مطلقة وليست متغيّرة. ويرى الاتجاه الاقتصادي أنّ البنية الاقتصادية للمجتمع هي التي تحدّد قيمه وتمنحها الشرعية والقوة الإلزامية، كما أنّ ترتيب الفرد في السلم الاقتصادي هو ما يشكّل وعيه الأخلاقي ومنظومته القيمية. أمّا الاتجاه البيولوجي، فيرى القيمة غائية. وعليه فإنّ كلّ ما يحمل قيمة هو ذلك الفعل الذي به يسعى الإنسان إلى تحقيق ما ينبغي أن يكون، لترقية المجتمع وتطوّره، بل ولترقية البشرية كلّها، والتي تشكّل غاية في حدّ ذاتها.

ويرجع الاتجاه السيكولوجي القيمة إلى الوجدان بما يخلج فيه من رغبات ومشاعر، فإنّ ما يشبع رغبة أو يثير انفعالا يشكّل قيمة، فتصبح القيمة بذلك صفة خاصة بالموضوعات ونسبية لاختلاف الذوات الواعية. وينطلق المذهب البراغماتي من الخبرة وما تحقّقه من منفعة ويعدّها أساس القيم، فالحكم لا يكون صادقاً إلا بمقدار ما دلّت التجربة على أنّه ذو منفعة عملية، فمقدار صواب أية فكرة هو ما تحقّقه من عمل منتج ذي منفعة عملية. في حين أنّ القيمة في المذهب الوجودي ليست مستقلة عن الإنسان بل هو الذي يخلقها عند وقوع الاختيار على شيء ما دون آخر، وبناء على هذا الاختيار تبرز القيمة إلى الوجود.

أمّا الاتجاه الإسلامي في أصل القيم، فمثّله الأشاعرة والمعتزلة، فاعتبر الأشاعرة أنّ مصدرها الله والنصّ القرآني. أمّا المعتزلة، فيقوم مذهبهم على أنّ العقل، هو أصل الأشياء. وقد أجمع الاتجاه الإسلامي على أنّ مصادر القيم هي الله والرسول والإجماع والقياس، وأضافوا الاجتهاد في الأمور التي لم يرد لها مثل.

الفصل الثالث

الفصل الثالث

الأمثال الشعبية

تمهيد

1- المثل الشعبي

1-1 خصائص المثل الشعبي

2-1 وظائف المثل الشعبي

3-1 الضبط الاجتماعي والمثل الشعبي

4-1 لغة المثل الشعبي

2- اختلاف الأمثال الشعبية وتناقضاتها

3- فلسفة المثل الشعبي

4- النشأة الاجتماعية للمثل الشعبي

1-4 المثل الشعبي والمجتمع

2-4 اجتماعية الأمثال الشعبية

3-4 المثل الشعبي والسياق الاجتماعي

4-4 الدراسة السوسولوجية للمثل الشعبي

5- سلطة المثل الشعبي

6- المثل الشعبي والخطاب

1-6 بيداغوجية الأمثال الشعبية

2-6 تحليل الخطاب البيداغوجي للمثل الشعبي

3-6 تأثير الخطاب على تبنى القيم وترسيخها

4-6 المثل الشعبي والخطاب التهكمي

5-6 المثل الشعبي والخطاب الأيديولوجي

خلاصة

تمهيد

الأمثال الشعبية مخزون تراثي من أكثر فنون القول عراقة وتداولاً بين بني البشر كلهم جميعاً، صيغت بها خبرات الشعوب وتجاربها وحفظتها، بتتوُّعاتها وتناقضاتها، إيجابياتها وسلبياتها، حلوها ومرّها، سرّاها وضرائها، يسرها وعسرّها، نعيمها ويؤسّها، خيرها وشرّها... فهي حكمة الشعوب ومرآة المجتمعات، بل هي صورة للحياة الاجتماعية والفكرية والسياسية والاقتصادية والدينية واللغوية والجمالية، فهي باختصار فلسفة الشعوب في الحياة. إنّ الشعب منبع الأمثال ومالكها، لا يمكن لفرد أن يستأثر بها، ولا يمنع فرد من روايتها، فهي ملكية مشاعة.

قد تبدو بسيطة من حيث أسلوبها الذي صيغت به، وألفاظها التي نحتت بها، لكنها تقدّم صورة صادقة عن البيئة الاجتماعية والفكرية دون تصنع، لا تخلو من حسّ مرهف، وعفوية في المشاعر والأحاسيس فيها عمق وتركيز و إمتاع، لأنّ العاطفة الشعبية بسيطة غير معقّدة، لكنّها تستوعب الأحداث وتحسن التعبير عنها، في كلّ حال من حالات الرضا أو السخط، المدح أو الذم بعيداً عن كلّ لبس أو غموض. فالمثل «يعبر» في شكله الأساسي عن حقيقة مألوفة صيغت في أسلوب مختصر سهل، حتّى يتداوله جمهور واسع من النّاس، فهو يعبر عن حقيقة عامّة أو صدق عام⁽¹⁾. وتتشابه الأمثال الشعبية لكثير من المجتمعات، من حيث المضمون، وذلك دليل على أنّ الخبرات الإنسانية المشتركة تتجاوز الحدود المكانية والحدود الزمانية، لما لمحتوها الإنساني من قدرة على التأثير.

لا تزال العلوم الاجتماعية تهمل اتخاذ الأمثال الشعبية في الجزائر موضوعاً للدراسة، ونحن على علم أنّ ذلك يحتاج إلى جهد جاد وكبير ووقت كاف، لاسيّما وأنّ أعداداً هائلة من النصوص المثلّية لم تدوّن بعد، وأنّها لا تزال تتداول شفاهة. وقد أكون طموحاً جداً إن ألمحت إلى تأسيس علم اجتماع الأمثال الشعبية على غرار علم الاجتماع النص الأدبي، بالنظر إلى صدقها في التعبير وعدم التكلّف في صياغتها، إذا ما قورنت بالنصوص الأدبية الأخرى، التي يدخل فيها الخيال والتكلّف. وأشير إلى أنّ إرهاصات قد بدأت حين أدرجت بعض الجامعات العالمية الأمثال ضمن برامجها العلمية باعتبارها حقلاً معرفياً مستقلاً، اصطلح على تسميته بـ Parémiologie (دراسة الأمثال).

ودراسة الأمثال الشعبية تعني دراسة اجتماعية لعامة الشعب وحياتهم على اختلاف مشاربهم ونشاطاتهم وتعاملاتهم وقيمهم ومعاييرهم وتقاليدهم وعاداتهم. ومعرفة كيفية تكوين علاقاتهم ونظمهم

(1) حسن بن سليمان، المرأة وصورتها في المثل الشعبي في تونس- محاولة في قراءة أنثروبولوجية، مجلة الثقافة الشعبية-

الاجتماعية. فدراستها يعني استكناه حقائقها، واكتشاف مضامينها، مما يفيد فوائد بيّنة في استجلاء الكثير من المعارف والمعتقدات والقيم والمعايير التي يتبنّاها المجتمع في منطقة أولاد نائل. إنّ العناية بالمأثورات الشعبية عموماً وبالأمثال الشعبية على وجه الخصوص، تتطلب التعريف والتحديد والتحليل والتفسير. وهذا ما نتناوله في هذا الفصل. مع الإشارة إلى أنّ ما يهمنّا في الأمثال الشعبية وما نركّز عليه في هذه الدراسة هو عموم اللفظ لا خصوص السبب، كما تقول القاعدة الفقهية.

1- المثل الشعبي

1-1 خصائص المثل الشعبي

- المثل الشعبي خاصية إنسانية؛ أي تختصّ بالإنسان دون سائر المخلوقات الأخرى.
- الأمثال الشعبية مكتسبة، يتعلّمها الفرد من جماعته الثقافية بحكم انتمائه إليها عن طريق عمليتي التلقين والمحاكاة.
- الأمثال الشعبية متنوعة المضمون؛ فتختلف في مضامينها إلى حدّ التناقض.
- الأمثال الشعبية مشتركة بين أفراد الثقافة الواحدة، ولا يمكن أن يحتكرها واحد أو عدد من الأفراد، فهي ملك مشاع للجميع، و تحمل صفة العمومية.
- قدرة المثل الشعبي على صياغة السلوك الإنساني في جمل قصيرة معبرة عن الظواهر الاجتماعية. يذكر "عبد الرحمان بدوي" في تصدير عام لكتاب "الحكمة الخالدة-جاويدان خرد" لمسكويه أنّ الجمل القصيرة من خصائص اللغات السامية، ومنها العربية طبعاً، إذ يقول: «فهي لغات التصاقية، أعني أنّ الكلمات تتنّالي فيها لتؤدّي المعني بغير توقّف بعض أجزائها على بعض، وهذا من شأنه أن يعين على إنشاء الكلمات القصار أكثر من إنشاء العبارات المركّبة»⁽¹⁾، وحسبه دائماً «هي (الجمل القصيرة) ذات دلالة خاصة عند العقل الشرقي عموماً و العقل العربي خاصة. وهذا يدل على أنّ المثل الشعبي قد استوعب الأبعاد النفسية المعقدة، وتمكّن من صياغتها في قالب مثل شعبي صالح لمختلف الأزمنة»⁽²⁾.

(1) أبو علي أحمد بن محمد مسكويه، الحكمة الخالدة-جاويدان خرد، تحقيق عبد الرحمان بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1952، ص8.

(2) سعيدة حمزاوي، "رؤية نقدية لمنطلقات التفكير في الأدب الشعبي-التلّي بن الشيخ: الشعر-القصّة-المثل"، مجلة الأثر مجلة الآداب واللغات، العدد الخامس-مارس 2006، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر، ص225.

- الأمثال الشعبية لها قابلية الانتشار والنقل، إذ يتم هذا الانتشار بالتداول المستمر والدائم وبوسائط الاتصال المختلفة. وسبب قدرتها على ذلك يعود إلى سهولة لغتها على الفهم وومراجعتها الدلالية، «بمقدار ما تكون اللغة والمراجع الدلالية والنوع مفهومة بسهولة يمكن للنص أن ينتشر خارج زمانه ومكان صدوره. لكن حين تضيع هذه القواعد الترميزية يفقد النص من قدرته على التواصل»⁽¹⁾.

- الأمثال الشعبية مستمرة؛ فهي مستمرة باستمرار القيم والعادات والأعراف والسلوك وغيرها.

- الأمثال الشعبية لا تتغير، فهي تجري على الألسن كما جاءت عليه. فلا تغير صيغتها فهي اجتماعية الخطاب والمقصد، توجه خطابها للجميع، فقد يكون المعنى بالخطاب فردا واحدا أو اثنين أو جمعا من الناس، بل وقد يكون ذكرا أو أنثى، فلا تغير من بنيتها. وأوضح ذلك، فالمثل «يَا أَمْرًا أَنْتِ عَلَيْكِ بترَاقِ الخُبْزَةِ وَ أَنَا عَلِيٌّ بِالْغَدَاءِ مَرَّتَيْنِ» فالمخاطب أنثى واحدة، لكنه قد يوجه إلى الجميع دون تمييز جنسي، فالجميع ينطبق عليه المثل في سياق اجتماعي ملائم. فالمساس بصيغة المثل الشعبي سيؤدي حتما إلى المساس بمدلولاته، كما يفقد من قيمته اللغوية والتاريخية. فالمثل الشعبي «فَلَانَ يَخِيْطُ وَ يَمِيْطُ» تغيرت لفظة «يخيط» بعد أن كانت «هياط» وبالتالي تغيرت قيمته اللغوية، فما معنى يخيط في هذا المثل، فالأمر لا ينسجم في هذه التركيبة. كما يفقد من قيمته التاريخية، فلا نستطيع تتبع مولده وتطوره عبر الزمن. وتجدر الإشارة إلى أن المثل قد حافظ على المعنى العام. والمعنى المقصود له هو أن الفرد، يروح و يجيء نتيجة خلو المحيط من منافس أو مقاوم، فأصبح يتصرف دون حد أو رادع لتصرفاته. وأصل المثل ما جاء لفظه بالصيغة التالية: «ما زلنا بالهياط و المياط»، قال اللحياني الهياط هو الإقبال والمياط هو الإدبار⁽²⁾.

2-1 وظائف المثل الشعبي

تدور الفكرة الأساسية في هذا الاتجاه حول المجتمع كنسق واحد، يتألف من عدد من النظم المتفاعلة والمتساندة، والتي يؤثر بعضها في بعض، ومن ثم تناول مدى إسهام ونصيب كل نظام في المحافظة على تماسك المجتمع من أجل استمراره.

وتقول الوظيفية بوجوب دراسة الظواهر الثقافية في إطار البناء الاجتماعي الكلي من حيث الوظائف التي تؤديها. وترتكز هذه النظرية على الدور الذي تلعبه الثقافة الشعبية في بنية وتشكيل

⁽¹⁾ بيير زيماء، النقد الاجتماعي، تر: عابدة لطفي، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 1991، ص73.

⁽²⁾ ابن منظور، لسان العرب، مادة هياط.

ثقافة المجتمع، وكيف تسهم في الحفاظ على النظم الاجتماعية وتدعمها. الوظيفية في إحدى التعريفات هي «رؤية سوسيولوجية ترمي إلى تحليل ودراسة بنى المجتمع من ناحية، والوظائف التي تقوم بها هذه البنى من ناحية أخرى»⁽¹⁾.

والاستفسار هنا يدور حول كيفية أداء الأمثال الشعبية لأدوارها؟ وكيف تقوم بوظائفها في إطار ثقافة المجتمع؟

للأمثال الشعبية وظائف أساسية تكمن في الحفاظ على النسق الثقافي للمجتمع من خلال النأي به عن الصراعات التي قد تحدث في المجتمع والنتائج المترتبة عليها. ولأنها محل قبول أفراد المجتمع من حيث اللفظ والمعنى، فهي تشكل وسيلة تعبير معترف بها من المجتمع ومسموح بها في التعبير عن أغراضهم المختلفة وغاياتهم، ولأنها استوعبت الوقائع وأحسنت التعبير عنها. فلها، إذن «دور مهم في الحفاظ على البناء الثقافي شكلا ومضمونا، وفي الوقت ذاته تعطي لأفراد المجتمع سبيلا آمنا للتعبير عن أنفسهم؛ لأن المثل الشعبي يتسع محتواه لما يروونه، ويرغبون فيه في التعبير عنه دون صدام مع المجتمع، وما قد يترتب على هذا الصدام من مؤاخذة اجتماعية»⁽²⁾.

كما أنها تشكل وثيقة مهمة لتأريخ تقاليد مجتمع ما وعاداته وفلسفته في الحياة، فالأمثال الشعبية وثيقة اجتماعية تعبر عن الواقع بطريقة مباشرة أي العلاقات الجدلية بين الخطاب والواقع فهي وليدة الظروف الاجتماعية والثقافية والتاريخية. يقول **ماركس**: «أن الأدب هو الذي يعكس ولو بطريقة معقدة ملتوية أحيانا العلاقات الاجتماعية والإنتاجية لهذا العصر أو ذلك». فهي تعدّ «مصدرا مهماً جداً للمؤرخ الأخلاقي والاجتماعي يستطيع كلّ منهما أن يعرف كثيرا من أخلاق الأمة وعاداتها وعقليتها ونظرتها إلى الحياة، لأن الأمثال عادة وليدة البيئة التي نشأت عنها»⁽³⁾. فضلا عن ذلك، نجد لها وظيفة خلق الآراء أو تغييرها أو تثبيتها⁽⁴⁾.

(1) عبد الباسط عبد المعطي، اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد 44، 1981، ص 43.

(2) محمد أمين عبد الصمد، القيم في الأمثال الشعبية بين مصر وليبيا في مجتمعي البيضاء الليبي والغرق المصري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2014، ص 21.

(3) محمد أمين عبد الصمد، المرجع نفسه، ص 27. أخذ عن: أحمد أمين، قاموس الأمثال الشعبية والتقاليد والتعبير، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 2008، ص 61.

(4) باتريك شارودو - دومينيك منغو، معجم تحليل الخطاب، تر: عبد القادر المهيري - حمدي صمود، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2008، ص 419.

كما أن هناك وظائف اجتماعية تؤديها الأمثال الشعبية، يمكن تلخيصها في العناصر التالية:

- توحيد الناس في مجتمع خاص بهم، من خلال القيم التي تحملها الأمثال الشعبية، والتي يشترك فيها أعضاء المجتمع وبها يتم التواصل ويتحقق الانتماء.

- مساعدة الناس على إقامة العلاقات الاجتماعية والبنى الاجتماعية وتحقيق المصالح الفردية والجماعية.

- توفير منظومة قانونية التي تتيح التعاون والتضامن بين أفراد الثقافة الواحدة، والاستجابة لمواقف معينة استجابة موحدة وموحدة. وفي ذلك، ينظر "باسكوم" إلى الفنون القولية على «أنها التآلف الخلاق لمجتمع يقوم بوظائفه، وعلى أنها عناصر ثقافية دينامية... فالأمثال تساعد على اتخاذ القرارات القانونية»⁽¹⁾.

أما فيما يخص الوظائف الإنسانية التي تؤديها الأمثال الشعبية فهي:

- تكوين وإنتاج الشخصية الثقافية القادرة على استيعاب ثقافة المجتمع وتمثلها وفهمها مما يساعدها على التكيف مع مجتمعها، وإقامة علاقات مع أفرادها وبناء الاجتماعية «من خلال اكتسابه المعارف والخبرات والعادات والتقاليد والقيم والاتجاهات والأنماط السلوكية السائدة في مجتمعه»⁽²⁾ التي تحملها الأمثال الشعبية.

- كما أن الأمثال الشعبية أداة الفرد في حل مشكلاته المختلفة التي يواجهها في بيئته الاجتماعية.

- الأمثال الشعبية وسيلة لتبرير ممارسة اجتماعية ما أو لتبرير عدم ممارستها. فهي لا تتحدث عن شيء ما فقط، إنما تدعو إلى شيء ما أيضا.

- أداة تساعد الفرد على التنبؤ بالأحداث والمواقف الاجتماعية المحتملة، والتنبؤ بسلوك الأفراد والجماعات في مواقف محددة، ومعنى هذا أننا إذا عرفنا القيم التي تحملها الأمثال الشعبية والتي تتبناها الجماعة التي ينتمي إليها الفرد، أمكننا أن نتنبأ بالسلوك، بحسب هذه المواقف التي يواجهها.

(1) محمد أمين عبد الصمد، المرجع السابق، ص 45.

(2) دلال ملحق استثنائية، التغيير الاجتماعي والثقافي، دار وائل، الأردن، ط 3، 2010، ص 237.

وللوظيفة النفسية للمثل الشعبي أهميتها، حيث تتلخّص في: إكساب الفرد السلوك وأساليب التفكير ومنهجيّاته والمعارف، وصيغ التعبير عن العواطف والأحاسيس. والهدف من هذه الوظيفة هو تسهيل الاندماج الاجتماعي والتكيف مع البيئة الاجتماعية.

3-1 الضبط الاجتماعي والمثل الشعبي

الضبط الاجتماعي نظام يقوم على تنظيم العلاقات الاجتماعية بين أفراد المجتمع، لضمان استقرار المجتمع و استمراره و إشباع حاجات أفراد المجتمع، ومنع سيطرة الغرائز الطبيعية الجامحة على سلوكهم، وتنظيمها خشية أن تميل به عن الطريق الذي يحدده المجتمع. فهو ملازم لكل المجتمعات على اختلاف درجة تحضرها وتقدمها الاقتصادي والاجتماعي والثقافي.

وفي كتابه "علم اجتماع القرن العشرين" عرف "غورفيتش G.Gurvitch" الضبط الاجتماعي بأنه: «مجموع النماذج الثقافية والرموز الجمعية والمعاني والدلالات الروحية الجماعية والقيم والأفكار والمثل، وكذلك الأفعال والعمليات المتصلة بها مباشرة، التي يستطيع بها المجتمع والمجموعة وكل فرد القضاء على الخلافات والتوترات وحل الصراعات، والقضاء على كل ما يؤثر في التوازن الاجتماعي، وتحقيق جهود جديدة مبتكرة ذات آثار فعّالة»⁽¹⁾، ويضيف "هيرتشي Travis Hirshi" «امتثال الأفراد للمعايير المتشكّلة من القانون»⁽²⁾.

وللضبط الاجتماعي أدوات ووسائل يتحقّق عن طريقها، والتربية إحدى هذه الأدوات للوصول إلى اتساق بين سلوك الفرد والمعايير القيمية في المجتمع، لتسهيل عملية التكيف الاجتماعي مع البيئة. وتختلف وسائل التربية في عملية الضبط الاجتماعي من إرشاد وتوجيه وإقناع وتشجيع إلى زجر وحرمان ونبذ.

إنّ مجموعة الظواهر الاجتماعية التي تحملها الأمثال الشعبي، سواء الداخليّة منها كالأعراف والعادات والتقاليد والقيم والمعايير والأخلاق وقواعد السلوك والخبرات والتجارب، أو الخارجيّة منها كالقوانين والتشريعات التي يتمّ نقلها إلى المنتمين إلى ثقافة معيّنة عن طريق التربية لأجل تماسكها واستمرارها، تبين لنا العلاقة الوطيدة بين الأمثال الشعبية وعملية الضبط الاجتماعي. فعن طريقها تنترسخ مضامينها الاجتماعية والتربوية والسياسية والاقتصادية... إلخ، وبواسطتها يتمّ تداولها وانتشارها

(1) مركز رؤية للدراسات الاجتماعية، أثر مواقع التواصل الاجتماعي على عملية الضبط الاجتماعي، مؤسسة حمد بن عبد الرحمن الحسيني الخيرية، الرياض، ط1، 2014، ص52.

(2) مركز رؤية للدراسات الاجتماعية، المرجع نفسه، ص53.

لهذا تعدّ الأمثال والأقوال المأثورة ميكانيزمات ضبطية عرفية مهمّة للسيطرة على الرأي والسلوك. تستخدم بوصفها إطاراً مرجعياً لتحديد سلوك الأفراد وتوجيهه نحو خبرة اجتماعية عاشتها أجيال واختبرت نجاحها، لذا تمثل نوعاً من السلطة الأدبية تستمدّها من فكر الجماعة ومن منطلق العقل الجمعي، وعلى هذا الأساس فإنّ الأفراد يستشهدون بها في أحاديثهم اليومية، ويدعمون بها آراءهم وحججهم، ويعتمدون عليها في تبرير أعمالهم .

عرض "سمنر W.G.Sumner" في كتابه (الطريقة الشعبية Folkways) نظريته في الضبط الاجتماعي حيث عبّر عنه باصطلاح الطرق الشعبية التي اعتبرها عادات المجتمع وتقاليد وأعرافه التي تصبح منظّمة وملزمة، تجبر الأفراد على الامتثال لها معتمدة على سلطة المجتمع⁽¹⁾.

فالأمثال الشعبية فكر اجتماعي وجماعي، تعكس تجارب الشعب وأدواره التاريخية وأبنيته الدينية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية بشكل عام، كما تتضمن طبيعة العلاقات الاجتماعية والقيم السائدة في المجتمع، وبذلك شكّلت مرجعيات السلوك. ولذلك أصبحت الأمثال الشعبية إلى جانب الحكم والأقوال المأثورة ميكانيزمات ضبطية مهمّة للسيطرة على الرأي والسلوك معاً، من حيث التّحديد والتّوجيه نحو الخبرات الاجتماعية التي بدا للمجتمع صوابها ونجاحها.

والأمثال الشعبية من أهمّ الحوامل الثقافية، فهي أحد أنواع الضبط الاجتماعي دقّة وتنظيماً، وأحد القواعد غير الرّسمية الضابطة للأفراد، وهي تتميز عن بقية الضوابط الأخرى بكونها أكثر موضوعية وتحديداً، تستند في بعض حالاتها على قواعد دينية واجتماعية وأخلاقية و... مما يؤهلها لأن تكون أحد الضوابط الذاتية الثابتة التي يكتسبها الفرد ويتمسك بها وتبقى معه طول حياته.

لقد تضمّن كثير من الأمثال الشعبية مجموعة من الأعراف الاجتماعية، وذلك حتى تضمن لها درجة من النّقة والنّبات الزّمني. ومن الأمثال التي تعبّر عن الأعراف والتقاليد المجتمعية في المجتمع «اللّي تمّ في عادته تمّ في سعاده» فيدعو هذا المثل إلى الالتزام بالعادات والتقاليد الاجتماعية، ويسنده المثل «أما لفة و لا أما لفة» أي تحبيب الشيء المألوف والذي أصبح من العادات المألوفة، أفضل ممّا يخالف العادات والتقاليد. وما يمكن أن نلاحظه للوهلة الأولى، أنّ منشأ هذين المثليين، قد يكون كبار السنّ الذين يجهلون كل جديد، وبالتالي يقاومونه، وفي ذلك يقول "وليام أوجبورن (W.Ogburn,1957)": «أنّ النزعة المحافظة عند كبار السن والميل للمحافظة على القديم واستاتيكية

(1) مركز رؤية للدراسات الاجتماعية، المرجع نفسه، ص 47.

العادات والتقاليد، كلّها متغيّرات تقاوم التجديد المادي والتغيّر بوجه عام⁽¹⁾. كما أنّ نزعة المحافظة على القديم وإبداء مقاومة للجديد؛ قد تصدر من طبقة أصحاب المصالح والامتيازات الاجتماعية أو الاقتصادية أو ممن يسعون إلى المحافظة على المكانة الاجتماعية التي يتمتّعون بها خشية فقدانها، فيبدون مقاومة للتغيّر. وتبدو المقاومة أكثر وضوحاً عندما يتعلّق الأمر بتغيّر القيم والمعتقدات القديمة.

والدين أحد الوسائل الاجتماعية الضابطة في المجتمع، فالأمثال الشعبية المرتبطة بالدين تعدّ ضوابط اجتماعية قدّمت إلى المجتمع في صيغ محلية، فهي تعدّ ضابطاً دينياً، حينما تتضمن قيمة دينية، كالمحافظة على الصلاة في المثل «اللّي يصليّ و يترك يدخل للنار مفترّك» أو اتخاذ الدين وسيلة لتبرير سلوك أو رفضه، كما يظهر في المثل «ما تتحرك شعرة إلا بإذن الله» أو المثل «اللّي حجّ حجّ، و اللّي عوّق عوّق»، والذي يتطرق إلى أهمية الوقت والمحافظة على المواعيد وإنجاز الأعمال في وقتها.

ومن الأمثال الشعبية التي تستند على أساس ديني كذلك، ويتناولها أفراد المجتمع نجد «الصدقة تسجيّ و تجي و تزيد في العمر مدة»، كما استمدّ المثل «الجار وصي عليه النبي» من الحديث الشريف «ما زال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت أنه سيورثه». و «الحياء من الدين» المستمدّ من الحديث الشريف: «الحياء من الإيمان». كما صوّرت الأمثال الشعبية العديد من الفضائل والأخلاق في صور بلاغية قصيرة. ومن ذلك نجد المثل «المؤمن ما يكون حقود» يدعو إلى خلق التسامح ونبذ رذيلة الحقد، والذي يوظّف في حال الصراعات التي تنشب بين أفراد الجماعة.

كما تعدّ الأمثال الشعبية ضوابط أخلاقية، باعتبار الأخلاق أحد الضوابط الاجتماعية، ويظهر ذلك فيما يدعو إليه المثل الشعبي «دير الخير و انساه، وإذا درت الشرّ اتفكرو» فالخير والشرّ قيمتان أخلاقيتان، فهو يدعو إلى فعل الخير، دون انتظار مقابل لذلك، حتى تصبح هذه القيمة سجيّة في النفس، و يصبح العمل بها من طبائع الأمور في المجتمع، في حين أنّ فعل الشر هو شذوذ ينبغي التفكير فيه دوماً، لاستدراكه في حينه والاعتذار عن فعله، فعواقبه وخيمة على الفرد والمجتمع. وكأنّ الأدب الشعبي يقصد إلى أن تغدو القيمة الأخلاقية الحسنة في نفس الفرد كالسجيّة مثل ما ذهب إليه "الجرجاني" حين قال: «الخلق عبارة عن هيئة للنفس راسخة، تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية، فإن كان الصادر عنها الأفعال الحسنة، كانت الهيئة خلقاً حسناً وإن كان

(1) دلّال ملخص استثنائية، المرجع السابق، ص 166.

الصادر عنها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التي تصدر عنها هي مصدر ذلك خلقا سيئا»⁽¹⁾.

كما تعد الأمثال الشعبية ضوابط عرفية من خلال دعوتها إلى تبني مجموعة الأعراف والتقاليد والعادات الاجتماعية لضمان الثبات الزمني لها ودرجة الوثوقية بها. ويظهر ذلك في المثل «اللّي تمّ في عادتو تمّ في سعادتو». فالعرف قاعدة سلوكية اجتماعية، معترف بها وبقوتها الإلزامية، فهي بذلك لها جانبان: جانب موضوعي مؤسس على الاستمرارية والتكرار. وجانب معنوي مبني على وعي أفراد المجتمع بالزامية اتباع العرف. ومن ذلك نشأت أهميته، فأصبح كالقانون العام، ولذلك عدّ من مصادر التشريع، وواحدًا من القواعد والأعراف التي تنظّم العلاقات الاجتماعية.

والملاحظ أنّ الأمثال الشعبية تنطوي على عدالة في المعاملة، إذ لا تفرّق بين أبناء المجتمع الواحد فهي تحدّد التصرفات الصائبة لسلوك الأفراد، فتتشكّل من خلالها شخصياتهم وتجعلهم مسؤولين تجاه المجتمع من أجل قيام مجتمع منظم وشخصية متكاملة.

فمن غير اللاتق إذن، أن ينظر إلى الأمثال الشعبية على أنّها مجرد شكل من الفولكلور خاص بشعب ما أو مجتمع ما، فهي في الواقع عمل قولي، ذو قيمة تربوية وتهذيبية، يدعو قوة معينة إلى التحرك، ويؤدي إلى التأثير في مجريات الأمور وعلى السلوك الإنساني.

1-4 لغة المثل الشعبي

اللغة ظاهرة اجتماعية، وتعمّق اجتماعيتها بارتباطها بالكفاءة الاتصالية للأفراد في المجتمع. وتقوم الكفاءة الاتصالية للغة على استخدام هذه الأخيرة في مواقف ثقافية واجتماعية مختلفة، والتي تحكمها قواعد معرفية تنظّم العلاقات بين الأشخاص والضوابط الثقافية والتنظيمات الاجتماعية. كما أنّ الكفاءة الاتصالية للغة تزوّد الدارس بالقدرة على تعميم أنماط السلوك الاتصالية المناسبة لعدد لا حصر له من المواقف الاجتماعية. وأنّها تدرس مناسبة العبارات والجمل لسياقات معينة أي الجانب الاجتماعي منها، وفق العوامل الثقافية التي تعلّمها الفرد واكتسبها في مجتمعه.

ومن جهة أخرى، فإننا ندرس لغة المثل الشعبي، ونرى مدى تطابقه مع الفكر الشعبي، حيث تتميز لغة المثل الشعبي بالبساطة التي تسمح له بتحقيق المشاركة الوجدانية معه وبالإيجاز وكثافة الدلالة مع إمكانية فهمها ببسر، ف«بمقدار ما تكون اللغة والمراجع الدلالية والنوع مفهومة بسهولة يمكن للنص أن ينتشر خارج زمانه ومكان صدوره. لكن حين تضيع هذه القواعد الترميزية يفقد النص من

(1) خلد جمعة بن عثمان الخراز، موسوعة الأخلاق، مكتبة أهل الأثر، ط1، 2009، ص21.

قدرته على التواصل»⁽¹⁾. يبنى المثل على فكرة محددة الأهداف، و يسمح لنا بالوقوف على بنى الوعي الاجتماعي إلى جانب شرح العناصر المكوّنة لها وتحليل الروابط المتبادلة ودراسة قوانين تطوّرها، فهو يحمل الرّوى الثقافية للمجتمع إذ يعدّ إنتاجاً لغويًا اجتماعيًا يبرز العلاقات الاجتماعية المتنوّعة. والمثل الشعبي في إيجازه وكثافة دلالاته يعكس العقل العربي خصوصاً حسب "بدوي"، إذ يذهب إلى «أنّ العقل الشرقي لم يستطع أن يهضم الفلاسفة اليونانيين إلا بعد أن وضعت لهم-انتحالاً في أغلب الأمر-أمثالا وجملاً حكمية قصيرة»⁽²⁾، ويذكر "بدوي" كثيراً من المؤلفات التي ألّفت بهذه الصيغة منها "الملل والنحل" و"توادر الفلاسفة" وكتاب "الكلم الروحانية في الحكم اليونانية" لأبي فرج بن هندو (المتوفى 420هـ)... وغيرها من الكتب. ويضيف بأنّ اللغات السامية ومنها اللّغة العربية «لغات التصاقية، أعني أنّ الكلمات تتتالي فيها لتؤدّي المعاني بغير توقف بعض أجزاءها على بعض. وهذا من شأنه أن يعين على إنشاء الكلمات القصار أكثر من إنشاء العبارات المركّبة»⁽³⁾.

ويقدّم "بدوي" تقدماً للأمثال الشعبية وما يشابهها من الحكم، فيعترف بأهميتها وفائدتها في الحثّ على القيم الفاضلة، وفي اتخاذها كمعايير للسلوك؛ إلّا أنّ لها جانباً آخر تسهم في عرقلة مسيرة المجتمع وحركيته باعتبارها صيغاً جاهزة، تضع العقل في صيغ جامدة، لا تسمح بالتجديد والتغيير بل وتمنع التفكير فيه، وبذلك تجعلنا أسرى للعادات والتقاليد والفكر القديمة. فيقول في هذا الشأن: «فإنّه يضرّ من حيث هو قيد يشدّ النفس إلى صيغ مصنوعة وأفكار سابقة، ومعان متعارفة، وهذه من شأنها أن تحجر السلوك في مجاري السنّة التقليدية ممّا يدعو إلى الانصراف عن التجديد والتوثّب، ويعقل سورة المتوفز⁽⁴⁾ إلى الآفاق المجهولة والمرامي الجديدة»⁽⁵⁾. بل ويذهب بعيداً في نقده إذ يعتبر أدب الأمثال الشعبية والحكم وانتشارها-باعتبارها حوامل لقيم لا تتغيّر-من أسباب ضعف العرب⁽⁶⁾.

على الرغم من أنّ المثل الشعبي فكر جاهز، وعلى الرغم ممّا يشكّله الفكر الجاهز من خطر على التفكير، فإنّه يتيح الفرصة للتفكير انطلاقاً منه والتأمّل فيه، فالتفكير في المثل الشعبي وسيلة فعّالة، لتعويض التفكير بواسطة المثل الشعبي. كما أنّ فكر الإنسان وذكاءه محدودان؛ لأنّه لا

(1) بيير زيماء، المرجع السابق، ص73.

(2) أبو علي احمد بن محمد مسكويه، المصدر السابق، ص7

(3) أبو علي احمد بن محمد مسكويه، المصدر السابق، ص8

(4) المتوفز: المتهيّ للعدو و المضي.

(5) أبو علي احمد بن محمد مسكويه، المصدر السابق، ص9.

(6) أبو علي احمد بن محمد مسكويه، المرجع السابق، ص9

يستطيع استيعاب كل الحقائق، فيضطرّ إلى الاستعانة بالمثل الشعبي ليحلّ محل الحقيقة الغائبة. وبذلك يتمكن الإنسان من فهم الظواهر والتنبؤ بها بقصد التحكم فيها وضبطها.

ومن الخصائص اللغوية للمثل، أنه يبنى على المقارنة التي تدعو إلى التفكير العميق في مغزاه، كما في المثل «الْمَنْدَبَةُ كُبِيرَةٌ وَ الْمَيْتُ فَارٌّ» أي أنّ المصيبة كبيرة وعظيمة لكن في المقابل، وعند الاطلاع على أسبابها نجدها واهية تافهة. فهنا يدعونا المثل إلى التفكير والمقارنة بين الشيء الحادث البسيط والأثر الكبير الذي يتركه والذي لا يعادل الحادث ذاته من حيث الأهمية بل هو أقلّ شأنًا.

كما تبنى الأمثال الشعبية، في كثير من الأحيان، بصيغة الشرط، حيث يشترط في تحقق الفكرة الثانية تحقق الفكرة الأولى «إِذَا حَضَرَ الْمَاءُ غَابَ التَّيْمُ» فغياب التيمم مشروط بحضور الماء. ويضرب المثل في حال حضور شخص مهمّ في جماعة لدراسة موضوع ما، فينسحب من هم أقلّ شأنًا-احتراما-ويفسحون له مجال الحديث والبثّ في الموضوع. وتحظى هذه الصيغة بالأهمية في البناء اللغوي للمثل الشعبي.

ونجد من خصائص لغة المثل الشعبي، جمود صيغتها وعدم تغييرها، ويعود ذلك لعدة أسباب:
- كثرة التداول والاستعمال، فما كثر استعمال عبارة أو كلمة للدلالة على معنى معين كان ألق به.

- أنّ المثل الشعبي محكي، والكلام المحكي يصعب تغييره.

- ويضيف "الزمخشري" سببا آخر: «لم يضربوا مثلا ولا رأوه أهلا للتسيير ولا جديرا بالتداول والقبول إلا قولاً فيه غرابة من بعض الوجوه، ومن ثمّ حوِّظ عليه وحمي من التغيير»⁽¹⁾.

2- اختلاف الأمثال الشعبية وتناقضاتها

يذكر إدغار موران "أنّ الإنسان ليس مجرد كائن يمكن إدراكه وفهمه انطلاقاً فقط مما هو مادي بيولوجي أو نفسي؛ إنّ إنسانية الإنسان أكبر من أن تختزل في هذا البعد أو ذاك"⁽²⁾، فهو كائن معقد التركيب يحمل في ذاته خصائص متناقضة فحسبه، تكون هذه التناقضات على شكل ثنائيات، فهو عاقل وواهم (Sapiens- Démens) وعامل ولاعب يحب اللّهُو (Faber-Ludens)، وواقعي

⁽¹⁾ إيلي جغام، "تداولية المثل بين معيارية اللّغة و جواز الاستعمال"، أستاذة بجامعة الجزائر، الحياة الثقافية، ماي 2010.

⁽²⁾ إدغار موران، "فهم الشرط الإنساني: رهان تربية المستقبل"، تر: عزيز مشواط، مجلة رؤى تربوية، مؤسسة عبد المحسن

القطان، عدد 29، أفريل 2009، ص 126.

وخيالي (Empiricus-Imaginerrues) ومنتج ومستهلك (Economicus-Consuman)، ونثري وشعري (Prosaicus-Poeticus). ويسهب "إدغار موران" بشيء من التفصيل: «إننا كائنات لعوية وعدوانية وواهمة، وبالقدر نفسه، نحن عقلانيون. كل ذلك يشكل اللحمية الخاصة بالإنسان. إن الإنسان كائن عقلاني ولا عقلاني في الوقت ذاته، قابل للقياس ومستعص عليه. إنه كائن ذو إحساس كثير وغير مستقر. إنه يضحك بيتسم ويكي، لكن قادر على إنتاج معرفة موضوعية. إنه كائن جدي لكن أيضا كائن قلق وعصبي، يحب اللذة ويهيم بها، كائن عنيف وحنون، محب وحاقد، كائن يخترقه الخيال ويعترف بالواقع، يسمع بالموت ويرفض التصديق به. يستبطن الأسطورة والسحر ويتجاوزان داخله مع العلم والفلسفة. مهوس بالأفكار ويشكك فيها وينتقدها. يتغذى من الأفكار الواقعية ومن الأوهام والأحلام غير الواقعية، وفي الوقت الذي تحدث فيه القطيعة بين الرقابة العقلية والثقافية والمادية، يقع ذلك اللبس القائم بين الذاتي والموضوعي»⁽¹⁾.

فكل إنسان يحمل في داخله أبعادا داخلية متعددة وشخصيات افتراضية، وعددا لا حصر له من العناصر المتوهمة، ووجودا متخيلا وواقعا متعددًا، في نومه ويقظته، في طاعته وتمرده في سره وعلنه. فإن كان هذا التنوع والتعدد والاختلاف على مستوى الفرد ذاته، فكيف تكون الحال على مستوى المجتمع ككل.

ويدعو "موران" إلى ضرورة التخلّص من النظرة ذات البعد الواحد التي تعرف الإنسان بالعقل فقط (Homo sapiens)، فينبغي النظر إلى الإنسان بعيدا عن هذه النظرة الأحادية، والنظر إليه على اعتبار أنه كائن مركّب يحمل خصائص متناقضة في ذاته.

فتناقضات الإنسان تظهر من خلال الأمثال الشعبية المتناقضة من حيث نظرتها للشيء الواحد أو الموضوع الواحد، فتارة له عاطفة إيجابية وتارة عاطفة سلبية نحو الموضوع الواحد. فمثلا: «خُوذُ الطَّرِيقَ العَافِيَةَ وَ لَوْ دَايِرَةً، وَ خُوذُ بَنَتِ العَمِّ وَ لَوْ بَايِرَةً» يناقض المثل «خُوذُ بَنَاتِ النَّاسِ إِذَا مَا لَقِيتُ الهَنَاءَ تَلَقَى الخَلاصُ»، فمن جهة يشجّع على الزواج من بنت العم ولو كانت تعاني كسادا، نجده في موقف آخر يشجّع على الزواج من بنات الناس (الآخرين) أي من الطبقة المحترمة الواعية، الذين يجد فيها الهناء والتفهم المفضيان إلى استقرار الأسرة؛ وفي حال حدوث مشكلة ما تجد التفهم المؤدي إلى الحل المرضي. كما نجد في موقف آخر «مَلَسْ مِنْ طِينِكَ يَسْجَى لَكَ» أي اختر للزواج امرأة من أهلك و أقاربك لضمان ديمومة الزواج وفاعليته؛ ومن جهة أخرى يرفض التقرب من الأقارب على

(1) إدغار موران، المرجع نفسه، ص 129.

أساس أنهم «ولذوي القربى أشدّ مضاضة» فيقول المثل: «الآقارب عقارب» أو «دمي هو همي». فنجد من مثل هذه التناقضات في كثير من الأمثال الشعبية. فهذه تدخل في الطبيعة المركبة للنفس البشرية ومنه الطبيعة المركبة والمعقدة للمجتمع.

إنّ انتفاء التناقضات وسواد الإيجابي منها فقط دون نقيضه، ليس بالأمر المقبول؛ لأنّ استواء أنماط السلوك والأفعال والأقوال يؤدي إلى تعطيل العقل، ومنه انتفاء الفكر. وفي ذلك يقول الجاحظ: «لو كان الأمر على ما يشتهيهِ الغرير والجاهل بعواقب الأمور، لبطل النظر وما يشحذ عليه ولتعطلت الأرواح من معانيها والعقول من ثمارها، ولعدمت الأشياء حظوظها وحقوقها»⁽¹⁾. فحياة الإنسان، إذن، لا يمكن لها أن تتكامل وتتسجم في غياب التناقضات؛ لأنّ لكل منها وظيفة يؤديها وهدفا يسعى إليه؛ ولأنّها ضرورية لحرية الاختيار والإرادة معا، فهي من شروط ظهور الفعل الواعي. فلو سادت الظواهر السلبية فقط في مجتمع ما لهلك، ولو سادت الظواهر الإيجابية فقط لغدت الحياة ضربا من ضروب الرتابة المملة. لذلك يقول الجاحظ في موضع آخر: «...ولو كان الخير محضا سقطت المحنة وتقطعت أسباب الفكرة، ومع عدم الفكرة يكون عدم الحكمة، ومتى ذهب التخبير ذهب التمييز، ولم يكن للعالم تثبت وتوقف وتعلم ولم يكن علم»⁽²⁾.

ثمّ أنّ سياقات ضرب المثل الشعبي تختلف باختلاف المواقف الإنسانية والمناسبات التي تستدعي التمثل به، فتجارب المجتمعات الإنسانية تختلف باختلافها، وهو ما ينعكس على مكوناتها الثقافية. كما أنّ تعدد دلالات المثل الشعبي تتيح له اجتماع أفراد المجتمع، مهما كان اختلافهم واستقطابهم.

3- فلسفة المثل الشعبي

يقول «توريانو» Torriano (1666م): «إننا نستطيع أن نكشف بسهولة طبيعة الشعب وذكاءه عن طريق الأمثال، فهذه الأمثال تمثل فلسفة الجماهير»⁽³⁾. فالأمثال الشعبية تحمل فلسفة الجماعة وتتمثل رؤيتها وتعبّر عنها وتنتصر لأهدافها، وهذه العبارة (المثل) التي تنتقل عبر الأجيال، إنّما تمثل فكر الجماعة واتجاهاتها، وتعكس خبراتها وتجاربها بأبنيتها المختلفة، الاجتماعية والدينية والاقتصادية والسياسية والفكرية بصفة عامة. وتحمل في طياتها طبيعة العلاقات الاجتماعية وتكشف دلالاتها

(1) الجاحظ، الحيوان، الجزء 1، ص 206.

(2) الجاحظ، المرجع نفسه، ص 204.

(3) إبراهيم أحمد شعلان، الشعب المصري في أمثاله العامة، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2004، ص 11، نقلا

أحكام القيم السائدة في المجتمع، فغدت بذلك إطاراً مرجعياً لسلوك الإنسان، تبرز أهميتها في مواجهة المشكلات، باعتبارها جزءاً من الذاكرة الشعبية. بل أن نصوص الأمثال هي جزء من بنية العلاقات الاجتماعية، وتعبير عن تفاصيلها. فهي (نصوص الأمثال الشعبية) حافلة بتفاصيل العلاقات الاجتماعية، سواء على مستوى الفرد أو الجماعة. وعلى حدّ تعبير "زايلر" «المثل الشعبي لا بد أن يحتوي على فلسفة ليست بالعميقة، مصوغة في أسلوب شعبي، بحيث يدركها الشعب بأسره ويردها»⁽¹⁾.

وتحفل الأمثال الشعبية الجزائرية بالقيم التربوية والاجتماعية والسياسية والأخلاقية و... إلخ. منها ما هو موضع اتفاق أفراد المجتمع، كالشرف والمروءة والشهامة والنخوة والعرض... إلخ، وهي في الواقع، من القيم العربية الأصيلة البحتة، ومنها ما هو موضع اتفاق كل البشر، كالحلم والشجاعة والصبر.

والملاحظ أنه على الرغم من أن المجتمع لم يخضع القيم للبحث التأملي العقلي، وليس بمقدوره فعل ذلك لسذاجة الفكر الشعبي وبساطته، وارتباطه بما هو محسوس، إلا أن ما تواضع عليه أفراد المجتمع من مفاهيم حول الفضيلة والرذيلة، لا يقل أهمية عما يراه أصحاب النظر الفلسفي المجرد. فنظرة المجتمع للقيم هي نظرة ذات طابع واقعي بعيد عن التجريد الفلسفي، إذ ترتبط بالممارسة الحياتية العملية. فالمجتمع لم يعرف قيمة مطلقة للفضيلة أو للرذيلة، إنما ارتبطت في ذهنه بالسلوك الذي يسلكه الفرد، وبالتالي فالقيمة الحقيقية للفضيلة أو الرذيلة تكمن في سلوك الإنسان الفاعل لها، أي أن نظرة المجتمع للخير والشر هي نظرة واقعية ترتبط بالسلوك الإنساني، وينتج عن هذا الارتباط وسم السلوك بالخيرية أو بغيرها.

فنظرة المجتمع الواقعية للقيم والبعيدة عن التأمل الفلسفي والتجريد، دليل نزوع العقلية الشعبية إلى الواقعية في تصور الحقائق والتعاطي مع الظواهر. والمتأمل بعمق في تراثنا القديم والجديد على حدّ سواء، يمكنه الوقوف على معطيات إنسانية كثيرة ومتعددة.

والمثل الشعبي «يَا سَعْدَكَ يَا فَاعِلُ الْخَيْرِ» والمثل «دِيرُ الْخَيْرِ وَ انْسَاهُ، وَإِذَا دَرْتِ الشَّرُّ اتَّفَكُرُو» يقرآن أصلاً من أصول القيم الأخلاقية، ففضيلة الخير في هذين المثلين ليس لها وجود مستقل خارج الذات، ومن ثم فلا ينبغي لها أن توصف بالحسن أو بالقبح، إنما يوصف بالحسن فعل الخير، ويوصف بالقبح فعل الشر. وهكذا نرى المجتمع يضمن في هاتين العبارتين على وجازتهما، ما

(1) نبيلة إبراهيم، أشكال التعبير في الأدب الشعبي، دار نهضة مصر للطبع و النشر، القاهرة، ص140.

لم تأت به كثير من الفلسفات. وهو بذلك يؤسس أصلاً مهماً من أصول السلوك الإنساني، مفاده أن الأفعال أهم من النظريات والمعاني المجردة، إذ ما فائدة معرفة الإنسان للخير والشر، إذا لم يلتزم فعل الخير ويتجنب فعل الشر.

كما تتميز الفلسفة الشعبية المختزلة في الأمثال الشعبية، حسب البعض، بأنها فلسفة مواقف لا فلسفة قضايا، وفي ذلك يقول إبراهيم أبو سنة: «الفلسفة الشعبية لا تتناول قضايا ذات أبعاد وتفاصيل وعلاقات، بل تقترب من أن تكون اختصاراً لموقف معين من خلال الحكم عليه، فهي فلسفة موقف لا فلسفة قضية، وأعني بالموقف النصح المؤقت للتصرف حيال ظروف عارضة وليست بناء تنفرع منه القضايا والاتجاهات»⁽¹⁾.

أما من حيث لغة المثل الشعبي؛ أي اللغة العادية، فهل هي ملائمة للعمل الفلسفي؟ إذ يرى "جورج مور G.Moore (1873-1958)" أن اللغة العادية ملائمة جداً للعمل الفلسفي، وأن توظيفها يتلاءم مع معتقدات الإنسان العادي في حياته اليومية، ما دام يصوغ هذه المعتقدات بلغة عادية. كما أنه يلفت الانتباه إلى أن العناية بتحليل الكلمات وتوضيحها ليست هدفاً في ذاتها، إنما هي وسيلة وأداة لتناول القضايا الفلسفية بالتوضيح والتحليل. «لا يحلّ عبارات لغوية وإنما يحلّ تصورات وقضايا، وتتألف القضية من تصورات وتصاغ التصورات في كلمات... وأن النظرية الفلسفية تقاس قيمتها إذا اتسقت مع معتقدات الرجل العادي»⁽²⁾.

وذهب "فنتغنشتين L.Wittgenstein (1889-1951)" المذهب نفسه، إذ اتخذ اللغة العادية كأداة ووسيلة للعمل الفلسفي، ولم يعارض ما ذهب إليه "مور" في أن «الفلسفة يجب أن تبدأ بحثها من أرض الرجل العادي، وأن تتواءم مع موقفه الطبيعي وتدافع عنه، وذلك باستخدام اللغة العادية»⁽³⁾. وشكّل موقفاً فلسفياً سمي بـ«فلسفة اللغة العادية».

ويقصد باللغة العادية، اللغة العادية التي يستخدمها الرجل العادي أو رجل الشارع في أنشطة الحياة اليومية. هذا من الناحية الفلسفية؛ أما لغة المثل من نواحي أخرى فقد نتناولها في جزء لاحق.

4- النشأة الاجتماعية للمثل الشعبي

(1) محمد إبراهيم أبو سنة، فلسفة المثل الشعبي، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، ط1، 2009، ص12.

(2) محمود فهمي زيدان، في فلسفة اللغة، دار النهضة للطباعة و النشر، بيروت، 1985، ص51.

(3) محمود فهمي زيدان، المرجع نفسه، ص60.

1-4 المثل الشعبي والمجتمع

العلاقة بين المثل الشعبي والمجتمع قائمة بالفعل وبالقوة، فالمثل لا يكون مثلا إلا في ظل شروط اجتماعية محددة، فمثل المثل فاعل اجتماعي وعضو في مجتمع، والمتلقي لهذا القول هو فاعل اجتماعي آخر وعضو في المجتمع أيضا، والنسق العام الذي يحتضن هذه العملية هو المجتمع بفعالياته وأنساقه الفرعية الأخرى.

فعلى مستوى حقل الاشتغال يتأكد واقعا بأن هذا الحقل يتم بالنسبة للقائل والمتلقي على صعيد المجتمع. فالمثل مشروط من حيث تداوليته بوجود المجتمع، أما على مستوى آليات الاشتغال ومولده، فإن الاجتماعي يلعب دورا بالغا في إنتاج وبلورة الرؤى والمسارات المؤطرة له. فالسوسيولوجيا تلح على التداخل والتشابك بين عدد العناصر النفسية والاجتماعية والسياسية والثقافية في صناعة الأدب. وهي عناصر يمكن إجمالها في سؤال الإنتاج الأدبي لا تتفصل بتاتا عن العملية الاجتماعية العامة.

فالأدب هو محصلة نهائية لتداخل عوامل مجتمعية يحضر فيها النفسي والجمعي والتاريخي. فلا يمكن أن ينفصل عن سياقه المجتمعي. فكل مثل شعبي تجربة اجتماعية، عبر واقع أو متخيل. وعلى الرغم من كل المسافات الموضوعية التي يشترطها بعض الأدباء لممارسة الأدب فإن المجتمع يلقي بظلاله على سيرورة العملية الإبداعية، بل ويوجه مساراته الممكنة في كثير من الأحيان، فلا أدب دون مجتمع ولا مجتمع دون أدب، فكل مجتمع أدبه ولكل أدب مجتمعه الذي ينكشف من خلال نصوصه ورواياته الشفهية.

2-4 اجتماعية الأمثال الشعبية

من خلال كلمة "الشعبية" يبدو لنا جليا مصدر الأمثال، فهي نابعة من الشعب بمختلف أطيافه، وفي ذلك يقول أحمد أمين "ومن مزية الأمثال، أنها تتبع من طبقات الشعب"⁽¹⁾، فهو «قول وجيز يعبر عن خلاصة تجربة، مصدره كافة الطبقات الشعبية»⁽²⁾. فلكون الأمثال تتبع من طبقات الشعب كلها، اكتست بذلك أهميتها الكبيرة لدلالاتها على حقيقة المجتمع، عاداته وتقاليده وعقليته ونظرته للحياة. فالإنتاج الأدبي (الأمثال الشعبية)، حسب الوسيان كولدمان «ليس انعكاسا بسيطا للوعي

(1) نبيلة إبراهيم، المرجع السابق، ص 139.

(2) أحمد زغب، الأدب الشعبي بين الدرس و التطبيق، مطبعة مزاور، الوادي، ط1، 2008، ص 88. مأخوذ من رسالة ماجستير 2016 / 2015، غنية عابي، الدلالات الاجتماعية في الأمثال الشعبية منطقة أولاد عدي لقبالة-أنموذج- ص 12.

الجماعي الواقعي، ولكنه يميل دائماً إلى أن يبلغ درجة عالية من الانسجام، تعبر عن الطموحات التي يبرز إليها وعي الجماعة التي يتحدث الأديب باسمها، ويمكن تصور هذا الوعي كحقيقة موجهة من أجل حصول الجماعة المذكورة على نوع من التوازن في الواقع الذي تعيش فيه»⁽¹⁾.

ويعترف "زيلر" بأن طبقات الشعب هي مصدر الأمثال الشعبية، لكنه يفصل في ذلك قليلاً بحيث يوجد للطبقة الدنيا أمثالها وللطبقة المتوسطة أمثالها، ولطبقة المفكرين أمثالها. لكن، حسبه، تتبع الأمثال الشعبية الحقيقية من الطبقتين الأوليين، الدنيا والمتوسطة، في حين أن طبقة المفكرين لا تستعملها إلا قليلاً، لأن أكثر ما تتداوله المأثورات والحكم.

ويفصل "الموردي" أكثر، أن الأمثال نابعة من كل أفراد المجتمع، لكن لكل طبقة اجتماعية أو صنف من الناس أمثالهم، حسب مستوياتهم الفكرية: «...إن لكل صنف من الناس أمثالاً تشاكلهم، فلا تجد لساقط إلا مثلاً ساقطاً وتشبيهاً مستقبلاً. إن الأمثال مستخرجة من أحوال المتمثلين بها، فبحسب ما هم عليه تكون أمثالهم»⁽²⁾. وعلمنا أن نتصور الطبقة التي صدر منها المثل الشعبي -نذكره لأن الضرورة دعت إلى ذلك- «الْخَرَا فِي لَحَيْتُو وَ يَقُولُ وَيْنِ هِي رِيْحْتُو»، فهذا المثل الساقط يعبر عن الطبقة الساقطة التي أنتجت وتداولته. كما أن المثل الشعبي «حَبَّ الْكَلْبِ لَفْمُو تَقْضِي حَاجَتَكَ مَوْ»، فبكل تأكيد أن منشأه هي الطبقات الضعيفة المسحوقة، التي اضطرتها الحال إلى استعمال النفاق الاجتماعي في قضاء حاجاتهم. وأبدي ملاحظة فيما أوردته "تبييلة إبراهيم" حول مصدر المثل الشعبي «بَابُ النَّجَّارِ مَخْلَعٌ»، وقالت أنه نبع من طبقة النجارين، لكن بنظرة بسيط، نلاحظ أن المثل له طابع نقدي، وبالتالي لا يمكن بحال أن يوجه النجار لنفسه هذا النقد، إنما في رأيي -أنه قد يأتي من أي طبقة كانت، إلا طبقة النجارين، ولنا في أمثالنا ما يشابه ذلك، فالمثل الشعبي «زَجَّارٌ وَ يَنْعَشِي بِاللَّفْتِ» بمعنى جزَّارٍ وعشاؤه لفتٌ، فلا يمكن أن يجلد الجزَّار ذاته بهذا النقد اللاذع، بل هو في رأيي صادر عن أفراد المجتمع عند ملاحظتهم سلوك الجزَّار -ويصعب تحديد الطبقة التي نبع منها- وهذا ما قدموه كنقد لذلك السلوك. فالمفترض، أن عشاء الجزَّار يكون لحماً، بحكم علاقته الدائمة بمادة اللحم، لكن على أن يكون عشاؤه لفتاً، وهو أرخص الخضروات ثمناً، فهذا مدعاة للاستغراب، والاستهجان. وهنا تطرح عدة تساؤلات حول سلوك الجزَّار، هل هو بخل، أم تقتير المفضي إلى البخل؟

(1) محمد سعيدي، "صورة العمل ودلالاته الاجتماعية والثقافية في المثل الشعبي الجزائري"، مجلة إنسانيات Insanyat

الإلكترونية، المجلة الجزائرية في الأثروبولوجيا و العلوم الاجتماعية.

(2) الشيخ سفر الحمداني، الأمثال والحكم العربية في خدمة الداعية، مديرية الوقف السني في الأنبار، العراق، 2011،

وفي إلحاحه على الطابع الفردي في نشأة المثل، دعا "زايلر" بشدة إلى «وجوب احترام فكرة الفردية في خلق المثل الشعبي، معارضا في ذلك الفكرة السائدة التي افترضت مساهمة الشعب بوصفه وحدة في خلق نتاجه الأدبي. فالأمثال الشعبية والأغنية الشعبية والحكاية الخرافية والحكاية الشعبية وفقا للرأي الأخير ترجع أصولها إلى ما يعيش في قرارة روح الشعب من إحساسات واهتمامات روحية جماعية. ومن وجهة نظر "زايلر" دائما، أن الشعب لا يستطيع -بوصفه كلاً- أن يخلق شكلا أدبيا مكتملا بأي حال من الأحوال، وإنما يعتمد كل خلق وكل ابتكار واكتشاف على شخصية مفردة. ولا بد أن كل مثل قد نطق به فرد في زمان معين ومكان معين. فإذا مسّ المثل حسّ المستمعين له، فهو حينئذ ينتشر بينهم، وكأنه عبارة ذات أجنحة. وعندئذ يتعرض المثل للتحوير والتهديب حتى يوضع في قالبه القانوني بوصفه مثلا شعبيا»⁽¹⁾. و«بالرغم من أن هذه التجارب يتكرر حدوثها كل يوم فإنها تظل وحدات متنوعة، وتظل كل تجربة تدرك في كل مرة في حد ذاتها، كما أن قيمتها تعيش فيها وحدها. فإذا حاولنا أن نخضع هذه التجارب لأحكام عامة ثابتة، فإننا لا نستطيع أن نفعل ذلك. ذلك أن تجاربنا في الحياة قد تتفق نتائجها، وقد يتناقض بعض هذه النتائج مع بعضها الآخر تماما. وقد تعبّر هذه التجارب عن النظام الكامل في حياتنا، وقد تعبّر عن أحوال عالمنا الذي تسير فيه الأمور على غير هدى. فمثل «ابن الوزّ عوام» يعبر عن مدرك من مدركات الحياة، يصح أن يصبح قاعدة، لكن نتقاجاً بمثل آخر يناقضه تماما وهو «باب النجار مخلص». فإذا بالمتلين يقف كل منهما على حدة ليعبر عن تجربة مفردة. وكل هذا إن دلّ على شيء، إنما يدلّ على أن عالمنا ليس نظاما كونيا يخضع لقوانين محدّدة، وإنما هو عالم الغرائب، عالم تجريبي اختباري»⁽²⁾.

ونجد أيضا "الخوارزمي" في مقدّمة كتابه "الأمثال"، يقول بفردية المنشأ للأمثال الشعبية ف: «هي قريب إلى الفهم؛ عذبة على اللسان، مقبولة في القلب، لا يجهلها العامة ولا يتكبر عنها الخاصة، وأكثرها مرسلّة لا يعرف أصحابها لإتيان الزمان على ذلك، ولأنّ كلام العرب لا تقيدته الإفهام، ولا تشغل بتخليده الأقاليم، ولا تجري في الضبط والرواية مجرى كلام العرب الذين حفظوا أنسابهم وقيدوا آدابهم، وعملوا أن الأمثال حكمتهم فوعوها...»⁽³⁾. فنجد أنه لا ينكر أن تكون فردية المنشأ، إنّما طول الزمن أنسانا قائلها، كما أنه لم يتمّ الاهتمام بتدوينه، مثلما اهتموا بتدوين أمور أخرى، كالأنساب والآداب... إلخ.

(1) نبيلة إبراهيم، أشكال التعبير في الأدب الشعبي، دار نهضة مصر للطبع و النشر، القاهرة، ص141.

(2) نبيلة إبراهيم، المرجع نفسه، ص142.

(3) آية الله عاشوري، محاضرة: المثل الشعبي، جامعة عبد الرحمان ميرة، بجاية، ص5.

وفي اعتقادي، أنه لا يمكن لأيّ مثل أن ينشأ دون أسباب تؤدّي إلى ذلك، فميلاده حتماً ينشأ بعد تفاعل اجتماعي بين اثنين أو أكثر، ومن هنا أخذت اجتماعيتها، فلم يكن انتشارها وعمومها هو الذي أعطاهها هذه الصّفة، إنّما أخذت من نشأتها في ذاتها. كما أنّ اللّغة التي صيغت بها هي ظاهرة اجتماعية في ذاتها.

كما نجد من التعاريف التي يتقدمون بها ما يوحي باجتماعيتها، فذكرت بأنّها محصول خبرات الشعوب و تجاربها الواقعية، فهذا يكفي بالقول باجتماعيتها وليس بفرديتها.

وفي عنصر التجربة والخبرة الاجتماعيتين اللّتين تتميزّ بهما الأمثال الشعبية، يقول الشيخ "محمد رضا الشبيبي" في تقديمه لكتاب "الأمثال البغدادية": «الأمثال في كل قوم خلاصة تجاربهم ومحصول خبرتهم... وهي ضرب من التعبير عمّا تزخر به النّفس من علم وخبرة وحقائق واقعية بعيدة البعد كلّها عن الوهم والخيال»⁽¹⁾، فما في النّفس هي خبرات اجتماعية، تضي على الأمثال الشعبية الواقعية بحكم نشأتها من الحقائق الاجتماعية الفعلية؛ لأنّ «المثل يجسّد الفكرة من خلال الصورة»⁽²⁾. فعنصر التجربة، إذن، تعبير عن نشأة المثل الاجتماعية «المثل قول وجيز يعبر عن خلاصة تجربة»⁽³⁾.

3-4 المثل الشعبي والسياق الاجتماعي

تركّز المدرسة الاجتماعية على دور السياق في تحديد المعنى، فالعبارة يتحدّد معناها من خلال السياق الذي ترد فيه، فالعبارة لها عدّة استعمالات سياقية، «لا تسئل عن المعنى ولكن سل عن الاستعمال» كما يقول "فتغنشتين". وتعدّ نظرية السياق منهاجاً من أهمّ منهاج دراسة المعنى.

المثل الشعبي وسيلة لنقل الفكر، بل هو رمز يجسّد الحالة الانفعالية والوجدانية للمتكلّم، فوعي المتلقّي بهذا الرمز يؤدّي به إلى التفاعل مع المثل الشعبي. فالمثل «قول جرى في موقف معين حقيقي أو متخيّل، تعبيراً عن حادثة ما لشخص أو أكثر... فإذا تكرّر مثل هذا الموقف ذكر القول السابق لما

(1) انبيلة إبراهيم، المرجع السابق، ص 139.

(2) انبيلة إبراهيم، المرجع السابق، ص 147.

(3) أحمد زغب، المرجع السابق، ص 88. مأخوذ من رسالة ماجستير 2015/2016، غنية عابي، الدلالات الاجتماعية في

الأمثال الشعبية منطقة أولاد عدي لقبالة-أنموذجاً-ص 12.

بين الموقفين من تشابهه»⁽¹⁾، وانطلاقاً من ذلك، كانت أهمية السياق ودوره في تمثّل المعاني. فالسياق عند «مالينوفسكي» هو «الموقف الفعلي الذي حدث فيه الكلام، ولكنه يقود إلى نظرة أوسع للسياق تضم الخلفية الثقافية التي وضع الحدث الكلامي إزاءها»⁽²⁾.

لا يمكن لمتلقي المثل الشعبي أن يمتزج به ويتحقق تأثره به إلا إذا كان له (المثل) سياق اجتماعي، فالسياق يساعد المتلقي على تلمس المعاني المنبثقة عن المثل الشعبي، فالمثل «اللي حلب حليبة يديرها في شكيوتو» لا يمكن أن نعرف أو نفهم منه ما إذا كان الحليب هو المقصود أم أن الأمر يتعلق بتحميل المتلقي مسؤولية فعلته، أم عواقبها، أم أنه سيجني ثمار فعلته الطيبة، لا يمكن فهم ذلك، إلا في سياق اجتماعي. ف«المثل الشعبي ابن سياقه»⁽³⁾. ف«الوظيفة الدلالية لا تتأتى إلا بعد أن تتجسد القولة في موقف فعلي معين»⁽⁴⁾. فكثير من الأمثال الشعبية تفقد معناها إذا عزلت عن سياقها الذي تضرب فيه، بل يصبح ذكرها نوعاً من العبث.

فالسباق يشكّل أكبر القرائن لأنه يحكم عملية الفهم الموضوعي، أي الفهم الذي يوازي قصد المتكلم إلى جانب أنه يحكم عملية الفهم الذاتي للمثل الشعبي. والسياق وحده هو الذي يشكّل معنى المثل الشعبي تشكيلاً جديداً وكأنه يولد من جديد في ظلّ بنيته الجديدة، ويمثّل السياق خلفية المثل، يجعله يفهم بمقتضاه. إنّ اختلاف السياقات من استعمال إلى استعمال هو الذي جعل للدالّ الواحد أكثر من مدلول، وللمدلول أكثر من دالّ. ولهذا السبب كانت الدلالة خاضعة لجديلية الاستعمال. وفي ذلك يقول «فتغنشتين»: «لا تسل عن المعنى ولكن سل عن الاستعمال». السياق يؤدّي دوراً في إضفاء دلالات جديدة على هذا المثل أو ذلك، أو يقوم بإزالة الدلالات الأخرى العالقة به والإبقاء على دلالة واحدة وهي الدلالة التي يتمّ ترجيحها من خلال السياق، وهذا التغيّر في الدلالة هو ما يعبر عنه بـ«حركية المفهوم وثبات المنطوق»⁽⁵⁾، فالمثل ليس بنية مغلقة من الدلالات لكنه مفتوح لكثير من التفسيرات والتأويلات، فهو مادة تتفاعل مع المُلقي والمتلقي.

يولد المثل الشعبي من جديد عندما يوضع في سياق، فالسياق يضيف دلالات جديدة عليه؛ لأنّ

⁽¹⁾ فتحة بخالد، القيم الإنسانية في الأمثال الشعبية الجزائرية، أطروحة دكتوراه، جامعة تلمسان 2016/2017 ص 2. نقلاً عن محمد الرميحي، مجلة العربي، المثل الشعبي، الكويت، 1991، ص 9.

⁽²⁾ تمام حسان، اللغة العربية معناها و مبناها، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1973، 316.

⁽³⁾ المهدي إبراهيم الغويل، السياق وأثره في المعنى -دراسة أسلوبية، أكاديمية الفكر الجماهيري، بنغازي، ليبيا، ط 11، ص 42.

⁽⁴⁾ John Lyons J.Firth. Theory of Meaning. In Bazell., C.E et Al.(Eds) in Memory of J.R.Tirth, (Longman 1970, p296.

⁽⁵⁾ المهدي إبراهيم الغوي، المرجع نفسه، ص 23.

السياق وحده هو الذي يشكل المعنى تشكيلا جديدا.

ويتشكل السياق من مجموعة العناصر المكوّنة للموقف الكلامي، وهي شخصية المتكلم وشخصية السامع وتكوينهما الثقافي، والشخصيات التي تشهد الكلام، أي التي تكون حاضرة في الموقف الكلامي، غير المتكلم والسامع- والظروف الزمانية والمكانية، والعوامل الاجتماعية التي لها صلة باللّغة والسلوك اللّغوي، التي تسهم في الموقف الكلامي كالوضع السياسي وكحالة الجو. فالمعنى حسب فيرث "هو «نتيجة علاقات متشابكة متداخلة»⁽¹⁾. وحسبه دائما: «أنّ الوظيفة الدلالية لا تتأتى إلا بعد أن تتجسدّ القولة في موقف فعلي»⁽²⁾. وأنّ «الموقف الفعلي الذي حدث فيه الكلام، يفود إلى نظرة أوسع للسياق، تضمّ الخلفية الثقافية التي وضع فيها الحدث الكلامي إزاءها»⁽³⁾.

والسياقات غير اللّغوية متعدّدة فمنها السياق الانفعالي والسياق الثقافي وسياق الموقف. فدرجة الانفعال الشديدة أو الضعيفة في الحديث تؤثر في تحديد المعنى، فشدة الانفعال تدلّ على الغضب أو الفرح الشديد أو دلالة على الحزن. أما في السياق الثقافي للمثل تؤثر في تحديد المعنى. وفي الموقف الكلامي أيضا له أهمية في تحديد المعنى.

وعلى ذكر المتلقّي أو السامع في السياق، والذي يعدّ العنصر الأهم فيه، لأنّه المعنى بالرسالة، فإننا لاحظنا أنّ أغلب تعريفات الأمثال الشعبية اللّغوية منها والاصطلاحية، قد جاءت خلوا من ذكر من ضربت في حقهم الأمثال الشعبية على الرغم من أهميتهم؛ لكن ذلك مذكور في أغلب الآيات القرآنية، فهي حريصة على ذكرهم صراحة، ولا أعتقد أنّها نكرت اعتبارا، إنّما لفائدة ثابتة من خلال ذكر الطرف الثاني المعنى بالتفاعل الاجتماعي. لنأخذ مثلا: الآية ﴿تَوْتِي أَكُلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾⁽⁴⁾ حدّدت الآية صراحة من ضربت في حقهم الأمثال وهم الناس؛ ونلاحظ ذلك أيضا في الآيات ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالَ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ﴾⁽⁵⁾. وفي الآية ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالَ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾⁽⁶⁾، ﴿كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ لِلنَّاسِ

(1) أحمد يحيى، «الاتجاه الوظيفي و دوره في تحليل اللّغة»، مجلة عالم الفكر، بيروت، ط3، 1998، ص82.

(2) John Lyons. J. firth, Theory of Meaning. In Bazell, C.E et al. (Eds) .P296.

IN Memory of J.R. Tirth. Longman; 1970

(3) بالمر. ف. ر.، علم الدلالة إطار جديد، تر: صبري السيد، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، ط1، 1999، ص76.

(4) سورة إبراهيم، الآية 25.

(5) سورة العنكبوت، الآية 43.

(6) سورة الحشر، الآية 21.

أَمْثَالُهُمْ⁽¹⁾، ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ﴾⁽²⁾. فنلاحظ أن الآية لم تذكر فقط المعنيين بخطاب المثل، بل طلبت منهم الاستماع وهي درجة كبيرة من الانتباه الواعي- للمثل لأخذ العبرة منه. وفي الآية الموالية نلاحظ تغيير المعني بالخطاب ﴿فَجَعَلْنَاهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا لِلْآخِرِينَ﴾⁽³⁾، فالآخرون هم المعنيون بالخطاب، في حين نرى أن المعني بالمثل في الآية الموالية هم الكافرون ﴿ضُرِبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا امْرَأَتَ نُوحٍ وَامْرَأَتَ لُوطٍ﴾⁽⁴⁾. بينما المعنيون بالمثل في الآية الموالية هم المؤمنون. ﴿وَضُرِبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَتَ فِرْعَوْنَ﴾⁽⁵⁾. ويصبح المعني بالمثل في الآية الموالية فردا متمثلا في النبي محمد عليه الصلاة والسلام. ﴿انظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ﴾⁽⁶⁾. فهذه عينة من الآيات التي ذكر فيها المعنيون بضرب الأمثال وهي كثيرة وكثيرة جدا؛ في حين لم تعر أغلب تعريفات الأمثال الشعبية، التي تقدم بها العلماء اهتماما بالمعنيين بضرب الأمثال، واهتموا بالموقف الذي تضرب فيه الأمثال.

4-4 الدراسة السوسولوجية للمثل الشعبي

للثقافة أشكالها المكتوبة أو المنطوقة أو الحركية. المكتوب فيها ما هو إلا لحظة بسيطة من زمن التعبير الثقافي، والثقافة أيضا هي التعبير الشفوي الذي يبدو في الأجناس المختلفة من الفنون ومن التعبير الحركي، فيظهر التعبير في الأكل والملبس... والأمثال والحكم الشعبية، إنها جميعا أشكال التعبير الثقافي.

الحقيقة الأدبية هي حقيقة اجتماعية، ولا يقتصر الأمر على الإعلان عن معرفة ما إذا كانت هذه الصورة الاجتماعية تحدد تلك الصورة الأدبية و تؤثر فيها أو تكون مماثلة لها، ذلك لأن الأدب ينتمي إلى الاجتماعي.

اعتبر "مونتيسكيو" الأدب وسيلة مفضلة لوصف الإنسان ككائن اجتماعي. فهو يمكن أن يكون وسيلة مفضلة أيضا في تشكيل المجتمعات بل في تحويلها وتغييرها.

(1) سورة محمد، الآية 3.

(2) سورة الحج، الآية 73.

(3) سورة الزخرف، الآية 56.

(4) سورة التحريم، الآية 10.

(5) سورة التحريم، الآية 11.

(6) سورة الإسراء، الآية 48.

المثل الشعبي نصّ أدبي، من أقدم الأجناس الأدبية وأكثرها ارتباطا بالحياة اليومية، و«الأكثر تأثيرا وفاعلية، ويندرج في إطار الخطاب الذي يقوم على التواضعات الاجتماعية»⁽¹⁾، ينطوي في بنيته العميقة على معارف وإحالات إلى المجتمع وخلفياته وأنساقه. فأصبح الأدب على حدّ تعبير "Germaine De Staël" «وسيلة معرفة وأداة لتطوير العقلية»⁽²⁾، ويضيف "مونتيسكيو" بأنها وسيلة أيضا لكنها في تغيير المجتمعات «وسيلة مفضّلة في تشكيل المجتمعات بل في تحويلها وتغييرها»⁽³⁾. فالحقيقة الأدبية هي حقيقة اجتماعية، لأنّ الأدب هو ظاهرة اجتماعية، هو الإدراك الحسيّ للحقيقة عبر الصورة الخلاقة»⁽⁴⁾. فنصّ المثل الشعبي وليد الظروف الاجتماعية والثقافية والتاريخية، ولذلك تظهر فيه العلاقات الاجتماعية والإنتاجية، وأحسن توضيح لهذا المعنى ما جاء في المثل «الرّاعي وَ الخَماصُ أَوْسُوا عَلَى رِزْقِ النَّاسِ». ففيه تبدو جليا علاقات اجتماعية-طبقة عاملة في الأرض وطبقة مالكة لها، ونظام اجتماعي (إقطاعي). وهو ما طابق قول "ماركس": «أنّ الأدب هو الذي يعكس ولو بطريقة معقّدة ملتوية أحيانا العلاقات الاجتماعية والإنتاجية لهذا العصر أو ذلك». نفهم من هذا أنّ الأدب مرتبط بالواقع الاجتماعي. فالعمل الأدبي إذن، ليس نتاجا فرديا بحتا، إنّما هو نتاج طبقة اجتماعية معيّنة كان الفرد عضوا فيها، حدثت بينهما تفاعلات، تكوّنت لديه إثرها رؤية العالم.

ويستقي المثل الشعبي، إذن، مضامينه المعرفية من الواقع الاجتماعي المرتبط دائما بتاريخ المجتمعات وثقافتها، فهو نصّ أدبي، ونتاج اجتماعي وإنساني ينطوي على سياقات ثقافية تفاعلية في مضامينها وبنياتها اللغوية والفنية. يعدّ المثل الشعبي أكثر الأجناس الأدبية تمثّلا للثقافة بحكم ارتباطه بالواقع الاجتماعي، وينطوي على مخزون معرفي كثيف، يكشف عن ثقافة المجتمع ونظمه الاجتماعية، ويميّز بين الثقافات. ولذلك عدّ المثل الشعبي وثيقة اجتماعية، بحكم ارتباطه ارتباطا مباشرا بالواقع الاجتماعي، وتميّزه بالكثافة وسرعة الانتشار وسهولة التداول وبحمولته المعرفية. وتدرسه السوسيولوجيا لمعرفة موضوع نشأة النظم الاجتماعية المختلفة والظواهر الناتجة عن التفاعلات بين الذات الاجتماعية، كالقيم و غيرها.

(1) حسين نشوان، محاضرة: «المرأة في المثل الشعبي في الاردن وفلسطين» غالب هلسة بالمقر الرئيس لرابطة الكتاب الاردنيين بعمان، موقع الغد الإلكتروني، يوم 2020/08/11 على الساعة 13 سا 40 دقيقة.

(2) بول أرون، و ألان فيالا، سوسيولوجيا الأدب، تر: محمد مقلد، دار الكتاب الجديد، المغرب، ط1، 2013، ص24.

(3) بول أرون، المرجع نفسه، ص23.

(4) روبرت إسكاريبيت، سوسيولوجيا الأدب، عويدات للنشر والتوزيع، تعريب: آمال أنتوان عرموني، بيروت، لبنان، ط3، 1999، ص25.

5- سلطة المثل الشعبي

المثل الشعبي صيغة مؤثرة ليس الهدف منه هو الإخبار أو الوصف فقط، بل هدفه الرئيس هو التأثير، ويظهر ذلك في العواطف والانفعالات التي يستثيرها والتبريرات التي يتخذها سندا، وفي البلاغة التي تميزه. فيبقى المثل مؤثرا بواسطة الشحنة الوجدانية التي يحملها. ومن خلال الألفة مع صيغته التي يسهل تكرارها ويتعدّر مسّها. ولذلك نجد جملة من العناصر التي بها يفرض سلطته ويفرضها وبها يمارس تأثيره على المتلقّي، نوردها فيما يلي:

- يقدّم المثل الشعبي نفسه على أنه مبدأ، بدهاء عقلية كانت أو واقعية؛ حتى يستطيع التأثير على المتلقّي. فالمثل الشعبي ليس ذلك المثل الأكثر واقعية، بل الأكثر تأثيرا أي «للاقتناع» (أثر الفعل بالقول) أي للتواصل والتفسير وبناء مشروعية وجهة النظر المعبر عنها⁽¹⁾. وفي ذلك يقول أيضا "حنفي بن عيسى": «فقد صرنا، في العصور الحديثة نمح الكلمات ثقة مطلقة، ولا نفكر أحيانا في مضامينها، فأكثر الناس مثلا، يتقون بصحة الأمثال الشعبية أو أقوال الحكماء من الشعراء، لذلك نراهم في بعض المواقف يطلقون الأحكام جزافا، فعوض من أن يدرسوا الموقف ويتفهّموه على حقيقته، نجدهم يفسّرونه لك بكلمات مأثورة أو ببيت من الشعر»⁽²⁾.

- مادام المثل الشعبي يلفظ في عبارة شفوية ضمن سياق اجتماعي، فهو يأتي في اللحظات المهمة في حياة الناس للحفاظ على النظام الاجتماعي، من خلال دعوته الناس لإقامة التوازنات عند الإخلال بالمعايير الاجتماعية⁽³⁾. فهذه الميزة تجعله غير خاضع للفحص والتحليل والنقد، فهو لا يترك للمتلقّي وقتا ليقوم بعملية التفكير في مدى مصداقيته؛ بعكس الكتابة، فالعبارة المكتوبة يمكن أن تفحص بالتفصيل، تؤخذ بكاملها أو مجزأة إلى عناصر، كما يمكن استخدامها في كل الاتجاهات مفصولة عن سياقها، بعبارة أخرى يمكن أن تكون خاضعة للتحليل والنقد.

- مهما كان قائل المثل الشعبي، فهو يستعمل في أحيان كثيرة ضمير الغائب للمباعدة والمواربة، فيتوارى خلف ضمير مبهم كي لا يتورط في أحكام تنسب إليه، ويحول دون الطعن فيه. بل ويرسم له وقارا في كونه يحرك شخصياته كالدمى. فيمنح بذلك شرعية الأحداث والفكر والأشخاص. ففي المثل «مَا يُنْكَرُ أَصْلُو غَيْرِ لِبَعْلٍ»، الضمير المستعمل في هذا المثل هو الضمير "هو" يعود على

(1) باتريك شارودو-دومينيك منغنو، المرجع السابق، ص417.

(2) حنفي بن عيسى، محاضرات في علم النفس اللغوي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 1980، ص180.

(3) : Le Thanhkoi , L'éducation:culture et société,Publications de la sorbonne, Université de Paris v,Paris,1991,p134

الذي ينكر أصله. فهو صيغة مجهولة، وبعد ذلك من وجهة النظر البلاغية قوة، حيث أنها تضاعف شعور البداهة لدى المتلقي. ويقول "عابد الجابري" في كتابه "العقل الأخلاقي العربي" حول المغزى من استعمال ضمير الغائب في التعبير اللغوي الخطابى «...لفرض حضوره وهيمنته على نفس المتلقي، بما يضيفه عليه من أوصاف وألقاب ووضعيات تحول غيابه إلى حضور دائم، إلى خلود، فتزفع منزلته إلى من يختصون بضمير الغائب الذي لا يتحدث عنهم إلا بضمير الغائب، الله، الأنبياء، الرسل، الحكماء، الملوك العظام، الآباء، الأجداد... الخ»⁽¹⁾. ومن هنا يعجّ خطاب الأمثال الشعبية بالقيم التي تتحول بتداولها المستمر والمتكرر إلى قيم تفرض نفسها على المجتمع ك"عادات أخلاقية" في منأى عن كل نقد.

والأمر نفسه عندما يستعمل اسم الموصول "اللي" أي الذي أو التي أو من، وذلك ملائم جداً لأنه يختفي وراء مجهول يمنحه شرعية وقوة ترتقي به إلى درجة لا يشك فيها أحد في مصداقيته. وليس ذلك كما لو كان المؤلف معروفاً، فيجعله عرضة للنقد والطعن أو حتى عدم قبوله مادام منشؤه أحد أفراد الشعب البسطاء، أو حتى مجموعة منهم. فضلاً على أن اسم الموصول يغنيها من ذكر الناس واحداً واحداً، فيستغرق كل الناس، كما يقول "ابن الجني": «فقد كفاك ذلك من ذكر جميع الناس»⁽²⁾.

وفي هذا الشأن، فقد استوقفني رأي "التلي بن الشيخ" في سبب استعمال اسم الموصول "اللي" في الأمثال الشعبية جاء فيه «ومن خصائص المثل الشعبي استعماله صيغة الإفراد بكثرة، وخصوصاً اسم الموصول "اللي" ولا يستخدم صيغة الجمع إلا قليلاً، وتعليل هذه الظاهرة واضح، إذ ليس هناك قضية اجتماعية في طرح المثل، وإنما دوافع سلوكية تنطبق على الجماعة كأفراد لا كجماعات»⁽³⁾. وفي الرد على هذا القول، ننطلق من المثل الشعبي على سبيل المثال لا الحصر «اللي حضر لمعزتو، جابت جدي و جدية، و اللي ما حضرش جابت جدي و مات»، فضلاً عن المبررات التي تقدمت بها في استعمال اسم الموصول "اللي"، فإنني أرى أن المثل يحمل قضية اجتماعية عنوانها "الأمانة"، وميلادها نشأ من تفاعل اثنين فأكثر من الأفراد تفاعلاً اجتماعياً، وهذا ما يميز الظاهرة الاجتماعية عن الظواهر النفسية، فلم تأخذ اجتماعيتها من عمومية الظاهرة أي انتشارها وانطباقها على الأفراد، إنما

(1) عابد الجابري، العقل العربي، ص 136.

(2) محمد خالد الرهاوي، القاعدة النحوية في ضوء علم المعاني-ضوابط و تحليل، مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز،

الرياض، السعودية، ط1، 2018، ص 118.

(3) حليتي لخضر، الأمثال الشعبية الجزائرية، ص 76. نقلاً عن التلي بن الشيخ، منطلقات التفكير في الأدب الشعبي

الجزائري، ص 157.

اجتماعيتها من نشأتها الاجتماعية، إذ لا يمكن أن تطرح قضية "الأمانة" إلا بوجود أطراف في حالة تفاعل اجتماعي. ففي هذه الحال، لا يمكن أن تحدث ظاهرة خيانة الأمانة، إلا بعد نشأة علاقة اجتماعية بين اثنين أو أكثر، أوكل أحدهما قطيعا من الماعز إلى الآخر، وبعد وقت كاف من التفاعل ولدت مشكلة "خيانة الأمانة". أليس هذا بكاف على أن تكون اجتماعية المنشأ وليست دوافع سلوكية؟! أليست الأمانة قضية اجتماعية أكثر منها سيكولوجية؟! ألا تمارس على الفرد قهرا خارجيا؟! فخيانة الأمانة ظاهرة اجتماعية دوافعها "الأنايية"، وهذه الأخيرة وإن بدت نفسية، فهي ظاهرة لا يمكن أن تظهر إلا بوجود الآخر في حالة تنافس معه، ونودّ التفوق عليه؛ فظاهرة الأمانة أو خيانتها هي اجتماعية؛ لأنها خارجية عن مجال الاستبطان وتمارس قهرا خارجيا، إذ تلقى استهجانا وقمعا اجتماعيين في حال تعديها. فيمكن دراستها إذن، اجتماعيا من خلال مؤشراتها، ولو كانت الأمثال الشعبية ردود أفعال لاستحالت دراستها، وصعوبتها تكمن في عدد ردود الأفعال التي ترتبط بتعدد الأفراد.

فمن الزيف إذن، أن نعتقد المعرفة هي مجهود فرد ومهاراته فقط، فنكون بذلك قد أسقطنا من حساباتنا الآخرين الذين ساهموا في تكوينها، فالمعرفة وغيرها هي اجتماعية في طبيعتها ومنشئها فهي ليست محصلة لقانون سيكولوجي بل هي نتيجة لمحصلة تشابك القيم والنظم الاجتماعية والتاريخية، فحسب "ألفرد شوتز Alfred Schutz" «العالم الاجتماعي للحياة اليومية بينذاتي دوما هذا هو العالم الذي أشارك فيه مع الناس، مع الآخرين الذين يخبرونه ويأولونه أيضا. فعالمي لا يمكن أن يكون خاصا كلياً، حتى في وعيي أجد شواهد للآخرين، شواهد تدلّ على أن تكويني الحياتي ليس كلياً نتيجة أعمالي... وخبراتنا في عالم الحياة اليومية هي حسّ عام واحد، لأنّ كلاً منا يعتقد مسلماً بأنّ الآخرين موجودين»⁽¹⁾.

وقد يكون هناك التباس بين طبيعة الظواهر الطبيعية وطبيعة الظواهر الاجتماعية، فإن كانت الأولى تتميز بنوع من الثبات والاستقرار، فإنّ ذلك لا يتوفّر في الظواهر الاجتماعية، ممّا حدا بـ"جورج هومانز" إلى القول: «أنّ الكشف عن العلاقات الأكثر عمومية يتحقّق في العلوم الاجتماعية بنسبة أقلّ ممّا يتحقّق بها في العلوم الأخرى»⁽²⁾. ويعود ذلك إلى أنّ الظواهر الاجتماعية ترتبط حتماً

(1) إرفينج زايتلن، النظرية المعاصرة في علم الاجتماع، تر: محمود عودة و إبراهيم عثمان، منشورات ذات السلاسل، الكويت، 1989، صص 286-287.

(2) السيّد علي شتا، المنهج العلمي والعلوم الاجتماعية، المكتبة المصرية للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، مصر، 2003، ص 39.

بالزمان و المكان، فهي لا تتسم بالصدق والثبات في معزل عن سياقها الاجتماعي والثقافي، وبالتالي فالمعرفة الاجتماعية لا تقبل الحكم المطلق، بعكس الظواهر الطبيعية التي لا تتأثر بالزمان والمكان.

فهم الظواهر الاجتماعية يقتضي ربطها بالسياق الثقافي والاجتماعي، وموقف الفكر من الواقع. وهناك علاقة جدلية بين الفرد والمجتمع وأبنيته الاجتماعية. فالفرد إنتاج اجتماعي مثلما أن المجتمع إنتاج بشري.

وينطبق الأمر على ما ينطوي عليه المثلان الشعبيان «يَدُ وَحْدَةَ مَا تَصَقُّقُ» و«الخارجة من فرقتها، ناشف ريقها» من قضية التعاون والتضامن، واللذان لا تكونان إلا اجتماعيتين. فعدم التضامن الذي يعبر عنه المثل الأخير، تجعل المجتمع يمارس قهرا على الفرد الذي لا يلتزم به أو يشد عنه، من خلال العقوبة التي يحملها المثل نفسه. وتجدر الإشارة إلى أننا لا يمكن العثور على مثل شعبي يخلو من قضية يحملها، فيخبرنا عنها، أي يقدم لنا معرفة كما في المثل «الطمع يفسد الطبع»، أو يقف موقف المؤيد لقضية ما أو موقف المعارض لها، كما في المثل «دير الخير و انساها، و إذا درت الشر تفكرو»؛ فهو مؤيد لقضية فعل الخير، ومعارض لقضية فعل الشر.

- دلالة الأمثلة الشعبية على غير الأزمنة فهي توحى بما يشبه الحقائق الثابتة، التي تحدث في زمن خاص، أي أن الزمن فيها غير مقيد بزمن من الأزمنة فهو أشمل وأعم وأثبت من الفعل. «الطير الحر إذا قبض ما يتخبط» أو المثل الذي يبدأ باسم الموصول اللبي «اللي ما عندو قلب، يموت سمين»، فيوحي بأنه حقيقة علمية ثابتة. أما الأمثال الشعبية التي تبدأ بفعل مضارع فهي تفيد التجدد أي يتجدد الحدوث كلما تجدد الفعل. ونلاحظ هذا في المثل «يطول ليلها و تغلف» أي أن الشاة كلما طال ليلها تجد نفسها مضطرة لتناول علفها. وفي ذلك يقول «القرويني»: «وفعليتها (أي الجملة الفعلية) لإفادة التجدد، واسميتها (أي الجملة الاسمية) لإفادة الثبوت، فإن من شأن الفعلية أن تدل على التجدد ومن شأن الاسمية أن تدل على الثبوت»⁽¹⁾.

كما تلجأ الأمثال الشعبية في أحيان أخرى إلى استعمال فعل الأمر، وهو طلب المخاطب حصول الفعل من المخاطب، وبالتالي يكشف عن الوظيفة التفاعلية والتواصلية التي يؤديها. فكل فرد

(1) أبو المعالي محمد بن عبد الرحمان جلال الدين القرويني، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق: عبد الحميد هندواي، ط2،

مؤسسة المختار، القاهرة، 1/104، 2002.

في المجتمع يشعر بأنه هو الأمر، وأنه هو قائله الأصلي، وأنه يعبر عن نفسه من خلاله. والأمر لا يدل على الزمن البتة، وبالتالي يسمح للأمثال بالانتقال عبر الزمن بسلاسة. وقد «يتجاوز أسلوب الأمر وظيفة الطلب الصريح، ليعبر عن معان ودلالات يحددها السياق، كالنصح والإرشاد والحض والتحريض والاستهزاء واللوم والاستنكار والتحدّي»⁽¹⁾. الشيء الذي يناسب الطابع التعليمي والتربوي للأمثال الشعبية. فالمثل «قَوْلُ كَلَامِ الْخَيْرِ وَلَا أُسْكُتُ خَيْرٌ» يحتثنا على الخيرة بين قول الكلام الطيب أو السكوت عنه، لأن ذلك أفضل له. كما نجده يؤدي وظيفة النصح فيما نتناول من أطعمة أو فيما نلبسه من أثواب «كَوْلُ مَا يَعْجَبُكَ، وَ الْبَسُ مَا يَعْجَبُ النَّاسَ» فالأكل من الأشياء التي لا يمكن أن يطلع عليها أفراد المجتمع، وإنما فقط صاحبها، وبالتالي يرجح ما تشتهيئه نفسه من أكل سواء أكان جيداً أو دون ذلك، مادام لا يكون على مرأى من ملاحظات المجتمع؛ بينما اللباس هو الشكل الخارجي للفرد والذي يدل على ذوق الفرد ومكانته الاجتماعية، وبالتالي هو رمز اجتماعي.

فالمثل الشعبي ممتد في الزمن أي يتميز بالديمومة، فهو «يتحرك في زمن مفتوح، زمن غير محدد، ولذلك لا نستطيع أن نجزم أن هذه الأمثال بذاتها، وبكل ما تعنيه تمثل الرأي السائد اليوم...، كما أنه لا يمكن الجزم أن هذه الأمثال لم تعد حاضرة ومؤثرة في راهن و مستقبل الإنسان»⁽²⁾. وهذه الميزة جعلت المجموعة البشرية تلجأ إليه عندما تجد نفسها أمام نفس التهديد وذلك كي تستأصل قلقها و تستجمع طاقاتها، ومن هنا كان المثل الشعبي متواتراً بطبيعته.

- عادة يرتبط ضرب المثل الشعبي بفئة الكبار والمشايخ وذوي الخبرة والتجربة الاجتماعية وبذلك يلقون من الناس قبولا لأسباب ذاتها، فهو بذلك من نوع تواصل عمودي الاتجاه، حيث يحتكر المتكلم ذو التجربة الكلمة، ولا يحق للمتلقى الرد أو الإجابة أو الاعتراض، فهم أهل للثقة. «ليس كلّ الناس يليق به استعمال الكلام الرأي واختراع ضرب الأمثلة، بل يليق ذلك بالمشايخ، لأنهم المرموقون بعين التمييز؛ فتكون أحكامهم الكلية متلقاة بالإذعان، وهم المظنون بهم كثرة التجارب فتكون أمثالهم التي يضربونها معددة في الكائن، فإن تكلف الغمر الذي لم يجرب لضرب الأمثال وإيراد الشواهد من الأحوال، فهو شروع منه فيما لا يعني و إساءة الأدب»⁽³⁾. المثل القائل «اللي ما يأخذ رأي كبيرو

(1) حليتيتم لخصر، المرجع السابق، ص 338.

(2) فوزي بوخريص، «صورة المرأة في الأمثال الشعبية، المرأة في مؤسسة الزواج كنموذج»، 70/61، نقلا عن فاطمة يوسف العلي «المرأة في المأثورات الشعبية الكويتية» مجلة البيان - عدد 355 فبراير 2000، ص 24-32.

(3) منتصر أمين عبد الرحيم، الأداء الحجاجي وبلاغته في كتاب الخطاب لابن سينا، اللسان العربي، مجلة فصلية محكمة، الرياض، يناير 2015، ص 61-66، 2015، نقلا عن كتاب الخطاب لابن سينا، ص 59.

الْهَمُّ تَدْبِيرُ» يوافق تماما ما قاله ابن سينا. فهو إقرار بما للكبير من تجربة وخبرة في أمور الحياة، كما أنه لا يمكن أن ينبع هذا المثل إلا من مسنّ وصاحب خبرة كبيرة وتجربة في الحياة طويلة.

- الطبيعة السّجالية للمثل الشعبي: لا شك أنّ التأثير في المخاطب وحمله على الاقتناع بقضية ما يعدّان من أهداف الخطاب الذي يحمله المثل الشعبي، على أنّ هذا الشأن لا يكون بإثبات قضية فحسب، بل يمكن من خلال نقض قضية مقابلة لها أيضا، فضلا عن إمكان الإقناع من خلال التكامل بين هذه الطريقة وتلك⁽¹⁾؛ أي إذا كان المثل الشعبي يُجمَعُ فإنه يُجمَعُ ضدّ قضية ما، وإن كان يؤكّد فإنه يؤكّد من خلال معارضته دائما لإثبات قضية ما، فهو لا يتحدث عن شيء ما فحسب، وإنما من أجل شيء ما. ويبدو ذلك جليا في المثل الشعبي «اللّي ما يعاون خوه في الضيق ما يلقى في الشدة رفيق»، فسجاليته لا ترجع إلى قدرته على التحريض والإجماع على التعاون فقط، ولا إلى ما يؤكّده أنّ نتيجة عدم التعاون تتعكس على الفرد غير المتعاون بحرمانه من التعاون بدوره عند الحاجة إليه فقط، بل وإلى ما يرفضه من السلبية التي يبديها الفرد اتجاه أفراد مجتمعه في حال الحاجة لتعاونه مع الجماعة وتضامنه معها. فهو جواب مصوغ بشكل جيد، يعفي المتلقّي من أية إجابة، أي من التفكير، ومادام هو كذلك فهو يؤدّي خدمة جليلة لسلطة المجتمع، بل ويمارس سلطة لا تقدر بثمن.

- الطبيعة المختزلة للمثل الشعبي: المثل الشعبي صيغة مختصرة وموجزة، سواء فيما يصفه، يؤكّده أو يرفضه، وهذه الميزة تعطيه إفراطا في المعنى؛ وتعطيه انغلاقا، ولو كان أكثر طولاً لضعفت قدرته على التأثير والسيطرة، وكان أكثر عسرا في التكرار والحفظ، وبذلك لا يعدّ مثلا. فالإيجاز هو ما يؤسّس انغلاقه، وهو ما يفسّر سلطته وقدرته على خلق الإجماع وعلى النقد والتبرير وعلى الإقناع.

- المثل الشعبي يعبر عن رأي مجموعة من البشر ويلخصه، الشيء الذي يجعله يتمتع بحرية كبيرة في الاشتغال بما أنّ المتلقّي يشعر في قرارة نفسه وكأنّه هو مرسله الحقيقي وأنه يعبر عن نفسه من خلال المثل الشعبي.

فهذه العناصر مجتمعة هي التي تؤسّس سلطة المثل الشعبي، وتمنحه إمكانية استقطاب أفراد

(1) عبد الوهاب سويسبي، "حاجية الترغيب في العمل والتضيض عليه: المثل الشعبي التونسي أنموذجا". مجلة تبيين

العدد 26 / 7، خريف 2018، ص 53. منقول عن:

Jean-Michel Adam, Les textes types et prototypes Récit, description, argumentation ; explication et dialogue (Paris, Nathan, 1992)

المجتمع الأكثر اختلافاً، فهذا لا يكون له معنى فقط، إنما سلطة أيضاً؛ سلطة إقناع وإجماع.

ويهدف المثل الشعبي إلى خدمة غايات متنوعة قاسمها المشترك هو فرض سلطة المجتمع على أفرادها، فهو إذن مرتبط بالمصلحة الجماعية، وهذا الأمر من شأنه أن يجمع الأفراد ويوحد بينهم، إضافة إلى دعوته إلى تبني المثل الشعبي والدفاع عنه من طرف المتلقي، وهو بذلك يتسم بـ:

- العفوية: فهو يعبر عن آراء مجموعة من الناس ويلخصها، الأمر الذي يجعله يتمتع بحرية كبيرة في الاشتغال.

- الديمومة: المثل الشعبي ممتد في الزمن.

- تبرير ممارسة اجتماعية: من الغايات التي يهدف إليها المجتمع هو تبرير ممارسة اجتماعية ما، أي القدرة على التحريض المتكرر والمستمر في سياق اجتماعي معين.

- المثل الشعبي جزء من نوع تواصلية: إذ يحتكر المخاطب الكلمة ولا يحق للمخاطب الرد أو الإجابة.

6- المثل الشعبي والخطاب

6-1 بيداغوجية الأمثال الشعبية

تهدف الأمثال الشعبية من خلال تلخيصها للتجارب والخبرات إلى نقد الحياة الاجتماعية التي تحاول في سيرورة تغيراتها البحث عن الكمال. «فكثيراً ما يشعرونا المثل بنقص في عالم الأخلاق وليس هذا سوى انعكاس لما يسود عالمنا التجريبي من عيوب أخلاقية»⁽¹⁾. ولعلّ هذه النظرة مستمدة من الفيلسوف الوجودي "جان بول سارتر" الذي يرى في الواقع الإنساني نقصاً أي نقصاً في الوجود، ويظهر ذلك من خلال الرغبة التي يبديها الإنسان في سعيه لبلوغ الكمال، يكون أفضل مما هو موجود، لأنّ الكامل لا يبحث عما يجعله كاملاً، وبذلك يستبدل بالرغبة على النقص الذي يشعر به الإنسان في مسعى البحث عن القيم.

ومادامت الأمثال الشعبية تحمل تجارب إنسانية وحصائلها، فهي غنية بالمضامين باعتبار «المثل قول شعبي ذو مضمون واضح، يتسم ببراء المعنى وسهولة الإدراك، لأنه تكثيف للتجربة

(1) نبيلة إبراهيم، المرجع السابق، ص144.

الإنسانية وحصيلة لها»⁽¹⁾. وهنا يطرح موضوع وظائف الأمثال الشعبية والغاية منها.

ولعلّ من أهمّ الوظائف ما ذكره "الرازي" في قوله: أن «الأمثال ما دارت وتداولت على أسنة أبناء كل شعب من شبانهم وشيوخهم وخاصتهم وعامتهم حتى تكون تذكرة وتبصرة واعتبارا وانتباها لهم، وتربيتهم تربية تزيد عقولهم وحصافتهم، وتتمّي قواهم الروحية والجسمية ليتفكروا فكرا صحيحا سالما عن الخطأ والالتباس في كل أمر من الأمور»⁽²⁾. فالأمثال الشعبية بهذا المعنى لها وظائف تروبية، الغاية منها الاهتمام بتنمية جوانب الإنسان العقلية والجسدية والوجدانية.

أما بالنسبة لـ"الماوردي"، فتبدو أهمية الأمثال، على أنها وسيلة بيداغوجية تروبية، لأنّ فيها «التذكير والوعظ، والحثّ والزجر، وتصوير المعاني، وتصوّر الأشخاص والأعيان أثبت في الأذهان. لاستعانة الذهن فيها بالحواس، ولذا قيل: "المثل أعون شيء على البيان»⁽³⁾.

وفي تركيزه على الطابع التعليمي للمثل يقول "ليتش": «المثل أسلوب تعليمي أو تهنئي سديد محكم الصياغة، شائع الاستعمال ضمن العرف والتقاليد، فهو كقول القائل "حكمة الجماعة". كما أنّه يرسم طريق السلوك أو العمل وطريق الحكم على الموقف»⁽⁴⁾. ويؤكد "آشر تايلر Archer Tylor" أيضا الطابع التعليمي للمثل، في قوله: «المثل أسلوب تعليمي ذائع بالطريقة التقليدية، يوصي - في غالب الأحيان - بعمل أو يصدر حكما على وضع من الأوضاع»⁽⁵⁾.

ويذهب "فريدريك زايلر" المذهب نفسه، في مقدمة كتابه "علم الأمثال الألمانية" مبرزاً الطابع التعليمي للمثل كذلك «بأنه القول الجاري على أسنة الشعب، الذي يتميز بطابع تعليمي، وشكل أدبي مكتمل يسمو على أشكال التعبير المألوفة»⁽⁶⁾. ويذهب "فوزي العنتيل" في نفس الاتجاه، من خلال إظهار الطابع التعليمي للأمثال الشعبية «المثل قول تعليمي ماثور يمتاز بجودة السبك والإيجاز، إنّه

(1) محمد أمين عبد الصمد، المرجع السابق، ص 29 مأخوذ عن أحمد مرسي، من مآثوراتنا الشعبية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998، ص 69.

(2) محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، الأمثال والحكم، صححه: فيروز حريجي، 1987، ص 6.

(3) علي محمد بن حبيب الماوردي، الأمثال والحكم، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الوطن للنشر، الرياض المملكة العربية السعودية، ط 1، 1999، ص 20.

(4) محمد أمين عبد الصمد، المرجع السابق، ص 28/أخذ عن Leach; The Standard Dictionary of Folklore : Mythology And Legend.p431.

(5) إبراهيم أحمد شعلان، الشعب المصري في أمثاله العامة، مكتبة الدراسات الشعبية، القاهرة، 2004، ص 32.

(6) نبيلة إبراهيم، المرجع السابق، ص 140.

كما قيل حكمة المجموع، وفعلنة الواحد، ومعظم الأمثال الشعبية هي تعبيرات مجازية عن الحياة اليومية»⁽¹⁾. وجاء في القرآن الكريم ما يؤكد على الطابع التعليمي التربوي للمثل «فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُورِي سَوْءَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُورِيَ سَوْءَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ»⁽²⁾، فكان الغراب المثل الذي به تعلم الإنسان، في درس مثالي، كيف يدفن أخاه الإنسان. ويظهر الطابع التربوي التعليمي جليا في قول الله تعالى: «لِمِثْلِ هَذَا فَلْيَعْمَلِ الْعَامِلُونَ»⁽³⁾ أي أن يعملوا لمثل ذلك.

2-6 تحليل الخطاب البيداغوجي للمثل الشعبي

ننتقل من السؤال التالي: هل المثل الشعبي نص أم خطاب؟ هل للمثل الشعبي علاقة بالخطاب؟ وما علاقة الخطاب بنص المثل الشعبي؟ وهل على قصره يمثل خطابا؟

يعدّ المثل الشعبي نصّا، باعتباره كائنا فيزيائيا منجزا، أي هو الشكل المكتوب من الكلام أو الشكل الصوتي منه يحمل معنى. فهو بناء من الكلمات المرتبطة بعضها ببعض ذات دلالة أي منتجة لمعنى، وهذا الأخير هو الذي يعطي النصّ صفته فضلا عن شكله. وفيما يتعلّق بحجم النصّ يقول "هيلمسليف" «كل ملفوظ مكتوب أو محكي، قديما كان أو حديثا، طويلا أو قصيرا، فكلمة "قف" في نظره نصّ كامل مثله مثل رواية طويلة»⁽⁴⁾. وفي نفس الشأن، يعتبر "تودوروف" Todorow «النصّ أنّه يمكن أن يكون جملة كما يمكن أن يكون كتابا بكامله، وأنّ النصّ يقوم على أساس استقلاليته وانغلاقه وهما خاصيتان تميّزانه، فهو يؤلّف نظاما خاصا به لا يجوز تسويته مع النظام الذي يتمّ فيه تركيب الجمل». ونفهم من هذا أنّ حجم النصّ سواء أكان طويلا أم قصيرا، كلمة أم جملة أم مجموع جمل لا يعدّ مشكلة مادام ينتج معنى واضحا فهو "وحدة دلالية" يمتاز بالاستقلالية أي يمكن أن نميّزه ببسر عن بقية النصوص الأخرى، كما أنّه يتميّز بالانغلاق أي له بداية و نهاية. ويذهب "هاليداي و رقية حسن" في نفس الاتجاه، فالنصّ وحدة لغوية، قد يكون كلمة أو جملة أو يتجاوزهما إلى العمل

(1) محمد أمين عبد الصمد، المرجع السابق، ص 29، مأخوذ عن فوزي العنتيل، بين الفلكلور و الثقافة الشعبية، الهيئة العامة للقصور الثقافة، القاهرة ، 2000، ص 211.

(2) سورة المائدة، الآية 31.

(3) سورة الصافات، الآية 61.

(4) ابن الدين بخولة، الإسهامات النصية في التراث العربي، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب واللغات، جامعة وهران، 2015، 2016/، ص 12.

الأدبي؛ فهو وحدة دلالية وليس وحدة شكل. فالمعنى هو الذي يعطيه النصّ صفته⁽¹⁾. فاتفق الجميع على أنّ المعنى والانغلاق هما اللذان يمنحان الكلام صفة النصّ، فعلى الرغم من ضرورة الشكل إلاّ أنّه لا يشكّل وحده نصا إن كان لا يحمل معنى.

أمّا الخطاب فله تحديدات متعدّدة ومختلفة باختلاف الاتجاهات الفكرية وتعدّدها، فاختلقت معانيها الاصطلاحية يمكن تلخيصها فيما يلي: فمن الاتجاهات من عنى بالجانب الصوري، واعتبر الخطاب وحدة منسجمة لأكثر من جملة. ومن هؤلاء "هاريس Z.Harris". أمّا الاتجاه الوظيفي، فأولى اهتماما بالوظيفة التي يؤدّيها الخطاب في سياق استعماله. ومن هؤلاء "أحمد المتوكّل" الذي يعرفه بأنّه «كلّ ملفوظ/مكتوب يشكّل وحدة تواصلية تامّة» فالتواصل الوظيفة الأساسية للخطاب. أمّا الاتجاه الآخر فيجمع بين الوظيفي والصوري، يأخذ في الاعتبار كلّ العناصر المشكّلة لما يسميه اللسانيون "المقام التواصلّي"، والتي تساهم في حدوث التلفظ كالمشاركين وزمن التلفّظ ومكانه.. إلخ. ويلخص هذا الاتجاه "شارودو P.Charaudeau" فيقول عن الخطاب: «منتج خاص يرتبط بمتكلم خاص ويطرّف إنتاج خاصة» فيتحدّد الخطاب، إذن بكونه نصا منتجا في سياقه التواصلّي.

وللوقوف على معنى أكثر وضوحا للخطاب نجري مقارنة لطيفة بينه وبين النصّ. الخطاب هو إنتاج لفظي له سياق تواصلّي. حسب فوكو: «أن الخطاب شبكة معقّدة من النظم الاجتماعيّة والسياسية والثقافية التي تبرز فيها الكيفية التي ينتج فيها الكلام كخطاب»⁽²⁾. بينما النصّ هو جملة البنيات النسقية التي تشمل الخطاب. لا تتجدّد دلالاته إلاّ بالخطاب ومن خلاله، باعتباره فعلا تواصليا. ويزيدنا "بيار شارودو" توضيحا بأنّ «كلّ ملفوظ يندرج تحت نظام اللّغة وقوانينها فهو نصّ، وإذا ما خرج ليندرج تحت السياقات الاجتماعيّة سمّي خطابا»⁽³⁾. وهذا ما ينطبق تماما على الأمثال الشعبيّة. فالسياق التواصلّي هو العنصر الأهم في الخطاب بينما النصّ ليس له سياق.

الدراسة الحالية تعتمد مصطلح الخطاب على النصّ، كغالب الاتجاهات، لأنّ ما نعنيه ليس تلك الجملة أو مجموع الجمل التي تخضع بنيتها لقوانين الاتساق الداخلي "الصوتي والدلالي والتركيبّي والصرفي"؛ بل ما نعنيه هو ذلك المنتج اللّغوي الذي ترتبط بنيته الداخلية ارتباطا عضويا بالسياقات

(1) ابن الدين بخولة، المرجع نفسه، ص17.

(2) نعمان بوقرة، المصطلحات الأساسية في لسانيات النصّ و تحليل الخطاب -دراسة معجميّة، عالم الكتب الحديث، جادارا للكتاب العالمي، عمان، الأردن،، 2009، ص13.

(3) ابن الدين بخولة، المرجع السابق، ص33.

التواصلية. والذي له دور في «تكوين نظم للمعرفة والعقيدة، وإعادة إنتاجها والظعن فيها وإعادة بنائها»⁽¹⁾.

فالخطاب إذن، هو نصّ أو بنية لغوية لا تتحدّد بحجمها، إذ قد تكون بحجم جزء من جملة أو جملة أو مجموع جمل أنتجت في سياق تواصلية لغرض تواصلية. فكلمة «أسكت!» تعدّ خطاباً بالنظر إلى ما تحمله من دلالة في سياق تواصلية معين. وتركيزنا على كلمة «الخطاب» لأنّ كلّ خطاب له سلطة رمزية، لأنّ كل خطاب، حسب ميشال فوكو، له ميكانيزمات سلطوية بها يسيطر ويهيمن، بل وأنّ الخطاب ينتج سلطة. «ومن شأن الخطاب أنّه يحتوي على آليات سلطوية تمكّنه من الهيمنة من جهة، ومن إنتاج ممارسات خاصة به من جهة ثانية، فالخطاب يتحرّك و ينتج السلطة، كما يهيمن و ينتج مؤسساته الخاصة التي تكون صورة للنظام، وطرائق المنع والمراقبة الخاصتين به»⁽²⁾. وقوّة الخطاب لا تظهر في قدرته على قول ما يمكن قوله، إنّما في قدرته على الإرغام على قول ما يرغب قوله، نظراً لقدرته على تمثّل مضمون تربوي تعليمي ومعايير وقيم الخطاب البيداغوجي.

فالخطاب، إذن، شكل من أشكال الممارسات الاجتماعية، يتأثر بالبنى الاجتماعية ويؤثر فيها في الآن ذاته. يهدف إلى بناء صور ذهنية في المخاطبين عبر مضمون الرسائل النصّية، يعتمد على بنى لغوية وسيميائية وبلاغية تتوارى خلفها السلطة .

يمكن تحليل الخطاب البيداغوجي للمثّل الشعبي باعتباره خطاباً، في بلاغة هذا الخطاب، والبلاغة هي علم الخطاب، تمارس تأثيراً بل وسلطة على المتلقي. وعن بلاغة المثّل الشعبي يقول إبراهيم النّظام: «يجتمع في المثّل أربعة لا يجتمع في غيره من الكلام: إيجاز اللفظ، وإصابة المعنى، وحسن التشبيه، وجودة الكناية؛ فهو نهاية البلاغة»⁽³⁾. فالبلاغة مهمّة جداً للمثّل الشعبي؛ لأنّها تهدف بشكل أساسي إلى خدمة وثوقيته في الدفاع عن قضية ما دون أن يفسح المجال للاستفهام أو الرفض أو حتّى الشك. فالمثّل يخدم دائماً وجهة نظر معيّنة، من خلال حديثه، ليس عن شيء ما فقط، بل ومن أجل شيء ما.

إن أكثر ما يهمّ في المثّل الشعبي هو تنظيمه البلاغي، الذي به يهدف المثّل الشعبي إلى

(1) نورمان فيركلف، الخطاب و التغيير الاجتماعي، تر: محمد عناني، المركز القومي للترجمة، ط1، 2015، ص209.

(2) عبد الحميد الحسامي، النقد السياسي في المثّل الشعبي، دراسة في ضوء النقد الثقافي، اليمن، د.ت، ص57.

(3) أبو الفضل أحمد بن محمد، النيسابوري الميداني، مجمع الأمثال، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، الجزء الأول،

مكتبة السنة المحمدية، 1955، ص6

الإقناع من خلال التأثير والإغراء والحجاج... إلخ. وفي ذلك يقول "عابد الجابري" عن البلاغة: «..التي كانوا يوظفونها في قمع حاسة النقد لدى المستمع... وجعله يستسلم لترادف الألفاظ وتتاغمها. وهنا تبدو اللغة (البلاغة) كقيمة في ذاتها لما تمارسه من سلطة على المتلقي فتحمله على الاستسلام، لا شعورياً، لما تقرره من قيم الطاعة عندما تكون الطاعة هي القضية، سواء الطاعة كغاية في حد ذاتها، أعني الهدوء والاستسلام للسلطة والرضوخ للأمر الواقع، أو عندما تكون وسيلة لخدمة القضية كالتنهوض لـ"الجهاد والدفاع عنه... إلخ»⁽¹⁾، وما نستشفه من البلاغة أنها تتميز بكونها لا شعورية، أي أنها غير واعية بذاتها؛ أي ليست واعية بكونها بلاغة، حيث أن الذين يتداولون الأمثال الشعبية يستعملون البلاغة دون دراية منهم بها.

ولا يمكن حصر بلاغة خطاب المثل الشعبي في بلاغة الوجوه والزخارف فحسب، بل وأيضاً في عنصرى الإقناع والحجاج، وفي ذلك يقول "روبول": «...والبلاغي في أي خطاب، هو ما يجعله مقنعاً باتحاد المضمون والشكل. وأقصد بالمضمون المحتوى الإخباري والبنية المنطقية للخطاب؛ وبالشكل كل ما ينبع من الوجدان (الاستعطاف والتهيج)، كما أقصد البناء (التنظيم) والأسلوب ثم الأداء في آخر المطاف»⁽²⁾.

تهدف البلاغة إلى إنتاج خطاب إقناعي، وبذلك ترتبط البلاغة بعلاقات بين الأيديولوجيا والتعليم وغيرهما كالسياسة والقضاء والفلسفة، فالخطاب الأيديولوجي يتضمن بالضرورة، بلاغة منذ اللحظة التي يهدف فيها إلى الإقناع؛ فهي تهرب من المخاطب، وتمارس تأثيرها دون معرفة منه أو شعوره بها. كما أن المخاطب ملزم أن يكون في متناول متلقي الخطاب، فيثير انتباهه، ويحتفظ به. فهي "البلاغة" التي تمارس سلطة حقيقية على أفراد المجتمع وفي المجتمع.

ويذكر "أوليفي روبول" أربع وظائف أساسية للبلاغة⁽³⁾:

1/ الوظيفة الإقناعية: الإقناع بما يقال حتى ولو كان خطأ. وهنا يمكن القول أن بلاغة المثل الشعبي لا يمكن حصرها في بلاغة الوجوه والزخارف، أي في الأسلوب والزخارف فحسب، إنما تتمثل كذلك في الإقناع والحجاج.

(1) عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي - دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 2001، ص 1، ص 135.

(2) أوليفي روبول، لغة التربية - تحليل الخطاب البيداغوجي، تر: عمر أوكان، أفريقيا الشرق، بيروت، 2002، ص 28.

(3) أوليفي روبول، المرجع نفسه، ص 28.

وفي بلاغة المثل الشعبي وقوتها الإقناعية، يقول "محمد الجوهري" «تعرف الأمثال الشعبية على أنها التعبير اللفظي المقتضب والمتداول بغير تبديل أو تغيير في لفظه الحرفي، والأمثال الشعبية تلخص خبرة أو موقفا إنسانيا عاما بهدف الإقناع وتأكيد موقف خاص، وهي وإن كانت لا تتمتع بصفة الجبر والقوة والإلزام المباشر على الأفراد التي تتمتع بها العادة، إلا أن لها الوقع النفسي والمعنوي غير المباشر ما يجعل الأفراد ينصاعون لما تقضي به قوة العادة والعرف والمعتقد الشعبي عن رضا وقناعة، وذلك لأن من أهم وظائفها تنمية الدوافع الذاتية لشخصية الفرد وإعدادها معنويا لتقبل واحترام كل ما تعارف عليه أفراد المجتمع من قيم و معايير»⁽¹⁾.

2/الوظيفة التربوية: تسهيل حفظ الخطاب واستيعابه. فالبلاغة تنسج علاقة متينة مع التربية والتعليم، حيث لا يمكن لهما الاستغناء عن البلاغة بما أنه ينبغي لها جذب انتباه المتلقي وإثارته وتنشيط الذكريات.

3/الوظيفة الجمالية: تجميل اللغة وتحسينها؛ أي إضفاء حلاوة وطلاوة عليها.

4/الوظيفة المعجمية: إغناء اللغة العادية وسدّ ثغراتها.

3-6 تأثير الخطاب على تبني القيم وترسيخها

«والخطاب عند "التهانوي" توجيه للكلام نحو الغير للإفهام، ثم نقل الكلام الموجه نحو الغير للإفهام»⁽²⁾. إنه يميز بين الكلام عينه أي حدث الكلام، وبين فعل توجيه الكلام، أي إنتاج الكلام الموجه للغير بقصد إفهام الطرف الآخر الذي تقتضيه ضرورة التواصل.

يعرف "إميل بنفست" Emile Benveste (1902-1976) الخطاب بأنه «هو كلّ تلفّظ يفرض متكلمًا ومستمعًا، وعند الأول هدف التأثير على الثاني بطريقة ما»⁽³⁾، فالخطاب إذن، فعل النطق ذو المعنى، يصاغ في نظام ما يريد المخاطبُ قوله للتأثير في المخاطب. ويذكر "ميشال فوكو" وظيفة

(1) حسن البرميل، النسق القيمي الفلسطيني، مجلة جامعة النجاح للأبحاث (العلوم الإنسانية) المجلد 28(8)، 2014، ص 1805.

(2) نعمان بوقرة، المرجع السابق، ص 13.

(3) زهيرة بنيني، جمالية الخطاب الأدبي على ضوء الدراسات النقدية الحديثة، مجلة علوم اللغة و آدابها، 2009، ص 160. نقلا عن إبراهيم صحراوي، تحليل الخطاب الأدبي -دراسة تطبيقية، دار الآفاق، الجزائر، ط 1999، ص 1، ص 9.

الخطاب على أنه: «ممارسات تشكّل الموضوعات التي تتحدّث عنها»⁽¹⁾، فالخطاب إذن بناء اجتماعي ينتج الذوات الاجتماعية ونظم العلاقات الاجتماعية، ونظم المعرفة والمعتقدات والتصورات والآراء، والمعاني، وطرق التفكير والسلوك...

ومما سبق يمكن الاستنتاج أنّ الخطاب عملية إرسال الرسائل إلى المتلقّي عن طريق الرموز اللفظية وغير اللفظية التي تصاغ في نظام تنتج عنه التصورات والمعاني، للتأثير في المخاطب. والخطاب يشتمل على عناصر عدة هي: المخاطب والرسالة وقناة الاتصال والمخاطب ونتائج التغيير في السلوك والاتجاه.

أ/المخاطب، يملك خصائص، من أهمها المصادقية والجاذبية والقوة والهيمنة. فتزيد المصادقية من تأثير الشخص، إن كان يتمتع بالخبرة والموضوعية والإخلاص، وذا سمعة طيبة أما الجاذبية فليس أن يكون الشخص ذا مظهر لائق وهيئة ملائمة فقط، إنّما يتوقف أيضا، على نوع الجمهور والموقف الذي يتم فيه التفاعل. أما المركز الاجتماعي للشخص يكون تأثيره أقوى. وهناك عوامل أخرى، كمهاراته الاجتماعية في الحكم على المستمعين وقدراته على ضبط حالاته الانفعالية وقدراته على إثارة مستمعيه والعمل على الزيادة من اهتماماتهم وحماسهم.

يهدف المتكلم إلى تمرير موضوع تواصل معين يصوغه ضمن مضمون الخطاب. وتتفاوت صياغة الغرض التواصلي من حيث الصراحة التي يحددها رصيد المتكلم المعرفي، حين التواصل وما يفرضه المتكلم عن رصيد المخاطب المعرفي حين التواصل. فإذا افترض المتكلم مثلا أن المخاطب لديه رصيد من المعلومات تضمن له تعرفه على المحال عليه، اكتفى بالإشارة إليه باسم أو بضمير. أما إذا افترض المتكلم أن رصيد المخاطب لا يكفي للتعرف على الذات المحال عليها حينها يضطر إلى استعمال عبارات صريحة واضحة تضمن إنجاز عملية الإحالة.

ب/الرسالة: لتكون الرسالة مؤثرة وفعالة لابد أن تكون واضحة، وألا تثير خوفا شديدا، ففي حالة التوتر والخوف بدرجات عالية أو منخفضة، يكون تأثير الرسالة قليلا. أما في درجاتها المتوسطة، وهي المثلى، يحدث التأثير والإقناع. ولطريقة تقديم الرسالة تأثيرها أيضا، فهل يتم تقديم الحجج المؤيدة فقط، أو يتم تقديم الحجج المعارضة إلى جانبها، مع محاولة دحضها. وفي غالب الأحيان يتوقف الأمر على طبيعة الموضوع ونوع المتلقين. مضمون الرسالة ينتج بطرائق محددة في سياقات

(1) سارة ميلز، الخطاب، تر: عبد الوهاب علوب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط2016، 1، ص30، نقلا عن:

اجتماعية محدّدة.

ج/قناة التوصيل:

يتمّ التخاطب بطريقتين، أولاًهما، طريقة التخاطب المباشر، أي مواجهة المتلقين .
والطريقة الثانية، هي طريقة التخاطب غير المباشر، أي دون مواجهة مباشرة مع المتلقين، وتتمّ
عن طريق وسائل الإعلام المختلفة، المقروءة منها والمسموعة والمرئية. ونشير إلى أنّ طريقة
المواجهة المباشرة أكثر كفاءة على تبنّي القيم والآراء وتغييرها من الطريقة غير المباشرة.

د/المخاطب: تتوقّف عملية التأثير في عملية الإقناع أيضاً على خصائص المخاطب وسماته
الشخصية، وقدراته العقلية والنفسية والمعرفية، وعلى جنسه وعمره وغيرها من العناصر الأخرى. لنأخذ
على سبيل المثال الأشخاص الذين يشعرون بعدم الثقة بأنفسهم أو عجزاً في تقدير نواتهم وتأكيداتها،
هم أكثر الناس سهولة في تغيير مواقفهم وقيمهم واتجاهاتهم، خاصة إن كانوا غير متأكّدين من صدق
آرائهم ووجهاتهم. فغالبا ما يزرع الشخص الذي يقلل من قيمة فكره، إلى الاقتناع بأحكام الآخرين عندما
تنسّم باليقين والقطع.

هـ/الأثر المتوقع: ويشير إلى الأثر الذي يحدثه الخطاب في تغيير الاتجاه أو القيمة، وشدة هذا
التغيير حجمه ومدته (مدة طويلة أو مدة قصيرة)، ودرجة مقاومة الفرد لذلك.

4-6 المثل الشعبي والخطاب التهكمي

بالإضافة إلى الوظائف المتعدّدة للمثل هناك ووظائف تقويمية إصلاحية من خلال النقد اللاذع
الذي يوجّه المثل في خطابه. فقد يبدو في قالب فكاهة يضحك أفراد المجتمع عند توظيفه في
سياقات اجتماعية مختلفة. فلا تكون الفكاهة التي صيغت بها الأمثال الشعبية لإثارة الضحك فقط،
إنّما تكون حتماً للتقويم والإصلاح والتربية من خلال توجيه خطاب لنقد المواقف والظروف
الاجتماعية. ف«إذا كان الغرض من الفكاهة ليس هو الإضحاك والضحك فحسب؛ إنّما هو التقويم
والتهذيب والإصلاح، بنقد أنواع من النقص أو القبح أو الخروج عن المألوف»⁽¹⁾. ولنا في الأمثال
الشعبية ما يوضّح ذلك بصورة جلية ذلك، فالمثل «مِي شَابْ عَلَقُوا لُو كِتَابْ» قد يثير الضحك عند
توجيهه في موقف ما، لكنّه ينتقد بشدة في قالب سخرية ذلك الفرد الذي بلغ من العمر كبراً، لكنّه
تصرّف تصرفات لا تتناسب مع عمره المتقدّم، بل بعمر شاب صغير.

ومن الوظائف الثابتة للمثل الشعبي هو رصد السلوك الخطأ وكشف العيوب والانحرافات التي

(1) عبد العزيز شرف، الأدب الفكاهي، الشركة المصرية العالمية للنشر-لونجمان، مصر، ط1، 1992.

لا تتناسب مع قيم المجتمع ومعاييره، والسعي لإزالتها أو محاولة إصلاحها من خلال معالجتها وتقويمها، لتتلاءم مع الوضع الاجتماعي المألوف، والرجوع به إلى الهدوء، لكن ذلك يتم في قالب تهكمي وفي قالب سخرية، وهي أكثر أدوات المجتمع قوة في التأثير، وأكثرها وقعا على نفوس الأفراد، فهي تضعهم موضع الحرج بالسخرية منهم، تجعلهم يفكرون مليا في إبعاد الحرج عنهم، وألا يأخذوا مستقبلا المواقف نفسها أو المواقف المسيبة للحرج. ف«وظيفة السخرية في الأمثال مزدوجة الوجه، فبالإضافة إلى غايتها الواضحة في الهدم والكشف الفاضح، نجدها تخفي وجها هادئا ذا طابع إصلاحي تربوي، فبعد زوال الهستيريا الناجمة عن الضحك الساخر يهدأ العقل، ويعمل التفكير المتزن، يقلب الصورة، ويقطف منها العبرة التي تخبئها بقصد النقد والإصلاح الاجتماعي السليم الناجم عن ثورة فكرية عاقلة لا أسلحة فيها ولا دماء»⁽¹⁾. والمثل «سَمِينَةٌ وَ عَرِيضَةٌ وَ مَنْ يَدِيهَا مَرِيضَةٌ» يسخر بل ويتهكم بالمرأة التي تتمتع بالصحة الجيدة، لكنها لا تقيد نفسها أو غيرها من خلال حالة الكسل التي تبديها، بحيث لا تقدر على تقديم منفعة لها أو لغيرها، فهي بالمفهوم الشعبي "خالية" أو "مكسرت الدين". وقد تتوارى المرأة وراء ذرائع وأسباب غير حقيقية، تخفي بها كسلها أو عدم مهارتها في الأعمال التي توكل إليها «التي خانوها يديها تقول: بي السحور» كأن تقول أن هناك عمل من السحر أو إصابة بالعين (الحسد). وقد يبلغ التهكم غايته من خلال ما جاء في المثل «المسلان»⁽²⁾ «بارك و اللسان حارك» في كناية عن القعود وعدم العمل والحركة عموما، لكنها اكتفت بالكلام وعبر عنه باللسان "الحارك"، فهو نقد لاذع جدا، الغاية منه هي محاولة معالجة ظاهرة الكسل وتقويمها.

والتهكم أكثر أنواع الفكاهة رقيا، ودليل الذكاء الاجتماعي، لأنها (الفكاهة) «تتولد من نكاء ومهارة لغوية وتورية ومكر»⁽³⁾. وأكثر اللحظات اعتقا؛ لأن أفراد المجتمع يشعرون فيها بالحرية في التنفيس عنهم وفي نقد الظلم السياسي والاجتماعي والأوضاع القائمة.

الملاحظ أن المجتمع من خلال أمثاله الشعبية التي وظفت التهكم لأسباب عدة منها ما يراه "Anatole France أناتول فرانس"، إذ يقول: «لا أزداد تفكيرا في حياة البشر إلا ازدت اعتقادا أن الواجب علينا أن نجعل شهود هذه الحياة: التهكم والشفقة. فالتهكم بابتسامة يحبب إلينا الحياة، والشفقة

(1) بوديسة فاطمة الزهراء، آليات تشكل خطاب المثل الشعبي الساخر، حوليات الآداب واللغات، المجلد 11، 05 ماي 2018، جامعة المسيلة، الجزائر، 2018. نقلا عن سوزان عكازي، السخرية في مسرح أنطوان غندور، د ط، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس لبنان، 1994، ص 24.

(2) المسلان هو الإليتان اللتان يجلس عليهما الفرد جلسة طبيعية.

(3) محمد أمين عبد الصمد، المرجع السابق، ص 141.

بدموعها تقدّس هذه الحياة، والتهكم الذي أرغب فيه ليس فيه شيء من المساواة، إنّه لا يستهزئ بالحب والجمال، فهو رقيق وفيه عطف، فضحكه يكظم من الغيظ، وهذا هو التهكم الذي يعلمنا أن نسخر من الأشرار والحمقى، ولولاه لأفضى بنا الضعف إلى كراهيتهم»⁽¹⁾. يبدو أن الوظيفة التي أعطيت للتهكم هي إضفاء مسحة جمالية على الحياة الاجتماعية، وذلك بشجب الأفعال الشريرة وسخافات الحمقى بطريقة تربوية أنيقة لا تحمل قسوة ولا عنفا، بل مفعمة بالعاطفة والإشفاق.

ومنها ما يراه "عادل العوا" عن التهكم، نستشفها من خلال قوله: «ولا يقتصر التهكم على أن يكون دفاعا عن الذات ضد الآخرين، إنّما قد يكون كذلك دفاعا عن الذات ضد الذات وضد نوات الآخرين»⁽²⁾. وهناك وظيفة تربوية تبدو في قوله: «أنّ التهكم هذا لا يقود بالضرورة إلى سوء النية والشراسة حتما. فهو ليس بالضرورة موقف امتهان وترفع واحتقار. وربما صحبته مشاعر الطيبة والتعاطف والصّلاح. ومن الملاحظ أنّ التهكم يحمي الضعف أيضا».

5-6 المثل الشعبي والخطاب الأيديولوجي

الخطاب في عمومته يكون في خدمة سلطة ما، وقد يكون أكثر أو أقل موضوعية وعقلانية أو حتى علمية، لكنّه يكون أيديولوجيا حين يكون غرضه إعطاء شرعية لسلطة ما. وفي ذلك يقول "باختين و فولوشينوف": «التلفّظات، إنّها ليست في الواقع كلمات ننتطقها أو نسمعها، إنّها حقائق أو أكاذيب، أشياء جيّدة أو سيّئة، مهمة أو تافهة، مستحبة أو كريهة،.. إلخ. الكلمة تحمل دائما مستوى أو معنى أيديولوجيا أو حدثيا»⁽³⁾. و«يمكن تعريف الأيديولوجيا أولا كتجسيد خطابي "معجمي ودلالي وتركيبية" لمصالح اجتماعية معيّنة... والأيديولوجيا ملازمة لجميع النصوص الأدبية والفلسفية والاجتماعية والسيكولوجية... إلخ»⁽⁴⁾.

الملاحظ أنّ الأمثال الشعبية لا تخلو من طابع أيديولوجي ليس فيما تقول فقط، إنّما في الكيفية التي تعبّر بها، لأنّها لا تهتمّ بتنشئة أفراد عاديين، إنّما تهدف إلى تنشئة أفراد معياريين. ويبدو ذلك من خلال العواطف التي تستثيرها والتبريرات العقلية التي تعتمدها والبلاغة اللاواعية التي تميّزها، إذ أنّ هذه الأخيرة (البلاغة) تمارس تأثيرها دون وعي منها أو شعور بها، حيث يستعملها أطراف الخطاب

(1) شفيق جبري، الجاحظ معلم العقل و الأدب، ص 192.

(2) عادل العوا، دراسات أخلاقية، ص 407.

(3) بيبير زيماء، المرجع السابق، ص 186.

(4) بيبير زيماء، المرجع السابق، ص 199.

دون وعي منهم بها. فللبلاغة علاقة وثيقة بالأيدولوجية، وتبدو منذ الحين الذي تلجأ فيه إليها هذه الأخيرة بهدف الإقناع، حيث تجعل المتلقي في وضع سلبي، لإعطاء مشروعية لسلطة ما، وفي ذلك تقول "المرنيسي فاطمة": «يمتلك التقليد الشفوي عموماً سلطة سياسية خارقة»⁽¹⁾، وقد تكون هذه السلطة سلطة المجتمع ذاته أو سلطة تربية أو سلطة دينية أو... إلخ. وليس بالضرورة أن تكون سلطة سياسية، كما يمكن لها أن تكون قائمة أو سلطة تهدف إلى إقامتها، لكنّ الثابت أنّ الأيدولوجية تتوارى خلف خطاب المثل الشعبي. والذي تكمن خطورته في أنه فكر جاهز. وهذا يتوافق مع تعريف الأيدولوجية الذي قدمه زيمّا⁽²⁾ على أنها «بنية خطابية تمنع التفكير النظري بقدر ما تتمثل على أنها طبيعية ومفروغ منها»⁽²⁾.

فالأيدولوجيا تعبّر عن نفسها في خطاب المثل الشعبي، دون وعي أو معرفة من أصحابها الأمر الذي يشكّل خطراً، باعتبار أنها لا تريد منح الحرية بل للإخضاع بواسطة المزج بين العقل والعاطفة.

فهي تنتقي البنى اللغوية والسميائية والبلاغية، لتتوارى السلطة خلفها لجعل الرسالة أكثر تأثيراً وفاعلية، لخدمة أيدولوجية معينة، ولذلك نجد الأمثال الشعبية تختار ما أتيح لها من خيارات لسانية وبلاغية من خلال توظيف البنى الإيقاعية والقوافي والأساليب الجمالية وتوظيف التراكيب التقابلية كالمقارنات، والأساليب المجازية، كالاستعارة والكناية والتهمك والسخرية.

ولتوضيح ما سبق نأخذ على سبيل المثال لا الحصر المثل الشعبي «الخدمة مع النصارى و لا لقعاد خساره» الذي تظهر فيه العناصر الأنفة الذكر، فيوظف المثل دون وعي المخاطب والمخاطب ببلاغته، والمتمثلة في شدة الإيجاز التي تؤسس انغلاق المثل، بحيث يجعل المتلقي في وضع سلبي يعفيه من التساؤل حول مضمونه أو ينفيه. كما نلاحظ الصورة البلاغية المتمثلة في استعمال السجع الذي يؤدي إلى تسهيل تكراره وحفظه، وغياب الزمن الذي يجعله يمتد ويستمر من خلال البدء بالاسم. كما استعملت المقابلة فيه "الخدمة" و"لقعاد" لتوضيح الرسالة وترسيخها. و«لا شك أنّ التأثير في المخاطب وحمله على الاقتناع بقضية ما يعدّان من أهداف الخطاب الحجاجي على أنّ هذا الشأن لا يكون بإثبات قضية فحسب، بل يمكن من خلال نقض قضية مقابلة لها أيضاً فضلاً

⁽¹⁾ فوزي بوخريص، صورة المرأة في الأمثال الشعبية، المرأة في مؤسسة الزواج كنموذج، 70/61. نقلا عن فاطمة المرنيسي

"شهرزاد ترحل إلى الغرب" المركز الثقافي العربي - نشر الفنك، الدار البيضاء، بيروت، 2003 ص 17.

⁽²⁾ بيير زيمّا، المرجع السابق، ص 183.

عن إمكان الإقناع من خلال التكامل بين هذه الطريقة وتلك»⁽¹⁾.

واللافت أن المعجم المستعمل في هذا المثل، تفوح منه رائحة الأيديولوجية فكلمة "خدم" تستدعي بالضرورة وجود سيد، نستشف من خلاله طبقة الأسياد وطبقة الخدم "العبيد". فكلمة "خدم" لا تعني "عمل" الذي يدل على بذل الجهد مع شعور الفرد بالكرامة، مثل ما تدل عليه القواميس اللغوية، بل شيئاً آخر. ونجد ذلك في كل الأمثال الجزائرية دون استثناء بل وفي الخطاب الشعبي المتداول إلى يومنا هذا. يهدف المثل السابق إلى إقناع الفرد بخدمة سلطة ما-الاستعمارية في هذه الحال-ولو دون مقابل، مع اعتبار الجزائريين خدما وليسوا عمالاً.

ويمكن ملاحظ الأمر نفسه في المثل «خَادِمُ الرَّجَالِ سَيِّدُهُمْ» مع اختلافات بسيطة، كبدء المثل باسم والذي يدل على الديمومة والثبوت... إلخ، وفي الأمثال الشعبية المماثلة. فالسلطة "الأيديولوجية" تضع الخطاب واللغة في قلب الممارسات والعمليات الاجتماعية، فهي أي(السلطة) مضرة في الممارسات الاجتماعية اليومية في جميع مجالات الحياة الاجتماعية ويشترك فيها الناس باستمرار؛... ويتناسب نجاحها تناسباً طردياً مع قدرتها على إخفاء آلياتها الخاصة»⁽²⁾. وسنرى ذلك بشيء من التفصيل في فصل القيم الاقتصادية.

وقد تحمل الأمثال الشعبية خطاب العامة «الكلام عليّ و المَعْنَى عَلَى جَارَتِي» أي أنها موجهة في الحقيقة إلى الحكام المستبدّين، بغرض تنبيههم إلى الظواهر الشائنة أو إسداء النصح لهم وتوجيههم جهة سليمة.

خلاصة

الأمثال الشعبية أدب قائم بذاته، تتميز بقصر العبارة، وبساطة الأساليب وسهولة الفهم وسرعة الحفظ، وحب الاستعمال. فهي تعبير حرّ، وصادق عن طبيعة المجتمع ونظمه وعاداته وتقاليد ومعتقداته وغاياته. كما أنها سجلّ تاريخي لأحداث خلت، فهي تحمل الحكمة والموعظة والتجربة والنقد والعادات والتقاليد. وهي حبل بالقيم التي تحمل المضامين التربوية التي تقوم ببناء شخصية الفرد وفق فلسفة المجتمع المستمدة أسسها من تاريخه، فهي إذن تراث وإنتاج فكري ذو أهمية بالغة. فهي بذلك تشكل مجالاً واسعاً للدراسات الاجتماعية والنفسية والأنثروبولوجية.

(1) عبد الوهاب سويسي، المرجع السابق، ص 53.

(2) نورمان فيركلف، المرجع السابق، ص 71.

المثل الشعبي صيغة مؤثرة ليس الهدف منه الإخبار أو الوصف فقط، بل هدفه الرئيس هو التأثير، ويظهر ذلك في العواطف والانفعالات التي يستثيرها والتبريرات التي يتخذها سندا، وفي البلاغة التي تميزه. فيبقى المثل مؤثرا بواسطة الشحنة الوجدانية التي يحملها. ومن خلال الألفة مع صيغته التي يسهل تكرارها ويتعدّر مسها.

المثل الشعبي وسيلة لنقل الفكر، بل هو رمز يجسد الحالة الانفعالية والوجدانية للمتكمّل لكن لا يمكن فهمها إلا من خلال سياق، فالسياق يعدّ أكبر القرائن وأهمّها على الإطلاق في تحديد المعنى، لأنّه تترتب عليه عملية الفهم الموضوعي، أي الفهم الذي يعني قصد المتكمّل، إلى جانب أنّه يضبط عملية الفهم الذاتي للمثل الشعبي. وفي مسألة التناقضات في الأمثال الشعبية، فيعود ذلك إلى طبيعة الإنسان المعقّدة فهو كائن معقّد التركيب يحمل في ذاته خصائص متناقضة، ولا يمكن اختزاله في بعد واحد.

وحملت الأمثال الشعبية خطابا له سلطة رمزية، وينتج سلطة رمزية أيضا. فاعتبرت الأمثال كذلك؛ لأنّ ليس المقصود تلك العبارة أو مجموع عبارات التي تخضع بنيتها لقوانين الاتساق الداخلي "الصوتي والدلالي والتركيبى والصرفي"؛ بل المقصود هو ذلك المنتج اللغوي الذي ترتبط بنيته الداخلية ارتباطا عضويا بالسياقات التواصلية. والذي له دور في «تكوين نظم المعرفة والعقيدة، وإعادة إنتاجها والطعن فيها، وإعادة بنائها». والخطاب في عمومها يكون في خدمة سلطة ما، وقد يكون أكثر أو أقل موضوعية وعقلانية أو حتى علمية، لكنّه يكون أيديولوجيا حين يكون غرضه إعطاء شرعية لسلطة ما؛ لأنّها لا تهتمّ بتنشئة أفراد عاديين، إنّما تهدف إلى تنشئة أفراد معياريين. فالأيديولوجيا تعبر عن نفسها في خطاب المثل الشعبي، دون وعي أصحابها أو معرفة منهم، الأمر الذي يشكّل خطرا، باعتبار أنّها لا تريد منح الحرية بل للإخضاع بواسطة المزج بين العقل والعاطفة.

بالإضافة إلى الوظائف المتعدّدة للمثل، هناك وظائف تقويمية إصلاحية من خلال النقد اللاذع الذي يوجّه المثل في خطابه. فقد يبدو في قالب فكاهة. فلا تكون الفكاهة لإثارة الضحك فقط؛ إنّما تكون حتما للتقويم والإصلاح والتربية، من خلال توجيه خطاب لنقد المواقف والظروف الاجتماعية.

الفصل الرابع

الفصل الرابع

دوافع السلوك الاجتماعي والميكانيزمات الدفاعية في

الأمثال الشعبية

تمهيد

1- المثل الشعبي والحالات النفسية

2- دوافع السلوك الاجتماعي في الأمثال الشعبية

1-2 دافع العلاقات الاجتماعية

2-2 دافع الدين

3-2 دافع الانتماء

3- الميكانيزمات الدفاعية في الأمثال الشعبية

1-3 ميكانيزم التبرير

2-3 ميكانيزم التقمص أو التماهي

3-3 ميكانيزم التعويض

4-3 ميكانيزم الانطواء

5-3 ميكانيزم الاسقاط

6-3 ميكانيزم التسامي أو الإعلاء

7-3 ميكانيزم الكبت

8-3 ميكانيزم العدوان

9-3 ميكانيزم الإحباط

10-3 ميكانيزم العناد

11-3 ميكانيزم النكوص

خلاصة

تمهيد

يعتبر تالكوت بارسون اجتماعية الإنسان مصدرا لنشأة المجتمع وأساس تنظيمه ونظمه وأن الغاية منها هو تحقيق التكيف والتوافق، بل أن صفة الإنسان الاجتماعية، هي التي أوحى له بابتداع الأساليب والوسائل الضرورية لنقل الثقافة وانتقالها بأشكالها التعبيرية والرمزية المختلفة.

من خلال التفاعلات الاجتماعية ضمن الجماعات المختلفة، تولدت ميكانزمات سيكولوجية نضجت عبر مسار تنشئة الفرد الاجتماعية وارتبطت به، فرسمت شخصيته وحددت أدواره في جماعته. ومن أهم هذه الميكانزمات السيكولوجية في تصور "بارسونز": التدعيم، والذي يعتمد على الإشباع من الحاجات أو الحرمان منها. والكف، وهو التوقف عن الفعل أو إرجائه أو تعديله. أما الإسقاط، فهو انتقال الشحنة العاطفية أو الوجدانية من موضوع إلى موضوع آخر أو تحويل اهتمام الفرد بقيمة معينة أو نموذج سلوكي معين إلى بدائل له، نتيجة الظروف الاجتماعية. أما ميكانيزم المحاكاة، فبه تكتسب نماذج السلوك والأعراف والقيم والعادات. وتعمل هذه الميكانزمات جميعا على تحقيق تكيف الشخص مع وسطه الاجتماعي.

1- المثل الشعبي والحالات النفسية

لم تكن الحالات النفسية والحديث عنها حكرا على علوم بعينها، كعلم النفس مثلا، إنما هناك مجالات أخرى تتناولها بدقة وصدق أيضا، كالأمثال الشعبية (الأدب). والميادين الأخرى الأصدق بحياة الفرد والجماعة. «فليس علم النفس وحده هو الذي يتحدث عن النفس، وليس حديثه هو أصدق حديث، وإنما الفن والأدب والاجتماع والتاريخ... والحياة الواقعية بأكملها. هي الحديث الصادق عن النفس؛ لأنها تتحدث عنها في بيئتها الطبيعية... بيئة الحياة... ولا تنشئ لها بيئة مصطنعة كحيوانات المعمل الموضوعة تحت الاختبار»⁽¹⁾.

ونرى في الأمثال الشعبية اللون الأدبي الأقرب إلى الحقيقة والأصدق تعبيراً عن الوقائع الاجتماعية، لأنها نبعث من أفراد المجتمع الحقيقيين وملتصقة بهم، يمارسونها قولاً وفعلاً ومحفوظة في الذاكرة الجماعية (الشعبية)، وبالتالي فهي الأكثر حفظاً لشخصية المجتمع وتعبيراً عنها وأصدق صورة لها، كما أنها لم تخضع للتكليف ولا للتصنيع مثلما تعرفه الألوان الأدبية الأخرى.

لأن مبدع النص أو "الأثر الأدبي"، في غير الأمثال الشعبية، ينزع دائما إلى التحرر من

(1) محمد قطب، دراسات في النفس الإنسانية، دار الشروق، القاهرة، ط10، 1993، ص11.

الفصل الرابع.....دوافع السلوك الاجتماعي والميكانيزمات الدفاعية في الأمثال الشعبية

شخصيته وبالتالي يمكن أن تكون آثاره أقل مما في شخصيته، إذ قد يكون قد أهمل جانبا منها، عن وعي أو غير وعي، أو تكون آثاره غالت في ذكر جوانب من شخصيته، فصورتها دون أن تمتّ بصلة لجوانب شخصيته الحقيقية. وينسحب الأمر كذلك على عديد الألوان الأدبية الشعبية، كالقصة والحكاية والشعر الملحون؛ لأنّ الخيال قد يدخل نسيجه- ولا يعيبه ذلك- لكن يبعده قليلا أو كثيرا عن الواقع. ولذا يحقّ لنا أن نطمئن إلى ما تخرج به هذه الدراسة من نتائج علمية تتمتع بثوقية كبيرة وبمصداقية أكبر.

للأمثال الشعبية دور في تنشئة الفرد تنشئة اجتماعية وفي بناء شخصيته النفسية. وما يُهمنا في هذا الجزء، هو البحث في الأمثال الشعبية عن دوافع السلوك والميكانيزمات الدفاعية التي يلجأ إليها الفرد في العملية التربوية المستمرة التي يمارسها المجتمع على أفرادهِ. لـ«أنا نعيش جزءا من مصائرنا في عالم الأمثال، ولعلّ هذا ما يفسّر لنا استعمالنا الدائم للأمثال... فالأمثال بالنسبة لنا عالم هادئ نركن إليه حينما نودّ أن نتجنّب التفكير الطويل في نتائج تجربتنا، ونحن نذكرها بحرفيتها إذا كانت تتفق مع حالتنا النفسية، بل نشعر بارتياح لسماعها وإن لم نعش التجربة التي يلخصها المثل»⁽¹⁾.

وتجدر الإشارة إلى أنّ العناصر التي سيتناولها هذا الفصل قد تبدو أنّها تمسّ النفس فقط، وبالتالي فهي ظواهر نفسية، لكنّها في الواقع هي ظواهر اجتماعية بشكل من الأشكال، لأنّها تفترض الشعور بالآخر و وجوده؛ ولأنّ الوعي بالذات يقتضي بالضرورة الوعي بوجود الذات الاجتماعية الأخرى معه وفي بيئته ووجود العالم. فلا يمكن أن يكون هناك إعلاء أو كبت، انطواء أو عدوان، تقمّص أو تبرير أو عناد...، إلا بوجود الآخر، أي في المجتمع. وأنّ محاولة الاتصال بالآخر والاحتكاك به قد يضاعف من حدّتها أو يخفّف منها. فهي بهذا المعنى يحدثها المجتمع ويزيلها أو يخفّف منها المجتمع. ثمّ أنّ الذات لا تعاني منها داخل نفسها بقدر ما تعانيه وسط الآخرين، فمن الضروري إذن، أن تكون شديدة الارتباط دائما بوجود الذات الأخرى.

2-دوافع السلوك الاجتماعي في الأمثال الشعبية

للإنسان دوافع أولية ودوافع ثانوية؛ الدوافع الأولية «فسيولوجية»، وهي تلك الاستعدادات الفطرية التي يولد بها الفرد، والتي لم تمر بخبرات اجتماعية أو بيئية، وتستثير حالات الجسم الداخليّة وحاجات هذه الدوافع، وإشباعها ضروري للحفاظ على الجسم وكيانه العضوي، وبقاء النوع أيضا. ويشترك في هذه الدوافع الحيوان والإنسان معا.

(1) نبيلة إبراهيم، أشكال التعبير في الأدب الشعبي، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، دون تاريخ، ص147.

الفصل الرابع.....دوافع السلوك الاجتماعي والميكانيزمات الدفاعية في الأمثال الشعبية

أما الدوافع الثانوية، فيختص بها الإنسان دون الحيوان، منشؤها خبرات الفرد الاجتماعية والبيئية. وللثقافة دور في خلق دوافع تختص بكل بيئة اجتماعية ويشترك فيها أفراد تلك البيئة، وتمييزها عن بقية البيئات الاجتماعية الأخرى، كما توجد دوافع شخصية، تختص بفرد دون آخر، ويعود ذلك إلى الفروق الفردية والميول والاتجاهات التي يتميز بها كل فرد. والجدير بالذكر أن الدوافع الثانوية هي دوافع مكتسبة، تنشأ من الخبرات الاجتماعية الناتجة عن تفاعلاتنا مع البيئة الاجتماعية. وحسب علماء النفس، فإن الدوافع الثانوية "الاجتماعية" تقوم أساساً على الدوافع الأولية وعلى درجة إشباعها ومدى الاستجابة للحاجات الفسيولوجية.

لنأخذ مثلاً التجربة التي أجراها "أنسل كيز Abcel Keys" ومساعديه، من جامعة "منيسوتا Minnesota" الأمريكية لمعرفة مدى تأثير الجوع على السلوك الاجتماعي حيث أُخضع بعض المتطوعين (المحبوسين) إلى تجربة العيش على مقادير ضئيلة جداً من الطعام لمدة مئة وثمانين يوماً أي ستة أشهر، وبعد انقضاء المدة، ترتب عن تجربة الجوع ضعف أبدان المتطوعين ونقص أوزانهم. فأصبح اهتمامهم منصباً على الطعام فقط، وفقدوا كل اهتمام بما اعتادوا عليه من العلاقات الاجتماعية والأنشطة العقلية وما إلى ذلك، وتدهورت معاييرهم الخلقية والاجتماعية وتقلبت أمزجتهم واختفى المرح من مقابلاتهم مع بعض، بل وكانوا أكثر وقاحة مع الزائرين⁽¹⁾.

اختلفت النظريات في إعطاء تعريف للدافع إلا أن هناك اتفاقاً عاماً مفاده «أن الدافع عبارة عن عامل داخلي يستثير سلوك الإنسان ويوجهه، ويحقق فيه التكامل»⁽²⁾. ولا يمكن ملاحظة الدافع إنما نستطيع استنتاجه من السلوك أو من خلال افتراضنا لوجوده حتى نستطيع تفسير السلوك.

ولا يمكن إرجاع الحالات النفسية في كل الحالات إلى غرائز الفرد ومكبوتات طفولته في اللاشعور، إنما أيضاً إلى ما رسب من عواطف وميول ونزعات جمعية تعود إلى الماضي البعيد أو القريب لتكون نوعاً من "اللاشعور الجمعي" كما يسميه "يونغ"، وعنده «اللاشعور الجمعي»، هو عبارة عن رواسب دفينية في النفس البشرية، ترجع إلى تجارب وخبرات النوع الإنساني، يمتد بعضها إلى الماضي السحيق، إلى ما قبل نزول آدم إلى الأرض، وهكذا فما ورثته النفوس البشرية من تجربة الإنسان الأول في الجنة (آدم والخطيئة)، وما ورثه الناس من أصلهم الحيواني ومن الإنسان البدائي الأول، وما تركته فيهم حياتهم الاجتماعية في العشيرة والقبيلة والأمة، وما ترسب في نفوسهم من خلال تجاربهم

(1) إدوارد ج. موراي، الدفاعية و الانفعال، تر: أحمد عبد العزيز سلامة، دار الشروق، ط1، 1988، ص48.

(2) إدوارد ج. المرجع نفسه، ص28.

الفصل الرابع.....دوافع السلوك الاجتماعي والميكانزمات الدفاعية في الأمثال الشعبية

الخاصة، إضافة إلى مخايلهم المتعلقة بالمستقبل، كل ذلك يشكل "اللاشعور الجمعي" الذي يتحكم بصورة أو بأخرى في سلوك الفرد وسلوك الجماعة»⁽¹⁾.

1-2 دافع العلاقات الاجتماعية

ومن الدوافع الأكثر بروزا ما يظهر من خلال النظر إلى المرأة، على أنها الخير كله أو الشر كله «الْخَيْرُ مَرًا وَ الشَّرُّ مَرًا» فيرفع بها، تارة إلى درجة الحرّة التي تتمتع بالمكانة اللائقة بها بقوله «الْبَيُوتُ حَرَايِرٌ، مَا هَيْشُ قَرَايِرٌ» أي كناية على أنّ المرأة في البيت تتمتع بما يليق بها وبكرامتها، وليست مجرد وعاء للإنجاب، وكلمة "قرراير" تدلّ على ذلك. وتارة يعتبرها بقرة في يد إبليس، ويظهر ذلك في المثل الشعبي «النِّسَاءُ بَقَرَاتُ ابْلِيسُ». وبين هذا وذاك ينسج الرجل والمرأة علاقات اجتماعية تتراوح بين الاستمرار أحيين كثيرة والانقطاع حيناً. كما دعا المثل الشعبي «الزَّوْجُ نَصْفُ الدِّينِ» إلى الزواج، فاعتبر الارتباط بالمرأة تكملة للدين. والحقيقة أنّ التحدّث عن المرأة، نقداً سلبياً أو إيجاباً، قذفاً أو مدحاً، إنّما تعبير على أنّها في محلّ اهتمام المجتمع والشغف بها «لأنّ من أحبّ الشيء أكثر من التحدّث عنه. فالذي يهجو المرأة كالذي يثني عليها ويشتاق إليها ويشغله أمرها ويحسب الحساب لإقبالها وإعراضها»⁽²⁾. كما أنّ من أكثر الدوافع الاجتماعية التي يعطيها المجتمع أهمية كبيرة، هي رابطة الجيرة باعتبار أنّ «الْجَارَ وَصَى عَلَيْهِ النَّبِيُّ».

ومن القيم التي يوليها المجتمع أهمية أيضاً وتدفعه باتجاه العلاقات الاجتماعية، رابطة الأخوة، فتمتّن العلاقة بين الإخوة من خلال «خُوكُ خُوكُ لَا يَغْرُكُ صَاحِبُكَ»، ومن جهة أخرى يدعو إلى توثيق العلاقة بالأصدقاء «خُوكُ مَنْ وَاتَاكَ، مَيْشُ خُوكُ مَنْ وَالَاكَ». وتعدّ قيم الضيافة من دوافع السلوك الاجتماعية، باعتبارها صفة اجتماعية مرحّب بها، ف«الضَّيْفُ ضَيْفٌ، وَ لَوْ كَانَ يُقَعْدُ الشِّتَاءُ وَلَا الصَّيْفُ» و«الضَّيْفُ أبيضٌ».

2-2 دافع الدين

الدين حسب بعض التعريفات، هي مجموع استجابات الفرد لأوامر ونواهي الخالق، التي تتظم العلاقة بين الإنسان وخالقه وبين الإنسان وجماعته وبينه وبين نفسه أيضاً، وفي ذلك يقول

(1) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي - محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط4،

2000، ص10

(2) سناء خضر، النظرية الخلقية عند أبي العلاء المعري بين الفلسفة والدين، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية،

ط1، 1999، ص273.

الفصل الرابع.....دوافع السلوك الاجتماعي والميكانيزمات الدفاعية في الأمثال الشعبية

الأب "شائل" في تعريفه للدين أنه: «مجموعة واجبات المخلوق نحو الخالق، واجبات الإنسان نحو الله والجماعة ونفسه»⁽¹⁾. وفي تعريف مشابه يقول "ميشيل ماير": بأنه «مجموعة العقائد والوصايا التي يجب أن توجّهنا في سلوكنا مع الله والناس وأنفسنا»⁽²⁾. من خلال التعريفين، يتبين الأثر الذي يحدثه الدين فينا ويدفعنا إلى اتخاذ هذا السلوك أو ذلك في علاقاتنا مع الله والمجتمع ومع ذواتنا.

والعقيدة الدينية في نظر "العقاد"، لها قوة تأثير في سلوكنا، تفوق غيرها في الحدة والشدة «أنها ذخيرة من القوة وحوافز الحياة تمد الجماعات البشرية بزاد صالح لا تستمدّها من غيرها، وأن هذه الذخيرة "الضرورية" خلقت لتعمل عملها»⁽³⁾.

والدين ينتج منظومة قيمية تتمتع بشعبية كبيرة، تتضمن أوامر ونواهي وأعراف اجتماعية تنتظم الحياة الاجتماعية حولها، ولذلك أخذت هذه القيم طابع القوة والإلزام.

من أهم الدوافع الدينية للسلوك التي تذكرها الأمثال الشعبية تلك التي تتجلى في الإيمان المطلق بالقضاء والقدر والتي يلخصه المثل «كُلُّ شَيْءٍ بِالْمَكْتُوبِ» والمثل «الْخَيْرَةُ فِيمَا اخْتَارَ اللَّهُ». والمثل «مَا تَتَّحَرَّكَ شَعْرَةَ إِلَّا يَأْذِنُ اللَّهُ» وعبارة «إِنْ شَاءَ اللَّهُ».

3-2 دافع الانتماء

لم يكن الفرد أبداً وعبر تاريخه الطويل، فرداً منعزلاً، بل هو منذ لحظة مولده عضو في جماعة اجتماعية "الأسرة"، والأسرة بدورها تنتمي إلى مجتمع ثقافي يشغل حيزاً جغرافياً معيناً. فالفرد نفسه اجتماعي ليس لأنه اجتماعي بطبعه فقط، بل لأنه منتج اجتماعي حتى قبل مولده، عندما كان في بطن أمه، إذ نتج من اقتران فردين، هما في الأصل خلية أساسية في البناء الاجتماعي.

فالمجتمع «مجموعة من البشر، يشملهم وضع اجتماعي لوصف يتصفون به بالتشابه فيما بينهم، ويكون هذا الوصف ذا فاعلية اجتماعية، أي يشكّل لمن يتصف به مركزاً اجتماعياً يتعامل به ويؤثر في حقوقه وواجباته الفردية أو الجماعية، مما يوجد صالحاً مشتركاً بين من يشملهم، وينتج وعياً

(1) خزعل الماجدي، علم الأديان، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، المملكة المغربية، الرباط، ط1، 2016، ص29.

(2) خزعل الماجدي، المرجع نفسه، ص29.

(3) عباس محمود العقاد، الفلسفة القرآنية، دار نهضة مصر للطبع والنشر، الفجالة القاهرة ص8.

الفصل الرابع.....دوافع السلوك الاجتماعي والميكانيزمات الدفاعية في الأمثال الشعبية

ثقافيا والانتساب إليه ويحرك بواعث الدفاع عن وجوده»⁽¹⁾. ونجد في الأمثال الشعبية ما يعبر عن الانتماء بأشكال مختلفة، نورد بعضها «وطني وطني و لا رقادي في القطني»، والمثل «حريق أبداني و لا فرأق أوطاني»، ففيهما تظهر شدة الولاء للوطن والمجتمع، من خلال المفاضلة التي يقيمها بين الوطن والعيش فيه وبين فراقه وحياة النعيم في جهة أخرى.

3- الميكانيزمات الدفاعية في الأمثال الشعبية

نتيجة شعور الفرد بالنقص، فإنه يكون في سعي دائم للبحث عن الكمال البشري، ولن يتأتى له ذلك، لأنه مجبول على النقص. ولا أدل على ذلك الميكانيزمات الدفاعية التي يوظفها للتعويض عنه. «البشر ما هم إلا كائنات دونية ناقصة، وأن هذا الشعور بالدونية وعدم الأمان يكون دائم الوجود في الوعي البشري، وهذا الشعور يمثل مثيرا دائما وعاملا محفزا لاكتشاف طرق أفضل في التكيف مع الأفراد والمجتمع، وهذا العامل المحفز يجبر الإنسان على البحث عن الأوضاع والمواقف التي لا تظهره بمظهر الضعيف مقارنة بغيره من الكائنات في البيئة المحيطة»⁽²⁾. فالقلق رد فعل طبيعي لمواجهة النقص، ودليل وعي الإنسان بحاضره، ووعيه بمستقبل منشود تضطره إلى المقارنة والانفعال. ومن الميكانيزمات الدفاعية التي يلجأ إليها الفرد في سعيه إلى الكمال، والتي تتضمنها الأمثال الشعبية نجد:

3-1 ميكانيزم التبرير Justification:

التبرير هو «كل ما يخلق من الأسباب (عن غير وعي) لاتجاه نفسي أو عمل لا يظن صاحبه للباعث عليه»⁽³⁾. فهو عملية يبحث فيها الفرد عن أسباب منطقية ومعقولة يفسر ويبرر بها لنفسه ولأفراد جماعته، سلوكه غير المعقول، ودوافعه غير المعقولة أيضا، باختيار سبب، غير حقيقي، يظن أنه ملائم ومتوافق مع قيم ومعايير المجتمع، وأنه لا يختلف في شيء عن بقية سلوك الأفراد الآخرين. وهو «حيلة دفاعية، لأنه يمكن الفرد من تجنب الاعتراف بما يدفعه إلى سلوكه غير المعقول من دوافع غير معقولة»⁽⁴⁾. وقد يكون التبرير عن وعي الفرد أو عن غير وعي، لكن الثابت أنه تزييف للحقيقة.

(1)نادية مصطفى وآخرون،دوائر الانتماء وتأسيس الهوية،دار البشير للثقافة و العلوم،القاهرة،مصر،ط1، 2012، ص21.

(2)ألفرد أدلر،الطبيعة البشرية،تر: عادل نجيب بشرى،المجلس الأعلى للثقافة،ط2005،1،ص41.

(3)خير الله عصار،مبادئ علم النفس الاجتماعي،ديوان المطبوعات الجامعية،الجزائر،1984،ص54.

(4)مصطفى فهمي،الدوافع النفسية،مكتبة مصر،ط3، 1955،ص159.

الفصل الرابع.....دوافع السلوك الاجتماعي والميكانيزمات الدفاعية في الأمثال الشعبية

والتبرير أسلوب مؤقت، فبقدر ما تختفي وراءه الحقيقة الاجتماعية، إلا أنه يعمل على تنمية شخصية الفرد وتطويرها، من خلال توسل الفرد به، من حين إلى آخر، لإزالة حالة القلق والتوتر النفسي الناتجين عن الصراع الداخلي وعن تأنيب الضمير، والسعي إلى حالة التوازن لتحقيق الاستقرار النفسي .

ولعل أهم تبرير نلاحظه في الأمثال الشعبية هو ما جاء في المثل «هَذَا اللَّيِّ رَبِّي قَدَّرَ، وَ اللَّيِّ سَرَحَ قَاعَ يَوْمًا»، لإخلاء مسؤوليته، برر الراعي ضياع شاة أو بعض الشياه باثنين من المبررات، بأنه قدر الله تعالى أولاً، وبأنه ظاهرة عامة تصيب كل من يشتغل بالراعي. وينسحب الأمر على باقي الظواهر الاجتماعية الأخرى، في الحال التي يكون فيها الفرد مسؤولاً عن أمر ما أو مهمة ما، فيتوسل بهذا المثل لتبرير إهماله لمسؤولياته. ولجوء الفرد المسؤول إلى التبرير، قد يكون بدافع الهروب مما قد يترتب على ذلك من جزاء، أو لأسباب أخرى... وفي تبرير للبخل «لَوْ كَانَ جِئْتِي فِي الْبَلِّ نَعَطِيكَ حَاشِي، وَ كِي جِئْتِي فِي الْقَلَمِ (الْغَنَمِ) مَا نَحَكَمَشِي». فعلى الرغم من الفرق الشاسع بين الإبل والأغنام من حيث القيمة. فالراعي، وهو يربى الغنم، يبرر بخله لضيفه، بأن الأغنام التي يرعاها ليست ملكاً له، وأنه سيكون كريماً معه لو جاءه وهو يربى الإبل.

وقد يلجأ الفرد إلى تبرير أي سلوك عند الإخلال بموضوع ما أو ارتكاب خطأ ما، فيتوسل بالمثل «مَوْلَاتٌ رَبْعَةٌ وَ تَعَثَّرَ» أي أن الحيوانات التي تمشي على أربع قوائم يمكن أن تتعثّر أثناء سيرها أو ركضها، فكيف بالإنسان الذي له رجلان اثنتان، فلا عجب إذاً، في أن يخطئ الفرد. وهو لإقرار أن الخطأ طبيعة بشرية فلا يمكن أن يجازى عليه بعقاب.

التبرير واحد لكن أشكاله مختلفة باختلاف المواضيع التي وردت فيها الأمثال الشعبية، فعند العجز عن القيام بعمل ما أو القصور عن الحصول على شيء ما، فلا يعترف الفرد بذلك، إنما يعلق الأمر على أسباب أخرى، ويعبر عن هذه الحال المثل «الْقَطُّ كِي تَبَعْدُو الشَّحْمَةَ، يَقُولُ: أَخْ مَا أَنْتَهَا!»، أي أن القط إذا رأى أن قطعة الشحم عسوية عن التناول، يستتفك عنها مبدياً اشتمزازه منها. أما عند الإلحاح في طلب شيء ما، مهما كانت قيمته، فيقدم أسباباً واهية، قد تبدو غير منطقية حيث لا تتناسب مع المطلوب، فيقول: أنا لا أريد الشيء ذاته، حتّى وإن عناه، إنّما أريد ما حواه الشيء «مَا بِيَّاشُ الدُّورُو بِي النَّقْشَاتُ اللَّيِّ فِيهِ». فهذه من الوسائل التي قد يلجأ إليها الفرد في طلب الشيء. أما ما تقدّمه ربة البيت عند تبرير تكاسلها وتقصيرها وخمولها في تدبير شؤون البيت، فتلقي باللائمة على السحر الذي أصابها والذي أفقدها القدرة على القيام بشؤون بيتها «اللِّي خَانُوهَا يَدِيهَا

الفصل الرابع.....دوافع السلوك الاجتماعي والميكانيزمات الدفاعية في الأمثال الشعبية

تَقُولُ: بِئِ السُّحُورِ». وعندما تخشى الأم من أن تعنس ابنتها أو يستعصي الأمر في قدوم عريس لها، فتستسلم لملقية الأمر على خشيتها من الفشل من الزواج. «قَعَادَ بَيْتِ أَبِيهَا وَ لَا زَوَاجَ الْفَضَائِحِ» أي مكوثها في بيت أبيها أفضل لها من زواج يجلب لها المتاعب. أما إذا آنتت الأسرة عزوف الفرد عن الزواج من خلال ما يقدمه من مبررات واهية، بحيث يخلق أسبابا «اللِّي مَا يَحَبُّ يَتَزَوَّجُ بِدِيرِ الْخَطِّ لَمَعُوجٍ»، أو يلقي اللائمة على سوء حظه في الموضوع «اللِّي مَا يَحَبُّ يَتَزَوَّجُ يَقُولُ: مَنْ زَهْرِي لَمَعُوجٍ». وقد يستغل الإنسان أي ظرف كمبرر لأفعاله وسلوكه «سَبَّةً وَ مَلَأَقِيَّتَهَا حُورٌ» أو «فَلَانٌ غَيْرٌ يَتَسَبَّبُ» أي يبحث عن الأسباب، أي سبب ليتخذة نريعة في تبرير سلوك ما.

فمهما كان التبرير ومهما كانت مجالاته، فهو ميكانيزم دفاعي ضروري لصحة الفرد النفسية والاجتماعية ودليل سلامته ما دام لا توجد مغالاة في استعمالها.

2-3 ميكانيزم التقمص أو التماهي Identification:

ميكانيزم دفاعي لا شعوري ذو صفة عاطفية، ينسى فيها الفرد شخصيته الأصلية ويتقمص شخصية أخرى تكون محل إعجابه. وهو ينم على درجة كبيرة جداً من التكيف ومن الاندماج الاجتماعي.

وفي أحيان كثيرة، تكون لدى الفرد الذي لجأ إلى هذه الوسيلة الدفاعية نظرة سلبية تجاه نفسه، إذ ينظر إليها نظرة دونية، تتم عن فقدان الثقة بها والإحساس بالنقص. ففي المثل «الرَّاعِي وَ الْخَمَّاسُ أَدْوَسُوا عَلَى رِزْقِ النَّاسِ»، فكل من الراعي والخمَّاس⁽¹⁾ تقمصا شخصية الإقطاعي صاحب الأرض، وتصارعا على شيء لا يملكانه أصلا. ويطلق المثالان على الوضعيات الاجتماعية التي يكون فيها اثنان أو مجموعة من الناس يتنازعون على شيء لا يملكونه. وهذه الصور كثيرة وكثيرة جداً في المجتمع.

وهناك مثل مشابه لكن موضوعه مختلف، يضرب في حالة التماهي، حيث يتقمص فيها الدوني دور من هو أعلى منه، دون أن يكون معنيا به «دَوَاتُ الْخَيْلِ تَقَطَّعَتْ رُقَابَ لَحْمِيرٍ»، فالحمير بلغ بها التماهي مبلغا كبيرا إلى الدرجة التي تتور بمجرد أن تتور الخيول، وتكون إثارة الحمير أشد ضررا عليها. والمثل يضرب في الوضعيات التي يتأثر فيه الفرد بشأن لا يعنيه أبدا.

والمثل الشعبي «بَاتَ مَعَ الدَّجَاجِ أَصْبَحَ يَقَاقِي» يوضح لنا درجة التماهي بين الفرد والوضعيات

(1) الخمَّاس، فلاح يعمل عند إقطاعي، يتقاضى خمس الغلَّة كأجر.

الفصل الرابع.....دوافع السلوك الاجتماعي والميكانيزمات الدفاعية في الأمثال الشعبية

الاجتماعية التي يوجد فيها ودرجة الهروب من وضعيته الأصلية. وهناك مثل مشابه يقول: «بَاتَ مَعَ الْجَرَانِ أَصْبَحَ يُقَرِّطُ»، فالمثلان يسعيان إلى تحقيق صورة إيجابية عن الذات، لكن في الواقع هما تفرغ ونقد لاذع من المجتمع مستهجنات تصرفات هؤلاء الذين حاولوا التماهي مع الآخر وخاصة عندما يقضون فترة غياب قصيرة، ويعودون إلى مجتمعهم الأصلي تبقى آثار ذلك التماهي بادية في لغتهم التي عبر عنها المثلان بكلمتي «يُقَاقِي» كناية عن صوت الدجاج و«يُقَرِّطُ» كناية عن صوت الضفادع. فيكون ذلك مدعاة سخرية واستهجان. وكذلك الأمر عندما يتم تقليد الآخر، في صورة من صور التماهي، لكن عملية التماهي لم تكن تامة، فينسى الأصل أو شيء منه، فلا هو حافظ على الأصل ولا هو استطاع تقليد الجديد، فيعبر الفرد بـ«لُقْرَابُ حَبِّ يَمْشِي مَشِيَّةً⁽¹⁾ الْحَمَامَةِ نَسَى مَشْتُو». هذا المعنى الحرفي للأمثال السابقة، لكنها توظف عندما يأنس أفراد المجمع من هؤلاء تبخيسا لتقافتهم الأصلية وخجلا منها وتهديدا لقيم الجماعة ومعاييرها، في محاولة لدعوتهم للإفلاع عن العادات المستهجنة والرجوع إلى الأصل والجماعة. والمثل «الدَّجَاجَةُ تَبْيِضُ وَ الْفُرُوجُ وَجَعُو رَاسُو» يبين درجة التماهي وشدته التي يبلغها الفرد، فهو رديف السابق ويؤدي نفس المعنى وإن اختلفت ألفاظه.

والتماهي هو شكل من أشكال إنكار الأصل، بغية الاندماج في وضع اجتماعي جديد، ونلاحظ ذلك من خلال المثل «قَالَ لُو: وَيَنَاهُ بُو كُ يَا الْبَعْلُ؟ قَالَ لُو: خَالِي الْعُودُ» خجلا من أصله، انتسب الحمار إلى الحصان، وما يعنيه الحصان من معاني حسنة.

3-3 ميكانيزم التعويض Compensation:

«حيله من حيل التوافق تلجأ إليها الشخصية بشكل شعوري أحيانا، وبشكل لاشعوري أحيانا أخرى، وأحيانا تجمع بين الشكلين. وتلجأ الشخصية إلى هذه الحيلة حين تحس نقصا في جانب فتريد تعويض هذا النقص والتغلب عليه بتقوية جانب آخر، أو حين تحس الحرمان من نوع معين من الإشباع، فتقرط في نوع آخر من الإشباع، لكي تعوض اللذة المتاحة وتقهر ألم الحرمان من الإشباع المستعصي»⁽²⁾.

يلخص المثل الشعبي «كُلُّ نَاقِصٍ نَاحِسٌ» أو «كُلُّ مَنْقُوصٍ مَنْحُوسٌ» فكرة التعويض جيدا، فالفرد

(1) تختلف مشية الغراب عن مشية بقية الطيور، ويعزى ذلك، حسب المعتقدات الشعبية إلى أن سيدنا سليمان عليه السلام، قضى أن يظل الغراب مقيدا؛ ولذلك نراه يمشي وكأنه مقيد الرجلين.

(2) فرج عبد القادر طه وآخرون، معجم علم النفس و التحليل النفسي، دار النهضة العربية للطباعة و النشر، بيروت، ط1،

الفصل الرابع.....دوافع السلوك الاجتماعي والميكانيزمات الدفاعية في الأمثال الشعبية

يريد أن يثبت ذاته لذاته ولأفراد المجتمع بأن ما حرم منه قد تمّ تعويضه بشيء يحسبه الأفضل، والذي يغطّي نقصه، وبذلك يكون قد قدم لنفسه العلاج الذي يريحه منه.

لكن ما نستشفّه من المثل السابق، ما اصطلح عليه "آدلر Adler" "تعويض زائد Over-compensation" فكّما كانت درجة سيطرة النقص كبيرة على الفرد والإحساس به كبيراً، كان الفرد متطرفاً في التعويض. فالنقص في حال المثل السابق تولّد عنه النحس، لأنّ الإحساس بالنقص كبير. والمنحوس لغة، هو شيء الطالع؛ لكن ما تعنيه الكلمة في الأدب الشعبي غير ذلك، فالمنحوس هو ذلك الشخص الذي يقوم بأعمال وتصرفات لا يقبلها المجتمع. فالمغالاة في التعويض إذاً، تؤدي بصاحبها إلى البحث على وسائل تحقيق القوة للسيطرة على ذاته وعلى الآخرين من خلال الوسائل المتاحة له. ولنا ما يماثل هذا المثل في الأدب الشعبي «الشَّرُّ وَ الضُّبْعَةُ» ففي هذه الحال يعوّض الفرد الشرّ وهو الفقر، بالمظاهر التي تتمّ عن الغنى المادي، كأن يتكلّف في الحصول على سيارة جميلة لا تتناسب مع حالته المادية، أو يتكلّف ما لا يطبق من مظاهر الأبهة... فيطلق عليه صفة "الضبعة" أي الخروج عن الطور. وفي المثل التالي يتمّ التعبير عن الفقر باسمه الحقيقي "الزلط" «الزلط⁽¹⁾ وَ التفرعين» فيعوض الفرد هذا النقص المادي بمظاهر تليق بغني مسرف. وهذا السلوك المستهجن من قبل أفراد المجتمع سمّي بالتفرعين، نسبة إلى فرعون، فقابلوا صورة الحياة التي يحيها فرعون بصورة الفقير الذي يريد أن يكونه. لكن هيهات لأنّ الموقف زائف.

هذا التطرف في الفعل يجعل صاحبه يدوس على قيم المجتمع ومعاييره، ويعتبرها مصدر سلطة لمحاولة السيطرة على النفس وعلى الآخرين.

وفي المقابل نجد في الأمثال الشعبية ما يدلّ على أنّ هناك اعتدالاً في التعويض، والذي هو أمر طبيعي، بل ضروري لتحقيق الذات. «الرُّوخُ وَ الفُوخُ وَ العُشَاءُ قَرْنِينَةٌ» فالرُوخ والفوخ هو افتخار الفرد بما ليس عنده أو فيه. فهي أقلّ حدة، بكلّ تأكيد من "الضبعة" و"التفرعين"، ومقبولة من أفراد المجتمع إلى حدّ ما، لكنّها تبقى تعويضا عن حالة الفقر التي يعيشها الفرد، والتي عبر عنها المثل ب"القرنية". والقرنية ارتبط اسمها بحالة الجوع والحرمان اللذين عاشهما المجتمع الجزائري عموماً أثناء الحقبة الاستعمارية، حيث جعلت أفراد المجتمع يلجؤون إلى أكل ما تنبت الأرض من أعشاب طبيعية، ومنها القرنية⁽²⁾. فكشف لنا المثل علاقة الفرد مع الطبيعة وكيفية التعامل معها في ظروف

(1) الزلط، قلة ذات اليد.

(2) القرنية نبات طبيعي.

الفصل الرابع.....دوافع السلوك الاجتماعي والميكانزمات الدفاعية في الأمثال الشعبية

تاريخية معينة، «إنَّ أهلَ الثقافات التي تمرَّ بعملية نَفْسٍ بسبب المجاعة يكشفون عن محتهم في الطرق التي يتعاملون بها مع الأكل أو يفكِّرون فيه»⁽¹⁾، إذن، فالزوخ والفوخ، هما كذب بشكل من الأشكال، يتوارى خلفهما الفرد طلباً للتقدير والاحترام، وإثباتاً للذات، ويحْتا عن التوازن النفسي والاجتماعي حتى يشعر بعضويته كاملة في جماعته ومجتمعه.

وقد يستبد التعويض بالفرد ويبلغ الدرجة التي يغيض بها الآخرين، فيظهر بمظهر يختفي فيها النَّص الذي يعاني منه الفرد أو يصعب كشفه، فقطع على نفسه أن يبعد عنها، كلَّ مظاهر الإشفاق التي قد يبديها أفراد المجتمع؛ لأنَّ ذلك يؤلمه ويصيب كرامته في مقتل. فيتوسَّل في هذه الحال بـ«يَقُولُوا ابْنَ الْكَلْبِ وَ لَا حَلِيلُو»، فيرضى بصفة الكلب مع الشعور بالطمأنينة والكرامة على أن يكون محلَّ عطف واستعطاف مع الشعور بالدونية، وهذا النوع من التعويض محبَّب في مثل هذه المواقف لأنَّه ينمي شخصية الفرد الوجدانية.

وقد يلجأ الفرد في إخفاء نقصه إلى الظهور بمظهر لائق أمام الناس من حيث الهدام الذي يخفي الشخصية الحقيقية التي لا يريد الفرد إظهارها، فيدعوه «كَبَّرُ الشَّدَّة»⁽²⁾ «قُدَامُ لَعْدَاء» فتكبير العمامة دليل الغنى والرفاه، فالفرد والحال هذه، يبحث عن صورة رمزية معترف بها من قبل أفراد المجتمع، يتوارى خلفها مخفياً وضعه الاجتماعي والمادي الحقيقي، ويبدي فيه حرصه على ذلك، لأنَّ الآخر بالنسبة إليه، عدو له لاسيماً إذا كان غريباً أو كان أكبر منه مرتبة اجتماعية أو ما إلى ذلك.

وعلى كلِّ حال، فما جاء في الأمثال الشعبية، يبدو فيها الفرد متمرداً على وضعه الاجتماعي الحقيقي وعلى حالته النفسية التي تعاني نقصاً مؤلماً، فالأمر طبيعي جداً لأنَّ كما قال "أدلر": «فلا ينتظر من فرد تتبطنه مشاعر وأحاسيس من عقد النقص والقصور أن يظهر بمظهر الشخص الخاضع الخانع الهادئ، المنزوي المتوازن، ذلك أن مشاعر القصور يمكنها أن تعبر عن نفسها بآلاف الطرق وبمختلف الأساليب»⁽³⁾.

يعتبر "أدلر" أن مصدر نمو شخصية الفرد وتطورها هو الشعور بالنقص والدونية، الذي يثير في

⁽¹⁾كارل م.كونيهان، أنثروبولوجيا الطعام والجسد النوع والمعنى والقوة، تر: سهام عبد السلام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2013، ص21.

⁽²⁾الشدة هي العمامة التي توضع على الرأس وهي من الملابس التقليدية التي تعتر بها المنطقة.

⁽³⁾ألفرد أدلر، سيكولوجيتك في الحياة، كيف تحياها؟، تعريب: عبد العلي الجسماني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1996، ص79.

الفصل الرابع.....دوافع السلوك الاجتماعي والميكانيزمات الدفاعية في الأمثال الشعبية

النفس توترت داخلية قوية، تسبب له معاناة مؤلمة، يسعى الفرد إلى البحث عن وسائل للتخلص منها أو تخفيفها، من خلال ما يثيره النقص في النفس من رغبة في تعويضه ببدائل كثيرة، فيصبح النقص بهذا المعنى هو المحرك لنمو الفرد فيتحدد بذلك سلوكه.

3-4 ميكانيزم الانطواء:

الانطواء هو ميكانيزم دفاعي، هو محاولة الانفراد والانعزال لفترة معينة من الزمن لأسباب متعددة.

قد يبدو الانطواء ظاهرة نفسية، لكنه في الواقع ظاهرة اجتماعية بشكل من الأشكال، مثلها مثل الظواهر السابقة والظواهر اللاحقة التي سنراها في هذا الجزء من الدراسة، لأنها تفترض الشعور بالآخر ووجوده. فالوعي بالذات يقتضي بالضرورة الوعي بوجود الذوات الاجتماعية الأخرى معه وفي بيئته ووجود العالم؛ لأن الذات لا تشعر بألم الانطواء إلا وسط المجتمع. كما أن محاولة الاتصال بالآخر قد يضاعف انطواء الفرد أكثر مما يخففه. فالانطواء بهذا المعنى، يحدثه المجتمع ويزيله أو يخففه المجتمع. ثم أن الذات لا تعاني من انطوائها داخل نفسها بقدر ما تعانيه وسط الآخرين، فمن الضروري إذن، أن تكون مرتبطة دائما بوجود الذات الأخرى.

ففي هذا المثل «أَقْعُدْ وَحَدَكْ مَا تَشُوفْ شَيْطَانَ مَا تَسْمِي بِيهِ» تعبير عن حالة انطواء تظهر حينما تصطدم قيم الفرد ومعاييره مع سلوك الآخر الشائنة في المجتمع، فعبر عنها بـ«عَيْنَ مَا تَشُوفْ قَلْبَ لَا يَوْجَعُ» يستتفك الفرد عن هذا السلوك الشائن، ويلجأ إلى الانطواء، بل وقد يستتفك عما هو مبتذل وما هو مألوف في الحياة اليومية؛ فيعبر في هذه الحال عن أقصى شعور بذاته. بل ويعد هذا الشعور مرحلة مهمة من مراحل نمو الفرد الاجتماعي، «والإنسان لا يدرك شخصيته وأصالته وتقديره وتميزه عن كل شخص وعن كل شيء إلا عندما يكون وحيدا»⁽¹⁾.

فالآخر في المثل الشعبي عدُّ شيطاناً، نظرا للمشكلات السلبية التي أثارها والتي تصدم الضمير الجمعي، وبذلك استحق صفة الشيطان لارتباطه دائما بالسلوك المنافي للقيم الاجتماعية والأعمال الأخلاقية الحميدة. فالموقف يستدعي الانعزال عنه حتى لا يثير توتراً وقلقا للفرد، يضطره إلى رد فعل بالقول حيناً، كأن يقول عند مشاهدة الفرد السيئ: بنبرة غضب تتناسب مع درجة التوتر والقلق التي يبديها «باسم الله الرحمان الرحمن الرحيم؟!»، أو قد يتعدى القول إلى أشياء أخرى.

(1) نيقولاى برديايف، العزلة و المجتمع، تر: فؤاد كامل عبد العزيز، مكتبة النهضة المصرية، 1960، ص 115.

الفصل الرابع.....دوافع السلوك الاجتماعي والميكانيزمات الدفاعية في الأمثال الشعبية

وفي تعبير آخر يبرر الفرد انطواءه بذكر النتيجة الوخيمة التي تترتب على الاختلاط بالناس السيئين «الْخُطَّةُ تَرْدِي وَ الْجَرْبُ يَعْدي» فهي رديئة تصيب الفرد بالأذى، تماما مثل ما يسببه الجرب من أذى للفرد، كما يعبر المثل «الْخُطَّةُ جُطَّةٌ وَ الْجَرْبُ يَعْدي» عن الموضوع نفسه لكن بعبارة مختلفة. وفي موضع آخر، يقدم المثل تبريرا آخر نتيجة الاختلاط، التي يراها المثل مهلكة «الشَّرْكَةُ هَلَكَةٌ»، فأبي عمل مشترك بين اثنين فأكثر، تكون نتيجته غير مرضية للجميع، لأنها تنتهي غالب الأحيان بعدم التوافق، وبصراع بين الأطراف، قد يؤول إلى قطع العلاقات الاجتماعية. فهذه المواقف تستحق الانطواء والانعزال ما دامت مقبولة اجتماعيا، يبتعد فيها الفرد ليس عن المجتمع إنما على من يسيء إلى المجتمع ويلحق بأفراده الأضرار. فمن غير المقبول ولا المعقول والحال هذه اعتبار الانطواء نزعة انطوائية مرضية، إنما هي على العكس، انطوائية صحية، إذ لا يوجد انطواء إلا بوجود الذوات الأخرى ولا سيما السيئين منهم. ف«للإنسان حق مقدس في العزلة»⁽¹⁾؛ لأن في انطوائه ينمو الشعور بشخصيته وتقده وأصالته.

لكن أكثر الأشكال الانطوائية سلبية، والتي لاحظناها في الأمثال، هو ذلك الذي يعبر عنه المثل الشعبي الذي جاء على لسان جحا «يَعْطِيكَ تَخْطِي رَاسِي». فهنا يعبر الفرد عن ضعفه في المواجهة وعن عدم قدرته على تحمل المسؤولية، وقد يكون عزوفا عن تحملها رغم قدرته عليها لسبب من الأسباب، فيبدي انطواءه. وعلى الرغم من أن العبارة تبدو بسيطة في شكلها، إلا أن مضمونها الخطير شكّل عقلية اللامبالاة التي هدّدت وتهدّد النسيج الاجتماعي ككل.

كما وقد نجد الكثير من الأسباب المؤدية إلى الانطواء الاجتماعي والتي دعت الضرورة الاجتماعية إلى توظيفه في الأمثال الشعبية السابقة، كقلة المهارات الاجتماعية لدى الفرد الناتجة عن عدم اكتمال نموه الاجتماعي أو أنه يميل إلى الإقلال من الاستجابات الاجتماعية أو العزوف عنها أثناء التفاعل الاجتماعي أو لعدم التكيف مع البيئة الاجتماعية وعدم التوافق الاجتماعي.

وعلى كلّ الحال، فعند الانطواء لا يفقد الفرد اجتماعيته، إنما يمكن القول أنها وصلت إلى أدنى مستوى لها. وهو على استعداد لإعادة ربط علاقات اجتماعية تصالحية مع أفراد المجتمع ومع البيئة الاجتماعية في حال زالت فيه العوامل التي أدت إلى حالة الانطواء.

(1) نيقولاوي برديانيف، المرجع نفسه، ص116.

3-5 ميكانيزم الإسقاط Projection:

يضرب المثل «الكمال لله» للتعبير عن حالة النقص الذي يعاني منه الإنسان، وهذا الأمر طبيعي في البشر مهما سعى في بحثه عن الكمال. فيحمل الفرد صفات غير مرغوب فيها وأخلاق لا ترضيه أو نقيصة لا يريد أن يعترف بها، لكن يمكن أن يبوح بها من خلال نسبها إلى غيره من الناس. ف«الإسقاط هو أن تنسب ما في نفسك من صفات غير معقولة إلى غيرك من الناس بعد أن تجسدها وتضاعف من شأنها»⁽¹⁾. ويتضح الأمر أكثر من خلال ما يقوله المثل «لَجْرَبُ حَكَاكَ وَ الْخَائِنُ شَكَاكَ» فالذي من صفاته الخيانة فإنه دائما يظنّ سوءا بكل فرد يقابله ويعتبره خائنا أيضا، ولا يأمن له جانبا. أما الإنسان السفيه، أي رديء الخلق، فهو ذلك الشخص الذي يسقط ما فيه من نقائص ورتائل على الآخرين «السفيه يظنّ ما فيه». والإسقاط ميكانيزم دفاعي يلجأ إليها الفرد لإبعاد شبهة النقص عنه ويبرئ نفسه منها. فمن دوافعه هو الشعور بالدونية والنقص.

3-6 ميكانيزم التسامي أو الإعلاء Sublimation:

إحدى الميكانيزمات الدفاعية أو الحيل الدفاعية اللاشعورية التي تحل فيها الدوافع التي يقبلها المجتمع وتتلاءم مع أخلاقه محل تلك الدوافع التي يرفضها الضمير الجمعي ويرفضها الذوق العام. يستعمل الفرد هذا الميكانيزم لإخفاء الدوافع الحقيقية المرفوضة من المجتمع وحتى عن نفسه، وتستعمل أيضا لإشباع دوافعه والخفض من حدة التوترات النفسية والقلق. فالتسامي ظاهرة اجتماعية من حيث الوسائل والنتائج. له أهمية اجتماعية كبيرة، إذ لولاه لما ارتفع الفرد إلى مستواه الثقافي، ولبقي الفرد في مستواه الحيواني. فهي «إحدى عمليات التوافق التي يلجأ إليها الأنا في حلّه للصراعات النفسية التي تقع فيها الشخصية وذلك بأن تقوم بتحويل طاقة دافع مدان من موضوع أصلي تريد أن توجه إليه إلى موضوع آخر بديل مقبول اجتماعيا»⁽²⁾.

ففي المثل «الكبر على أهل الكبر عبادة» يعبر عن كرهه الفرد الشديد للكبر والمنتكبر، وهو لا يريد أن يعالج الكبر بالكبر، إنما يسعى إلى معاقبة المنتكبر من خلال إبعاده واستبعاده ويكون العقاب من جنس العمل؛ ليقلع عن هذه الصفة غير المقبولة اجتماعيا. يتوسل الفرد بالدين، من خلال ربط الكبر بالعبادة لتسويغ فكرة نبذ الكبر والمنتكبر، ليتم قبولها من أفراد المجتمع.

وإخفاء ما يشعر به من ضعف لتمير صفة الكبر المرفوضة دينيا واجتماعيا، والأمر نفسه

(1) مصطفى فهمي، المرجع السابق، ص 161.

(2) فرج عبد القادر طه وآخرون، المرجع السابق، ص 116.

الفصل الرابع.....دوافع السلوك الاجتماعي والميكانيزمات الدفاعية في الأمثال الشعبية

عندما يحاول أن يسمو بنفسه إلى مستوى أخلاقي واجتماعي وثقافي ينأى بها عن مستوى الحيوان، ففي المثل «مَا تَخَلَّطَ رُوحَكَ لِلنَّخَالَةِ مَا يُقْبِكُ الدَّجَاجَ» توجد قيمة ثقافية واجتماعية وخلقية.

3-7 ميكانيزم الكبت:

جاء في معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية أن الكبت «عملية نفسية لاشعورية تحول دون خروج الأفكار والرغبات المؤلمة أو المحرمة من دائرة اللاشعور إلى نطاق الشعور رغم بقائها فعالة في اللاشعور»⁽¹⁾.

والكبت ميكانيزم دفاعي لاشعوري، يتجنب فيها الفرد إدراك دوافعه ونوازه التي قد تسبب له ألماً في حال دخولها منطقة الشعور. وفي حال إشباع أحد الدوافع المكبوتة، فإن ذلك سيؤدي إلى حدوث مشكلات اجتماعية كبيرة، كالكره و فقدان الأصدقاء وتوتر العلاقات الأسرية والمهنية وما إلى ذلك. ويعود سبب الكبت إلى الإخفاق المؤلم الذي يتعرض له الفرد أثناء خبراته الاجتماعية الفاشلة، أي إلى صراع غرائزه المتعارضة مع بيئته الاجتماعية، يشعر إثرها بأن احترامه لنفسه قد قلّ وتقديره لذاته قد نقص. إذن، فحسب "فرويد" «أن جانباً من العقل يصارع ويكبت جانباً آخر منه، وتكرار هذه العملية يؤدي إلى ثبوت الجانب الكابت، وينفرد بقمع النزعات والرغبات وكبتها متى تعارضت مع النظم والقوانين والمطالب التي تمليها البيئة»⁽²⁾.

ومن حالات الكبت التي رصدناها في الأمثال الشعبية «المدعورة من الحنش كي تشوف الحبل تدوي» أي أن الفتاة التي صادفت يوماً وأن أروعها حنش أو أفعى، تضمخ الخوف في منطقة اللاشعور لزمن طويل، وعند مصادفة أي شيء يشبه الأفعى كالحبل مثلاً، فإن ذلك يثير فزعها منه. وينسحب الأمر على كل الظواهر المؤلمة التي يتعرض لها الفرد في حياته الاجتماعية والتي يتم كبتها في منطقة اللاشعور، مختفية فيه، فإنها تطفو إلى منطقة الشعور على شكل صور مقنعة مؤلمة.

ووظيفة الكبت الأساسية هي أنه يعمل على إلقاء كل الفكر والذكريات والمعلومات والرغبات والمشاعر والخبرات المؤلمة من منطقة الشعور وإلقائها في منطقة اللاشعور فننساها، ولا نشعر بها كي لا تسبب القلق أو الضرر للفرد. لكن الكبت وحده لا يكفي إنما يتوسل بميكانيزمات دفاعية أخرى، كالعُدوانية والسخرية والإسقاط والتسامي والتقمص... للتخفيف من حدة الألم.

(1) أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات لعلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان، بيروت، 1982، ص 355.

(2) محمد فؤاد جلال، مبادئ التحليل النفسي، مؤسسة هنداوي سي أي سي، المملكة المتحدة، 2017، ص 68.

3-8 ميكانيزم العدوان Agression:

العدوان هو نزعة الفرد إلى التأثير في الآخرين بغرض إحداث تغييرات، سواء في القيم أو السلوك أو الاتجاهات... إلخ، صوب الاتجاه الذي يرغب فيه. وهذا الميل لا تخلو منه نفس بشرية، إنّما الاختلاف في تفاوت درجاته عند كل فرد. وتبدو هذه الحاجة في سلوك الأفراد اليومية. وجاء في معجم علم النفس التحليلي «هو كلّ فعل يتّسم بالعداء تجاه الموضوع أو الذات ويهدف للهدم والتدمير نقيضاً للحياة»⁽¹⁾. فاللجوء إلى العنف يقصد منه إلحاق الأذى بالآخر الذي وقف في طريق إشباع حاجة ما أو لفرض موقف ما أو فكرة ما أو مصلحة ما على حساب الآخرين. ويأخذ العدوان أشكالاً متعددة كاستخدام القوة الفيزيائية والتي يعبر عنها المثل «ضربني و بكى و سبقتي و شكى» أو في المثل «بُطُو يَعْرِفُكُ» أي اضربه يعترف بك. ونستشف من ذلك أنّ العنف استخدم كوسيلة لفرض هيمنة الشخصية والاعتراف بها. كما أنّ الفرد قد يلجأ إلى حيل لضمان عدم هروب الضحية والحال هذه المرأة-جرّاء اللجوء إلى العنف «مَا تَبُطُّ الْمَرَأَةَ حَتَّى تَكْتَفَهَا» أي لا تضرب المرأة حتى تعقلها، وعقال المرأة أطفالها، فالرجل يتحين فرصة الإنجاب للشروع في الاعتداء على المرأة وإهانتها؛ لأنّ هذا الوقت الذي يصعب عليها فراق أطفالها والتضحية بهم، أي يضعها أمام الأمر الواقع، فتصبر مكرهة على هذا الواقع. بل وقد يلجأ الرجل إلى أسلوب آخر أشدّ وطأً وأقسى وقعا على المرأة، وهو ما يقترحه المثل «الْمَرَأَةُ تَتَبُطُّ بِأَخْتِهَا»، أي زواج الرجل من امرأة ثانية.

وقد يتمادى في العدوان من خلال الإمعان في إلحاق الأذى بالزوجة، وإن كان للزوجة نصيب في إثارة حفيظة الرجل من خلال المكر الذي تبديه عند إحضار الأكل القليل على غير العادة، أو إبداء سلوك لا يقنع الرجل أو يلتبس منها مكرًا، فيقول: «يَا أَمْرًا أَنْتِ عَلِيكَ بِتَرْقَاقِ الْخُبْزَةِ وَ أَنَا عَلِيَّ بِالْغَدَاءِ مَرَّتَيْنِ». كما يعبر هذا المثل على عناد الرجل، الذي سنراه في ميكانيزم العناد لاحقاً.

وفي المثل «الَّتِي بَطُّ نَسِيْبَتُو يَفْجَحُهَا»، أي إذا تمّ ضرب الحماة فينبغي شجّ رأسها لإسالة الدم منه، كناية على الضرب المبرح، فهي دعوة إلى الإمعان في الضرب وعدم الإشفاق، تحسباً لأيّ لوم الذي قد يتوقعه من المجتمع، آنذ، لا يندم على فعلته لأنّه ضرب حماته، فتكون التهمة جديرة بهذا اللوم، إثرها يتحمّل الفرد مسؤولية ذلك، أمّا إذا كان الضرب لا يرقى إلى مستوى اللوم، فيكون العمل محل ندم، لأنّه لم يشف غلّه وغليله. والأمر ينسحب على المواقف المشابهة.

وقد يعجز الفرد على إلحاق الأذى بالآخر، فيلجأ إلى تهديده بقصد إخافته بطريق غير مباشر

(1) فرج عبد القادر طه و آخرون، المرجع السابق، ص 276.

الفصل الرابع.....دوافع السلوك الاجتماعي والميكانيزمات الدفاعية في الأمثال الشعبية

من خلال الاعتداء على آخر مقدور عليه، وقد يكون بريئاً، فيلجأ في هذه الحالة إلى ميكانيزم «أُضْرِبُ الطَّارُوسَةَ تُخَافُ العُرُوسَةَ»، لكن عند إحساس الضحية بوقع العدوان عليها، والشعور بأثر ذلك على نفسياتها، ترد وهي غاضبة، ومعتزفة بضعفها ومستسلمة لقوة خصمها، بقولها: «النَّاسُ تَغْلِبُ النَّاسَ وَ أَنَا نَغْلِبُ أُخِيَّتِي عَيْشَةَ» أي استضعفتني فاعتديت عليّ، في حين كان الواجب أن تستظهر قوتك على من هم مثلك في القوة أو أكبر منك قوة. ولنا ما يقابل ذلك في أمثال العرب «أسد عليّ وفي الحروب نعامة».

وقد يسمح المجتمع إبداء نوع من الانفعال الشديد تجاه الآخر، وخاصة تجاه الأبناء، لكنه يوصي أفرادها بإظهار الغضب دون العنف الفيزيقي مثلما جاء «أَنْفُخْ شِدْقَكَ وَ شَدِّ يَدَكَ» أي أنفخ شديقك للتعبير عن الغضب، لكن أمسك يديك عن الضرب. وأكثر ما يقال هذا المثل في تربية الأطفال بقصد إخافتهم دون إظهار نية إلحاق الضرر الجسدي بهم. وقد يتجاوز الفرد النية إلى الفعل، فينصح حينذاك بالابتداء بالعدوان «أَتَعَدِّي بِهِ قَبْلَ مَا يَتَعَشَّى بِكَ» أو ينصح ببذل القوة بمقدار يتناسب مع الآخر «كُلُّ وَاحِدٍ دِيرُ لَوْ خَاتَمَ قَدْ صَبِعُوا»، أو من خلال المثل «نُورِي لَوْ الرِّبَاعَ وَيَنْ يَتْبَاعَ». وفي مرحلة الاحتكاك، يلوح الفرد بالتهديد قائلاً: «نُورِي لَكَ الرِّبَاعَ وَيَنْ يَتْبَاعَ»، ولنا أن نتصور حالة الجسم عند التلطف بهذا التهديد والتي يكون فيها التلويح بالأيدي ويكون فيها الوجه متجهماً تعبيراً عن حالة الغضب المصاحبة لهذا القول، كما جاء في المثل وما إلى ذلك...

وقد يبدأ العدوان على شكل لفظي، فيظهر الفرد عداؤه مبادراً بالعبرة التي جاء بها المثل «لَا سَلَامَ وَ لَا كَلَامَ» من خلالها يبدي الفرد ما يضره من نية في الاعتداء، ثم قد يمر إلى مرحلة السباب أو الشتم كـ«يَا أَبْنَ الهَجَالَةَ»⁽¹⁾. وقد يكون لفظياً مصحوباً بحركات. وفي تعبير عن أن لا قوة تمنعه في حال عقد النية على إلحاق الضرر بالآخر، من خلال الاستجداء بعصبته وأقرب الناس إليه مثل ما نستشفه من هذا المثل «أَنَا وَ أَخِي عَلَى ابْنِ عَمِّي، وَ أَنَا وَ ابْنِ عَمِّي عَلَى الغَرِيبِ».

وقد تكون كل الوسائل مباحة في إلحاق الأذى، المهم في الأمر أن حلبة الصراع مفتوحة للجميع ومتاحة لمن يمتلك القدرة على إلحاق الهزيمة بخصمه، وبنتيجة تكون فيها معاناة المهزوم شديدة، إمعاناً في أذائه، كما يعبر عنه المثل «اللِّي طَاقُ عَلَى صَاحِبُو يَوْلُدُ بِيضَةَ»، فالبيضة رمز شديد التعبير عن الأثر العظيم والأليم الذي يشعر به المنهزم في الصراع. وأما ما جاء في المثل «طَاقُ عَلَى مَنْ طَاقُ» فيعبر عن صراع مفتوح لم تحدد نتيجته، المهم فيه أن الغلبة تكون لمن يمتلك

(1) الهجالة هي المرأة غير المتزوجة.

الفصل الرابع.....دوافع السلوك الاجتماعي والميكانزمات الدفاعية في الأمثال الشعبية

أسباب إحقاق الهزيمة. وهذان المثلان يعبران في الواقع عن صراع إرادات شديد، قد يكون على أتفه الأسباب أو يكون على أعظمها شأنًا. وتجدر الإشارة إلى أن القوة هنا والمعبر عنها بكلمة (طاق) في المثلين، ليست فقط للقوة البدنية، إنما قد تأخذ أشكالًا متنوعة، كقوة المال أو الجاه أو قوة العصبية والجماعة التي تسند الفرد، مثلما أشرنا إلى ذلك سابقًا أو غيرها. وقد تجتمع هذه القدرات كلها في شخص واحد. فالصراع في هذه الحال، ألغى كل القواعد الأخلاقية والقانونية والدينية التي تضبط سلوك الفرد، إذ يرى نفسه محررًا من كل القيود ومن أي ضوابط. وكأن الفرد القوي يرى ما رآه "تيتشة" في أن إرادة القوة وسيلة لتحقيق السعادة في هذا العالم، وأنها جوهر الحياة.

كما أن للعدوان وسائل أخرى يتوسل بها، كالغيبة والنميمة والحسد، وتبدو جلية في المثل «خُبْرَة طَاحَتْ عَلَى كَلْبٍ رَاقِدٌ» أو «رَبِّي يَعْطِي اللَّحْمَ لِلِّي مَا عَدُوْشُ السَّنِّيْنِ»، فهما يعبران عن حالة الحسد التي يشعر بها قائل المثل تجاه الآخر المحظوظ، وفي المثل الأخير، يبلغ الحسد شأوا كبيرا من خلال اتهام الآخر بعدم أحقيته بهذا الحظ. فاللحم في المثل تعبير عن الحظ، أما عدم وجود الأسنان فهي تعبير عن عدم أحقية المحظوظ به. أما المثل «اللِّي بَخَّكُ يَرْشُنَا» فهو تعبير عن حسد، لكنه بدرجة أقل أذى، إنها الغبطة التي يبدي فيها الفرد شعوره تجاه الآخر، لكن أخف من الحالة الأولى؛ فهو يطلب حظًا مماثلا له دون تمنّي زواله عنه.

وقد يعبر الفرد عن غيرته وحسده من خلال الإنقاص من قيمة خصمه، محتقرا إياه بقوله «فَلَانٌ فِي السَّرْجِ غَيْرِ خَلَالٍ (أَوْ قُقَّةً)» أي أن فلانا يبدو صغيرا كعود تقاب أو قفة على سرج حصان، في محاولة استصغار متناهية الشدة.

وفي الاعتقاد الشعبي أن الذين تستهدفهم عين الحاسد هم أصحاب المكانة الاجتماعية والجاه والثروة، وكذا الذين يتمتعون بنصيب كبير من الجمال والصحة والعافية. وقد يكون المحسود ليس من هؤلاء، لكنه يملك ما يميزه عن أترابه أو نظرائه أو غيرهم بشيء ولو كان بسيطا.

وقد يأخذ العدوان والخصام أشكالًا أخرى، فيلجأ الفرد إلى الاستهزاء مبيحا لنفسه ذكر كل عيوب الخصم، تظهر فيه الغيرة ويظهر فيه الحسد جليا، سواء أراد ذلك أم لم يرد. فقد يُعبر الفرد بهيئته الخارجية، وشكله الظاهري الذي لا يتطابق مع حقيقته، مثل ما جاء في المثل «يَا لَمَزُوقُ (لَمَسْبُوحُ) مَنْ بَرَّهَ وَأَشْ حَالِكُ مَنْ دَاخَلَ» أو ما جاء في المثل «الْكَسَاءُ جَرِيدِي وَ الْعِشَاءُ كَرِيدِي» أو في المثل «الْأَسْمُ (أَوْ الْمَرْسَمُ) عَلِي وَ الْبُرْجُ خَالِي». كل هذه الأمثال تدل على شيء واحد. وقد

الفصل الرابع.....دوافع السلوك الاجتماعي والميكانزمات الدفاعية في الأمثال الشعبية

يتمادى الاستهزاء إلى أن يعير الفرد بأوصاف خلقية طبيعية فيه، مثل «أَكْحَلْ وَ يِعَافْ يَا الزَّعَافُ». وفي عملية استهجان على ذلك وتقريع له، يردّ المجتمع بقوله: فلان «يَضْحَكُ عَلَى الْخَشْبَةِ وَلَا يَضْحَكُ عَلَى صَانِعِهَا»، وهو تنبيه على أن ذلك لم يكن للفرد سبب فيما هو عليه، وأن ذلك اتهام صريح واستهزاء بالخالق. والمجتمع على يقين بأنّ الذي يضحك استهزاءً بالآخر سوف يلقى المصير نفسه «الَّذِي يَضْحَكُ يَلْحَقُ». ويدعو المجتمع أفرادَه إلى الانتفاض ضدّ هذا الوضع أو ذلك، وألا يجعل نفسه عرضة للعدوان بإسداء النصيحة له من خلال المثل «الْكَلَامُ الْمُرُّ يَحْدُّ عَلَى مَوْلَاهُ»، أي إظهار الشراسة في القول وعدم إظهار الطيبة فيه، سوف يجعل الآخر لا يتجرأ على إيذائك أو حتى إبداء النية في إيذائك. فيكون بذلك لسان الفرد حصناً له.

وهنا نتساءل، هل الحالة النفسية للفرد هي التي دفعته إلى اللجوء إلى هذه الأساليب القاسية؟ وهنا يجيب علماء النفس الاجتماعيون، بأنّ العوامل الاجتماعية الموجودة في بيئة الفرد تؤثر بشكل جلي على شخصيته وأخلاقه. فقد تتحوّل المرأة التي تحملت عنف زوجها واستبداده في مواقف اجتماعية معينة إلى امرأة مستبدة في مواقف اجتماعية أخرى. فالمرأة عندما تتجرب أطفالاً، والذين أراد الزوج أن يعقلها بهم «مَا تَبْطُ الْمَرَأَةُ حَتَّى تَكْتَفَهَا» خاصة إذا كانوا ذكراً، تبدأ بالشعور بذاتها بعد أن كانت مقهورة، وهي خطوة أولى، وعندما يكبرون قد تستأنس بهم لرفع القهر المفروض عليها في أحيان كثيرة ولكسر شوكة الزوج أحياناً، بل وقد يصل الأمر إلى تهديد وجوده داخل الأسرة. كما أنّ الضرة التي أراد الزوج أن يعالج بها المرأة الأولى ويعاقبها، كما رأينا في مثل سابق، قد يحدث بينهما تفاهم، فتتآمران ضده، نتيجة مواقف اجتماعية أخرى.

والشخص الذي تمّ الاستهزاء به وعيروه بالسواد «أَكْحَلْ وَ يِعَافْ يَا الزَّعَافُ» أو بأيّ صفة أخرى، قد يتحوّل إلى مجرم نتيجة تأثير الضغوط الاجتماعية المتعددة عليه. وهذه النتيجة التي خرج بها «ستانلي ميلغرام Stanley Milkgram»⁽¹⁾ من التجربة التي أجراها على تأثير السلطة على الفرد «فالمواقف إذن، هي منبهات اجتماعية متنوعة، لكلّ منها تقاليداً وضغوطها الخاصة على الفرد. والضغط الذي يفرضه الموقف على الشخص يدفعه لرؤية المشكلة بطريقة جديدة، تتلاءم مع مجموعة الاتجاهات التي يفرضها الدور المفروض على الفرد القيام به في هذا الموقف»⁽²⁾. وينسحب

(1) ستانلي ميلغرام (1933-1984)، عالم نفس - اجتماع أمريكي.

(2) عبد الستار إبراهيم، الإنسان و علم النفس، (عالم المعرفة 86)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت،

الفصل الرابع.....دوافع السلوك الاجتماعي والميكانيزمات الدفاعية في الأمثال الشعبية

الأمر كذلك على كل الظواهر النفسية التي ذكرناها والتي سنذكرها في هذه المجال. وحسب "أوسبورن Osborn" أن هناك تأثيرا وتأثرا بين الفاعلين والموقف، فالفاعلون يؤثرون في المواقف الاجتماعية تماما مثلما يؤثر الموقف في الفاعلين «ولا يؤثر الموقف على الأشخاص فحسب، بل أن الأشخاص يؤثرون أيضا في الخصائص العامة للموقف»⁽¹⁾.

فكل ذلك ينم عن وجود دافع قوي أو حاجة قوية لم يتم إشباعها. فهناك أسباب تعدد عوامل نفسية كالحرمان أو عدم الإشباع العاطفي أو الشعور بالإحباط أو الشعور بالنقص أو الغيرة أو الرغبة في تحقيق الذات، وأسباب أخرى اجتماعية وغيرها.

3-9 ميكانيزم الإحباط:

«الإحباط حالة انفعالية تظهر عندما تتدخل عقبة ما في سبيل إشباع رغبة أو حاجة أو هدف أو توقع حدث أو العقبة نفسها. ومن مظاهره التوتر العصبي والقلق النفسي والفشل في التوافق والانطواء والخوف وحالات عدم الرضا والاستياء، وأن هذه المظاهر يصعب اكتشافها والتعرف عليها بسهولة؛ لأنها مظاهر غير ملموسة، فهي مظاهر نفسية تكمن في الذات البشرية»⁽²⁾.

ويرى "ستانلي" في تحمل الإحباط «طاقة تكيفية يمتلكها الفرد لمواجهة المواقف المؤلمة أو هو قدرة الفرد على الصمود أمام الضغوط دون فشل في التوافق النفسي»⁽³⁾. وتظهر هذه الطاقة في المثل الشعبي «خَيْرَهَا فِي غَيْرَهَا»، فهو يبدي إحباطا لكن لم يستسلم له بل عقد العزم على البحث على مخارج أخرى في مواقف أخرى. فالفرد في هذه الحالة يظهر استعدادا في مواجهة الإحباطات التي تصادفه في الحياة. وهو على وعي تام بأنها ليست سهلة، وأن فرص النجاح في الوصول إلى هدف ما وفرص الإخفاق في الوصول إليه متساوية، وأنه على وعي أيضا، بأن الإحباط مؤلم. وعلى الرغم من ذلك قام بتأجيل إشباع الحاجة إلى غاية إيجاد ما يشبعها، معزيا نفسه بـ«اللَّهُ غَالِبٌ يَا طَالِبُ». وهذا النوع من الإحباط له تأثير في درجة فاعلية الفرد، حيث يمكن أن يزيد من دوافع الإقدام، فيستنفر كل إمكانياته وطاقاته لتحقيق الأهداف، وبالتالي يؤدي إلى تنمية شخصية الفرد، بحيث تصبح ذاتا قوية قادرة على تحمل الإحباط والتكيف مع المواقف الاجتماعية المختلفة.

(1) عبد الستار إبراهيم، المرجع نفسه، ص166.

(2) «الفروق في تحمل الإحباط في ضوء بعض المتغيرات الديموغرافية لدى الأحداث المقيمين في دور الملاحظة»-

دراسة مقارنة، مجلة كلية التربية، جامعة الأزهر (162، الجزء الثاني) يناير لسنة 2015، ص142

(3) مجلة كلية التربية، جامعة الأزهر، المرجع السابق، ص143.

الفصل الرابع.....دوافع السلوك الاجتماعي والميكانزمات الدفاعية في الأمثال الشعبية

لكن المثل الشعبي «هَرَبْتَ مِنْ قِطَاعِ الرَّؤْسِ، طُحْتَ فِي قَبَاضِ لَرَوَاحِ» يبيِّن حالة أخرى من حالات الإحباط، إذ أغلقت المنافذ للخروج من المأزق الذي وقع فيه الفرد. فاستطاع أن يتجنَّب عائقا كبيرا، عبَّر عنه المثل بـ«قِطَاعِ الرَّؤْسِ»، وعادة ما يكون قاطع الرؤوس إنسانا لكنه في المرَّة الثانية لم يستطع تجنَّب العائق الثاني لعظمه، وعبَّر عنه المثل بـ«قَبَاضِ لَرَوَاحِ»، هو ملك الموت "عزرائيل". وهي كناية على أن العائق أكبر بكثير، الأمر الذي يجعله يشعر بالقصور على فعل أي شيء حياله. فهو تعبير إذن، عن حالة عدم القدرة على إشباع حاجة ما، بل العجز التام عن إشباعها يترتَّب عنه عدم الشعور بالأمن. ممَّا يزيد من وتيرة التوتر والقلق. فهذا النوع من الإحباط قد يؤدي إلى عدوان الفرد على نفسه أو على غيره. ففي دراسة للسلوك العدواني لنخبة من علماء الاجتماع وعلماء الأثروبولوجيا وعلماء النفس: "سيرز Sears" و"ميلر Miller" و "دولارد Dollard" رأوا أن «العدوان نتيجة للإحباط دائما، بمعنى أن الإحباط يقود إلى شكل من أشكال العدوان، وقد يكون هذا العدوان لفظيا مثل توجيه ألفاظ نابية إلى شخص ما، أو بدنيا مثل إلحاق الأذى والضرر الجسدي بشخص ما»⁽¹⁾.

وقد يشعر الفرد بالإحباط الشديد، في حال أراد مساعدة شخص آخر، لاسيما في المواقف التي تستدعي الدفاع عنه أو تستدعي تقديم المشورة له، لكن الشخص الآخر لم يبد تجاوبا، وأثر الانسحاب أو كان سلبيا تجاه الخدمة المقدَّمة له، فيتأسف الفرد صاحب الخدمة وهو يشعر بالإحباط، ضاربا يدا بيد، وهو يقول: «الله غَالِبٌ!!؟»، «فلان بَالِي فِي يَدِي» أي أن فلانا خيَّب الظنَّ في التخلِّي عني، في الوقت الذي أَدافع فيه عنه، أو أقدم له نصيحة. وهو تعبير عن حالة الإحباط التي استولت عليه، والتي قد تؤدي إلى استعمال نوع من العنف أو ما يشبه العنف، قائلا: «أَنَا نَحْفَرُ لُو فِي قَبْرِ أُمُو، وَهُوَ هَارِبٌ لِي بِأَلْفَاسٍ» أي أنا أريد مساعدته وهو سحب مني كلَّ فرصة لمساعدته. ويعقب ذلك نوع من الامتناع والاستهجان لمثل هذا التصرف. وهذا النوع من الإحباط قد يؤدي إلى الإحجام عن الفعل مستقبلا.

يشعر أفراد المجتمع بالإحباط في حال سلك فرد منهم سلوكا لا يرقى إلى مستوى المجهودات المبذولة من قبله، كأن يبدي رغبته في الزواج ويسعى إلى ذلك، لكنه يتزوَّج امرأة كبيرة السن مثلا، فيعبِّر النَّاسُ عن إحباطهم باستهجان هذا التصرف بقولهم: فلان «رَاحَ لُبْرَ النَّسَاءِ وَ جَابَ عَزُوجَ» وهو تعبير عن حسَّ اجتماعي. وقد لا يحصل فرد على شيء مقابل مجهوداته، فيعود خالي الوفاض

(1) خالد عبد الرحمان النعيمي، «السلوك العدواني المتعلم و عوامل استثماره-قراءة تحليلية في نظرية الإحباط-

العدوان»، مجلة كلية التربية (الإرشاد النفسي و التوجيه التربوي)، العدد الرابع، 2007ص237.

الفصل الرابع.....دوافع السلوك الاجتماعي والميكانيزمات الدفاعية في الأمثال الشعبية

محبطاً. والضمير الجمعي بيدي حساً مرهفاً لمثل هذه الإحباطات وبستهجنها، فيظهر شعور الإحباط على شكل تقريع للفرد قائلاً: فلان «لَوْ كَانَ يَرُوحُ لِلْبَحْرِ يَلْقَاهُ نَاشِفٌ». فتلصق به صورة الإنسان الخائب دائماً، الميؤوس منه والمسبب لإحباط الآخرين. والصورة نفسها يعبر عنها المثل: فلان «وَصَلَ لِرَأْسِ الْعَيْنِ وَجَا قَابٌ» أي أنه وصل إلى مصدر الماء لكنه رجع منه خائباً عطشان. كناية على عدم الفاعلية التي يظهرها الفرد في اغتنام الفرص المتاحة لإشباع حاجاته.

3-10 ميكانيزم العناد:

العناد سلوك بيدي فيه الفرد نزعة إلى مخالفة الآخرين، تحمل بشكل من الأشكال، صبغة عدوانية، لتأكيد مواقف متعارضة مع مواقفهم ورغباتهم.

والعناد ميكانيزم دفاعي طبيعي يتخذه الفرد وسيلة لتأكيد شخصيته النامية، من خلال وضع حدود لفرض التمايز بينها وبين الآخرين. «إنَّ العناد هو المادة الخام التي عليها سوف تبنى الإرادة. إنه مصدر التصميم والثقة بالنفس والحزم والمثابرة وكل الصفات التي تكون الشخصيات القويّة»⁽¹⁾. ومن الأمثال التي تدل على العناد التي يلجأ إليها الفرد لإثبات ذاته أمام الآخرين «قَالَ الْعَظْمُ: أَنَا يَا بَسُّ عَلَيْكَ، قَالَ الْكَلْبُ: أَنَا فَارَغٌ اشْغُلْ»، فيه من الإصرار ما يؤدي في النهاية إلى بلوغ الهدف، مهما كان طول فترته، التي كانت قرينته "فارغ اشغل"، أو صعوبته التي عبر عنها بـ"العظم اليابس". فالمثل يعبر عن الصبر الذي بيديه الفرد، وكذا التفرع للهدف، مع التضحية بالأهداف الأخرى والتركيز على موضوع العناد دون سواه. فهذا يبيّن شدة العناد في الضمير الجمعي. وقد يردف بالمثل «أَهْنَا يَمُوتُ قَاسِي» فتظهر نية التشديد على الموقف والإصرار عليه حتى يسحب من الآخر كل أمل في التخلي عن الهدف موضوع الخلاف.

وقد لا تكون القضية ذات بال، بالنسبة إلى الفرد، إنما هي فرصة سانحة لإثبات الذات فقط أو التعبير على قدرته على بسط سلطته. وهذا الأمر كثير الحدوث في المجتمع. أما في المثل التالي: «يَا أَمْرًا أَنْتِ عَلَيْكَ بَتْرَفَاقِ الْخُبْزَةِ وَ أَنَا عَلِيٌّ بِالْغَدَاءِ مَرَّتَيْنِ»، فالعناد واضح، فعندما آنس الفرد خبثاً من زوجته ومكراً منها من خلال محاولتها إنضاج خبزة صغيرة الحجم كناية فيه، يلجأ إلى العناد من خلال مطالبتها بإنضاج خبزة ثانية. وينسحب الأمر على المواقف الاجتماعية المماثلة لهذا المعنى.

وقد يلجأ الفرد إلى العناد عند محاولته فرض سلطته وقوته على الآخر، كما يتضح في المثل

(1) كوستي بندلي، عناد الولد و سلطة الوالدين، تعاونية النور الأرثوذكسية للنشر والتوزيع م.م، بيروت، 2012، ص11.

الفصل الرابع.....دوافع السلوك الاجتماعي والميكانيزمات الدفاعية في الأمثال الشعبية

«مَعْرَةٌ وَ لَوْ طَارَتْ» أي أنّ الرأي ما أراه أنا ولو كان خطأ. وهذا النوع من العناد غير مقبول اجتماعيا، فهو ليس دليل على ثقة الفرد في نفسه، كما قد يكون فيما رأيناه في الأمثال السابقة؛ إنّما يزرع إلى أن يكون دليل اضطراب في شخصيته الاجتماعية، قد تكون ناتجة عن اضطرابات في علاقاته الاجتماعية والأسرية؛ كما قد يكون شعورا بالنقص أو بالضعف أمام الآخرين، أو أنّه لا يشعر بما يستحقه من احترام، فيلجأ إلى هذا الميكانيزم الدفاعي ليثبت لنفسه أولا ولغيره أيضا أنّ له مكانة اجتماعية. وقد يكون العناد الشديد أيضا تعبيراً عن شعور أعمق مما نتصوره في نفس الفرد، فيبدي رفضه وامتعاضه من القهر الذي يمارسه المجتمع من خلال عاداته وتقاليده وقيمه ومعاييرها، والتي يعتبرها جامدة. والتي قد يشعر فيها الفرد بأنّ استقلاله وكيانه مهدّد، لشعوره بالضعف أمام قوتها الإلزامية وقهرها. و«...العناد في الأصل، محاولة تنزع إلى إثبات أنّ الشّخص الأضعف نفسه، بوسعه أن يسيطر على من هو أكثر اقتداراً منه. قد يكون هذا البرهان في أقصى الأهمية من أجل شعور الفرد بالقيمة الذاتية»⁽¹⁾.

كيف ينظر المجتمع للمعاند؟ يصدر المجتمع حكماً على الفرد الذي يلجأ إلى العناد يعبر عنه المثل «فَلَانٌ يَلْصِقُ كَالْعَلَقَةِ» فشبهه بدودة العلقة في قدرتها على الالتصاق بالجسم لامتصاص الدم، ففي هذا التشبيه تحقير له وفيه تحذير من الاقتراب منه، بل و تحذير شديد أيضا نستشفّه من المثل «قَالَ لَوْ: مَسُوْ يَلْصِقُ قَالَ لَوْ: يَلْصِقُ بَلَا مَسْ» يبدو من خلال المثل أن المعاند يتمادى في عناده وعدوانيته إلى الحدّ الذي يخشى الجميع مخالطته، بل ويخشونه حتى في عدم مخالطته لهم لأنّه «يلصق بلا مس». فالصورة التي كونها المجتمع عنه هي صورة غير مقبولة تماماً، ومعاقبته قاسية من خلال الحثّ على عدم الاقتراب منه، يعني نبذه بشكل من الأشكال.

3-11 ميكانيزم النكوص Régression:

«هو الارتداد أو التقهقر في النشاط النفسي إلى مرحلة سابقة من مراحل تطور البناء والتكوين النفسي عند الإنسان، وهو يعني أيضا الرجوع إلى الخلف إلى مرحلة سابقة من مراحل العمر في التعامل أو السلوك مع الآخرين في مواقف الحياة العديدة»⁽²⁾.

والنكوص وسيلة من وسائل الدفاع اللاشعورية، يلجأ إليها الفرد في حال عجزه عن مواجهة مواقف أو مشكلات أو عدم قدرته على إشباع حاجاته أو نتيجة دوافع لاشعورية. بغرض التخفيف من

(1) كوستي بندليا، المرجع نفسه، ص 11.

(2) ليونا أ. تايلر، النكوص و التثبيت، موقع مكتبة زاد، يوم 2020/09/06 على الساعة 13 سا 16 د.

الفصل الرابع.....دوافع السلوك الاجتماعي والميكانيزمات الدفاعية في الأمثال الشعبية

التوترات الناتجة عن حالات الإحباط، والشعور بالألم ومن الصراعات النفسية. ومن خلال المثل الشعبي «عشّة و عمودٌ خيرٌ من بني قرمود» نستشف حالة انفعالية ناتجة عن رفض واقع المدينة الاجتماعي والاقتصادي وما إلى ذلك... وما يحمله من توترات وقلق، وما يفضي به إلى عدم التكيف والتوافق معه. فهو تعبير عما يبديه الفرد صراحة من عدم التكيف مع المدينة وتعيّباتها والحنين إلى البادية وبساطتها، التي تمثل بالنسبة إلى الفرد الثقة والأمان، والطمأنينة إلى إشباع كل حاجاته النفسية والانفعالية وغيرهما.

خلاصة

للإنسان دوافع أولية و دوافع ثانوية؛ الدوافع الأولية «فسيولوجية»، وهي تلك الاستعدادات الفطرية التي يولد بها الفرد، تستثير حالات الجسم الداخلية، وإشباعها ضروري للحفاظ على كيانه العضوي وبقاء النوع أيضا ويشترك فيها الحيوان والإنسان معا.

أما الدوافع الثانوية، فيختص بها الإنسان فقط، منشؤها خبرات الفرد الاجتماعية فهي مكتسبة. وللثقافة دور في خلق دوافع تختص بكل بيئة اجتماعية، وتميزها عن بقية البيئات الاجتماعية الأخرى، كما توجد دوافع شخصية تختص بفرد دون آخر، ويعود ذلك إلى الفروق الفردية والميول والاتجاهات التي يميّز بها كل فرد. وحسب علماء النفس، فإنّ الدوافع الثانوية الاجتماعية تقوم أساسا على الدوافع الفسيولوجية وعلى درجة إشباعها ومدى الاستجابة لحاجاتها.

ومن دوافع السلوك الاجتماعي الأكثر وضوحا في الأمثال الشعبية المتداولة في منطقة أولاد نائل التي تناولناها بالدراسة، نجد دوافع العلاقات الاجتماعية ودوافع الدين ودوافع الولاء. وقد ترتب على هذه الدوافع سلوك يبدو فيه ميكانيزمات دفاعية يسعى الفرد من خلالها إلى البحث عن معالجة النقص الذي جبل عليه، وإلى البحث عن الكمال البشري، ومن بين الميكانيزمات الدفاعية التي يوظفها أفراد المجتمع، والتي تكشف عنها الأمثال، نجد التبرير، وهو عملية يبحث فيها الفرد عن أسباب معقولة يبرر بها سلوكه غير المعقول، باختيار أسباب غير حقيقية، يظن أنها متوافقة مع قيم المجتمع ومعاييره، وهو وسيلة دفاعية، تجنّب الفرد الاعتراف بدوافع سلوكه غير المعقولة. وقد يكون التبرير عن وعي أو عن غير وعي لكنّ الثابت أنّه تزييف للحقيقة.

أما عند لجوء الفرد إلى التقمص أو التماهي كميكانيزم دفاعي لا شعوري، ينسى من خلالها شخصيته الأصلية ويتقمص دورا آخر يكون محل إعجاب، فهو يعبر عن درجة كبيرة من التكيف

الفصل الرابع.....دوافع السلوك الاجتماعي والميكانيزمات الدفاعية في الأمثال الشعبية

ومن الاندماج الاجتماعي. وفي حال إحساس الفرد بنقص في جانب من شخصيته، فإنه يقوم بعملية التعويض من خلال تقوية جانب آخر منها للتوافق.

وقد حالة الانطواء، ينعزل الفرد ويتعد ليس على المجتمع إنما على من يسيء إلى المجتمع فمن غير المعقول اعتبار الانطواء حالة مرضية، وإنما هي على العكس، حالة انطوائية صحية، لأن في انطوائه ينمو الشعور بشخصيته و تفرده.

الإسقاط هو نسبة ما في النفس من صفات غير معقولة أو نقائص إلى الغير، فالإنسان السفيه أي سيئ الخلق، هو ذلك الشخص الذي يسقط ما فيه من نقائص على الآخرين «السفيه يظن ما فيه». ويلجأ الفرد إلى هذا الميكانيزم لإبعاد شبهة النقص عنه و تبرئة نفسه منها.

أما التسامي فهو إحدى الميكانيزمات الدفاعية اللاشعورية التي تحل فيها الدوافع المقبولة اجتماعيا محل الدوافع التي يرفضها الضمير الجمعي؛ لإخفاء الدوافع الحقيقية عن المجتمع وحتى عن نفسه، وإشباع دوافعه والخفض من حدة التوترات النفسية والقلق. فالتسامي ظاهرة اجتماعية من حيث الوسائل والنتائج لها أهمية اجتماعية كبيرة، إذ لولاه لما ارتفع الفرد إلى مستواه الثقافي ولبقي في مستواه الحيواني.

وقد يلجأ الفرد إلى الكبت، يتجنب فيه إدراك دوافعه التي قد تسبب له ألماً في حال دخولها منطقة الشعور. وفي حال إشباع أحد الدوافع المكبوتة، فإن ذلك يؤدي إلى حدوث مشكلات اجتماعية كبيرة، كالكره، وفقدان الأصدقاء، وتوتر العلاقات الأسرية والمهنية، وما إلى ذلك. ويعود سبب الكبت إلى الإخفاق المؤلم الذي يتعرض له الفرد أثناء خبراته الاجتماعية الفاشلة.

وقد يلجأ إلى العدوان للتأثير في الآخرين بغرض إحداث تغييرات، سواء في القيم أو السلوك أو الاتجاهات... صوب الاتجاه الذي يرغب فيه. وهذا الميل لا تخلو منه نفس بشرية، إنما الاختلاف في تفاوت درجاته عند كل فرد. وتبدو هذه الحاجة في سلوك الأفراد اليومية.

وتظهر حالة الإحباط عندما تعاق حاجات الفرد عند محاولة إشباعها من مؤثراتها الانطواء والتوتر والخوف والقلق والاستياء. ويؤدي الفرد من خلال عملية تحمّل الإحباط، طاقة تكيفية يواجه بها المواقف المؤلمة. وقد يتم اللجوء إلى العناد كميكانيزم دفاعي لتأكيد شخصيته، من خلال فرض تميزها عن الآخرين «إن العناد هو المادة الخام التي عليها سوف تبنى الإرادة. إنه مصدر التصميم

الفصل الرابع.....دوافع السلوك الاجتماعي والميكانيزمات الدفاعية في الأمثال الشعبية

والثقة بالنفس، والحزم، والمثابرة وكل الصفات التي تكون الشخصيات القوية». أما النكوص فيلجأ إليه في حال عجز الفرد عن مواجهة مواقف أو مشكلات أو عدم قدرته على إشباع حاجاته أو نتيجة دوافع لاشعورية. بغرض التخفيف من التوترات الناتجة عن حالات الإحباط، والشعور بالألم ومن الصراعات النفسية.

الباب الثاني

الجانب التطبيقي

الفصل الأول

الفصل الأول

الإجراءات المنهجية للدراسة

تمهيد

1- الإطار النظري للدراسة

2- منهجية البحث المتبعة

3- مجتمع البحث

4- عينة البحث

5- مجالات الدراسة

5-1- المجال الزمني

5-2- المجال الجغرافي

5-3- المجال البشري

6- الأساليب الإحصائية

خلاصة

تمهيد

لإحداث القطيعة الإبستمولوجية مع المعرفة الساذجة، لابدّ من الاستناد على دعامتين أساسيتين؛ الدعامة الأولى هي النظرية أو النظريات الداعمة للبحث، والدعامة الثانية هي المنهج المتبع في البحث؛ لأنّ أحدهما يستند ويدعم الآخر، بكيفية معقّدة، فمن الضروريّ توظيف نظريات، لأنّ لها دوراً توجيهياً، أي «أنّ الوظيفة الأساسية للنسق النظري هو المساعدة في تحديد وتعريف أنواع الوقائع التي تلائم موضوع الدراسة، وتنظيمها في موضوعات، بواسطة بناء من المفاهيم التي تشير إلى العمليات والموضوعات الرئيسية للدراسة»⁽¹⁾. فالنظرية وسيلة العلم وأداته التي يسترشد بها، والإطار التصوري الذي يستفاد منه في تلخيص الظاهرة وتصنيفها، وإقامة الترابط بين أجزائها، وبينها وبين الظواهر الأخرى. فهي «البداية المنطقية للعلم ونتيجته»⁽²⁾. فالنظرية تؤدّي وظيفة مهمّة للعلم على مستوى المنهج. فضلا عن ذلك، فإنّ الباحث في حاجة إلى «تصور علمي لبناء الفروض والمقدرة على تحليلها وما يقتضيه ذلك من معرفة نظرية تخلصه من التحيز وتخلق لديه الاتجاه العلمي، وتحقق الموضوعية»⁽³⁾.

كما أنّ العلم يقوم على بناء منهجي تترابط عناصره وتتساند، مشكلة وحدة واحدة، لتحصيل المعرفة. ويتكوّن هذا البناء من مدخل منهجي وطريقة وأساليب منهجية وأدوات منهجية.

وتوظيف جملة من الإجراءات المنهجية العلمية الواضحة ضرورة، إذ لا يمكن اعتبار البحوث علمية وموضوعية إلاّ باعتماد الباحث المنهج النظامي في الدراسة وبناء الفرضيات وصياغتها لتكون مهيّئة للفحص والتحليل والتفسير والتأكّد من صحتها. ف«البحث العلمي سواء كان نظرياً أم ميدانياً، غالباً ما يهدف إلى الوصول إلى نظرية أو قانون أو مبدأ أو تعميم معقول ومنطقيّ، ولا يمكن اعتبار النتائج التي توصل إليها الباحث أكثر من تفسيرات وتعليقات لظواهر أو شواهد كان يخيم عليها الغموض والسريّة والشكّ قبل دراستها و فحصها»⁽⁴⁾.

(1) السيد علي شتا، المنهج العلمي و العلوم الاجتماعية، المكتبة المصرية للطباعة و النشر و التوزيع، 2003، ص 85.

(2) السيد علي شتا، المرجع نفسه، ص 58.

(3) السيد علي شتا، المرجع نفسه، ص 79.

(4) حسان محمد الحسن، مناهج البحث الاجتماعي، دار وائل للنشر، عمّان، 2009، ص 48.

1- الإطار النظري للدراسة:

لقد اعتمدت الدراسة الحالية مجموعة من الأطر النظرية، إذ لا ترى تناقضا في الجمع بينها والإفادة منها جميعا، لما تتطلبه مقتضيات الأمثال الشعبية وسياقاتها الاجتماعية، ورصد القيم التربوية التي توجه سلوك أفراد المجتمع. وأولى النظريات المعتمدة في هذه الدراسة وأكثرها توظيفا هي النظرية البنائية الوظيفية التي تعنى بدراسة وظائف المادة الشعبية وأدوارها في المجتمع.

والبنائية الوظيفية تهتمّ بدراسة وظائف الظواهر الثقافية والأدوار التي تؤديها في البناء الاجتماعي كلّ، لاسيما في تركيزها على دور الثقافة الشعبية في تشكيل ثقافة المجتمع وبنيتها في دعم النظم الاجتماعية والحفاظ عليها.

وتتمحور الوظيفية حول فكرة أنّ المجتمع نسق واحد، مؤلف من مجموعة من النظم المتساندة والمترابطة والمتفاعلة، لها علاقات بالكلّ، يؤثر بعضها في بعض، وكلّ نظام فيه يؤدي وظيفة معينة يساهم بها في الحفاظ على النسق العام وتماسك أجزائه من أجل استمراره.

إنّ العمليات الاجتماعية وما تفرزه من علاقات اجتماعية إنّما هي نماذج سلوكية نتجت عن وعي أفراد المجتمع بالاعتماد المتبادل على بعضهم بعضا، وترابط الفكر والنشاطات، والحاجة إلى تبادل المشاعر، تؤدي إلى علاقات بنائية في العلاقات الوظيفية.

وعليه فأى دراسة لأجزاء الثقافة الشعبية تتطلب دراسة المجتمع كبناء اجتماعي يضم مجموعة من الأنساق الثقافية والاقتصادية والاجتماعية، التي تشمل عددا من النظم المتفاعلة فيما بينها. وهو ما يشير إليه "إيكة هولتكرانس" عند تعريفه للفولكلور الوظيفي بأنه «دراسة الفولكلور وفقا للمنهجين الوظيفي والسوسبيولوجي». ويذكر "وليام باسكوم" الأركان الأساسية التي تعتمد عليها الدراسة الوظيفية للفولكلور وهي:

- 1- علاقة المآثور الشفهي بثقافة المجتمع.
- 2- السياق الاجتماعي لعناصر المآثور الشفهي.
- 3- الوظيفة التي يؤديها المآثور الشفوي في إطار الثقافة الشعبية.

تعدّ البنائية الوظيفية المجتمع بناء مستقرا ثابتا نسبيا، مكون من عناصر متكاملة مع بعضها وكل عنصر منها يؤدي وظيفة خدمة للبناء العام، في إطار من القيم والمعايير المتفق عليها.

يرى "بارسونز" النظرية البنائية الوظيفية (الحياة الاجتماعية من خلال فكر البشر، لاسيما من خلال قيمهم ومعاييرهم. فالقيم هي تلك المعتقدات التي تبنى عليها نظرتهم للحياة وما ينبغي أن تكون عليه، بينما المعايير هي تلك القواعد السلوكية التي نالت رضى المجتمع وقبوله والتي يسلك وفقها الأفراد سلوكات تفرّ أفعالهم. وللقيم والمعايير دور مؤثر في صياغة أفعال الأفراد. كما تولي النظرية نسق الفعل اهتماما كبيرا.

ويرى "بارسونز" في ما سماه بـ "النظرية الطوعية للفعل"⁽¹⁾ أنّ البشر يقومون باختيارات بين أهداف مختلفة ووسائل ملائمة لتحقيقها. وقد بنى أنموذجا أساسيا للفعل الإنساني، يتكوّن من فاعل ومجال الغايات والأهداف التي يفاضل الفاعل بينها عند عملية الاختيار وكذا اختيار الأدوات و الوسائل الملائمة والممكنة التي تحقّق له تلك الغايات والأهداف، وبيئة تضمّ عوامل اجتماعية و مادية تتيح له تحديد تلك الاختيارات. وأهمّ ما تحويه البيئة، المعايير والقيم والفكر التي تؤثر في خيارات الفرد. وإلى جانب اهتمامه بوحدة الفعل الصغرى، فقد اهتمّ بارسونز كذلك بأساق الفعل، إذ يرى أنّ الفاعلين الآخرين والعلاقات الاجتماعية القائمة بينهم وبين الفاعل، تعدّ عناصر من المجموعة المكوّنة لبيئة الفاعل.

وحسب "بارسونز" أنّ هدف كل فاعل من خلال تفاعلاته الاجتماعية مع الآخرين، هو إشباع حاجاته إلى أقصى ما يمكن من الإشباع. وإذا ما تمّ ذلك، فإنّ التفاعلات الاجتماعية ستتكرّر، وبناء عليها ستحدث توقّعات لاستجابات محدّدة من الأفراد المتفاعلين من بعضهم، تتشكّل أثناءها قواعد سلوك ومعايير اجتماعية وقيم تحظى برضاهم وقبولهم وتكون ضمانا لديمومة واستمرار الاستجابات. ونتيجة لذلك ينمو نسق من الأدوار، أي مراكز اجتماعية ترتبط بتوقّعات معيّنة بما فيها نسق من الجزاءات التي تنتج عن الاستجابات الإيجابية أو السلبية لتلك التوقّعات. ومع استمرار تلك السلوكات المرتبطة بالأدوار وديمومتها تتعرّز علاقات اجتماعية معيّنة، تتشكّل إثرها مؤسسات اجتماعية، تحكمها قيم ثابتة نسبيا و معايير.

وفضلا عن النسق الاجتماعي، فإنّ وحدة الفعل تضمّ ثلاثة أساق أخرى، فهي تستلزم نسقا للشخصية، فالفاعل يهدف إلى تلبية حاجاتها وإشباعها إلى أقصى ما يمكن من الإشباع. كما تستلزم نسقا ثقافيا مشكّلا من قيم ومعايير تمنح التماسك لأدوار المكانة. تستلزم نسقا عضويا مشكّلا من بيئة

(1) إيان كريب، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، تر: محمد حسين غلوم، عالم المعرفة، 244، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت، 1999، ص 65.

مادية ينبغي للمجتمع التكيف معها .

وينطوي الفعل عند "پارسونز" على خمس ثنائيات رئيسة من الخيارات:

1- العمومية والخصوصية:

فمعالجة موضوع ما على أساس أنه عام يشمل الجميع أو معالجته بوصفه خاصا، يخصّ فئة معينة أو فردا بعينه. ولعلّ أهم مثال على ذلك الموضوع الذي طرّقه المثالن حول قيمة الأخوة فالمثل «خوك من والاك ميش خوك من أمك أو باباك»، والمثل «خوك خوك لا يغرك صاحبك». فالأول يعالج الموضوع من زاوية أكثر عمومية، إذ يعتبر أفراد المجتمع كلّهم أخوة له على أساس معيار الملازمة، بينما الثاني يعالج حصريا علاقة الأخوة البيولوجية.

2- الوجدانية والحياد الوجداني:

فيمكن في الحالة هذه أن يبدي الفرد مشاعر وأحاسيس نحو موضوع معين أو أن يتعامل معه بموضوعية تخلو من الأحاسيس والمشاعر. كالقيمة التي يمنحها المجتمع للبتت من خلال الإغداق عليها بالعواطف، ويعبر عنها المثل «اللي ما عندوش لبتات ما يعرفوه وقت مات» أو المثل «البتات عمارة الدار» أو التعامل معها معاملة تخلو من العواطف ويعبر عنه المثل «اللي عنده طفلة في الدار عنده بومية»، فالقيمة نفسها يمكن أن تعالج بوجدانية في حال المثل الأول والثاني، وبالحياد الوجداني في حال المثل الثالث.

3- النوعية والإنجاز:

ففي هذه الحال يمكن أن يكون التقويم لذات الموضوع أو انطلاقا من المكانة الاجتماعية الموروثة أو المكتسبة، كاحترام الذي يوليه المجتمع للكبار «البل تبرك على كبارها»، أو يتمّ التقويم وفق صفة في الموضوع كقدراته وإمكاناته؛ أي أنّ الاختيار يقوم على أساس كفاءات الفرد وأدائه كالمثل التالي الذي يعبر عن ذلك بـ «فلان مولا انراع» أي صاحب قوة ومقدرة و مهارة.

4- الانتشار والتخصيص:

فقد يتمّ التعامل مع موضوع معين بكلّ تفاصيله أو أن يتمّ التعامل معه بمقدار معين وفي حدود معينة. ففي المثل «الضيف ضيف يقعد الشتا ولا الصيف» يتمّ تعامل مع الضيف على الإطلاق دون اعتبارات خاصة، بينما في المثل «الذاب (الحمار) جيفة و مصور حلال» فيتمّ التعامل مع الموضوع وفق خصوصية معينة، دون اعتبار للعوامل الأخرى.

5- «التوجّه للأنا والتوجّه الجماعي»⁽¹⁾:

فيتّم التعامل مع الموضوع وفق مصالح وغايات شخصية خاصّة أو وفق مصالح وغايات الجماعة. مثل ما يقول به المثل الشعبي في البحث عن المصالح الخاصّة في أشبع صورها «حب الكلب لعمّو تقضي حاجتك منو» فيظهر المثل العمل على المصلحة الخاصّة ولو بطرق خبيثة؛ بينما المثل «الله يجعلني غابة والناس فيّ حطّابة» يعبر عن حب الناس والتقاني في خدمتهم في أرقى صوره.

واتخذ «ماكس فيبر» من الفعل الاجتماعي منطلقاً لدراسة وتحليل كلّ ما هو اجتماعي، وعدّ الفعل الاجتماعي كلّ فعل يحمل معنى، يأخذ فيه الفاعل الفاعلين الآخرين بعين الاعتبار. فالأفعال، حسبها، هي أساس تشكيل النظم والمؤسسات الاجتماعية والجماعات. وقد صنّف «ماكس فيبر» الفعل الاجتماعي إلى أربعة أنماط مثالية هي:

1- الفعل العقلاني، وقد أخذ أسماء أخرى كالفعل الغائي، أو الفعل الذرائعي أو الفعل الوسيلى وذلك لارتباطه بغاية. «أحييني اليوم و اقتلني قُدوة».

2- الفعل الاجتماعي العقلاني، وهو ذلك الفعل الموجّه بقيم اجتماعية ومسترشداً بها. مثل الفعل الموجّه نحو الجار وفق قيمة «احترام الجار» والتي حملها المثل الشعبي «عزوني في ثلاثة: أم لعيال إذا ماتت، والعرض إذا راح و الجار إذا حقر».

3- الفعل الاجتماعي التقليدي، وهو ذلك الفعل الذي توجّهه التقاليد والعادات والأعراف الاجتماعية. مثل ما يعبر عنه المثل الشعبي «اللّي تمّ في عادته، تمّ في سعاده»، أو المثل «مألفه و لا مخالفه».

4- الفعل الاجتماعي الوجداني، وهو ذلك الفعل الذي توجّهه الانفعالات والمشاعر والأحاسيس والعواطف. مثل ما تظهره الأمّ من مشاعر وعواطف تجاه ابنها في المثل الشعبي «كلّ خنيفيس عند أمّو عزال».

وتعدّ الوظيفية نسق القيم عاملاً مهماً ومؤثراً في النسق الاجتماعي إذ يرى بارسونز أن: «نسق الموجهات القيمية الذي يلتزم به أعضاء أي نسق اجتماعي يمكن أن يكون بمثابة نقطة مرجعية أساسية لتحليل البنية والعملية في النسق الاجتماعي، فالقيم بهذا المعنى هي تعهّدات أفراد من المجتمع بأن يتبعوا ويدعموا اتجاهات وأنماطاً معيّنة من الأفعال من أجل الجماعة ومن ثمّ بشكل ثانوي من أجل أدوارهم في الجماعة».

(1) إبراهيم عيسى عثمان، النظرية المعاصرة في علم الاجتماع، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2008، ص62.

والأمثال الشعبية عنصر من العناصر الثقافية الدينامية، تؤدي أدواراً وظيفية مهمة ومتعددة، فهي على سبيل المثال لا الحصر، تربط بين مكونات البناء الاجتماعي، وتساعد على اتخاذ القرارات وتعطي شرعية للممارسات الاجتماعية، وتشد العقول، وتؤكد بعض القيم والمعايير والعادات والتقاليد، وترفض بعض القيم والمعايير والعادات والتقاليد، وتقدم التفسيرات والتعليقات للسلوك في الحالتين، أي في حالة التأكيد أو الرفض.

2- منهجية البحث المتبعة

«يتكون المنهج بالمعنى الأكثر رقياً والأكثر عمومية للمصطلح من مجموعة العمليات الفكرية التي يسعى بها اختصاص إلى بلوغ الحقائق التي يتبعها و يثبتها و يتحقق منها»⁽¹⁾. فالمنهج موقف ملموس نحو الموضوع، مرتبط بميدان معين وبمحاولة التفسير، يملئ طرائق لتصور البحث وتنظيمه. فالمنهج مجموع متناسق من العمليات المستعملة لبلوغ هدف أو مجموعة من الأهداف، جملة من المبادئ التي توجه كل بحث منظم، جملة من المعايير التي تتيح اختيار التقنية وتنسيقها»⁽²⁾.

1-2- المنهج الوصفي

لقد اعتمدت الدراسة الحالية على المنهج الوصفي، والذي يعدّ ركناً أساسياً في البحث العلمي ومنهاجاً مهماً في المناهج العلمية المتبعة في الدراسات والأبحاث. فالباحث الذي يودّ أن تكون دراسته علمية ودقيقة ونتائجها موثوقة، ينبغي له أن يكون حريصاً على وصف الظاهرة ووضعها الرأهن، وذلك برصدها وملاحظتها وفهم مضامينها والحصول على دقائق مكوناتها وتفصيلاتها؛ للوصول إلى إجابات علمية دقيقة للأسئلة التي يطرحها الباحث والمشكلات التي يتناولها بالدراسة.

وهو ذلك المنهج الذي به يتم وصف الظاهرة كما تبدو في واقعها الحقيقي، وصفاً كمياً وكيفياً. فهو «طريقة في الوصف والتحليل والتعليل والتفسير بصيغة علمية لوضعية اجتماعية أو مشكلة اجتماعية»⁽³⁾.

كما اعتمدت الدراسة على أكثر الأساليب والأدوات العلمية ملائمة للدراسة الحالية، وهو تحليل

(1) مادلين غراويتز، مناهج العلوم الاجتماعية-منطق البحث في العلوم الاجتماعية، تر: سام عمار، المركز العربي للتعريب والترجمة والتأليف والنشر، دمشق، الكتاب الأول، ط1، 1993، ص70.

(2) مادلين غراويتز، المرجع نفسه، ص10.

(3) رشيد زرواتي، مناهج وأدوات البحث العلمي في العلوم الاجتماعية، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة، الجزائر، ط1، ص86. نقلاً عن عمّار بوحوش و محمدّ الذنبيات، مناهج البحث العلمي و طرق إعدادها.

المضمون؛ لأنّ به نكشف عن خصائص مادة البحث وعناصرها الأساسية المكوّنة من موضوعها، وكيفية قولها، أي من حيث الشكل والأسلوب والمتلقون المعنيون بهذا القول واستجاباتهم له والمرسلون وآليات التأثير التي يوظّفونها؛ للكشف عن خلفياتهم الاجتماعية والثقافية والنفسية وكذا عن غاياتهم ومقاصدهم وسبب عملية الاتصال ودوافعها.

وفي تعريف لتحليل المضمون، يقول بولسن: «أنّ تحليل المضمون هو أسلوب أو أداة بحث لوصف المحتوى الظاهر أو الواضح للرسالة الإعلامية وصفا كميا وموضوعيا ومنظّما»⁽¹⁾.

فهو أداة ملاحظة ووسيلة لجمع البيانات، معتمدة على المنهج الوصفي، يقوم دورها على تحليل مضمون المادة الاتصالية تحليلا دقيقا، من حيث الخصائص الرمزية واللغوية للحصول على استنتاجات دقيقة وصحيحة «وتحويل المضمون إلى مادة قابلة للتلخيص والمقارنة والقياس الكمي»⁽²⁾. ويتمّ ذلك بوصف منظّم وموضوعي وكمي للمضمون الظاهر لوسلية الاتصال. كما أنّ له علاقة وثيقة الصلة بالمنهج التاريخي «ولعلّ تحليل المحتوى هو الأداة الحديثة التي يمكن بواسطتها التعبير الكمي و الدقيق عن الظاهرات و الأحداث و الكتابات التاريخية»⁽³⁾.

ومن بين وحدات تحليل المضمون، اعتمدنا في تحليلنا على وحدة الموضوع، إذ نقف في هذه الدراسة على الفكر والعبارات الخاصة بالقيم التربوية التي تتضمنها الأمثال الشعبية، وما تحمله من قضايا ومواقف واتجاهات. وباعتبارها (الأمثال) مادة اتصالية لتكوين الاتجاهات.

وقد تمّ الاعتماد على أسلوب تحليل المضمون للوقوف على الافتراضات التي تتضمنها نصوص الأمثال الشعبية وفكّها للتعرف على الميول الفكرية والمفاهيم... لاستجلاء القضايا والاتجاهات والرؤى والمفاهيم المتضمنة في النصوص.

وقد لجأنا إلى عدد من الاستراتيجيات لتحليل مضمون النصّ المثلي منها:

1/ تفكيك نصّ المثل، من خلال نقد المعنى الظاهر، وافتراض معاني عديدة للنصّ، مع رفض التفسيرات المتحيّزة لمعنى معين والبحث عن الاختلافات.

⁽¹⁾ بلقاسم سلاطنية، حسان الجيلاني، أسس المناهج الاجتماعية، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2012، ص55.

⁽²⁾ بلقاسم سلاطنية، حسان الجيلاني، المرجع نفسه، ص55.

⁽³⁾ رجاء وحيد دويدري، البحث العلمي - أساسياته النظرية وممارساته العلمية، دار الفكر، سورية، ط1، 2000، ص215.

2/ نقد السياق والنص، فينظر إلى النص على أنه منتج من خلال تفاعلات تمت ضمن شبكة من المواقف الاجتماعية، فالمنتج للنص يحمل في ذاكرته تاريخا ذا دلالة أيديولوجية وسياسية، ولذا فاللغة التي يستخدمها تعكس أيديولوجية معينة.

3/ التأويل، وهو فنّ الفهم، إذ لا يمكن الوقوف على المعنى إلا بفهم السياق الذي ظهر فيه النص والسياق الذي يتم فيه تداول النص، مستثمرا المعارف والخبرات.

4/ تحليل الأغراض التواصلية، كل خطاب يهدف إلى التأثير على المتلقي، فالمتحدث يتوجه بخطابه نحو مجموعة معينة من المتلقين لأغراض متعددة؛ ولذلك فإنّ تحليل الخطاب الذي يحمله المثل الشعبي يهدف للوقوف على طبيعة المقاصد والدلالات.

2-2- المنهج الأنثروبولوجي:

لقد تمّ توظيف أدوات المنهج الأنثروبولوجي المختلفة لجمع المعلومات والبيانات المتعلقة بموضوع الدراسة (الأمثال الشعبية). ومنها:

1/ الملاحظة، والمقصود بها تسجيل كل ما يتعلّق بالظاهرة المدروسة.

2/ الملاحظة بالمشاركة، المجتمع الذي جرت فيه الدراسة هو ذاته مجتمع الباحث، فهو ابن منطقة أولاد نائل، وهو ضليع بلغتها ولهجاتها، وعلى دراية كافية بالسلوك اليومي لأفراد المجتمع. وبالتالي فالباحث يملك الخبرات الكافية لتفسير ما يدور حوله تفسيراً ملائماً.

3/ المقابلة، وهي من الوسائل المهمة في جمع المعلومات والبيانات التي تسمح بالوقوف على الخفيات الاجتماعية والثقافية والتاريخية ذات الصلة بالأمثال الشعبية.

4/ الإخباريون والرواة، وهم الذين يمتلكون دراية ووعيا كافيين بمجتمع البحث.

وقد مررنا بمرحلتين عند اتّباعنا المتطلبات المنهجية:

أولاهما: مرحلة الاستطلاع: والتي تسمى بـ«مرحلة القراءات والمقابلات الاستكشافية» ففيها يتمّ الاطّلاع على الأدبيات التي تناولت موضوع الدراسة أو ما يشبهها من الدراسات. وذلك للإحاطة بإحاطة تامّة والدقيقة به، ولتحديد المساهمات الجديدة التي نرغب في تقديمها من خلال هذه الدراسة. وتوسيع المجال الفكري لتجنّب التفسيرات والتحليلات الساذجة، ولضبط الأسئلة بدقة علمية لضمان نوعيتها عند الطرح.

كما قمنا بمقابلات استكشافية، من خلال الاحتكاك بأفراد المجتمع من جميع الأعمار؛ بغرض استجلاء جوانب الظاهرة التي أغفلتها الأدبيات، والتي لا يمكن استشفافها من القراءات النظرية وحدها. ولتوفير الوقت الذي يصرف في القراءات النظرية، ولضبط فرضيات الدراسة ضبطاً دقيقاً وبنائها بناءً محكماً ولإجراء المعاينات الميدانية.

التجربة الميدانية: على الرغم من أن الباحث من أبناء الحيز الجغرافي الذي تجري فيه الدراسة وعلى دراية تامة وكافية بمجتمعه، إلا أنه حاول قدر الإمكان الابتعاد عن الفكر المسبقة عن المجتمع، وحاول جمع المعلومات والتفاصيل والبيانات دون أن يكون للمعارف السابقة دور في ذلك، و بقي محافظاً على الدهشة التي يتطلبها البحث العلمي.

التزم الباحث بتسجيل الأمثال الشعبية بلغته ولهجته و أسلوبه، ثم قام بفرزها وتصنيفها و ترتيبها وفقاً للقيم التي تتضمنها.

والإفادة من هذه الخطوة المنهجية كانت كبيرة جداً ومهمة للغاية، فعلى إثرها استطاع الباحث أن:

- يتفحص الظاهرة ويدرسها دراسة وافية.
- يحدد المشكلة التي يرغب في دراستها.
- يصوغ أسئلة الدراسة وفرضياتها صياغة علمية دقيقة.
- يختار عينة الدراسة الملائمة لها.
- يحدد طرائق جمع البيانات التي يرغب في الحصول عليها وأن يحدد وسائلها.
- يختار أدوات الدراسة التي توظف في جمع البيانات والمعلومات حول الظاهرة المدروسة.
- يقوم بالملاحظة وجمع البيانات بكيفية موضوعية ودقيقة.
- يحدد النتائج التي توصلت إليها الدراسة، ويصنفها ثم يحللها ويفسرها بالدقة المطلوبة.

ثانيها: مرحلة الوصف: وفيها تم جمع البيانات والمعلومات حول الظاهرة موضوع الدراسة للتعرف عليها وتحديدتها والتعرف على مواطن القوة والضعف فيها، وإقرار وضعها وتناولها بالإحاطة التامة بها، ووصف شامل لظروفها وممارساتها.

3-مجتمع البحث

مجتمع البحث هي مجموعة من العناصر المنتهية أو غير المنتهية التي تركز عليها

الملاحظات، و«يتحدّد بمقياس يجمع بين الأفراد أو الأشياء، ويميّزهم عن غيرهم من الأفراد أو الأشياء؛ أي أنه ذو طبيعة واحدة و خاصة مشتركة»⁽¹⁾. إن عدد مفردات مجتمع البحث يشكّلون عدده الإجمالي. وليكون البحث قابلاً للإنجاز، ينبغي تعريف مجتمع البحث الذي نرغب في فحصه وتحديد المقاييس المستعملة في حصره.

فمجتمع البحث في الدراسة الحالية، هو جميع الأمثال الشعبية التي يتداولها أفراد المجتمع في منطقة أولاد نائل، سواء أكانت من إنتاج المنطقة أو من إنتاج خارجها. والملاحظ أنه لا يمكن حصر عدد مفرداته مطلقاً، لاستحالة ذلك.

4- عينة البحث

من تمام البحث ودقته الإحاطة بكلّ عناصر مجتمع البحث، ف«الكمال في البحث العلمي هو أن نستعلم لدى كلّ عناصر مجتمع البحث الذي نهتم بدراسته»⁽²⁾، لكن إذا تجاوز عدد مفردات البحث حدّاً تصعب فيه الإحاطة به، فإننا نلجأ إلى اختيار عينة منه، أي «ذلك الجزء من مجتمع البحث الذي سنجتمع من خلاله المعطيات»⁽³⁾. ويشترط في هذا الجزء، أي العينة، أن يكون ممثلاً لكل مجتمع البحث، بغية الوصول إلى تقديرات يتمّ وفقها التعميم على كلّ مفردات المجتمع الأصلي.

والمعانيمة مرحلة ضرورية تربط البناء المفاهيمي والفرضيات بمرحلة فحص وتحليل المعطيات المستخدمة في الدراسة لاختبار المفاهيم والفرضيات.

يعدّ المثل الشعبي المفردة التي يركز عليها التحليل، فهذه المفردة يشمل مضمونها قيمة تربوية مرغوب فيها أو مرغوب عنها. ولذلك فقد شملت عينة البحث ستمائة وتسعين (690) مثلاً شعبياً متداولاً في منطقة أولاد نائل، تضمّنّت ستاً وأربعين (46) قيمة تربوية، غطّت ستة مجالات مختلفة، المجال الاجتماعي والمجال الاقتصادي والمجال السياسي والمجال الديني والمجال النظري والمجال الجمالي. (أنظر الجدول رقم 05). وقد رأينا في هذه العينة تمثيلاً حقيقياً لمجتمع البحث، نظراً للتجانس الذي لاحظناه بينهما وكذا تجانس المنطقة التي يتمّ فيها تداول مفردات البحث. ولإشارة أنه كلما كان عدد مفردات العينة كبيراً، كلما كانت العينة أكثر تمثيلاً، وكلّما كانت احتمالية الخطأ أقلّ.

⁽¹⁾ مورييس أنجرس، منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية-تدريبات علمية، تر: بوزيد صحراوي و آخرين، دار القصبية للنشر، الجزائر، ط2، 2004، ص298.

⁽²⁾ مورييس أنجرس، المرجع نفسه، ص301.

⁽³⁾ مورييس أنجرس، المرجع نفسه، ص301.

وقد لجأنا إلى المعاينة العرضية، التي تتصوي تحت المعاينات غير الاحتمالية، نظرا لصعوبة الإحاطة بكل الأمثال الشعبية المتداولة، «اللجوء إلى هذا الصنف من المعاينة يتم عندما لا يكون أمامنا أي اختيار، إنها الحالة التي لا نستطيع أن نحصي في البداية، مجتمع البحث المستهدف، ولا اختيار العناصر بطريقة عشوائية»⁽¹⁾.

5-مجالات الدراسة

قبل البدء في إجراءات الدراسة، ينبغي جمع المعلومات الممكنة والضرورية من "حقل التحليل" أي المجال الجغرافي وما يتصف به هذا الحيز المكاني من حيث الجو العام السائد فيه، ومن حيث ترتيب الأشياء فيه والكيفية التي يتم بها الترتيب. والمجال الزمني الذي تضبط فيه الفترات المناسبة والأكثر ملاءمة التي تسمح بالملاحظة. والمجال البشري، الذي يتم فيه تناول الأشخاص بالوصف، الذين يمارسون الظاهرة موضوع الدراسة وتظهر عليهم خصائصها. وعليه فلا يكفي أن نعرف المعطيات التي ينبغي جمعها ومعرفة أنماطها، بل علينا أيضا ضبط حقل التحليل وتحديد في المجالات الجغرافية والاجتماعية والزمنية.

5-1-المجال الزمني:

تمّ جمع الأمثال الشعبية ودراستها في الفترة الممتدة من 2016 إلى غاية بداية 2022، وهي المتداولة على ألسن الناس في هذه الفترة الزمنية وحملت فكرهم ومعتقداتهم وتقاليدهم وعاداتهم...إلخ.

5-2-المجال الجغرافي:

المنطقة المعنية بالدراسة تقع وسط الجمهورية الجزائرية، بين خطي الطول $32^{\circ}45'$ و 36° شمال خط الاستواء و خطي العرض 1° و $5^{\circ}15'$ شرق خط غرينيتش. تشمل حيزا جغرافيا كبيرا يشمل الولايات الآتية: الجلفة وجزءا من ولاية المسيلة وجزءا من ولاية الأغواط وجزءا من ولاية بسكرة وجزءا من ولاية البيض وولاية ورقلة. وهذه المناطق أهلها من قبائل أولاد نائل أو أكثر أهلها من أولاد نائل أو يشكلون جزءا من تركيبة المجتمع فيها.

5-3-المجال البشري:

لقد فرضت طبيعة الموضوع إبراز القبائل والعروش المكونة لمجتمع منطقة أولاد نائل، وعرض بعض الأحداث التاريخية التي مرت بها المنطقة والتي ساهمت في تشكيل عقليتها وفي ربط أوصالها.

⁽¹⁾موريس أنجرس، المرجع نفسه، ص311.

لكني آثرت أن يبدأ الاهتمام من بداية القرن الخامس عشر لارتباطه بظهور شخصية سيدي نائل.

أولاد نائل هم أكبر قبيلة في الجزائر كثيفة العدد تتشكل من عدة أفخاذ ينتشرون في كامل أرجاء وسط الجزائر ويتمركزون على الخصوص في ولاية الجلفة. لا توجد أي مرحلة من مراحل تاريخ الجزائر المعاصر تخلو من ذكرهم سواء في الثورة الجزائرية أو خلال مقاومة الأمير عبد القادر الجزائري أو ما قبلهما.

يعرف أهل منطقة أولاد نائل في حلهم وترحالهم بأنهم أهل بداوة، اتخذوا خصوصا من الخيمة المخضبة باللون الأحمر واللون الأسود رمزا لهم بين القبائل منذ القدم، فساد أولاد نائل المنطقة كلها، فأصبحت تعرف مذ ذاك بمنطقة أولاد نائل؛ لأنها تشكل أكبر القبائل العربية عددا، فاندمج الجميع، ووحدهم عادات وتقاليد وأعراف واحدة مميزة في العيش والملبس والمأكل والغناء والزفاف والرقص والفولكلور... إلخ. فلا نكاد نميز فردا من أولاد نائل عن غيره، لقدرتهم على الاستقطاب، فأصبحوا كلهم أولاد نائل، وإن اختلفوا في الانتماء إلى قبائل وعروش أخرى.

وسيدي نائل هو «محمد نائل بن عبد الله الخرشفي بن محمد بن أحمد بن المسعود بن عيسى بن عبد الكريم بن عمر بن محمد بن عبد السلام بن سيدي مشيش بن أبي بكر بن علي بن محمد حرمة بن عيسى بن سليمان شلام بن مزوار بن حيدرة بن محمد بن أحمد بن عبد الله بن محمد بن إدريس الأصغر بن إدريس الأكبر بن عبد الله الكامل بن الحسن المثنى بن الحسن السبط بن مولانا علي بن علي بن أبي طالب»⁽¹⁾. وتفرعت القبيلة بحسب عدد أُنجال سيدي نائل وهم: زكري وعيسى وأبو الليث وامليك ويحيى. وتذكر بعض المصادر أن أُنجاله أربعة فقط، وهم (زكري، عيسى، مليك، يحيى).

وقد ذكر محمد بن عبد الرحمان الديسي في كتابه «تحفة الأفاضل في نسب سيدي نائل» أن شيخ زاوية الهامل محمد بن أبي القاسم، أخبره أن سيدي نائل كان تلميذ العلامة سيدي أحمد بن يوسف الراشدي، دفين مليانة، ومن هذا الحدث استنتج أن سيدي نائل يكون «من أهل المائة العاشرة بلا ريب، فيكون ميلاده محصورا بين 907هـ و 918هـ»⁽²⁾. وفيما يخصّ النوائل الذين أتى على ذكرهم ابن خلدون، فيذكر أنهم من الهالبيين، استقرّوا بالمنطقة في المائة الخامسة للهجرة، لأن تاريخ ابن خلدون متقدم على تاريخ أولاد نائل بمائة سنة تقريبا، فوفاة ابن خلدون كانت في السنة 808هـ.

(1) الميلود قويسم بن الهدار، موسوعة التحقيق المتكامل، الجزء الثالث، ط1، 2006، صص 3-4.

(2) محمد بن عبد الرحمان الديسي، تحفة الأفاضل في نسب سيدي نائل، شرح وتعليق: عبد الكريم قديفة، تلخيص: أسعيد النعمي.

ويتوزع أولاد نائل على رقعة جغرافية كبيرة تشمل حاسي بحبح، الإدريسية، عين الإبل، مسعد، فيض البطمة، دار الشيوخ، عين الريش، عين الملح، بن سرور، أمجدل، سليم، بئر الفضة، سيدي عامر، تامسة، بوسعادة، سيدي خالد، أولاد جلال، البساس، الشعبية، قصر الحيران، عين أغراب، أمجدل، سليم، سيدي عامر... إلخ.

وبما أن المصادر شحيحة والموجود منها غير دقيق، فإننا نكتفي بذكر أهم القبائل والعروش المكونة للبنية الاجتماعية لمنطقة أولاد نائل، مع عرض نبذة قصيرة من تاريخ المنطقة.

جدول (01) قبائل وعروش منطقة أولاد نائل

رقم	قبائل أولاد نائل ⁽¹⁾	رقم	قبائل ليست من أولاد نائل
01	أولاد أحمد بن يحيى بن يحيى (عين الملح)	25	أولاد سيد إبراهيم
02	أولاد الرقاد	26	الحمالات
03	أولاد أم لخرة	27	الحوامد
04	أولاد أم هاني	28	السوامع
05	أولاد أحمد لمبارك	29	العباريز
06	أولاد بوعبد الله	30	المراقصة
07	أولاد حركات	31	أولاد سيدي ثامر
08	أولاد خالد	32	أولاد دراج
09	أولاد خنانة	33	الصحاري
10	أولاد رابح	34	لموبعات
11	أولاد رحمة	35	رحمان
12	أولاد زيان	36	الشرفية (الهامل)
13	أولاد ساسي	37	
14	أولاد سليمان	38	
15	أولاد سي أحمد	39	
16	أولاد سي أحمد	40	
17	أولاد طعبة	41	
18	أولاد عامر	42	

⁽¹⁾ لمباركي بلحاج، صور وخصائل من مجتمع أولاد نائل، منشورات السهل، الجزائر، 2009، صص 14-15.

19	أولاد عيفة	43
20	أولاد فرج	44
21	أولاد لعور	45
22	أولاد لغويني بن أحمد	46
23	أولاد لغويني بن سالم	47
24	أولاد يحيى بن سالم	48

شارك أهل منطقة أولاد نائل في ثورات عديدة، منها انضمامهم للشيخ بوزيان في ثورة واحدة الزعاطشة رفقة موسى بن الحسن الدرقاوي ببسكرة، ومع إبراهيم بن عبد الله الماضي في معركة المطاريح وفي معركة درمل، وثورة الأمير عبد القادر، وثورة المقراني وثورة التحرير، فكان أهل المنطقة حاضرين في كل المواعيد التاريخية، بل وفاعلين فيها.

وذكر التاريخ أن منطقة أولاد نائل كانت منطقة عبور الرحلات الحجازية من المغرب الأقصى وإليه، التي كان من بينهم أصحاب العلم والجاه والمكانة الاجتماعية المرموقة. وتكمن أهميتها فيما تحدثه من احتكاك بين الرحالة وسكان المنطقة، تأثيرا وتأثرا.

وكانت الرحلات الحجازية تسلك مسالك تمتد من العسافية وعين ماضي بالأغواط إلى أولاد جلال، ويذكرون الكثير من المناطق الأهلة بالسكان، نكتفي بذكر أهمها كـ"المقيد" و"دمد" و"عبد المجيد" و"عمورة" و"عامرة" و"سلمانة" و"قمرة" بالقرب من عين الريش، و"سيدي خالد" و"أولاد جلال". وهذه كلها مناطق أكثر أهلها أولاد نائل. ويذكر "الدرعي" حفاوة الاستقبال التي حظي به الركب الحجازي في "دمد" مثلا، إذ خرج السكان رفقة إمامهم "سيدي محمد بن مسعود" للترحيب بهم.

وكان الاحتكاك اقتصاديا وتجاريا، منها أن أهل عمورة قد باعوا الدجاج والفواكه للحجيج بينما باع أولاد رحمان الإبل. وقدمت جماعة منهم للدرعي "هدية ممثلة في خروف، وقرية من السمن. وتذكر حادثة يرجع فيها أحد أفراد أولاد نائل، بمنطقة "الغيران" البغلة قد سرقت منهم، مما يدل على الأخلاق الطيبة لأولاد نائل «ووجدنا رجلا من نائلة أتى بالبغل المسروق ليلا، فإله يجازيهم خيرا ويرزقهم من فضله أمين»⁽¹⁾.

ويذكر الناصري في رحلته التي تمتد ما بين (1196هـ/1782م) و(1197هـ/1783م)، مثلا شعبيا «عبد

(1) أبو العباس أحمد بن محمد بن ناصر الدرعي، الرحلة الناصرية (1709-1710م)، تح: عبد الحفيظ ملوكي، دار السويدي للنشر والتوزيع، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2011، ص715.

الْمَجِيدُ يَقَطُّعُ النَّبَالِيَّ وَ الْجَدِيدُ»⁽¹⁾ في إشارة إلى المعاناة التي يكابدها الحجاج جرأ صعوبة الطريق ومسالكتها، ويقولون: «أنّ هذه المفازة لا بدّ أن تأخذ شاتها»، أي أنّ الطريق مكلفة من حيث الصعوبة، و أطلقت هذه العبارة الأخيرة على منطقة سيدي خالد، للصعوبة نفسها «شاع عند الحجاج وأعراب هذه البلاد أنّ هذه المفازة المتقدّمة لا يسلكها ركب إلا ويضيع فيها حيّ: آدمي أو غيره... هذه عقيدة أهل السنة»⁽²⁾.

ويبدو أنّ أهل "عبد المجيد" وعلى رأسهم "أبو زيد العباسي" كانوا على دراية بالأعراف الدبلوماسية ويظهر ذلك من حفاوة الاستقبال التي خصّوها للركب الحجازي، إذ أنّهم أقاموا عروض اللّعب بالبارود على شرف الرّكب، وبات أبو العباس معهم في خيمة شيخ الركب، وتلقّى من الأميرة "خناتة" هدية على شكل بدلة. وعند مغادرتهم المكان قاموا بمرافقتهم لمسافة طويلة مشيّعين إيّاهم. وهذه الأعراف ليست غريبة على أهل المنطقة⁽³⁾.

وللإشارة أنّ هناك الكثير من الرّحلات الحجازية التي عبرت المنطقة ذهابا وإيابا، نذكر منها رحلة اليوسي ورحلة العياشي ورحلة الدّري ورحلة الضحكي، ورحلة العامري ورحلة النّاصري ورحلة الأميرة خناتة، وغيرها من الرّحلات.

ويصف أحد الفرنسيين أولاد نائل بقوله: «تتمتع القبيلة الأبية، بسمعة ذات ثلاثة أبعاد الصفاء والنبيل والثراء، فضلا عن ذلك شجاعة محاربيها؛ لتكون لنا فكرة على عظم هذا الشعب الصغير المستقل لوقت طويل، بل وذي السطوة والقوة»⁽⁴⁾.

ومن صور النبيل والكرم وحسن الوفادة نورد بعض المآثر لأهل منطقة أولاد نائل: لقد نزل ابن الأمير عبد القادر، الهاشمي ضيفا على منطقة أولاد نائل، فأقام لمدة طويلة في مدينة بوسعادة. وكان زعماء الفرق الأربعة عشر التي تتشكّل منها عروش بوسعادة حينذاك، يؤدّون

(1) أبو عبد الله محمد بن عبد السلام النّاصري، الرحلة النّاصرية الكبرى، تحقيق: المهدي الغالي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ط1، 2013، ص209.

(2) أبو عبد الله محمد بن عبد السلام النّاصري، المرجع نفسه، 209.

(3) عمارة البشير، مداخلة بعنوان "أهمية الرحلة الحجازية المغربية في كتابة تاريخ منطقة الجلفة-العهد العثماني أنموذجاً"، غير منشورة، الملتقى الوطني الأول (تاريخ و آثار الجلفة عبر العصور)، 25-26 أبريل 2017، من تنظيم جامعة الجلفة.

(4) Marthe et Edmond Gouvion; Kitab Aayane el Marhariba; Alger; imprimerie orientale Fontana 1920, p93. frères

له واجب الضيافة، فيزورونه في بيته ويزودونه بما يلزمه ويلزم أسرته من مؤن، على الرغم من أنه كان ميسور الحال.

أنشأ الأمير الهاشمي مجلساً علمياً، يقوم بتقديم الدروس للطلبة مما كان يتمتع به من ثقافة واسعة اكتسبها من والده الأمير عبد القادر وشيوخه بسوريا. وفي المدينة التي احتضنته، أقام حفل زفاف ابنه الأمير خالد، الذي كان من رواد الحركة الوطنية⁽¹⁾.

وكان الاختيار لبوسعادة بناء على نصائح والده، الأمير عبد القادر، الذي كانت تربطه بأعيانها علاقة قوية، بعد إقامته فيها لمدة قصيرة أثناء محاولاته تنظيم الدولة والمقاومة في منطقة أولاد نائل وبسكرة. توفي الأمير الهاشمي في 14 أبريل 1900. في بوسعادة ودفن فيها. ويعدّ ضريحه شاهداً أثرياً وتاريخياً.

وكان الكرم يشمل جميع ربوع منطقة أولاد نائل، وجاء في "الرحلة الناصرية"، أن أهل سيدي خالد قد أحسنوا وفادة الحجاج المغاربة، ونيابة عن أهلها قدم لهم العالم "سيدي محمد الحاج" ثلاثة شياه «أكرمنا بها أصحابنا فإله تعالى يكرمهم، ويجعل له ذلك في ميزان القبول وودّعنا مع جماعة أهل البلد»⁽²⁾.

وكانت لزواية الشيخ المختار بأولاد جلال دوراً رابطاً أوصال منطقة أولاد نائل من بسكرة إلى الجلفة مروراً ببوسعادة وغيرها من مناطق أولاد نائل. من خلال ما أتاحتها من منارة لطلبة العلم وحفظ القرآن الكريم وعلوم الدين واللغة العربية، كما شكّلت قاعدة لإنشاء زوايا في المنطقة وغيرها.

وكان الشيخ "المختار بن خليفة الجلالي" يدعو طلبته إلى تأسيس زوايا بعد إتمام الدراسة، عند العودة إلى مناطقهم. وبناء على رغبته، وبعد الإجازة، أسس الشيخ محمد بن أبي القاسم الهاملي زواية ثانية على الطريقة الرحمانية، بالهامل، جنوب غربي مدينة بوسعادة، بين سنتي (1862/ 1863م).

كما أنشأ الشيخ الشريف بن الأحرش زواية سنة 1838م. وأنشأ الشيخ عبد الرحمان بن سليمان بن بلخير النعاس (1826/ 1907م) زواية استقرت في حوش النعاس (دار الشيوخ). والشيخ أحمد بن

⁽¹⁾ موقع الإمام عبد الحميد بن باديس، يوم 18/09/2021 على الساعة 13:55 دقيقة، نقلاً عن أحمد بن جدو، "يوميات الأمير الهاشمي و أسرته ببوسعادة" مقال نشر بجريدة المجاهد اليومية يوم 12/01/1967.

⁽²⁾ أبو العباس أحمد بن محمد بن ناصر الدرعي، الرحلة الناصرية (1709-1710م)، تحقيق: عبد الحفيظ ملوكي، دار السويدي للنشر و التوزيع، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2011، ص712.

حمرورث زاوية سنة 1960م بضواحي سد رحال، الجلفة.

هذه عينة من الزوايا التي ربطت أوصال منطقة أولاد نائل ووحدت أهلها طريقها الرحمانية الصوفية. وساهمت في تحفيظ القرآن وتعليم الفقه والشريعة واللغة العربية... إلخ.

كما تذكر المصادر التاريخية أن "محمد بن علي السنوسي" (م 1202هـ) كانت تختمر في ذهنه الطرق الصوفية، قد غادر فاس، بعد الاضطرابات السياسية التي وقعت بها، متجها إلى عين ماضي حيث «درس بها الطريقة التيجانية»⁽¹⁾ ومنها إلى الأغواط، ثم إلى مسعد ثم إلى بوسعادة، وكان أثناء رحلته يقدم الدروس والمواعظ ويعلم الناس أمور دينهم. «و كانت لرحلته هذه أثر في نضوج شخصيته وفي إعداده لما أخذ نفسه بها»⁽²⁾. فكان لهدوء المناطق التي مرّ بها وسكونها وتركيبتها البشرية أثر في بلورة فكرة الطريقة السنوسية، إذ رأى أن هناك «ميادين جديدة للدعوة والإصلاح تتفتح له، كما يشهد إمكانات جديدة لتحقيق ما انطوت عليه نفسه تتاح له»⁽³⁾. فمكث بها ما يربو من العامين. وغادر المنطقة في عام 1830م مضطرا عندما سمع بسقوط مدينة الجزائر في أيادي المستعمر الفرنسي.

6- الأساليب الإحصائية

طبيعة الدراسة وأهدافها وفرضياتها التي تمّ ضبطها تحدّد الأساليب الإحصائية التي ينبغي توظيفها. ويلجأ الباحث إلى الأساليب الإحصائية لوصف الظاهرة موضوع الدراسة وتبيان أثرها وتأثيرها على أفراد المجتمع. وهي على درجة كبيرة من الموضوعية والعمومية، ولذلك فقد استخدم الباحث: التكرارات والنسب المئوية عند استنباط القيم التربوية وأنماطها وترتيبها.

خلاصة

لإحداث قطيعة إستمولوجية مع المعرفة الساذجة، والوصول إلى معرفة علمية، اعتمدنا إجراءات منهجية دقيقة وواضحة، إذ لا تعدّ الدراسات علمية وموضوعية إذا لم يتمّ اعتماد منهج تنظيمي في الدراسة والتحليل، وبناء فرضيات أو أهداف وتصميمها تصميمًا دقيقًا؛ لتكون جاهزة

(1) محمد فؤاد شكري، السنوسية دين و دولة، دار الفكر العربي، 1948، ص 14.

(2) علي محمد الصلابي، تاريخ الحركة السنوسية في إفريقيا، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط 3، 2009، ص 28.

(3) محمد طه الحاجري، دراسات و صور من تاريخ الحياة الأدبية في المغرب العربي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت ط 1، 1983، ص 281.

للتحليل والفحص، للتأكد من صحتها. ولا يتأتى ذلك إلا من خلال جمع البيانات والمعلومات الضرورية من الميدان الاجتماعي، التي تبين للباحث شرعيتها وملاءمتها للواقع وانطباقها مع الحقيقة. وتكون هذه البيانات والمعلومات مستقاة من عينة البحث التي جمعت والتي تكون ممثلة تمثيلاً دقيقاً لمجتمع البحث.

لقد اعتمدت الدراسة الحالية مجموعة من الأطر النظرية، ولا ترى تناقضاً في الجمع بينها والإفادة منها جميعاً، لما تتطلبه مقتضيات الأمثال الشعبية وسياقاتها الاجتماعية ورصد القيم التربوية التي توجه سلوك أفراد المجتمع. وأولى النظريات المعتمدة في هذه الدراسة هي النظرية البنائية الوظيفية التي تعنى بدراسة وظائف المادة الشعبية وأدوارها في المجتمع.

كما اعتمدت الدراسة على المنهج الوصفي، المنهج الذي به يتم وصف الظاهرة كما تبدو في واقعها الحقيقي، وصفاً كمياً وكيفياً. واعتمدت على أكثر الأساليب والأدوات العلمية ملائمة للدراسة وهو تحليل المضمون؛ لأن به تكشف عن خصائص مادة البحث وعناصرها الأساسية المكونة من موضوعها، وكيفية قولها، أي من حيث الشكل والأسلوب والمتلقون المعنيون بهذا القول واستجاباتهم له والمرسلون وآليات التأثير التي يوظفونها. وتمّ توظيف المنهج الأثروبولوجي وأدواته المختلفة لجمع المعلومات والبيانات المتعلقة بموضوع الدراسة.

لقد اعتمدنا في تحليلنا على وحدة الموضوع، إذ وقفنا في هذه الدراسة على الفكر والعبارات الخاصة بالقيم التربوية التي تتضمنها الأمثال الشعبية، وما تحمل من قضايا ومواقف واتجاهات. وباعتبارها (الأمثال) مادة اتصالية لتكوين الاتجاهات.

يعدّ المثل الشعبي المفردة التي يركز عليها التحليل، فهذه المفردة يشمل مضمونها قيمة تربوية مرغوب فيها أو مرغوب عنها. ولذلك فقد شملت عينة البحث ستمائة وتسعين (690) مثلاً شعبياً متداولاً في منطقة أولاد نائل، تضمنت قيماً تربوية، غطت ستة مجالات مختلفة، المجال الاجتماعي والمجال الاقتصادي والمجال السياسي والمجال الديني والمجال النظري والمجال الجمالي. لجأ الباحث إلى الأساليب الإحصائية وخاصة النسب المئوية لوصف الظاهرة موضوع الدراسة وتبيان أثرها وتأثيرها على أفراد المجتمع.

الفصل الثاني

الفصل الثاني

القيم الاجتماعية (1) العلاقات الاجتماعية في الأمثال الشعبية

تمهيد

1- نبذة تاريخية عن المرأة

2- قيمة البنت

3- قيمة المرأة

4- قيمة الزواج

5- الحماية والكنة

6- الطلاق ونتائجه

7- قيمة الرجل

8- قيمة الأخوة

9- قيمة الجار

10- قيمة الصداقة

11- قيمة تقدير الذات

12- قيمة الاحترام

خلاصة

تمهيد

الإنسان اجتماعي بغريزته، فقد شعر منذ الأزل، عندما كان صراعه مع الطبيعة على أشده، ولا يزال حتى الآن، بحاجة إلى العيش في جماعات، فشكّل من خلال تفاعلاته الاجتماعية عبر التاريخ بنايات اجتماعية أهمها الأسرة، وهي الوحدة الأساسية فيها، تكوّنت من المرأة والرجل والأبناء، وامتدت لتشمل بقية أعضاء العائلة. فالأسرة من أقدم الجماعات البشرية التي حافظت على شخصيتها رغم التغيرات عبر التاريخ.

تبدأ العلاقات الأسرية بالخطبة وتنتهي بالزواج، وينتج عنها البنون والبنات، وبناء علاقات اجتماعية تربط الأجداد والأخوال والأعمام إلى غير ذلك من الأقارب. فتولد مع هذه العلاقات أنواع من المشاكل الاجتماعية تحدث الإرباك والتعقّد فيها. وسنتناول في هذا الفصل أعضاء الأسرة والعائلة والقيم التي تحملها والتي يتمّ التعامل وفقها. كما نتناول العلاقات الاجتماعية التي تنشأ بين أعضائها، والعلاقات الاجتماعية بينها وبين أعضاء الجماعات الأخرى كالجيران والأصدقاء.

1- نبذة تاريخية عن المرأة

كانت للمرأة مكانة اجتماعية كبيرة، فكانت موضع حبّ ورهبة في آن واحد، فكان الاعتقاد أنّ من جسدها تنشأ الحياة، ومن صدرها تغذيها. واعتبروا أنّ دورتها الشهرية تتبّع دورة القمر التي تتمّ في ثمانية أو تسعة وعشرين يوماً. واستمرت الحال طيلة العصر "الباليوليتي" الممتد بين 30 ألفاً إلى 10 آلاف سنة قبل الميلاد. وفي ذلك يقول "فراس السواح": «إنّ التجمّع الإنساني الأول لم يؤسس بقيادة الرجل، بل تبلور تلقائياً حول الأمّ التي شدّت عواطفها وحدها ورعايتها الأبناء حولها في أول وحدة إنسانية متكاتفة هي العائلة الأمومية، خلية المجتمع الأمومي الأكبر.

في المجتمع الأمومي أسلم الرجل قيادته للمرأة، لا لتفوقها الجسدي بل لتقدير أصيل وعميق لخصائصها الإنسانية وقواها الروحية وقدراتها الخالقة وإيقاع جسدها المتوافق مع إيقاع الطبيعة. فإضافة إلى عجائب جسدها الذي بدا للإنسان القديم مرتبطاً بالقدرة الإلهية، كانت بشفاافية روحها أفدر على التوسّط بين عالم البشر وعالم الآلهة، فكانت الكاهنة الأولى، والعرّافة والسّاحرة الأولى. بهذه الأسلحة مضى الجنس الأضعف قوةً بدنياً، فتبوّأ عرش الجماعة دينياً وسياسياً واجتماعياً. وأمام هذه الأسلحة أسلمت الجماعة قيادتها للأمّهات. ولقد عزّز الدور الاقتصادي للمرأة مكانتها هذه. فلقد كانت بحق المنتج الأول في الجماعة، لكونها المسؤولة الأولى عن حياة أطفالها وتأمين سبل العيش لهم»⁽¹⁾.

وعندما عرف الإنسان الزراعة وعرف حياة الاستقرار، وجد أنّ الأرض هي مصدر الحياة، فهي الرحم الذي يحبل بالبنور، تنتج زرعاً. ويتأثّر هذه الظروف الجديدة، ازدادت ثروة الرجل وممتلكاته، وتعزّز دوره الاقتصادي، وبفعل هذه التغيّرات حلّ النظام الأبوي محلّ النظام الأمومي. فكان هذا الانقلاب بداية لعهد احتلت فيه المرأة مكانة أقلّ ممّا كانت عليه سابقاً. وقد وصفه "فراس السواح" بالهزيمة التاريخية للمرأة، إذ يقول: «فكان إسقاط حقّ الأمّ هزيمة تاريخية عالمية للجنس النسائي، ابتداءً معه تاريخ استئلال المرأة و استعبادها»⁽²⁾. وبعد نضال مريّر «أفلح الرجل في القضاء على حقّ الأمّ وإحلال حقّ الأب وظهّرت العائلة الأحادية التي تقوم على سيادة الرجل مع الرغبة الصريحة في ولادة أولاد تكون أبوتهم ثابتة لا جدال فيها من أجل تمليكهم وتوريثهم. لكن الجنس

⁽¹⁾ فراس السواح، لغز عشّار-الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، سورية، ط8، 2002، صص 31-32.

⁽²⁾ فراس السواح، المرجع نفسه، ص36.

النسائي، لم يكن ليستسلم بسهولة لهذا الانقلاب، بل قاوم بشدة. إذ تشير أشهر الأساطير إلى الصراع بين الجنسين، إذ نجد الأسطورة الإغريقية التي تروي قصة النساء الأمازونيات اللواتي، بسبب عداوتهن للرجال، شكّلتن مجتمعا من النساء المحاربات فقط، تحكمه ملكة، فأنشأن عددا من المدن منها مدينة أفسوس في آسيا الصغرى، و"بافوس" في قبرص، وتعبدن الآلهة «أرتميس». لكن «إذا أردن الإنجاب أتين بلادا مجاورة فضاجعن رجالها، وعدن من حيث أتين. حتى إذا وضعن مواليدهن قتلن الذكور في المهد وأبقين على الإناث، اللواتي تتم تربيتهن على فنون الحرب وكره الرجال. وادعى أكثر من بطل أسطوري أغريقي قتالهن منفردا والقضاء على ملكهن. ومن هؤلاء "هرقل" و"ثيسوس"»⁽¹⁾.

ونجد آثار ذلك في مظاهر الصراع إلى يومنا هذا، والتي تبدو مؤشرات في توعّد النساء للرجال بالسوء، مع التنبؤ بوقوعه «إذا حلفوا فيك النساء بات قاعد، وإذا حلفوا فيك الرجال بات راقد» بمعنى إذا توعّد النساء بوعيد، فاحذر لأن الأمر جدي، فوقع السوء حتما سيقع، ويدخل هذا في تفسير الصراع التاريخي والدائم بين الجنسين. وفي المثل «ما كانش اللّي خذات خوها ولا بوها غير اللّي خذات عودها» يدلّ دلالة واضحة على الصراع بين المرأة والرجل، باعتبار الآخر "الزوج" عدواً، وهذا ما يفسر الصراع الدائم الذي يدور بينهما. وقد يقول أحدهما أن الأخ والأب هما رجلان أيضاً، ولا يدلّ المثل أن المرأة تناصبهما العدا، هذا صحيح، لكن التربية والتنشئة الاجتماعية والأسرية عملت على الحد من عملية الصراع أحياناً كثيرة أو التخفيف من شدته أحياناً. ولذلك اعتبرت الأخ والأب وإن كانا ذكراً - خارجين عن دائرة الصراع، أحياناً؛ لأنّ رابطة العواطف الأسرية القويّة التي تربوا عليها، جعلت المرأة ترتاح لهما. وتأمّن جانبهما، وجعلتهما في منأى عن الصراع. كما أن هذه الرابطة غير قابلة للانفصال تماماً مهما حدث، قد تقتر حيناً، لكنّها لا تنفصم قط. بينما ترى نفسها مع الزوج في حالة صراع دائم، لاسيّما وأنّ العلاقة بينهما، علاقة عقد وتفاهم قد تنقطع في أية لحظة من حياتهما الزوجية، وتزول بزوال الأسباب. وهذا سبب آخر يجعل المرأة تنتظر إلى الرجل بنظرة الريبة، وأنّه عدو حسب ما جاء في المثل.

وكننتيجة لهذا الصراع التاريخي، أخذ الرجل موقفاً حذراً تجاه المرأة متّهماً إياها بنصب المكائد والدسائس، والتي عادة ما تكون من الاستراتيجيات التي تستعمل في الحروب. «إن كيدهنّ عظيم» ويؤكدون القول بنسبته إلى الله، الأمر الذي رسخ في الوجدان الشعبي، على أن الله تعالى حكم عليها بهذا الحكم، في حين أن القرآن أوردتها في سورة يوسف، وجاءت على لسان عزيز مصر «فلما رأى

(1) فراس السواح، المرجع نفسه، ص 36-37.

قَمِيصَهُ قَدْ مِنْ دُبْرٍ قَالَ إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ⁽¹⁾. ووصفن من ناحية أخرى بأنهن «بَقَرَاتُ إِبْلِيسُ» لقدرتها على الغواية والإيقاع بالرجل سواء أكان خصما أو غير ذلك.

2- قيمة البنت

تحمل الأمثال الشعبية تصورا على المرأة تظهر من خلاله القيمة التي يوليها المجتمع إليها كبنت وكأم وكزوجة وما إلى ذلك من الأدوار والوظائف التي تقوم بها في الحياة وفي السياقات الاجتماعية المختلفة، تعكس القيمة الحقيقية التي تحظى بها في المجتمع. ونستقرأ الأمثال الشعبية لمعرفة الكيفية التي ينحت بها المجتمع صورة المرأة النمطية، من حيث الفكر التي تحملها والأدوار التي تؤديها والسلوك الذي تسلكه والأسباب الداعية إلى ذلك.

أخذت البنت صورة اجتماعية إيجابية عند ولادتها، وفي مرحلة صباها، فهي عمارة للبيت «البنات عمارة الدار» أي بدونها تشعر الأسرة بفراغ، لا يمكن للذكر أن يملأه، ثم يعتبرها الخلف الذي يخلد ذكرى الأب في حال وفاته «اللي يخلف لبنات ما مات»، ويدعمه المثل «اللي ما عدوش لبنات ما يعرفوه وكت مات» أي الذي ليس له بنات لا يعرف زمن وفاته، لأن البنت بطبيعتها الوجدانية تحمل فيضاً من العواطف نحو أبيها، تظهر من خلال تعلقها به، فهي أكثر حساسية لأي مكروه يصيبه، وخاصة في حال الوفاة. فيؤدي ذلك بها إلى إحداث الصراخ والنواح والبكاء، فيصبح بمنزلة إعلان على حدوث المصيبة، وبمنزلة طلب الحصول على التعاطف من الآخرين، فيسمع الجيران ومن ورائهم أفراد المجتمع بذلك، فيهرعون للتضامن وإبداء التعاطف في مثل هذه الظروف. ولا يكون ذلك عند الذكر فهو لا يستطيع القيام بما قامت به البنت؛ لأن الأعراف الثقافية السائدة تسمح للبنت بالتعبير عن مشاعرها بالبكاء، أكثر مما تسمح به للذكور، فهو عند الذكور علامة ضعف، ومثار استهجان. فالمجتمع ربي أفراده على أن «الرجال لا يبكون». ولذلك نجد الذكر عصي الدمع في أحيان كثيرة.

وتبلغ قيمة البنت عند الأب أقصاها، عندما يبدي ذلك من خلال الدعاء بالإكثار منهن «الله يجعل لي في كل اثنية»⁽²⁾ «أوليّة»⁽³⁾ أي اللهم اجعل لي بنتا في كل مكان أقصده، أو أمر به في الحل

(1) سورة يوسف، الآية 28.

(2) الثنية: هي الطريق في الجبل، المنعطف، العقبة، الطريق المرتفع.

(3) لوليّة، المرأة عموماً.

والترحال. وهو دليل عاطفة المحبة المتبادلة بين الأب وابنته. لكن وجودها في أماكن مختلفة كل اثنية يعني أنها ربة بيت، الأمر الذي يجعله يشعر بالارتياح حيالها، تضمن فيه إيواء الأب عند تنقله كما تضمن دوام العلاقات الأسرية ودوام التواصل بين أفرادها. وكلمة "الولية" اسم يطلق على كل امرأة.

لكن إلى جانب ما تقدم، تأخذ صورة البنت الاجتماعية منحى سلبيا قاسيا، فهي منذ ولادتها إلى مماتها، تعدّهما وغما دائما «هَمَّ الْبَنَاتُ لِلْمَمَاتُ». ويوجس المجتمع خيفة من البنت، فوجودها يشكل في الآن ذاته تهديدا لشرف الأسرة والعشيرة والقبيلة. فالمثل «اللي عندو طفلة في الدار عنده بومبة» يظهر القلق الذي يبديه المجتمع من البنت، لكن عندما تكون فتاة في سن الزواج أو قريبة منه، بل أن هناك توجسا من جسدها، لكونه حاملا لقيمة الشرف التي تعدّ أسمى قيمة لدى المجتمع، فهو يعدّ ملكية للأب ولأفراد العائلة كلها، يشارك الجميع في صناعته، وأي مساس بهذا العرف يعدّ مؤثر خطر على سلطة الأب وسطوته، واعتراف بسلطة وسطوة أجنبي عن الأسرة والقبيلة»⁽¹⁾، فهي (البنت) إذن «أعزّ أملاك الأب التي تسمح له بفرض سلطة كبيرة، وتبقيه قويا تجاه الخارج»⁽²⁾. ولذلك ارتبط شرفه بعفة جسدها، فهو «رهين بجسد المرأة وبعتها، وهو عميق التجذّر في بنية وآليات نظام القرابة»⁽³⁾. فمسؤولية البنت كبيرة وكبيرة جدا إذن، لأنها ليست مسؤولة على شرفها فحسب، بل وعلى شرف الأب وشرف الأسرة والقبيلة والعشيرة معا؛ لأنّ عفتها تعدّ عاملا محددًا وشرطا أساسيا للاندماج الاجتماعي. ولنا أمثلة تاريخية في حساسية المجتمع لهذا الشرف، ويظهر ذلك فيما جاء في القرآن الكريم «يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَغِيًّا»⁽⁴⁾. فمجرد الشك في السيدة مريم العذراء عندما عادت إلى قومها تحمل صبيا، ذُكر الأخ والأب والأم ومن ورائهم المجتمع الذي تعيش فيه، والذي يبدو جليا من خلال خطاب اللوم الذي حملته الآية.

ولذلك تعدّ الفتاة في المجتمع الجزائري قنبلة قابلة للانفجار في أية لحظة، «اللي عندو طفلة في الدار عنده بومبة»، وقد شَبَّهت الفتاة بالقنبلة لحساسية الشرف وللأثر القوي الذي تحدثه في حال الانفجار، أي في حال تدنيه، وانتشار صيته الذي يجعل الأسرة في حرج كبير أمام المجتمع.

والفرد في منطقة أولاد نائل مستعدّ على إلحاق الأذى بنفسه، على ألا يمسّ شرفه، وفي تعبير

(1) Revue européenne de psychologie et de droit, www.psyetdroit.eu.P3.

Opcit,p4.

(2) المرجع نفسه، ص4

(3) رفايل باتاي، الفصل الثامن - مملكة الجنس.

(4) سورة مريم، الآية 28.

عن هذه الإرادة يقول المثل الشعبي «حَرَمِي فِي النَّارِ وَ لَا نَلِي فِي الْجَنَّةِ»، فالحرم هو الشرف، فهو مستعد على دخول جهنم وما تمثله من أذى كبير ودائم، على أن يدخل الجنة وما تمثله من ملذات يكون فيها مكسور الخاطر ودون شرف. وهذا التعبير قوي جداً، يدل على مكانة الشرف العظيمة عند الفرد في المنطقة. ويدعم هذا التوجه مثل آخر «مَوْتِ الْحَرَمَةِ وَ لَا عَيْشَةَ التَّدَامِ». فالموت بشرف أفضل من عيشة فيها ذلّ ومهانة. وفي المقابل، يوجّه المجتمع لمن تخلّى عن هذا الشعور توبيخاً شديداً وتقريعاً أشدّ من خلال المثل «الْقَلْبُ الَّذِي مَا يُغَيِّرُ مَا يُحِيرُ يَسْتَأْهِلُ قُفَّةَ شَعِيرٍ»، فينزل إلى مرتبة الحيوان، ذلك الذي لا يكون مرهف الإحساس للشرف أو لما يتعلّق به، وقرينة ذلك "الشعير" الذي يمثّل علف الحيوان.

ومن فرط هذه الحساسية تجاه المرأة، يخجل الفرد من ذكر زوجته أو أخته أو أمّه أمام الناس، فيستعيز عن ذلك بذكر اسم "الدار". كما نجد في وضعيات ومواقف اجتماعية أخرى أنّ هويتها تتحدّد بنسبها إلى غيرها، كامرأة فلان أو بنت فلان... إلخ. فالمرأة في المجتمع العربي عموماً والجزائري خصوصاً وفي الثقافة العربية عموماً والجزائرية خصوصاً، هي كائن بغيره لا بذاته.

وتعدّ حالة الفتاة التي تمّ وصفها مرحلة متطوّرة وحسنة، مقارنة بسابقاتها تاريخياً، فقد كانت البنات عرضة للوآد. وهي أبشع صور الظلم الذي تعرّضت له المرأة تاريخياً. ولو استقرأنا التاريخ لوجدنا أنّ الظاهرة بدأت عند السومريين الذين كانوا يحيون حياة رغيدة في منطقة الأهوار، حيث كانت الحياة الاقتصادية مزدهرة، فزراعة الأرز نامية ونشاط صيد الحيوانات والطيور والأسماك في أوجه والمياه العذبة متوافرة... إلخ. نتج عن هذه الحال نمو سريع في عدد السكان، الأمر الذي أصبح يهدّد نمط الحياة. ففكروا في استراتيجية للحدّ من عدد السكان ليتوفّر لديهم الغذاء بما فيه الكفاية، فاهتوا إلى فكرة مفادها التضحية بالمرأة السومرية، ووآدها ليعيش بقية السومريين في رغد العيش.

واتبع المجتمع العربي الأسلوب نفسه في شبه الجزيرة العربية، بحكم طبيعة البيئة الصحراوية الجافة وشحّ مواردها، لكن طبيعة الكرم الذي عرف به الإنسان العربي تتناقض تماماً مع فكرة الخوف من نقص الغذاء، ففكروا في حيلة تبعد عنهم شبهة التقتير وأعطوه غطاء اجتماعياً يتلخّص في صيانة الشرف والخوف من العار، حتّى لا يلقي معارضة. والواقع أنّ السبب الحقيقي هو اقتصادي بحت. والدليل من القرآن الذي فصح هذه الممارسات من خلال الآيات: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقِ

نحن نرزقكم و إياهم⁽¹⁾ وفي الآية ﴿ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقهم وإياكم﴾⁽²⁾. فسبب الوأد واضح في الآيتين، فهو اقتصادي بحت، وهو الخوف من الفقر. ولا نجد ما يشير فيهما إلى أن الوأد كان من أجل الشرف. واللافت أنه لا يوجد في القرآن إشارة واحدة لكلمة الشرف، لأنها، في الواقع، صنيعة عربية بحتة مثلها مثل قيم العرض والشهامة والنخوة والمروءة، فهي قيم تختص بالمجتمعات العربية. ولم يرد ذكرها في القرآن الكريم تماما.

ويذهب فريق من الباحثين إلى أن أسباب هذا النظام تعود إلى «مبالغة العشائر العربية قديما في الحرص على صيانة أعراضها واتقاء ما يحتمل أن يصيبها من مكروه. فكان الواحد منهم يخشى، إن هو أبقى على ابنته، أن تجرّ عليه وعلى عشيرته عارا في المستقبل، إذا وقعت سببه في يد الأعداء، واستباحوا عرضها، أو زلّت في حياتها وقدر لها السقوط»⁽³⁾.

كما أن من أسباب الحرص على العرض والشرف، أن ينظر إلى الفتاة العذراء على أنها ملكية خاصة يستفرد بها رجال المجموعة (الأب، الأخ،...)، وأن المحافظة على عذريتها التي تعدّ شيئا ذا قيمة مادية و مالية كبيرة-يدفعها من يقبل على الزواج. وبذلك فإنّ الذين لهم حق الرقابة على المرأة، سيستمتعون بالمهر الذي سيزيد من قدرتهم الاقتصادية. فالفتاة التي تفقد عذريتها تفقد قيمتها الاقتصادية.⁽⁴⁾ وبهذا الفعل الشائن فإنها تسحب من الرجل فرصة ممارسة هيمنته على الفتاة⁽⁵⁾. وبالتالي فتعدّ فما غير مفيد لا يستحقّ القيام بأوِّده⁽⁶⁾ أي لا ينبغي إطعامه. فقيمتها إذن، يحددها المهر، الذي يعدّ وسيلة اقتصادية تدعم سلطة الأب وتحرره من أعباء الحياة. والجدير بالذكر أن هذه النظرة قد طرأ عليها تغيير كبير بفعل التطوّرات الاجتماعية، فأصبح الأب، في المجتمع الجزائري خصوصا، في أحيابن كثيرة يزيد على مهر ابنته مقدارا يفوق بكثير مهرها.

والشرف في حقيقة الأمر، صفة تتعلّق بالنفس، مهما كان جنسها، فهو الكرم و الكرامة،

(1) سورة الأنعام، الآية 151.

(2) سورة الإسراء، الآية 31.

(3) علي عبد الواحد وافي، "وأد البنات عند العرب في الجاهلية"، مجلة الرسالة/العدد 17، 2019/08/400، الساعة 19 سا45د.

(4) Revue européenne de psychologie et de droit, www. Psyetdroit.eu p4

(5) Op.cit. p7

(6) Op.cit. p5

الشجاعة والإحسان، النزاهة والمروءة، الصدق والأمانة وغيرها من القيم التي تتشابك مع بعضها لتكوين الإنسان والسمو به إلى مرتبة التقدير والتوقير؛ لكن ما نلاحظه أن هناك مفهوماً آخر في الوجدان الشعبي، يختلف حسب الجنس، أي أن هناك تمييزاً بين الذكر والأنثى، لا يخلو من عنصرية، فالشريف في الذكور هو ذلك الذي يحصل على قوته بعرق جبينه، بينما الشريفة في الإناث هي تلك التي تحافظ على عفتها. وهذا النظام الاجتماعي له جذوره التاريخية، تم ذكر نبذة منه آنفاً.

3- قيمة المرأة

كيف ينظر المجتمع في منطقة أولاد نائل إلى المرأة؟ ما الصورة التي يشكلها الوجدان الشعبي عليها؟

ففي أحسن صورة يعطيها الوجدان الشعبي للمرأة، إذ صورها بأنها امرأة حرة سيّدة، وليست فقط للبيت والإنجاب «البيوت حراير، ما هيش قرأير» أي أن البيوت تضم نساء حرائر ليست قرأير في إشارة إلى أنهن لم يخلقن للإنجاب فقط. كما قد تأخذ قيمة أكثر من خلال المثل «فلان عندو مرا و نص» تعبيراً عن المكانة التي تحتلها المرأة والتي لا تتأهلها لو لم تثبت للمجتمع جدارتها بها. وللعلم ليس كل امرأة تحمل صفة "مرا ونص".

واعتبرت المرأة في الأمور الاقتصادية أهلاً للقيام بمسؤولية البيت من خلال إثباتها بأنها ليست متسيّبة ولا مهملة في شؤون بيتها «الرجل ساقية و المرا جابية» فعبارة «الرجل ساقية» تدلّ على المداخل والمخارج المالية التي يساهم بها الرجل في تسيير شؤون البيت والأسرة، بينما تدلّ عبارة «المرا جابية» على الرعاية التي تحظى بها هذه الموارد، والتي توليها المرأة أهمية، للحفاظ عليها وصرفها في ضروريات الحياة دون تبذير أو تقتير. وهي عكس ما جاء في المثل الشعبي السابق «الرجل غابة و النساء سيّابة» والذي يصور المرأة على أنها مبدرة و متسيّبة في شؤون بيتها.

والملاحظ، أن الرجل في كل حالاته، في منأى عن تذبذب هذه الصفات، فهو دائماً صاحب الثراء والمال والسخاء أيضاً، وتعبّر عنه العبارة «الرجل ساقية» فالساقية قناة عبور المياه، وليس لتخزينه، فذلك الرجل يعدّ ساقية لنقل المال من مصدره وصرفه في مجالاته بسخاء. بينما في عبارة «الرجل غابة» هي تعبير على أن الرجال يمثلون الثروة المادية والمعنوية، فالغابة غنية بثرواتها وبالتالي فهي مصدر لثروات عديدة.

وفي نظرة فيها كثير من الفلسفة الاجتماعية الشعبية، ترى المرأة الخير كله أو الشر كله «الخير

مَرَا وَ الشَّرُّ مَرَا»، فهي تتأرجح بين صفتين أخلاقيتين، صفة الخير وصفة الشر، فإن أرادت خيرا، بذلت ما في وسعها لنشر الخير، وإن أرادت غير ذلك، امتنعت عن فعل الخير، بل وسعت إلى إشاعة الضنك والضيق. وبذلك فهي الداء والدواء في الآن ذاته، حسب المثل الشعبي.

وفي أحايين كثيرة، تُفضّل المرأة عن الرجل لأسباب مختلفة وحسب المواقف الاجتماعية، ولذلك يقول المثل: «عَيْشَةَ خَيْرٍ مَن عَيَّاشٌ». وفي التصور العام أن المرأة قابلة لإعادة التشكيل في شخصيتها، يكفي أن تكون صاحبة حظ وبخت، لتكون شخصية أخرى «الْمَرَا خَشْبَةً وَ السَّعْدُ نَجَارُهُا» فشبهت بالخشب في قابليتها على التشكل على يد النجار (السعد).

كما يحتفظ الوجدان الشعبي بصورة أكثر قتامة عن المرأة. فهي بقرة من بقرات إبليس «النساء بَقَرَاتُ إبليس»، وهي صاحبة مكائد وديسائس «كَيْدُ النِّسَاءِ كَيْدُ النِّسَاءِ كَيْدِيْنَ، وَ كَيْدُ الرِّجَالِ كَيْدٌ وَاحِدٌ» فلهن كيد عظيم مقارنة بكيد الرجل الضعيف، حسب المثل، وبأن مكيدتها تنفذ ولو بعد حين «إِذَا حَلَفُوا فِيكَ النِّسَاءُ بَاتَ قَاعِدٌ، وَ إِذَا حَلَفُوا فِيكَ الرِّجَالُ بَاتَ رَاقِدٌ». واعترف الرجل بأن له كيدا لكنه ضعيف. ومرة أخرى يظهر الرجل بمظهر الحمل الوديع الذي لا يحمل ضغينة، أو أن من طبعه التسامح، في حين أن النساء على سبيل الاستغراق، يحملن الضغينة ولا ينسينها، ولا يهدأ لهن بال إلا بعد الانتقام من الرجل. فمن طبيعتها-حسب المثل-عدم التسامح، وأنها صاحبة مكر «أَنْتِ عَلِيْكَ بِتَرْقَاقِ الخُبْرَةِ وَ أَنَا عَلِيَّ بِالغَدَا مَرَّتَيْنِ»، من خلال هذا المثل عرف الرجل أن المرأة تمكر به، من خلال الانتقاص من نصيبه من وجبة الغداء، لكن عقابا لها على مكرها يتعدى مرتين. ويبدن مكرهن في بيت أزواجهن، فيخلن بمجهوداتهن في القيام بشؤون البيت، فيتركن أمورها تتسيب وتهمل. وفي تعبير عن هذه الحالة يقول المثل: «النِّسَاءُ وَ القُرْبَةَ⁽¹⁾ يَابِسَةَ»، والمثل ينطبق أيضا على الحالة التي تكون فيه النسوة كسلى، فكلمة «القربة» تمثل رمزا لشؤون البيت وأمورها، وكلمة «يابسة» تمثل رمزا للإهمال والتسيب.

وفي المثل «بَعْضُ النِّسَاءِ كَيْتُهُمْ مَا تَنْتَسِي وَ مَرْقَتُهُمْ مَا تَتَّحْسِي» يتم استثناء بعض النسوة من نية إلحاق الإيذاء بالرجال؛ بينما بعض النساء إن أردن سوءا، فينفذن ذلك بغل، بحيث يتركن أثرا دائما في نفسية الرجال، تعبيرا عن شدة الانتقام وقسوته. والعبرة «كَيْتُهُمْ مَا تَنْتَسِي» تعبر عن ذلك.

كما أنها لا تصلح أن تكون أهلا للمشورة «شاورها وَ خالفها»، «مَا تَأْخُذُ رَايَ الْمَرَا، مَا تَبَّعَ الحَمَارُ مَن وَرَا»، فهي لا تحمل في كل الحالات رأيا حسيفا.

(1) القربة، جلد المعزاة عندما يفصل عن جسمها، يستعمل للاحتفاظ بالماء بقصد شربه باردا في الصيف خاصة.

وفي أقصى درجات السلبية لصورة المرأة التي يحملها الوجدان الشعبي عنها، فبعد أن ساوى بينها وبين الحمار في مثل سابق، نجد هذه المرة يساوي بين النساء والكلاب، بأنهن أدوات تعذيب للرجل «اللّي عَيْنُو فِي الْعَذَابِ يَكْثُرُ النَّسَاءُ وَ الْكَلَابُ». وفي الواقع أنّ هذا المثل، فضلا عن المعنى العام الذي يقصده، هو حسب ظني، استراتيجيّة من الاستراتيجيات التي تستعملها المرأة في ثني الرجل عن الزواج ثانية، وقد تكرّر هذا التأكيد في مثل آخر «اللّي عَيْنُو يَفْلَسُ، يَبْنِي وَ لَا يَعْزُسُ». يتساوى بناء بيت جديد من الطوب والحجر مع العرس، أي الزواج وتكاليف الحياة الزوجية الثانية، حسب الوجدان الشعبي. كما يحمل المثل من جهة أخرى قيمة تثبيطية للمقبلين على الزواج لأول مرة، مبيّنا أنّ التكاليف ليست في مقدور أي فرد من أفراد المجتمع. ولولا فسحة الأمل التي منحها المجتمع لأفراده من خلال مثله «رَبِّ الْعَالَمِينَ يَبَارِكُ فِي اثْنَيْنِ، الْبُنْيَانِ وَالزَّوْجِ» التي تعدّ متفئسا للإقبال على الزواج، لعزف الناس عنه.

كما أنّ المرأة تستحق عقوبة الضرب أو التهديد بالضرب، لكن في أوقات معيّنة، «مَا تَبُطُّ الْمَرَأَ حَتَّى تَكْتَفَهَا» أي بعد شدّ وثاقها بالأطفال، فعقال المرأة أطفالها، أو باختيار الأساليب الملائمة لذلك، وهي الزواج من امرأة أخرى «بُطُّ الْمَرَأَ بِأَخْتِهَا»، فعلى كلّ، فنيّة الضرب موجودة، والاستعداد له موجود أيضا متى أتاحت الفرصة لذلك.

وفي المثل «تَتَهَكَّمُ وَ الضَّحْكُ عَلَيْهَا، وَ تَتَوَحَّمُ وَ الدَّمُّ يَجِيهَا» أخذت المرأة نصيبها من التهكّم، فهي مثار سخريّة وتهكّم في كل الأحوال، وإنكار ذلك عليها، إذ لا يحقّ لها أن تنتهكّم أو تبدي مشاعر الاستخفاف نحو الآخر قط. فالعجب الذي أبداه المجتمع من هذا الأمر كعجبه من أمر مرورها بفترة الوحم وعادتها الشهرية النشطة، واللّتين تعتبران من عيوب المرأة. فلا يستقيم الأمر حسب المجتمع، بحيث لا يمكن أن يحدث ذلك أبدا. وبذلك نكون أشبه بإنسان بلا عواطف، حسب المثل.

وإقرارا منها بالعيوب التي تتصف بها المرأة، والتي قد يكون أكثرها صناعة اجتماعية، حسب رأيي، صدّقتها وأمنت بها، ولذلك ها هي تدين للرجل بفضل الستر عليها والذي غطّاها به في معاشرتها له، فتقول المرأة «الله يستر الرجال اللّي سترتو عيوب النساء». كما يعدّ في نفس الوقت أيضا، إقرارا برجولة الرجل، والتي هي صفة تحمل في أطوائها الشهامة والمروءة و... إلخ.

4- قيمة الزواج

هناك أعراف وقوانين اجتماعية سنّها المجتمع لتسيير نظامه الاجتماعي للحفاظ على توازناته وسلامته، من خلال الكثير من الميكانيزمات، سواء أكانت اجتماعية أو غير اجتماعية. ومن ذلك نلاحظ النسق العائلي يدعو إلى الترابط والتكاتف من خلال تكثيف العلاقات، لاسيما علاقات

المصاهرة والزواج، وهو ما يسمى في علم الاجتماع بالزواج الداخلي، ولا غرابة في ذلك؛ لأن «الزواج من أبناء العمومة إلى جانب الخؤولة هي ظاهرة تعدّ من الكليات الثقافية التي تشترك فيها كثير من المجتمعات الإنسانية»⁽¹⁾.

ولذلك نجد النسق الاجتماعي، في موضوع الزواج وبناء الأسرة النووية، يدعو أفرادها، مدفوعاً بما لديه من حمولة ثقافية، إلى اختيار فتاة من أبناء عمومته أو أبناء خؤولته. ولقد تطرّق كثير من الأمثال الشعبية لهذا الموضوع، تدعو إلى الزواج من ابنة العمّ خصوصاً، أو ما يسمّيه علم الاجتماع بـ «الزواج الداخلي». فقد قيل في هذا السياق الكثير من الأمثال الشعبية، يبدي فيها المجتمع قلقه وخوفه من حدوث انفصام في علاقاته الاجتماعية، من خلال توكيده الرغبة في تقوية النسق العائلي، وهو في الواقع تعبير عن الولاء للعائلة وللقبيلة لأسباب مختلفة. ولذلك نجد الدعوة إلى الزواج من بنت العمّ، مهما كانت وضعيتها «خُوذْ طَرِيقَ الْعَافِيَةِ وَ لَوْ دَايِرَةً، وَ خُوذْ بِنْتَ الْعَمِّ وَ لَوْ بِأَيْرَةٍ». بل ورغبوا في الزواج منها من خلال المغريات، فتارة يكون الترغيب في الزواج من بنت العمّ خاصة؛ لأنها ستكون، حسبهم صالحة، ويعبرّ على ذلك المثل «مَلَسْ مِنْ طِينِكَ يَسْجَى لَكَ» فكلمة «مَلَسْ» بالعامية تعني شكّل من طينتك، من أقبائك، والمقصود هو اختر زوجة من عائلتك، والصالح مضمون، ودليل ذلك العبارة «يسجى لك». وتارة، أنّ بنت العمّ سوف تساعد في رفق همومه وتحمل انشغالاته «بِنْتَ عَمِّكَ تَرْفُدُ هَمَّكَ»، فهي دعوة صريحة للزواج من بنت العمّ لأسباب أخرى متعددة. والزواج القرابي يعدّ من الظواهر ذات الارتباط الجذري بالعادات والتقاليد التي ينظر إليها على أنها مصدر أمان اجتماعي واستقرار عائلي.

لماذا الإلحاح على زواج الأقارب؟ تعدّ القرابة مؤسسة اجتماعية داخل النسق في مجتمع منطقة أولاد نائل، فتربط الأقارب ببعضهم لدرجة كبيرة، فهي تمارس نفوذها وتأثيراتها العرفية وعاداتها وتقاليدها؛ لأنها ترى فيه مصدر استقرار وأمان اجتماعي. وكلّ من يخالف ذلك يتعرض لعقوبات. ولذا فهو جزء من العادات والتقاليد التي ترى أحقية الشاب بابنة عمّه أو ابنة خاله وأحقية البنت بابن عمّها أو ابن خالها.

كما أنّ الدخول إلى عالم الزوجية يكون أسهل في زواج القرابة لأنّ البنت أو الشاب يعرفان بعضهما، بالإضافة إلى ذلك يلاحظ أنّ الزيجات بين الأقارب أمتن من مثيلاتها في غير الأقارب

(1) كريم زكي حسام الدين، «اللغة و الثقافة - دراسة أثرولوجية لألفاظ و علاقات القرابة في الثقافة العربية»،

بسبب حرص العائلة الدائم على استقرار الزواج؛ لأنها (ابنة العم) أصبر⁽¹⁾ وأحرص على صيانة الرحم، وعملا بذلك تقول بنت العم: «نَاخِذُ بِنَ عَمِّي بِحَلَاسَتُو، وَ لَا الْبِرَّانِي بِقَنَاسَتُو». وفي عرف المنطقة نجد أن الرجل ينادي زوجته بابنة العم، حتى وإن لم تكن كذلك، فحضورها في العائلية، يدلّ دلالة واضحة على أن الغالب في الزواج يتم بين أبناء العمومة، على اختلاف درجات القرابة.

ويتزوج كثير من الجزائريين الذين ينتمون إلى الطبقات الفقيرة أو الذين يسكنون في مناطق ريفية معزولة، من أقاربهم لأن العائلات في تلك المناطق تشكل مجتمعات صغيرة وتضطر للزواج فيما بينها.

كما أن من الأسباب على تشجيع الزواج الداخلي، ولاسيما الأسر ميسورة الحال، الحفاظ على الثروة، فضلا عن «ارتباط مكانة الفرد الاجتماعية بمكانته داخل جماعته القرابية، وبمكانة جماعته القرابية يحصل على المكانة الاجتماعية من خلال جماعته القرابية»⁽²⁾.

وتجدر الإشارة إلى أن الأسرة التقليدية، لا تسمح بنمو القيم الفردية ولا تسمح بممارستها، بل تشجع القيم الجماعية، لاسيما تلك التي تعلي من شأن القبيلة والقرابة. لكن المدينة والابتعاد عن الجماعة يقللان من تأثير القرابة، فيكون أقل حدة في المدن، وقد يضعف إن ابتعد الفرد عن جماعته لأن «البعد يجفّي».

وقد يخرج اختيار الزوجة عن دائرة الزواج الداخلي إلى زواج من نساء أخريات خارج العائلة، لكن المجتمع وضع شروطا وحدد معايير لذلك. فعند الاختيار لا بدّ أن تكون «بنت الصيّل و المَفْصَل»⁽³⁾ أي أن تكون البنت ذات أصول طيبة، وفروع طيبة أيضا. وهناك مثل مشابه وللغرض نفسه يقول: «خُودُ الْأَصِيلَةِ، وَ بَاتُ عَلَى الْحَصِيرَةِ» أي أن الأصيلة تستحق أن نبذل في الزواج منها كلّ ما نملك؛ لأنها تعدّ رأسمال رابحا، ونلاحظ أن هناك تفضيلا للنسب والأصل على الجمال. والواقع أن الاهتمام بالنسب قديم عند العرب، جعلهم يولون البنت اهتماما بالغا لسلوكها وعفتها، فهي عندهم على حدّ تعبير علي الوردي "وعاء نسب".

وقد أخذت الأمّ كمؤشّر على صلاح البنت للزواج، فهم على وعي بأنّ البنت تكون حتما على

(1) كريم زكي حساب الدين، المرجع نفسه، ص 227

(2) معن خليل معن، علم اجتماع الأسرة. دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، ط 2000، ص 1، ص 159 - 160

(3) المفصل، كلمة محرّفة من الفصل، والفصل هو الفرع من الأصل. والمثل مأخوذ من المقولة «ذات الأصل والفصل».

صورة أمها؛ لأنَّ التَّربية عملت عملها في نقل موروث الأمِّ الأخلاقي خاصةً إلى ابنتها، ولذلك ينصح بأخذ الأمِّ كـمقياس للتقدّم للزواج «خُودُ الْبَنَاتِ عَلَى لُمَاتٍ، وَ خُودُ الْخَدَمِ عَلَى السَّادَاتِ» وقرنها لأسباب بلاغية باختيار الخدم من خلال السادة الذين كانوا يخدمونهم، ولأسباب تربية أيضاً لأنَّ القاسم المشترك بينهما هو التربية. وفي مثل آخر تمَّ تأكيد الأمِّ كمعيار في اختيار الزوجة «شُوفْ لَمْرًا، وَ اخْطُبْ بِنْتَهَا» لأنَّ من خلال التجربة الاجتماعية تبيّن أن البنت صورة طبق الأصل لأمها؛ لأنَّ «كُبُّ الْبُرْمَةِ عَلَى فُمْهَا، تَرْجَعُ (تَطْلَعُ) الْبِنْتُ لِأُمِّهَا». ومن جهة أخرى يعدُّ الأحوال معياراً آخر من المعايير الاجتماعية المهمة التي تؤخذ في الحسبان لاختيار الزوجة «اخْتَارُوا لِأَوْلَادِكُمْ أَخْوَالَ فَإِنَّ الْعَرِيقَ دَسَّاسٌ» باعتبار الأحوال كأمِّ البنت مرّوا بتربية واحدة لأنهم منحدرين من أصل واحد. وللنسب والحسب دور في اختيار الزوجة «خُودُ بَنَاتِ النَّاسِ إِذَا مَا لَقِيتُ الْهِنَاءَ تَلَقَى الْخُلَاصُ» فاختيار بنت النَّاسِ في كناية على ذات الحسب والنسب، لوجود الهناء والتمتع به، أو الخلاص من الزيجة بشرف في حالة فشل الزواج. كما وضع المجتمع معياراً آخر في اختيار الزوجة وهو الاهتمام بجمال الفعل وعدم الاكتراث بجمال الصورة. وكان لقول سيدي عبد الرحمان المجذوب أثر واضح في الذهنية الشعبية، والذي اتخذ كمعيار في الاختيار «لَا يَعْجَبُكَ نَوَارُ الدَّفْلَى فِي الْوَادِ دَائِرٍ ضَلَايِلٍ وَلَا يَعْجَبُكَ زَيْنُ الطُّفْلَةِ حَتَّى تَشُوفَ الْفَعَائِلُ»، ويدعم هذا القول المثل «الرَّيْنُ مَا هُوشُ زَيْنِ اللَّوْنِ، الرَّيْنُ زَيْنِ الْفَعَائِلِ»؛ لأنَّ، حسب الأدب الشعبي، جمال الصورة لا يمكن بحال أن يتخذ معياراً صارماً في إقامة أسرة فـ«الرَّيْنُ مَا بِنَى بِيوتُ»، ولا أساساً لعمارتها واستمرارها «الرَّيْنُ مَا عَمَّرَ بِيوتُ». وفي اعتقادي أنّ ذلك لم يكن ليقنع المقبل على الزواج في أحيان كثيرة، لأنَّ الجمال عند الشباب حديثاً من المعايير الأولى والأساسية التي يراعيها في اختيار الزوجة.

ولبعض السمات الجسدية دور في عملية اختيار الزوجة، فيدعو المجتمع الفرد إلى اختيار البنت ذات العقب العريض، لاعتقادهم بأنّها ذات ناصية جميلة، تكون فأل خير على الزوج «عَرِيضَةُ الْحَافِرِ فِي الْخَيْرِ تَعَاْفَرُ» أي أنّ «نَاصِيَتَهَا زِينَةٌ». والتي تكون ناصيتها بهذا الشكل يأتيه وبأنتيتها الخير من حيث لا تحتسبان. والمجتمع يؤمن إيماناً قاطعاً بأنَّ بخت الرجل يكون في الفتاة (الزوجة) وفي ناصيتها هو وفي بعض الأولاد. ويعبر عنه المثل «قُصُصُ وَ نَصُصُ وَ لَعُصُ مِنَ الدَّرِيَّةِ»، و«القُصُصُ» جمع قُصَّة، وهي خصلة الشعر في المرأة، والنُصُصُ، هي جمع ناصية، بينما «العُصُ» هي تحريف لكلمة بعض، فالخير يكون أحياناً في بعض الأبناء.

والملاحظ من هذه الأمثال الشعبية أنّ الاختيار يكون للفرد الذكّر دون الأنثى، فهي دائماً

موضوعا للاختيار وليس فاعلا فيه، إلا أننا نلاحظ استثناء، لكنّه لا يعدو أن يكون رد فعل فقط، ويبدو ذلك في المثل «نَاخِذُ شَيْخٍ يَدُلُّنِي، وَلَا مَكْرُوسٌ (1) يَعْظُمُنِي (2)». يشير المثل إلى ظاهرة زواج الفتيات من كبار السنّ، لأسباب مختلفة (اقتصادية، اجتماعية،... إلخ). فالفتاة تتزوَّج الشيخ، على أمل أن يغدق عليها من عطفه وماله، وتكون محلّ رعاية ورغبة لديه بحكم فارق السنّ، الأمر الذي يجعله «مَهْوِيَقٌ (3)» عليها دائما بالتعبير الشعبي، فتجد الفتاة في ذلك فرصة في غالب الأحيان لإملاء الكثير والكثير من متطلباتها الحياتية التي لا تنتهي. فنفضله على الزواج من شاب، والمعبر عنه في المثل بـ"المكروس" الذي لا يراعي جانب السنّ أهمية ولا يوليه أيّ اعتبار، لأنّه يرى ذلك من طبيعة الأمور وتحصيل حاصل، بل وقد يكون هو نفسه محلّ غيرة الزوجة، بحكم وسامته، إن كان له نصيب من ذلك، أو بحكم قدرته على إعادة الزواج في أية لحظة—وهو أعظم ما تخشاه المرأة—امتثالا لقول المثل الشعبي «تَبْدَالُ السُّرُوجِ رَاحَةٌ» كناية على تعدّد الزوجات في المجتمع، وكذا على استبدال أخرى بها. ويطلق المثل عادة على إعادة الزواج، بحثا عن الراحة والسعادة والمتعة والاستمتاع، فالسرج في المثل هو المرأة، وتغييرها من مستلزمات البحث عن السعادة المفقودة. فهذه الأمور وغيرها تجعل المرأة تعيش قلقا مستمرا.

ونجد إشارة أخرى، تمارس فيه الزوجة الاختيار، لكن لا يعدو أن يكون أحيانا كسابقه، ردّ فعل على موقف اجتماعي معيّن. ويبدو ذلك في المثل «نَاخِذُ بَنِّ عَمِّي بِحَلَاسَتُو، وَ لَا الْبَرَّانِي بِقَنَاسَتُو». ولقد سبق التعرض بالشرح لهذا المثل.

وفي كلّ الأحوال يحثّ المجتمع أفرادَه على الزواج وبلحّ عليه، باعتباره تارة سترًا «الزَّوْجُ سُتْرَةٌ»، وتارة أخرى باعتباره نصف الدين «الزَّوْجُ نَصْفُ الدِّينِ»، وقد يجتمع الاثنان معا. وفي كلّ الحالات هو مبارك من الله بقولهم «رَبِّ الْعَالَمِينَ يَبَارِكُ فِي اثْنَيْنِ، الْبَنِّيَّانِ وَ الزَّوْجِ». و

وبعد اختيار الزوجة تأتي مرحلة الخطوبة، وهي المرحلة الحاسمة في الزواج، ولاجتيازها يُنْبِت استراتيجيات لضمان قبول الفرد كزوج من قبل الفتاة وأهلها، فأبرز الأدب الشعبي نفسية الفتاة من خلال ما تشتهيها نفسها «الْمَرَأَةُ يَجِيبُهَا الذَّهْوِيُّ، وَ لَا الْكُدُوبِيُّ»، فالمرأة يغيرها الذهب بحكم طبيعتها

(1) المكروس بالعامة هو الشاب. أو الرجل صغير السنّ.

(2) يعظمني، بسبب لها علة (مصيبة أو مرض).

(3) مهويق، أي شديد الحرص على الشيء، مع شيء من الخوف عليه أو منه. ويظهر ذلك على سلوك الفرد. وهي كلمة عامية.

الميالة إلى هذا المعدن الثمين، فتوفيره من قبل الخاطب كفيلاً بافتكاك رضاها وقبولها به. ويمكن للفرد أن يلجأ إلى الكذب، وتزيين الأمور به، كوسيلة للوصول إلى غايته وهي القبول به زوجاً؛ لأن في العرف الاجتماعي «الْكَذْبُ فِي الصَّوَالِحِ زَيْجٌ» أي يجيز المجتمع ويبيح الكذب في قضاء الحاجات. وفي الواقع، أن الكذب على المرأة دليل على نظرة المجتمع إليها على أنها سانجة، ويمكن خداعها بسهولة.

وقد تم تحذير المرأة المقبلة على الزواج ولأهلها من الكذب الذي قد يلجأ إليه الخطيب، ويبدو هذا التحذير من خلال المثل «مَا أَكْثَرَ مَا كَذَّبُوا يَوْمَ أَنْ خَطَبُوا»، ومن المثل «مَاذَا كَذَّبُوا يَوْمَ أَنْ خَطَبُوا». فينبغي توخي الحذر من هذا الأمر. ومن أمر الليونة التي يبيدها الخطيب أثناء الخطوبة، فيوصف بـ«الْخَطَّابُ رَطَّابٌ» أي أن الخطيب يلجأ في كل الأحوال إلى استعمال الليونة وشيئاً من الدبلوماسية في مقابلته لأهل الفتاة وللفتاة نفسها. وإن كان هذا من طبيعة الأمور والأعراف الاجتماعية. وتجدر الإشارة إلى أن الليونة ليست في ذاتها هي محل الاتهام، فهي في كل الأحوال مطلوبة بل من ضروريات العلاقات الاجتماعية، إنما الليونة التي تخفي وراءها شخصاً آخر، أو حتى الليونة العقيمة التي لا تنتج عنها فوائد لصالح الجميع، والتي يعبر عنها المثل «الرَّطَّابَةُ وَ قَلَّةُ لُودِكَ» ويلفظ آخر «الرَّطَّابَةُ وَ قَلَّةُ لِيْدَامُ».

وهناك تحذير من نوع آخر للفتى المقبل على الزواج، وهو أخذ الأمور بحذر عند ذكر مناقب المرأة من قبل أهلها أمام الخطيب وأهله، فنبه لهذا الأمر «الْعُرُوسُ يَشْكُرُهَا فُمَهَا وَ لَا أُمَهَا» أي أن الخطيبة تشكر نفسها، وبالتالي يصدق عليها المثل «حُوحُو يَشْكُرُ رُوحُو»، أو تشكرها أمها لإقناع الخطيب بالزواج منها.

وبعد التوافق تأتي مرحلة التفاوض بين أهل الخطيب وأهل الخطيبة، يكون أبو الفتاة على قناعة أن «الْمَرْوَجُ مَا هُوَ قَلِيلٌ» أي أن الخطيب على وعي تام بتكاليف المهر وغيره، مادام أنه تقدم للزواج، فبالضرورة يكون مهياً لتلبية شروطه المادية والمعنوية؛ لأنه أخذ ما يكفي من الوقت لتدبير شؤونه، حتى يصل إلى هذه المرحلة، فـ«زَوَاجٌ لَيْلَةٌ يَلِيْقُ لُو تَدْبِيرِ عَامٍ» في العرف الاجتماعي. ولذلك فـ«اللِّي طَلَبَهَا أُبِّي الْعُرُوسُ، يَحْطُهَا أُبِّي الْعَرِيْسُ» أي أن الشروط التي اشترطها أبو العروس، من مهر وغيره من الشروط الأخرى، يلبئها أبو العريس؛ لأن كما أسلفت «الْمَرْوَجُ مَا هُوَ قَلِيلٌ».

لكن قد تصعب المفاوضات جرّاء غلاء المهر أو جرّاء شروط أخرى، يتدخل العقلاء من الحاضرين، ويذكرون بأن الله يبارك في الزيجة التي تكون سهلة وقليلة الشروط «بَارَكَ اللهُ فِي سُهُولِهَا

و مَهُولَهَا وَقَلَّةَ شُرُوطِهَا» في محاولة ذكية لإتمام الزواج. وعند التوسل بالدين، يجد الفرد نفسه مرغما على تلبية ما طلب منه لإتمام الزواج. وفي إشارة على أن والد العروس قد تنازل عن بعض شروطه وأنه قد لبى طلب الجماعة يذكر العبارة المألوفة «أَنَا بِنَ الْجَمَاعَةِ» معلنا ولاءه لجماعته والتصريح بعدم الخروج عن أمرها، ويستشف من المثل «اللِّي دَارْتُو الْجَمَاعَةَ، اللهُ يَرْبِحُ». واللافت أن الفتاة المقبلة على الزواج قد تستشار في أمر زواجها في وقت سابق لهذه الخطوة، فيطلب منها إبداء الرأي بالقبول أو الرفض، لكن حياءها يمنعها من ذلك، فتسكت، فيكون سكوتها دليل قبولها ورضائها. فجرى المثل «السكوت علامة الرضا».

وفي تطوّر لافقت في عملية الخطوبة، ودليل تغير في المجتمع لأسباب كثيرة، قد تكون ظاهرة العنوسة واحدة منها، نلاحظ أن المجتمع دعا الأب للبحث عن عريس لابنته عوض البحث عن عروس لابنه، من خلال المثل «أُخْطِبُ لِبَنَّتِكَ وَ مَا تُخْطَبُشْ لِبَنِّكَ». وذلك لأن الابن لم يعد يطرح مشكلة البحث عن الفتاة؛ لأنه حسب الوجدان الشعبي «عَلَى مَنْ يَرْضَى»؛ أي له هامش كبير في اختيار الزوجة التي ترضيه، بحكم ذكوريته. لكنّ البنت هي التي أصبحت تشكل مشكلة خوفا من كسادها.

وتجدر الإشارة أن هناك مرحلة انتقالية بين خروج العروس من بيت أبيها للالتحاق ببيت زوجها، يعبر عنها المثل «وَأَشْ يَخْرُجُ الْعُرُوسُ مِنْ بَيْتِ أَبِيهَا» لكنه في الواقع هو تعبير عن مرحلة عاطفية انتقالية جدّ صعبة بالنسبة للفتاة، فهذه المرحلة هي الفيصل بين حياتين، بين حياة تسودها روابط الأبوة والأمومة الطبيعية، لا يمكن انفصامها في كل الأحوال، مفعمة بمشاعر الحنو والعطف، وبين حياة جديدة تبدو مجهولة في أول وهلة، تسودها علاقات اشتركت الجماعة الاجتماعية في ربطها وصناعتها؛ ولذلك نجد البنت لا تستطيع حبس مشاعرها ليلة زفافها، فتذرف الدموع كثيرة. وفي تعبير آخر عن هذه المدّة لكن فيه شيء من الغلو «مَا تُجِي تَحْرَمُ الْمَرَا حَتَّى تَتَفَرَّقَ النَّاسُ». والمثلان كثيرا ما يستعملان أيضا للتعبير عن الوقت الطويل الذي تأخذه الأمور.

وتغادر البنت بيت أبيها باتجاه بيت زوجها، وهي مزودة بنصائح ومعلومات من قريباتها وأخواتها وصديقاتها وقد تكون من أمها، تكون لها عونا في تسيير حياتها الجديدة. وأولى هذه النصائح التزام واجب التحفظ في معاملاتها مع الزوج «مَا تُشْبِعِيهِ مِنْكَ، مَا طَلَعِيهِ عَلَى سَرِّكَ» أي تحفظي في كل شيء وعن كل شيء، عند معاشرته حتى لا تكونين مبتذلة، بل ينبغي أن تكوني دائما محلّ رغبته، ولا تطلعيه على أسرارك حتى لا تصبح ورقة ضغط لديه، وتفقدن بذلك سرّ قوتك. فالاختباء

وراء الصّمت أمر محبّب في مثل هذه المواقف.

وللرجل المقبل على الزواج نصائح ومعلومات يأخذها من أقربائه وأصدقائه وإخوانه، تكون له عوناً في تسيير حياته الجديدة، فيصوّرون له المرأة على أنّها الخير كلّهُ أو الشرّ كلّهُ «الخير مرأو، الشرّ مرأ» أي أنّ لها القدرة العجيبة في جعل حياته الزوجية خيراً إن أرادت ذلك أو شراً إن أرادت ذلك أيضاً، وما على الرجل إلا أن يعرف كيف يسيّر أمور بيته بين هذا وذاك.

ومن جهة أخرى، يعطى المجتمع قاعدة من أئمن القواعد الاجتماعية المحددة لعلاقات المصاهرة أي بين الأسرة النووية الجديدة وبين أسرة الزوجة. يرسمها المثل «قوم بمرتك، و صكح على نسيتك»، فمن جهة يدعو الفرد إلى القيام بواجباته الزوجية دون تقريط، وفي عبارة «صكح على نسيتك» تعبير عن سحب الحجج من الحماية (أم الزوجة) حتى لا يتعرض الزوج لنقدها ومساءلاتها. ويحتفظ الوجدان الشعبي بصورة قائمة على الحماية، نتيجة الاحتجاجات المتكررة والمستمرة، على الأقل في ما سبق من الزمن.

كما يرسم الوجدان الشعبي عبر أمثاله صورة قائمة للمرأة، فهي لا تعترف بالجميل، ولا تردّه ولا تقرّ بفضل الرجل عليها ولا تعدّه «المرأ كي الفروج تقرسو عام، ما يعشيكش ليلة»، فشبّهت المرأة بالديك في نحافته وحجمه الصغير، فيصرف صاحبه الكثير في تغذيته ورعايته، ومن الوقت عاماً، لكنّه لا يستطيع أن يكون مآدبة عشاء مشبعة لليلة واحدة. فالمثل يشير إلى أنّ تكاليف المرأة كبيرة لكنّ مردودها قليل لا يعادل تكاليفها.

وهناك نصيحة أخرى، وهي عدم اتباع رأي المرأة إن قدّمت له المشورة «ما تاخذ رأي المرأ، ما تبّع الحمار من ورا»، فاقتربت المرأة بالحمار، واقترن رأياها بصكة الحمار في هذا المثل، نتيجتهما على الرجل مؤلمة في كلّ الحالات.

وفي حال أبدى الرجل ضعفاً حيالها، وطلب منها المشورة واستجابت لذلك وقدمت نصائحها أو فرضتها، فلا بأس من ذلك لكن شريطة أن يخالف الرجل رأياها. ويعبر عن هذه الحالة المثل «شاور المرأ، وخالفها». وهذه الاستراتيجية تستعمل للسيطرة على الزوجة؛ حتى لا «تسكن لو في مخو» بالتعبير الشعبي أي تسيطر عليه.

وفي شؤون البيت الاقتصادية، يحذر المثل الشعبي الرجل المقبل على الزواج من خصيصة

في المرأة، وهي الإهمال والتسيب في كل شؤون البيت، ويعبر عنه المثل «الرَّجَالُ غَابَةٌ وَالنِّسَاءُ سَيَّابَةٌ»، فيصور النساء كلهن على أنهن مهملات متسيبات، فذكر النساء على سبيل الاستغراق. وفي هذا المثل نستشف أن بعض القيم ألصقت بالمرأة دون الرجل وأخذت مدلولاً نسائياً فاختلقت بذلك عن مدلولها الرجالي، ومن ذلك أن قيمة الكرم في المجتمعات العربية ارتبطت في غالب الأحيان بالرجل أكثر من ارتباطها بالمرأة، فالرجل الكريم، بهذه الصفة يعرف وبها ترفع مكانته؛ لكنها عند المرأة تصبح قيمة غير مقبولة وخلقا غير مستحسن، وإذا مارسته أصبحت في الوجدان الشعبي «سَيَّابَةٌ» أي مبذرة أو متسيبة، فالمطلوب منها أن تكون بخيلة. الأمر الذي يعبر عنه المثل «الرَّاجِلُ سَاقِيَةٌ وَ الْمَرَأَةُ جَائِيَةٌ». فالجائبة هي الحوض الذي تجمع فيه المياه وتمنع تدفقه، فذلك ما ينبغي للمرأة أن تكونه، أي حصالة، تجمع فيها الأموال، دون أن يكون لها حق التصرف أو تجود ببعضه؛ لأن المال مال الرجل فقط.

ويتحسب الوجدان الشعبي لحالة أخرى، حالة يسود فيها التوترات بين الزوجين، فينصح بعدم اللجوء إلى الضرب، كنوع من الحيلة إلا بعدما تتجب له الأولاد، حتى تجد نفسها مغلولة بهم، فلا تستطيع التضحية بهم في سبيل عنف قد يكون عابرا، قد يلجأ إليه الزوج في مسيرته الحياتية، ويعبر عن هذه الحالة المثل «مَا تَبْطُ الْمَرَأَةُ حَتَّى تَكْتَفَهَا»، نستشف من المثل أن الوجدان الشعبي يضم نية ضرب المرأة لكن ينصح باللجوء إليه في الوقت المواتي. وفي حال مرَّ الرجل إلى الضرب، فينصح بانتقاء أكثر أنواع الضرب إيلا للمرأة وهو الزواج بثانية «الْمَرَأَةُ تَبْطُ بِأَخْتِهَا»؛ أي أن المرأة تضرب بزواج الرجل بامرأة ثانية، فتكون لها ضرة، و«الضرة مرة» في العرف الشعبي.

كما تقدم للرجل نصائح على أن «النِّسَاءُ بَقَرَاتٌ إِبْلِيسُ»، وأن «كَيْدَ النِّسَاءِ كَيْدَيْنِ، وَ كَيْدَ الرِّجَالِ كَيْدٌ وَاحِدٌ»، وأن «النِّسَاءُ كَيْتُهُمْ مَا تَنْسَى». فهذه التحذيرات يطلقها المجتمع للمقبل على الزواج، وعلى غيره حتى يتكيف مع شر لا بد منه، وفق ما تصوره الأمثال الشعبية.

وقد يحدث وأن يتزوج الرجل بامرأة ثانية، وتجد المرأة الأولى نفسها مضطرة للاستسلام للوضع الجديد وقبوله مرغمة لأسباب مختلفة، حينها تطلب ما يفرضه الواجب على الرجل، وما يعد حقا للمرأة، فتقول «أَعْطِينِي بَخْتِي، وَ دَرِّبِينِي عَلَى أُخْتِي» أي هات ما يجب عليك، والمعبر عنها بالبخت في المثل، وتزوج إن أردت ذلك. ووصفت الضرة هنا بالأخت، تعبيراً عن استعدادها للعيش معا في بيت واحد وفي وئام.

وعلى كل حال، فبعد فترة من الزواج تطول أو تقصر، وبعد أن عاشت الفتاة أيامها الأولى

سعيدة، تدخل مرحلة الجديّة من الحياة، وهي إنجاب الأولاد. وإنجابها تأخذ الحياة منحى آخر، ويعبر عنه المثل «يُروحوأ أيام لُخديدات و يجوأ أيام لُوليدات». فكلمة "لُخديدات" جمع خدّ، وهو تعبير عن الأيام الأولى من الزواج التي تتمتع فيه الفتاة بحياتها الجديدة وتستمع بها فترة من الزمن، بينما كلمة "لُوليدات" فهي تعبير عن المرحلة التي تتجب فيها الأولاد و يجدّ فيها الجدّ.

وتنزل المرأة إلى الحضيض من خلال فقدانها لقيمتها في حال عدم إنجابها للأولاد، «طَبَّة في الفَراش و لا المرأ اللّي ما تَضَنّاش» فهي بقيمة خرقة من القماش لتطبيب فراش. وبذلك تفقد إنسانيتها من وجهة نظر المجتمع.

5- الحماية والكنة

هناك أمثال متداولة، تحمل دلالات سلبية عن بنية العلاقات الأسرية. فعلى سبيل المثال نلاحظ العلاقة المتوتّرة في أغلب الأحيان بين الحماية والكنة، والتي قد يعود سببها إلى الظروف الاقتصادية السيئة التي مرّ بها المجتمع وإلى الظروف التاريخية التي طرأت خلال تطوّراته، حيث كانت يسود نظام الأسرة الممتدة، والذي كان فيه الأبناء جميعهم يتزوجون ويقومون في بيت العائلة ولا يسمح لهم بالاستقلال بأسرة صغيرة عن الأسرة الكبيرة لحاجة هذه الأخيرة لسواعد أبنائها وسواعد أحفادها للعمل في الأرض، بينما كانت الأم تقوم بشؤون البيت ورعايته والإشراف عليه. لذلك كانت الأم تأمر وتنهى في كلّ أمور البيت وشؤونها. ومن بين من توجه إليهم الأوامر والنواهي الكنة، فكلام الأم يكاد تكون ملزما في كلّ الحالات. وكانت التقاليد والعادات والأعراف الاجتماعية تأبى الاعتراف بحق الكنة في الاستقلال بحياة خاصة بها، ولذلك كانت المشاكل والخلافات شديدة بين الحماية والكنة، بل وتمكّنت من فرض سيطرتها على الوجدان الشعبي. ممّا حدا بالمجتمع إلى تلخيصها في أمثال، تلوكها ألسن عامة الناس وخاصّتهم. ويبدو ذلك في المثل الشعبي «إِذَا تَفَاهَمَتِ الْعُرُوجُ وَالْكَنَّةُ ابْلِيسُ يَدْخُلُ لِلْجَنَّةِ»، فالملاحظ أنّ الخلاف دائم ومحتم بينهما إلى درجة استحالة التفاهم معها كاستحالة دخول إبليس الجنة.

وتزداد الكوميديا الشعبية التي تجسّد العلاقة بين الحماية والكنة شدة، عند الصراع على سلطة البيت، بين أم ترى أنّ مكانتها اختلّت لدى ابنها إثر دخول امرأة جديدة حياته، وأنها قد حلت محلّها، وبين كنة تريد أن تثبت لنفسها ولآخرين جدارتها في البيت الجديد وقدرتها عليه، فتدخل بذلك نداً للأم فيشتدّ الصراع بينهما ويحتدم.

ويحتدم الصراع بينهما عندما تشعر الأم بأن ابنها قد تغير سلوكه تجاهها نتيجة ميله لزوجته لأسباب عاطفية في أغلبها، يجد فيه الحزن الدافئ والسكينة إلى الحد الذي يفقد فيه الابن توازناته أحيانا فيقول: «نَعَصِي الْوَلَادَةَ فِي جَلِّ الْوَسَادَةِ» أي أنه تهون عليه معصية والدته من أجل رضا زوجته والتي عبر عنها بـ"الوسادة". والجدير بالإشارة أن تعامل الأم مع زوجة الابن بهذا الشكل وبهذه الكيفية أمر تقليدي سواء أكانت العائلة بجميع أفرادها مقيمة في بيت واحد، حينها يكون الصراع مباشرا بينهما، أي بين الأم وزوجة الابن، أم كانت أسرة الابن تسكن بيتا مستقلا عن بيت العائلة، فالأمر لا يعيق الحماة على القيام بأدوارها المعتادة.

والحياة الجديدة تمنح الابن الفرصة لتحمل مسؤولياته، فيصبح باستطاعته إقامة مساحة خاصة به يتولى هو بمفرده تسيير شؤونها، بعيدا عن سلطة الأهل وتحكمهم المستمر في كل شاردة وواردة، والذي قد يكون بدافع الحرص الزائد من قبل الوالدين، إلا أن الأبناء غالبا ما يفسرون ذلك تدخلا في شؤونهم، الأمر الذي يجعلهم يرفضون تلك القيود الصارمة ويحاولون كسرها.

ما سبب الكراهية التاريخية للحماة؟

أن نفسية الحماة التي ربت وسهرت وتعبت وضحت من أجل ابنها إلى الحد التي تقول فيه الأم شعورا بنقل مسؤولية تربيته: «نَهَزْ صَاعُ شَعِيرٍ، وَ مَا نَهَرَشْ صَاقُ يَشِيرٍ»؛ أي أنها على استعداد لحمل كيس من الشعير بما يمثله من ثقل، على أن تحمل ولو ساق طفل على خفته وسهولة حمله، كناية عن الطفل، فيعد ذلك من أكثر الأحمال ثقلا نظرا لصعوبة تربيته وتحمل مسؤولية ذلك. ونظرا لما كابده من أجله، وبعد هذا الجهد وهذه المعاناة، تأتي امرأة «جَابَتْهَا الْحَفْنَةُ»⁽¹⁾ لتأخذ منها فلذة كبدها، الأمر الذي يجعل زوجة الابن في بؤرة نقد الحماة وتحليلاتها، لاسيما عند شعورها بتغيرات سلوك الابن بعد الزواج واعتقادها بأنها بدأت تفقد السيطرة عليه. وللاستعادة السيطرة والتملك، تبدأ الأم في التدخل في الحياة الزوجية لابنها في كل كبيرة وصغيرة، باعتبارها الوحيدة التي تعرف مصالحهم والأكثر وعيا بها. وهي في الواقع محاولة الحفاظ على سلطتها على الابن.

وتقوم فكرة توتر العلاقة بين الأم وزوجة ابنها على التنشئة الاجتماعية والفكرة السائدة حول ضرورة الحذر من أم الزوج، فقد تكون مسيطرة تمام السيطرة على حياة ابنها أو أنها عدوانية. الأمر الذي قد يسبب ضغطاً نفسياً منذ البدايات الأولى للعلاقة بين الطرفين، مما يؤثر تالياً في الروابط

(1) الحفنة، كناية عن رفع اليدين عند قراءة الفاتحة عند عقد القران.

بينهما، بناءً على ثقافة الأحكام المسبقة على الشخص من دون معرفته معرفة تامة، الأمر الذي يحول دون أي اتفاق أو تقبل طرف للطرف الآخر. فنقبل الكنة على الحياة الزوجية وهي تحمل بنايات ذهنية وقناعات ووسائل دفاعية ورغبات ملحة بأن تكون السيدة الأولى في البيت والمسيطرة عليه، وهو ما يجعل الخلاف يبدأ بين الكنة والحماة إلى الدرجة التي يقول فيها المثل الشعبي: «إِذَا تَفَاهَمَتِ الْعُرُوجُ وَالْكَنَّةُ أَيْلِسُ يَدْخُلُ لِلْجَنَّةِ».

لا تكون الأم في غالب الأحيان، لاسيما في زواج ابنها الأول، على وعي تام ودراية كافية، أن هذا الابن سيصبح رجلا مستقلا ومسؤولا عن أسرة فيها زوجة وأبناء، لذا غالبا ما يحدث نوع من الغيرة لدى الأم. وكشفت دراسة أن هذه الغيرة التي تبديها الأم، تكون على أشدها في السنوات الخمس الأولى من زواج الابن حيث تشعر بأن امرأة أخرى أصغر منها سناً وربما أجمل منها اختطفت منها ابنها الذي ربته وكرست حياتها من أجله لسنوات طويلة. وأشارت الدراسة إلى أن الصراع بينهما لا يهدأ إلا بعد مرور (15) خمس عشرة سنة من الزواج، بسبب التكيف مع الواقع وتقمم الجانبين لبعضهما وتقممهما للحياة بشكل أفضل، كما يساعد النضوج العقلي لزوجات الابن على ذلك.

غالبا ما تصادف فترة زواج الابن فترة سن اليأس بالنسبة للأم، التي تتميز بتغيرات فيسيولوجية ونفسية كبيرة، فلا ينظر إليها على أنها مرحلة عمرية لها خصوصياتها ومعاييرها أو كتغير بيولوجي طبيعي، بل ينظر إليها على أنها فترة لا معيارية، أي خارج المعايير المعتمدة اجتماعيا، قياسا بفترة الخصوبة. وبالتالي ينظر للمرأة في هذه السن بأنها في حالة انتكاس لشخصيتها وإنقاص في جانبها الفيزيقي والعقلي. إن نظرة المخيلة الشعبية للمرأة عند بلوغها أو تجاوزها لسن الأربعين، لا ينبغي لها أن تتجرب أطفالا؛ لأن ذلك قد يشكل خطرا على صحتها، وبالتالي فهي عقيمة اجتماعيا على الرغم من خصوبتها بيولوجيا. وقد أطلقت عالمة الاجتماع الفرنسية "سيسيل شارلاب" Cécile Charlap على هذه المرحلة بـ"سن اليأس الاجتماعي La menopause sociale"⁽¹⁾.

ومما يزيد هذه النظرة رسوخا، هو نظرة الطب، بأن المرأة في هذه السن في حالة نقص وانهيار. فهي معرضة لأمراض "كالسرطان أو لنقص الأنسجة العظمية المرضي Osteoporose". كما أن التحليل العصبي La psychiatrie قد أورد العديد من الأعراض الخاصة بهذه المرحلة: كإصابة المرأة بسورة من الهذيان والهلوسة، والميل الشديد للسوائل الحارة، وفقدان السيطرة على النفس وسورة من

(1) Cécile Charlap, "Les femmes subissent une menopause sociale bien avant d'avoir leur menopause physiologique", SITE 20 minute société, le22/08/2019 à 16h38min

الحسد، كما أنها تصاب بأزمة عاطفية قد تقاىء بها أفراد أسرتها أثناء القيام بأشغالها العادية.

وتتوافق هذه المرحلة، بنقص الرغبة الجنسية عند الزوج بفعل عامل السن، فينتاب الزوجة (الأم) شعورا بفقدان أهميتها كشريك عاطفي.

كما تصاب الأم بعقدة "Jocaste جوكاست"⁽¹⁾ والتي بناء عليها تتعلق الأم بابنها تعلقاً شديداً، على حساب علاقاتها بالأب. وعليه فإن الأم تتهرّب من الحياة الجنسية الطبيعية وتتنازل عليها، للحفاظ على حبّها لابن⁽²⁾. وكثيراً ما نسمع في أن الزوجة تتمنّع عن تلبية رغبة زوجها الجنسية بحجة أنّها كبراً على هذا الأمر وأصبح أولادهما كباراً، فمن غير اللائق ممارسة هذا الأمر، فهو عيب في العرف الاجتماعي.

فهذه العوامل مجتمعة تجعل الأم في حالة صراع، فلا تجد بداً من تفرّغه في زوجة الابن التي تضارعها وتشاركها موضوعاً واحداً وهو الابن، وتبرّر الأم هذا السلوك بمخاطبة زوجة ابنها بقولها: «تَكْبِرِي يَا الْكَنَّةَ وَ تَوَلِّي عَزُوجَ (عَجُوز)» في محاولة لمطالبتها بتفهم الحالة التي فيها؛ لأنّ الدور سيكون على الكنة عندما يحين وقت ذلك.

وتجدر الإشارة إلى أنّ زوجة الابن قد تجد نفسها في وضع عدائي، أطرافه أم الزوج من جهة، وقد يمتدّ إلى زوجة أخ الزوج "السلفة" من جهة أخرى، فهي طرف معاد من وجهة نظر زوجة الأخ، حسب المثل «السَّلْفَةُ حَسِيفَةٌ⁽³⁾ وَ لَوْ كَانَتْ وَصِيفَةً»، فمن طبيعة الأمور أن تكون "السلفة" أحياناً، طرفاً غير محايد في صراع أسري، فلا بدّ أن تكون أميل إلى أهل البيت الأصليين (أم الزوج... إلخ)، بالإضافة إلى حالة التنافس التي يقع بينهما والغيرة التي تسود علاقاتهما. وتوكيد ذلك في المثل «مَرَاةُ السَّلْفِ كَالدَّقَةِ فِي الْكَتْفِ» هي كضربة مؤلمة في كتفها. فالسلفة في هذين المثلين عدوة. وفي كلّ الحالات فهي في موقف صراع، حسب الوجدان الشعبي. وإن كان للزوج ولد من امرأة أخرى، فهو ربيبها، فهو أيضاً طرف في النزاع أو في نزاعات أخرى، بمحض إرادته أو بغيرها، ويأتي على لسانها المثل «الرَّيْبُ عِلَّةٌ بَلَا طَبِيبٌ»، فهو يشبه المرض دون علاج، فهو عامل نكد على الزوجة، وعليه فهو غير مرغوب فيه في أحيان كثيرة.

(1) الفكرة التي يحملها تبنتها Marie-Christine Laznik بعد اكتشاف الحالة التي توحى إليها Hélène

Deustch

(2) Geneviève Delaisi de Parseval, "Le complexe de Jocaste", Libération, le 22/08/2019 à 16h52min

(3) الحسيفة، هي العداوة والحقد.

6-الطلاق ونتائجه

وقد تنتهي العلاقات الزوجية بالطلاق، بعد استنفاد كل الطرق والوسائل لمنع حدوثه، يصل الطرفان إلى قناعة بالطلاق والتعبير عنه بالقول «أَطَابَيْتُ لَغْرَاضُ»⁽¹⁾، أي تمّ التوصل إلى قناعة بافتراق الزوجين. وفي هذه الحال أبدى الضمير الجمعي ملاحظات لاذعة حول الزواج الذي لا يدوم، والسرعة التي يتم بها الانفصال من خلال المثل «فِي الصَّيْفِ قَاطُو وَفِي الشِّتَا بُوَقَاطُو»⁽²⁾، فكلمة "قاطو" هي الحلويات، وهي تعبير عن الزواج والاحتفاء به، بينما كلمة "بوقاطو" هي تعبير عن الطلاق من خلال اللجوء إلى المحاكم وما يسببه ذلك من حرج خاصة لأهل الزوجة، الأمر الذي يدفعهم إلى القول «قَعَادَ بَيْتِ أَبِيهَا وَ لَا زَوَاجَ الْفَضَائِحِ»؛ أي تفضيل مكوث البنت في بيت أبيها على أن تتزوج زواجا تكون فيه فضائح، تعبيرا عن المشاكل التي تتلقاها في حياتها الزوجية. ولم ينكر المجتمع ظاهرة الطلاق نفسها، إنما عاب على الرجل الذي يتدخل في شؤون مطلّقه بعد الانفصال عنها «الَّتِي طَلَّقَهَا مَا تَوْرِي لَهَا مَنِينَ تَأْخُذُ». ويطلق المثل أيضا على الذي يتدخل في شؤون لا تعنيه من قريب أو بعيد.

وقد يحدث وأن ترجع الزوجة إلى بيت الزوجية بعد الانفصال، لكن رجوعها يكون في معظم الأحيان غير مرغوب فيه، نظرا لطريقة معالجتها لأزماتها الأسرية بالكيفية غير الملائمة، وقد تكون فجّة أحابين كثيرة، فيقال عنها هذا المثل «يَا الَّتِي رُحِتِ وَ وَلَيْتِي وَاشْ مِنْ بَنَّةِ خَلَيْتِي»، فهو تعبير عن أن لا مكان لك في الأسرة، بعدما أسأت لزوجك وأسرّة زوجك. وهذا في الواقع، نتيجة توصيات أطراف أخرى وتوصية الأم لابنتها عندما تلجأ إلى بيت والديها، والتي كثيرا ما تكون سندا لها في التنفيس عن مشاكلها في حال تأزمت الأمور مع زوجها، فنقول الأم في توصياتها لابنتها «يَا بِنْتِي إِذَا كُنْتِ دَا تَوَلِّي، قُولِي وَ خَلِّي، وَ إِذَا كُنْتِ مَا دَا تَوَلِّيشِ قُولِي وَ مَا تَخَلِّيشِ»، فتوصيها الأم بالاحتجاج وقول ما يجب قوله دون الخروج عن حدود اللياقة في حال التعبير عن غضبها مع عدم النية في الانفصال حتى تحافظ على شعرة معاوية كما يقال؛ أما في حال أبدت رغبتها في الانفصال وعدم الرجوع إلى بيت الزوج، فكل الأقوال مباحة لها، بما فيها غير اللائق منها دون تردد أو حرج.

وفي أحابين كثيرة تجد البنت نفسها نادمة على فراق زوجها، لأنها في الواقع قد فقدت مكانة

⁽¹⁾ يطلق المثل على كل الحالات التي تنتهي بالفراق بعد النزاع.

⁽²⁾ بوقاطو هو المحامي، وهي كلمة مشتقة من أصلها الفرنسي Avocat فهجنت و دجنت و أصبحت بوقاطو، واستعملت في حقبة من تاريخ الجزائر بعد الاستقلال و قد تكون التسمية مستعملة حتى الآن.

ووظيفة وقيمة في المجتمع مهما كانت درجتها، والتي تعدّ بالنسبة إليها الحياة ذاتها. إذ أصبحت لا تحظى بالمكانة وليس لها وظيفة في بيت أبيها، بل أصبحت على الهامش. ووعيا منها بذلك تصدر حكما فيه الكثير من الفلق والندم والتضحية «نَارُ رَجُلِي وَ لَا جَنَّةَ أَبِي»؛ لأنّ الأصل في الزواج هو السكنية والاستقرار النفسي، ولا يمكن أن يكون ذلك إلّا في بيت الزوجية.

وتجدر الإشارة إلى أن من بين أسباب الطلاق الكثيرة، ما يعبر عنه شعبيا بـ«التعفاس» أي الإكثار من تردد الأهل على ابنتهم عند زواجها. وهذه الظاهرة لم ترض المجتمع ممّا حدا به إرسال آليات تحذير وتقريع في الآن نفسه من خلال المثل الشعبي «اللّي اعطى بنتو، ينسى رقادها» أي من زوج ابنته، لا ينبغي له أن يتصرف حيالها وكأنّها لا تزال في بيت أهلها، فينبغي له الاعتراف بوضعها الجديد وباستقلاليتها خاصة.

ومن نتائج الطلاق هناك ظواهر مأسوية ودرامية، يكون المجتمع شاهدا عليها، كقضية العناية بالأطفال وما تثيره من مشاعر، فينجرّ عن ذلك عدم العناية والاعتناء بهم في كلّ شؤونهم «اللّي بأمو يتوسد الركبة، و اللّي ببياه يتوسد العتبة»، وفي الوجدان الشعبي، الأب يأتي ببعيد في الدرجة الثانية. فعبارة «يتوسد الركبة» تشير إلى الجانب العاطفي من الأم، فهي مصدر الحنان والعطف. بينما عبارة «يتوسد العتبة» فهي تعبير عن حياة القسوة والمعاناة التي يشعر بها الطفل مع زوجة أبيه، وعن حالات الرّفص التي يشعر بها والتي تعبّر عنها كلمة «العتبة» والتي عادة ما تكون أمام الباب، فهي كناية عن حالة رفض الأسرة أن يعيش معها الرّيبب، في حال تكون امرأة الأب مسيطرة عليها. وقد يُحرج هذا الطفل يوما، عند سؤاله عن المفاضلة بين الأمّ وامرأة الأب، فيردّ بنكاء المضطرّ إلى ذلك وبنكاء المقهور أيضا، من خلال المثل «قال لولو: أمك خير ولا مرت أبيك؟ قال لهم: مرت أبي و اللّي في القلب رآها في القلب»، وفي الواقع هو تربية على النفاق الاجتماعي؛ لأنّ المجتمع أحيانا يقوم بقمع الطفل بوعي أو بغير وعي، مثلما يعبر عنه المثل «اللّي ما عندوش أمّو يدير حجرة في فمو»، فهو تعبير عن حالة القهر التي يعيشها الطفل الذي فقد أمّه في حالة الطلاق أو في حالة موتها.

وفيما يشبه الانفصال، نجد الفراق بموت أحد الوالدين أو كليهما، لكن ما يهتم به الوجدان الشعبي أكثر هو فقدان الأمّ، فالطفل يعدّ يتيما في الوجدان الاجتماعي، ذلك الذي يفقد أمّه بسبب الوفاة «لتيّم ق لتيّم لم». والواقع أنّ ما يعبر عنه الطفل اليتيم من خلال المثل «من نهار اللّي ماتت المرحومة، ما كلبناش خبزة مرقومة». هو تعبير عن فقدان الحنو والعطف اللذين كان يحظى بهما

الابن في حياة الأم. وفي تعبير عن شكل من أشكال القهر التي يعيشها اليتيم نجد المثل «يَتَعَلَّمُ لِحَسَانَةِ فِي رُؤْسٍ لِيَتَامَى» فهو يحمل نظرة المجتمع لليتيم والمعاملة التي يلقاها في حياته، فالمثل تلخيص لما يتعرض له اليتيم في حياته، كأن يصبح حقلا للتجارب الاجتماعية مثلا.

لكنَّ الشَّعورَ بفقد الأمِّ سواء أكان ذلك فراقا بسبب الطَّلاق أو بسبب الوفاة، يجعل الطِّفْلَ يعبر عن ذلك الإحساس بكلام مفعم بعاطفة فيها كثير من الحسرة والألم بقوله «الْعَزْبُ بَعْدَ الْوَالِدَيْنِ حَرَامٌ». فاستبعد تماما العطف والحنان بعد فقد أحد الوالدين أو كليهما، وخاصة الأمِّ، مبررا ذلك بـ «مَا يَحْسُ بِالْجَمْرَةِ غَيْرَ اللَّيِّ عَافَسَ عَلَيْهَا (غَيْرَ اللَّيِّ كَوَاتُو)»، وهو إحساس لا يشعر به إلا من عاشه وذاق مرارته.

7- قيمة الرجل

كيف ينظر المجتمع في منطقة أولاد نائل إلى الرجل؟ ما الصورة التي يشكّلها الوجدان الشعبي عنه؟

هناك فرق شاسع بين الذكورة والرجولة؛ فالذكورة طبيعة فسيولوجية يولد بها الإنسان ليس لأيّ منّا دخل في اختيارها، أمّا الرجولة فهي قيمة أخلاقية اجتماعية شاملة لمجموعة من القيم الأخرى، كالصبر والصدق والعفة والحياء والمروءة والشهامة والنخوة و... إلخ. يمنحها المجتمع للفرد الذي يثبت استحقاقه بها.

يحظى الرجل في المجتمع بعناية كبيرة، باعتباره صاحب مدخول ومورد العائلة الاقتصادي، فهو بذلك سخي «الرَّاجِلُ غَابَةٌ وَ النِّسَاءُ سَيَّابَةٌ»، في حين أنّ المرأة مهملة، وهنا يظهر عدم التكامل في الوظائف بينهما. وفي مثل آخر يحافظ الرجل على صورته الأولى، بينما تكمله المرأة هذه المرّة «الرَّاجِلُ سَاقِيَةٌ وَ المَرَا جَابِيَةٌ»، فهنا نلاحظ تكاملا في وظيفتي الرجل والمرأة داخل الأسرة من حيث اقتصاديات البيت، وهي الوظيفة التي يحبها الرجل في المرأة.

وفي التقويم العام للرجل، نجده أفضل من المال في حد ذاته «بَيْتُ رَجَالٍ خَيْرٌ مِنْ بَيْتِ مَالٍ» وهنا إشادة بمرتبة الذكر على الأنثى، بل لم يقارن بها بتاتا. كما يحظى بعناية ورعاية كبيرة داخل أسرته، فهو المبجل في كل شيء «الرَّاجِلُ بَاجِلٌ». لكن الرجل المحبب في المجتمع هو ذلك الفرد الذي «يَخْلَعُ وَ يَمْنَعُ» أي صاحب الشخصية القوية، الذي يكون مهابا لدى الجميع، والذي لا يكون سهلا في معاملته في الوقت الذي يتطلب ذلك، وفي الآن ذاته يزود عن الناس عندما يتطلب الأمر ذلك

أيضا. فبالمفهوم العام هو شخص إيجابي، وعادة ما يكون شخصا متفائلا، ويتخذ من الحسم والحزم أسلوبا في التفكير. فهو شخصية شجاعة موفقة متفائلة، وذات اتجاهات نحو السعي لإرضاء الأمنيات ومواجهة الحياة بنظرة واقعية، والعمل المنتج. يوظف الصرامة في وقتها ومواقفها ويستعمل اللين في وقته ومواقفه. ومن الصفات التي تعطى للرجل، ويكون جديرا بصفة الرجولية، هي الصدق والوفاء بالوعد، ف«رَأْسَمَالُ الرَّاجِلِ كَلَمْتُو».

أما الذي لا يحمل هذه الصفة (الرجولة)، هو ذو شخصية خاوية فارغة من أهم صفات الرجولة، ويحمل المثل «اللي ما يجرح و يداوي خاوي» إشارة واضحة للشخص السلبى، فهو لا يستطيع التمتع بحياته قط، ولا يكون على استعداد لعمل أي شيء، فهو شخصية يتركها الخوف والإخفاق والتردد والشك. فهو شخصية ذات اتجاه يميل إلى التبرير والتراخي والتراجع وكبت الرغبات والتفاس. والتفاس.

كما أن مما يعيبه المجتمع على الرجل ويرى فيه عيبا فادحا، هو قلة ذات اليد «الرَّاجِلُ عَيْبُو جَيْبُو»؛ لأن النظرة التي ينظر بها المجتمع للرجل هي نظرة المعيل لأسرته والقائم على شؤونها. فإن انتفت هذه الوظيفة جراء فقدته المال، فإنه يفقد شيئا من رجولته.

وفي مثل آخر الرجال كنوز ومعرفتهم تعد رأسمال اجتماعيا مهما «مَعْرِفَةُ الرَّجَالِ كُنُوزُ». وفي دعوة إلى ضرورة الاحتكاك بالناس، لكن شريطة يكون الاختيار صائبا، والصواب هنا هو اختيار الصحبة ذات الأصول الطيبة، والابتعاد عن الناس الذين لا يكونون كذلك. «النَّاسُ تَعْرِفُ النَّاسُ وَ تَمَيِّزُ الذَّهَبَ مِنَ النَّحَاسِ».

8- قيمة الأخوة

تعد العلاقة بين الإخوة من أرقى العلاقات وأقواها وأقدرها على البقاء، فهم يشتركون في الهوية والانتماء، ويشعرون فيها بالسند والامتداد الاجتماعي. وهي المرجعية المشتركة التي توفرها لجميع أعضائها وتعمل على تماسكهم، حيث تكون العلاقات متبادلة، يميزها الانسجام والطيبة والثقة المتبادلة، فهي إذن صمام الأمان الذي يحمي الأفراد من أي تفكك ويؤمن مصالحهم. وفي حال وقوع صراع بين الإخوة، تؤدّي الأسرة وظيفتها في إدارة الصراع بينهم من أجل تنظيمه والتعايش معه، حتى لا تتلاشى العلاقة وتنقسم.

لكن و على الرغم من أن أفراد الأسرة الواحدة ولاسيما الإخوة، يعيشون نفس الأحداث، إلا أنهم لا يفهمونها بنفس الطريقة؛ لأن كل واحد له حساسيته المختلفة تعكس حالاته المزاجية الخاصة وقاموس حياة خاص، ويشغلون أدوارا مختلفة وبالتالي لا يتساوون في القوة؛ يعني أنهم ليسوا صورا متكررة لبعضهم.

تختل علاقات الإخوة ببعضهم بعضا في مستوى التربية والنشأة ومدى تماسكهم الأسري، فأحيانا تكون العلاقة متبادلة يسيطر عليها الانسجام والطيبة والثقة المتبادلة، وأحيانا تكون فاترة مما يجعل الفرد يبحث عن آخرين يتبادل معهم مشاعر الود والاحترام والتقدير، وفي هذه الحال يوظف النسق الأسري ميكانيزمات تحذيرية تنبيهية تبيّن ما لعلاقة الأخوة من أولوية على باقي العلاقات الاجتماعية الأخرى، لاسيما علاقات الصداقة، وذلك للحفاظ على توازن الأسرة واستقرارها. ولهذا الغرض يستعمل المثل الشعبي «خوك خوك، لا يغرّك صاحبك» أي أن الأخ مهما كان هو أفضل من الصديق، فيكفي بأن يشعرك بالأمان؛ لأن علاقته أمتن من علاقة الصديق، فيؤكد على علاقة الأخوة من خلال تكرار كلمة "خوك" لأنها قائمة على علاقة دم وقرابة وعلاقات وجدانية فهي أضمن بقاء واستمرارية، ولا يمكن لها أن تنفصم تحت أي ظرف؛ بعكس علاقة الصداقة التي تكون عابرة مهما طالّت وغير دائمة مهما استمرت، فقد تقوم على مصلحة فتزول بزوالها.

فلا يمكن أن تنفصم رابطة تشكلت عبر مراحل الطفولة تميّزت بتفاعلات طويلة مشحونة بالعواطف والانفعالات الوجدانية، جعلت منها علاقات حميمية. فالإخوة يعرفون بعضهم جيدا، بحكم وجودهم الدائم معا، الأمر الذي سمح لهم بتكوين صورة متكاملة عن بعضهم بعضا.

لكن إذا شعر النسق الأسري بتهديد أكثر جدية، من خلال استفحال علاقات متوترة بين الأخوة، يوظف المثل «خوك يمضغك بلا ما يسرطك» أي أن أخاك قد يبلغ أذاه مبلغا كبيرا؛ لكن لا يرقى إلى مستوى إلحاق الضرر بك. في محاولة نزع صفة نية الهلاك من الأخ لأخيه، لإزالة التوترات بين الأخوة والحفاظ على التماسك الاجتماعي والدعوة إليه. وقد يصل خبر التوتر بين الإخوة إلى خارج حيز النسق الأسري، إلى آخرين خارج الأسرة، فيتجرأ أحد من هؤلاء، في محاولة للإيقاع بين الإخوة، فيزيّن له العداوة بينه وبين أخيه، فيكون الرد حاسما فاصلا، نستشفه من المثل «قال لو: خوك عدوك، قال لو: مسو أقبالي» أي يقول له أحدهم: أن أخاك عدوك، فيردّ عليه بجواب حاسم: إن أردت اختبار علاقتي بأخي فقم بالاعتداء عليه أمامي، لترى مدى قوة العلاقة وشدتها، والتي لا تفسدها توترات مهما بلغت حدتها. فيعتبر المثل الشعبي قول الآخر وتدخّله تهديدا خارجيا. فهذا المثل الشعبي

يدلّ على أن التوترات بين الإخوة قد تبلغ مداها، لكن يبقى النسق الأسري متماسكا أمام التهديدات الخارجية، أي من خارج النسق الأسري. ويتناسب ذلك مع ما ذهب إليه "لويس كوزر" و "رالف داهرنوف" اللذان يؤكدان على أن الصراع يؤدي إلى صيانة الأنساق الاجتماعية⁽¹⁾.

وموقف آخر يبدو فيه الصراع أكثر وضوحا، ويبدو في محاولة رَأب الصدع بين الإخوة غير الأشقاء في المثل «خُوكُ مِنْ أُمَّكَ كَالْعَسَلِ فِي فَمِّكَ»؛ أي أن الأخ من الأم يشبه العسل في حلوته وطلاوته، وفي ذلك تسويغ لصورة الأخ غير الشقيق، فهذا المثل يطرح مشكلة علاقة الأخ غير الشقيق بإخوته من أم أخرى، والذي كثيرا ما يمثل تهديدا للأسرة التي يكون أبنائها لنفس الرجل والمرأة ولهم أخ غير شقيق أو أخت غير شقيقة، ولاسيما في الصراع من أجل المصالح الاقتصادية بالدرجة الأولى كالميراث مثلا.

لكن إذا تطوّرت الأسرة وامتدت، فسوف تنقسم على نفسها ويستقل الأخوة عن الأسرة الأصل الواحد تلو الآخر في دورة طبيعية. فيلاحظ المثل الشعبي بأن علاقة الأخوة قد تقتصر إلى الدرجة الثانية التي يصبح فيها الأخ في مرتبة ابن العم، «الْخَاوَةَ إِذَا قَسَمُوا يُولُوا بَنِي عَمٍّ»؛ أي أن الإخوة في حال استقلوا و بنوا أسرا جديدة فإنهم يصبحون بمرتبة أبناء عمومة، في إشارة إلى فتور علاقة الإخوة. وقد يمتد الفتور إلى العلاقة مع أبناء الأخ في حال توفي أحد الإخوة، فالمثل يقول: «إِذَا مَاتَ خُوكُ مَا تُحْرُصُ عَلَى بَنِ خُوكِ»، فالرابطة التي كان يشكّلها الأخ قبل وفاته، لم تعد بالفاعلية ذاتها بعد وفاته فمن غير المجدي-حسب المثل الشعبي-الحرص على العلاقات بينك وبين أبناء أخيك.

ومن جهة أخرى، وفي حالات كثيرة ولأسباب متعدّدة، فإن الآخر قد يحظى بالأولوية في العناية على حساب الأخ الذي قد أخلّ بواجباته نحو النسق الأسري وأعضائه، فيولي المجتمع الآخر أهمية كبيرة من خلال الإشادة به، وفق ما تؤدّيه العلاقة للأطراف «خُوكُ مِنْ وَاتَاكَ مِيشْ خُوكُ مِنْ أُمَّكَ وَ بَابَاكَ»؛ أي أن الأخ الحقيقي هو ذلك الفرد الذي يلائمك، وليس ذلك الأخ البيولوجي. ويدعم ذلك المثل «خُوكُ مِنْ وَاتَاكَ، مِيشْ خُوكُ مِنْ وَالْأَكِّ»، أي الأخ هو ذلك الشخص الذي يلائمك، وليس ذلك البيولوجي. وهو دليل انفتاح الأسرة على الآخر. بل يذهب إلى اعتبار الآخر الطيب أفضل من القريب السيء من خلال المثل الذي يقول: «ظَنَّةَ زَيْنَةَ خَيْرَ مِنْ دَمِ مَدَعْمَشْ».

وقد يكون زواج الأخ من أسباب توتر العلاقات بين الإخوة، ويعبر عن ذلك المثل «خُوكُ خُوكُ

(1) محمد عبد الكريم الحوراني، النظرية المعاصرة في علم الاجتماع، ص100.

حَتَّى تَجِي مَرَّتْ خُوكُ؛ أي أنّ علاقة الأخوة باقية إلى أن يتزوج الأخ، فيحصل فتور في العلاقة، وتعمل المرأة مسؤولية تفكيك أعضاء الأسرة الواحدة.

ووعيا منها بخطورة دور زوجة الأخ و تأثيرها، تلجأ الأخت إلى استراتيجية فيها نوع من الذكاء، فتقيم علاقة صحبة مع زوجة أخيها، لضمان استمرارية علاقتها بأخيها «اللّي بَغَاةُ خُومَا تَصَحَبُ مَرَّتُو»، فحسب المثل رضا الأخ من رضا زوجته، فالمثل يظهر عاطفة الأخت نحو أخيها والتي عادة ما يكون فيها الحنو والعطف.

9- قيمة الجار

تاريخياً شكلت علاقة الجيرة واحدة من أمتن الصلات الاجتماعية في مختلف الثقافات، فالجيران ليسوا سكان يقطنون قريباً منا فحسب، إنّما هم جزء من حياتنا اليومية يؤثرون عليها تأثيراً كبيراً سواء كان هذا التأثير سلبياً أم إيجابياً.

فالجيرة تجعل الاتصال قويّ الدلالة، يفتح سبل الالتقاء المباشر والمنظم والمعترف به، تنشأ عنه قوانين وأعراف ملزمة، وتبنى عليه علاقات إنسانية قوية، تظهر مدلولاتها الاجتماعية في ما سجّلته الأمثال الشعبية.

وكانت حماية الجار هي أبرز ما ظهر في الأمثال الشعبية التي تحدّث عن حقوق الجار وواجباته ووصف الدفاع عنه، وهذا دليل على مروءة أهل منطقة أولاد نائل. فمضامين الأمثال الشعبية دلالة اجتماعية إنسانية تصف أخلاقهم وكمال عاداتهم وأصالة تقاليدهم. فهي للتدليل على ما يريد الفرد أن تكون عليه أخلاقه، وهي شاهد على قيمة الأخلاق التي يؤمن بها أشدّ الإيمان، ولا يتنازل عن شيء منها عند مواجهة تغييرات الحياة وصروف الدهر؛ لذلك كانت الأمثال الشعبية هجوما عنيفا لكل ضعف يطرأ على سلوك الفرد نحو اهتزاز قيمة الجار وحقّه وحرّمته ووجوب الوفاء له.

«عَرُونِي فِي ثَلَاثَةِ: أُمُّ لَعِيَالٍ إِذَا مَاتَتْ، وَ الْعَرَضُ إِذَا رَاحَ وَ الْجَارُ إِذَا حَقَرَ» وهي تعبير عن أقصى شعور الفرد في المنطقة بالحزن في حال ظلم فيها جاره. فيطلب المواساة والعزاء جرّاء هذا الموقف الشائن؛ لأنّ «الْجَارُ وَصَى عَلَيْهِ النَّبِيُّ» متأسّين بالحديث النبوي الشريف: «ما زال جبريل

يوصيني بالجار خيرا حتى ظننت إنه يورثه». فهذا المثل الشعبي ينم عن الفكرة الإيجابية⁽¹⁾ التي يحملها أهل المنطقة عن الجيرة والنسيج الاجتماعي الذي تشكله. وتعبير عن خشيته من انهيار هذا النسيج و تفككه.

لأن الجيرة كيان بُني اجتماعيا عبر الزمن، يقوم فيها الجيران بعملية التنشئة الاجتماعية المتبادلة، ويتفاعلون فيها ويقيمون فيها شبكات اجتماعية متنوعة. فهي (الجيرة) تمنح أعضائها الشعور بالانتماء والأمان⁽²⁾. ويشكل الشعور بالانتماء فضاء معيناً-يتقاسم فيه الجميع القيم وهوية الجماعة. ويشكل تصورا اجتماعيا إيجابيا للفضاء. فهو يعبر فيه عن ارتباط الشخص بالحي (الجيران) أكثر من ارتباطه بمنزله. فالجار بذلك يعبر عن كرمه وعطائه ومروءته والتزامه الأخلاقي. وقد تصل درجة الارتباط بالبعض إلى الحد الذي يقول فيه المثل الشعبي «الْجَارُ وَ لَوْ جَارٌ»، ويقصد بها أن الجار وإن كان سيئاً أحياناً فإننا نحافظ على أهميته في حياتنا، وينبغي معاملته بالحسنى.

فالالتزام الأخلاقي للحفاظ على علاقات الجيرة، تدفع الفرد إلى استعمال استراتيجيات منها، عدم الظن السيئ بجاره، و درء لذلك لا بد من الأخذ بالأسباب التي تبعد عنا سوء الظن به «عَسْ دَارَكُ وَ مَا تَسْرَقْشُ جَارَكُ».

واختيار الجار والإقامة بجواره من الأمور التي يلح عليها المثل الشعبي وتحظى بالأولوية «الْجَارُ قَبْلَ الدَّارِ» أو «أَشْرِي الْجَارُ قَبْلَ الدَّارِ»، فالجيرة بناء اجتماعي يفترض فيه الانسجام والتلاؤم لأنه يساعد الأفراد على إزالة قلق الحياة اليومية⁽³⁾؛ لأنه-حسب "كوفمان" «يشكل أحيانا نظام ضبط اجتماعي صوري(مواز) على الأفراد، ولأن الفضاء ينتج بصفة دائمة قواعد إكراه تحدّد من خلاله مرجعا يسمح بالعيش معا على الرغم من الاختلافات. فالمثل الشعبي «دِيرُ كِي جَارَكُ وَلَا بَدَلُ بَابِ دَارَكُ» خير دليل على هذا الإكراه الممارس على أعضاء الجيرة الناتجة عن الضوابط الاجتماعية التي تعمل على تنشئة الجيران عليها تنشئة اجتماعية.

(1) Denis Martouzet; Martouzet, D p282; Voisinage et injonction au vivre-ensemble: analyse relationnelle. (2016). Nouvelles perspectives en sciences sociales, 11 (2), 261–285.

Ray Forres, LE VOISINAGE ? QUELLE IMPORTANCE ?, «Revue internationale des sciences sociales», 2007/1 n° 191 | pages138-139. (2)

Ray Forrest, Le voisinage?Quelle importance?Revue internationale des sciences sociales; 2007/1 (n° 191),p137/151 (3)

وفي أحيان كثيرة، لا يقع الاختيار ويفرض جار على جيرانه لأسباب مختلفة اجتماعية، اقتصادية... إلخ. فتقع مشاكل مختلفة لأسباب مختلفة أيضاً، فتتمّ معالجتها بالانسحاب المؤقت بالتزام كلّ جار بيته والاكتماء بأضعف رابط اجتماعي وهو إلقاء التحية فقط «صباح الخير يا جاري، أنت في دارك و أنا في داري». والملاحظ أنّ العلاقة الاجتماعية المتوترة قد تبلغ ذروتها إلا أنها لا تنفصم. والانسحاب المعبر عنه في المثل هو في الواقع علاج، ينأى فيها الجار عن جاره لمراجعة الذات والتفكير الجدي في المشكلة لإيجاد الحلول الملائمة لها.

لكن إذا استقلّ خلاف ما بين الجار وجاره، وعجزت أمامه كل سبل الصلح والعلاج الأخرى، فإن الفرد من أهل منطقة أولاد نائل ليس عنيفا بطبعه، بل مسالما إلى أبعد الحدود، فيختار الرحيل عن المنزل بدل المقارعة والصراع الذي لا يضمن ولا يغني من جوع «اللي تشري لو مكحلة اشري لو مرحلة»؛ أي عوض أن تشتري له بنقوية لقتاله، فيطول بذلك أمد التوترات والقلق، فالأفضل أن تشتري راحلة للانتقال بها إلى فضاء اجتماعي آخر آمن ومستقر. وهنا ينطبق مع الأبيات الشعرية التالية:

"يلوموني أن بعث بالرخص منزلي
ولم يعلموا جاراً هناك ينعص"
"قللت لهم بعض الملام فأبأما
بجيرانها تغلوا الديار وترخص"

10- قيمة الصداقة

يقول شرابي: «لا أستطيع تحديد معنى الصداقة، وكل ما أستطيع قوله هو أن الصداقة تقوم على أساس من التفاهم المتبادل الذي يجمع اثنين من البشر بأواصر محبة عميقة»⁽¹⁾.

يعتقد علماء الاجتماع أن الكائنات الإنسانية اجتماعية بطبعها، وأن لديهم ميلا طبيعيا على أن يعيش بعضهم مع بعض، ولديهم هذا الميل لأنهم بها يكتسبون إنسانيتهم ويحققونها في المجتمع. الصداقة حاجة إنسانية جوهرية أنطولوجية، وهي ميل متأصل في الطبيعة الإنسانية. فلا يمكن للناس أن ينمو و يتطوروا إن لم يشبعوا هذه الحاجة. وفي هذا الشأن يقول أرسطو: «أن الصداقة قيمة بموازاة العدالة والشجاعة والاعتدال والحكمة، وأنها حاجة إنسانية، ومن ثم شرط لتحقيق الخير الأسمى. إن الإنسان مخلوق اجتماعي ومصيره الطبيعي هو الحياة بصحبة الآخرين»⁽²⁾، «إن

⁽¹⁾ قيصر عفيف، النظام الأبوي و دور المتقف، أوراق فلسفية، العدد 2002، 7، مركز النيل للكمبيوتر، القاهرة، ص 160.

⁽²⁾ ميشيل حنا متياس، الصداقة قيمة أخلاقية مركزية، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، يناير

المشرعين أبدوا اهتماماً بالصدّاقة أكثر من العدالة». وفي نفس المضمون يقول ميشال دي مونتين: «يبدو أن الطبيعة لم تجهزنا لأمر من الأمور بأفضل ما جهزتنا للصحة»، فهناك افتراض يقول بأن الكائنات الإنسانية مفضولة على أن تعيش حياة اجتماعية لا حياة عزلة، ف«أيّ إنسان يستمتع بالعزلة إمّا أنّه إله أو حيوان» حسب «فرنسيس بيكون». فالصدّاقة ضرورية لتحقيق السعادة الإنسانية، وتبقى علاقة أخلاقية، لأنّ تعزيز السعادة واجب أخلاقي»⁽¹⁾.

التفاهم والاحترام والثقة المتبادلة شروط ضرورية للصدّاقة. إنّها الضمان الذي يبقى الصدّاقة. قد لا تكون الصدّاقة مصدر سعادة الفرد الكاملة، ولكن كونها مبنية على ما هو إيجابي يجعلها مصدراً للسعادة، وهكذا تصبح الصدّاقة بين الناس واجباً.

والمثل الشعبي «البعرة تحوس على أختها في البحر» يؤكد الطبيعة الاجتماعية للإنسان في سعيه إلى الصدّاقة، وكذلك المثل «الرفاقّة أشربها ولا أكربها ولا أرحلّ و حطّ عليها» يعني ابحت عنها في أيّ مكان. وقد ترقى الصدّاقة إلى درجة تفضيلها على القرابة الدموية من خلال ما يصرّح به المثل الشعبي «ظنة زينة خير من دم مدعمش» أي ظن حسن في صدّاقة طيبة أفضل من قرابة ليست كذلك.

يرى أرسطو أن الصدّاقة تقوم في الأساس على المساواة في المكانة الاجتماعية، حيث يتبادل الأصدقاء الخدمات ذاتها أو يتعاضون مزية بأخرى، ويقرّر أنّ الناس لا يصيرون أصدقاء عندما تتفاوت مراكزهم، وعندما تتسع المسافات بينهم من جهة الفضيلة أو الثروة أو أي شيء آخر»⁽²⁾. وفي هذا يقول «الماوردي» في كتابه «أدب الدنيا والدين» إنّما «الاتلاف بالتشاكل والتشاكل بالتجانس فإذا انتفى عدم التجانس من وجهه، انتفى التشاكل من كل وجهه، ومع انتفاء التشاكل يعدم الاتلاف، فثبت أن التجانس وإن تنوع أصل الإخاء، وقاعدة للاتلاف. ويحسن تشاكل الإخوان يثبت التواصل»⁽³⁾. ويذهب «الكندي» إلى أكثر من ذلك إلى أنّ «الصدّيق هو أنت إلا أنه غيرك»⁽⁴⁾.

والصدّيق «هو من يعيش معك، والذي يتحد وإياك في الأدواق، والذي تسره مسراتك وتحزنه

(1) ميشال حنا متياس، المرجع نفسه، ص 265.

(2) ميشال متياس، المرجع السابق، ص 102.

(3) أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، أدب الدنيا و الدين، دار المناهج، ط1، 2013، ص 263.

(4) أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، المرجع نفسه، ص 265.

أحزانك»⁽¹⁾. وقد قسّمت الصداقة إلى صداقة نفعية، وصداقة متعة، وصداقة فضيلة. إن الصداقة التي تكون مبنية على ما هو نفعي سرعان ما تنتهي، لأنها صداقة عرضية، بمعنى أنها فقط لحظية عابرة، فضلا على أنها صداقة متعة التي بدورها تختفي بانتهاء المتعة التي تحصل لدى الفرد. وبالتالي ينطبق عليها المثل «نَحْ مِنْ أَلْفِمْ تَزَلُ الْبُنَّةُ» أي بمجرد انتفاء المنفعة أو المتعة تنتفي الصداقة. وهنا تتعرّز الحاجة إلى صداقة الفضيلة، باعتبارها مؤسسة على ما هو إيجابي من القيم الاجتماعية.

ومن شروطها تبادل مشاعر المحبة بين أفراد المجتمع، بمختلف مستوياتهم الاجتماعية، ويحمل هذا الشرط المثل «اللي حبك حبو، و لو كان أبوه وصيف، و اللي كرهك أكرهو و لو كان أبوه شريف»، فيشترط المثل في إقامة علاقات اجتماعية ناجحة تبادل مشاعر المحبة بين الأفراد، فالمستوى الاجتماعي لا يهم في ذلك، فالمعيار الوحيد هي المحبة فقط. والملاحظ أن هذا المثل يورّخ لعقلية تحمل فkra عن الرقيق والشرفاء، والذي زال بفعل التغيرات الاجتماعية التي مرّ بها المجتمع. فالمحبة إذن، العاطفة الوحيدة التي لا يمكن اصطناعها أو الإكراه عليها ف«كل شيء بالسيف ق لمحبة اللي ما هيش بالسيف»؛ لأن «اللي ما جابو حب ما يجيبو تحتام». فالمحبة تبني الصداقة.

كما أن من شروطها هو التواد بالمآدب «قال لو: وانش بيهم متفاهمين؟ قال لو: بيهم متبائين» أي أن هناك تفاهما بين أفراد الجماعة، نتيجة تبادل المآدب بينهم، فالمأدبة تعدّ رابطا قويا في علاقات الأفراد ببعضهم؛ لأن «سحر الرجال في بطونهم» أي إذا أردت استمالة الناس إليك، ما عليك إلا أن تكرمهم بمأدبة تليق بهم، ولا يكون ذلك إلا من ذوي النفوس الطيبة، التي ينطبق عليها المثل «إذا أكرمت الكريم ملكته، وإذا أكرمت اللئيم تمردا». فكريم النفس يشده الحياء عند إكرامه، ودليل ذلك ما جاء في المثل «أطعم ألفم تسحى العين». بينما اللئيم لا يرى في ذلك شيئا.

وعند التماهي الكلي مع هذه الصداقة، يجعل الفرد يقبل أي شيء من الصديق كهدية مهما صغر شأنها، بل ويرى في الحجر من عند الحبيب هدية ثمينة «الحجرة من عند الحبيب ثقاحة». وهو تعبير عن صداقة الفضيلة بالمفهوم الأرسطي؛ لأننا خبرنا الصداقة من خلال وقوف الفرد بجانب صديقه في أوقات الشدة والضيق «عند الشدة والضيق يظهر العدو من الصديق» و«الصديق وقت الضيق». فالتضامن الاجتماعي يعدّ من أهم وظائف الصداقة، ففقدان الصديق

⁽¹⁾ تزفيتان تودوروف، الحياة المشتركة، ترجمة منذر عياشي، المركز الثقافي العربي، 1995، ط1، 2009، ص 265.

يعني فقدان أهم مصدر للمساندة بأشكالها المختلفة، ومنها المساعدة والنصيحة والفهم والتوجيه والحماية من الوقوع في الأخطاء. فالناس يحتاجون إلى الأصدقاء لأسباب من بينها الرغبة في الحصول على المعلومات والمساعدة والتضامن الاجتماعي بمظاهره المختلفة سواء في شكل نصائح أو تعاطف. فالتضامن له أثر في دعم التجانب بين الناس وتعزيز الرغبة في الارتباط بالآخرين⁽¹⁾. فالإنسان بحاجة إلى الحد الأدنى من التفاعل الاجتماعي، يحقق به قدرا من الارتياح الوجداني في ظروف الحياة العادية. وقد تزيد الحاجة إلى الارتباط بالآخرين عند التعرض لمشقة أو الشعور بالقلق والخوف.

ولأن الصداقة ذات تأثير قوي في التفاعلات الاجتماعية التي تحدث بين أفراد المجتمع عبر عنها المثل الشعبي «الصاحب ساحب». ولذلك يدعو المجتمع أفرادها إلى اختيار الأصدقاء، ويحذر من الإكثار منهم، ويدعوهم إلى الاكتفاء بالقليل لأن التجربة الاجتماعية أثبتت أن «كثير الأصحاب يبقي بلا صاحب»، وهذا المثل يطابق تماما ما قاله أرسطو «من كان له أصدقاء كثيرون، لا صديق له»⁽²⁾. فالبعض يرى في كثرة الأصدقاء رصيذا في الرأسمال الاجتماعي به تكون القوة والتضامن؛ لكن يرى الوجدان الشعبي عكس ذلك، فالإقلال منهم أفضل، لأنه أقل كلفة وأقل تنازعا «لأن من كثر إخوانه، كثر غرمائه»⁽³⁾، فالقليل قد يغني عن الكثير لأن الأمر يتعلق بالنفع لا بالعدد. ونرى الكثير لا يقيمون صداقات إلا على مصلحة آنية وتتقي بمجرد انتهاء المصلحة فيدخلون في خانة من قال فيهم المثل الشعبي «نح من الفم تزل البنة»، فنوق الطعام يخنقي بنزع الأكل من الفم، أي بمجرد انقضاء الحاجة تنقطع العلاقة. ويلج المثل على التقليل من الأصدقاء درعا للنتيجة الحتمية التي قد يصل إليها الفرد عند النائبات بقوله: «ما أكثرني بأحباب في الشدة غابوا»، فهؤلاء يعدون من اللئام الذين يستعينون ولا يعينون، وبالتالي فهم ممن لا يرجى منهم خير «من عندي و من عندك تتطبع، و من عندي برك تتقطع»، فالمجتمع يدعو أفرادها بأن يكونوا من المعينين المستعنين، يؤدون ما عليهم ويستوفون ما لهم. فهي من شروط ديمومة الصداقة، أي أن تبادل المنافع ينبغي أن يكون من الطرفين، وإلا انقطعت العلاقة ولم تعد هناك صداقة.

وهناك بعض التيارات الفلسفية البراغماتية والوجودية والتحليلية، استبعدت الصداقة كقيمة

(1) أسامة سعد أبو سريع، الصداقة من منظور علم النفس، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، رقم 1993، 179، ص 47.

(2) قيصر عفيف، النظام الأبوي و دور المتقف، أوراق فلسفية، العدد 7، 2002، مركز النيل للكمبيوتر، القاهرة، ص 160.

(3) أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، المصدر السابق، ص 27.

أخلاقية مركزية من النظرية الأخلاقية؛ حيث تعتبر الصداقة ليست مطلبا أخلاقيا وهي ليست كذلك لأنها ليست حاجة إنسانية، فهي ليست عنصرا ولا شرطا للحياة الصالحة⁽¹⁾. لأن التجارب الاجتماعية أثبتت أن في أحيان كثيرة يضحيّ الصاحب بصاحبه من أجل قضية ما أو لأيّ شيء، فيقال: «فُلَانٌ مَسَحَ الْمَوْسُ فِي صَاحِبُو» أي حمّله خطأ وضحيّ بصداقته من أجل أن يبري نفسه. ويرجع ذلك لضعف العلاقة بينهما نتيجة قيامها على مصالح آنية. ومن ضعفها يسهل قطعها، وفي الحال هذه يدعو المثل «أَخْسَرُ وَفَارَقُ» إلى التخليّ على هذا النوع من الصداقة القائم على أسس واهية.

وتذكّر الأمثال الشعبية بأن «النَّاسُ مَعَادِنٌ» ومنه ألحّ المجتمع على ضرورة اختيار المعدن الجيد للصحة، أي الذي تتوافر فيه الخصال الحميدة. كما حذرت في أكثر من موقع من المعدن الرديء أي من صحبة السوء والتي وصفها بالجرب حيناً «الْخُلْطَةُ تَرْدِي وَ الْجَرْبُ يَعْدي»، أي الصحبة السيئة تجعل العلاقات الاجتماعية تسودها الرداءة، تماما مثل ما يكون الجرب معديا. وتوصف بالنخالة حيناً آخر «مَا تَخَلَطُ رُوحُكَ لِلنَّخَالَةِ مَا يَنْقَبُكَ الدَّجَاجُ» أي لا تصاحب أو تخالط أهل السوء حتى لا تصبح عرضة لمهانة الوضع. وإن اقتضت الضرورة فترك الصداقة أفضل للفرد «أُقَدِّ وَحَدِّكَ مَا تَشُوفُ شَيْطَانُ مَا تَسْمِي بِهِ»؛ أي اعتزل الناس الأشرار حتى لا تثار فيك انفعالات تسيء إليك. وتوصف الصداقة حيناً بالفول الجاف، والذي من فرط جفافه يحدث أصواتا «مَا دَخَلَ لِلْبَيْتِ إِلَّا الْقَمْحُ وَ الشَّعِيرُ، وَلَا الْفُولُ قَرْبَاعٌ». فالأصدقاء الجيّدون هم مثل الشعير والقمح في أهميتهما النفعية، أفضل من الفول الجاف الذي يحدث أصواتا. ومادام الناس معادن، فإن الأمثال الشعبية تدعو إلى انتقاء أفضلها.

ويمكن الاعتراف أنه على الرغم من أن السعي وراء الصداقة ليس واجبا عاديا، بل هي واجب يفرضه العقل، إلا أن الصداقة الكاملة مجرد فكرة لا يمكن تحقيقها في الواقع، وتبقى الصداقة الحقيقية مجرد فكرة؛ لأنها عسيرة عن التحقّق في الواقع.

11- قيمة تقدير الذات

ارتبط تقدير الذات بالصورة الإيجابية عن الذات، وعن الصورة التي تلقاها الفرد من المجتمع نتيجة تفاعلاته. ويتمثل تقدير الذات في الثقة بالنفس، واحترام الذات وتقديرها، لإحداث توازنات بين أهدافه وأهداف مجتمعه. فالتقدير الذي يضعه الفرد لنفسه سيؤثر حتما في اتجاهاته واستجاباته

(1) ميشيل حنا متياس، المرجع السابق، ص 252.

وأهدافه وفي علاقاته بالآخرين وبالمجتمع. فالفرد الذي يتصف بتقدير الذات يتسم بالتسامح واحترام الآخرين، وهو أكثر الناس قدرة على تحمل المسؤولية. كما يتميز بأنه يفخر بإنجازاته، وأكثر تحكما في تسيير أمور حياته. و«يتميز سلوكه بالقدرة على عقد صلات اجتماعية وعلاقات ودية مع الآخرين، والتوحد معهم وتقبلهم». فهو يتميز أيضا بالميل إلى التعزيز الاجتماعي. وحسب دراسة لروجرز (Regers, 1959) يظهر تقبلا كبيرا للآخرين⁽¹⁾.

فالفرد يحاول تحقيق تقدير الذات من خلال عقد علاقات اجتماعية أوسع لتأكيد إنسانيته وكيونته من حيث هو ذات تؤثر وتتأثر بالآخرين، تحيا في إطارهم وتتعايش في كنفهم لتستمتع بالأمن والأمان والانتماء وتحصل على التقدير الإيجابي من هؤلاء رغبة في التوحد معهم ورغبة في إثراء الحياة والمجتمع معا. وهذا يعني أن هناك علاقة ارتباطية وجدلية بين الفرد والمجتمع تعكس حب الفرد للمجتمع، حيث يمثل المجتمع النافذة المباشرة التي تطل منها الذات على إنسانيتها وما يترتب على هذا التجسيد للإنسانية في ارتفاع تقدير الذات⁽²⁾.

وفي رأي "هيغل" «هوية الفرد ووجوده مرهون بمدى ارتباطه العضوي والمتكامل بالمجتمع الذي يعيش فيه، والذي يأخذ فيه أدواره الاجتماعية والسياسية، وبالتالي فإن اكتماله يتوقف حتما على هذا الارتباط والانسجام والاعتراف المتبادل، وذلك أن الذات لا تستغني عن التفاعل والانفتاح على الغير ولا تبقى في حالة انغلاق على ذاتها»⁽³⁾.

كما يرى "جورج هيربرت ميد" أن عملية تكوين الذات أمر يتوقف على ما يسميه التبادلات التفاعلية، فمن خلال العلاقات التداوتية Intersubjectivité التي تقام بين الفرد والآخرين، وما تتضمنه هذه العلاقات من أشكال التعاون، يكتسب الفرد وعيه بذاته وبكيفية تحقيقها، وهذا يفترض دائما تجربة الآخر، ومن ثمة يمكن القول بأنه لا يمكن تحقيق ذاتنا إلا من خلال الاعتراف بالآخر من خلال علاقاتنا به⁽⁴⁾.

لكن، قد يستبد بالفرد الغضب في حال شعر بظلم اجتماعي كحالة الازدراء أو فقدان الكرامة أو

(1) تحية محمد أحمد عبد العال، تقدير الذات و قضية الإنجاز الفائق-قراءة جديدة في سيكولوجية المبدع-، المؤتمر الأول، قسم الصحة النفسية، كلية التربية 8 جامعة بنها، السعودية، د.ت، ص134.

(2) تحية محمد أحمد عبد العال، المرجع السابق، ص128.

(3) كمال بومنيير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هنيث، ص104.

(4) كمال بومنيير، المرجع نفسه، ص108.

مختلف أشكال الإهانة، مما يعني شعوره بـ«إمكانية اندثار شخصيته وزوالها»⁽¹⁾، سيعبر عن رفضه لهذه الحال بالمثل «مَوْتُ الحُرْمَةِ وَ لَا عِيشَةَ التَّمَامِ» أي يفضل الموت بشرف وكرامة وعزة نفس على أن يقبل بعيشة فيها احتقار وازدراء وعدم اعتراف بشخصيته. بل وقد يصل به الأمر إلى قمة الرفض في المثل «حَرَمِي فِي النَّارِ وَ لَا نَلِي فِي الجَنَّةِ» أي أنه في سبيل شرفه وكرامته على استعداد لدخول جهنم وما تمثله من عذابات، عوض أن يعيش ذليلاً في الجنة وما تمثله من نعيم لا شرف فيها ولا عزة. نستشف من عبارات المثل القوية، الحرص الشديد الذي يوليه الفرد لكرامته ولذاته عموماً.

وقد يتمرد الفرد ويثور في حال وقوعه في موقف صعب يكون فيه هو ضحية احتقار أو يرى غيره ضحية ذلك، فينتفض معبراً عدم قبوله لهذا الموقف بقوله «يَلْعَنُ بُو لَحِيَةِ تَبَاتِ تَحْتَ الثَّرَى» أي لعن الله رجلاً، عبر عنه باللحية، يعيش ساكناً دون انفعال. ولا يكتفي بالقول بل يعقبه تدخل مباشر بالكيفية التي يراها مناسبة ويتطلبها الموقف لحل الموضوع المشكل. فالمثل إذن، فيه قول يعقبه فعل بالضرورة. فيثبت بذلك ما يقوله "جان بول سارتر": «إننا لسنا ما نقول، بل نحن ما نفعل».

وكرر فعل على من يحاول أن يهين الفرد من خلال التكبر عليه، سيكون بالمقابل، الآخر بدوره موضوع إهانة واحتقار. لإشعاره بكرامته، يقوم بإلزامه حدوده بممارسة الكبر عليه أيضاً انطلاقاً من المثل الشعبي «الكِبَرُ عَلَى أَهْلِ الكِبَرِ عِبَادَةٌ» حيث جعل الكبر في هذه الحال بمرتبة العبادة، وهذا يدل على الأهمية القصوى التي يوليهها الفرد لعزة النفس. لكن قبل اللجوء إلى هذا الميكانيزم الأنف الذكر، يطلق الفرد إشارة تحذيرية ينبه فيها الآخر بعدم الاستخفاف والازدراء بأي كان من خلال المثل الشعبي «الْعُودُ اللَّيِّ تَحْقَرُو يَعْميكَ» أي أن الخشبة مهما تناهى صغرها، قد تقف عينك، في كناية على أن رد الفعل على سلوك الازدراء والاحتقار سيكون كبيراً وكبيراً جداً، فالنصيحة بعدم استصغار الأفراد والأمور؛ لأنه قد يأتي منها أذى عظيم. فاختيار المثل للخشبة الصغيرة على حقارة شأنها، والعين على عظم أهميتها لم يكن اعتباطياً، بل عن وعي وإدراك بذلك.

لماذا كل هذا الحرص الذي يوليه المجتمع إلى تقدير الذات؟

في المجتمعات الفردية ينزع الفرد لتحقيق رغبته في الأمن إلى اكتناز المال⁽²⁾، بينما في المجتمعات الجمعية يكون باللجوء إلى القيم والتمسك بها لتحقيق الأمن. من خلال العمل والاعتزاز بها. وفي ذلك تعزيز للجوانب المعيارية في المجتمع. كما تبدو رغبة الفرد في تعضيد العلاقات

(1) كمال بومنيير، المرجع نفسه، ص 111

(2) السيد علي شتا، نظرية علم الاجتماع، المكتبة المصرية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 2004، ص 264.

الاجتماعية. كما نلاحظ دور الأسرة التي يتكوّن في إطارها على أساليب السلوك الاجتماعي. فهي البناء الاجتماعي الذي يتمّ فيه غرس القيم ومنها قيمة تقدير الفرد لذاته.

في الواقع، أنّ وعي الإنسان بذاته الحقيقية، يرجع حسب "كولي" إلى «أنّ المجتمع هو الذي يخلع على الفرد الشعور الحقيقي بذاته، لأنّ هو الذي يروّضه على الطبيعة الإنسانية التي تحكمها الطبيعة النفسية، بحيث يتحوّل النزوع الفطري المتعلّق بذات الفرد إلى تأكيد اجتماعي للذات الفردية»⁽¹⁾. كما يؤكّد "فرانكلين جيدنز" F.H.Giddins (1855-1931) «أنّ المجتمع ما هو إلا حقيقة نفسية، وأنّ العلاقات المتبادلة بين أعضائه من الأفراد ذات طبيعة نفسية أيضاً، وذلك لأنّ كلّ فرد في المجتمع يدرك من خلال شعور متبادل نحو النوع، وبصورة تلقائية مشاركة الأفراد من بني جنسه لنفس مشاعره»⁽²⁾.

فمن خلال هذا السلوك، وإن كان يبدو في ظاهره سمات نفسية وجدانية، إلا أنّها تبرز لنا شيئين اثنين:

أولاً: مدى التفاعل الاجتماعي للفرد مع بيئته الاجتماعية وتأثره بها. ممّا يساعده على التوافق الاجتماعي وأخذ مكانه في البيئة الاجتماعية.

ثانياً: مقدار النمو الاجتماعي للشخصية، والتي ساهمت في بنائها عدّة عوامل نفسية واجتماعية، منها «الاستعداد واتجاهات الوالدين وتوقعاتهما والأسرة ومستواها الاقتصادي والاجتماعي وجماعة الرفاق ونوعيتها ومفهوم الذات، والمجتمع وثقافته»⁽³⁾.

لأنّ المجتمع يدرك، حسب رأي "إريك فروم" أنّ «الإحساس ببعوض الذات لا ينفصل عن الإحساس ببعوض الآخرين»⁽⁴⁾. فالتقدير السالب للذات ينشأ عنه نقص في مهارات التواصل ومنه النمو الاجتماعي، فهم يعجزون عن إقامة علاقات اجتماعية متبادلة، بل يصبحون أميل إلى الانطواء والشعور بالدونية. وتتأسس على ذلك صورته الرمزية في المجتمع لأنّ «التقييم الذي يحصل عليه

(1) السيد علي شتا، المرجع نفسه، ص 265.

(2) السيد علي شتا، المرجع نفسه، ص 266.

(3) سحر عبد الله السعدي، الثقة بالنفس وعلاقتها بالنمو الاجتماعي لدى طلبة مرحلة الثانوية في مديرية تربية لواء بني كنانة، مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات التربوية و النفسية، المجلد الثاني، ع8، جامعة أم القرى، السعودية، 2014، ص 108.

(4) تحية محمد أحمد عبد العال، المرجع السابق، ص 127.

الفرد من المجتمع يؤثر تأثيرا واضحا في طبيعة تفاعله مع الآخرين، ذلك لأنّ التقييم السلبي للذات يدفع بها إلى تقليص أو تجنب التفاعل الاجتماعي مع الآخرين، بينما التقييم الإيجابي للذات من قبل الآخرين يدفع بها إلى التفاعل الإيجابي والعميق مع الآخرين»⁽¹⁾. وعلى الرغم من التقاطعات بين تقدير الذات والاحترام إلا أنني أسمح لنفسي بأن أفرد للاحترام ركنا خاصا لما رأيتّه جديرا بذلك.

12- قيمة الاحترام

في الواقع، أن هناك شرطا أدنى، لكنه أساسي وضروري في إقامة علاقات احترام وتقدير بين الأفراد، هذا الشرط هو احترام الفرد كلّه وبكامل أبعاده، واستبعاد أيّ تصنيف له في أي نظام فكري أو ثقافي أو عرقي... جاهز أو ترتيبه في سلم اجتماعي معين أو جماعة معينة، واستبعاد أي حكم عليه مهما كان. كما ينبغي عدم حصره في جوانبه القيمية، حتى يتمكن الفرد من إقامة علاقات إنسانية متبادلة؛ لأنّ اختلاف القيم واختلاف ترتيبها عند الأفراد والنظر للفرد من خلالها سيؤدّي بالضرورة إلى اختلاف في الأحكام. ولذا، ينبغي اعتبار الفرد في إنسانيته الكاملة، فلا نحصره في بعد يعاني عيبا أو نقصا أو بعد يشهد خلافا أو اختلافا، فالاحترام يفرض شكلا من أشكال قبول الآخر في هذه الاختلافات.

فعدم قبول الآخر، يعني عدم الاعتراف بالحقوق الإنسانية المشتركة، يترتب عليه قيم سلبية كالإشفاق من الآخر والخوف منه، والشفقة على الآخر، التي تظهر فيها ضعف الفرد وقابلية السيطرة عليه. فالشفقة على الآخر، هو موقف القوي من الضعيف، وهو ليس بالضرورة احتراما حقيقيا، كما أنّ الخوف من الآخر، هو موقف الضعيف تجاه القوي وهو ليس بالضرورة احتراما حقيقيا أيضا الذي تتطلبه الحياة الإنسانية، كما أنه يشيع التكبر ويدمر العلاقات الإنسانية، وهذا يعني شيئا واحدا أننا والحال هذه قد فقدنا شيئا من إنسانيتنا. فالكرامة الإنسانية تختلف عن ذلك، واحترامها هي قيمة إنسانية تشمل جميع البشر، وهي ضمان ضدّ التهميش Marginalisation والعنصرية والمضايقات Harcèlement واللاتسامح Intolérance، والخوف من الآخر Xénophobie وغيرها من الأمراض الاجتماعية التي تهدد النسيج الاجتماعي، وتؤثر سلبا على وحدة المجتمع وانسجامه. ومن أشكال الضرر عليه عدم الاستفادة من هذا الاختلاف في تطور المجتمع و نموه. ونذكر أنّ دين المجتمع قد أشار في أكثر من مناسبة إلى أنّ الاختلاف من سنن الكون، وبأنّه طبيعي وغائي. ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ

(1) إحسان محمد الحسن، النظريات الاجتماعية المتقدمة-دراسة تحليلية في النظريات الاجتماعية المعاصرة، دار وائل للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2010، ص 68.

لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَنْ رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ ﴿١١٩﴾ (1).

فخلق الله الناس ليختلفوا، وهي ضرورة دعت إليها الحياة، حتى لا تسكن المجتمعات على هيئة واحدة، فيصيبها الركود والاضمحلال تالياً، بل الحكمة من الاختلاف هو التغيير النامي والمتطور للمجتمعات، فيسود التعاون وتسود الأخوة وبقية القيم الإنسانية الراقية التي توحد ولا تفرق. وتجدر الإشارة إلى أن الاختلاف بين الناس لا يقتضي عدم المساواة في الكرامة الإنسانية، فالاختلاف في شكل الفرد الطويل والفرد القصير، والاختلاف في جنسه لا يعني عدم المساواة في الإنسانية.

وقد نلمس الاحترام في صورته التي ذكرناها آنفاً، في المثل الشعبي «القدر (2) بيضة، إذا تكسرت ما تتجبر»، المثل يشير إلى الاحترام بالمطلق كقيمة إنسانية، فلا يحصره في فئة اجتماعية معينة ولا طبقة بذاتها، إنما يشمل الإنسان في إنسانيته كلها. ويشبه الاحترام في حساسيته بالبيضة التي لا يمكن جبرها في حال تكسرت، أي في حال آنس الإنسان احتقاراً أو إذلالاً، لأن ذلك يضر بكرامته وعزة نفسه. ومن خلال المثل «عاش من عرف قدره» ينوه المجتمع بالفرد الذي يحترم غيره من خلال احترام نفسه، وهو يشمل كل إنسان دون تمييز.

والمقامات محفوظة، التي تميز الأفراد بعضهم عن بعض، كميزة العلم أو الجاه أو المكانة الاجتماعية التي يتمتع بها الفرد. فالمجتمع يبدي احترامه للفرد نتيجة المميزات التي ذكرنا، ومن مؤشرات ذلك ما يلخصه المثل «إذا حضر الماء غاب التيمم»، إبداء الاحترام المطلق للفرد ذي المكانة في حال حضوره في جماعة، يبدو من خلال التزام الآخرين الصمت في حضوره، كمؤشر للتوقير، للإفادة منه في تقديم معرفة أو حل مشكلة، فالرأي ما يراه هو. وقد يبلغ الاحترام أقصاه باعتبار الفرد المحترم في مرتبة عليا ودائمة، فهو بمكان الحاجب من العين التي لا تتغير مرتبتها أبداً، فيبدي المحترم ذلك من خلال المثل «العين عمرها ما تعلى على الحاجب». كما أن للسن دوراً في فرض الاحترام، لاسيما عندما يتعلق الأمر بتقديم مشورة أو نصيحة... لأن «اللي فاتك بليلة فاتك بحيلة»، والحيلة هنا هي التجربة والخبرة الاجتماعيتين. فاعتراف المجتمع في كثير من الأحيان بالسن كعنصر مميّز، كفيل بإكساب الفرد مكانة اجتماعية، تجعله يتقدم مرتبة على الآخرين. كما نجد في بعض الأمثال مؤشرات على استعمال الاحترام في التعاملات اليومية، ففي الحوارات أو المناقشات قد يقطع أحدهم الآخر، لكن بقول فيه كثير من اللطف واللباقة: «نقطع حديثك بالعسل».

(1) سورة هود، الآيتان 118-119.

(2) القدر تعني التقدير والاحترام.

رمز الحلاوة والطلاوة، وبهذه الصفة لا يشعر المتحدث بالحرص عندما يقطع كلامه أو يبادر في تدخل إن رأى ضرورة لذلك بقوله: «مَا تَنْسَى مَا تَتَحَدَّثُ، وَ كَلَامَكَ هُوَ لَكَبِيرٌ». وهو تعبير آخر عن الاحترام، فيرفع من شأن كلام الفرد، مهما كان أمره، وتبدو مقاطعة المتكلم المهذبة في عبارة «مَا تَنْسَى مَا تَتَحَدَّثُ»، أي احتفظ بكلامك لمواصلته بعد حين، لأن كلامي عارض، أو تستعمل العبارة «أَحْرَزُ فَأَيَّدَتَكَ» للغرض نفسه، في تعبير عن الاحترام الذي يبديه أفراد المجتمع لبعضهم. فهي عبارة اعتذار عن المقاطعة.

كما تُرسم حدود المعاملة في المثل الشعبي «أَنَا نَقُولُ لَكَ سَيِّدِي، وَ أَنْتَ أَعْرِفَ مَرَبِّطَكَ»⁽¹⁾، المعنى أنه عندما أقر لك بالسيادة وأحفظ لك المقام، فلا يعني هذا أنه يحق لك ممارسة أنواع التعسف والظلم في حقِّي، ففي حال تجاوز ما هو مسموح به، فإنني على مقدره تامّة على الثورة عليك، وتظهر هذه المقدره من خلال ذكر قرينة «مربطك» للدلالة على المستوى الحيواني الذي سينزله في حال ممارسة الاحتقار والإهانة. وبذلك رُسمت قاعدة سلوكية يفرض من خلالها احترامها والاحترام المتبادل بين مستويين من أفراد المجتمع، أحدهما صاحب مكانة والآخر من الطبقات المستضعفة أو غيرها. الملاحظ أن هناك سورة غضب أشبه ما تكون بثورة المستضعفين على من يمارسون تجاوزات أو تعسفاً ما، و تبدو من خلال «و أَنْتَ أَعْرِفَ مَرَبِّطَكَ» في دعوة إلى تذكيره بالتزام الحدود وما تسمح به العلاقات الإنسانية، ففي ذلك عنف رمزي يشبه فيه السيد-دون خشية أو مواربة-بالحيوان، ونستدل على ذلك من خلال قرينة «مربطك» التي أشرنا إليها سابقاً، والتي لا تكون إلا للحيوان أي المكان الذي يربط فيه الحيوان، ليلزم مكانه. وهي تُعدُّ إرهابات تنبئ بغضب شديد.

وفي هذا المثل الشعبي اجتمع فيه الاحترام وشيء من قلة الاحترام، ولعلّ الموقف الاجتماعي استدعى ذلك، فهي فرصة يظهر فيها الفرد نفساً أبية، وخلقاً جميلاً فيه علو الهمة؛ لأن: «النفوس العلية لا ترضى بالظلم لأنها أكبر من ذلك وأجلّ، والنفوس المهينة بالضد من ذلك»⁽²⁾. ويقول ابن القيم في «الفوائد» أيضاً: «فمن علت همته وخشعت نفسه اتصف بكل خلق جميل، ومن دنت همته وطغت نفسه اتصف بكل خلق رذيل»⁽³⁾.

(1) حليتيتم لخصر، المرجع السابق، ص 277.

(2) أبو عبد الله بن عبدة قائد الحاشدي، الأخلاق بين الطبع والتطبع، طبعة جديدة منقحة و مزيدة، دار القمة لتوزيع الكتاب، دار الإيمان للطبع و النشر و التوزيع، الإسكندرية، مصر، 2008، ص 63.

(3) أبو عبد الله بن عبدة قائد الحاشدي، المرجع نفسه، ص 62.

من خلال ما تقدّم من أمثال شعبية في هذا المجال، نلاحظ أنّ المجتمع يعطي من قيمة تقدير الذات ويدعو إلى الاحترام المتبادل، ويرفض بقوة الإزدراء والاستكانة والظلم والتعسف من أيّ كان، لكن في تواضع وعزّة نفس.

خلاصة

كانت للمرأة مكانة اجتماعية كبيرة، فكانت موضع حبّ ورهبة في آن واحد، فكان الاعتقاد أنّ من جسدها تنشأ الحياة ومن صدرها تغذيها. واعتبروا أنّ دورتها الشهرية تتبّع دورة القمر التي تتمّ في ثمانية أو تسعة وعشرين يوماً. واستمرت الحال طويلاً، وعندما عرف الإنسان الزراعة وحياة الاستقرار، وجد أنّ الأرض هي مصدر الحياة، فهي الرحم الذي يحبل بالبذور وتنتج زرعاً. ويتأثير هذه الظروف الجديدة، ازدادت ثروة الرجل وممتلكاته وتعزّز دوره الاقتصادي. وبفعل هذه التغيّرات حلّ النظام الأبوي محلّ النظام الأمومي. فكان هذا الانقلاب بداية لعهد تحلّ فيه المرأة مكانة أقلّ ممّا كانت عليه سابقاً.

أخذت البنت في منطقة أولاد نائل صورة اجتماعية إيجابية حيناً، عند ولادتها وفي مرحلة صباها، فهي عمارة للبيت والخلف الذي يخلد ذكرى الأب. وتأخذ البنت أحياناً صورة سلبية، فهي همّ وغم؛ لأنّ وجودها يعدّ في الآن ذاته تهديداً لشرف الأسرة والعائلة والعشيرة والقبيلة.

وقد أعطى المجتمع صورة حسنة للمرأة حين وصفها بالمرأة الحرّة السيّدة، وليست فقط للبيت والإنجاب. ويراهم الخير كلّهُ أو الشرّ كلّهُ «الخير مرّاً و الشرّ مرّاً»، والقادرة عليهما. وتفضّل أحياناً عن الرجل لأسباب مختلفة وحسب المواقف الاجتماعية.

لكن أكثر ما يرسمه الوجدان الشعبي عن المرأة، تلك الصورة السلبية التي تحمل في ثناياها امرأة لا يعتدّ برأيها، وأنها صاحبة كيد يوجب الحذر منها. ويجب تعنيفها، إن استدعى الأمر ذلك، حين يوثق الرجل عقالها بالأولاد أو بوسائل أخرى كاتخاذ ضرة عليها.

وفي موضوع الزواج، يدعو المجتمع أفرادَه، مدفوعاً بما لديه من حمولة ثقافية، إلى اختيار فتاة من أبناء عمومته أو أبناء خوولته، ليؤكد الرغبة في تقوية النسق العائلي، وليعبّر عن الولاء للعائلة وللقبيلة. لكنه يفتح أبواب الاختيار من أخريات، لكن بشروط يحددها المجتمع. وفي كلّ الحالات اهتمّ بكل كبيرة وصغيرة في أمور الزواج، وأرسى تقاليد وأعرافاً تسري على الجميع لنجاح الزواج وديمومته.

حملت علاقة الحماة بالكنة دلالات سلبية في بنية العلاقات الأسرية؛ فهي متوترة في أغلب الأحيان لأسباب متعددة. والتوتر يطال أيضا أفراد العائلة كالسلفة وامرأة السلف والريبب والضرة.

وفي علاقات الإخوة يوظف النسق الأسري آليات تنبيهية تبيّن ما لعلاقة الأخوة من أولوية على باقي العلاقات الاجتماعية الأخرى، ولاسيما علاقات الصداقة، وذلك للحفاظ على توازن الأسرة واستقرارها. ومن جهة أخرى، وفي حالات كثيرة ولأسباب متعددة، فإن الآخر قد يحظى بالأولوية في العناية على حساب الأخ، فيولي المجتمع الآخر أهمية كبيرة من خلال الإشادة به.

واعتبرت الصداقة حاجة إنسانية جوهرية، وهي ميل متأصل في الطبيعة الإنسانية. فلا يمكن للناس أن ينموا ويتطوروا إن لم يشبعوا هذه الحاجة. والصداقة تتم عن التفاهم والاحترام والثقة المتبادلة التي تعد الضمان الذي يبقي الصداقة. فهي بين الناس واجب يفرضه العقل.

وشكّلت علاقة الجيرة واحدة من أمتن الصلات الاجتماعية في الثقافة العربية الجزائرية، فالجيران ليسوا سكّانا يقطنون قريبا من بعضهم بعضا فحسب، إنّما هم جزء من الحياة اليومية يؤثرون عليها تأثيراً كبيراً و نوثر عليهم.

ارتبطت قيمة تقدير الذات بالصورة الإيجابية عن الذات، وعن الصورة التي يتلقاها الفرد من المجتمع نتيجة تفاعلاته. ويتمثل تقدير الذات في الثقة بالنفس، واحترام الذات وتقديرها لإحداث توازنات بين أهدافه وأهداف مجتمعه. فالتقدير الذي يضعه الفرد لنفسه سيؤثر حتما في اتجاهاته واستجاباته وأهدافه وفي علاقاته بالآخرين وبالمجتمع.

وهناك شرط أدنى لكنه ضروري في إقامة علاقات احترام وتقدير بين الأفراد، هذا الشرط هو احترام الفرد كلّه وبكامل أبعاده، واستبعاد أيّ تصنيف له في أي نظام فكري أو ثقافي، أو عرقي... جاهز أو ترتيبه في سلم اجتماعي معين أو جماعة معينة، و استبعاد أي حكم عليه مهما كان، كما ينبغي عدم حصره في جوانبه القيمية، حتى يتمكن الفرد من إقامة علاقات إنسانية متبادلة.

الفصل الثالث

الفصل الثالث

القيم الاجتماعية (2) الصفات الاجتماعية في الأمثال الشعبية

تمهيد

1- قيمة الكرم

2- قيمة التضامن

3- قيمة الصبر

4- قيمة التسامح

5- قيمة القناعة

6- قيمة الصمت والكلام

8- قيم الوفاء

خلاصة

تمهيد

القيم الاجتماعية تفضيلات الفرد واهتماماته التي يبيدها نحو الآخرين والميل والنزوع إلى جماعات اجتماعية دون أخرى، تدعو إليها أسباب اجتماعية تبلور رؤيته للآخر وللغير وللمجتمع. يعتز بأفراد جماعته، ويفتخر بالانتماء إليهم، يتضامن معهم ويدعمهم، كما يعتز بإنسانيته من خلال الشعور بالانتماء إلى الجنس البشري، ومن خلال ربط علاقات اجتماعية بالغير المختلف عنه، ويجد في ذلك متعة، لأنه يلبي حاجات لآبد من إشباعها، فالآخرون والغير بالنسبة إليه غايات يفرض عليه الانتماء إليهم التزامات وواجبات نحوهم. فيتم التعبير عنها بوشائج لتمتين العلاقات كالتكرم عليهم والوفاء لهم والتسامح معهم والصبر عليهم.

1- قيمة الكرم

الضيافة هي صفة اجتماعية قبل أن تكون صفة فردية، لأن الفرد المضيف يعبر عن حاجة اجتماعية وهو الانتماء إلى مجتمع وعن عضويته فيه، أما المضيف فيشعر بضرورة ردّ الضيافة لضمان تبادل العلاقات.

تبدأ الضيافة، من الصورة الذهنية الإيجابية التي يحملها الفرد عن الضيف بأن «الضيف أبيض» بمعنى أن الضيف سيدّ مرحّب به، في حلّه في ربوع أولاد نائل، دون أن تضيق به نفوس أو تستكف عنه عقول.

فتبدأ الضيافة بعبارات الترحيب بالضيف باختيار أجملها وأكثرها ملاءمة «مرحباً أهلاً و سهلاً، قَرَبٌ» أو «سهلاً و مهلاً»، فيردّ عليه الضيف بالعبارة التي ألف الردّ بها في بيئته الاجتماعية، أما إذا كان من أهل المنطقة فيقول: «يَقْرَبُ لِيكَ الْخَيْرُ». والقاعدة الشعبية تلزم الضيف تناول ما تفضّل به المضيف «اللّي يودّك بالطعام، وُدُوْ بِالْمَاكَلَةِ» كعربون قبول ضيافته عن طيب خاطر. وهناك واجب اعتراف الضيف بالفضل عليه، وذلك بعدم تمنّي زوال النعمة على صاحبها «الرّزق اللّي تتعشى به ما تودّ لو بخسارة»؛ وعدم زوالها على البيت وأهل البيت أيضاً «البيت اللّي تتعشى فيه ما تودّ لو بخسارة»، ولذلك نجد من الأعراف الواجبة عقب كلّ وليمة تقام، أن ترفع الأيدي بالدعاء بعمارة البيت ورزق أهله ممّا يستحقّون من الطيبات. وعند انصراف الضيف يقول: «يكثر خيركم» كصيغة اعتراف لأهل الفضل.

وإمعانا في الكرم، يتمّ إبداء رحابة الصدر من خلال دعوته إلى الإقامة لمدة أطول سواء من

باب الدبلوماسية أو الحقيقة، فيقال للضيف «ضيفة النبي ثلاثة أيام». وإن شعر المضيف حرجا من الضيف خشية التكلف أو ذهل من الإغداق عليه بالكرم، فيعمد إلى إزالة هذا الحرج و يشعره بالارتياح بقوله «الضيف يجي ببرآكته معاه»، أو قد يبدي الضيف شعورا بالحرج من ضيق المنزل عند المبيت، فيبادره المضيف بأن «الضيق في القلوب» لرفع الحرج عنه. ويبدو أن هذا المثل مستوحى من المثل العربي «إن لم تسعكم بيوتنا فإننا نضعكم في قلوبنا»⁽¹⁾. ولا غرو في ذلك؛ لأن المنطقة امتداد لهذا التاريخ وأن الشرائع العربية أصيلة في أهلها.

ومن الصفات التي يتميز بها الفرد الكريم، الإنفاق بغير شح، فيوصف حيناً فلان بـ«اللي جابها النهار يديها الليل»، فيظهر عدم الخوف من المستقبل، فلا يخشى فاقة من بذل أو عطاء نتيجة ذلك، أو يوصف بالإيثار «فلان حاجتو ميش ليه» في هذا المثل يمتد الكرم والسخاء ليشمل كل ما يملكه الفرد فيصبح في خدمة كل محتاج. ومن دلائل رحابة الصدر التي يبديها المضيف لضيفه هو التماس الأعذار التي قد جعلته يتأخر عن موعد الوليمة وفقاً للمثل «التمس لأخيك سبعين عنرا»، فيذكر «الغائب حجتو معاه» وعيا منه بأن العتاب عن التأخر قد يكدر النفس وقد لا يحتمله الضيف فيعطي ظهره لصاحب الدعوة. فمثل هذه الأعراف معمول بها في المنطقة وهي من تمام إكرام الضيف و من دلائل رسوخ الفضيلة فيها.

وإكراماً للضيف، يسعى المضيف إلى دعوة آخرين من أقرائه أو أصحابه لحضور المأدبة التي تقام على شرف الضيف، للتعارف وإقامة علاقات. «ومن مقاصد الضيافة الكبرى حصول التعارف والإفادة والاستفادة وحصول الإعزاز للحاضرين»⁽²⁾. وتجدر الإشارة إلى أن ما يتعارف عليه في هذه الحال أن الذين حضروا المأدبة يجدون أنفسهم أحياناً تحت مسؤولية دعوة الضيف «اللي تعشى مع الضياف يوجد غدهم»؛ لتوطيد العلاقات وزيادة التعارف.

وترسم الأمثال الشعبية قواعد سلوكية من خلال الفكر التي تحملها ترسيخاً لها، فتربي من خلالها الأفراد عليها، ومنها عدم الضيق بالضيف، سواء خشية تكلفة ذلك عليه، فيدعو الأفراد إلى «الجد بالوجود» أو خشية إطالة زمن الضيافة فيدعو الأفراد إلى عدم إشعار الضيف بالحرج من ذلك، والإبقاء على معاملته كضيف معزز مكرم فيقول: «الضيف ضيف، ولو كان يقعد الشتا ولا

⁽¹⁾ستيوارت ضد، العلاقات الاجتماعية في الشرق العربي، نقله إلى العربية: فريد جبرائيل نجار، دار الكتاب، بيروت، لبنان، ط1، 1947، ص43.

⁽²⁾محمد إبراهيم الحمد، المرجع السابق، ص58.

الصَّيْفُ».

ومن جهة أخرى، يرسم قواعد سلوكية على الضيف اتباعها وهي «الصَّيْفُ فِي يَدِ الْمُضَيَّفِ» أي أن الضيف تحت مسؤولية المضيف، لا يجوز لهذا الأخير الإخلال بشروط الضيافة، ويعبر عن ذلك «الصَّيْفُ مَا يَشْرَطُ وَ مَوْلُ الدَّارِ مَا يَفْرَطُ»، كما لا يحق للضيف تقديم شروط ما باستثناء شرط واحد وهو ضرورة الترحاب والبشاشة «أَعْطِينِي عِبْسَتَكَ مَا رَدَّتْ خُبْرَتَكَ». وهو تذكير بحق أحقته العرب منذ القدم «لأن العرب تجعل الحديث والبسط والتأنيس والتلقي بالبشر من حقوق القرى ومن تمام الإكرام به»⁽¹⁾.

والجدير بالذكر، أن أكثر ما يمقته أهل منطقة أولاد نائل هو عدم العناية بالضيف، فيفضل عدم دعوته على أن تكون الضيافة غير لائقة به. «رَدْلَةٌ مُسْرَمَدَةٌ وَ لَا ضَيْفَةٌ مَرْمَدَةٌ» أي بخل بواح وصريح الذي يصفه الأدب الشعبي بالرنيلة - لأن ردلة مأخوذة من الرنيلة - خير من ضيافة لا تليق بالقيمة التي يحملها الفرد تجاه الضيافة. وقد يضطر أحيانا إلى صرف ضيفه بلباقة لا يشعر بها هذا الأخير، على أن تكون الضيافة غير لائقة «زَعَاكَ ضَيْفُهُ وَ لَا عَرَّارَ بِهِ»، والمثل في الواقع لا يدعو إلى منع الترحيب بالضيف وتقديم واجب الضيافة، لأن العرف يقول: «الْجُودُ بِالْمَوْجُودِ» لكنه يحمل تقريرا لأولئك الذين يتماطلون في قضاء حاجات الناس.

أما إذا آس الضيف زيادة كرم و كرر الزيارات بغير وجه حق و «لَقَاهَا خَابِزَةً» بالتعبير الشعبي يستعمل المجتمع آلية تحذيرية من خلال المثل الشعبي «ضَيْفٌ عَامٌ يَلْزَمُ الذَّبِيحَةَ، وَ ضَيْفٌ لَيْلَةٌ لِيَهُ مَأْكَلَةٌ مَلِيحَةٌ، وَ ضَيْفٌ كُلُّ يَوْمٍ أَعْطِيَهُ طَرِيحَةً». أما بالنسبة للذي يأتي بغير دعوة من المضيف «الَّذِي جَاءَ بِلَا عَرِضَةٍ يُقْعَدُ بِلَا فَرَّاشٍ». فيغض الطرف عنه، فيقال فلان «حَطَّ عَلَيْهِ الْعَيْنُ». أما إذا كان الضيف غير محبوب وغير مرغوب فيه لسبب من الأسباب أو فُرض فرضا، فتستعمل معه آلية أخرى «الصَّيْفُ الَّذِي مَا تَحَبُّوْ، تَرَبُّوْ وَ غَرَبُوْ، إِذَا تَكَلَّمْ كَذْبُوْ» يشعر حينها الضيف بأن لا مكان بينهم فينصرف.

«مِنْ عِنْدِي وَ عِنْدَكَ تَتَطَبَّعُ، مِنْ عِنْدِي بَرَكَ تَتَقَطَّعُ» قد يبدو هذا المثل أنه يطرق الجانب الاقتصادي والمادي البحت مادام يتعلّق بالمنفعة، قد يحقّق ذلك حتما، لكنه في الوقت ذاته ينطوي على الجانب القيمي والإنساني للعلاقة التبادلية التي يدعو إليها، فهو يدعو إلى ضرورة «تحقيق

(1) حلبيتم لخضر، المرجع السابق، ص 288. نقلا عن الجاحظ، البيان و التبیین، ج1، ص13.

الموازنة بين ما يعطيه الفرد للمجتمع وبين ما يعطيه المجتمع للفرد، فالموازنة بين الأخذ والعطاء تقود إلى استتباب العدالة وانتشارها وتعميق العلاقات الاجتماعية بين البشر واستمرارها»⁽¹⁾. وعند اختلال مبدأ التوازن بين الأخذ والعطاء تتوتر العلاقات أو تنقطع أو تتحول إلى علاقات هامشية⁽²⁾. ويعبر كثير من الأمثال على الحرص على العلاقات الاجتماعية من خلال تبادل المنافع سواء في التواد بالطعام«اللّي كلاً دجاجات الناس يسمّن دجاجاتو»⁽³⁾. و«اللّي كلاً خرفان الناس يوجّد خرفانو»، أو بتبادل الهدايا وغيرها«خير الناس عدو ولا رُدو».

إذا كانت هذه الأمثال تؤكد مبدأ التوازن بين التكاليف والأرباح، فإن المثل«اللّي هدالك دجاجة، ديّتها جمل» يؤكد مبدأ الاختلال بينهما، وهو يؤدي حسب بيتر بلاو إلى تقوية العلاقات بين الطرفين المتفاعلين. يعد العطاء من الواجبات التي يؤديها الفرد للفرد الآخر أو للجماعة، بينما الأخذ الذي يحصل عليه يعدّ من الحقوق التي يتمتع بها بعد أدائه الواجبات.

فاختلال التكاليف والأرباح بين الأشخاص والجماعات التي أفرها المثل الشعبي الأخير، من شأنه أن يقوّي الروابط الاجتماعية ويديمها، لأنّ الطرف الذي يعطي يجعل الطرف الآخر تحت مسؤولية تقديم التنازلات أو المكافآت أو الواجبات للطرف الأول⁽⁴⁾. ويشعر الثاني بأنه مدان للطرف الأول، فيظهر له الشعور بالرضا والارتياح، فيقدّم له بدوره عطاء مساويا أو يفوقه في كثير من الأحيان؛ لأنّ في كثير من المناطق إذا كان ردّ العطاء مساويا للعطاء قد يفهم من هذا السلوك عدم قبول الهدية، ويكون هناك شعور بالامتعاض. ودرءا لهذا الشبهة ينبغي أن يكون ردّ العطاء يفوق العطاء نفسه، لإبداء النية الحسنة في التبادل، حتّى يزداد التفاعل الاجتماعي وتتقوى العلاقات وتستمر. ويبدلّ هذا الأمر على أهمية الجانب الاجتماعي للهدية أكثر من الجانب الاقتصادي والنفعي.

حسب"جورج هومنز"إنّ التفاعلات المتكررة بين أفراد الجماعة الواحدة تؤكد على عواطف الحب والتعاون والتكاتف بين أعضاء الجماعة الواحدة. فمنح المكافآت للأفراد يقوّي هذه العلاقات

(1) إحصان محمد الحسن، النظريات الاجتماعية المتقدمة، ص185.

(2) إحصان محمد الحسن، المرجع السابق، ص186.

(3) المثل سائر في المنطقة بالمعنى المذكور، ولكنه ليس ابن بيته، لأنّه ليس من شمائل أولاد نائل أن يقدموا الدجاج في موئدهم، الضيافة في منطقة أولاد نائل تتمّ بلحم الضأن، و الخروف بالذات و ليس بالدجاج، يشعر الفرد النائي بالخلج إن تمّ ذلك.

(4) إحصان محمد الحسن، المرجع نفسه، ص187.

التي تعود بالفائدة على المجتمع. ف«إذا كان الأصدقاء يتبادلون الهدايا، فإن الهدايا تصنع الأصدقاء»⁽¹⁾.

فالمجتمع في منطقة أولاد نائل يقوم بهذا السلوك بناء على قيمه ومبادئه، وبناء على عادات المجتمع وتقاليد أولاد نائل، ثم بناءً على القيم المادية والنفعية للتبادل. ولا يختلف في ذلك عما يجري في كل المجتمعات البشرية، بالإضافة إلى جانب التباهي بتقديم الهدايا.

ارتبطت الهدية في المجتمع بقيمة الكرم وهي من عاداته وتقاليد الأساسية، ولها قيمة رمزية تفوق قيمتها المادية، إذ تعزز مبدأ العطاء والمنح الذي يعبر عن المشاعر النبيلة .

الضيافة جزء أصيل من العادات الاجتماعية في الثقافات البشرية، وفي ذلك يقول "ديريدا": «لن أقول فقط أنه توجد ثقافة للضيافة، بل سأقول أنه لا توجد ثقافة بدون ضيافة». فكرم الضيافة العربية في منطقة أولاد نائل، يتميز عما سواه في المجتمعات الأخرى، فهو ليست من القيم المتوارثة عبر الأجيال فحسب، إنما هي نمط حياة. إذ أن الفرد في منطقة أولاد نائل يشعر بالحرج في حال وصفه بالكرم أو المنطقة بالكرم، ويعدها نقيصة«لأن الإنسان إنما يمدح على الفضيلة إذا كانت مستغربة منه»⁽²⁾، أما وهي أصيلة في المنطقة ويعرفون بأهل الفضل، فلا يمكن أن يستغرب ما يظهر منهم من فضائل. لكن على الرغم من ذلك فهم يبدون سرورا بذلك في الآن ذاته، لأن ذلك يكون داعيا إلى إحداث الأثر المرجو والاستحاث عليه.

ولقد بلغ شأن الضيافة شأوا كبيرا في منطقة أولاد نائل، فأصبحت حقا للضيف وليس عملا خيرا وواجبا لا يلغيه حال أو يقلل منه. وجاء في الأمثال ما يدل على إمعانهم في إكرام الضيف ورسوخ صفة الكرم في النفس. و«إكرام الضيف شامل لأمر كثيرة؛ إذ يدخل فيها: إعزازه، وإسعاده، ورفع شأنه، وتيسير أمره، ورفع الحرج عنه، والكلفة عنه، ويكون ذلك بحسن استقباله وملاحظته وإيناسه، والإقبال عليه والقيام بشأنه والحذر من الحط من قدره»⁽³⁾. وهذه السمائل التي ذكرت تعد من بديهيات الضيافة في المنطقة. ومن أكثرها بدهاة إطعام الطعام، فهو من أعظم حقوق الضيف ومن

(1) محمد الجويلي، الهدية طقس اجتماعي يختزل الروابط الإنسانية، يومية العرب، الاثنين 11/04/2016، العدد 10242، السنة 38، لندن.

(2) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تعليق: أبو حذيفة إبراهيم بن محمد، دار الصحابة للتراث للنشر والتوزيع، طنطا، ط1، 1989، ص35.

(3) محمد بن إبراهيم الحمد، نوازل الضيافة، دار الحضارة للنشر و التوزيع، ط1، الرياض، 2018، ص14.

أكثر صور الإكرام وضوحاً، بل لا تكتمل الضيافة ولا تعدّ إلاّ به. فهو القيمة المركزية التي تتمحور حولها الضيافة.

لا يوجد فرد غير مبال بظاهرة السخاء، لكن قد يبدو البعض أنانيين لأنّ ليس لهم الوسائل الكفيلة بإقراء الضيف، أمّا أولئك الذين يبخلون، فلا يعني أنّ ذلك لا يعينهم بل هم حسّاسون للضيف لكن بطرق مختلفة، فقد يبدي البعض كرماً للضيف القريب من حيث النسب، ويعتقد بأنّ هؤلاء هم أولى بذلك بصرف النظر عن الآخرين، والبعض يجد نفسه متماه مع الضيف حيث تعكس صورته في الضيف.

وللبخل ذكر جاء من خلال ملاحظات عينية لسلوك الأفراد وللأفراد ميسوري الحال الذين تعشّش فكرة البخل فيهم، فهم يحملون الفكرة بحدّ ذاتها ويتبنونها، وبالتالي هم من أكثر ضحاياهم فيبخلون حتى على أنفسهم فيقال «زَجَارُ وَ يَتَعَشَّى بِاللَّفْتِ» أي أنّه يمتنّ الجزارة لكنّه لا يأكل اللحم خشية الفقر، وفلان «عَقِيرَةٌ عَلَى نَفْسُو» أو فلان «عَسَّاسٌ عَلَى مَالُو» بمعنى أنّه يملك من المال ما يكفي لأن يعيش في رغد، لكن مادام يحمل فكرة البخل فهو لا يستفيد منه حفاظاً عليه، فهو غاية في حدّ ذاته. فيصبح المالك البخيل مجرد حارس إلى غاية تسليمه للورثة من بعده. وهو ما يتوافق مع القول «البخيل حارس نعمته، وخازن وراثته»⁽¹⁾. وما يميّز هؤلاء، أنّهم لا يتمتعون بامتلاك المال إنّما يتمتعون بالإحساس بوجوده كيفما كان.

البخل خلق ينمو مع الإنسان و تؤثر فيه عوامل عديدة، منها عوامل حياتية وأخرى بيئية وثالثة متوارثة في بعض الأحيان. فمن الأسباب التي يراها الجاحظ أنّ المجتمع في المدن هو مجتمع يعتمد على التجارة بالدرجة الأولى في حياته الاقتصادية، وغالباً أنّ المجتمع إذا كثر فيه التجار كثر فيه الشح والبخل؛ لحرصهم على الربح والكسب الذي يصعب عليهم التفرّط فيه وهكذا حال المدن التجارية⁽²⁾.

ويبدو بخل البخيل من خلال الآليات التي يستعملها، فحين يطلب من بخيل أداء خدمة ما كإقراض مال مثلاً، فيختفي ويتوارى وراء النصح والمشورة حيناً، فيقدّمهما عوض أن يعطي العطاء. ويعبر عن هذه الحالة المثل الشعبي «الْبَخِيلُ يَرْجِعُ دَبَّارُ»، وهي آلية يستعملها الفرد حتى لا يظهر

(1) أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي المصدر السابق، ص299.

(2) نوفل محمد نوري، «الجاحظ و تكريس القيم الاجتماعية في العصر العباسي من خلال-كتاب البخلاء للجاحظ

أنموذجاً» مجلة التربية و العلم، العدد3، السنة 2006، ص50.

على بخله أحدا.

كما أنه يستعمل آليات أخرى كتجنب الاحتكاك بجيرانه وأصدقائه، وتجنب الالتقاء بهم؛ لأن بخله يغلّ يده فيمنعه من العطاء «كِي طَابُ جَنَانُو نَايْفُ جِيرَانُو» أي عندما نضجت غلّة مزرعته تجنب، عمداً، الكلام مع جيرانه خشية أن يكون محل طمع منهم. وقد يلجأ إلى آلية أخرى «لُو كَانَ جِيْتِي فِي الْبَلِّ نَعْطِيكَ حَاشِي وَكِي جِيْتِي فِي الْغَنَمِ مَا نَحْكَمْشِي» بمعنى وضع المحتاج في وضعية غير حقيقية يتهرّب فيها البخل من أداء واجب عليه وحق للآخر، فيقول له: تمنيت لو جئتني وأنا أرى الإبل فسوف أعطيك حواراً، لكن لما جئتني وأنا أرى الغنم فلا يمكنني ذلك؛ لأنها ليست ملكاً لي، في تهرّب واضح وبخل بين. ويبلغ البخل أقصاه عندما يمتعض الفرد من الآخرين، متأففاً مبدياً ضجره «تَعْرِفَ عَرَبِي تَخْسِرُ خُبْرَةَ»، فربط علاقته الاجتماعية بخسارة مادية واقتصادية. وبذلك عبر عن تمرده عن الجماعة الاجتماعية.

فيعدّ البخل من الوجهة السوسولوجية مؤشراً على ضعف الإدماج الاجتماعي للفرد. فهو «يفتقد إلى الحس الجماعي»⁽¹⁾ الذي يحذر منه المجتمع ويقابله باستهجان. ويعدّ الشذوذ الذي يبرز صفة الكرم وحسن الضيافة الغالبة في منطقة أولاد نائل. كما أنّ البخل تعبير لما يميّز روح العصر من قلق وضعف في طمأنينة الفرد لمستقبله من تقلبات الدهر. كما «تكشف عن تصور البخلاء للحياة من خلال المال، عكست درجة ضعف تأثير القيم الخلقية منها على مجتمع المدن كما يصورها»⁽²⁾.

2- قيمة التضامن

من المسلمات أنّ الإنسان لم يوجد قط في الحالة الطبيعية الفطرية- لأنّ الواقع لا يؤيد ذلك- بل وجد في وسط اجتماعي، فالإنسان اجتماعي بطبعه، ولا يستطيع أن يعيش إلا في جماعة. فسعى قديماً إلى تلبية حاجاته ودوافعه متخذاً نسقا من السلوك الذي يعتمد في كثير من الأحيان على منطق القوة العضلية. لكنّه لم يفارقه الشعور بذاته كعضو في جماعة إنسانية، يشعر في نفس الوقت بكيانه الشخصي المستقل عن الجماعة وبميوله الخاصة وحاجاته التي يريد أن يقضيها، لكنّه ما زال على وعي بأنّه لا يستطيع تحقيق شيء من ذلك إلا إذا عاش حياة مشتركة مع غيره. لأنّ كما يقول "مسكويه": «أنّ كلّ واحد يجد تمامه عند صاحبه، وأنّ الضرورة داعية إلى استعانة بعضهم

(1) عبد الفتاح كيليطو، صورة البخل بطلا، انترنيت، 2020/05/18 على الساعة 19س12 دقيقة.

(2) نوفل محمد نوري، المرجع السابق، ص55.

ببعض، لأنّ النَّاس مطبوعين على النقائص ومضطرين إلى تماماتها ولا سبيل للواحد منهم إلى تحصيل تمامه بنفسه. فالحاجة صادقة والضرورة داعية إلى حال تجمع وتؤلف بين أشنات الأشخاص ليصير بالاتفاق والاتلاف كالشخص الواحد الذي تجمع أعضاؤها كلها على الفعل الواحد النَّافع له»⁽¹⁾.

ومع تطوّر الحياة والمجتمعات، وزيادة وعي الإنسان بأنّه يعيش في مجتمع مع غيره، تتشابه فيه الحاجات والدوافع وتتعدّد، شعر الإنسان بضرورة التضامن لتحقيقها. وبه يستطيع ضمان بقاءه واستمرار الجماعة. انطلاقاً من هذا المعنى، أصبح ضروريا وجود قواعد معينة تنظّم سلوك الأفراد للعيش معا متضامنين، لقضاء متطلبات حياتهم المتجدّدة. يكون الفرد فيها ملزما بإنجاز فعل يؤدي إلى صيانة وتنمية هذا التضامن، وملزما أيضا بعدم الإخلال به وفق قواعد يضبطها المجتمع.

يتساءل "Alfred Fouillé" عن أصل المجتمعات البشرية: هل نشوء المجتمعات هو عمل واع أو هو نتاج تطور طبيعي؟ فخلص إلى أنّ المجتمع هو «تنظيم تعاقدى» (organisme contractuel) ضمنى يربط الفرد بالمجتمع، ومصادق عليه من قبل أفراد المجتمع بقبولهم العيش معا. يهدف إلى جعل هذا التنظيم تاماً وصلباً⁽²⁾. وبضيف «نحن خلقنا في مجتمع رغما عنا، قبلنا إثرها بالأمر الواقع وعند بلوغنا سن النضج اندمجنا بأفعالنا في هذا العقد الاجتماعي». ويذهب ليون بورجوا Léon Bourgeois نفس المذهب بأن «الإنسان بإرادته أو بغيرها، هو عضو في مجتمع سابق على وجوده يجد نفسه شريكا ضروريا، غير مستقل بذاته، وعليه، فإنّه بقدر تمتّعه بالفوائد التي يجنيها من المجتمع عليه بالضرورة قبول تكاليفه، فالفرد بهذا المعنى دائن ومدين في الآن ذاته للمجتمع، منذ ولادته⁽³⁾. نستشفّ من هذا أنّ هناك إرادة للتأصيل لنظرية حقوق وواجبات في المجتمع، إذ يقول «دوركايم» في ذلك بأنّ نسق الحقوق والواجبات، فضلا على أنّه مؤسّر على الترابط الاجتماعي، فهي منشط له في الآن ذاته، وهي وسيلة التضامن الحقيقي أيضا⁽⁴⁾.

(1) أبو علي أحمد بن محمد ابن مسكويه، كتاب تهذيب الأخلاق و تطهير الأعراق، المطبعة الحسينية المصرية، مصر، ط1، 1329هـ، 1908م، ص 112.

(2) Marie-Claude Blais, La solidarité, Presses universitaires de Caen,

«Le Télémaque», 2008./1n33,page13

(3) Marie-Claude Blais, OP . CIT,page15

(4) Marie-Claude Blais, OP . CIT,page14.

هل التضامن هو إيداء الشعور بالتعاطف نحو الآخر الذي يحملنا على التعاون؟ أم هو حقيقة واقعية نشعرنا بأننا مرتبطون ببعض؟ أم هو قيمة أخلاقية؟ أم هو واجب أخلاقي (obligation). ترنحت فكرة التضامن بين تصور التضامن باعتباره شعورا خالصا بالتعاطف الذي يحملنا على التعاون وبين تصور حقيقي باعتبار أن المجتمع هو كائن حي، حيث الحياة هي التضامن. فيقول "Léon Bourgeois" بمجرد أننا نعيش في مجتمع، فنحن ملزمون تجاه كل أفراد المجتمع بالتضامن معهم، فنحن مرتبطون بهم، بالضرورة، بواجب التضامن. وبهذا المفهوم فالتضامن ليس إحساسا أو تعاطفا، إنما هو فعل اجتماعي. ونجد هذه الفكرة متأصلة في الوجدان الشعبي والتي يلخصها المثل الشعبي «النَّاسُ بِالنَّاسِ وَ النَّاسُ بِرَبِّي». ويضرب للتذكير بواجبات وحقوق تضامن الجميع مع بعضهم بعضا. وهو مستمد من الحديث النبوي «وَأَنْ الله في عون العبد مادام العبد في عون أخيه»، لأن «يد الله مع الجماعة». ونستشف منه نوعا من التضامن المقدس. ويظهر فيه فكر يعلي من شأن الجماعة والمجتمع، إذ نجد الكثير من الأمثال المعبرة عن ذلك.

يذكر المجتمع أفرادها من خلال المثل «يَدٌ وَحْدَةٌ مَا تَصْفَقُ» أي وكما أن اليد الواحدة لا يمكن بحال أن تحدث صوت التصفيق، فكذلك الإنسان منفردا لا يمكن أن يقوم بفعل ذي أثر وفاعلية ما لم يتم بمؤازرة وتعاون الآخر وتضامنه. ويدعم هذا المثل القائل «عُودٌ وَحْدُو مَا قُدَّو فَارَسَ وَحْدُو مَا غَزَا» أي أن عودا واحدا من الحطب لا يمكن أن يشكّل نارا، إلا بأعواد كثيرة مجتمعة، كما أن فارسا وحده لا يمكن أن يغزو إلا إذا كان في مجموعة من الفرسان الكثيرين، لتكون الفاعلية مضمونة. فهنا نلاحظ دعوة صريحة لتعاون أفراد الجماعة وتضامنها لحل المشاكل التي تعترضهم ومصاعب الحياة. كما يدعو المثل «المَحَامِيَّة تَغْلِبُ السَّبْعَ» بواجب تضافر جهود الجميع على شكل حمية للتغلب على المشاكل مهما كانت صعوبتها وشدتها، والتي يعبر عنها بالسبع وما يمثله هذا الأخير من رمز للقوة والجرروت وصعوبة التغلب عليه. كما أن هناك دعوة إلى ضرورة الالتحام والتضامن، لإحداث القوة، فقوة الجماعة أكثر من مجموع قوات أفرادها «قُطْرَةٌ مَعَ قُطْرَةٍ تَوَلِّي غَدِيرٌ»، ف«تغلب الكائن على الظروف الصعبة لا يرجع لقوته وجهده؛ إنما يعود أكثر لأولئك الذين يبدون تعاوننا»⁽¹⁾، ولذلك نجد الأمثال الشعبية تترجم الميل الطبيعي العام للناس للتجمع والتعاون والتضامن بدافع غريزة البقاء. ونلاحظ ذلك في المثل «عَدَّ رَجَالُكَ وَ اسْقِي المَاءَ» في إشارة واضحة للصراع الدائم حول الماء، وما

(1) Alice Pierard ,Les Sont-elles encore d'actualité, Analyse UFAPEC? 2018,N°36.18 ,
P. SERVIGNE et G. CHAPELLE, L'entraide, valeurs de vivre- ensemble
l'autre loi de la jungle, Editions les liens qui libèrent, France, 2017.

تتطلبه العملية من إعداد للقوة للحصول عليه، والمتمثلة في عدة الرجال وعدتهم، والذين يشكلون قوة مهابة تمكنهم من قضاء حاجات التزود بالماء والسقي... إلخ، وهذا المثل وثيقة تاريخية تبين الصراع الدائر على المياه في حقبة تاريخية معينة، والتي امتدت إلى وقت قريب ومازالت. ونجد لهذه الصورة إشارة في القرآن الكريم في سورة القصص ﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي إِلَّا نَسْقِي حَتَّى يُصَدِرَ الرِّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ﴾ (1). قام سيدنا موسى بما يتمتع به من قوة بالسقاية للبننتين اللتين تمثلان الضعف أمام عدد كبير من الناس، ودليل قوته قيامه بفعل السقاية من أمام أمة من الناس، وكذا ما تشير إليه الآية التي بعدها التي وصفته إحدى البننتين بالقوي ﴿قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾ (2).

وتوظف هذه الأمثال الشعبية للحث على التعاون والتضامن. وتحذر أمثال أخرى من التفرقة والتشردم والخروج عن الجماعة؛ لأن في ذلك ضعف لها، ف«البحر كي يتفرق يولي سواقي» أي البحر بما يمثله من قوة ورهبة سيصبح أقل رهبة وقوة، ويضعف عندما يتفرق ويصبح على شكل سواقي. ولأن خلال التضامن يكتسب الفرد الوعي بمسؤولياته تجاهها، فيورد المثل «الخارجة من فرقتها، ناشف ريقها» ليحسسه بخطورة عدم الوعي بمسؤولياته تجاه الجماعة وما يترتب على ذلك من آثار سلبية عليه وعلى الجماعة، فالحمامة التي تخرج من السرب (الفرق) مصيرها الخطر عليها؛ لأن قوتها في جماعتها، وبذلك يقطع كل محاولة للأفراد بتصور وجود مستقل و متميز، وإشعارهم بأنهم أعضاء في جماعة تحكمها قيم ومعايير لا يسمح بتعديها. فتلمص الفرد من أداء الواجبات يجعله يفقد حقوقه على الجماعة، ويأتي المثل الشعبي «اللي ما يعاون خوّه في الضيق ما يلقى في الشدة رقيق» ليصرح بالعاقبة السيئة التي تنتظر الفرد الخارج عن الجماعة بتبعات عمله الأناني، فالذي لا يشعر بواجب تقديم الخدمات في وقت الحاجة، سيفقد حقه على الجماعة في هذه الحال. ويذهب المثل الشعبي إلى أقصى حد من التعبير عن التضامن بدعوة الفرد إلى المساعدة والتعاون، فيدعو الأفراد إلى «معاونة النصاري و لا لقعاد خسارة»، يعنى يرسخ المجتمع فكرة التضامن مع الآخر ولو كان من خارج مجتمعه الأصلي، كما نستشف منه الاعتراف بالآخر والتعاون معه لبقاء الجميع، في خطوة واضحة تبين البعد الإنساني للتعاون والابتعاد عن التمرکز حول الأنا، ويبين بوضوح جملة من قيم التعاطف والكرم وقبول الآخر. كما نلاحظ أن هذا المثل يؤرخ للحقبة الاستعمارية التي مر بها

(1) سورة القصص، الآية 23.

(2) سورة القصص، الآية 26.

الشعب الجزائري، وبقي المثل متداولاً إلى يومنا هذا. ومن جهة أخرى يطمئن المثل «اللحم إذا أنتن يرفدوه أماليه» المتعاونين المتضامنين وأعضاء الجماعة عموماً، أن من أصبح عاجزاً بعد العطاء، ستتكفل به الجماعة كتأمين على الحياة. فكلمة «اللحم» كناية عن العضو، وكلمة «انتن» كناية عن عجز العضو، ففي هذه الحال، تتحمل الجماعة مسؤولية التكفل به. ومن هذا المثل الشعبي نستشف فائدة التضامن والوظيفة التي تؤديها الجماعة في حال عجز أحد أعضائها عن القيام بواجباته تجاهها، فهي من الحقوق التي تضمنها للمنتمين إليها.

وفي المثل «القافلة، قافلة وحده، و كل واحد عينو على بعيرو» أي أن القافلة واحدة لكن كل عضو فيها لا ينظر إلى مصلحة المجموعة، إنما يؤثر عليها مصلحته الخاصة، من خلال إبدائه الاهتمام الخاص بجملة - ولا يمكن تفسير هذا السلوك إلا بكونه فعلاً اجتماعياً وجدانياً⁽¹⁾ يعبر من خلاله الفرد على غريزة المحافظة على أملاكه الخاصة والخوف الذي يشعر به نحوها. وفي الآن ذاته يحمل هذا المثل الشعبي تأنياً على فقدان الوعي الجماعي لدى الأعضاء، مذكراً إياهم بأن عناصر المجموعة مترابطة بنائياً ومتساندة وظيفياً لأداء وظيفة إشباع حاجاتهم.

إن إلاح المجتمع على التضامن، والتحذير من الخروج عنه، إنما هو تعبير عن خشيته من تأكله (التضامن) من خلال تعميم الأنومي الذي ينتج عنه الشعور بالاغتراب ورفض كل انتماء جماعي ملزم. فالمجتمع يريد من ذلك بناء مجتمع صلب، ويبرز لأفراده ويبيّن لهم أن الكائن الاجتماعي ليس فقط ذلك القادر على التشارك مع الآخرين وعلى احترام قواعد الشراكة association، بل هو ذلك الذي يفهم بأن جزءاً من شخصيته من أصل اجتماعي، وبالنتيجة ينبغي تسخيره للمجهود المشتركة. فمن الظلم أن يتمتع الإنسان بالفوائد التي يجنيها من التضامن دون أن يتحمل التكاليف. وبينه إلى أن التضامن الاجتماعي هو عقد يلزم كل فرد المساهمة في الحفاظ على المجموعة وتطورها⁽²⁾. كما أنه تدريب على تنفيذ واجباته⁽³⁾. يريد منه المجتمع إكساب الفرد كفاءة والتي لا تأخذ قيمتها الحقيقية إلا

(1) حسام الدين محمود فياض، نظرية الفعل الاجتماعي عند ماكس فيبر - دراسة في علم الاجتماع التأويلي -، مكتبة نحو علم اجتماع تنويري، ط1، 2018، ص29.

(2) La solidarité, Marie-Claude Blais, Presses universitaires de Caen, «Le Télémaque», 2008, /1 n33, page15

(3) السيّ علي شتا، نظرية علم الاجتماع، المكتبة المصرية للطباعة والنشر و التوزيع، 2004، ص293.

ضمن نسق من التعاون⁽¹⁾.

والجدير بالذكر، أن الميكانيزمات التي لجأ إليها المجتمع والتي عبرت عنها الأمثال الشعبية وما فيها من حوامل قيمية، إنما جاءت لإزالة الاختلالات والقصور الوظيفي داخل النسق، سعياً لعودة التوازن والتكامل. وتبرز بذلك «قدرته على المحافظة على الاستقرار والانسجام»⁽²⁾.

3-قيمة الصبر

الصبر من أهم القيم الاجتماعية والأخلاقية، فهو من أصعب الأمور على الفرد وأشقها، فهو قهر النفس عن الجزع والسخط، ومنع اللسان عن الشكوى. ونجد له عدة صور منها: تحمل إيذاء الناس، وأداء الحقوق والواجبات، والابتعاد عن الملذات. كما أن الصبر صفة ينبغي أن ترافق بالضرورة كل الصفات الأخرى، فيمكن أن يكون الفرد عاقلاً وصبوراً، أو كريماً وصبوراً، أو قوياً وصبوراً؛ وإلا لا معنى للعقل دون الصبر ولا للكرم دون الصبر ولا للقوة دون الصبر...، فبدون الصبر تفقد هذه الصفات سلطتها ومعناها الحقيقي.

جُبِ الإنسان على العجلة، وفُطر عليها ﴿خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ سَأُورِيكُمْ آيَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُونَ﴾⁽³⁾ فالآية تحمل في الآن ذاته فطرية العجلة، والدعوة إلى التحلي بالصبر. فالاستعجال طبيعه بشرية. فإن كانت بالإنسان هذه الصفة في هدوئه، فكيف يكون الأمر في حال غضبه؟!

واعتباراً أن الحياة مليئة بالمتناقضات، بالمسرّات والمضرّات، فهي لا تستقيم ولا تتحقّق إلا بهذه المتناقضات كلّها، فلا يمكن أن نعرف الحزن لولا الفرح، ولا الألم دون اللذة...فهي تشكّل الحياة. فجاء الصبر علاجاً لهذا الأمر، عند هدوء الإنسان وعند ثورته على السواء.

واختبار الصبر في الشدّة يساوي اختبار الصبر في الرخاء، فمثلاً، اختبار الصبر على الفقر والضيق يساوي اختبار الصبر على الغنى والثراء؛ فإذا كان الثراء يحتاج إلى قوة إرادة كبيرة لقمع نزوات النفس وشهواتها، فإن اختبار الفقر يجعل الصبر في محكّ حقيقي؛ لأنّ النفس البشرية أضعف

(1) La solidarité, Marie-Claude Blais, Presses universitaires de Caen, «LeTélémaque», 2008, /1 n33, page21

(2) إحسان محمد الحسن، النظريات الاجتماعية المتقدّمة-دراسات تحليلية في النظريات الاجتماعية المعاصرة-، دار وائل للنشر والتوزيع، الأردن، ط2، 2010، ص53.

(3) سورة الأنبياء، الآية37.

ما تكون في هذه الحال«كَادَ الْفَقْرُ أَنْ يَكُونَ كُفْرًا».

فالصبر من القيم التي أوليت أهمية كبيرة، لما لها من فوائد نفسية واجتماعية و...الخ. فبالصبر ننظر إلى الحياة بثقة وبواقعية وهدوء، ونتعلم قبولها والرضا بها كما نراها ونعيشها. ولذلك أراد المجتمع أن يربي أفرادها على قيمة الصبر من خلال أمثاله الشعبية، فدعاهم إلى التحلي بالصبر«بِالرِّزْقَةِ يَتَّبَعُ الصُّوفُ». كما دعا إلى عدم الاستعجال في العمل والصبر عليه لأن«الشَّغْلُ الْمَلِيحَ يَبْطِئُ»، فربط جودة العمل بالصبر على أدائه والثبات عليه. فهو في الأعمال الكبيرة ادعى أن يتحلى به الإنسان«قَصْرَ مَا تَبْنَى فِي نَهَارٍ»، ومعنى ذلك أن الصبر مطلوب في كل الأعمال صغيرها وكبيرها. وهذه خطوة في تكوين قدرة الإنسان على تحمل الأشياء والمصاعب والأعمال... وينصح الفرد بالتريث في الإقدام على عمل شيء ما لأن النتائج المترتبة عليه غير معروفة لديه مسبقا، فلا يعرف ما إذا كانت آجلة أم عاجلة«قَدَّمَ رَجُلٌ، وَوَجَّرَ رَجُلٌ، مَا تَعْرِفُ الْخَيْرَ يَبْسُطُ وَلَا يَعْجَلُ»، وقد نستشف من هذا المثل، أن الظروف هي التي تتحكم في الفرد وأعماله ونتائجها، نتيجة الاعتباطية وعدم التخطيط في أمور الحياة اليومية، وتركها لأهواء الظروف.

وفي إشارة إلى عدم الصبر أو الصبر غير الناضج، نلاحظ في المثل«صَبْرٌ صَبْرٌ وَ كِي شَافَ الطَّاجِينَ كُفْرًا»أي صبر، وعندما وضع الطاجن على النار لإنضاج الخبز، لم يستطع صبوا أكثر، فأبدى قلقه الشديد من شدة الجوع، فمن خلال المعنى السطحي الذي يوحي به المثل أن هناك حالة جوع امتزجت بحالة غضب، فهي حالة استجابة انفعالية معقدة، تفاعلت فيها العوامل البيولوجية والنفسية والعوامل البيئية. وهنا إشارة إلى الجمع بين الصبر والعجلة، فلا يستقيم الأمر أبدا، فإما الصبر أو العجلة، فالعجلة كانت لها الكلمة الأخيرة في هذه الحال، وهي دليل على أن الفرد تصنع الصبر، ولم يكن من سماته، أو قد تكون دليل عدم اكتمال نضج هذه القيمة لديه. فهي إدانة بعدم الصبر، وقد عبر المثل عن نتائج ذلك بـ"الكفر"، في تقدير لعظم النتائج المترتبة عن العجلة، ولهذا السبب اعتبرت«الْعَجَلَةُ مِنَ الشَّيْطَانِ».

لكن في المقابل، هناك مشكلة أخرى يثيرها المثل وهي الغضب الذي أبداه الفرد والنتائج عن نفاذ رصيده من الصبر لاحتواء المشكلة. و"الكفر" الذي أبداه الفرد عندما نصب الطاجن، هو سلوك نتج عن عاطفة الغضب والشعور به، وهو الذي يحكم عليه بالسلب أو الإيجاب، بينما الغضب في ذاته هو ميل فطري وعاطفة طبيعية. «الغضب أساسا عاطفة وشعور. العاطفة ليست شرا ولا خيرا في حد ذاتها، وكذلك الشعور. فهما ينتجان عن ميول فطرية. الغضب في حد ذاته ليس سلوكا.

عندما تتحول العاطفة أو الشعور إلى سلوك، تكون صوابا أو خطأ. فإن كان السلوك صائبا أو خاطئا، فاللوم على السلوك، لا على العاطفة»⁽¹⁾؛ و«الغضب عاطفة إنسانية، يرتبط دائما بوجود عقل وإحساس وقدرة للحكم على المواقف»⁽²⁾. و«الغضب شعور يتولد لدى الفرد بسبب شيء يجرحه أو يعارضه أو يضايقه»⁽³⁾؛ ولذلك فلا يمكن أن نتهم صبره، ولا غضبه أيضا، إنما المتهم هو السلوك "الكفر". وعند البحث عن العوامل التي أثارت فيه هذه العاطفة وأنتجت فيه هذا السلوك، قد تكون وجيبة، كأن يبدي عدم رضاه بعدم الالتزام بوقت الإنضاج مثلا، أو تتبئ بعلاقة أسرية متوترة بينه وبين الزوجة التي أرادت إثارته من خلال هذا الإبطاء والذي قد يكون بدوره مقصودا. ف«إذا استبد بك الغضب يوما، فتذكر أن الذي أغضبك، فعل ذلك ليجد متفسدا لصراع في داخله»⁽⁴⁾.

وامتدادا للمثل السابق، يبدي المجتمع في مثل آخر، تهكما بالفرد الذي يمارس الصبر، لكن نتائج غير متناسبة تماما مع مقدار المعاناة التي عاناها، فهي أقل تماما. نجد تعبيرا عن ذلك في المثل «صامَ عامٌ وَ فَطَّرَ عَلَى جَرَادَةَ»؛ أي أنه بذل جهدا كبيرا وعانى كثيرا لكن بالمقابل كانت نتيجته "جرادة"، تعبيرا عن ضحالة النتيجة التي عانى من أجلها. ونرى في ذلك تربية للأفراد على الوعي بالموضوعات ونتائجها وعلى كيفية الموازنة والمناسبة بينها، بين التكاليف ومخرجاتها، بين العمل ونتائجه. وقد يغالي الفرد في ذلك أحيانا إلى الحد الذي يؤدي فيه نفسه «فِي آخِرِ سَبُولَةٍ قَطَعُ صَبُوعٌ» أي تكون نتائج صبره عكسية تماما لما كان يتوقعه، فالمثل يدعو إلى الصبر على المكاره لنيل نتائج مقبولة ومرضية، أي الصبر الذي يكون ذا فائدة للفرد فقط وليس الصبر المفضي إلى الإيذاء أو الخالي من أية منفعة، أو الاستسلام بعد معاناة الانتظار.

كما نلاحظ تحذيرا من استعجال نتائج الأمور في المثل «اللي فرصٌ خُبُزْتُو كَلاَمًا عَجِينُ». يوحي هذا المثل بأن الفرد لا يعيش الحاضر إنما يعيش اللحظة، لأن هذا الاستعجال يوحي بالشعور بعدم وجود الوقت. وقد نجد تفسيراً لهذه العجلة، يظهر من خلال ما بيديه الفرد من عدم القدرة على تحمل المعاناة التي يسببها الانتظار، وعدم قدرته أيضا على أخذ الوقت الكافي، واستغلاله في التفكير في الامسألة. وما يهيمه في الأمر إلا الحصول على شيء في استعجال. وفي المحصلة أن الاستعجال دليل انغلاق الفرد على العالم الخارجي. وفي ذلك يقول "هايدغر": «الصبر دليل انفتاح

(1) صموئيل حبيب، الغضب العاطفة التي أسبب فهمها، دار الثقافة، القاهرة، 2، 1994، ص12.

(2) صموئيل حبيب، المرجع السابق، ص13

(3) وليام جراي ديفور، الغضب، مكتبة جرير، المملكة العربية السعودية، ط1، 2006، ص23.

(4) صموئيل حبيب، المرجع السابق، ص11.

الفرد على العالم بينما العجلة دليل انغلاقه عليه»⁽¹⁾.

والصبر دليل انفتاحنا، يبدو ذلك من رغبتنا في شيء ما وإظهار الحب له «اللّي عَيْنُو فِي الرّين يُصبرُ لِعَذَابُو» فالجمال من المواضيع التي تستحق أن يبدي الفرد صبورا عليها من خلال إظهار قدرة تحمل المعاناة التي يسببها، والوقت المبذول في سبيله، لأنّ الجمال دائما وأبدا محل رغبة وطمع، فبقدر الجمال يكون الصبر. كما أن نزعة الفرد للريح تجعله يضحّي بالوقت وتحمل المعاناة للحصول عليه، وقد يكون ذلك طويلا «اللّي عَيْنُو فِي الرّيح العامّ طويل». وبذلك يعدّ الصبر الخطوة الضرورية للانتصار.

وفي الأمثال «حتّى نيزيد و يسموه سعيد»، «أهداه نيزيد و جيفو»، «خليه نيزيد و قمطو» تحمل هذه الأمثال نفس المعنى، تبدو من خلالها الطبيعة التي فطر عليها الإنسان ما زالت فعالة والتي يظهر فيها الاستعجال قبل نهاية المهمة. وقد يعود ذلك لطبيعة الغضب والاستعجال التي جبل عليها الإنسان يتميز بها الفرد الجزائري عموما. فهي دعوة إلى الثبات في بلوغ الأهداف، دون تشنج، دعوة لتعلم الثبات لبلوغ الغايات، لأنّ في كثير من الأحيان نفقد الصبر عندما تتعدّد المهمة.

فالصبر يعلمنا تحمل الصعوبات من خلال الحد من التوتّرات الناتجة عنها. وكذا للسيطرة على انفعالاتنا بما في ذلك الغضب. يسمح لنا العمل في هدوء وبفاعلية. فالصبر طبعاً لا يعني السلبية تجاه الأشياء، إنّما أن نعرف اللّحظة المناسبة للعمل بكيفية أحسن.

«الصّابِرُ يَنالُ»، «الصّابِرُ جابِرٌ»، «أصبرُ تُجبرُ»، «الصّابِرُ جابِرٌ و من رَحمة رَبِّي يَنالُ»، «الصّبرُ مَفْتاحُ الجَنّةِ»، (الفَرَجُ)». كل هذه الأمثال تدلّ دلالة واحدة. تعني أنّ كل من صبر سينال ثواب صبره. فالصابر هو ذلك الذي أبدى القدرة على عدم التوتّر من الصعوبات التي تواجهه في حياته اليومية وأقل اندفاعا وتعجّلا، وكذا قبول النقائص والأخطاء التي يواجهها في الواقع، وأنّه أكثر رضا عن النفس وأقلّ ندما، كما أنّ الصبر صفة الذي يحسن الانتظار ويبدي المثابرة والإصرار لفعل شيء ما والوصول إلى الغايات المرجوة. فهو أكثر استفادة من الوقت ومن الجهد.

(1) Emmanuel Housset; la douceur de la patience; Éditions du Cerf, «Revue d'éthique et de théologie morale»2008/3n°250|page35

ومن فوائد الصبر الاجتماعية، يلخصها المثل «اللِّي مَا تُصْبِرْ عَلَى قُضَاهُمْ مَا تُعِيشْ مَعَاهُمْ» فيه يعيش الإنسان في انسجام وتناغم مع أفراد المجتمع ومع إيقاع الحياة الاجتماعية الطبيعية. فيتيح المجتمع للفرد فرصة ممارسة الصبر، وتعليمه بأن لحظة صبر قد تجنّب مصائب كثيرة. تماما مثلما تجلب لحظة استعجال مصائب كثيرة. وتبيّن له أنّ قلة الصبر ضعف، وأن الضعيف تلعب به الظروف كيفما شاءت. فمن شروط العلاقات الاجتماعية التعاون في تحمّل هموم بعضهم بعضا والصبر عليها في السراء والضراء والمشاركة في حلّ المشكلات التي قد تنشأ بينهم، والصبر على ذلك، لأنّه قد يكون الوحيد الذي يجمع أعضاء الجماعة الاجتماعية ويعمل على تماسكها في اختلافاتهم وخلافهم.

كما أنّ من فوائد الصبر استصغار المشكلات التي يعاني منها الفرد أمام ما يعاني منه الآخر «كِي نُشُوفْ لَهُمُ النَّاسُ نَحْمَدُ رَبِّي عَلَى هَمِّي»، فهنا يتجاوز الفرد موقف الصبر إلى أعلى درجاته إذ يقف الفرد موقف الرضا بما حلّ به والشاكر لله عليها. وفي «كِي نُشُوفْ لَهُمُ النَّاسُ نَسِي هَمِّي» نلاحظ في هذا المثل ليس موقف الصبر فقط إذ لا يرى فيه الفرد جزعا إنّما مواساة أيضا. وقد قسم علماء الدين ردود أفعال الأفراد تجاه المصيبة إلى أربعة ردود هي: "مقام العجز والجزع والشكوى والسخط، ومقام الصبر إماما لله وإماما للمروءة الإنسانية، ومقام الرضا وهو أعلى من مقام الصبر، ومقام الشكر وهو أعلى من مقام الرضا"⁽¹⁾. وقد تصل المصيبة إلى أقصى حدّها، لكن يمكن تحمّلها والصبر عليها، بل واعتبارها رحمة مقارنة مع مصيبة الموت «كُلُّ مُصِيبَةٍ دُونَ الْمَوْتِ رَحْمَةٌ». لكن عندما تقع الموت، وإحساسا منهم بوقعها على الفرد، ووعيا منهم بقدرته المحدودة على الصبر، يقوم أفراد المجتمع بمواساته بعبارات التعزية المعروفة والمتداولة، فيظهر التضامن الاجتماعي في إحدى صورته؛ للتخفيف من المعاناة، معتمدين في ذلك على عامل الوقت الذي يلعب دورا في عملية الصبر، وعامل الجماعة للتخفيف من وطأتها. وقد لخصوا ذلك في المثل «كُلُّ شَيْ يَجِي صَغِيرٌ وَ يَكْبُرُ، إِلَّا الْمَوْتُ تَجِي كَبِيرَةً وَ تَصَغُرُ». فمن المشاهدات اليومية ومن الخبرات الاجتماعية المكتسبة، أدركوا أنّ المشكلات قد تتفاقم و تستقل مع مرور الوقت، إلا الموت، رغم عظمها، تتضاءل و طأتها على المصاب وفتتلاشى قوتها مع مرور الوقت.

الابتلاء، فرصة تتاح للفرد لتعلّم الصبر وممارسته اجتماعيا، لتعرف من خلاله حقيقة الفرد. فيعلم أنّ المصيبة إنّما نزلت لتمتحن صبره، كما تمنحه جرعة من الصبر، وتظهر تعاطفه مع

(1) أبو معاذ ظافر بن حسن آل جبعان، حال الإنسان عند حلول المصيبة.

الآخرين في همومهم. وتقديم العون والمساعدة في مصابهم. ومن مؤشرات هذا التعاطف ما بيديه من انفعال من خلال قوله: «شدة و تزول» أي مصيبة نزلت وسوف تزول، لأن «دوام الحال من الحال». وهذه هي اللحظة التي ينتصر فيها الصبر، فنحن لا نولد صابرين لكن نصبح كذلك بالتربية، فالصبر فضيلة لا تكتسب إلا بالصبر.

لكن ما الشيء الذي يساعد الإنسان على تحمل المعاناة والصبر عليها؟! لا شك أن للصبر معنى في حياة الإنسان، فعندما يكون هذا المعنى واضحاً لديه؛ أي عندما يعرف لماذا يمارسه وكيف يمارسه، و هو الأمر الذي يميزه عن غيره من أنواع الصبر الأخرى، فيكون مقبولاً بل محبباً لديه في أحيان كثيرة، حينذاك لا تشكل المعاناة عبئاً عليه، فهي من طبيعة الحياة البشرية. وفي ذلك يقول "نيتشه": «إن الإنسان الحيوان الأكثر جسارة والأكثر تعوداً على المعاناة، لا يرفض المعاناة بحد ذاتها: هو يريد لها، بل هو يفتش عنها، شريطة أن نبين له أن لها معنى، أن نبين له من أجل ماذا نعاني. إن خلو المعاناة من المعنى وليس المعاناة هو اللعنة التي ألفت بظلالها على الإنسانية إلى حد الآن»⁽¹⁾.

أحياناً، يشعر الفرد أن الصبر وقوانينه، قد تم فرضها من خارج ذاته، فيظهر رفضه الخضوع لها من خلال عملية التمرد عليها في مواقف مختلفة، قد يكون ذلك إظهاراً لشخصيته، فيحتج بالحفاظ على الوقت مثلاً من الضياع أو درءاً لضياع منافع مختلفة، فيعبر عن ذلك بـ«اللي عشاء قلية»⁽²⁾بيداه بالقر» أي من كان عشاءه قمحاً محمصاً، فليبدأه بالقضم. فنلاحظ أن المثل يدعو إلى الاستعجال في تناول الطعام ربحاً للوقت ودون الخوض في أمور خارجة عن إطار الطعام أو عن إطار الموقف في حال امتد استعمال المثل إلى مواقف أخرى. والأمر ذاته يدعو إليه المثل «أزرع أنبت» أي هات ما عندك دون موارد، ودون تضييع للوقت. فالوقت في هذه المواقف له قيمته وأهميته. فنلاحظ وعياً بفكرة الوقت؛ لأن ليس كل شيء يستحق الانتظار.

وشعورنا بالقصور في التحكم في الآخر والسيطرة عليه، ووعينا بهذه الحقيقة تجعلنا أكثر احتمالاً للمعاناة وأكثر صبراً عليها «كلما ازداد إدراكنا لحقيقة أننا نفنقر بشكل كامل إلى السيطرة على الآخرين، أصبحنا أكثر صبراً، لأننا سوف نتوقف عن تعذيب أنفسنا بمحاولة تغييرهم ونبدأ في توجيه

⁽¹⁾ فريديتش نيتشه، في جينالوجيا الأخلاق، تر: فتحي المسكيني، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، ط1، 2010، ص211.

⁽²⁾ القلية، القمح المحمص. و قد يصنع منه، عند الطحن، أكلة شعبية تسمى "الروينة".

صبرنا في الاتجاه الصحيح نحو أنفسنا حتى نتمكن من احتمال أي شيء نريد منهم تغييره»⁽¹⁾.

ولعامل الوقت في التفكير في الموضوعات التي تثيرنا دور في ترسيخ الصبر وتميمته إذ «أن الوقت الذي يمر بين المثير والاستجابة له يبلغ نصف ثانية. والإدراك يزيد هذا الوقت بمقدار نصف ثانية أخرى. بعبارة أخرى، الإدراك يضاعف الوقت بين المثير ورد الفعل. هذه النصف ثانية الإضافية هي الوقت الذي يعتبر الصبر فيه خيارا قابلا للتطبيق. بدون هذه الوقفة القصيرة بين المثير ورد الفعل، نعمل تحت تأثير الجانب الانفعالي من المخ الذي يهتم فقط بأن نحصل على ما نريده على الفور، سواء كان هذا أكثر الأشياء فائدة بالنسبة لنا أو لا»⁽²⁾.

والملاحظ أن الأمثال الشعبية السابقة ساهمت بشكل كبير في تنمية قيمة الصبر في المجتمع و دليل ذلك ما تحمله من فكر حول الصبر وما تمارسه من تأثير حقيقي على الأفراد، يلخصها المثل «كُلُّ عَطْلَةٍ فِيهَا خَيْرٌ» والمثل «وَالْحَاجُّ دَحْمَانَ وَاشُّ قَاصِبُو».

4- قيمة التسامح

التسامح موقف يسمح لشخص ما بقبول الآخر من حيث أساليب تفكيره وطرق كلامه ومعيشته. ويعني كذلك الوقوف ضد الكراهية والعنصرية ونبذ الإقصاء والعزل، والتي يستحيل معها معرفة الآخر وفهمه. وينتج عن ذلك ازدياده واحترامه، واستبدال كل ذلك بالاعتراف والاحترام والإدماج.

ويعود سبب عدم التسامح، حسب إدغار موران إلى النظرة القاصرة والعمياء التي تحول دون رؤية الناس أنهم يعيشون في عالم يتواصل فيه الجميع مع بعضه بعضا من خلال صيرورة معقدة من النشاطات المتبادلة. وأن عزل الآخر وتهميشه وإحداث القطيعة معه، ليس بالأمر الحسن؛ لأن الجزء لا يمكن أن يستغني عن مجموعه، كما أن المجموع لا يمكن أن يستغني عن جزئه. وعند تعمد القطيعة والعزل؛ فإننا نكون قد قمنا في حقيقة الأمر باستئصال الإنسان من الطبيعة. وعليه، ولكي يسود التسامح فلا بد أن يرتبط الناس بعلاقات احترام والتقدير والاعتراف.

والتسامح قيمة إنسانية أخلاقية اجتماعية، تعني العفو والصفح عند المقدرة، وعدم مقابلة الإساءة

⁽¹⁾ إ م جيه رايان، قوة الصبر، مكتبة جرير، المملكة السعودية، ط6، 2009، ص112.

⁽²⁾ إ م جيه رايان، المرجع نفسه، ص140.

بمثيلتها، تسمو بالفرد وتنزّهه عن الاستسلام لغضبه، تقضي على الخلافات بين الأفراد والجماعات، وتعمل على تحقيق تماسك الجامعة والمجتمع. كما يعني كذلك احترام قيم الآخرين وثقافتهم ومعتقداته. وهو دليل شخصية الإنسان، ودليل تمتّعها بحريتها وممارسة إرادتها الحرّة.

والتسامح يعني التغاضي عن الضغينة ونسيان إساءات الماضي وذكرياته المؤلمة، بإرادة حرّة قادرة ومقتدرة، وهو يعني أيضاً العزوف عن نية إلحاق الأذى بالآخرين، لأي سبب كان وقع في الماضي؛ ولذلك نجد الوجدان الشعبي يخاطب من به شيء من الحقد والضغينة بـ«اللّي فات مات» في محاولة لطي صفحة الماضي وثنيه عن الإساءة. أمّا إذا كان السبب حدث في اللحظة الراهنة، فيخاطبه الوجدان الشعبي «هذي سميناها العاقبة» أي اصرف النظر عن هذا الخلاف أو هذه الأزمة، أو من خلال المثل «اللّي عقب على كلمة كألّي عقب على روح»، ويقال عند اشتداد سورة الغضب بأحد أطراف النزاع، والمعنى أنّ النزاع يبدأ بكلمة وقد تكون نتائجه وخيمة على أحد الطرفين أو على كليهما، إذ يؤدي أحيانا إلى ارتكاب جريمة القتل، والمعبر عنها في المثل بـ«الروح»، ولذلك فالعفو والصفح بالتجاوز عن الكلمة المسيئة، كأنّ الفرد تجاوز على أعظم منها وهي زهق النفس البشرية؛ للتخفيف من التوتر الذي ينتاب الفرد في حالة الغضب. ونستشف الغضب من نتيجته الدرامية المتوقّعة. لأنّ «الغضب أساسا عاطفة وشعور. والعاطفة ليست شرا ولا خيرا في حد ذاتها وكذلك الشعور. فهما ينتجان عن ميول فطرية. والغضب في حد ذاته ليس سلوكا. لكن عندما تتحول العاطفة أو الشعور إلى سلوك، تكون صوابا أو خطأ. فإن كان السلوك صائبا أو خطأ، فاللوم على السلوك، لا على العاطفة»⁽¹⁾. والغضب يكون عندما يستنفد الفرد قدرته على استيعاب المشكلات واحتوائها. ومن وظائفه التنفيس عن الصراعات الداخلية التي يعانها الفرد، كما أنّه مهارة اجتماعية يتمّ التدرّب عليها حتّى يتمكن الفرد من ضبط انفعالاته بفاعلية أكثر. والأمثال الشعبية السابقة لا تدين الغضب في ذاته، إنّما تخشى ما يترتب عليه من سلوك في حال استولى على الفرد.

وعندما يخفّ النزاع قليلا، لكن لا يزال شيء في نفس الفرد، شيء من عدم الاقتناع بالحلول المقدّمة يقال له «ما يتلقّأوا اثنين حتّى يكون الدرك على واحد». المثل لم يحدّد فردا بعينه لتوجيه الخطاب له، لكن في الواقع هو موجه لأحدهما والذي لم يزل في حضرة الجماعة. ومعنى المثل، لا يمكن تجاوز الخلاف والنزاع بين اثنين ما لم يكن أحدهما رصينا متسامحا وعفوا. وكلمة «الدرك» بالمعنى الشعبي هي الرصانة والتعقل والتحمل. والوجدان الشعبي على دراية ما للدين من أثر كبير

(1) صموئيل حبيب، الغضب العاطفة التي أسبب فهمها، دار الثقافة، القاهرة، ط2، 1994، ص12.

في النفس، فكثيرا ما يتوسلّ به كوسيلة لتمير الرسائل. وموضوع الخلاف لا يشدّ عن هذه القاعدة ولذلك، وعند محاولة استئصال جذور الخلاف من النفوس فيقول المثل «المؤمن ما يكون حقود» أي المؤمن الحقيقي ينبغي له ألا يحمل الضغائن والحقد، وأن يكون صافية السريرة تجاه أفراد جماعته ومجتمعه والناس أجمعين. وفي كلّ الحالات يلجأ أفراد المجتمع إلى المقولة «أنعل (العن) إبليس» في كلّ خلاف يشعرون فيه باستفحال الأمر للحدّ من جذوته وفكّ فتيل الأزمة.

وكلّ هذه المحاولات هي في الواقع للتخفيف من الصراعات، وللحفاظ على النسق الاجتماعي وعلاقات أفراده الاجتماعية وظواهره من تضامن وتماسك ووحدة.

5- قيمة القناعة

أنّ المفهوم الاجتماعي للقيم يختلف عن المفهوم الفلسفي الذي ينظر إليها كمقاييس ميتافيزيقية للخير والشرّ والحقّ والباطل والصواب والخطأ، كما كان ينظر إليها نظرة موضوعية مستقلة عن ذات الإنسان ومشاعرها، ويحددها بمعزل عن خبرته في الحياة الواقعية؛ لأنها تبعاً لهذا المفهوم الفلسفي كامنة في الأشياء، فهي ثابتة فيها لا تتغيّر. ويرى المفهوم الاجتماعي للقيم بأنّها ليست كامنة في الأشياء، أي ليست في حدّ ذاتها مفيدة أو ضارة، خيرة أو شريرة، صحيحة أو خاطئة، قيحة أو جميلة، قيمة أو عديمة القيمة؛ فالأحكام التي نصدرها على الأشياء، والقيم التي ننسبها إليها ناتجة من اهتمامنا بها ورغبتنا فيها. فالاهتمام والرغبة من العناصر المهمة جدّاً في القيم. وحسب النظرية العامة للقيمة، التي تعرفها بأنّها أحكام بالمرغوب فيه على حسب معايير الجماعة فنحن في أحكامنا التقويمية على الأشياء مقيّدون بمعايير المجتمع وبأحكامه التقويمية التي تقدّم لنا فنتشرّبها ونتمتّلها تمثلاً في أثناء تنشئتنا الاجتماعية، لذلك فمن أهم سمات القيم أنّها معيارية⁽¹⁾.

ومن القيم الاجتماعية قيمة القناعة التي توجه الإنسان إلى التصرف وفقها ووفق ما يريده المجتمع الذي يدعو أفراده إلى الالتزام بالقناعة من خلال محاربة المظاهر التي تتجم عن عدم الالتزام بها. وتكلمنا في فصل سابق أنّ المثل الشعبي له طابع صراعي، أي أنّه يؤكّد شيئاً من خلال رفضه لشيء آخر. فهنا يؤكّد على قيمة القناعة من خلال محاربة الطمع، لأنّ هذا الأخير من صفات النفس الشهوانية كما يصفها الجاحظ، والتي تشترك فيها مع الحيوانات، وإنّ تبعها الفرد استولت عليه

(1) إبراهيم أحمد السيد، البناء القيمي و علاقته بالتنشئة الاجتماعية و الدافعية للإنجاز، رسالة دكتوراه 2005، جامعة الزقازيق، ص 16، نقلاً عن فوزية دياب، القيم والعادات الاجتماعية، مع بحث ميداني لبعض العادات الاجتماعية، القاهرة، دار الكتاب العربي، 1966، ص 335-336.

فيصبح أسيراً لها. وعبر ابن مسكويه عن القناعة فرأى فيها الاكتفاء بما هو ضروري والنأي بالنفس عما فوق ذلك، وسماه فضول العيش في كتابه تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق «...لا تشتغل بفضول العيش فإنها بلا نهاية، ومن طلبها أوقعته في مهالك لا نهاية لها»⁽¹⁾؛ لأن «النفس الشهوانية هي للإنسان ولسائر الحيوان. وهي التي يكون بها جميع اللذات والشهوات الجسمانية، كالقرم إلى المآكل والمشارب والمباضعة. وهذه النفس قوية جداً متى لم يقهرها الإنسان ويؤدبها ملكته واستولت عليه. فإذا استولت عليه عسر تهذيبها وصعب قمعها وتذليلها. فإذا تمكنت هذه النفس من الإنسان وملكته وانقاد لها، كان بالبهائم أشبه منه بالناس. لأن أغراضه ومطلوباته وهمة تصير أبداً مصروفة إلى الشهوات واللذات فقط. وهذه عادة البهائم»⁽²⁾. فقيمة القناعة تسمو بالفرد عن صفاته الحيوانية وتمنحه صفته الإنسانية. فالاختلاف بينهما هو الأخلاق.

وفيما تقدم دعوة إلى التحلي بالقناعة التي يراها الجاحظ بأنها «هي الاختصار على ما سرح من العيش والرضا بما يسهل من المعاش وترك الحرص على اكتساب الأموال وطلب المراتب العالية مع الرغبة في جميع ذلك وإيثاره والميل إليه وقهر النفس على ذلك والتقنع باليسير منه»⁽³⁾. ووفق هذا التعريف، نجد ما يعبر عنه في الأمثال الشعبية «القناعة كنز لا يفنى»، والمثل «نلحس أمسي و أنبات متهي»⁽⁴⁾، المسن هو موسى، وفي المثل إشارة إلى الاكتفاء بضروريات الحياة، مع الشعور بالسعادة والهناء. وهو يعبر بصدق عن قيمة القناعة ودورها في حياة الناس.

ولا يتوقف الطمع عند حدّه، إنّما يجرّ معه صفات سيئة أخرى للفرد، بل يمتد أثره الضار إلى

(1) أبو علي أحمد بن محمد ابن مسكويه، كتاب تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، المكتبة الحسينية المصرية، ط1، 1329هـ/1908م، ص152.

(2) الجاحظ، تهذيب الأخلاق، تعليق أبو حذيفة إبراهيم بن محمد، دار الصحابة للتراث للنشر والتحقيق والتوزيع، ط1، ص16.

(3) الجاحظ، المرجع نفسه، ص22.

(4) أصل المثل جاء على لسان الحيوان في حكاية تقول: أن فأرين، أحدهما، يعيش في دكان حلاق، و اكتفي من العيش بلحس ما يحويه موسى من دماء الزبائن، ويعود إلى جحره سالماً معافى دون أن يشعر به الحلاق، لأن لا ضرر لا ضرار في ذلك؛ التقى يوماً بفأر يعيش في دكان، يحوي ما لذ وطاب من أنواع الحلويات والمواد الغذائية المختلفة، ينتقل الفأر بين المواد بحرية، أغرى الأول بضرورة العيش معه في الدكان، فطاوعه وعاش معه لفترة في المحل. لكن صاحب الدكان لاحظ مقدار ما أفسده الفأران، فضاق بهما ذرعاً، فنصب لهما فخاً، ومن سوء حظ الفأر الثاني أنه وقع فيه، فقال الفأر الأول قولته: «نلحس أمسي وأنبات متهي». في كناية عن الطمع الذي يوصل صاحبه إلى الهلاك، في حين أن القناعة تضمن لصاحبها السلامة والهناء.

المجتمع كله، ف«الطَّمَعُ يَفْسُدُ الطَّبِعَ» أي أن الطمع يفسد طبع الإنسان، وقد أفاض الجاحظ في ذكر الطبائع التي يفسدها الطمع، حيث قال: «ومن يكون بهذه الصفة (الطمع) يقلّ حياؤه، ويكثر خرقه، ويستوحش من أهل الفضل، ويميل إلى الخلوات، وينقبض عن المجالس الحفلة، ويبغض أهل العلم، ويشنأ أهل الورع والنسك، ويودّ أصحاب الفجور، ويستحب الفواحش، ويكثر ذكرها، ويلذّ استماعها، ويسرّ بمعاشرة السخفاء. ويغلب عليه الهزل وكثرة اللّهو، وقد يصير من هذه حاله إلى الفجور، وارتكاب الفواحش، والتعرض للمحظورات. وربما دعت اللذات إلى اكتساب الأموال من أقبح وجوهها. وربما حملته نفسه على الغضب والتلصص والخيانة و أخذ ما ليس له بحق، فإن اللذات لا تتم إلا بالأموال والأعراض. فمحب اللذة إذا تعذرت عليه الأموال من وجوهها. جسّرت على اكتسابها من غير وجوهها»⁽¹⁾. فالملاحظ أن آثار الطمع السلبية شملت النفس والمجتمع معا. ويلخص المثل الشعبي «عَلَى كَرَشُو يَخْلِي عَرَشُو» ما تقدم ذكره، أي أنه من أجل أنانيته وطمعه يعيث في المجتمع فسادا، وذكرت الكرش تعبيرا عن اللذات البهيمية في إشارة إلى النفس الشهوانية. ومن نتائج الطمع ما يشير إليه المثل «أَمَلِي لَوْ فَمُو يَنْسَى أُمُو» فيه شيء من التهكم بالفرد، فلا يهّمه إلا إشباع حاجات الغريزة الحيوانية، فبمجرد أن تملأ بطنه ينسى كل شيء. فذمة هؤلاء يمكن شراؤها بسهولة، وهنا تكمن خطورته. كما أن الحذر من مثل هؤلاء مطلوب، لأن من نتائج هذا السلوك، وفي كثير من الأحيان، يكون نكران الجميل. ويعبر عن ذلك المثل «نَحْ مِنْ أَلْفَمِ تَزَلُ الْبَنَّةُ» أي بمجرد أن يقضي مصلحته، ينكر صاحب الفضل عليه.

ومن نتائج الطمع وفساد الطبع، ابتعاد الناس عن مخالطته من فرط كرههم له، ويقرّ هو بذلك «كَلِمَةٌ أَعْطَيْتَنِي مَا خَلَّتْ مِنْ يَبْغِينِي»، وقد يستبدّ الطمع بالإنسان إلى الحدّ الذي يضيق به الناس، فيقال له: أيا!! «اللّي عَيْنُو فِي اللَّحْمِ يَزُوجُ أُمُو»، أي الذي يريد أكل اللحم فليزوج أمّه، في كناية عن كثرة الطمع وردّ صاحبه خائبا.

كما قد يضيع أمواله و يهدرها نتيجة الطمع لأن «صَوَارِدَ الطَّمَاعِ يَدِيهِمُ الْكُدَابُ» وتكون من نتائج إفساد العلاقات الاجتماعية، وحتى بين أعضاء العائلة الواحدة والتي يعبر عنها المثل التالي «سَعْدِي بَوْلِيدُ أُخْتِي يَسْرَحُ لِي بِالْبَائِلِكِ»⁽²⁾، وسعدى بخالي يغينني»، فالخال يطمع، مستغلا علاقة القرابة، في أن يرعى ابن أخته الغنم دون مقابل، في حين يطمع ابن الأخت في أن يغدق

(1) الجاحظ، تهذيب الأخلاق، المصدر نفسه، ص16.

(2) البايك، لفظة تركية، تشير إلى الملكية العامة التي يشترك فيها كل الناس، وتعبّر عن عدم دفع ثمن مقابل جهد.

الخال عليه بالمال الكثير، و بين طمع هذا وطمع ذاك تضيع الحقوق وتختل موازين العائلة. وقد يتظاهر ابن الأخت أحيانا بالتعفف لا لطبع فيه، إنما لأنّ الخال ليس بالكرم الذي يجعله محل طمع ابن أخته«أَنَا مَا نِي طَمَاعُ وَ أَخْوَالِي مَا هُمْ كَرْمَةٌ». اللافت أنّ الخال يُذكر كثيرا في الأمثال الشعبية، في اعتقادي لأنه مصدر عاطفة وبالتالي يكون مصدر إغداق على أبناء أخته دون حساب، ويؤيد ذلك المثل الشعبي الذي يدعو الابن إلى اللجوء إلى خاله في حال الشعور بالجوع أي الاختصاص بالجانب الجسدي للفرد، واللجوء إلى العمّ في حال الشعور بالاحتقار والإهانة من الآخرين، أي الاختصاص بالجانب القيمي والنفسي للفرد«إِذَا خَوْتُ رُوحَ لَخْوَالِكَ، وَ إِذَا أَحَقَرْتُ رُوحَ لَعَمَامِكَ». من خلال المثل نلاحظ توزيع الأدوار والوظائف على الأقارب، فالوظيفة التي يؤديها الخال هنا هو إشباع الحاجات الأساسية كالطعام والشراب، بينما الوظيفة التي يؤديها العم تختص بالجانب النفسي والقيمي والشرف من شخصية الفرد، فالخال للعطف والعمّ للشرف. وليس عصي علينا أن نستشف مصدر المثل، والذي لا يكون، حسب رأبي، إلا من الأعمام، وهو توزيع فيه ظلم وتجنّ على الأخوال، يخفي وراءه علاقات متوترة بين الأعمام والأخوال، في العائلة الواحدة. ومن نتائجه الاجتماعية المقيّنة هو امتداد الصراع إلى ابن الأخت في مواجهة الخال، ممّا حدا بهذا الأخير إلى القول«اللّٰئِي مَا عَنَدُوْ عَدُوْ يَسَنِّي بَنَ أَخْتُوْ»؛ أي أنّ الذي ليس له عدو ينتظر ابن أخته، لأنه سيكون مشروع عداوة بينه وبين خاله. ومؤشرات هذه العداوة ما ذكر في الأمثال السابقة«أَخْوَالِي مَا هُمْ كَرْمَةٌ» بوصفهم بالبخل، وينفي ابن الأخت صفة الطمع عن نفسه من خلال«أَنَا مَا نِي طَمَاعُ»؛ كما يصفهم في موضع آخر بالطمع«سَعْدِي بَوْلِيدِ أُخْتِي يَسْرَحُ لِي بِالْبَائِلِكُ». والملاحظ أنّ ذلك قد لا يصدق في كثير من الأحيان، لكنّ خطورته تكمن في أنّه أطرّ وما زال يوطّر الفكر الشعبي. ولو تأملنا عمق الفكرة التي تحتويها الأمثال الأخيرة نجد أنّ منشأ الفرق يكمن في درجة صلة الفرد بأعمامه، من حيث القرب، أكثر من درجة صلته بأخواله أحييين كثيرة، وهو يدلّ دلالة واضحة على أنّ الأب أهمّ من الأمّ.

وهناك دعوة للتمنّع عن شراء البضاعة الرخيصة، والتي ترتبط عادة في المخيال الشعبي بالبضاعة الأقل نوعية، فنتائجها السلبية تكون بعدم الاستفادة منها نتيجة نوعيتها الرديئة«اللّٰئِي يَعْجَبُكَ رُخْصُو فِي كُلِّ ثَنِيَّةٍ تَخْلِي نَصُو». وقد يبلغ الطمع بالفرد مبلغا كبيرا ويستبد به إلى درجة إبداء الرغبة في الحصول على ما جاد به على غيره«فَلَانْ مَدَّ نَوَاقَةَ⁽¹⁾ وَ طَامَعَ فِيهَا». وتظهر هنا درجة الطمع

(1) النّوَاقَةُ، هي ما يتواد به الناس والجيران بعضهم بعضا، من طعامهم اليومي، كعربون محبة وحسن جوار. وهي تختلف عن الضيافة. وسميت نواقة لأنها مرتبطة بالقليل من الطعام.

وشدته على النفس. وتجدر الإشارة إلى أن "الذواقة" أمر بالغ الأهمية في العلاقات الاجتماعية، إذ تؤكد بقاء الجماعة والتفاعل بين الناس وخاصة الجيران، وترمز إلى وجود واجبات اجتماعية متبادلة. فهي دالة على الثقة والصداقة والقربية كما أنها علامة على الحميمية. فالطعام «نسق من أنساق التواصل»⁽¹⁾. ووسيلة من وسائل نشأة العلاقات والالتزامات وممارسة التأثير، فهو لغة سهلة الفهم من قبل الجميع.

ومن السلوك الذي لاحظته المجتمع على الطعام هو السعي ليلا، في إشارة إلى السعي الدؤوب لقضاء الحاجات دون فائدة «الطعام يبات يساري».

والملاحظ في الأمثال الشعبية المذكورة أنها لا تحت على القناعة، إنما تحت عليها من خلال الوقوف ضد السلوك الذي يبعد الناس عن القناعة، فهي تعنف من يشذ عن هذه القاعدة السلوكية. فالذي لا يرضى بما أوتي من حظ، لا يطمع في المزيد بل ولا يكون له ما أراد؛ لأن المجتمع يقف له موقف الحائل دون ذلك من خلال ما يصرح به المثل «اللّي ما أكفاه قبرو يركب فوقو»، وهنا رمز واضح في قمع هذا السلوك، فينبغي على الفرد أن يكتفي بحظه من كل شيء؛ لأن «اللّي ما أشبع من القصعة ما يشبع من لحيسها». فالذي لا يكفيه ما أوتي من حظ ويقنع به، فلا يمكن أن يكفيه القليل الذي لا يضمن ويغني.

ومن أشنع صور الطمع التي يحذر منها المجتمع في أمثاله الشعبية ويشهر بها، تلك التي يستغل فيها الفرد طيبة الناس، فيستغل ما يملكون ويوظفه لأغراضه الخاصة. ويعبر عن هذه الحال المثل «فلان يضرب من بارود الجماعة»، فالبارود للجماعة، ليس للفرد، لكنه أباح لنفسه استعماله طمعا حتى لا يرهق نفسه بتكاليف لا يريد بذلها. ويلج المجتمع على هذا الأمر في مثل آخر يشبهه و للعرض ذاته، لكن باختلاف بسيط وهو أن الأول يذكر الجماعة، بينما الثاني يذكر الفرد «من لحيتو بيخر لو» في كناية على استغلال الإنسان لأخيه الإنسان، في أشياءه وأمواله وما إلى ذلك لغرض الاستغلال بغير وجه حق.

كما يدين المجتمع استغلال الظروف الصعبة للفرد لقضاء الحاجات المختلفة، من خلال التهكم بمن يسلك هذا السلوك بالقول «القاها تبكي، قال لها أسكتي ناخذك» أي وجدها متضايقة من الزواج

⁽¹⁾كارولم.كونيهان، أنثروبولوجيا الطعام والجسد النوع والمعنى والقوة، تر:سهام عبد السلام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 1، 2013، ص39.

أصلاً فقال لها، سأترؤجك، وهو تعبير عن يشتكي من مشكلة، وبيادر آخر، مستغلا الظرف لصالحه بحلّ مماثل للمشكلة ذاتها فيزيدها تفاقما.

وللإشارة أنّ من آليات الطمع، هو التريص الذي يبديه الأفراد ببعضهم بعضاً، وتحين الفرص للانقضاض على بعضهم بعضاً، من خلال الملاحظة التي يبديها المثل «المَرَقَّةُ تُخْتَلُّ فِي الشَّارِبِ وَ الشَّارِبُ يُخْتَلُّ فِي المَرَقَّةِ» في كناية عن الطمع الذي يظهره الناس من خلال التريص ببعضهم بعضاً لقضاء الحاجات. نستنتج من ذلك عدم سواد الثقة بينهم، مما ينبئ بانعكاس ذلك على العلاقات الاجتماعية وعلى النسيج الاجتماعي، كما يسجل علاقة قائمة على المصلحة الخاصة.

ومن أكثر النتائج إيلاماً بالنسبة لمن كان خلقه الطمع، وقوعه ضحية حيله «اللي قرأها حيلة ولات لو عجب»، فالطماع يستعمل استراتيجيات كثيرة للإيقاع بضحيتبه، لكنه في أحيان كثيرة يقع ضحية حيله وخداعه وطمعه، فيتعجب من ذلك؛ لأن «اللي يحسب يشيط لو» أي لاينال شيئاً مما خطط له.

ولأن انعكاس الطمع على الفرد والمجتمع سلبية وكبيرة، فلا أجد بداً من تكرار ما قاله الجاحظ: «ومن يكون بهذه الصفة يقلّ حياؤه، ويكثر خرقه، ويستوحش من أهل الفضل، ويميل إلى الخلوات، وينقبض عن المجالس الحفلة، ويبغض أهل العلم، ويشنأ أهل الورع والنسك، ويود أصحاب الفجور، ويستحب الفواحش، ويكثر ذكرها، ويلذّ استماعها، ويسر بمعاشرة السخفاء. ويغلب عليه الهزل وكثرة اللّهو، وقد يصير من هذه حاله إلى الفجور، وارتكاب الفواحش، والتعرض للمحظورات. وربما دعت اللذات إلى اكتساب الأموال من أقبح وجوهها. وربما حملته نفسه على الغضب والتلصص والخيانة وأخذ ما ليس له بحق، فإن اللذات لا تتم إلا بالأموال والأعراض. فمحب اللذة إذا تعدّرت عليه الأموال من وجوهها جسّرتة على اكتسابها من غير وجوهها»⁽¹⁾.

من خلال قمع الطمع، يريد المجتمع أن يربي أفراده وخاصة النفوس العصية عن القناعة، والمتصلبة على الطباع غير الحميدة، يريد تربيتهم على الطبع الكريم والنفس الشريفة وتجنب الطباع الشائنة، وتدريبهم على العادات الحميدة وعلى ضبط النفس والعفة والقناعة. فإن تعدّرت ذلك لجأ إلى التنبيه والتعنيف والتخويف والقهر والعقوبة بغية تعديل السلوك.

(1) الجاحظ، المرجع نفسه. ص 16.

6- قيمة الصمت والكلام

الإنسان مخبوء تحت لسانه، ولذلك اعتبر الكلام لعبة محفوفة بالمخاوف والمخاطر بين الأنا والآخر، فالأنا تتكشف عبر الصراحة، عبر البوح لمعنى الذات أي أن تفكّ شفرتها الصامتة للآخر. «في العلاقات مع الناس الآخرين، لحظة صراحة واحدة كفيلة بأن تفسد لنا أيامنا بكاملها من نفع الآخرين»⁽¹⁾ كما يقول الشاعر الإيطالي «تشيزارى بافيريفي». هناك صراع بين الأفراد يوجب الصمت، لأنّ الكلام طريق للرؤية، قال أرسطو: «تكلم لأراك». فالصمت هو الحياة المليئة بالمعاني⁽²⁾. ولذا «الصمت في موضعه أنفع من الإبلاغ في موضعه، وعند إصابة فرصته، وذلك من يعلم أنك لم تصمت عنه عياً ولا رهبة»، وقال «النووي»: «ورويانا عن الأستاذ أبي القاسم القشيري قال: الصمت في سلامة هو الأصل، والسكوت في وقته صفة الرجال، كما أن النطق في موضعه من أشرف الخصال»⁽³⁾.

تتمحور الأمثال الشعبية حول قيمة الصمت وتعد فساد اللسان منبعا للشر، و أساس الطريق إلى فساد العلاقة بين أعضاء الجماعة وهلاك الفرد فيها. وفي ذلك يقول «عبدة الله بن سلام عن عبد الله بن مسعود»: «فجعل الله الفم للسان سجنا يمنع من الجهل و الزلل»⁽⁴⁾، فاللسان عند أصحاب الصمت مورد الهلاك: هلاك أخلاقي وجسدي، يتجسد ذلك في مقولة «أكثم بن صيفي» التي يذكرها ابن عبد ربه: «مقتل الرجل بين فكيه»، و يراه «علي بن أبي طالب» من تمام نضج العقل «إذا تمّ العقل نقص الكلام»، ويجعل الفرد محترما من الآخر وذا هيبة ووقار، و«بكثرة الصمت تكون الهيبة»⁽⁵⁾؛ ويجعله «لقمان الحكيم» رمزا للافتخار «يا بني، إذا افتخر الناس بحسن كلامهم، فافتخر أنت بحسن صمتك»⁽⁶⁾. كما وأنّ قلة الكلام ترتقي إلى مستوى الدواء عند «عمرو بن العاص» «الكلام كالدواء إن

⁽¹⁾ محمد الضامن، الصمت من الأخلاق إلى الأنا بالآخر الغريب. مجلة حكمة الإلكترونية/2020/06/07 على الساعة 12 سا:29

⁽²⁾ Réseaux. Communication - Technologie - Société, Traducteur : Luc July , Année Jack Bilmes , 1996,p129

⁽³⁾ شرح النووي لصحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، الجزء 1، دار الكتاب العلمية، بيروت، 2017، ص 18.

⁽⁴⁾ أبو عبدة القاسم بن سلام، الأمثال، تحقيق: عبد المجيد قطامش، دار المأمون للتراث، ط1، 1980، ص 39.

⁽⁵⁾ أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، ربيع الأبرار و نصوص الأخبار، تحقيق: عبد الأمير مهنا، الجزء الثاني، مؤسسة الأعلى للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط1، 1992، ص 136.

⁽⁶⁾ أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، المرجع نفسه، ص 136.

أقلت منه نفع، وإن أكثرت منه قتل»⁽¹⁾.

استفاد المجتمع الجزائري من موروثه الثقافي العربي في هذا المجال، فصاغ قواعد سلوكية اجتماعية على غرارها وبألفاظ توائم المجتمع وتطوراته ولغته وتغيراته.

فالمثل الشعبي الذي يقول: «أَحْفَظُ الْمِيمَ تَحْفَظُكَ» بمعنى استعمال ما النافية، ما رأيت؟ ما سمعت؟ ما...؟ من خلال ممارسة الذات للصمت، هي في الواقع تمنع الآخر من استعمالها على نحو يشكّل لها الضرر والإهانة والنبذ. وبذلك تحافظ الذات على سلامتها، وعلى هذا تركز في علاقاتها بالآخر.

ويدعمه المثل الشعبي الآخر «أَسَانُكَ حَصَانُكَ، صُنْتُو صَانُكَ، خُنْتُو، خَانُكَ» أي شبه اللسان بالحصان من حيث القوة والإنسان فارسه في قدرته على التحكم فيه، فإن أظهرت قدرة على التحكم فيه في المواضع التي يجب، والعناية به ورعايته، كان ذا فائدة بالنسبة لك في السياق وغيره، أما إذا لم تتحكم فيه ولم يلق الرعاية الكافية فسوف لا تلقى ما يقابلها من فائدة؛ فكذلك اللسان من خلال التزام الصمت يجعل الفرد في منأى من أي إخلال بعلاقاته بالآخر أو الإضرار بها؛ لأن الصمت فن عظيم من فنون الكلام يقول "وليم هنريت".

وفي المثل «الْفَمُّ الْمَزْمُومُ مَا تُدْخَلُ ذَبَابَةٌ» أي أن الفم الذي يلتزم الصمت في مواقف الصمت، لا تدخله ذبابة، في كناية عن الأذى الذي قد يلحق صاحب الكلام أو الذي حاول إقضاء سر ما. والملاحظ أن عملية الصمت ليس بالأمر السهل ولذا شبهته الأمثال الشعبية تارة بالخيانة وما يلحق ذلك من عواقب شائنة، وتارة بالذبابة وما تحمله من جرائم وما تسببه من أذى للفرد، ولذلك فالصمت صعب إدراكه. وعبر سقراط عن ذلك بأنه أكثر مشقة من إمساك جمرة متوهجة داخل الفم⁽²⁾. فالفرد يملك نفسه عندما يملك منطقته. ف«الكلمة أسيرة في وثاق الرجل، فإذا تكلم بها صار أسيرا في وثاقها»⁽³⁾. ونستشف من ذلك أن هناك أصولا ومبادئ شرف وأمانة عند الالتزام بالصمت في وقته.

وتكمن أهمية الصمت في اتصاله الوثيق بالحياة الخاصة للفرد، وأثره على الجماعة الاجتماعية. إذ يرى "لويس كوزر" «أن القوة ترتبط بعنصر السرية، إذ تشكل واحدا من الأدوات

(1) أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، المرجع نفسه، ص136.

(2) أحمد كامل سلامة، الحماية الجنائية للأسرار المهنية، دار النهضة العربية، 1988، ص14.

(3) أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، المصدر السابق، ص135.

الأساسية للفرد في مواقع القوة لبناء السيطرة على الطرف الخارجي في كل مواقف الصراع. كما أنها ذات فائدة عظيمة على الطرف الأضعف»⁽¹⁾.

ولا ينبغي الكلام إلا بموازنة فوائده مع فوائد الصمت. وفق الحكمة الصينية التي تقول: «لا ينبغي الكلام إلا إذا كان ما ينبغي قوله أعلى قيمة من قيمة الصمت». ويؤيد هذا القول المثل «قُولُ كَلَامِ الْخَيْرِ، وَ لَا أُسْكُتُ خَيْرٌ» أي لافائدة ترجى منه. كما وصف الكلام الفارغ بغير معنى بالطعام الخالي من الملح الذي يفقد طعمه «كَلَامٌ بَلَا مَعْنَى مَسْوَسٌ».

والملاحظ أن أغلب الأمثال الشعبية سنت قوانين عقابية أخذت شكل تقريع وتهكم، بينما اكتفت أخرى بتنبه الفرد إلى النتائج المترتبة على عملية إكثار الكلام وإفشاء الأسرار. ومن الأمثال التي تصف من يفشي الأسرار خاصة الكبيرة والخطيرة منها بالقمع، وهي صفة ملازمة له دائما «فَلَانٌ كَمُحَقِّنِ الْحَلْفَةِ، يَشُدُّ الشَّعْرَةَ وَ يَطْلُقُ الْبَعْرَةَ» أي أن فلان مثل القمع المصنوع من مادة الحلفاء، عند استعماله يمسك الشيء الصغير والتمثلة في الشعرة ويترك البعرة تمر. كناية عن الفرد الذي يكتم صغائر الأمور بينما يفشي عظامها. في حين شرعت المؤسسات الاجتماعية الرسمية، كمؤسسة العدالة مثلا تشريعات وعقوبات صارمة في حق من لم يلتزم الصمت في وقته وفي مجاله لاسيما في مؤسسات العمل.

والملاحظ أن التفاعل الاجتماعي لا يغيب عند غياب الكلام، إذ يقول "بيشوب باركلي Bishop Berkely": «لا يوجد صوت ولا صمت دون سامع. فمفهوم الصمت تابع لمفهوم الصوت، والاتان تابعان لحضور فرد»⁽²⁾. فإذن ليس الحديث كله كلام، إنما الصمت شكل من أشكال الكلام⁽³⁾، ويؤيد ذلك "وليم هنرييت": «الصمت فن عظيم من فنون الكلام»، «إنما للصمت وظائف حوارية بالغة التعقيد عبر الثقافات وفي نطاق الثقافة الواحدة»⁽⁴⁾. فهو إذن يؤدي وظيفة اجتماعية لأن

⁽¹⁾ محمد عبد الكريم الحوراني، النظرية المعاصرة في علم الاجتماع-التوازن التفاضلي صيغة توليفية بين الوظيفة والصراع، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2007، ص104.

⁽²⁾ Jack Bilmes, *Le silence constitué. La vie dans un monde de plénitude de sens*, Traducteur : Luc July, Réseaux. Communication, *Technologie - Société* Année 1996, 80 pp.131.

⁽³⁾ كمال سعد أبو المعاطي، الوظيفة التفاعلية للصمت، مجلة جامعة الملك عبد العزيز: الآداب و العلوم الإنسانية، م24، 2016، ص172.

⁽⁴⁾ كمال سعد أبو المعاطي، المرجع نفسه، ص171.

علاقاتنا الاجتماعية لا تعتمد على الاتصال اللفظي فحسب، إنما أيضا على الاتصال غير اللفظي، وهذا الأخير يحمل دلالات ذات معنى. فلا ينحصر الصمت إذن، في غياب الكلام وحصره في كونه علامة مميزة لبداية الكلام أو نهايته. بل هو آلية من آليات حفظ الذات الاجتماعية والنسق الاجتماعي معا من خلال عدم تعريض الأفراد للإهانة وعدم الثقة. وبالتالي النأي بهما عن الصراعات الاجتماعية التي تنتج عن عدم الالتزام به. فهو واجب أخلاقي تقتضيه مبادئ الشرف والأمانة. وقد تضمنت كافة القوانين والشرائع موجب الصمت عن الكلام المضر، ليس فقط لحماية صاحبه ومكانته ومركزه وشرفه، بل وأيضا لصيانة المصلحة العامة في المجتمع. لكن يكون ذلك غير جائز في حال كان فيها الصمت مضرًا، كالإدلاء بشهادة حق أو رد مظالم أو غيرهما، فالالتزام الصمت حين يجب الكلام، يصبح صاحبه شيطانا في الضمير الجمعي و يعبر عنه المثل «السَّاكْتُ عن الحق شيطان أخرس»، فليس من الواجب أو الأخلاق أن يتم السكوت عن الحق البين الواضح كوضوح الشمس أو إخفاؤه، فالمثل «مَا تَعَطِّيشُ السَّمَشُ بِالْغُرْبَالِ» دعوة للتصريح به واستهجان في الآن ذاته، بمن يلجأ إلى هذه الآلية لإخفائه أو التزام الصمت أو استراتيجيات أخرى.

يلح المجتمع على كتمان السر لتربية أفراده على سعة الصدر بدل ضيقه حتى يتسع للأسرار وكثرة الصبر بدل قلته، حتى يكونوا صبورين. ومن يتصف بذلك يكون ذا شخصية تتسم بالعقل؛ لأن إفشاء السر تصبح حياة الفرد وحياة غيره في خطر، ويفشل في تحقيق حاجاته وحاجات غيره.

وفي المقابل يحث المجتمع أفراده على حسن الخلق ورقة الطبع- ما دام للكلام غاية- من خلال إلحاحه على طيب الكلام والتودد بجميل القول، على أن يتوسط ويقتصد في ذلك ولا يسرف حتى لا يكون الفرد مذموما، وحتى لا يوصف بمثل ما يصفه المثل الشعبي بـ«فُلَانٌ كَالطَّاجِينِ لَحْلُو» أي عند الإسراف في الكلام الطيب، يصبح صاحبه غير محبوب و يشبهونه بـ«الطاجين الحلو»⁽¹⁾ كتعبير عن الاستهجان من ذلك.

ولاختيار اللفظ الذي يتكلم به الفرد أهميته القصوى «لأن اللسان عنوان الإنسان، يترجم عن مجهوله، ويبرهن عن محصوله، فلزمه أن يكون بتهديب ألفاظه حريًا، ويقويم لسانه مليًا؛ لأن به يستدل على عقل الرجل بقوله، وعلى أصله بفعله»⁽²⁾، وعند تكرار هذا السلوك، فإن الناس يدخلون

⁽¹⁾ طبق جزائري يصنع من قطع اللحم مع الزبيب أو البرقوق أو أي فاكهة جافة. و يكون محلى بالسكر، بحيث يتميز بتركيز السكر بنسب عالية.

⁽²⁾ أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، المصدر السابق، ص450.

معه في علاقات تفاعلية إيجابية بناء على الصورة الذهنية التي كونوها أثناء عمليات التواصل والتفاعل، فيقوم وفقها كلام الفرد بهذا التقويم الذي يقدمه المثل الشعبي «كَلَامٌ لَمَلَّاحٌ مَا يَتَلَّاحُ» أي كلام الإنسان الطيب لا يمكن أن نستكف عنه أو أن نلغيه. بل وقد يتعدى الأمر الكلام، فيصبح الفرد ذاته محل تقويم إيجابي، بفعل الصورة الذهنية الإيجابية، فيصبح محل البلمس الذي يشفي الجراح «فَلَانَ دِيرُو عَلَى الْجُرْحِ يَبْرًا» أي أن فلان تترتاح له الأنفوس وتطمئن له القلوب من خلال تمتعه بصورة ذهنية إيجابية في المجتمع.

ولـ«الكلام آداب إن أغفلها المتكلم أذهب رونق كلامه، وطمس بهجة بيانه، ولها الناس عن محاسن فضله بمساوئ أدبه، وعدلوا عن نشر مناقبه بذكر مثالبه. ومن آدابه: أن يتجافى هجر القول، ومستقبح الكلام... ليلبغ الغرض ولسانه نزه، وأدبه مصون»⁽¹⁾. ولذلك يركّز المثل الشعبي على الكلام الطيب ونتائجه الحسنة «اللِّسَانُ لَحَلْوٌ يَرْضَعُ اللَّبَّةَ» أي أن اللبوة وما ترمز له من قوة وما توجي به من رهبة، يمكن أن يؤثر فيها الكلام الطيب وتستجيب له، فالكلام الحلو يشلّ العنف والقوة معا.

كما يتم تحذير الفرد من عواقب الكلام الجارح أو المعاملة السيئة، التي تكون فيها «العلاقات قائمة على التجنب والتشكيك والكراهية والبغضاء بل وقطع العلاقات»⁽²⁾. ويعبر المثل الشعبي عن ذلك بـ«اللِّي جَرِحَ الْقَلْبَ وَادَمَاهُ، وَأَشْ مِنْ عَيْنِ تَلْقَاهُ» أي أن الذي جرح القلب وأدماه لا يمكن أن تراه العين وتلقاه ثانية، كناية عن موقف العداء الذي ترتب على الكلام الجارح؛ لأن الكلام الجارح يبقى في الذاكرة طويلا، ولا تتدمل جراحه. ويعبر عن ذلك المثل «كُلُّ شَيْ يَبْرِي يَا الْهَبْرَةَ غَيْرَ كَلَامِ الْعَيْبِ»، وهذا تحذير للفرد من مغبة استعمال الكلام الجارح في معالجة المواضيع محل الخلاف والاختلاف.

8- قيم الوفاء

التماسك الاجتماعي أحد مميزات المجتمع، يظهر من خلال الاتصالات والعلاقات بين الوحدات الاجتماعية مثل الأفراد والجماعات والجمعيات، فقوة التفاعلات بين الأفراد وكثافة التبادلات الاجتماعية تؤدي إلى التماسك الاجتماعي.

(1) أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، المصدر نفسه، ص457

(2) إحسان محمد الحسن، النظريات الاجتماعية المتقدمة، دار وائل للنشر، ط2، 2010، ص75.

من قراءتنا للأمثال الشعبية نلاحظ أنها تعالج مشكلة الخوف من انهيار التماسك الاجتماعي مبدية صراحة نظرتها الكلية للمجتمع (Le holisme)، وأي خروج عنها يمثل تهديدا للمجتمع.

فمن خلال القيم التي يريد الحفاظ عليها، قيمة الوفاء التي تعدّ من أكثر المؤشرات الدالة على تماسك أفراد المجتمع. وبالتالي فالحالة العادية السائدة في المجتمع في منطقة أولاد نائل هي الوفاء. لكن عند الشعور بأن هناك محاولة المساس بهذه القيمة أو خرقا لها، يلجأ المجتمع إلى آليات متعددة -منها المثل الشعبي- لتذكير الفرد بالوفاء بالتزاماته تجاه مجتمعه، وعند الاقتضاء يلجأ إلى تعنيفه للعودة إلى قواعد السلوك المشتركة.

يتدرج المجتمع في مسعاه التربوي في عملية التنشئة، من التذكير بالوعد والوفاء به «وعد الحر دين عليه» فيخاطب في الفرد الإنسان الحر، باعتبار الحر مكلفا بالالتزام بقيم المجتمع ومنها الوفاء- عكس العبد الذي رفع عنه التكليف- ولذلك نجد الأمثال تنبّه إلى قيمة الوفاء «اللّي خَرَجَتْ مِنْ الْفَمِّ تَسْمَى دَيْنٌ»، أي أنّ الكلمة التي خرجت من الفم تعدّ دينا على صاحبها ينبغي قضاؤه والوفاء به. ويدعمه المثل «الكلمة كي البارود، إذا خرجت ما ترجعش»، فيشبه الكلمة بالبارود في قوته وفي عدم إمكانية رجوعه في حال خروجه من البندقية. ولا غرو في ذلك، وأهل المنطقة ممن يشهد لهم بالوفاء والقيم الفاضلة.

ثم يذكر الفرد الذي خرج عن قواعد السلوك، أو يحاول الخروج عنها من خلال المثل الشعبي «رأسمال الرّاجل كَلْمَتُو» بأنّ ما يميّز الرّجل ليس الرّأسمال الاقتصادي ولا الرّأسمال الثقافي...إنّما الرّأسمال الاجتماعي الناتج عن الوفاء بالوعد والعهد والتي سماها الأدب الشعبي بـ"رأسمال الكلمة" فيعطي المجتمع للوفاء قيمة عظيمة حيث يعدّه الكلمة ذاتها. وهنا نقف على مصطلح جديد قديم، قديم لأنّه سبق "بيير بورديو" عند تسمية حقوله، وجديد يضاف إلى الحقول التي جاء بها، وإن كان ينضوي تحت الرّأسمال الاجتماعي. وهناك تشبيه بنتيجة عدم الوفاء «اللّي أعطى كَلْمَتُو، أعطى رَقَبَتُو» بمعنى أنّ الفرد الذي وعد أو عاهد ولم يلتزم بذلك، فإنّ نتيجتها وخيمة عليه، وشبهه بذلك الذي سلّم رقبته ليفعل بها الأفاعيل؛ أي كمن ضحى بنفسه في حال عدم الوفاء بالوعد. ويوظف الأدب الشعبي المثل «كُلّ حاجة تتربط من رقبته، إلا بنادم يتربط من لسانو» في إبرام العقود والوفاء بالعهود، ومعنى المثل هو أنّ كل الحيوانات يتم ربطها بالحبل من عنقها لعدم قدرتها على الوعي، إلا الإنسان الذي يملك وعيا، فيربط من لسانه كناية على ما يلفظه، لأنّ الوفاء هو رباط قوي بالوعد والعهود.

يشند التقريع حسب الموقف الاجتماعي، من وصف الفرد بالكاذب «كَلَامَ اللَّيْلِ مَدَّوْنُ بِالزَّيْدَةِ». فعادة يتمّ التفاوض الاجتماعي والنقاش حول موضوع معين وعقد الصفقات، في الليل عند السمر، وما لليل من خصوصية في إضفاء رومنسية على الكلام يشبهه في كثير من الأوقات أحلام اليقظة، لكن عند الصباح يستيقظ المتعاقدون وهم قد أخذوا وقتاً كافياً من التفكير في الموضوع وغالبا ما يشعرون بالندم، فتنتهي الصفقة بالفشل. ويؤيد هذا المثل البيت الشعري لأبي نواس:

«وقلت الوعد سيديتي فقالت * كلام الليل يمحوه النهار»⁽¹⁾

والمثل قول مجازي كناية عن الوعود التي تعقد بالليل ولا تتقدّ عندما يطلع النهار، أو عن الكلام الذي يقال سواء كان جذاً أو هزلاً ثم ينكره صاحبه. وهو تعبير اصطلاحي بلاغي شاع استعماله بهذا المعنى. وعند اشتداد الإلحاح على احترام الوعود يلجؤون إلى التوسّل بمرجعية الفرد الدينية التي تحثه على الوفاء «المؤمنين عند أقوالهم، و الكفار عند أفعالهم»، بمعنى يكفي المؤمن أن يلفظ كلمة ليتمّ إنجاز الوعد. بينما عقيدة الكافر وهو في الوجدان الشعبي كل من لا يدين بالإسلام - لا يؤمن إلا بالفعل، فهو عملي أكثر. وتشدّ اللّهجة عندما يصعب الموقف، فيوصف الفرد بالكلب ذلك الذي لا يلتزم بالوفاء «اللي ولي على قيو غير الكلب»، فالكلب هو الكائن الوحيد الذي إذا تقياً يعود للعق قيه.

من خلال هذه الأمثال التي جاءت في الفصل، والتي تحمل تقريبا وتأنيبا كنوع من العقاب للخارجين عن العرف والتقاليد، نلاحظ حرص المجتمع على بنيته الاجتماعية، فاستعمل أساليب

(1) بينما محمد زبيدة يطوف في قصر له إذ مر بجارية له سكرى وعليها مطرف خز، وهي تسحب أذيالها من التيه فراودها عن نفسها فقالت: يا أمير المؤمنين إنك قد هجرتي مدة ولم يكن عندي علم بموافاتك، فانظرني الليلة حتى أتيا للقياك وأتياك في غد، فلما أصبح، انتظرها فلم تجئ فقام ودخل عليها وسألها إنجاز الوعد. فقالت: يا أمير المؤمنين أما علمت أن كلام الليل يمحوه النهار، فضحك وخرج من مجلسه فقال: من بالباب من الشعراء فقيل له مصعب والرقاشي وأبو نواس فأمر بهم فدخلوا فلما جلسوا بين يديه قال: ليقبل كل واحد منكم شعراً يكون آخره كلام الليل يمحوه النهار.

فقال أبو نواس:

وَحُودٍ أَقْبَلْتُ فِي الْقَصْرِ سَكْرَى	ولكن زَيْنَ السُّكْرِ الْوَقَارُ
وَقَدْ سَقَطَ الرَّدَا عَنْ مَنْكَبَيْهَا	من التَّجْمِيشِ وَأَنْحَلَّ الْإِزَارُ
وَهَزَّ الرِّيحُ أُرْدَافًا ثَقَالًا	وَعَصْنَا فِيهِ رَمَانَ صَغَارُ
هَمَمْتُ بِهَا وَكَانَ اللَّيْلُ سَتْرًا	لَهَا عَلَى الْمَعْنَى اعْتِذَارُ
وَقَالَتْ فِي غَدٍ فَمَضَيْتِ حَتَّى	أَتَى الْوَقْتُ الَّذِي فِيهِ الْمِزَارُ
وَقَلْتُ الْوَعْدَ سَيِّدَتِي فَقَالَتْ	كَلَامُ اللَّيْلِ يَمْحُوهُ النَّهَارُ

معالجة تربوية للاختلالات التي تظهر فيه. فنتيبه هؤلاء وتقرّيعهم يهدف إلى «تقوية الوعي المعياري الجماعي عن طريق فرض عقاب نموذجي على فرد معين»⁽¹⁾، تؤكّد الجماعة نفسها عن طريقها (العقوبات) التي تطبّق باسمها في مواجهة الأفراد الذين لا يحترمون هذه القوانين، وهذا ما سمح لدوركايم بالقول: «بأنّ العقاب له في كثير من الأحيان وظيفة طقسية تقوي التضامن داخل الجماعة»⁽²⁾.

لكن كيف يتمّ تفسير هذه الحالة الأنومية؟

«الوعي في المجتمع الذي يعتمد على التضامن الآلي، ليس هو الوعي في المجتمع الحضري الذي يسوده تقسيم العمل. فالأول الذي يكون فيه الأفراد متماسكين، لأنّهم يتشابهون ويقومون بنفس أشكال العمل ويؤمنون بنفس القيم والمحرّمات. في حين في المجتمع الحضري، لا يتضامن الأفراد مع بعضهم لأنّهم متشابهون، بل لأنّ أدوارهم و مهامهم تعتمد على بعضهم بعضا. وبالتالي فإنّ التضامن الذي ينشأ من هنا لا يعتمد على القيم والمعايير المشتركة، ولكنّه اعتماد متبادل للمهام والأدوار»⁽³⁾.

القيم ونظم المعايير يمكن أن تتغيّر بسرعة في مجتمع يتسم بتقسيم العمل وتخصّص متزايدين. كما أنّ اختفاء مهنة من المهن يمكن أن يتسبب في اختفاء أخلاقيات بكاملها تخصّ مهنة معيّنة ونظام بأكمله من المعايير. ويمكن لمثل هذا التحول الاجتماعي والاقتصادي أن يثير توترات ويخلف إباطات ويثير العدوانية في قلب بعض الجماعات⁽⁴⁾. فالتحولات الاقتصادية والاجتماعية سواء في حالة الرخاء والثراء أو الفقر والكساد، تؤديّ إلى أن يفقد الأفراد قيمهم التي كانت تملّحها عليهم انتماءاتهم لهذه الشرائح⁽⁵⁾.

اعتقاداً من الفرد بأنّ الحاجات والموارد تتشكّل اجتماعياً، وأنّ المفاهيم حول الحاجات والموارد

(1) بيير زيما، النقد الاجتماعي- نحو علم اجتماع للنص الأدبي، تر: عايدة لطفي، دار الفكر للدراسات و النشر و التوزيع، القاهرة-باريس، ط1، 1991، ص73.

(2) بيير زيما، المرجع نفسه، ص24.

(3) بيير زيما، المرجع نفسه، ص25.

(4) بيير زيما، المرجع نفسه، ص25.

(5) ناجي محمد هلال، الاتجاهات النظرية و المنهجية الحديثة في دراسة الانحراف الاجتماعي، المجلة العربية للدراسات الأمنية والتدريب، المجلد17، العدد33، ص256.

يتمّ تقديمها للنّاس من أتباع نمط معيّن للحياة، وبالتالي تمكّنهم من تبرير نمط حياتهم، وهكذا تكمن القيود على السلوك في أنماط الحياة. وعليه فإنّ «الفرد الذي يستنتج أنّ القوانين القديمة والقيم لم تعد كما كانت من قبل، ويفكرّ في أن يضع على هواه معايير وقيمه الخاصة فيكتشف في كثير من الأحيان أنّ الوضع الاجتماعي الذي يوجد فيه يحرمّ عليه ذلك وأنّ المجتمع يطلق عليه صفة المجرم»⁽¹⁾.

كما أنّ اللامعيارية سمة من سمات المجتمع الذي ينتقل من التضامن الآلي إلى التضامن العضوي. فحسب «دوفينيو» «تقسيم العمل هو السبب الرئيسي للامعيارية»⁽²⁾.

وحسب «سارتر» «الأيدولوجية الفكرية الملتزمة، يجب أن تظهر كأسلوب حياة وكنظرة للعالم في نفس الوقت»⁽³⁾. ومنه فمطالبة الفرد بالخضوع للتجانس القائم مسبقا بين المصلحة الفردية والنظام الاجتماعي، تدعو الأفراد بالتشكيك في العلاقة بين المصلحة العليا ومصالحهم الخاصة. وبالتالي يتخلّوا عن المعايير المقبولة، فيصبحون بذلك «شخصيات لانمطية»⁽⁴⁾.

يرى «روبرتو ميرتون» أنّ اللامعيارية ناشئة عن التناقض المتأصل في البناء الثقافي والاجتماعي الذي يعطي أهمية بالغة للإنجاز والنجاح الاقتصادي، في الوقت الذي يغفل فيه التركيز على مشروعية الوسائل التي يتخذها الأفراد لتحقيق ذلك النجاح⁽⁵⁾. بينما في مجتمعنا الجزائري نركّز على مشروعية الوسائل التي يتخذها الأفراد لتحقيق الأهداف. فنجد كثيرا من الأفراد غير قادرين على تحقيقها بالوسائل المشروعة، فيلجؤون إلى وسائل انحرافية لتحقيق تلك الأهداف.

خلاصة

لقد كان للقيم التي جاءت في هذا الفصل دور في ربط أفراد المجتمع بعلاقات اجتماعية قوية. فقد كان للكرم، من خلال الإغداق على الضيف، غاية لإقامة علاقات إنسانية مع الغير، وتوطيدها مع جماعة الانتماء. ويظهر ذلك في الصورة الذهنية الإيجابية التي يحملها الفرد عن الضيف،

⁽¹⁾بيير زيما، المرجع السابق، ص26.

⁽²⁾بيير زيما، المرجع السابق، ص75.

⁽³⁾ Sartre, Jean-Paul. Plaidoyer pour les intellectuels; Paris, Gallimard, Coll , «idées», 1972 ;p117

⁽⁴⁾بيير زيما، المرجع السابق، ص72.

⁽⁵⁾ناجي محمد هلال، المرجع السابق، ص258.

والتقاليد والأعراف التي يتم التعامل معه وفقها.

ولمّا كان البخل يسيء للفرد في المنطقة، فقد لاقى من التأنيب والتّعنيف ما يردعه عن هذا التصرف ويثبته عن هذا السلوك.

وفي شأن قيم التضامن، فقد كان الوعي كبيراً بأنه ليس إحساساً بالعطف أو التعاطف الذي يحملنا على التعاون والتضامن، إنّما هو فعل اجتماعي واع، دعت إليه ضرورة الاجتماع البشري فأفراد المجتمع مرتبطون ببعضهم وملزمون تجاه بعضهم بواجبات والتزامات، ولذلك اعتبر التضامن هو الحياة، على حدّ تعبير أحدهم.

كما أطلق المجتمع آليات تحذيرية لأفراده من خلال تحسيسهم بخطورة عدم الوعي بمسؤولياتهم تجاه الجماعة وما يترتب على ذلك من آثار سلبية عليهم وعلى الجماعة، لأنّ قوتهم من قوة الجماعة، وإشعارهم بأنهم أعضاء في جماعة تحكمها قيم ومعايير لا يسمح بتعديدها. فتملّص الفرد من أداء الواجبات يجعله يفقد حقوقه على الجماعة.

وفيما يتعلّق بقيم الصبر، فقد أولاها المجتمع أهمية كبيرة، لما لها من فوائد نفسية واجتماعية. فبالصبر يجعل الفرد ينظر إلى الحياة بثقة وواقعية وهدوء، ويتعلّم قبولها والرضا بها كما يراها ويعيشها. ولذلك أراد المجتمع أن يربي أفراده على قيم الصبر من خلال أمثاله الشعبية فدعاهم إلى التحلّي به، والابتعاد عن العجلة والاستعجال، ولذلك عدّ الصبر مؤشراً لانفتاح الفرد، والاستعجال دليل انغلاقه.

والتسامح قيمة إنسانية أخلاقية اجتماعية، تعني العفو والصفح عند المقدرة، وعدم مقابلة الإساءة بمثلتها، تسمو بالفرد وتنزّهه عن الاستسلام لغضبه، تقضي على الخلافات بين الأفراد والجماعات، وتعمل على تحقيق تماسك الجامعة والمجتمع. كما يعني كذلك احترام قيم الآخرين وثقافتهم ومعتقداتهم. وهو دليل شخصية الإنسان، ودليل تمتّعها بحريتها وممارسة إرادتها الحرة.

وقد بذل المجتمع جهداً تجاه أفراده وخاصة النفوس العصية عن القناعة والمتصلبة على الطّباع غير الحميدة، لتربيتهم على الطبع الكريم وتجنّب الطّباع الشائنة وتدريبهم على ضبط النفس وعلى العفة والقناعة. فإنّ تعذّر ذلك لجأ إلى التنبيه والتعنيف والتخويف والقهر بوسائل تربوية بغية تعديل السلوك.

وقد حمل المثل الشعبي الذي يقول: «أَحْفَظُ الْمِيمَ تَحْفَظُكَ» معنى في ممارسة الذات للصمت لمنع الآخر من استعمالها على نحو يشكّل لها الضرر والإهانة والنبذ. وبذلك تحافظ الذات على سلامتها، وعلى هذا ترتكز في علاقاتها بالآخر.

يعدّ الوفاء من أكثر المؤشرات الدالة على تماسك أفراد المجتمع. وبالتالي فالحالة العادية السائدة في المجتمع هي الوفاء، لكن عند الشعور بأنّ هناك محاولة المساس بهذه القيمة يلجأ المجتمع إلى استعمال آليات متعدّدة لتذكير الفرد بالوفاء بالتزاماته تجاه مجتمعه، وعند الاقتضاء إلى تعنيفه للعودة إلى قواعد السلوك المشتركة.

الفصل الرابع

الفصل الرابع

القيم الاقتصادية في الأمثال الشعبية

تمهيد

1- قيمة العمل

2- قيم المعاملات التجارية.

3- حالات اجتماعية

4- قيمة الديون

5- قيمة الأذخار

6- قيمة الوقت

7- قيمة المنفعة

خلاصة

تمهيد

تشكّل الاعتبارات الاقتصادية محورا أساسيا في الحياة الاجتماعية؛ لأن الظروف الاقتصادية تؤثر بشكل من الأشكال في النظام القيمي للمجتمع. ويعطي المجتمع أهمية كبرى للقيم الاقتصادية لما لها من دور في تحديد مكانة الفرد الاجتماعية، الذي يبحث عن المعاني المادية لتجسيدها في الممارسات السلوكية. ولذلك فإن التكيف مع الواقع الاقتصادي والاجتماعي أمر تفرضه متطلبات حركية المجتمع. كما أن لها دورا في تحديد الفعل الاجتماعي للفرد، والذي يخضع بدوره لاهتماماته الاقتصادية المرتبطة بالذات التي توجب التزاما يدعو الفرد إلى السعي إلى تلبية حاجات تلك الذات ومتطلباتها، والتي تعكس جملة من الاحتياجات الاجتماعية والنفسية المختلفة.

استولت القيم الاقتصادية على مساحة كبيرة من المضمون الفكري للفرد، إذ ترتب عن فكره معتقدات اقتصادية. فسعى الفرد إلى ترجمة تفضيلاته وإخراجها من حيز الفكر إلى سلوك واقعي مرتبط بالظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في المجتمع. والتي نشأت بدورها من تفاعلات الفرد مع بيئته الطبيعية والاجتماعية، ومن جملة التشريعات والتعاليم الدينية والقيم الأخلاقية... الخ.

1- قيمة العمل

العمل ظاهرة إنسانية واجتماعية، ذات أبعاد متعددة، منها البيولوجي المتمثل فيما يبذله الإنسان من طاقة جسدية عند ممارسة العمل؛ ومنها النفسي الذي له صلة وثيقة بشخصية العامل ومختلف انفعالاته الكامنة وتفاعلاته مع المحيط، ومنها الاجتماعي ذو الصلة بشبكة العلاقات الاجتماعية. ومع تطور أنماط المعيشة البشرية عبر مراحلها التاريخية، تتغير طريقة العيش ومنها تتغير قيمة العمل ومفهومه. ففي العصور القديمة لم يكن يعتبر العمل "قيمة اجتماعية". ومع ظهور الفكر اليوناني، بدأت تتغير نظرة المجتمعات إلى مفهوم العمل، أين صنّف "أفلاطون" و"أرسطو" العمل إلى مهام نبيلة ومهام شاقة... ومن ذلك الحين بدأ المفهوم يشهد تطورات كبيرة إلى يومنا هذا.

أعلى المجتمع في منطقة أولاد نائل من قيمة العمل وعيا منه بما للعمل من فوائد تعود على المجتمع، بدءا بحث الأفراد القادرين عليه بالاندماج في الشغل من خلال المثل الشعبي «أخدم على رُوحك تعجب الناس»؛ لأن العمل فعالية إنسانية مهما كان شكله أو نوعه، وشرط أولي للوجود الإنساني، ويفضله يرفع الإنسان نفسه عن الكائنات الحيوانية وعالمها، لأن هذه الأخيرة تستعمل منتجات الطبيعة الجاهزة؛ في حين أن الإنسان يجعل الطبيعة تخدم أغراضه بفضل عمله وبغيرها ويخضعها لحاجاته؛ فيرتقي بذلك إلى درجة الإنسان الكريم الحر؛ لأن «أقصى غاية الإنسانية هو

المرور من العبودية إلى الكرامة ومن الضرورة إلى الحرية، فهو بهذا، بعدما كان مصدرا للوجود أصبح مصدرا للإبداع والاختراع»⁽¹⁾. ويرى "هيجل" أن العمل أصل الحرية، إذ يبين ذلك في "جدلية العبد والسيد"، كيف استطاع العبد التحرر من سيده بالعمل، وكيف أن السيد أصبح عبدا له بتخليه عن العمل، وإهماله له. كما أن الحياة لا تستقيم ولا تنتظم بغير العمل. واللافت في المثل، أن أثر العمل يمتد إلى بناء صورة إيجابية للفرد في المجتمع تسمح له ببناء شبكات من العلاقات الاجتماعية مما سيعمل بالضرورة على تحسين علاقاته بالناس، وعلاقات الناس ببعضهم وعلى تماسكهم أيضا.

وفي المثل الشعبي «أنوى في الحجر تصيب» دعوة صريحة للأفراد بإخلاص النية في البحث عن العمل، وسحب الذرائع المفضية إلى تعطيل قوى المجتمع في خلق الثروة وبالتالي الإزدهار. بعد شرط النية، أبان المجتمع لأفراده طريقة السعي الفعلي نحو طلب الرزق في المثل التالي «تحرّكو ترزقو»، لأن «في الحركة بركة». والبركة يضمنها المعتقد الديني، حسب المثل. فيعدّ العمل «عبادة وفريضة من فرائضه وليس من نوافله»⁽²⁾. يقول "ابن خلدون" في هذا الشأن: «ثمّ اعلم أن الكسب إنما يكون بالسعي في الاقتناء والقصد في التحصيل. فلا بد في الرزق من سعي وعمل»⁽³⁾. قال تعالى: ﴿قَاتِبُوا عِنْدَ اللَّهِ الرِّزْقَ﴾⁽⁴⁾؛ لأن «المعاش هو عبارة عن ابتغاء الرزق والسعي في تحصيله»⁽⁵⁾. فبمقدار العمل والسعي، يحصل الرزق والمعاش، ويتقدم الإنتاج ويتنوع وينتقل الناس من الاكتفاء بالضروري من المكاسب إلى طلب الكماليات.

والمثل الشعبي «سبب يا عبدي و أنا نعينك»، ولا ندري من أين أخذ هذا، لكن الثابت أن له هدفا تربويا، يدعو من خلاله ثانية إلى العمل وعدم الاستكانة إلى الاتكال، بل وفيه دعوة صريحة إلى اقتحام الصّعب منه، بمعنى لا شيء يعيق الإنسان في الطّبيعة وغيرها في السعي والعمل، وقرينة ذلك "العون" الذي لا يكون إلا في الأمور الصّعبة. هنا تظهر المرجعية الدينية، فالمخيلة الجماعية تنسب هذا القول إلى الله تعالى؟! يخاطبون به الأفراد في دعوتهم إلى الأخذ بالأسباب والله تعالى

(1) Georges Friedmann, *Qu'est que le travail*, Chronique des sciences sociales, In Annales Economies, sociétés, civilisations, 15^e année, N°4, 1960, p700.

(2) حميد ناصر الزري، مفهوم العمل و أثره في التربية الإسلامية، منشورات دائرة الثقافة و الإعلام، الشارقة، 1998، ص23

(3) عبد الرحمان ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، الجزء الثاني، ط1، دار البلخي، دمشق، 2004، ص66.

(4) سورة العنكبوت، الآية 17.

(5) عبد الرحمان بن خلدون، المصدر نفسه، ص68.

يتولى المساعدة والنتائج.

وبعد أن دعت الأمثال السابقة للعمل أي عمل، فإنها تدعو في المثل الشعبي «صنعة في اليد، خير من عقد في الجيد» إلى تعلّم صنعة من الصنائع أو حرفة يدوية. فتعلّم صنعة أفضل بكثير من عقد في الرقبة، والعقد عادة ما يكون من معدن الذهب، وهو يرمز إلى ما يمتلكه الفرد من ثروة، فما يمتلكه يفنى بالإنفاق، بينما ما يتعلّمه الإنسان يولد الثروة، وهو أضمن له من الفاقة؛ لأنّ «يَفْنَى مَالُ الْجَدِيْنِ، وَتَبْقَى حَرْفَةُ الْيَدِيْنِ»، فالمال مهما بلغت قيمته، سينضب بالإنفاق، في حين أن الحرفة اليدوية دائمة ومنتجة للثروة. نلاحظ في المثل دعوة صريحة من المجتمع لأفراده إلى امتهان حرفة أو صنعة تستمر باستمرار حياته، لأنها القادرة على خلق الثروة، «فالصناعة وجه من الوجوه الطبيعية للمعاش»⁽¹⁾، «وأما الصنائع فهي ثانيها ومتأخرة عنها (الفلاحة)، بل أنها مركبة وعلمية تصرف فيها الأفكار والأنظار»⁽²⁾. فالإلحاح على الصنعة في المثليين يدلنا على الحاجة إلى يد صانعة والرغبة في الانتقال من مجتمع زراعي إلى مجتمع صناعي لحاجتهم الضرورية إلى ذلك. فهي إرهابات لفكر صناعي.

والعمل شرف ومدعاة للفخر ف«السبع يفخروه زبؤو»، يشبه المثل الإنسان العامل المعتمد على نفسه في الكسب، بالأسد رمز القوة والشجاعة والعزم، في تحصيل قوت يومه بنفسه، دون اتكال على غيره أو تواكل، وتشجيعا على ذلك يمدح المجتمع أفراده بالقول «اليدّين الفآخرة للدنيا و لآخرة»، فالإنسان العامل له من الدنيا نصيب ومن الآخرة الجزاء. وفي ذكر اليد العاملة نلاحظ المثل «العود و لُدّ كراعو و الرّاجل و لُدّ نراعو» أي أنّ الحصان، رمز القوة، تكمن قوته في أرجله التي تضمن له السرعة المعروف بها، وهي الأعضاء التي يعتمد عليها في حياته، بينما الرّجل تكمن قوته في ساعديه اللذين يضمنان له تحصيل رزقه من خلال العمل. فاليد من أهم الخصائص التي ميزت الإنسان عن باقي الحيوانات، فهو الوحيد القادر على توافق العمل مع الفكر، فهي وسيلة الفكر بل هي امتداد له، إنها الفكر في حالة العمل «C'est une Pensée en action» كما قال Irène Mainguy. فاليد إذن هي الصورة الرمزية للشخص ووسيلة تواصله وبقائه .

وفي المثل «شاقّي و لا محتاج» فالشقاء رمز السعي الحثيث إلى العمل، يمنح الفرد صورة العامل الشريف، ويبعد عنه الاحتياج، فهو يريد النأي بنفسه عن الحاجة وسؤال الناس، من خلال

(1) ابن خلدون، المصدر السابق، ص 68.

(2) ابن خلدون، المصدر السابق، ص 69.

تحيبته للشقاء والتعب. وهي كناية عن العمل الدؤوب.

فالعامل يجعل الفرد أكثر فائدة لمجتمعه وأكثر شعورا بالكرامة، فمن خلال ما يقدمه من عطايا للمحتاجين يدخل في مستوى خيار الناس ف«الْيَدُ اللَّيِّ تَمُدُّ خَيْرٌ مِنَ الْيَدِ اللَّيِّ تَشُدُّ». بل ويرتقي العمل بالفرد إلى النأي به عن الأخلاق السيئة، فيصبح أفضل من ذلك الذي يعيش متطفلا على الناس من خلال ما يبيده من طمع الذي يفضي به بالضرورة إلى فساد الطبع «الطَّمَعُ يُفْسِدُ الطَّبِعَ». كما أن نتائجها على علاقاته بالمجتمع تكون بكره الناس له، وهو يعترف بذلك من خلال المثل «كَلِمَةٌ أَعْطَيْتَنِي مَا خَلَّتْ مِنْ يَبْغِينِي». كما ينأى به عن الحرج، فالفرد الذي لا يمدّ يده مستجديا لا يشعر بالخجل من نفسه ولا من الناس لأن «اللِّي مَا يَمْدُ يَدُو، مَا يَحْمَارُ خَدُو» (1).

واللافت أن الأدب الشعبي يستعمل «يَحْمَارُ خَدُو» للدلالة على ما يشعر به الفرد من خجل؛ في حين أن في الدعاء «اللَّهُ يَحْمَرُ وَجْهَكَ» للدلالة على الشعور بالكبرياء جراء القيام بعمل ما مشرف؛ أما إذا قام الفرد بعمل غير مشرف تجاه نفسه أو تجاه مجتمعه فيتم الدعاء عليه بعبارة «اللَّهُ يَصْفَرُ مُنْقَارَكَ»، والمنقار هنا هو الأنف، فيصفر عندما يشعر الفرد بحرج، أو عند «اللَّهُ يَصْفَرُ وَجْهَكَ» بمعنى أن الدعاء على الفرد لأن يقع في حرج كبير، يشعر من خلاله بالمهانة، والتي تبدو على الوجه عند انسحاب الدم منه ويبدو مصفرا؛ في حين أن الأدب القرآني يستعمل ألوانا أخرى للتعبير عن الحالة النفسية التي يكون فيها الفرد، فعبارة «تَبْيَضُّ وَجْوهٌ» للدلالة على ما يشعر به الفرد من كبرياء نتيجة العمل المشرف الذي أداه، وعبارة «تَسْوَدُّ وَجْوهٌ» للدلالة على الحالة النفسية المهينة التي يعيشها الفرد، يقول الله تعالى: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وَجُوهٌُ وَتَسْوَدُّ وَجُوهٌُ...﴾ (2).

وفي حال، كان فيها الفرد عاملا، وأثبت فائدته للمجتمع من خلال عمله، فإنه ينال اعترافا ويوسمه المجتمع بـ«فَلَانٌ مُّوَلًّا ذُرَاعٌ» أي أن فلان يمكن الاتكال عليه في العمل، لأنه صاحب قوة. واعتراف المحيط الاجتماعي بكفاءة الفرد يعدّ أحد المكونات الأساسية للكفاءة، وهنا يظهر البعد الاجتماعي والثقافي لها.

ولا يرتبط العمل بموسم بعينه، بل أن الإنسان دائم السعي «الصَّابَةِ عَامٌ، وَ الْحَرْتِ دَوَامٌ» فالمقصود بالصَّابَةِ هو الغلّة أو نتيجة العمل، بينما الحرث هو كناية عن العمل الدؤوب، فالعمل

(1) حليتيتم محمد، المرجع السابق، ص 309.

(2) سورة آل عمران، الآيتان 107، 106.

يتطلب ديمومة السعي والاسترزاق للحصول على نتائجه المتجددة عقب كل جهد. يعتبر هذا المثل تهيئة سيكولوجية للفرد وتربيته على النَّفس الطَّويل الذي يتَّسم به العمل، لأنَّه حسب العبارة الشعبية «الخدمة نتيحة العَمْر»، أي أن العمل مصاحب لعمر الإنسان، فبقدر سنين عمر الفرد بقدر أيام عمله، فليس له حدّ يتوقف عنده الإنسان عن العمل إلا بمقدار قدرته عليه. ويقال هذا المثل أيضا في دعوة الفرد إلى عدم إرهاق نفسه بالإفراط في العمل، وإعطاء النفس حقها من الراحة لأن العمل مستمر استمرار حياة الفرد، وعليه أن ينفق الجهد على العمل بقدر الاستطاعة. وفي المثل «أخدم يا صغري كُبري، وأخدم يا كُبري لُقبري» يخاطب الفرد الوعي نفسه ويحثها على العمل زمن الفتوة، المتسمة بالاستطاعة والقوة، للاستمتاع بثمرته عند الكبر، عندما يضعف الفرد ولا يصبح قادرا عليه، أما العمل المطلوب عند الكبر فهو عمل الخيرات يكون زادا لحياته الآخرة، والمقصود «وَأخدم يا كُبري لُقبري» التوجّه إلى التزام المساجد وأداء الواجبات الدينية من عبادات وفعل الخيرات وغير ذلك، وكأننا أمام تقسيم لعمر الإنسان، فالصغر وزمن القدرة مخصّص للعمل الدنيوي، أما ما بقي من العمر أي الكبر، زمن الضعف والوهن فيخصّص للعمل الأخروي. وبخصوص هذا الجزء، سنذكره بشيء من التفصيل في فصل القيم النظرية.

وفي إلحاحه على العمل، وإدراكا منه بأهميته أيضا، يطلب المجتمع من أفراد العمل، أيّ عمل و بأيّ ثمن، شرط أن يكون شريفا، يسمح له بأن يحقق إنسانيته وأن يثبت وجوده كإنسان، على حدّ تعبير «كارل ماركس». وعليه يدعو المجتمع أفرادهم ويحضهم على العمل من خلال المثل الشعبي «أخدم بصوردي⁽¹⁾، وحاسب البطل» أي العمل مقابل ثمن بخص دراهم معدودات، تغنيه عن السؤال تجعله في وضع مريح أمام العاقل. ويقول عن نفسه في هذه الحال «شاقّي و لا محتاج»، فالشقاء والتعب مع توفير ما يلبي حاجاته ويضمنها أفضل من الاحتياج والشعور به، وما قد يترتب عنه من سلوك مذلّ، في حال مدّ يده للآخرين، وقد يعطونه ما سأل أو يمنعونه عنه. فشعوره السليم بأن «اليد العليا خير من اليد السفلى» تجعله يأبى الركون للعجز.

وتجدر الإشارة إلى أن اليد في هذا المثل ومعظم الأمثال السابقة تحمل رمزا لمعنى جاء في لسان العرب، وهو: «النعمة والإحسان والمنّة والصنيعة، وسميت يدا لأنها إنما تكون بالإعطاء، والإعطاء إنالة باليد»⁽²⁾. وعند الضرورة، يدعو المجتمع أفرادهم إلى العمل دون مقابل على أن يراه

(1) الصوردي مفرد صوارد، وهو من النقود المستعملة في الماضي.

(2) ابن منظور، لسان العرب، مادة يدى.

عاطلا عن العمل، أي قوة عاطلة، وهي نظرة متقدمة في تقديس العمل «أخدم باطلًا، و لا تُقعد عاظلًا»، أو حتى «الخدمة مع النصاري، و لا لُقعاد خسارة»، فالمهم العمل ثم العمل، فهو تعبير عن خشية التحالف مع العجز والكسل، فهي تربية على النأي بالأفراد عنهما.

وفي المثل الأخير، نلاحظ أنه على الرغم من النية السليمة في توجيه هذا الخطاب في الوقت الحالي للحث على العمل، إلا أن اللافت أن هذا المثل يورخ للحقبة الاستعمارية التي مر بها المجتمع الجزائري، كما يورخ لميلاد المثل وتداوله أيضا، في حقبة تاريخية معينة، يجعلنا نجزم بأنه يخدم توجهها أيديولوجيا معينة، استغل للدعاية له لتسخير الجزائريين لخدمته وخدمة أغراضه. وما يعزز هذا الاعتقاد هو استعمال كلمة "خدم" عن قصد في هذا المثل وفي كل الأمثال الشعبية المتداولة في الجزائر، والتي تطلق، أصلا، على الوظيفة التي يقوم بها الغلمان والجواري، وليس على الوظيفة التي يؤديها العامل الشريف. والمعروف أن كل كلمة لها معنى وحوامل، فالحوامل تأتي من المعنى الذي يمنحها لها التاريخ، إذ لا توجد كلمة محايدة أبدا أو دون تاريخ، فاستعمالها يكشف لنا الوعي التاريخي ويكشف لنا أيضا النظام الاجتماعي الذي أفرزها. ونورد قول "ميشال فوكو": «كما يعلمنا التاريخ على الدوام، فالخطاب ليس ما يترجم الصراعات؛ بل هو ما يدور الصراع حوله وبه»⁽¹⁾.

فكلمة "خدم" التي يوظفها الخطاب الشعبي في كل مناحي الحياة وإلى يومنا هذا دون وعي منه، وإن كانت تدل على العمل كما أسلفنا ذكره، إنما توظيف الكلمة بهذا الشكل وليس كلمة "عمل" يجعلنا نقول بحمولتها التي ترمز لأيديولوجية استعمارية وضعت الشعب في وضعية الخدم.

فإذا عدنا إلى معناها اللغوي، فالكلمة لا تدل مطلقا على ذلك العمل الذي يشعر فيه الفرد بإنسانيته وحرية، وبذلك المعنى الذي «يرتقي فيه الإنسان فوق مستوى الحيوانية» على اعتبار أنه «عامل للتوازن السيكولوجي ولبناء الشخصية، والشعور بالرضا الدائم والسعادة»⁽²⁾ على حد تعبير "سيغموند فرويد"؛ إنما جاءت الكلمة بمفهوم الغلام والجارية، حسب اعتقادي. وغني عن البيان ما للغة من تأثير على تشكيل فكر الإنسان. فأرادت الأيديولوجيا أن تنشئ طبقة خادمة دنيا لخدمة طبقة

(1) سارة ميلز، الخطاب، تر: عبد الوهاب علوب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط2016، ص1، ص55.

(2) GEORGES Friedmann, Chronique des sciences sociales, Qu'est ce que le travail?, In Annales Economies, sociétés, civilisations. 15^e année, N°4, 1960, p689

سيّدة عليا. فقد جاء في لسان العرب لابن منظور في مادة «خدم»⁽¹⁾:

«تعني كلمة خدم: الخدم: الخدام. والخدم: واحد الخدم، غلاما كان أو جارية؛ وتخدمت خادما أي اتخذت. الخادم: واحد الخدم، ويقع على الذكر والأنثى، وفي حديث عبد الرحمان: أنه طلق امرأته فتمّعها بخادم سواد أي جارية. فيتبين لنا ممّا لا يدع مجالا للشك أنّ الأيديولوجية تجسّدت في الخطاب المعجمي والدلالي لمصالح اجتماعية معيّنة».

فتظهر لنا جليا، ممارسة المثل لسلطة فعلية لكنّها ضمنية من خلال انتقاء البنى اللغوية والبلاغية والسيميائية من الاختيارات اللسانية والبلاغية المتاحة... بإقحام البنى الإيقاعية والقوافي... إلخ. غير أنها تظل حاجبة للسلطة المتوارية بين ثنايا عبارة المثل الشعبي لجعل الرسالة أكثر فعالية لخدمة الخلفيات والإيديولوجيات، باعتبار الأيديولوجية حسب «بيير زيما» «بنية خطابية تمنع التفكير النظري، بقدر ما تتمثل على أنها طبيعية ومفروغ منها»⁽²⁾. ف«الكلمة تحمل دائما مستوى أو معنى أيديولوجيا»⁽³⁾، كما يقول «باختين و فولوشينوف».

وحتى لا يشعر الفرد بالدونية أمام الغير أو الآخرين، عند تقديم خدماته لهم، وحتى لا يحتقر عملا مهما كان بسيطا، أو يستتفك عنه، وُضع الفرد في منزلة السيد في المثل «خادم الرجال سيدهم»، ويظهر التلاعب بالألفاظ ويتوارى خبث الأيديولوجية فيها.

ومن جهة أخرى، يبدو أن المجتمع على دراية كافية بظاهرة تقسيم العمل الاجتماعي، فمن خلال المثل الشعبي «أنا مير و أنت مير، وأشكون يسوق لحمير» يتجاوز مفهوم هذا المثل المنطق الاقتصادي؛ لأنّه فعل يمسّ كلّ عناصر الحياة الاجتماعية، ولا يقف عند حدود العمل الصناعي أو الاقتصادي أو ينتهي عندهما. فهذا التقسيم يبيّن لنا وضع الفرد ومكانته داخل النظام الاجتماعي، وموقعه في صيرورة تطور المجتمع وتمايز بنياته ومؤسساته، بالإضافة إلى نتائج هذا الوضع وانعكاساته على النظام الاجتماعي بشكل عام. كما يبيّن لنا نوع التضامن الذي يسود المجتمع، الذي يقوم على ما يسميه «دوركايم» على التضامن العضوي، لأنّ هذا الأخير، يتشكّل من نسق من الأعضاء والوظائف المختلفة، حيث يقوم كل عضو منها بدور محدد. فتقسيم العمل شرط لازم للبناء

(1) ابن منظور، لسان العرب، مادة خدم.

(2) بيير زيما، النقد الاجتماعي، تر: عابدة لطفي، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، القاهرة 1991، ص186.

(3) بيير زيما، المرجع نفسه، ص186.

الاجتماعي فهو حسب "هاريس" «أساس تشكيل نمط الحياة الاجتماعية، ودافع رئيسي للتماسك الاجتماعي وقائم بصفة عفوية عند الناس كقوة دافعة إلى التكافل الاجتماعي، حسب "ماكسويل" (1). كما أنه ميكانيزم من ميكانيزمات الاندماج لتجاوز حالة الفوضى التي قد تنتج أو يمكن أن تنتج عن تنوع الخطابات الاجتماعية، حسب "دوركايم"، ف«يؤمن تقسيم العمل روابط اجتماعية قوية، لأن وظيفته الأساسية لا تنحصر في مجرد الإنتاج وتحقيق الرفاهية، إنما في تحقيق أشكال التضامن المختلف عن التضامن الآلي، وإثبات تلك المجتمعات لوجودها. وكما أكد ما للتعاون والتبادل من دور في إضعاف مخاطر الصراع والتفكك المجتمعي فالغرض هو المحافظة على وحدة المجتمع» (2).

إن آدم سميث (1723-1790) و"إميل دوركايم" (1864-1920) و"ماركس" وغيرهم وإن أعطوا لظاهرة تقسيم العمل مفهوما ووظائف، فالإشارة إلى الظاهرة سابقة عليهم جميعا. فإن كان يرى "دوركايم" في تقسيم العمل أنه يؤدي إلى التضامن، ويرى "كارل ماركس" أنه «ينطوي في جوهره على تناقض، فالإمعان في تقسيم وشرذمة المهام يمكن على الأرجح أن يؤدي إلى انعدام تناظر علاقات القوة والمهارات والمعرفة والمكافآت الاقتصادية» (3). فإن القرآن الكريم يشمل وجهات النظر هذه، ويرى في وجهة نظر ماركس أنها طبيعية فرضتها طبيعة الاجتماع البشري وتطوراتها؛ تقول الآية: ﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًا﴾ (4)، فنقسم العمل واضح في الآية الكريمة، ووظيفته شاملة لما تقدم ذكره.

وفي تفسير لهذه الآية يقول الطاهر بن عاشور (5): «...أي لما قسمنا بين الناس معيشتهم فكانوا مسيرين في أمورهم على نحو ما هيأنا لهم من نظام الحياة وكان تدبير ذلك لله تعالى ببالغ حكمته فجعل منهم أقوياء وضعفاء، أغنياء وفقراء ومحاييج، فسخر بعضهم لبعض في أشغالهم على حساب دواعي حاجة الحياة، ورفع بذلك بعضهم فوق بعض، وجعل بعضهم محتاجا إلى بعض ومسخر له».

(1) عدالة عبد القادر (أستاذ محاضر بجامعة معسكر)، «الشغل بين نظرية ابن خلدون و الفكر المعاصر» (بحث في الفلسفة الاقتصادية).

(2) منظمة المرأة العربية، النوع وعلم اجتماع العمل والمؤسسة، القاهرة، جمهورية مصر العربية، الطبعة 2011، ص 1، ص 34.

(3) جون سكوت، علم اجتماع المفاهيم الأساسية، تر: محمد عثمان، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، ط1، بيروت، 2009، ص 118.

(4) سورة الزخرف، الآية 32.

(5) تفسير الطاهر بن عاشور.

وفي تفسير مفصّل⁽¹⁾ آخر نلخصه فيما يلي: "أن رزق المعاش في الحياة الدنيا يتبع مواهب الأفراد، وظروف الحياة، وعلاقات المجتمع. وتختلف نسب التوزيع بين الأفراد والجماعات وفق تلك العوامل. ولكن السمة الثابتة فيه، والتي لم تتخلف أبداً، هو أنه متفاوت بين الأفراد. وتختلف أسباب التفاوت باختلاف أنواع المجتمعات وألوان النظم. ولكن سمة التفاوت في مقادير الرزق لا تختلف أبداً. ولم يقع يوماً -حتى في المجتمعات المصطنعة المحكومة بمذاهب موجهة أن تساوي الجميع".

"ولا يعني التسخير الاستعلاء، استعلاء طبقة على طبقة، أو استعلاء فرد على فرد، كلا! إن هذا معنى ساذج، لا يرقى إلى المعنى الحقيقي للكلمة. إن مدلول هذا القول شريف، يحافظ على كرامة الإنسان في مختلف مراحل تغير أوضاع الجماعة البشرية وتطوراتها. إن كل البشر مسخر بعضهم لبعض. وعجلة الحياة تدور بالجميع، ويسخر بعضهم لبعض في كل وضع وفي كل ظرف. المقدر عليه في الرزق مسخر للمبسوط له في الرزق. والعكس كذلك صحيح. فهذا مسخر ليجمع المال فيأكل منه ويرتق ذلك. وكلاهما مسخر للأخر سواء بسواء. والتفاوت في الرزق هو الذي يسخر هذا لذلك ويسخر ذلك لهذا في دورة الحياة. وطبيعة هذه الحياة البشرية قائمة على أساس التفاوت، وهذا التفاوت ضروري لتتوّع الأدوار المطلوبة للخلافة في الأرض فهي سنة ثابتة من سنن الحياة وقاعدة فطرية متناسقة مع طبيعة الحياة الضرورية لنمو الحياة".

وإذا تقاعس الفرد عن العمل ستظهر عيوبه، يقول فولتير: «إن العمل يجنبنا شرورا عظيمة ثلاثة: الملل والرذيلة والحاجة»⁽²⁾، ويسند هذا القول ويلخصه المثل الشعبي «الرَّاجِلُ عَيْبُو جَبِيو»، إذ يعتبر المجتمع عدم العمل للقادر عليه عيباً، فأَمّ العيوب هو عدم عمل الفرد، الذي يؤدي بالضرورة إلى فقره، وبالتالي إلى عدم القيام بمعاشه. ويدرك المجتمع أن مال ذلك، كما يقول ابن خلدون: «هو طلب المعاش بالوجوه المنحرفة وعلى غير المجرى الطبيعي، عجزا عن السعي في المكاسب، وركونا إلى تناول الرزق من غير تعب ولا نصب في تحصيله واكتسابه»، ويردفاً قائلاً: «ولا يعلمون أنهم يوقعون أنفسهم، بابتغاء ذلك من غير وجهه، في نصب ومتاعب وجهه شديد أشد من الأول ويعرضون أنفسهم مع ذلك لمنال العقوبات»⁽³⁾. فالبطالة إذن أكثر كلفة من العمل، ومن نتائجها

(1) تفسير السيد قطب، في ظلال القرآن.

(2) عبد الوهاب سويس، "حجاجية الترغيب في العمل و التحضيض عليه: المثل الشعبي التونسي أنموذجاً". مجلة تبيين

Voltaire, François-Marie Arouet, *Candide ou L'optimisme*, العدد 7/26، خريف 2018، ص 53. (Paris, Bibliotheque de la Pleiade; 1972, p232)

(3) ابن خلدون، المرجع السابق، ص 72.

تعرض صاحبها لعقوبات أكثر وقعا وأشدّ إيلا. ولعلّ أقلّها وطءا، الحرج الذي يصيب الفرد جرّاء عجزه عن تلبية حاجاته أو حاجات عياله، من خلال قوله أسفا: الله غالب؟! «العين بصيرة و اليد قصيرة».

ودرنا لهذه المآلات، يقوم المجتمع بتبنيه أفراده إلى أن مواطن ضعف الفرد وقوته تكمن فيما يكسب من المال الناتج عن العمل الشريف. إن الغرض من كل عمل فوائد، تنعكس على الفرد العامل وعلى المجتمع ككل. لأن «عمل الإنسان يكمن في إنشاء الفائدة»⁽¹⁾. ف«العمل فاعلية بشرية واعية إلزامية تهدف إلى إحداث أثر نافع»⁽²⁾ لأن «من خصائص العمل: الفاعلية، الوعي، الإرادة، الإلزام والمنفعة»⁽³⁾. ف«العمل فعل ثقافي»⁽⁴⁾، بل هو مصدر الثقافة، والثقافة هي الطرف المضاد للطبيعة، لأن هذه الأخيرة وجدت دون علمه، ووجد نفسه فيها دون إرادته، لكنّه أوجد الثقافة، فكل ما أنجزته البشرية من أشياء مادية أو مكاسب معنوية إنّما كان مصدرها العمل الإنساني. ومن هذا فالعمل ثقافة.

ويقف المجتمع موقف الكاره للطفيليين الذي يتطلّون على مجهودات الآخرين وعملهم، فيقف إلى جانب العامل المستغلّ، منبها إياه في شيء من التأنيب، إلى السدّاجة التي بيديها من خلال استغلال الآخرين له، واصفا إياه بالتعيس، إيه؟! «أخدم يا التاعس للراقد التاعس» وكلمة التاعس تجمع في طياتها معانٍ كثيرة مثل: كثير الحركة والنشاط، فضلا عن المعنى اللغوي الذي يدلّ على سيء الحظّ، بئس، شقيّ. فيا أيّها التعيس، إنّما عمك وفائدة عمك تؤول إلى ذلك العاقل المستغل عوض أن تستفيد منها أنت وحدك، إنّها تذهب إلى غيرك، فانتبه إلى ذلك. والعاقل يسمى في بعض الأمثال الشعبية كليبيا، فهو محلّ مقت الجميع، لعدم سعيه في الاسترزاق، فإذا حظي بشيء دون عناء فيطلق عليه المثل «خُبزة طاحت على كليب راقد»، وقد يطلق المثل على أولئك الذين لم يبذلوا جهدا لكنهم تحصلوا صدفة على فائدة.

ويشتدّ التقريع في حال لا يسعى الفرد في الاسترزاق في وقته المناسب، والذي يربطه المخيال الشعبي بالوقت المبكر، لا سيما في الأسواق الأسبوعية، ويبدو ذلك في المثل «عرة النساء اللّي

(1) Henri Bergson, *l'évolution créatrice*, 77^e édition, P.U.F, Paris, 1948, p297

(2) عدالة عبد القادر، المرجع السابق، ص157.

(3) عدالة عبد القادر، المرجع نفسه، ص158.

(4) وحدي نبيلة، «العمل و القيم.. إشكالية التزام»، الأكاديمية للدراسات الإنسانية، العدد 12، جوان 2014، ص3.

تَحْرَكُ الْبُرْمَةُ وَ تَذُوقُ، وَ عُرَّةُ الرَّجَالِ اللَّيِّ يَجِي عَقَابُ سُوقٍ»، فيوصف الفرد بالمطلق بالعرّة أي بالأسوء، ذلك الذي يسعى إلى كسب رزقه، في غير وقته، أي عندما ينفض السوق من الناس، أي دون الأخذ بالأسباب، من وقت مناسب وما إلى ذلك...

واللافت في الأمثال الشعبية التي تناولت ظاهرة العمل أن نصف المجتمع عاطل عن العمل وأعني بذلك عمل المرأة، أو أن أعمالهن قليلة جدًا مقارنة بأعمال الرجال، ويبدو ذلك من خلال الخطاب البيداغوجي الذي تحمله الأمثال الشعبية الموجهة حصريًا للذكور دون الإناث. ومما يمكن استنتاجه منها أن الرجال قد أبعدوا المرأة من العمل وحصروها في أعمال حددت اجتماعيًا، ولأسباب اجتماعية بحتة وليس لأسباب طبيعية فطرية. فكثيرًا ما كانوا ينسبون حرمانها من العمل خارج البيت إلى ضعف في قدراتهن الجسمية والعقلية «النساء ناقصات عقل ودين». وذلك لرغبة الرجال في إبقائها في البيت رهينة الحياة المنزلية. ويظهر ذلك في الوظائف التي حددها المجتمع لها من خلال ما نستشفه من الأمثال الشعبية التي تظهرها جليا. وفعلا، لا نجد لها أثرا خارج البيت، فهي تقوم بأعمال محدّدة كالحياكة وأعمال الصوف والغزل والنسج(البرنوس والأغطية الصوفية والأفرشة الصوفية... إلخ). وتبدو أعمال الحياكة في المثل «مَا تَعَاشِي بِطُعْمَتِكَ⁽¹⁾ وَ أَقْيَامِكَ⁽²⁾، عَاشِي بِزَهْرِكَ وَ أَيَّامِكَ»، أي لا تتباهين بصناعتك النسيجية، إنّما تتباهي بما أتاحت لك الأيام من حظ. ويبدو غزل الصوف في المثل «الغزّالة تغزل على كراع داب⁽³⁾»، أي أن لا شيء يعيق المرأة الحاذقة في إتقان عملها. ففي هذا المثل يرى المجتمع أن المهارة والإتقان لا يرتبطان بناتا بوسائل العمل وأدواته، بقدر ارتباطهما بالشخص ذاته، فالحاذق بيدي قدراته بالإمكانات المتوفرة لديه ولو كانت غير ملائمة، مثلما أشار إليه المثل، فعملية الغزل تجريها المرأة الماهرة ولو على رجل حمار.

كما نجدها تقوم بعملية الطهي وإنضاج الخبز، كما يبدو في المثل «أنت عليك بترقاق الخبزة و أنا عليّ بالغدأ مرتين». وقد تكون صانعة حاذقة في أمور بيتها متقنة لها، فنتباهي بذلك من خلال قولها على نفسها «كل أصبغ بصنعة» أي أنها متعددة المواهب، فهي تتقن الطبخ بأنواعه ونسج الزرابي وأعمال الحياكة و... إلخ.

ومن خلال الأمثال السابقة يبدو أن عمل المرأة، يتعلّق بأمر قليلة، بسيطة لكنها داخل جدران

(1) الطُعْمَةُ هي الصوف الذي تمّ غزله إلى أن أصبح خيوطا صوفية صالحة للنسج.

(2) القِيَامُ هي الخيوط التي تضمّ الصوف حتى يكون المنتج برنوسا أو زربية... إلخ.

(3) الدَّابُّ هو الحمار، وهو اسم فاعل من الفعل دبّ.

البيت، وهي الوظيفة الاقتصادية التي تؤدّيها الأسرة في النسق الاجتماعي، وللاشارة أنّ المردود من بيع منتج الأسرة يعود إلى الرجل، دون أن يكون للمرأة حقّ في ذلك، إلاّ حقّها في إعالة الرجل لها، فهو العائل لأسرته.

ونستشف من الأمثال السابقة، المرحلة التاريخية التي مرّت بها المرأة، ولا تزال على الحال ذاته في كثير من المناطق، وإن قلّت نسبتها وحدّتها، فكان ينظر على أنّ المرأة بحكم أنوثتها محكوم عليها بالتزام البيت والاقتصار على الأعمال المنزلية، بصرف النظر عن قدراتها وإمكاناتها، واتجاهاتها وميولها، ممّا انعكس على سلوكها وأخلاقها. فالأعمال البسيطة التي تقوم بها المرأة لا تستهلك من قواها النفسية والعقلية إلاّ النزر القليل. فأغلب نشاطاتها تعتمد على الأشغال اليدوية البسيطة. ممّا أدى إلى ركود في قواها الذهنية؛ لأنّ هذه الملكة لم تحظ بالمران الكافي في ميادين فكرية مختلفة، وبالتالي فهي مفلسة من الناحية العقلية، حسب الأمثال الشعبية، ودليل ذلك الحكم الذي يحمله الوجدان الشعبي «النِّسَاءُ نَاقِصَاتُ عَقْلٍ وَ دِينٍ». وتظهر أيضا في المثل «مَا تَأْخُذُ رَأْيَ الْمَرْأَةِ مَا تَبَعُ الْحَمَارُ مَنْ وَرَاءَ»، فهي تحمل عقلا، لكنه ناقص، أي غير مكتمل، وبالتالي فهو عاجز عن التفكير، لا يحمل فكرا ولا رأيا. وينقسم العمل الاجتماعي هذا، تكون المرأة قد فقدت الثقة في قدراتها وإمكاناتها الذهنية والنفسية، نتيجة استمرارها على أداء النشاطات اليدوية البسيطة. والمعروف تربويا، أنّ ملكات الإنسان إجمالا والملكات العقلية خصوصا، تكتسب بالتربية الدقيقة وبالمران المستمر، مثلها مثل بقية ملكات الإنسان الأخرى.

ومن جهة أخرى اعتبرت الفتاة في الصّغر أداة تسلية في البيت وبهجة يملأ بها الفراغ «الْبِنْتُ عَمَارَةُ الدَّارِ». كما أنّها تقوم بوظيفة البكاء على الرجل (الأب) والنواح عليه عند وفاته «الَّتِي مَا عَنَدُو لِبَنَاتٍ مَا يَعْرِفُوهُ وَيَكْتَمَاتُ». فالملاحظ أنّ المرأة اختصّت بوظائف بسيطة، في مقابل ما تمتلكه من قدرات عظيمة. فهذا الوضع الذي عاشته المرأة في مرحلة تاريخية معينة ومازالت، لكن بشكل أقلّ حدّة. يدلّ بوضوح على العلاقات الاجتماعية السائدة والنظام الاجتماعي القائم. فاعتبر المفكر "شرايبي" أنّ النظام الأبوي يقوم على استغلال المرأة ويعتبر حجر الزاوية فيه. «أنّ المرأة نموذج جيّد لحالة الكبت والقمع والاستعباد والحرمان التي يعاني منها الإنسان في المجتمعات العربية عامة»⁽¹⁾.

(1) قيصر عفيف، النظام الأبوي و دور المتقّف، أوراق فلسفية، العدد 7(2)، ديسمبر 2002. القاهرة، ص 152.

2- قيم المعاملات التجارية.

«كُلُّ مَوْجُودٍ رَخِيصٌ» فبقدر ما يؤشّر هذا المثل على يسر الحال لدى الفرد وعلى قدرته الشرائية، بحيث لا يهتمّ الثمن بقدر ما يهتمّ وجود ما هو في حاجة إليه؛ فهو ينمّ من جهة أخرى على فكر اقتصادي لدى أفراد المجتمع، قائم على قانوني "العرض والطلب"، التي يركز عليهما اقتصاد السوق، والذي يحركه التنافس وتضبط فيه قيمة الأشياء. وهذا المثل الشعبي يتوافق تماما مع ما ذكره الجاحظ في كتاب "التبصر بالتجارة" «أنّ الموجود من كلّ شيء رخيص بوجدانه، غالٍ بفقدانه إذا مسّت الحاجة إليه»⁽¹⁾. فمن خلال الفكرة التي حملها المثل يمكن استنتاج الأسعار وتفسيرها ومنتجات السلع والخدمات. وفي الإجمال، يمكن تفسير حركية السوق.

وفي المثل «دِيرِنِي كُحُوكُ وَ حَاسِبِنِي كَعُدُوكُ»، فإنّه يرسم قاعدة لمعاملات تجارية تجمع بين خلق الرفق في المعاملة أثناء العمليات التجارية وعدم الاستغلال البشع مثلما يحدث في الأسواق المفتوحة؛ لكن تتمّ المعاملة وفق ما يتطلّبه قانون السوق الذي يقتضي الربح، ووفق ما تقتضيه العاطفة أيضا، إذ اجتمعت العواطف الإنسانية، كاحترام الرفق في العمليات التجارية وما تقتضيه المعاملات التجارية التي يفرضها السوق، فهذه المزاجية من شأنها إشاعة الثقة، التي تترتب عليها حركية أكثر في السوق. فمن خلال هذا المثل نستشفّ العلاقة التي تربط بين الأخلاق التي يدعو إليها أثناء المعاملات في السوق وبين العمليات الاقتصادية والتجارية التي تستدعي الربح. ولا شيء غير الربح. ويتطابق المثل مع المثل العربي «تَعَاشَرُوا كَالْإِخْوَانِ، وَ تَعَامَلُوا كَالْأَجَانِبِ»⁽²⁾. وأنّ هذا المثل يحمل نظرة تضع الأخلاق في قلب المعاملات الاقتصادية والتجارية، وهي جدّ متطورة بالنظر إلى الاهتمام الذي توليه إلى طرفي المعادلة "المتعاملين في السوق"، وتقف ضدّ ما تدعو إليه بعض النظريات الاقتصادية التقليدية التي تستبعد الأخلاق من المعاملات، وتولي الأهمية والأولوية للمصلحة الخاصة للأفراد، مدّعية بأنّ الدافع الشخصي، في أحيان كثيرة، يحقّق نتائج مفيدة للمجتمع. ومما جاء في كتاب "حكايات النحل" لـ"برنارد ماندفيل" وفي عنوان جانبي «ذائل فردية، فضائل عامة» *Private vices, Public virtues* يدلّ فيه على أنّ الخير العام يمكن أن يترتب على الأطماع والأنانية الفردية»⁽³⁾. فالملاحظ في هذه النظرية أنّها تستبعد الأخلاق في المعاملات بين

(1) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، كتاب التبصر بالتجارة، تصحيح حسن حسني عبد الوهاب التونسي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1994، ص9.

(2) روجي البعلبكي، معجم روائع الحكمة و الأقوال الخالدة، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط3، 2001، ص58.

(3) حازم الببلاوي، دليل الرجل العادي إلى تاريخ الفكر الاقتصادي، دار الشروق، ط1، 1995، ص52.

الأفراد، من خلال إطلاق العنان للإنسانية، لتحقيق الصالح العام "المجتمع". ويرى آدم سميث في كتابه "نظرية الشعور الأخلاقي" أن هناك نظاما طبيعيا قادرا على التوفيق بين المصالح الفردية والمصالح الاجتماعية. ومما تضمنه الكتاب كتفصيل لتلك الفكرة أن «الفرد هو أفضل حكم على تقرير مصلحته الخاصة، ويجب بالتالي تركه حراً في سلوكه»⁽¹⁾، فيرى أن الفرد هو مقياس كل شيء. ونظريتنا الشعبية تقف مع المصلحة الخاصة، حتماً، لكن تضيف لها الأخلاق والقيم الأخلاقية في المعاملات الاقتصادية والتجارية حتى تكون السوق أكثر إنسانية، وهي على وعي بما للسوق من قوة جبارة عبر تاريخه يمكن أن تطغى على كل المعاملات.

وفي التّعاملات التجارية والعلاقات الاجتماعية أيضاً، ترسم الأمثال الشعبية قواعد، كالحث على اتباع الطرق السليمة والحلال لأنها مضمونة العواقب، ف«سَلِّكِ الْحَلَالَ يُرِقُّ بِلَا مَا يَتَقَطَّعُ» يرمز للتجارة الحلال ب«السلك الحلال» الذي قد يصبح ربيعاً جذاً، أي ثقلٌ ويقلّ معها المردود، بفعل عوامل متعددة، في إشارة إلى السوق وتقلباته وحالات الركود التي تصيبه، لكنه لا يمكن أن ينقطع أبداً نظراً لمتانته، في كناية عن عدم بور التجارة أو زوال العمل الذي يتبع أصولاً مشروعة صلبة وواضحة.

وفي قاعدة أخرى، يدعو المثل «اللي عينو في الربح يبكر لو» أي من أراد أن يحصل على الفائدة في أمر ما كتجارة أو غيرها، فاختيار الصباح الباكر، كوقت مناسب تماماً لكل الأعمال، من العناصر الأساسية في العملية التجارية التي تكفل الربح. وينطبق الأمر على كل عمل يريد أن يقوم به الإنسان، فلا بدّ من الوقت المبكر لذلك. والملاحظ أيضاً أن هذا الوقت مرتبط أساساً بالأعمال التجارية عموماً ولاسيما والأسواق الأسبوعية. وفي أمر الوقت دائماً، يدعو المثل «اللي عينو في الربح العام طويل» إلى الصبر وطول البال، فالتجارة أو أي عمل كان، لا بدّ له من وقت كافٍ وصبر جميل لقطف ثماره. والمثلان يتطرقان إلى أهمية قيمة الوقت الاقتصادي، وهو الوقت المخصّص للنشاطات الاقتصادية أو التجارية التي يقوم بها الفرد. والمقصود به «الاستثمار الجيد والهادف للوقت المحدد والمسموح به لتحقيق غاية ما»⁽²⁾، وكيفية إدارته. ونظراً لصعوبة التحكم في الوقت، فلفتت النظرية الشعبية النظر إلى أن استثماره وإدارته الجيدة عامل من عوامل النجاح في الإنتاج والنشاطات الاقتصادية والتجارية، بل ومورداً ملازماً لها بالضرورة. وهذه نظرة متقدمة متوافقة تمام

(1) حازم الببلاوي، المرجع نفسه، ص 55.

(2) حسن محمد الرفاعي، الوقت الاقتصادي؛ خصائصه و مستلزمات استثماره من منظور الاقتصاد الإسلامي، بحث

منشور في مجلة الصراط الصادرة عن كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، العدد 30، 2015.

التوافق مع النظريات الاقتصادية المعاصرة، التي ترى فيه الرأي نفسه.

وفي قاعدة أخرى، نجد الأمثال تحتّ على أنّ ما من مادة يرغب الفرد في اقتنائها، لا بدّ أن يضع نصب عينه حال بيعها «الشَّارِي يَتَفَكَّرُ لَيْلَةَ الْبُيُوعِ» فهي قاعدة اقتصادية بامتياز، تدلّ على الفكر التجاري الذي يتّسم به المجتمع، وتدلّ أيضا على مسايرة الأذواق للمستجدّات والتغيّرات الحاصلة في عالم المعروضات في الأسواق. كما تدلّ على أنّ هناك حركية كبيرة في السوق، الحركية التي يدعو إليها المثل «فِي الْحَرَكَةِ بَرَكَةٌ» أي إلى ضرورة السعي في كسب الرزق من أبوابه المشروعة، وإلى العمل في أبوابه كلّها، والتي يدعو إليها المثل «تَحَرَّكُوا تُرْزُقُوا» فالرزق مربوط بالحركة أي بالسعي.

ومن التقنيات التي يحثّ عليها الأدب الشعبي، لإضفاء الديناميكية في السوق، نجد هذه القاعدة «خَسَارَةٌ عَاجِلَةٌ وَ لَا رِبْحٌ طَائِلٌ» تتضح العجلة التي يدعو إليها المثل لبيع الأشياء ولو في الأمر خسارة المال. لكن الأمر فيه فكر تجاري بحت، إذ يعود سبب ذلك إلى تقنيات السوق التي تقول أنّ الحكمة في التجارة تكمن في عملية تدوير النقود، وليس في الربح الكثير، فضلا عما يشكّله طول الانتظار من ملل وضجر، وقد يصل الأمر إلى كساد في السلع التي تمنع النقود من التداول.

وسعت الأمثال الشعبية إلى ترشيد السلوك الاقتصادي من خلال ميكانيزمات أساسية: منها التقيّف والاقتصاد في كلّ شيء والابتعاد عن الإسراف والتبذير. والمثل «عَوْدَةٌ جَرَّيَةٌ وَ مَا تَاكُلُشْ الشَّعِيرُ» تعبير عن الرغبة في امتلاك فرس سباق ولا تستهلك الشعير، في كناية على إمكانية شراء وامتلاك شيء جيد لكنّه رخيص الثمن وقليل التكلفة، يحمل المثل في طياته فكرا اقتصاديا أيضا لكنّه متطرّف جدًّا، فلا يستقيم الأمر بين الحصول على فرس سباق لا تأكل الشعير، في كناية عن قلّة الاستهلاك، فالأشياء الجيدة تكون دائما وبالضرورة غالية الثمن ومكلفة. وفي الواقع أنّ المثل يبدي تهكّما من الذين يشتطون في البحث عن الأشياء الجيدة لكنّها رخيصة وغير مكلفة. والشيء الرخيص في المخيال الشعبي مرتبط دائما بالنوعية الأقلّ جودة، فالقاعدة الاقتصادية الشعبية تحذّر من الأشياء الرخيصة، التي تقول «الَّتِي يَعْجَبُكَ رُخْصُو فِي الطَّرِيقِ تُخَلِّي نُصُو»، وبألفاظ أخرى «الَّتِي يَعْجَبُكَ فِي السُّومِ رُخْصُو، فِي الطَّرِيقِ تُخَلِّي نُصُو» أي كلّ شيء يكون رخصه محلّ اهتمام الفرد هو بالضرورة أقلّ جودة، فقد تفقد نصفه أو جلّه دون أن تستفيد منه، كالتّمر مثلا، قد يكون رخيصا في السوق وثمنه مغريا، لكن عند شرائه قد تجده مليئا بالديدان، فيؤول جزء منه أو كلّه إلى الرمي.

وقد يغالي الفرد في التّشّف في درجة التّفنير، فيقابله المجتمع بالاستهجان والتّهكّم على هذا السلوك، من خلال المثل «فِي كَرَاعِي وَ لَا فِي سَبِيْبِي لَحْمَر». يطلق على الحالات التي يتمّ فيها الغلو في الحفاظ على الأشياء مع إمكانية الإضرار بالنفس جرّاء ذلك. وأصل المثل أن أحدا اشترى حذاء أحمر، وخشية إتلافه يفضّل المشي حافيا، وعند دعوته إلى لبسه يذكر لهم المثل الآنف الذكر.

وفي حال صعب على الفرد شراء حذاء جديد، قد يجدون له مخرجا من هذا العوز، فيدعونه إلى لبس الحذاء البالي "النّقالة" ريثما يحصل على حذاء. ويظهر ذلك في المثل «مَدَسُ بِالنّقَالَة (1) حَتَّى يُجِيكَ السَّبَاطُ»، وينسحب المثل على الحالات التي يجوز فيها استعمال شيء قديم في انتظار الحصول على الجديد. فالأهم في الأمر ألا يتوقّف نشاط الفرد.

وتحذّر الأمثال الشعبية من اتخاذ شريك في المهام والمسؤوليات، لأن «الشّرْكَة هَلَكَة» فتحتّه على عدم اتخاذ شريك في أيّ عمل تجاري أو أيّ فعل مهما كان، لأنّ في ذلك إضراراً بالشركاء وبالعلاقات الاجتماعية، وتربيةً لأفراد المجتمع على تحمّل المسؤوليات بمفردهم. وتحذّر من المخادعين الذين يبيعون توافه الأمور من خلال المثل «يَبِيْعُ الرِّيْحُ وَ يَشُدُّ الصّحِيْحُ»، فالريّح تعبير عن توافه الأمور، أمّا الصّحيح فهو تعبير عن النّقود. ويقدم حالة من هذه الحالات التي يلجأ إليها المخادعون للإيقاع بضحاياهم، إذ يحذّر المثل «فَلَانْ يَشْرِي الْحُوْتُ فِي الْبَحْر» من شراء سلعة لا تكون في متناول يده، أو لا يراها عيانا. كما يقمّ صورة أخرى من خلال دعوة أفراد المجتمع إلى التخلّي عن الطّمع الزائد، خشية الوقوع ضحية الفرد الكذاب الذي يستعمل الحيل لسرقة الأموال بالكذب، فقد لخصها المثل «دِرَاهِمُ الطّمَاعِ يَدِيْهِمُ الْكُذَابُ». كما نشير إلى تحذير آخر من النقاء ضررين على الإنسان، صرف المال بلا عائد وأثر ذلك السلبي على صورة الفرد الرمزية. فلا هو بالمال ولا هو بالصورة الرمزية الحسنة التي ترتدّ إليه من المجتمع «الْمَالُ مِيْكُوْلُ وَ الْعَرْضُ فَاسِدٌ»، أي بذل المال وعلى الرغم من ذلك تبقى السمعة غير مصانة.

وغني عن البيان، أن السّوق لا تكون أحيانا محلّ رضا كلّ الناس ف«اللّي يشكّر السّوق، اللّي رَابِحٌ فِيْهِ»، فيرضى من باع أو اشترى واستفاد من ربح، ويسخط من لم يبيع أو لم يستفد منه. ويمكن أن نشتمّ من هذا المثل، أن صاحب المثل من الفئة التي لم تتل حظّها من الربح، أو لم يكن السّوق حليفا له.

(1) النّقالة، حذاء بال.

3- حالات اجتماعية

الغنى والفقير من المنظور الشعبي هما فكرة، نستشف ذلك من المثل «الْفَقِيرُ إِذَا غَنَى، يَحْسَبُ رُوحُو فَقِيرٌ أَرْبَعِينَ عَامًا؛ وَ الْغَنِيُّ إِذَا فَقَرَ، يَحْسَبُ رُوحُو غَنِيٌّ أَرْبَعِينَ عَامًا»، بمعنى أن الفقير في حال أصبح غنيا، فإنه يبقى يتصرف وكأنه مازال فقيرا؛ في حين أن الغني في حال أصبح فقيرا، فإنه يتصرف و كأنه مازال غنيا. فالمثل يكشف لنا على أن الفقر والغنى هما في الأصل فكرة، قبل أن يكونا قضية موارد وحاجات. ففكرة الفقر تلازم الفقير وتستولي على تفكيره، تماما مثل فكرة الغنى التي تستولي على تفكير صاحبها وتلازمه، ويسلكان سلوكا ينم عن الحالة النفسية التي تعودا العيش عليها حتى وإن تغيرت وضعياتهما الاجتماعية والمالية وما إلى ذلك. ويعود ذلك في اعتقادي، إلى النظام الاجتماعي والاقتصادي السائد في المجتمع. وهي من الأمور التي يدرسها الاقتصاد السياسي «باعتباره الخطاب الشرعي الوحيد عن الفقر»⁽¹⁾.

وقد لا نجد ما يناسب هذه الحالة في تعريفات الفقر. فالفقر «حالة يكون فيها المرء عاجزا عن إشباع حاجاته الأساسية، حالة عدم تناسب بين الوسائل المتاحة والغايات المطلوبة»⁽²⁾، ولقد اتفقت جميع التعريفات على ذلك، لكنها اختلفت في أسبابه. واللافت في المثل الشعبي السابق أن الأمر مختلف تماما، فالموارد والحاجات أو الوسائل والغايات، لا تطرح مشكلة أبدا، إنما الأمر يتجاوز ذلك، فنحن أمام أمر مختلف. وفي تفسير الجزء الأول من المثل الشعبي «الْفَقِيرُ إِذَا غَنَى، يَحْسَبُ رُوحُو فَقِيرٌ أَرْبَعِينَ عَامًا» ، نجده في التعريف الذي قدمه «أنثوني غيدنز» لمفهوم ثقافة الفقر «أن الفقر ليس نتيجة لنواحي القصور الفردية، بل هو محصلة نهائية لبيئة اجتماعية ثقافية أوسع تجري فيها عملية التنشئة الاجتماعية لأجيال متعاقبة. ومن هنا فإن ثقافة الفقر " تشير إلى القيم والمعتقدات وأساليب الحياة، والعادات والتقاليد التي يشترك فيها أناس يعيشون في ظلّ أوضاع الحرمان المادي»⁽³⁾. وفي الجزء الثاني من المثل الشعبي «... وَ الْغَنِيُّ إِذَا فَقَرَ، يَحْسَبُ رُوحُو غَنِيٌّ أَرْبَعِينَ عَامًا» يمكن أن نستنتج ثقافة الغنى من التعريف الآنف الذكر نفسه، فهو أيضا «محصلة نهائية لبيئة اجتماعية ثقافية أوسع تجري فيها عملية التنشئة الاجتماعية لأجيال متعاقبة. ومن هنا فإن ثقافة الغنى تشير إلى القيم والمعتقدات وأساليب الحياة، والعادات والتقاليد التي يشترك فيها أناس يعيشون في ظلّ أوضاع الترف المادي».

(1) منوبي غباش، فكرة الفقر و واقع الفقراء، مجلة عمران، العدد 8/30، 2019، ص 91.

(2) منوبي غباش، المرجع نفسه، ص 84.

(3) أنثوني غيدنز، علم الاجتماع، تر: فائز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 2005، ص 4، ص 746.

ونضيف إلى ما تقدّم سببا لمشكلة الفقر، وهو سعي أفراد المجتمع وراء الثروة، فينظر حينها إلى الفقر مشكلة اجتماعية لأن «رغبات الشعب أو قيمه هي التي تقرّر مشاكله الاجتماعية»⁽¹⁾.

والمثل «وَاحِدٌ يَلْعَبُ بِالْقُرْآنِ وَوَاحِدٌ مَا لِقَاشُ بَاشٍ يُصَلِّي» يلخص لنا الوعي بالوضع الاجتماعي الذي سببه الفقر والذي دعا إلى إجراء مقارنة بين حالة اليسر وحالة الفقر. وقد يبلغ الإحساس بالفقر والوعي به مبلغا كبيرا إلى الحد الذي يقولون فيه «كَادَ الْفَقْرُ أَنْ يَكُونَ كُفْرًا». ولأنّ الفقر ليس فضيلة أبدا، فيذكرون أيضا المثل «الرّسولُ عَوْدٌ مِنَ الْفَقْرِ» مستلهمينه من الحديث النبوي «اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْفَقْرِ وَالْقِلَّةِ وَالذَّلَّةِ وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ أَنْ أَظْلَمَ أَوْ أُظْلَمَ». والملاحظ في مواضع أخرى في الفكر الشعبي أنه على الرغم من وعيهم بأنّ الفقر غير طبيعي بتاتا، إلا أنّهم استكانوا للميكانيزمات التي تشيع الفقر، والتي من بينها أنّ الرسول (ص) مات ودرعه مرهون عند يهودي، من عجزه عن سداد الدين.

وهذه الأمثال وغيرها، لا تعبّر في الواقع عن شكوى من الفقر أو الحرمان، إنّما تخفي وراءها شعورا بعدم الاهتمام بالفقير وعدم الاكتراث له، وشعورا بأنّه مرغوب عنه. وهذا الإحساس أشدّ إيلاما من الفقر ذاته. وفي ذلك يقول "آدم سميث": «أعظم فقر هو الوحشة، وشعورك أن أحدا لا يكثرث بك»⁽²⁾. فالفقر وسيلة حسب "المهاتما غاندي" فهو «أسوأ أشكال العنف»⁽³⁾ لأنّه من وسائل الأثوياء "الأغنياء اللبّش بالفقراء".

يشعر الفرد في حالة الفقر بأنّه مقهور ومهزوم نفسيا، وبأنّ عضويته في المجتمع غير مكتملة، ونلاحظ ذلك في تعبير المثل «اللّي ما عندو قلم (غنم) ما يتكلم»، فيمتدّ القهر إلى الحدّ الذي يجمع فيه الفقير عن الكلام، طبعا أمام الأغنياء وفي مجالسهم. وبعدّ الحكم الذي يحمله المثل في الآن نفسه تقديرا لذات الغني وتعبيرا عن طبقتهم العليا مقارنة بالفقير الذي لا يكسب أغناما، والتي اعتبرت معيارا فاصلا بين الفقر والغنى. ومن جهة أخرى يسبّب هذا الحكم للفقير معاناة من خلال الشعور بالاستبعاد والحط من قيمته. وفي النهاية يضع حاجزا للتواصل بين الفقراء والأغنياء، ويقسم المجتمع بين "نحن" و"هم". والمثل يمنحنا المثل فرصة رؤية مبسّطة تحجب حقيقة اجتماعية معقّدة عن كيفية

⁽¹⁾ستيوار ضود، العلاقات الاجتماعية في الشرق العربي، نقله إلى العربية: فريد جبرائيل نجار، دار الكتاب، بيروت، لبنان، ط1، 1947، ص234.

⁽²⁾رامز محي الدين علي، الفقر في عيون الأدباء والمفكرين، موقع ديوان العرب، 2020/09/27 على الساعة 17 سا 23 د

⁽³⁾رامز محي الدين علي، المرجع نفسه.

اشتغال المجتمع والعلاقات الاجتماعية.

وفي حالة أشدّ تطرفاً، تصل بالفقير إلى الاستبعاد الاجتماعي التلقائي، يعبر عن هذه الحال المثل «قَلَّةُ الشَّيْءِ تَرشِي وَ تَنوُضُ مِنَ الْجَمَاعَةِ». فقلّة ذات اليد "الفقر" ترهق صاحبها وتقهره، وتؤدّي به إلى الاستبعاد الاجتماعي من المجموعات الاجتماعية دون تحديد لصفاتها.

وبعدما عبّر أفراد المجتمع عن حالة اليسر في «كُلُّ مَوْجُودٍ رَخِيصٌ»، نلاحظ صورة أخرى يقدّمها المجتمع في تعبير آخر عن الحالة الاقتصادية التي يمرّ بها، فالمثل «العَيْنُ بَصِيرَةٌ وَ الْيَدُ قَصِيرَةٌ» يعبر عن حالة من الفقر، فالمنتجات متوفرة في السوق وبشكل كاف، وقرينة ذلك أنّ العين ترى ما هو معروض، لكنّ عدم القدرة على اقتنائها، بسبب الفقر أو الغلاء يحول دون تلبية حاجات الفرد. وقد تظهر آثار الفقر النفسية أشدّ على الفرد في المثل «أَشْكَى لُو بِالْعُقْرِ، قَالَ لُو قَدَّاهُ أَوْلِيدَاتِكَ»، أي اشتكى له بعدم الإنجاب، فقال له كم عدد أطفالك؟ وينطبق الأمر عندما يعاني الفرد من قلّة ذات اليد، ويطلب منه استغلال ما في يده من أموال لصرفها.

ولعلّ أكثر المواد الغذائية رغبة في إشباع الحاجة إليها هو اللحم، لكنّ الغلاء حال دون تلبيتها، واكتفى بالتعبير عنها من خلال إبداء الرغبة فقط، ممّا يؤشّر مرّة أخرى على حالة الفقر والعوز التي يعيشها كثير من أفراد المجتمع. فاللحم ليس في المتناول في الأيام العادية، لكنّ قد يؤكل في المناسبات فقط، كمناسبة قدوم الضيوف مثلاً «اللَّحْمُ يَتَكَلَّمُ لَيْلَةَ الضِّيَافِ»، أو في المناسبات كالأفراح. وإذا لم يكن هناك ضيف أو مناسبة فيحرم الجميع من أكله. وإذا حلّت مناسبة ما فقد تقمّع الرغبة إلى اللحم عند محاولة الاستزادة منه في المناسبات كالأفراح مثلاً، بالقول بشيء من الاستتكاف «اللّي عَيْنُو فِي اللَّحْمِ يَزُوجُ أُمُو». فالرغبة الملحة للحم واضحة في المثل، كما أنّ قمع هذه الرغبة بين فيه أيضاً؛ وأكثر ما تكون هذه الواقعة في الولائم، أين توفّر قطعة لحم واحدة للضيف الواحد، وأي رغبة يبديها المدعو إلى زيادة قطعة أخرى لا تلبى؛ لأنّ «اللَّحْمُ مَعْدُودٌ وَ أَهْلُو قَعُودٌ»؛ أي أنّ لكل قطعة لحم صاحباً. ونستنتج من ذلك أنّ صاحب الوليمة مشدود بين أداء واجب الضيافة وضبط تكاليفها بدقة.

وممّا يمكن استخلاصه أنّ مادة اللحم دالّة تميّز الأفراد عن بعضهم في التّحكّم في الطّعام وطرائق الحصول عليه، كما يكشف لنا موقع الفرد في النسق الاجتماعي وإرادة الحفاظ على الترتاب الهرمي في المجتمع.

يلعب الواجب الديني دورا في قمع القمع، فيتوافر اللحم في عيد الأضحى، وتشبع الحاجات منه، فيجد فيه الفرد الفقير فرصة للتنفيس عما تضيق به نفسه للانتفاض في وجه الغني الذي أبدى ضنا عليه أو منّا أو بخلا في أحيان كثيرة في الأيام العادية، فلا يعدّ ما جاد به الغني عليه يوم العيد مزية أو جميلا، ولا يُعترف له بذلك، بقولهم: «بلا مزية من لحم العيد»؛ لأنّ الدّين أرغمه على ذلك. فكأنّ العيد شرّع العدل بين الناس في الشبع، كما شرّع رمضان العدل بينهم في الجوع. وفي الواقع أنّ المثل ما هو إلاّ ردّ عما يضمّره الفقير تجاه الغني، الذي يرى فيه سبب الحالة التي فيها. كما نشير إلى أنّ المثل ينسحب على المواقف التي يرغم فيها الفرد على أداء خدمة أو معروف للناس؛ وهو في الواقع من طبيعة عمله، ويحاول أن يوهّمهم بأنّ ذلك من فضله، إظهارا ليده العليا، وبواجهه الفرد الواعي بالمثل الشعبي، لإظهار كرامته وعزة نفسه والحفاظ عليهما.

وفي المثل «بَاتَ بِلَا لَحْمٍ تَصْبَحَ بِلَا دِينَ»، نلاحظ أنّ اللحم ما زال يطرح مشكلة الغلاء، إلى الحدّ الذي يعدّ شراؤه توريطا لصاحبه في دين يرهقه. ولتجنّب ذلك، ينصح بعدم الاستدانة من أجل أكل اللحم.

وليس الغرض من استعراض حالات الفقر إظهاره، إنّما لإبراز ما يشعر به الفرد من مساس بعزة نفسه أضرّ بها الآخر وليس الفقر ذاته، قد يكون هذا الآخر المستعمر، في حقبة تاريخية مضت، أو الغني إجمالا... وما إلى ذلك. وغني عن البيان أنّ الفقر لا يستطيع إذلال أصحاب النفوس الأبية، كما لا يستطيع الغني أن يسمو بأصحاب النفوس الدنيئة. ف«النَّيْفُ وَ الْكُرْشُ مَا يَتَلَقَّأَوْشُ»، أي أنّ الكرامة وعزة النفس، واللّتين يرمز إليهما ب«النَّيْفِ»، لا يمكن بحال أن تتوافق مع «الكرش» رمز البهيمية في حال نزولها إلى درجة إشباع الغرائز فقط. وفي ذلك يقول طه حسين: «مهما يبلغ الفقر بالناس، ومهما يتقلّ عليهم البؤس، ومهما يسيء إليهم الضيق، فإنّ في فطرتهم شيئا من كرامة». وليس غريبا على أهل منطقة أولاد نائل هذه القاعدة؛ لأنّ سيدي نائل جسد هذه المقولة في حادثة حقيقية وقعت له، حين كان مصحوبا برفاقه وأهله، في محاولة التفاوض مع أهل منداس في جبل «فليّة»، والذين وصفهم *Arnaud* بأوصاف نستشفّ منها تعاطفا مع أولاد نائل، وتحمل إدانة، في الآن ذاته، لأهل منداس⁽¹⁾. فعملية التفاوض جرت حول شراء القمح منهم، فاشترطوا عليه مقابل ذلك ما لا يمكن لشريف أن يقبله. وإحساسا منه بإصابته في شرفه وكرامته، استشاط غضبا، فأمر

(1) Arnaud(interprète militaire), Histoire des Ouled nail faisant suite à celle des sahari revue africaine, n°95, 1872, p331.

أهله ورفاقه بمغادرة المكان، قائلاً:

عيش وذل معه طول عيني ما تتلمحه
بوبياضة⁽¹⁾ والعز معه خير من منداس⁽²⁾ وقمحه

من خلال البيتين، نلاحظ النفس الشريفة والأبيّة لسيدي نائل، التي ترفض مطلقاً عيشاً مع ذلّ والرضا بأكل السحليات مع الشرف وعزّة النفس، أفضل من قمح منداس، وما يثيره من مشاعر تمسّ بالعرض والشرف. ففي أهل منطقة أولاد نائل ما زال هذا الإباء وعزّة النفس والشرف على أشده.

من خلال الأمثال الشعبية، نقف على حقيقة أنّ هناك وعياً بالأوضاع الناتجة عن تاريخ طويل من المعاناة وبالفروق الاجتماعية وبنوعية العلاقات الاجتماعية السائدة بين طبقات المجتمع.

والفقر أحد نواتج علاقات اجتماعية قائمة على علاقات الإنتاج والتوزيع، نجمت عن التراكمات التاريخية لأشكال الملكية وصور الاستغلال، يظهر فيها الظلم الاجتماعي والتفاوت بين أفراد المجتمع. كما لا يمكن فصل هذا الفقر عن فكرة القضاء والقدر وفكرة الصبر، والتي تعدّ من أكثر الفكر رسوخاً في الأذهان؛ لأنّها العزاء الوحيد القادر على مصالحة الفقير مع واقعه البائس من خلال تخفيف وعيه بما يعانيه في حياته، فيقع به عن طيب خاطر ويرضى.

ومن صور ما يحويه الخطاب الشعبي من ميكانيزمات القبول والرضا بالواقع الاجتماعي للفرد كالقضاء والقدر والصبر، نجد ميكانيزم «البركة في القليل»، فالإكتفاء بالقليل الذي لا يشبع الفرد، يعدّ شيئاً مباركاً مقدّساً، بينما الكثير يذهب للآخر، ولو لم تكن فيه بركة!! كما تحمل الأمثال الموالية خطاب الرضا أيضاً «الغنى غنى النفس» و«القناعة كنز لا يفنى»، و«الحمد لله على كلّ حال»، وفي المثل «اللي عندو غداه ويستنى في عشاها كافر بالله» يظهر التوسّل بالدين، لأنّ علاقة الدين بالمجتمع علاقة متجدّرة، ولذلك نجد التوسّل به لتسهيل تمرير خطاب القناعة والرضا بالوضع القائم. فكلّ هذه الميكانيزمات تشيع في النفس الرضا والقبول بالواقع الاجتماعي، فهي ميكانيزمات فعّالة، بل وشديدة الفعالية تستعملها قوى اجتماعية تعلم يقيناً أنّها لا تملك من السلطة إلا ما أعطتها لها المجتمع، وأنّها لا تملك من القدرة على إلحاق الأذى بأفراد المجتمع إلا بقدرتهم على احتمالهم منه وإيثارهم الصبر عليه عوض مقاومته.

(1) بوبياضة، سحلية صغيرة تعيش في نبات القطف.

(2) منداس، بلدية في ولاية مستغانم بالشرق الجزائري المعروفة بإنتاج الحبوب.

4- قيمة الديون

وعيا منه بمخاطر الديون، نتيجة النظرة القاصرة، التي تجد سهولة في جلب الأموال عن طريق الاقتراض كلما ضاقت بالفرد الحال، فلا ينتبه إلى تراكم الديون عليه إلى الحد الذي يعجز فيها عن تسديدها، وهذا الموقف هو الذي تلح الأمثال الشعبية على تجنبه وتحذر منه، وليس الدين في ذاته، إنما النتيجة المترتبة عليه. فنتيجته تنعكس على الفرد وعلى المجتمع بالسلب. ولذلك يطلق المجتمع عبر أمثاله تحذيرات، تشير إلى نتائج الدين على الفرد «الدين هم و لو كان درهم»، فهو مهما زهدت قيمته فيعدّ هما، فلا شيء يسبب الهم أكثر من الدين حسب الأدب الشعبي. وفي مثال آخر «الدين يصغر الخدين و لو كان درهمين»، وهو لا يختلف من حيث المعنى عن الأول، إلا في إظهار ما يشعر به الفرد من هم على الوجه كاصفرار الخدين نتيجة الخجل والحرج الذي يسببه الدين. ويعبر المجتمع عن خشيته من الدين ونفوره منه من خلال الدعاء الذي يطلقه عبر المثل الشعبي «الله يمنعا من الدين و دعوة الوالدين». لماذا كل هذا الإلحاح؟! لأن في أحايين كثيرة يظهر المدين عجزه عن تسديد الدين تماما، أو يظهر عدم قدرته على تسديد الدين في وقته، فيؤخره عن مواعده فيضرب بالدائن، أو قد يبدي النية بعدم تسديده أصلا، من خلال تسويق مواعيد التسديد، فكل ذلك له عواقب وخيمة على الدائن والمدين على السواء، فيتولد، بالضرورة النزاع بينهما، مثلما يشير إليه المثل الهندي: «الإقراض يعني شراء النزاع»⁽¹⁾، كما أن العلاقات الاجتماعية بين أفراد المجتمع، يصيبها تصدع يهدد التماسك الاجتماعي. وفي ذلك يقول «دسموس لايبيريوس»: «إذا نحن امتنعنا عن الإقراض نخسر أصدقاء، وإقراضنا نكسب أعداء»⁽²⁾. وقد أثبتت التجارب الاجتماعية صحة هذا القول.

وما يمكن استنتاجه ضمنا مما تقدم في أمر الدين، هو الحرص الشديد على أداء الدين والوفاء به، من خلال التحذيرات التي يطلقها، والوعي الكبير بنتائجه السلبية على الفرد والمجتمع.

وتجدر الإشارة إلى أن هناك أنواع ثلاث للدين، قد يكون متبادلا بين طرفين، أخذ وعطاء متبادل، فهنا تتبادل الأدوار وتتوازى فيه حظوظ الطرفين (دائن - مدين) وتتوازن. وقد يكون الدين باتجاه واحد، أي من الدائن إلى المدين، دون إمكانية تبادل الأدوار، فهي بالضرورة ليست متساوية الحظوظ بين الطرفين ولا هي متوازنة ولا متناظرة، تؤسس لعلاقة تبعية وقوة، لا يمكن والحال هذه حل مشكلة الدين إلا بالقوة في حال تقاعس المدين عن سداد دينه لأي سبب. وأعتقد أن الأمثال الشعبية السالفة

(1) روجي البعلبكي، المرجع السابق، ص 106.

(2) روجي البعلبكي، المرجع السابق، ص 106.

الذكر، تشير إلى هذا النوع من الديون، والتي يمكن أن نستشفها من شحنة القلق والخوف من آثاره التي تحملها.

أما النوع الثالث فهو النوع الذي لا ينتظر فيه الدائن استعادة دينه، أي يشبه عطا من محسن وهذا النوع لا يثير القلق.

وتعد قضية الاقتراض على المستوى الشعبي مؤشراً جيداً، على الكيفية التي تصرف بها مداخل الأفراد والقرارات التي تتخذ بشأنها، سواء تعلق الأمر بتسيير الموارد المالية أو عادات الاستهلاك. كما تعني، في حال عموميتها واستفحالها، أن الأسر غير قادرة على جمع المداخل الضرورية للاستجابة لمتطلبات حاجياتها المتزايدة، والتي من شأنها أن تقلص إمكانية الاستقلالية المالية الضرورية للقيام بالمشاريع الحياتية، سواء على المستوى الفردي أو الأسري. ففي هذه الحالة ليس للفرد دخل في ذلك، فهي مشكلة اجتماعية أكثر منها فردية. وأن كل مشكلة اجتماعية هي بالضرورة نتاج البناء الاجتماعي، وأن حلها يكمن في البناء الاجتماعي ذاته.

5- قيمة الادخار

مادام الإنسان اجتماعياً ومدنيا بطبعه، أي أنه يعيش في مجتمع، فلا بد من أن تكون هناك وظائف وأدوار مختلفة ومنكاملة، تتم من خلالها قضاء مصالح الناس ومنافعهم، يعجز الإنسان بمفرده القيام بها. ووعياً باجتماعيته ومدنيته، والحاجة إلى التعاون، رأى المجتمع أن لا أحد يسمو عن هذه القيمة، فأطلق المثل «مُولُ النَّاجِ وَ يَحْتَاجُ»، وفي ذلك قال ابن العربي: «فنعول: لما كان الإنسان مدنيا بالجبل، مفتقراً إلى الصحبة بالضرورة، لأنه خلق خلقاً لا يستقل بمعاشه ولا يستبد بمنافعه بل هو مُفْتَقِرٌ في ذلك إلى غيره، وكان ذلك الغير إما مجتمعاً معه وإما مباحياً عنه، والمنفعة التي يفنقر إليها إما حاضرة وإما غائبة... إلخ»⁽¹⁾.

وتحتفظ الذاكرة الشعبية بقصة رمزية تلخص المثل، جرت أحداثها في قديم الزمان، عندما كان الإنسان يعتمد في حياته على الحطب في التدفئة وعلى الدواب في نقل المتاع. حدث وأن استنكف أحد السلاطين عن أحد الحمالين وطرده. التفت إلى السلطان قائلاً: «يا سيدي السلطان رآك تحتاجني و لو في حماري لشتت»، لكن القول أغضب

(1) أنور قاسم الخصري، حاجة الإنسان للاجتماع، موقع إسلام ويب، تاريخ الاقتباس 2020/09/27 على الساعة 9:59

السلطان، فقال: كيف أحتاج لمثلك و أنا السلطان؟! !

وفي أحد فصول الشتاء الباردة، وبعد أن شعر بقساوة البرد، واحتاج إلى الحطب للتدفئة، أمر السلطان كلَّ حمالي المدينة بأن يأتيه بحزمة حطب من الغابة، وشدد على ألا يتأخر أحد منهم على هذه المهمة. استجاب له الحمالون كلهم جميعا ومن بينهم صاحب القول. وعندما جلب الحطب و وضعه في قصر السلطان، توجه إليه قائلاً: ألم أقل: «رأك تحتاجني و لو في أماري لشر».

ويطلق هذا المثل على أولئك الذين يحتقرون، عن جهل وقلة تجربة، المهن البسيطة وأصحابها، بل وحتى الخدمات البسيطة التي يؤديها أفراد المجتمع لبعضهم بعضا. وفي ذلك قال الفخر الرازي: «واعلم أن الإنسان خلقَ مدنياً بالطبع، لأن الإنسان الواحد لا تنتظم مصالحه إلا عند وجود مدينة تامة، حتى أن هذا يحرق ذلك يطحن ذلك يخبز ذلك ينسج وهذا يخيط، وبالجملة فيكون كل واحد منهم مشغولاً بمهمة، وينتظم من أعمال الجميع مصالح الجميع. فثبت أن الإنسان مدني بالطبع»⁽¹⁾. ف«الزمان حَوَّاجٌ لَوَّاجٍ»⁽²⁾. فمهما كابر الإنسان وأبدى عدم احتياجه للغير، فالوقت كفيل بإظهار هذه الحاجة حتماً.

ومن الظواهر التي ألحَّ عليها الأدب الشعبي فكرة الادخار لوقت الحاجة، فأولها أهمية لما فيها من فوائد تتعلَّق بمستقبل الفرد، وخاصة عند المرأة فالمثل «الْحَدَايِدُ لِلشَّدَايِدِ» تعبير عن فكرة الادخار، فالْحَدَايِدُ هي الأساور الذهبية، وهي رمز لكل ما هو ذهب أو ما غلى ثمنه أو مال، يُحتفظ به لوقت الحاجة أي وقت الشدة، التي قد تطرأ مستقبلاً. لأنَّ فكرة «دَسْ تَلْقَى» كفيلة بالنأي بالفرد عن نوائب الدهر غير المتوقَّعة، مستقبلاً، كالعجز والمرض مثلاً.

والادخار ظاهرة اقتصادية أساسية في حياة الفرد والمجتمع، إذ يقوم على ركيزتين أساسيتين: هما القدرة على الادخار والرغبة فيه. فالفكرة التي يحملها المثل تتم عن قدرة الفرد على تخصيص جزء من ثروته من أجل المستقبل، كما سلف ذكره. في حين أن الرغبة في الادخار، هي ما صرَّح بها المثل الشعبي، إلى جانب رغبات أخرى لم يصرَّح بها لكنها محمولة فيه ضمناً، منها الرغبة في

(1) أنور قاسم الخضري، المرجع نفسه، تاريخ الاقتباس 2020/09/27 على الساعة 10 سا 10د.

(2) لَوَّاجٌ، كلمة عامية مأخوذة من الكلمة لَوَّجَاء، التي جاءت في لسان العرب بمعنى الحاجة، يقال: ما في صدره حَوَّاجٌ و لا لوجاءٌ إلا قَضَيْتُهَا.

تقليل الاستهلاك عندما تكون هناك فضول أموال، أو الرغبة في ترشيد النفقات، أو الرغبة في الثراء على حساب حاجاته الحياتية... إلخ. وللاشارة أن الرغبة في الادخار قد تتراد وتضعف وفق الدوافع الداعية إليه. والملاحظ أنه على الرغم مما يظهره المثل من الوعي بأهمية الادخار، إلا أنه ليس ذلك الذي يُضخّ في التنمية الاقتصادية، أي غير منتج للثروة أغلب الأحيان.

وتجدر الإشارة إلى أن الفكرَ عموماً هي دائماً نتاج زمانها ومكانها، ومن غير الممكن أن ننظر إليها بمعزل عن الظروف التي تفسرها. ولأنّ التغيير من سنن الحياة، فالفكر تدخل في هذه السنن فهي تتغير أيضاً.

6- قيمة الوقت

ومن القيم الاقتصادية التي تكتسي أهمية بالغة في الحياة الاجتماعية، قيمة الوقت، إلا أنه لم يحظ باهتمام كبير في العقلية العربية. لكن حاجتهم إليه دعتهم إلى اعتماد الأحداث التاريخية في الحياة الاجتماعية، للأفراد كالزواج أو الموت أو أيّ حادث بارز... كعلامات زمنية تترتب عليها الأحداث وتتسلسل. وقد أوعز ذلك إلى عدم الرغبة أو عدم القدرة على الاهتمام بالتوقيت المحدد والدقيق، أو لغموض مفهوم الوقت في العقلية العربية، وبذلك نجد العرب أقلّ شعوب الأرض اهتماماً بالوقت. وفي ذلك يقول مالك بن نبي: «...تلكم هي المسألة المؤلمة... فنحن في العالم الإسلامي نعرف شيئاً يسمّى الوقت ولكنه الوقت الذي ينتهي إلى العدم؛ لأننا لا ندرك معناه، ولا تجزئته الفنية لأننا لا ندرك قيمة أجزائه من ساعة ودقيقة وثانية، ولسنا نعرف إلى الآن فكرة الزمن الذي يتصل اتصالاً وثيقاً بالتاريخ»⁽¹⁾. وينبّه بن نبي إلى أن أيّ حضارة لا تقوم إلا على مجموع عناصرها الأساسية: الإنسان والتراب والزمن. وأن «عدم التوازن بين العناصر الثلاثة يفضي إلى انهيار المجتمع»⁽²⁾.

ففي الحين الذي نجد أمماً اضطرتها «الوتائر المتسارعة للإنتاج، إلى تساؤل يتعلّق بإمكانية إنتاج الزمن تماماً كما هي الحال عند إنتاج سلعة أخرى»⁽³⁾، نجد أنفسنا نهدر الوقت الطويل دون

(1) مالك بن نبي، مشكلات الحضارة- شروط النهضة، تر: عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دار الفكر، 1986، ص 140.

(2) مالك بن نبي، مشكلات الحضارة- مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، تر: بسام بركة وأحمد شعبو، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، 2002، ص 140.

(3) صلاح دين عبد المتعال، «أبعاد الزمن الاجتماعي»، مركز الدراسات المعرفية، 2016.

شعور بذلك، ودون تمثّل لخطورته بأنّه خارج حدود السيطرة البشرية، فلا يستطيع أحد إطالته أو تقصيره أو إيقاف ساعة الزمن، وبذلك يتملّكنا الوقت ولا نتملّكه.

لقد طغت على العقلية الجزائرية، ما طال العقلية العربية من حيث عدم الاهتمام بالوقت، فقد عبرت عنه أمثال شعبية سائدة، رغم قلّتها إلا أنّ لها تأثيراً بالغاً في تشكيل العقلية تجاه الوقت، يقول حليم بركات «تصوّر لنا الثقافة العربية الإنسان على أنّه في علاقته بالزمن شبيهة بعلاقته بالكون والآخرين: إنّها علاقة مواجهة أو خضوع بالصبر عليه «الصَّابِرُ جَابِرٌ»، «الصَّابِرُ يَنَالُ»، أو انسحاب وهروب منه «خَيْرَهَا فِي غَيْرَهَا»⁽¹⁾.

ومن الأمثال التي يكون فيها الوقت مهدوراً «الشَّغْلُ الْمُلِيحُ يَبْطِئُ» أي أنّ العمل الجيّد يأخذ وقتاً أطول، وهو في الواقع عملية تبريرية لعدم إنجاز العمل في وقته. والدعوة نفسها يحملها المثل «وَالْحَاجُّ دَحْمَانَ وَاشْ غَاصِبُو» أي لا شيء وراء الحاج دحمان يضطرّه لمسابقة الزمن واستغلاله. فهي يملك الوقت كلّهُ، كما يظهر ذلك في المثل «قَصِرْ مَا تَبْنَا فِي نَهَارٍ». فهي دعوات إلى عدم السرعة في إنجاز الأعمال في وقتها، وهي عملية هروب من الواقع، نظراً لعدم قدرة الفرد على المواجهة فينتظر على أن تأتي الأمور وحدها عوض أن يسعى لقضاءها ويربح الوقت. ولعلّ أخطر الأمثال في رأيي على العقلية الجزائرية «كُلُّ عَطْلَةٍ فِيهَا خَيْرٌ». فهي تؤسّس لعملية إهدار الوقت عن وعي.

«حَازَهَا اللَّيْلُ وَبَاتَتْ»، المثل يطلق في حال داهم اللّيل فرداً وهو منشغل بعمل ما، فيطلب منه تركه وتأجيله إلى طلوع النّهار. وكأنّ الزمن يتوقّف في اللّيل، ولا يمكن استغلاله في العمل.

إنّ لمفهوم القضاء والقدر غير الصّحيح دوراً في تشكيل العقلية العربية التي لا تعطي أهمية للوقت والقيمة الحقيقية له. والتي تعبّر عنها الأمثال الشعبية التالية: «...وَاللّهِ مَا تَدِّي غَيْرَ اللَّيِّ كَاتَبْتُ لَكَ...» و«أَصْبِرْ تَنَالُ» بمعنى، اصبر، لا تقلق من فوات الوقت، فإن كان الأمر مقدراً بأن تناله، فسوف تأخذه، مع قليل من الصبر.

ومما يمكن أن نستشفّه من هذه الأمثال الشعبية التي نلاحظ فيها الزمن ضائعاً، أنّ حركية المجتمع تتسم بالاعتباطية، وعدم النّظام وليس هناك أنشطة تتطلّب ضبطاً أكثر للزمن، ما دام عامل الزمن لا يؤخذ بالاعتبار. فعلاقة المجتمع مع الزمن، علاقة يعيش فيها على إيقاع الزمن الواحد الماضي، ف«زمن الماضي يأخذ موقع القداسة، وهو زمن يزحف بمعادلته الصعبة إلى الحاضر

(1) حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر - بحث استطلاعي اجتماعي، مركز دراسات الوحدة العربية، ص 341.

ويسجل حضوره المتجدد في المستقبل»⁽¹⁾.

عدم احترامنا للوقت له ارتباط وثيق بثقافتنا العربية، فاجتماعيا غالبا ما نحدد أوقاتنا بأوقات الصلوات الخمس مع العلم أن هذه الأخيرة مرتبطة بالتغير الزمني الذي يفرضه التغير الفلكي، فوقت صلاة الصبح في فصل الصيف يكون على الرابعة وقد ينقص عنه قليلا أو يزيد عليه؛ بينما في فصل الشتاء يكون وقت الصبح على الساعة السابعة أو ينقص عنه قليلا. إضافة إلى ذلك، فإن تحديد المواعيد الاجتماعية تتم وفق مواقيت الصلاة، فعند ضرب موعد ما يقال: سنلتقي بعد الظهر أو بعد العصر، فهذا الموعد غير دقيق باعتبار أن الوقت بعد كل صلاة طويل جدا.

واتهمت اللغات السامية ومنها اللغة العربية بقصورها عن التعبير الزمني. لافتقارها نسيبا إلى الصيغ الفعلية التي تعبر عن الزمن، فهي تنحصر في صيغتي "فعل" و"يفعل" أي صيغة الماضي وصيغة المضارع، الأمر الذي دعاها إلى الاستجداء بالنواسخ ونواصب الفعل المضارع وجوازمه والشرط وغيرها، للتعبير عن الأزمنة. مما حدا بـ"رفائيل باتاي" يقول عن اللغة العربية: «أن من تكلم بلغة يمتلك فيها الفعل تلك الخصائص المعنوية، لا يمكن أن يمتلك المضمون المحدد والمنظم والمتسلسل»⁽²⁾. استعاضت اللغة عن هذا النقص بتحديد الأوقات من خلال إعطاء أسماء لها مثل الغسق والشفق والفجر... إلخ. لكن المشكلة أننا لم نعرها اهتماما ولم نستعملها في أحاديثنا اليومية بالدقة التي يتطلبها المصطلح. ومما يزيد الأمر التباسا في تمثيل الزمن، هو «أن النظام التقعيدي لأسس النحو لم يستند إلى معطيات اللغة المنطوقة المتداولة، وإنما بني على متون محصورة في اللغة الأدبية»⁽³⁾. والمعروف أن اللغة المنطوقة والعامية المتداولة تمتاز حسب "عبد الواحد الوافي" في كتابه "فقه اللغة" بأنها «لغة فقيرة كل الفقر في مفرداتها، ومضطربة في قواعدها وأساليبها ومعاني ألفاظها وتحديد وظائف الكلمات في جملها»⁽⁴⁾.

والواقع أن غموض الزمن في اللغة العربية، لا يرجع إلى قصورها، بل يعود إلى صعوبة اللغة

(1) على أسعد وطفة، الجمود و التجديد في العقلية العربية-مكاشفات نقدية، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2007، ص83.

(2) رفائيل باتاي، العقل العربي، تر: علي الحارس، الفصل الرابع تأثيرات اللغة، ص4.

(3) محمد الملاح، الزمن في اللغة العربية بنياته التركيبية والدلالية، دار الأمان، الرباط، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار العربية للعلوم ناشرون بيروت، الطبعة الأولى، 2009، ص43

(4) المجلس الأعلى للغة العربية، الفصحى وعاميتها- لغة التخاطب بين التعريب والتهديب، منشورات المجلس، الجمهورية الجزائرية، 2008، ص31.

ذاتها. «ومما زاد غموضاً، انصراف النحاة العرب إلى انشغالهم بالعامل النحوي وأثره الإعرابي وعزوفهم عن تخصيص دراسات عن الزمن، كما أنهم احتقوا بزمن الصيغة "الزمن الصرفي" دون الزمن النحوي»⁽¹⁾. والثابت في الدراسات منذ القديم صلة اللغة بالتفكير، وأثر كل منهما على تنمية الآخر واكتساب الفرد ملكة اللغة العامية منذ صغره يؤثر على عقله وعلى رؤيته للواقع وتصنيفه وتحديده لماهيات الأشياء. ويقول "جون لوك": "إذا أردنا أن نفهم طبيعة التفكير والمعرفة، فلا بد من أن نفهم طبيعة اللغة التي بها تفكر ونوصل أفكارنا إلى الغير".

يقول "بنيامين وورف Benjamin L. Worf": "أن النظام اللغوي في كل اللغات ليس مجرد أداة لإعادة الإنتاج من خلال التلفظ بالأفكار، فهي تتجاوز ذلك لتقوم بتشكيل الأفكار وتكوين البرامج والمرشد في الفعاليات العقلية وتحليل الانطباعات وصناعة الناتج العقلي المعد للتداول...". ويقول "سايبير Edward Sapir": "أن الكائن البشري تحت هيمنة واسعة تمارسها لغة محددة تكون وسيلة تعبير المجتمع".

ولمعالجة هذه المعضلة، أي أمر الزمن المهدور، يقول مالك بن نبي: «ولا شك أن التربية هي الوسيلة الضرورية التي تعلم الشعب العربي المسلم تماماً قيمة هذا الأمر»⁽²⁾، وهو محق في ذلك إلى أبعد الحدود، لكن بعد القيام بتشخيص دقيق للمسألة وتقديم العلاج المناسب لها، وتهيئة الظروف الاجتماعية لممارسة الزمن وما يتطلبه من دقة والتزام بالدقة. فالعلاقة مع الزمن تحكمه ثقافة معينة وأن تغيير الموقف منه يستدعي تحريض العقلية السائدة على اتخاذ موقف جديد من حركة الزمن وما يتضمنه من تحرر وحركة وإبداع وحدثات نحو القيم الإنسانية.

7- قيمة المنفعة

النفعية نظرية ترفض المقاييس الأخلاقية الشائعة المنبثقة من الموانيق الاجتماعية ومن الاعتقادات الدينية، حاولت أن تطرح من منطلق الحاجات الإنسانية وبطريقة غير منحازة، مقياساً للإجابة عن السؤال "ماذا أفعل؟"

أهمل "بنشام" دور الشعور الأخلاقي في نظريته التي تنفي الأفعال غير المرتبطة بالمنفعة. أصلح "ميل" هذا الأمر بإدراك جوانب عديدة من الحياة الباطنية وأخذ بالنظريات غير النفعية واحتواها في نظره على وجه من أوجه الحقيقة. فركز "ميل" على ضرورة الأخذ بعين الاعتبار الاختلافات

⁽¹⁾ لامي عبد القادر خنياب، التعبير الزمني في الدراسات النحوية الوصفية المعاصرة - قراءة في المصطلح، جامعة القادسية

⁽²⁾ مالك بن نبي، مشكلات الحضارة - شروط النهضة -، المرجع السابق، ص 140.

الخاصة بالطبع بين الأفراد، مميزا بين النافع والصالح. فالنّافع هو ما يمكن أن يساهم في السعادة العامة، أما الصّالح فهو ما يمكن تحقيقه من هدف قريب.

إن "بنثام" (Jeremy Bentham) في رأي "ميل" لا يعترف بقدرة الإنسان على البحث عن الكمال الروحي، لأنّ غايته اقتصر على تمكين البشر ضمن حياة اجتماعية من التشريع المدني والسياسي الذي يسمح لها بتحقيق السعادة الخاصة داخل المجتمع. فنقتصر الأخلاق عنده على ما تيسر العلاقات بين الناس. استبعد "بنثام" من نظريته الأخلاقية الاحترام الذاتي والكرامة التي لا تمثل في رأيه عناصر بين السعادة الإنسانية ولا هي عيّنات مميزة للطبيعة الإنسانية.

النافع يعتبر في غالب الأحيان أداة تستخدم لأي هدف وغاية، لكن النّافع بالنسبة للنظرية النفعية ليس أداة بل أمر أخلاقي يظهر في السعي لتحقيق السعادة بأكبر درجة ممكنة، ولأكبر عدد ممكن من الأفراد. والأمر الأخلاقي يأخذ بالاعتبار واقع النّاس المتّسم بالأُنانية، لتحقيق الأهداف ولتحقيق ما هو مادي أيضا، فيعدّ ذلك صلاحا شخصيا. يقول "توكفيل" في كتابه "الديمقراطية في أمريكا": «ولن أخفي القول أن نظرية المنفعة تبدو لي من بين النظريات الفلسفية الأكثر ملاءمة لحاجيات الأفراد في عصرنا الحاضر». ولا يرى "توكفيل" في النفعية فلسفة أخلاقية، تدعو إلى العمل وبذل مجهود والتّعلي عن حاجاته، لأنّها ملائمة لطبيعته ولا تقتضي منه أيّ حرمان.

لقد اهتمت النظرية بالسعادة لأكثر عدد ممكن من الأفراد، من خلال معايير أخلاقية. اهتمت بالمنفعة العامة من خلال البحث عن طريقة تتحول فيها الأُنانية إلى معنى المصلحة العامة. فتقدّم النفعيّة الإنسان في صورة الملتزم بالدفاع عن مصالحه الشخصية الأُنانية. ولم يرغب الاستمتاع بالذات النّابعة من الفكر والمشاعر والأحاسيس الأخلاقية، كالشعور بالكرامة والاستقلالية الشخصية والحرية والفخر،... إلخ، فهي ذات قيمة تؤدّي أيضا إلى السعادة.

«لقد وضع المجتمع قواعد سلوك تنظّم كيفية الإفادة والاستفادة من أفراد، وتضمن المصلحة العامة دون الإضرار بالمصلحة الخاصة. ما الوسائل التي بها تتأسس القوانين الاجتماعية في حال خلوها من أية قوة قهرية، ما دامت الممارسة الخارجية للقيم عديمة الفائدة والمنفعة إذا لم تصدر عن اقتناع واستحسان من العقل؟ فالجواب: ينبغي أن تؤسس بوسائل ملائمة لطبيعة هذه القوانين. والآليات التي يوظفها أعضاء المجتمع هي الدعوة والنصيحة والإنذار. وإذا لم تكن هذه الوسائل كافية للإصلاح وإقناع المخطئين، فلا يسعنا إزاء هؤلاء المعاندين الذين ليس لديهم أي أساس نقيم عليه

أملا في إصلاحهم، إلا استبعادهم وعزلهم عن المجتمع. وهذه هي أقصى وأعظم قوة تخص السلطة المجتمعية⁽¹⁾. وفي شأن العزلة ودورها في عدم الشعور باللذة، بل وفي دعوته إلى إبراز ضرورة الآخر للاستمتاع باللذة، يرى "ديفيد هيوم" أن «العزلة هي ربما أكبر عقاب يعذبنا. وكل متعة هي واهنة حينما نتمتع بها بدون مرافقة الآخرين، وكل جهد يصبح أكثر قسوة ولا يطاق بدونهم»⁽²⁾.

وهناك الكثير من الأمثال الشعبية التي تدعو إلى تبادل المنافع بين أفرادها، منها ما يعبر عنه هذا المثل «حُكْ لِي أَنَحُكَ لَكَ» أي تبادل المنافع وبالتالي يصب الاهتمام في المصلحة العامة. وهذه النظرية الشعبية جاءت وفق النظرية النفعية، فتبدو الأنانية بصورتها الواضحة، لكنها، في نظري، تلك التي تخدم المصلحة العامة.

وفي أمر الفائدة والمنفعة والدعوة إلى تبنّيها، يقول "بيري" مقتبساً نصاً من الكتاب الذهبي لماركوس أوريليوس: «إنني أقول قولاً حراً مطلقاً هو أننا ينبغي علينا أن نختار الأحسن ونتمسك به وقولهم الأحسن أو الأفضل، أي الأكثر نفعاً. وإذا كانوا يعنون بالنفع ذلك الذي ينفع الإنسان عاقل فتمسك به، أما إذا كانوا يعنون به النافع له ك مخلوق فنبذه تماماً»⁽³⁾.

كما نجد أمثالا شعبية تحمل شحنات عاطفية أخلاقية تتصحن بالابتعاد عن الأنانية التي تدفع الفرد لاستغلال طيبة الآخر والإفادة منه بشكل فجّ، ويعبر عن ذلك المثل «لَا تَأْكُلْ خُوكَ بِالْفُرْصَةِ، وَلَا تَعْقُبْ عَلَيْهِ جِيعَانٌ»، فتبرز هنا المسحة الأخلاقية العاطفية، إذ اعتبر الآخر أخوا وما تعنيه هذه الرابطة من علاقات اجتماعية متينة، ودعا إلى عدم استغلاله معبراً عن ذلك بكلمة "فرصة" أي استغلال، بل ذهب إلى أكثر من ذلك بالنهي عن استغلاله حتى في وقت الحاجة. وبذلك يبدي المجتمع صورة رائعة من خلال ما أبرزه المثل الشعبي من عاطفة وجدانية تجاه الأفراد؛ أي عاطفة الأخوة وعاطفة الإشفاق على بعضهم بعضاً.

وحتى لا ينال هذه الصورة الأخلاقية الجميلة شيء من السوء، قطع المجتمع على نفسه كشف

(1) جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمة: منى أبو سنه، المجلس الأعلى للثقافة، جمهورية مصر العربية، ط1، 1999، ص31.

(2) محمد الهالي وعزيز ازرق، الغير، دفاتر فلسفية، رقم 18، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2010، ص25.

(3) أحمد عبد الحليم عطية، نحو نظرية كونية في القيم - قراءة في مفهوم الخير الأخلاقي عند بييري، مجلة الاستغراب، صيف 2016، ص91.

أولئك الذي ينتهزون الفرص ويستغلونها لصالحهم دون حياء، فيشهر بهم بقوله: «فلان يضرب من بأرود الجماعة» أي أن الفرد المستغل لا يبذل ما بوسع، بل يستغل ما عند الجماعة ويستعمله لصالحه. ويظهر ذلك أيضا في المثل «من لحيثو يبخر لو». كما يشهر بالفرد الأثاني الذي يبدي استغلالا بشعا لأخيه من خلال المثل: «لقاها تبكي، قال لها: أسكتي ناخذك»، أي وجدها تبكي من زواج، فزادها هما باقتراحه الزواج منها، فعقد بذلك أزمته. وعلى مثل هذه الحال يطلق المثل الشعبي في استغلال ظروف الأفراد وضعفهم.

الناس في أغلب الأحيان يفضلون المنفعة الأقرب حتى وإن كانوا على علم بأنها أقل قيمة «أحييني اليوم و أقتلني غدوة»، نحن نجد صعوبة في الانتظار لتحقيق رغباتنا، لأن اليوم حاصل في حين أن الغد هو غامض، وقد لا يأتي أبدا. كما أنه تعبير عن ضرورة دعت إلى تقديمها عاجلة فلا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة. ويظهر ذلك جليا، في سلوك أولئك الذين يفضلون اللذة الحسية على اللذة الفكرية. ولذلك نجد الناس يدمنون على اللذات الحسية لأنها ماثلة أمامهم ولهم إمكانية الوصول إليها بسرعة والاستمتاع بها. وهنا تظهر العقلية الشعبية المرتبطة بالمحسوس والتعامل معه. ولقضاء الحاجات المرتبطة باللذات الحسية يوظف الفرد ميكانيزمات متعددة ومختلفة لبلوغها، منها استغلال المصلحة الخاصة ولو في غير موضعها «الحمار جيفة و مصورو حلال»، أو «الداب جيفة و مصورو حلال» أي أن الكل حرام لكن جزءا منه حلال، في تعبير صريح على أن الغاية تبيح الوسيلة، و ما يدعم هذا الكلام نجده في المثل «حرم شيشي و أحسي المرقعة»، أي أنه حرم على نفسه أكل اللحم، لكنه أباح احتساء المرق الذي نضج فيه اللحم. وقد يلجأ إلى ميكانيزم الاستغلال في صورته البشعة «نتره من الكلب و لا يمشي سالم»، أي يعتبر الآخر كلبا ذلك الذي لا يفيد مجتمعه في كثير أو قليل و يظهر أنانيته على حساب المصلحة العامة، في هذه الحال وفي مثل هؤلاء الأشخاص، تتوجب الإفادة منهم عنوة، مثلما عبر عنه المثل. أو الإفادة منهم بأسلوب لبق، لكن فيه كثير أو قليل من النفاق دعت إليه ضرورة المصلحة، كما يعبر عنه المثل «حب الكلب لغمو تقضي حاجتك مئو» أي قبل الكلب لغمه لقضاء حاجتك منه، أي استعمل اللين لقضاء حاجاتك من الآخر الذي قد يكون ذا سلطة تتسم بالظلم فيلجأ إلى المداراة والنفاق والصبر على بلواه، أو ذلك الذي ينتصر لأنانيته فقط، والذي يعد من وجهة نظرهم كلبا في تشبيه قوي له وتعبير عن درجة الأثانية التي يتميز بها. فهنا استعمال الأدب واللفظ (النفاق والمداراة) مباح في استجلاب المنفعة.

المنفعة لا تتضمن البحث عن السعادة فقط، بل وأيضا تتضمن تجنب الشقاء أو التخفيف

منه. ولذلك فالذين يبدون ميلا إلى الأنانية وتعطيل قوتهم في خدمة المصلحة الاجتماعية العامة يُعَنَّفُونَ ويُنعَتون بنعوت دنيئة يراها المجتمع مناسبة لهم، في تعبير واضح عن عدم رضاه على مثل هؤلاء. فتارة ينعنهم بالكلاب كما جاء في المثلين السابقين، وتارة برجل الحمار الأولى التي لا تصلح لا للدفاع عن الحمار، ولا لإزالة ما قد يعلق به من طفيليات «فُلَانٌ كِي كِرَاعُ الدَّابِّ لُؤْلُ، مَا يَصُكُّ مَا يَحُكُّ» أو «فُلَانٌ كِي كِرَاعُ الحَمَارِ لُؤْلُ، مَا يَصُكُّ مَا يَحُكُّ». وتارة ينعنهم بالدجاجة التي تبدي حنانا وعظفا على صيصانها دون أن يكون لها أثناء لإرضاعهم «فُلَانٌ كِحَنَانَةُ الدَّجَاجَةِ بَلَا بَزَالُ»، أي دون أثر واضح للفائدة المرجوة منهم. فهم يبدون التعاطف لكنه بالقول فقط. والمثل يوافق المثل العربي: «أرى جعجعة ولا أرى طحينا». ونجد من الأمثال ما يؤيد ذلك، إذ يقول مثل آخر «الرطابة و قَلَّةُ لُدْكَ» أو «الرطابة و قَلَّةُ لِيَدَامُ»، أي كالصابون يبدو ناعم الملمس، لكنه لا يفيد في إزالة الأوساخ من الأتواب لعدم ظهور الرغوة فيه، في إشارة إلى قلة الفائدة. ويبدو ذلك أيضا في المثل فلان «طويل بَلَا غَلَّة» أي طويل بدون فائدة لذلك الطول، أو فلان كالكلب «مَا يَنْبَحُ مَا يَصَادُ» أي فلان عديم الفائدة تماما، وهو تعنيف شديد للفرد الأناني أو الذي يكون قليل الفائدة بالنسبة للآخرين. وأحيانا يبدي المجتمع حكما قاسيا وشهادة قاسية أيضا على الفرد بعدم صلاحه تماما للمجتمع فيقال: فلان «مَا يَصْلُحُ لَا لِلْعَادَةِ وَ لَا لِلْعِبَادَةِ». وفي مواضع أخرى توصف الجماعة الكثيرة التي لا ترجى منها فائدة بـ«الكثرة و الربا» أي أنها كثيرة العدد عديمة الفائدة.

وفي إدانة واضحة وشديدة لعدم فعالية الفرد لنفسه ولغيره، وبطريقة تهكمية يقول: فلان «لَوْ كَانَ يَرُوحُ لِلْبَحْرِ يَلْقَاهُ نَاشَفٌ». وفي تعبير عن تخلي المجتمع عن الفرد الميؤوس من تضامنه مع المجتمع، بالقول «لَوْ كَانَ يَحْرَثُ مَا يَبِيعُهُ». وبالدرجة نفسها، يعيب المجتمع على أفراد عدم استغلال الفرص المتاحة وبالطريقة المشروعة استغلالا مفيدا، بقوله: فلان «وَصَلَّ لِرَاسِ الْعَيْنِ وَ جَا قَابٌ»، أي أن فلانا وصل إلى منبع الماء لكنه رجع عطشان، أي لم يستفد من الفرصة التي أتاحت له. والمثل «رَاحَ لِبَرِ النِّسَاءِ وَ جَابَ عَزُوجٌ» أي أن الفرد ذهب إلى المكان الذي تكثر فيه النساء لكنه عاد بمسنة للزواج بها، في كناية لعدم الاستغلال الحسن للفرص المتاحة لأفراد المجتمع. فنرى فيه تعنيفا شديدا وتهكما بالفرد الذي لم يستفد من الفرصة المتاحة بكيفية حسنة، كما ونرى فيه أيضا تنبيها وتعلينا بكيفية استغلالها.

وعند تمعننا في الأمثال الشعبية، نلاحظ في الواقع مذهبين: مذهب اتبعه الأفراد الذين جاءت في حقهم هذه الأمثال، وهو المذهب الأناني، والذي من خلاله يعبر الأفراد عن الرغبات من غير

الاهتمام بالظروف الاجتماعية أو المصلحة العامة، ومن خلال ذلك فهم يؤكدون نواتهم ويقرون نزعاتهم الفردية، كما يرى ذلك "تيتشة". ونلاحظ مذهباً آخر، يدعو إلى المصلحة العامة، من خلال معارضة الأنانية الفردية ومحاربتها.

الملاحظ أن المجتمع من خلال أمثاله الشعبية سألقة الذكر، التي وظفت التهكم لأسباب عدة منها ما يراه "Anatole France" أناتول فرانس، إذ يقول: «لا أزداد تفكيراً في حياة البشر إلا ازدادت اعتقاداً أن الواجب علينا أن نجعل شهود هذه الحياة: التهكم والشفقة. فالتهكم بابتسامة يحبب إلينا الحياة، والشفقة بدموعها تقسّ هذه الحياة، والتهكم الذي أرغب فيه ليس فيه شيء من القساوة، إنه لا يستهزئ بالحب والجمال، فهو رقيق وفيه عطف، فضحكه يكظم من الغيظ، وهذا هو التهكم الذي يعلمنا أن نسخر من الأشرار والحمقى، ولولاه لأفضى بنا الضعف إلى كراهيتهم»⁽¹⁾. يبدو أن الوظيفة التي أعطيت للتهكم هي إضفاء مسحة جمالية على الحياة الاجتماعية، وذلك بشجب الأفعال الشريرة وسخافات الحمقى بطريقة تربوية أنيقة لا تحمل قسوة ولا عنفاً، بل مفعمة بالعاطفة والإشفاق.

ومنها ما يراه "عادل العوا" عن التهكم، نستشفها من خلال قوله: «ولا يقتصر التهكم على أن يكون دفاعاً عن الذات ضد الآخرين، إنما قد يكون كذلك دفاعاً عن الذات ضد الذات وضد نوات الآخرين»⁽²⁾، وهناك وظيفة تربوية تبدو في قوله: «أن التهكم هذا لا يقود بالضرورة إلى سوء النية والشراسة حتماً. فهو ليس بالضرورة موقف امتهان وترفع واحتقار. وربما صحبته مشاعر الطيبة و التعاطف والصّلاح. ومن الملاحظ أن التهكم يحمي الضعف أيضاً»⁽³⁾.

خلاصة

العمل ظاهرة إنسانية واجتماعية، أعلى المجتمع من قيمته، وعيا منه بما للعمل من فوائد تعود على المجتمع بدءاً ببحث الأفراد القادرين عليه بالاندماج في الشغل؛ لأن العمل فعالية إنسانية مهما كان شكله أو نوعه، وشرط أولي للوجود الإنساني، وبفضله يرفع الإنسان نفسه عن الكائنات الحيوانية وعالمها، لأن هذه الأخيرة تستعمل نتاجات الطبيعة الجاهزة؛ في حين أن الإنسان يجعل الطبيعة تخدم أغراضه بفضل عمله ويغيرها ويخضعها لحاجاته؛ فيرتقي بذلك إلى درجة الإنسان الكريم الحر.

كما دعت الطبيعة الاجتماعية المدنية للإنسان إلى العيش في مجتمع، تتكامل وظائف أعضائه

(1) شفيق جبيري، الجاحظ معلم العقل و الأدب، دار المعارف، مصر، 2001، ص 192.

(2) عادل العوا، دراسات أخلاقية، جامعة دمشق، 1983، ص 407.

(3) عادل العوا، المرجع نفسه، ص 408.

وأدوارهم من خلال تبادل المصالح والمنافع تعبيراً عن عجزه القيام بالأعمال بمفرده وتعبيراً عن حاجته للآخر وللغير في التعاون والتضامن.

وللمعاملات التجارية قيم تجمع بين خلق الرفق في المعاملة أثناء العمليات التجارية وعدم الاستغلال البشع مثلما يحدث في الأسواق المفتوحة؛ لكن تتم المعاملة وفق ما يتطلبه قانون السوق الذي يقتضي الربح، وليس ما تقتضيه العاطفة؛ إذ لا عواطف في العمليات التجارية إلا بقدر ما تقتضيه المعاملات التي تدعو إلى إبداء الاحترام والرفق أثناء العمليات الاقتصادية والتجارية، والتي من شأنها إشاعة الثقة، التي تترتب عليها حركية أكثر في السوق.

ووعياً منه بمخاطر الديون، فإن المجتمع يلحّ على تجنبه ويحذر منه، ليس من الدين في حدّ ذاته، إنما النتيجة المترتبة عليه. فنتيجته تنعكس على الفرد وعلى المجتمع بالسلب.

لم يحظ الوقت باهتمام كبير على غرار العقلية العربية، فالعرب أقلّ شعوب الأرض اهتماماً بالوقت. وفي ذلك يقول مالك بن نبي: «...تلكم هي المسألة المؤلمة... فنحن في العالم الإسلامي نعرف شيئاً يسمى "الوقت" ولكنه الوقت الذي ينتهي إلى العدم؛ لأننا لا ندرك معناه، ولا تجزئته الفنية؛ لأننا لا ندرك قيمة أجزائه من ساعة ودقيقة و ثانية، ولسنا نعرف إلى الآن فكرة "الزمن" الذي يتصل اتصالاً وثيقاً بالتاريخ».

وفي الوقت الذي تعدّ فيه المنفعة نظرية ترفض المقاييس الأخلاقية الشائعة المنبثقة من المواثيق الاجتماعية ومن الاعتقادات الدينية، فإن القيم النفعية السائدة في المجتمع تحمل مسحة أخلاقية لا تخلّ بقواعد السوق والمعاملات التجارية.

الفصل الخامس

الفصل الخامس

القيم السياسية في الأمثال الشعبية

تمهيد

1- قيمة الشخصية المهيمنة

2- قيمة الحاكم والدولة

3- القيم الصراعية

3-1- نظرية الصراع الواقعي بين الجماعات

3-2- نظرية الحرمان النسبي

3-3- نظرية التهديد الجماعي في مقابل الاهتمام الفردي

4- قيم التغيير الاجتماعي

5- قيم الأمن والأمان

6- قيم الولاء للوطن

7- قيم الشورى

خلاصة

تمهيد

السياسة فعل اجتماعي يعبر عن علاقة قوى بين طرفين، يمارس أحدهما نوعاً من السلطة على الآخر. تشتغل داخل هذا الفعل آليات ومحددات تنتظم حولها العلاقات بين الأجزاء، وهذه قابلة للوصف والتحليل. وتجدر الإشارة إلى أن الذي يمارس السياسة، فرداً أو جماعة، ليس له من وظيفة اجتماعية أساسية إلا وظيفة ممارسة السلطة.

والعقل السياسي حسب "Régis Debray" والذي أطلق عليه اسم "اللاشعور السياسي" هو ما أورده في هذا التعريف «أن الظاهرة السياسية لا يؤسسها وعي الناس، أراؤهم وطموحاتهم، ولا يؤسس هذا الوعي نفسه علاقات اجتماعية ومصالح طبقية، بل إنما تجد دوافعها فيما يطلق عليه اسم "اللاشعور السياسي" الذي هو عبارة عن بنية قوامها علاقات مادية جمعية تمارس على الأفراد والجماعات ضغطاً لا يقاوم، علاقات من نوع العلاقات القبلية العشائرية والعلاقات الطائفية والعلاقات المذهبية والحزبية الضيقة التي تستمد قوتها المادية الضاغطة القسرية مما يقيمه من ترابطات بين الناس توّطر ما يقوم بينهم بفعل تلك العلاقات نفسها، من نعمة وتناصر أو فرقة وتنافر»⁽¹⁾.

وحول هذا التعريف، أبدى "عابد الجابري" ملاحظة إلى أن هذا التعريف يخص المجتمع الأوروبي، في حين أن خصوصيات المجتمعات العربية تختلف عن ذلك، فقدّم محدّدات العقل الذي يخصّ العرب وسماها العقل السياسي العربي. فقد ذكر "عابد الجابري" في كتابه "العقل السياسي العربي" أن العقل السياسي العربي يتشكل من محدّدات متداخلة ثلاث، هي القبيلة والغنيمة والعقيدة، ويختلف تأثير هذه المحدّدات باختلاف الأهمية التي تعطى لكلّ منها، من حالة إلى أخرى، ومن عصر إلى آخر. فمحدّد القبيلة «قد يكون ما يرمز إلى العصبية للأهل والعشيرة أو التعصّب للجنس أو المواطن أو للثقافة أو للتاريخ، كما قد تكون رمزا للغنيمة أو تكون الغنيمة رمزا لها، سواء على مصلحة الفرد أو مصلحة الجماعة»⁽²⁾. أما الغنيمة في مفهومه فهي الثروة التي تخلقها النشاطات الاقتصادية والتجارية. في حين أن محدّد العقيدة فهي التصوّرات الدينية أو الناتجة عن الدين.

نتناول في هذا الفصل الأمثال الشعبية التي تتضمن القيم السياسية و كيفية اشتغالها في تشكيل الضمير الجمعي والذاكرة الجماعية.

(1) محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي - محدّداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط4، 2000، ص13.

(2) محمد عابد الجابري، المرجع نفسه، ص52.

1- قيمة الشخصية المهيمنة

عند استقراءنا للأمثال الشعبية، نجدتها تحتوي على عدد من القيم السياسية، ومن بينها قيم الشخصية المهيمنة، والاحتفاء بموقعها الاجتماعي بوصفها فردا مهيمنا، يتمتع بخصوصيات تمكنه من احتلال موقع السيادة.

والأمثال الشعبية صورت لنا الشخصية المهيمنة كشخصية مطلقة القوة...صورت لنا شخصية الفحل بخصائص تترسخ وتتقوى كعنصر مطلق القوة...، فإن هذا هو ما يؤسس النسق الذهني المضمّر في الثقافة ويتولد عنه صيغ نموذجية تتكرر اجتماعيا وسياسيا وفكريا، وكلها صيغ الفحل المطلق ولأننا المستبد»⁽¹⁾.

ولعل من الأمثال التي تعزز صورة الشخصية المهيمنة «إِذَا كَثُرُوا الرَّيَّاسُ يَغْرَقُ الْبَابُورُ»، فالمثل تعبير عن فساد الأمر، لأنّ الأمرين كثر، وجاء التعبير بهذه الكيفية لجعل الدلالة مفهومة لدى الجميع. ويوحى بأنّ مسؤولية القيادة لأكثر من واحد تؤدي حتما إلى نتيجة الهلاك، الذي يعقبه الفناء. فغرق السفينة خطر حقيقي يؤدي إلى مصرع من فيها. فهي دعوة إلى التخلي عن كثرة المسؤولين، أو حتى التطلع للمشاركة في العمل القيادي؛ كما هي دعوة تعلي من شأن أحادية الشخصية المهيمنة، وتلغي تعددها. فهي إذن على حدّ تعبير الكواكبي أشدّ مراتب الاستبداد «وأشدّ مراتب الاستبداد التي يتعوّد بها من الشيطان الرجيم هي حكومة الفرد المطلق»⁽²⁾.

فالشخصية المهيمنة التي يدعو إليها المثل الشعبي فردية لا تقبل أكثر من واحد لأنّ «الشركة هلكة»، فالشراكة تعني الهلاك في الضمير الشعبي. إذ يرى هذا الأخير أنّ المسؤولية على الإطلاق والمسؤولية القيادية بصفة خاصة ينبغي أن يتولاها فرد واحد فقط وينبغي أن يبقى واحدا. فالضمير الشعبي يحمل قيما ثقافية تمجدّ فردانية القيادة، وترى في ما عدا ذلك فسادا وهلاكاً.

والمثال في المثل «أنا مير و أنت مير، وأشكون يسوق لحمير» يرى أنه يتضمّن الشخصية المهيمنة التي لا تريد أن يكون لها منافس في المكانة. ونفهم من ذلك أيضا أنّ مكانة القيادة تشريف له فقط، فله حق التمتع بالمسؤولية والاستمتاع بها من حيث جمع الثروة والسلطة والنفوذ، وهي في

⁽¹⁾ عبد الله الغدامي، نقد الثقافى-قراءة فى الأنساق الثقافىة العربىة، المركز الثقافى العربى، الدار البيضاء-المملكة المغربىة، بيروت، لبنان، ط3، 2005، ص199.

⁽²⁾ محمد جمال طحان، الأعمال الكاملة للكواكبي، مركز دراسات الوحدة العربىة، ط7، 2006، ص358.

الواقع أدوات للبقاء في المكانة وممارسة الهيمنة؛ أما من يتولّى مسؤولية الرعاية الفعلية، والمعبر عنها بكلمة "يسوق"، فهي للأخر، للمنافس الذي يكلف بالقيام بشؤون الرعية. وبذلك، أعطى لنا المثل صورة دقيقة وواضحة عن وظيفة الشخصية المهيمنة.

وفي حال تنازعت شخصيتان لهما نفس الميل أو النزوع إلى الهيمنة على القيادة، وبعد استنفاد كل الطرق والوسائل، فإن الأمر يصبح خطراً عليهما، فيلجأ الطرفان إلى الدهاء والمكر للاستئثار بها، من خلال إزاحة الخصم، فتتم استباحة كل الوسائل لاستبعاد الخصم، فالقيادة الفردية لا تحتمل أن تكون بين اثنين، والمثل «نَحُ الرَّأْسُ تَرَلُّ لَخُصُومَةٍ» أي ابعد خصمك، أو اقض على رأس الفتنة تنتهي الخصومة، فهو يبيح الإطاحة بالخصم لتخلو القيادة للفرد الأكثر قوة ودهاء. وإن كان المجتمع على دراية تامة بأن «الكلب ما يغض خوه» فمهما بلغ الخصام والنزاع فإن حدودا للتفاهم بين المتخاصمين موجودة، فالمصلحة المشتركة تقتضي ذلك، لاسيما عندما تتساوى قوتان.

واللآفت أن النزاع بين اثنين قد يطال أفرادا من الناس، الذين لا يعنيه هذا الصراع من قريب لكن تكون نتيجته أشدّ وقعا عليهم، فيطالهم الإيذاء، ويعبر عن ذلك المثل «دَوَاتُ الْخَيْلِ تَقَطَّعَتْ رِقَابَ لَحْمِيرٍ»؛ أي أثرت الخيل، فنال الأذى الحمير. والمتأمل في المثل يلاحظ أن طبقة اجتماعية وصفت بالخيل، وما تمثله من قوة وما تحظى به من مكانة، فهي رمز القيادة والاعتداد بالنفس؛ بينما وصف طبقة اجتماعية أخرى بالحمير، نالها الأذى على الرغم من أن الصراع لا يعنيه. والأذى الذي نالهم تعبر عنه العبارة «تَقَطَّعَتْ رِقَابَ لَحْمِيرٍ». ولم يكن الوصف بالحمير اعتباريا، إنما ذكرت لتميّز الفرد في طبقة المرؤوسين، بقدرته على التحمل والصبر، ولتمييزه بـ«نزعة الإخلاص والمحبة المتقانية التي تجعله حين يحب يعطي وبشكل مبالغ كل ما عنده ومن صميم قلبه، كما يحب أصدقاؤه ويخدمهم إلى درجة استغلاله، لكنه من فرط المحبة لا يشعر بذلك الاستغلال»⁽¹⁾.

ويقدم لنا الوجدان الشعبي صورة عن هذا التقاني في خدمة السيد، والتي يصورها لنا المثل «الرّاعي والخمّاس دوسوا على شيّ الناس». فالأمر لا يهّم الراعي ولا الخمّاس، لكن خدمة السيد دعتهما إلى التنازع في شيء لا يعنيهما. فاعتقادهما قادهما إلى اعتبار نفسيهما ملكا للسيد، وفق المثل «العبد وما في يدو قاع لسيدو». وهذا الحرص على خدمة السيد يجعل الخادم يقدم أشياء أكثر ممّا هو مطلوب منه، ممّا جعل الوجدان الشعبي يقول في علاج هذا الأمر، متضمرا: «أقتل العبد و

(1) فوزية الدريع، الرجل الحيوان، دار أخبار اليوم، القاهرة، ط3، دت، ص85.

مَا تَقْتُلْشُ سِيدُو»، أي إن أردت أن يزول ظلم السيد فعليك بتحبيد العبد.

ومن موقع الشخصية المهيمنة ومكانتها، تكون أميل إلى استباحة كل المحرمات وهناك كل الأعراف والقوانين من أجل مصالحه الخاصة، وإرضاء نزعاته وأنانيته، ويبدو ذلك من خلال المثل «مَا يَحَلُّ مَا يَحْرَمُ»؛ أي فلان ليس له من الضوابط ما يردعه عند انتهاك الأعراف والقوانين. ففي اعتقاده أن الحياة والناس ملك له.

ومن الأساليب التي قد تلجأ إليها الشخصية المهيمنة في بسط سيطرتها ونفوذها، أسلوب القمع بالضرب أو التلويح والتلميح به كأسلوب للتخويف، ويظهر ذلك من خلال المثل «أَضْرِبُ الطَّارُوسَةَ تَخَافُ لَعْرُوسَةَ»، فالقمع يمنع ويردع المساس بالشخصية المهيمنة وبحماها، ويمنحها الهيبة لدى الناس. وفي مثل آخر يصرح باللجوء إلى التخويف كأسلوب للسيطرة «خَلَعَةَ لِلدَّيْبِ خَيْرَ مِنْ شَيْ جَنَابُو»، فالتخويف حسب المثل أفضل من أي وسيلة قمع أخرى، ولو بشي الذئب على النار؛ لأن الهدف هو بسط الهيمنة على الناس وليس القضاء عليهم.

ومن الأساليب الأخرى التي يلجأ إليها في بسط السيطرة، جعل الناس في حاجة ماسة إلى أبسط حقوقهم وحاجاتهم الأساسية والحرمان منها «جَوْعَ كَلْبِكَ يَتَّبَعُكَ»، وهي لعبة تملك فيها الشخصية المهيمنة كل خيوطها وتسيّرهما وفق إرادتها. بل والأكثر من ذلك اعتبار الفرد كلبا، إمعانا في الظلم والقهر، لفرض الهيمنة. والمثل ليس جملة عابرة، ولا ما تحتّ عليه بسلوك عابر، بل هو نتيجة حتمية لرؤية الشخصية المهيمنة التي تجعل الناس تحت السيطرة، فيستبيح كل الوسائل والأساليب لضمان التبعية المطلقة له. ومن هذه الأساليب، ما يعبر عنه المثل «اللِّي خَزْرُ لَسَمَا عَمَا»⁽¹⁾، وهو تعبير عن القطيعة الحادثة بين الشخصية المهيمنة والناس. فالذي ينظر إلى ما فوقه، يصاب بالعمى في كناية عن عدم أحقية من هم دونه في الطمّوح والارتقاء إلى الأعلى. فهو إذن نوع من القمع حتى يقنع بالوضعية التي يوجد فيها ولا يطمع فيما هو أكثر مما هو عليه.

ونتيجة لهذه الأساليب المستخدمة في الهيمنة، والتي امتدت لفترات زمنية تاريخية طويلة، وبقيت حية في الوجدان الشعبي، فأصبحت عنصرا من العناصر المشكّلة لعقلية الفرد، فمن ذلك قرن الفرد الخوف بالسلامة والسعادة «اللِّي خَافَ سَلَمٌ، وَ اللِّي سَلَمَ سَعَدَتْ أَيَّامُو». وقد ينأى الفرد بنفسه

(1) علي بن عبد العزيز عدلاوي، الأمثال الشعبية ضوابط وأصول منطقة الجلفة نموذجا-، دار الأوراسية، الجلفة، الجزائر، ط1، 2010، ص76.

ويبيدي مسالمته من خلال تبرئة نمته من أي مشكلة التي قد تجرّ له المصائب «اللّي ما في كرشو التّبنّ ما يخاف من النار».

بل وقد يظهر تجذّر الخوف جلياً، ومن شدّته يتعلّق الفرد بالشخصية المهيمنة بعلاقة محبة «الْفَطُّ يَشْتِي خَنَاقُو» أي أنّ الفرد، والذي تعبّر عنه كلمة "القط"، يحبّ الشخصية المهيمنة التي تقوم بقمعه، والتي تعبّر عنها كلمة "خناقو"، أي الذي يخنقه. وهو تعبير شعبي عميق وصادق لفكرة أنّ «الغالب مولوع بالغالب ذاته» وليس بالافتداء به، كما ذهب ابن خلدون "المغلوب مولوع بالافتداء بالغالب". ونستشف من المثل أنّ الفرد قبل بالوضع وخضع له وانصاع. فهو استلاب له بالمعنى الحقيقي.

وقد يمتد الخوف الذي يفرض على الناس إلى الحدّ الذي يتوجّس فيه الفرد خيفة من الكلّ، فيفرض عليه الصمت؛ لأنّ «الحَيْطُ بُونَيْه»، فيظهر البعد الذي فرض الصمت في المثل. «وعجزه (الفرد) عن الكلام علّة تطرأ عليه، إمّا لأسباب مرضية أو لأسباب قمعية سلطوية أو ثقافية»⁽¹⁾. فالصمت من القيم الوسيّلية التي فرضتها الشخصية المهيمنة، والتي تلجأ إليها لضمان سلامتها. ويبدو أنّ الخوف قد استدمج في نفسية الفرد، إلى الحدّ الذي أصبح فيه الفرد يمارس رقابة ذاتية، من خلال المثل «ثَلَاثَةُ عَدْيَانِي، عَيْنِي، وَذَنِي وَ لُسَانِي، لَوْ كَانَ مَا هُوَمَا نَدَخُلُ قَبْرِي هَانِي»⁽²⁾. وقد ينطبق المثل على الحالات العامة وفي الشؤون الاجتماعية الأخرى.

وقد تكون الشخصية المهيمنة المجتمع نفسه، فيمارس أساليبه للسيطرة، منها ما يعبر عنه المثل «الطَّايِرَةُ مَن فَرَّقَهَا مَذْبُوحَةٌ»، وفي تعبير آخر «اللّي خَارِجَةٌ مَن فَرَّقَهَا نَاشَفَ رِبْقَهَا»، فالمعنى واحد، وإن اختلفت ألفاظهما. فالخروج عن سلطة الجماعة، يعني هلاك العضو المتمرد. وهو تحذير شديد اللّهجة لكلّ من تسوّّل له نفسه الخروج عن الجماعة وسلطتها. فالمجتمع هنا يمارس قهراً على أفرادها. كما نجد في الأمثال الشعبية ما يعبر عن هيبة الجماعة التي تمتّ التنشئة عليها، ويبدو ذلك في المثل «ضَرْبُ السُّيُوفِ وَ لَا مَقَابِلَةَ الصُّفُوفِ»، فالصفوف هي الجماعة، فيفضّل الفرد المصارعة على أن يقف أمام الجماعة من شدة هيبتها.

(1) عبد الله الغدّامي، المرجع السابق، ص 203.

(2) علي بن عبد العزيز عدلاوي، المرجع السابق، ص 66.

وغني عن البيان أن المجتمع الذي يشجع على بروز الشخصيات المهيمنة تظهر فيه ظواهر سلبية كثيرة منها، النفاق الاجتماعي، فيضطر الفرد إلى استعمال أسلوب اللين واللفظ، لأخذ حق من الحقوق أو قضاء حاجة من الحاجات. ففي المثل «حَبَّ الْكَلْبِ لُفْمُو تَقْضِي حَاجَتِكَ مَثُو» يظهر النفاق الاجتماعي لاسيما في عبارة «حَبَّ الْكَلْبِ لُفْمُو»، كما تظهر ظواهر أخرى كالمداهنة «أَدَهَنَ السَّيْرُ يَسِيرُ». وهذه الأمثال في الواقع، تعبير عن الاستسلام للقهر الذي تمارسه الشخصية المهيمنة بأساليبها المختلفة، وقصور عن معالجة الأمر، ففي هذه الظروف تظهر شخصيات إنسانية مزيفة، وقد يتحولون إلى الدفاع عنها وإطالة عمرها عوض تحيبتها وإزالتها، كما رأينا في الأمثال السابقة. وتبقى الشخصية المهيمنة، في نظر الضمير الشعبي كلبا مهما بلغت مراتبه ف«الْكَلْبُ كَلْبٌ وَ لَوْ كَانَتْ قَلَادَتُو ذَهَبٌ». والحكم هذا يعبر عن كره المجتمع لها لأنها شخصية تميل إلى الكبر والظلم والقهر.

ومن الظواهر السلبية التي يحتفظ بها الوجدان الشعبي، ظاهرة المحسوبية، ويبدو ذلك في المثل «الدنيا بالوجوه و الآخرة بالفعائل»، فيظهر فيها امتعاض أفراد المجتمع من هذه الظاهرة، لأنهم على يقين بأن «الدنيا مع الواقف». والواقف هنا هو صاحب المال والثروة والجاه والحسب والنسب، إلى غير ذلك ممن يملكون رأسمال اقتصاديا واجتماعيا، وهي وسائل هيمنة. كما أنه تعبير عن حالة الضعف والعجز عن مجابهة هذا الوضع الاجتماعي، من خلال إيكال أمرها إلى الله، وتأجيل ذلك إلى الآخرة للحساب، بدا ذلك من العبارة «...و الآخرة بالفعائل».

وفي المثل «المال السائب يعلم السرقة» فهو يقدم لنا نظرية متقدمة في معرفة طبيعة نظام الحياة الاجتماعية الذي تسود فيه هذه الظاهرة، فهو نظام حياة يكون فيه «حفظ المال أصعب من اكتسابه»⁽¹⁾، وهي تتوافق مع نظرية الكواكبي في المال العام إذ يقول: «إن الاستبداد يجعل المال في أيدي الناس عرضة لسلب المستبد وأعوانه وعماله غصبا، أو بحجة باطلة، وعرضة أيضا لسلب المعتدين من اللصوص والمحتملين الراتعين»⁽²⁾. ومن هذه الصور ما يعبر عنه المثل «كي غنم الطالب»⁽³⁾، والطالبي هو الطالب، وهو في المفهوم الشعبي، الإمام الذي يؤم الناس في المساجد. ففي حادثة طريفة لكنها معبرة، استنتى الإمام غنمه من أغنام أهل القرية ونأى بها، واستنتى نفسه من بقية أهل القرية.

(1) محمد جمال طحان، الأعمال الكاملة للكواكبي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط7، 2006 ص419.

(2) محمد جمال طحان، المرجع نفسه، ص419.

«اشتكى أهل القرية يوماً من ظاهرة غزو الأغنام للحقول المزروعة قمحا وشعيراً، وإحداث أضرار بها. عرض الأمر على إمام القرية، فأشار إليهم بمعاينة كل فرد ثبت اعتداء أغنامه على أحد الحقول، بذبخ خروف وإقامة وليمة لجماعة القرية. سرى الحكم على جميع أهل القرية، وعندما غزت أغنام الإمام أحد الحقول، أرادوا تطبيق العقوبة، لكن إمام القرية أبي أن يسري عليه نفس الحكم، واستبدل به حكماً يلائمه، فقال قولته «أما غنم الطلّابي، فَرَعَكُوا حَتَّى تَبْعُرَ وَالدُّبْحُ لَا»، أي أما فيما يتعلّق بغنم الإمام، فالحكم يختلف، ويسري عليها حكم آخر وهو أن تطرد ويتم تخويفها حتى تلقى بعراً، لكن الذبح لا! لا يمكن ذلك».

وبذلك حكم الإمام على نفسه بأن يكون فوق العرف. فأصبحت غنمه مضرباً للأمثال «كي غنم الطلّابي». وفي هذا الشأن يقول "علي الوردي": «والملاحظ أنّ كلّ مدينة يكثر فيها رجال الدين ينتشر فيها أيضاً ازدياد الشخصية على درجة كبيرة. ذلك لأنّ الإنسان في هذا المجتمع مضطر أن يكون دينياً في ناحية من حياته ودينيّاً في ناحية أخرى. فيضطر إذن أن يجاري هؤلاء فعلاً ويناقضهم قولاً، وكثيراً ما يقع في مأزق حرج للغاية نتيجة هذا التناقض»⁽¹⁾.

وفي لحظة تاريخية نلاحظ تطوراً فكرياً ووعياً شعبياً بالقيمة التي يمنحها المجتمع للشخصية المهيمنة، فأدرك أنّ كلّ هذه الهالة التي أعطيت لها إنّما هي من صنع المجتمع ذاته، وليست قيمة جوهرية فيه، ويبدو ذلك من خلال المثل الشعبي «قَالَ لُو يَا فَرْعُونَ وَاشْ كُونِ اللَّي فَرَعْنَكَ؟ قَالَ لُو هُوَمَا» أي من أعطاك هذه السلطة والقوة وهذه السطوة وهذا الجبروت؟ والتي ارتبطت في الوجدان الشعبي بشخصية فرعون. فيجيب المجتمع على لسان فرعون، معترفاً بأنّ الناس هم من صنعوا فرعون، فالشخصية المهيمنة حسب هذا المنظور هي صناعة اجتماعية بحتة.

وفي تعبير عن الحرية والشخصية الحرة، نجد المثل «الْقَمْحُ مَا يَتَشَدُّ بِرِبْطَةٍ»⁽²⁾، فالقمح تعبير عن المعدن الأصيل للأفراد الأحرار، فلا يمكن لهؤلاء أن يشد وثاقهم قيد. فهم أحرار من معدن أصيل.

⁽¹⁾ علي الوردي، شخصية الفرد العراقي، منشورات دار ليلي، لندن، ط2، 2001، ص55.

⁽²⁾ علي بن عبد العزيز عدلاوي، الأمثال الشعبية ضوابط وأصول - منطقة الجلفة نموذجاً، دار الأوراسية، الجلفة، الجزائر، ط1، 2010، ص74.

لكن ومع إدراكهم بضرورة الفائدة للمجتمع، فهم يرغبون في أن يكون في مستوى المسؤولية الملقاة على عاتقه وبالحكمة اللازمة؛ لأنّ الرعية إذا أوكل أمرها لغير أهله، فستكون العواقب وخيمة على المجتمع، ف«الْغَنَمُ إِذَا كَانَ قَائِدَهَا عَتْرُوسٌ أَمَقِيلَتَهَا سِدْرِيَّةً». فالماعز والغنم من طبائع مختلفة فالأولى تحبّ الاحتكاك بشجرة السدر ولا يضيرها ذلك، في حين أن الغنم لا يساعدها ذلك بل يضعها في مأزق. والمعنى أن يكون هناك انسجام وتوافق بين الرعية والقائد.

لكن قد يحدث وأن تصاب الشخصية المهيمنة بضعف أو وهن نتيجة الكبر أو تقلب الظروف، حينها تفقد سيطرتها، فتصبح فريسة للآخرين ف«السَّبْعُ إِذَا شَابَ يَطْمَعُ فِيهِ الدِّيَابُ»، فالذئب هو تعبير عن أصحاب المصالح والنفوس التي تتحين الفرص للانتفاض على فريستها والانتقام منها. بمعنى أصحاب المعتكز الآخرين في ميدان الهيمنة. وهناك مثل آخر يعبر عن نفس الحالة «الفرد إذا طَاحَ يَكْتَرُوا خَدَمَاهُ»، فالفرد يعني العجل، وهو رمز القوة، إذا أصابه وهن أو ضعف فإنه يصبح فريسة لأصحاب الاستغلال.

2- قيمة الحاكم والدولة

ولشخصية الحاكم قدرة كبيرة على التأثير، ف«النَّاسُ عَلَى دِينِ مُلُوكِهِمْ»، فهذا المثل راسخ في الوجدان الشعبي، فالناس، أفراد المجتمع في الحال هذه، لهم علاقة ثقة بالحاكم، ودليل ذلك هو إرضاءه باتباع معتقداته السياسية وغيرها، كما يؤكد قدرة تأثير الشخصية السياسية على الناس وعلى مجريات الأحداث. وهي في الواقع سمات المجتمعات أحادية البعد الفكري، يتماهى الفرد فيه ويستمدج الفكر في بنيته الفكرية وينترجمها في سلوكه. فالمثل يحمل تمجيذا للحاكم وليس لفكره، الذي قد يتم تبنيها علنا لكن قد يتم رفضها سرا. وفي تبرير لذلك، نجد رأيا آخر يبين أن السبب في الناس وليس في القائد، ويلخصه المثل «كَمَا تَكُونُوا يُولَى عَلَيْكُمْ»، فشخصية الحاكم لا تكون إلا ما هو عليه أفراد المجتمع، فصورته تحددها البنية التحتية، على حدّ تعبير ماركس. فصلاح الحاكم أو فساده حسب المثل يعود إلى صلاح المجتمع أو فساده. والواقع أن المثل يحمل تبريرا لفساد الحاكم وظلما للمجتمع الذي لا يملك لنفسه نفعا أو ضرا، بل وفيه دعوة إلى الرضا بالفساد والاستسلام له مادام أن مصدره المجتمع.

وفي المثل «الدَّوْلَةُ حَبَالُهَا طَوِيلَةٌ» فهي صيغة تعطي السلطة السياسية القدرة على الإهمال دون الإهمال، فالوجدان الشعبي يمنح الدولة إذن صفة من صفات الإله الذي يمهّل ولا يهمل. وبالتالي فهي تكتسب صفة القدسية. فيشيع في نفسية الفرد الهيبة والاحترام والتقدير أحيانا. والمثل

هو تحذير لمن يتجرأ على المساس بهيبة الدولة وسلطانها. وهذا شكل من أشكال حماية الدولة لذاتها. فالتحذير في غالب الأحيان يكفي للحصول على الرضوخ و الإذعان.

ونفهم من ذلك أن الدولة تتعمد في أحيان كثيرة صرف النظر مؤقتاً عن سلوك ما، كالخروج عن القانون أو محاولة الخروج عنه، ويبدو ذلك من خلال المثل «أرخي لو الحبل»، فهو يحث على التريث في اتخاذ العقوبة الملائمة إلى الوقت الذي تراه السلطة مناسباً لها، مادام الفرد في قبضة السلطة. فإرخاء الحبل لا يعني الإفلات منه، فهو شكل من أشكال الدهاء السياسي.

3- القيم الصراعية

هناك مقولة مفادها أنه: «عندما يوجد فرد يسود السلام وعند وجود اثنين ينشأ الصراع وعند وجود أكثر تبدأ التحالفات»، المضمون يشير إلى القانون التاريخي الذي يضبط حياتنا بشكل عام، وسواء تعلق الأمر بالمجتمعات أو على مستوى العلاقات الثنائية، فقانون الصراع هو قانون يحكم الكون. ومهما كان شكل الوحدة الإنسانية، أسرة، قبيلة، أمة، فهي محكومة بقانون الصراع. وهذه القاعدة لا تحتاج إلى إثباتات.

يرى الكثير من المفكرين أن الصراع ظاهرة طبيعية في حياة الإنسان وفي حياة المؤسسات الاجتماعية جميعاً؛ غير أن أشكاله ليست واحدة كما أن نتائجه ليست واحدة أيضاً، فهو يتدرج في شدته فيبدأ صراعاً ناعماً في الأسرة ويصل ذروته على مستوى الإنسانية، فقد يصل إلى حد الصدام.

يعد موضوع الصراع غاية في الأهمية والتعقيد، إذ من الصعب بمكان أن نفصل بين أشكاله ومستوياته، مظاهره وإفرازاته، أنماطه ومجالاته، وبين طبيعته وعوامله ضمن مجتمع واحد وفي فترة زمنية معينة.

فلا يخلو مجتمع عبر تاريخه من وجود صراعات، مهما كان حجمها وطبيعتها وأنواعها. إذ تنشأ الصراعات داخل المجتمعات من تعارض المصالح والأهداف، بغرض تحقيق مصالح وغايات الأطراف المتنازعة، مع استباحة كل الوسائل والأدوات المشروعة وغير المشروعة في الصراع.

وتعد السياسة هي المجال العام الذي يشمل معظم أشكال الصراع وأنواعه إن لم تكن كلها. والقوة من المفاهيم المركزية التي تعتمد عليها السياسة. لأن الصراع عملية اجتماعية تتم بين قوى متميزة في القدرات والحجم والأهداف والغايات، أو متماثلة في القدرات والحجم والأهداف والغايات.

وتعدّ الثروة والجاه والسيطرة، وفرص الحياة والقوة... موضوعات الصراع وآلياته في الآن ذاته، إذ تعدّ مصادر القوة وسبب الصراعات. تتحدّد إثرها العلاقات الاجتماعية، والقواعد الشرعية التي تضبطها وتسيّرهما.

ويعدّ الصراع مدخلا أساسيا وواقعا لفهم البناءات الاجتماعية، وتحليلها وتفسيرها وتفسير تطوّراتها. وقد تباينت الاتجاهات في رؤيتهم للصراع، ففي بعض الاتجاهات يعدّ الصراع عملية أساسية ووحيدة في التحليل والفهم. و يراه آخرون أنّه عملية ضمن العمليات الأخرى، التي تساعد على ذلك.

نترجم تبعا لذلك رغبة وطموح الأفراد والجماعات والمجتمعات الدولية-الكلاسيكية منها والمعاصرة في تحصيل ظروف معيشية أفضل و حياة إنسانية هادئة مستقرة - بشفافية في إرادتها الفعلية الساعية نحو استئصال بذور الشقاق والتصدع. ومعالجة مختلف صور ومظاهر الانحراف والصراع الاجتماعي. انطلاقا من ضرورة إدراك جوهر التعارض، وتحصيل فهم معمق لطبيعة الشخصية الإنسانية في إطارها الاجتماعي. ولن يتأتى ذلك بمنأى عن ضرورة الخوض في غمار البحث والدراسة والتتقيب في هذا الموضوع، باعتباره ظاهرة اجتماعية محورية أقرّها العلماء والباحثون من مختلف الاتجاهات والتخصصات عبر كل المراحل التاريخية.

من أكثر الأمثال الشعبية التي أثر عمقا في الضمير الجمعي والذي ضبط ويضبط العلاقات الاجتماعية: «حمارنا و لا عود الناس»، والمقصود هو قبول أي فرد (من أسرتي قبيلتي مدينتي، منطقتي الجغرافية،... إلخ) من مجتمعي عموما، مهما كان مستواه الوضع، أفضل من أجنبي وإن كان صاحب مرتبة عالية؛ وقد ينسحب الأمر على العلاقات (فرد-فرد، فرد-أسرة، فرد-قبيلة، فرد-مدينة، فرد-منطقة جغرافية... إلخ).

والواقع أنّ هذا المثل يخفي وراءه نزعة محافظة ونوعا من الانغلاق والانطواء على الذات، كما ينطوي على حالة من التوازن والاستقرار التي لا يريد النسق الاجتماعي أن يصيبه اختلال. وفي الحال هذه يعبر النسق على وجود أهداف مشتركة ووسائل تحقيقها، وقيم ومعايير سلوك، أي وجود ثقافة مشتركة، تتماثل فيها المعتقدات والتوجهات. وفي نفس الوقت، هو تعبير عن عدم قدرة النسق الاجتماعي على إمكانية تلبية حاجة من حاجات النسق الوظيفية، وهي التكيف، مع الوضع الذي يكون فيه الغريب جزءا منه، كما هو تعبير أيضا على عدم قدرة النسق على الارتباط ببيئته

الاجتماعية الأكبر.

ومما يعجب له، ما أبداه الوجدان الشعبي من نكاه، من خلال مقارنته بين الحمار والحصان. فضرب المثل بالحمار، لاتصافه بالروتين والصبر عليه «هو من تم اختراع الروتين له يعشق الروتين ويزعجه التجديد، وكل جديد يبقى مصدر توتر عنده حتى يحوله إلى روتين قائم بذاته، ويذيبه ضمن الروتين الذي يقوم به»⁽¹⁾. بينما من كانت فيه صفات الحصان، فهو أميل للحرية والانفتاح على الآخر «الرجل الحصان لا يتجاهل الآخرين،... يملك نكاه مشهودا له على اختراق الآخرين،... يحب الحرية، نراه يفضل أن يعمل في موقع طلق»⁽²⁾.

وقد يصل أمر عدم التكيف إلى الحد الذي يرفض فيه أي غريب عن البيئة، فقد يصل أمر التأثير حتى في اختيار الزوج عندما تتاح للفتاة فرصة المفاضلة بين من تقدموا لخطبتها «نأخذُ بنَ عمِّي بحلاستو، و لا البراني بقناستو»؛ أي عند اختيار الرجل المناسب للزواج، تتعصب البنت لابن عمها ولو كان فقيرا، على حساب الأجنبي عن الأسرة، أو عن القبيلة البراني ولو كان غنيا. وبذلك تظهر حاجة وظيفية من الحاجات التي تتطلبها الوظيفية، وهي صيانة الأنماط القائمة. فالغريب الذي يعبر عنه بـ«البراني» يمثل قيما ومعايير جديدة، تهدد حسب رأيهم النسق الاجتماعي برمته.

وفي حال يشعر النسق بالتهديد، تبرز الأهمية للعرف والقانون اللذين يعدان قواعد للضبط، بما تتضمنه من جزاء (ثواب، عقاب)، وفي الآن نفسه تتضمن حلا للتوترات وإدارتها بالكيفية التي يراها النسق مناسبة، فمن يحيد عن هذا العرف الاجتماعي ويشذ عن هذه القاعدة، يصبح محل سخرية وتعنيف من أعضاء المجموعة، بقولهم له: إيه...؟! «خبز الدار يأكلو البراني»، فهذا نوع من التعنيف ولفت انتباه عضو المجموعة إلى أن هناك عناية بالأجنبي على حساب أعضاء المجموعة، وبأن هناك خرقا للعرف. ويلجؤون إلى ذلك، في محاولة إلى إعادة التوازن الاجتماعي. ويرى رالف لينتون أن ذلك ضروريا لتحقيق التوازن الاجتماعي: فعوض الجماعة لا يستطيع أن يتهرب من ضغط الجماعة الذي يعيده في الغالب إلى صوابه، وإذا عجزت الجماعة عن ذلك فإنها تلجأ إلى وسائل إكراه أخرى أشد من سابقتها وهي النبذ⁽³⁾.

(1) فوزية الدريع، الرجل الحيوان، دار أخبار اليوم، القاهرة، ط3، ص85.

(2) فوزية الدريع، المرجع نفسه، صص 81-84.

(3) رالف، لينتون: دراسة الإنسان، ترجمة عبد المالك الناشف مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، بيروت، 1964، ص299.

كما قد يحصرون الغريب في زاوية ويشلّون جهده في حال حاول أن يتدخّل، وقد يكون عن حسن نية، في فكّ نزاع أسري أو حتّى في أيّ قضية ما لا تخصّه، فيخاطبونه بقولهم «خَاوَة وَ عَمُومِيَّةَ وَأَشْ دَخْلُكَ يَا الرَّزْزُومِيَّةَ»⁽¹⁾، أي الأمر يخص الإخوة أو أبناء العمومة، فما دخلك أيها الغريب عنّا؟! ونلاحظ أنّ من شدّة كراهيتهم لفعله، وُصف بالسلبية «الرّزّومِيَّة»، إمعانا في إيقاع الإيذاء به. ويثبتون بذلك النظرية الشعبية «رَبْتَنَا فِي دَقِيقَتَنَا» أي لا مكان للغريب في أي واقعة كانت أو وضعية ما. وهو تعبير صريح عن حالة الحفاظ على النسق والتوازن فيه والمحافظة على خصوصية الأفراد والجماعات. فالفرد يكتسب من المجتمع التعصّب من باب التوافق فيساعده على التفاعل الاجتماعي وعلى مسابرة نمط الثقافة السائد في المجتمع.

وأثبتت بحوث «فرينكل-برونزويك» Frenkel-Brunswik بأنّ هذه العقلية التقليدية تميل عموما إلى الحفاظ على الوضع الاجتماعي كما هو عليه، حيث لا تتطوّر الفكر والتصورات أو يكون تطورها بطيئا جدّا، وتكون نتيجته الحتمية «أنّ التفكير الجامد النمطي يسهّل نموّ التعصّب، وأنّ الأفراد الذين يتصفّون بالتفكير النمطي الجامد يميلون أيضا إلى أن يتصفّوا بالتعصّب والتسلطية وعدم التسامح بالنسبة للسلاسل أو الأجناس أو الجماعات الأخرى، وهذا غالبا، يرجع إلى عدم الأمن الذي يطغى على تكوين الشخصية لديهم»⁽²⁾. فالتعصّب إذن، ينتج من الفكر النمطية، أي تلك التي تحمل خصائص متصلّبة وثابتة. وحمل خصائص متصلّبة وثابتة على جماعة بشرية بعينها، مرتكزاتها الاستعلاء ومشاعر العداة واللقاء اللوم والعتاب عليهم في أيّ فعل اجتماعي غير لائق. «أنّ التحيز ينطلق من الأفكار المنمّطة، أي من إسباغ خصائص ثابتة ومتصلّبة على جماعة بشرية معيّنة قوامها مشاعر العداة والفوقية واللقاء اللوم عليهم في كل فعل اجتماعي غير مستحب»⁽³⁾.

وقد يحدث الصراع داخل النسق ذاته، فيصل إلى حدّه الأقرب «السّجّرة ما يقطعها غير عرف منها» و «إذا الدقّت راعي تحت رجلك»، فهذان المثلان يوحيان بأنّ المصيبة التي تحلّ بالفرد لا تأتي إلا من أقرب الناس إليه، لأنّ التصوّر الجمعي السائد أحيانا هو أنّ «الأقارب عقارب» و «دمّي هو همّي»، وهذا النوع من الصراع له وظيفة اجتماعية تؤدّيها للنظام والمتمثّلة فيما يسميه «لويس كوزر»

(1) الزرزومية هي السلبية.

(2) حامد عبد السلام زهران، علم النفس الاجتماعي، عالم الكتب، القاهرة، ط5، 1984، ص179.

(3) مأمون طربية، علم اجتماع في الحياة اليومية-قراءة سوسيولوجية معاصرة لوقائع معاشة، دار المعرفة للطباعة و

النشر، بيروت، لبنان، ط2011، ص1، 95

«نزع الرتبة» الصراع يساهم في منع المنظومة من الاختناق في رتبة الاعتياد القاتلة ويسمح أيضا بذهنية خلاقية»⁽¹⁾.

ودليل صفة الصراع الطبيعية وشموليته يلخصها المثل الشعبي «أنا و أخي على ابن عمي، و أنا و ابن عمي على الغريب». فإذن، الكل في صراع مع الكل، ولا أحد في منأى عن ذلك، مهما كانت درجة قربه أو بعده من الفرد أو من النسق الاجتماعي. ونجد دليلا آخر أيضا يعبر عنه المثل «العربي عربي و لو كان الكولونيل بن داود»، وهو تعبير، في لحظة وعي تاريخية، عن معرفة الذات لنفسها ومعرفة اختلافها عن الآخر، ومخاطبة هذا الأخير بشيء من التقريع، من خلال إبداء الامتناع من رفض الآخر (الاستعمار) الاندماج معه، على الرغم مما قدمت له من خدمات.

ويرى "جورج زميل" أن الصراع إحدى العمليات الاجتماعية. «الفعل الاجتماعي يحتوي دوما على الانسجام والصراع، الحب والكراهية»⁽²⁾. بل وافترض دورا وظيفيا للصراع، إذ ينتج عنه التضامن وتعزيز النظام، وقد يؤدي بالعمليات الاجتماعية إلى أخذ أشكال أخرى، كالتعاون والتنافس. فالصراع الداخلي «مرتبط بالأهداف والقيم والمصالح الرئيسية للجماعة، أو حتى على مستوى الأفراد أو بين الفرد والجماعة، الذي يؤدي إلى التماسك والتكامل. فالصراع قائم على قيم متنافسة ومتنافرة حيث لا يتفق طرفا الصراع على مجموعة من القيم تقوم عليها شرعية النسق، قد يؤدي إلى تهديد البناء الاجتماعي وانهياره إذا لم يستطع البناء أن يتحمل هذا الصراع ويشكله داخل نظمه»⁽³⁾.

إذن، إن كان الصراع داخليا، فإنه يؤدي إلى ظهور ميكانيزمات ووسائل جديدة للتكيف والتوافق بين أعضاء النسق. أما إذا كان الصراع خارجيا، فإنه يؤدي إلى تضامن أطراف الصراع وتعزيز الجبهة الداخلية، كما أن له وظائف أخرى كتتمية وعي الأطراف المتصارعة.

فظاهرة الصراع إذاً، «ليست مجرد تفجر فوضوي، بل هي مقننة مثل باقي الظواهر

(1) فيليب كابان، و جون فرانسوا دورتيه، علم الاجتماع- من النظريات الكبرى إلى الشؤون اليومية، تر: إلياس حسن، دار الفرقد للطباعة و النشر و التوزيع، ط1، 2010، ص315.

(2) إبراهيم عيسى عثمان، النظرية المعاصرة في علم الاجتماع، دار الشروق للنشر والتوزيع، ط1، عمان، الأردن، 2008، ص89.

(3) طاهر حسو الزبياري، النظرية السوسيولوجية المعاصرة، دار البيروني للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2016، ص201.

الاجتماعية الأخرى، فهي منظّمة في أهدافها ووسائلها»⁽¹⁾. فهي «عملية اجتماعية تجري حتماً بين قوى مختلفة... فالصراع جوهر الدينامية في الحياة الاجتماعية وأساس التغيرات فيها»⁽²⁾.

فالصراعات تُدخل العلاقات الاجتماعية في بؤرة الاضطراب لتتجه نحو اتجاه مخالف لما هو مألوف ومقبول؛ يؤدي إلى وقوع مواجهات مباشرة أو غير مباشرة بين الأفراد أو الأنساق الاجتماعية. فصدام المتناقضات يعبئ المواقف باتجاه استحداث التغيير، نحو نتائج معروفة ومحسوبة أو نتائج مجهولة. تتشكل إثرها بنيات جديدة من العلاقات والروابط الاجتماعية وفق أنماط التغيير وواتره فتتولد حركية المجتمع وسيروته.

وتبدو مظاهر الصّراع في المجتمع في الأساليب التي يوظّفها أفراد المجتمع في عمليات الصراع الاجتماعي والتي تعبر عنها الأمثال الشعبية الموالية:

1/ أسلوب الضرب: الذي يظهر جليا في «بُطُو يَعْرِفُكَ»، «مَا اتَّبَطُ الْمَرَا حَتَّى اتَكْتَفَهَا»، «الْمَرَا تَتَّبَطُ بِأَخْتَهَا»، «اللِّي بَطُ نَسِيْبَتُو يَفْجَخَهَا»⁽³⁾، «بُطُ الطَّارُوسَةَ تَخَافُ لَعْرُوسَةَ»، «مَا تُضْرَبُ الْكَلْبُ أَنْ تَعْرِفَ مُوْلَاهُ».

2/ أسلوب التهديد: «نُورِي لُو الزَّنْبَاعُ وَيْنِ يَتْبَاعُ»، «أَنْفُخْ شَدَقَكَ وَ شَدَّ يَدَكَ»، «اللِّي طَاقُ عَلَى صَاحِبُو يُولِدُو بِيضَةَ» «طَاقُ عَلَى مَنْ طَاقُ».

3/ أسلوب الدعوة إلى استعمال العنف: «تُعْدَى بِيهِ قَبْلَ مَا يَتَعَشَّى بِيكَ» «كُلُّ وَاحِدٍ دِيرُ لُو خَاتَمَ قَدْ صُبِعُو».

4/ أسلوب السباب: «يَا ابْنَ الْهَجَالَةِ»⁽⁴⁾ وهذه العبارة تغنينا عن ذكر عبارات نابية أخرى أكثر سوقية، وهي كثيرة.

(1) تولرأوفارنبيه: إثنولوجيا أنتروبولوجيا، تر: مصباح الصمد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 2004، ص 143.

(2) محمد عبد الكريم الحوراني، النظرية المعاصرة في علم الاجتماع-التوازن التفاضلي صيغة توليفية بين الوظيفية و الصّراع، عمان، ط1، 2008، ص87.

(3) يفجّخها بمعنى يضربها على رأسها حتى يسيل دماها.

(4) الهجالة هي المرأة غير المتزوجة.

5/ أسلوب الحسد: «خُبْرَةَ طَاحَتْ عَلَى كَلْبِ رَاقِدٍ»، «رَبِّي يَعْطِي اللَّحْمَ اللَّيِّ مَا عَنَدُوشِ السَّنِينِ».

6/ أسلوب التهكم والسخرية: «فَلَانٌ فِي السَّرْجِ غَيْرَ خَلَالٍ»، «الْكِسَاءُ جَرِيدِي وَ الْعَشَاءُ كَرِيدِي»، «الْإِسْمُ الْمَرْسَمُ عَالِي وَ الْبُرْجُ خَالِي»، «يَا لَمْزُوقٌ مِنْ بَرِّهِ وَاشْ حَالِكٌ مِنْ دَاخِلٍ»، «أَكْحَلْ وَ يِعَافُ يَا الزَّعَافُ»، «الزُّوْخُ وَ الْفَوْخُ وَ الْعِشَاءُ قَرْنِينَةٌ».

ما أسباب الصراع الاجتماعي؟

كل هذه الأساليب المستعملة في الصراع بين أفراد المجتمع أو غيرها، يمكن تفسيرها بأكثر من سبب؛ لأن الظاهرة الاجتماعية غاية في التعقيد، ولا يمكن تفسيرها بسبب واحد. ولذا سنعرض جملة من الأسباب التي تؤدي إلى ظهور ظاهرة الصراع الاجتماعي.

على الرغم من وجود الإلزام الأخلاقي الذي يضبط الصراع الاجتماعي بين الأفراد، أي الارتباطات الأخلاقية وتوظيف الفكر واستخدامها كوسائل لتحقيق الإذعان والتطابق؛ إلا أن ذلك لم يكن كافياً لكبت هذه المظاهر، لأنه من الضروري وجود سلطة، إلى جانب الإلزام الأخلاقي، تستخدم القوة المادية لإنزال العقوبات في حال إهمال المظاهر الأخلاقية عند تجاهلها أو معارضتها. وأيضاً وجود أشخاص ممن لهم صفة الإلزام، ككبار السن مثلاً، الذين يشرفون على تربية أفراد المجتمع وتعليمهم القيم والمعايير الأخلاقية.

لكن ضعف القوة الملزمة، تفسح المجال لظهور اضطرابات النسق والصراعات فيه. «أنَّ ظهور نواحي القصور أو نقاط الضعف في أي نموذج للقوة الملزمة يساهم في ظهور مظاهر اضطراب النظام و التغيير الاجتماعي»⁽¹⁾.

وقد نجد أسباباً أخرى «قد ينتج عن قهر القوة واستغلاليتها، في الوقت الذي قد تتعدم فيه قدرة الأفراد على التأثير في مجريات الأحداث من حولهم. إن علاقة القوة تفرض نوعاً من القهر الرمزي يتضمّن محتواه معاني الخضوع والإذلال والحرمان والاستغلال والامتهان. وهي قد تستحضر عن قصد من قبل صاحب القوة ويدركها الخاضعون كمعانٍ في إطار العلاقة»⁽²⁾.

⁽¹⁾ بيرسي كوهن، النظرية الاجتماعية الحديثة، تر: عادل مختار الهواري، دار المعرفة الجامعية، جمهورية مصر العربية، 2007، ص 53.

⁽²⁾ محمد عبد الكريم الحوراني، المرجع السابق، ص 35.

وقد يكون السبب حسب "ديفيد لوكوود Lookwood" «تفاوت القوة داخل المجتمع، إذ أن بعض الجماعات قد تستقل عن الجماعات الأخرى، وتكون بؤرة تعدّ مصدرا للتوتر والصراع في الأنساق الاجتماعية»⁽¹⁾.

قد يعود السبب إلى الولاء الشديد للقبيلة والعشيرة، فبازدياد الولاء تزداد العصبية للقبيلة؛ لأن القبيلة تعدّ ملاذا للاحتماء بها، ولأنها الهوية التي يفخر بها أبنائها، أو ربما يعود إلى الأعيان الذين يشكلون النموذج الذي يحتذى به، والذين لا يعصى لهم أمر، والموكل إليهم مهمة إعادة إنتاج القيم والأعراف الاجتماعية، التي بدورها تكمن في المحافظة على وحدة القبيلة وقيمها وأعرافها وحل المنازعات العشائرية ضمن المجتمع؛ لأن المجتمع تحكمه العادات والتقاليد واحترام الأعيان والكبراء والمعبر عن هذه الحالة بالمثل الشعبي «اللّي ما يأخذ رأي كبيرو ألهم تدبيرو».

عدم الاشتراك في قيم واحدة أو اختلاف في ترتيب القيم عند طرفي الصراع. إجمالا عدم توافر الظروف الاجتماعية المناسبة لقيام علاقة إيجابية مع الآخرين. وكنتيجة لذلك يكون الفرد موضوعاً للإذلال ينتقي معه الاعتراف به، أو أن يكون ضحية قسوة وسوء معاملة أو يمكن أن يحرم من حقوقه ويتم إقصاؤه اجتماعياً، ويمكن أن يتعرض للمهانة والإذلال. فالهدف من ذلك هو «تحييد منافسيهم والإضرار بهم أو التخلص منهم»⁽²⁾.

ومن الأسباب التي يوردها "إدغار موران"، والتي نراها بالأهمية بمكان، هي أن هناك نوعاً مما يسميه بـ"النكاء الأعمى" الذي لا يستطيع استيعاب مجموع السياقات التي يوجد فيها، وهو فكر غير قادر على تصور المجموع، لأنه فكر تجزيئي وتبسيطي عاجز على إدراك الحقيقة الاجتماعية التي تقول: "بأننا نسكن عالماً يتواصل فيه الكلّ مع الكلّ عبر صيرورة معقدة ومتشابكة من الأفعال المتبادلة. فنحن حسب "موران" ضحايا فكر إنساني مبني على المروحة بين التنوع الذي ينسى الوحدة والوحدة التي تهمل التنوع".

والفرد في خضم هذا الصراع «بوصفه خصما في نزاع ما، لا يملك سوى إمكانيات فعل قليلة وإمكانيات قليلة للسلوك: حيث لا بدّ له أن يكون محترسا ومتفوقا، وأن يبحث عن كيفية تعزيز أسلحته

(1) محمد عبد الكريم الحوراني، المرجع السابق، ص 86.

(2) إرفنج زايتلن، النظرية المعاصرة في علم الاجتماع، دراسة نقدية، تر: محمود عودة و إبراهيم عثمان، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1989، ص 187.

الخاصة وكيفية إضعاف أسلحة الآخرين، وكيفية حماية نفسه ووقايتها وكيفية الهجوم. تكون إمكانيات الخيار قليلة في البدء ضئيلة، ويتم توسيعها باستمرار من خلال البحث عن مواضيع جديدة، وعن أسلحة جديدة، وعن أصدقاء وحلفاء جدد، لكي يحتفظ المرء بالسيطرة على الموقف في النزاع، أو لكي يحظى بالنصر بشكل نهائي، إلى أن يستقر النسق الاجتماعي»⁽¹⁾.

وبين هذا وذاك، نلاحظ أن العقل قد أثبت فشله في تنظيم علاقات اجتماعية شاملة للجميع، وأن التربية قد أفلست في سعيها للوصول إلى ذلك، لصالح عاطفة، تغطي عليها ذهنية وهمية أنانية متحيزة ومتعصبة. «وإذا كان كل عمل من أعماله (عضو في فئة اجتماعية) انعكاساً لأنماط عاطفية تكونت خلال حياته الطويلة، فقد تلاشى بذلك إيمان الناس بالعقل وبقدرته على تنظيم العلاقات الاجتماعية، وعلى التخلص من الوهم والتحيز وانهارت التربية كوسيلة فعالة، لأنها قائمة على أساس التعصب الأعمى»⁽²⁾.

والملاحظ في الأمثال السابقة، أنها تعبير عن انقسام المجتمع إلى عشائر وقبائل وفئات اجتماعية متعارضة ومتناقضة، ولا بد لها أن تجد بعض الأوهام، والخرافات والأساطير التي تميز بعضها عن بعض، فتصبح تلك الأوهام وسائل تكوين اجتماعي للفئات الاجتماعية المختلفة، يكون أساسها التنافس والصراع. كما أنها دليل على الاهتمام بالحياة الاجتماعية وليس دليلاً على الاهتمام بالمعرفة والحقيقة التي توجههم في العالم، فالناس بذلك لا يودون الحقيقة، إنما يهدفون إلى التوجيه، فما عليهم إلا أن يبحثوا عن مسوغات وتبريرات اجتماعية لذلك. «و ما دام الإنسان يعيش في مجتمع فلن يستطيع أن يوجه نفسه توجيهاً محكماً ومضبوطاً، فحري به أن يشوه الواقع ويزيفه من أجل أن يحصل على توجيه ضروري لبقائه، ويجب على الفرد أن يشوه الواقع ويزيفه ليعيش إلى الأبد»⁽³⁾. فالفرد يسعى في محاولاته الدائمة إلى التكيف مع محيطه وبيئته الاجتماعية للحصول على المتعة وتجنب الأذى، مادام المجتمع هو مصدر الأنانية والتحيز والصراع، وهو الذي يصنع السلوك ويوجهه.

⁽¹⁾ نيكلاس لوكمان، مدخل إلى نظرية الأنساق، تر: يوسف فهمي حجازي، منشورات الجمل، ط1، كولونيا، ألمانيا-بغداد، 2010، ص315.

⁽²⁾ عبد الجليل الطاهر، أصنام المجتمع-بحث في التحيز والتعصب والنفاق الاجتماعي، المركز الأكاديمي للأبحاث، ص62.

⁽³⁾ عبد الجليل الطاهر، المرجع السابق، ص42.

وقد تناولت نظريات مختلفة الصراع، نورد بعضاً منها:

3-1- نظرية الصراع الواقعي بين الجماعات:

افتراضات هذه النظرية تقوم على أن التهديدات التي تشعر بها كل جماعة تجاه الجماعة الأخرى، تكون مشاعر العداة بين الجماعات، وتؤدي بدورها إلى تكوين صور رمزية وتقويمات سلبية متبادلة. وبناء على ذلك يحدث التعصب نتيجة الصراع الواقعي بين الجماعات. وفي هذه الحال لا يمكن القضاء على أي شكل من أشكال التعصب، لكن يمكن التقليل من حدته إلى حد الأدنى. وبعد التهديد من أقوى الأسباب السيكولوجية لنشأة التعصب لدى الأفراد؛ أي أن الأفراد المعرضين أكثر للتهديد هم الأكثر عرضة لإحداث التعصب لديهم.

3-2- نظرية الحرمان النسبي:

«الاستياء وعدم الرضا ينشآن من الشعور الذاتي للشخص بأنه محروم نسبياً أكثر من بعض الأشخاص الآخرين في الجماعات الأخرى؛ أي أنه حينما يشعر الأشخاص بحرمان نسبي بالمقارنة بأعضاء جماعة أخرى فإنهم يعبرون عن امتعاضهم واستيائهم في شكل خصومة جماعية⁽¹⁾».

3-3- نظرية التهديد الجماعي في مقابل الاهتمام الفردي:

«اعتقاد أعضاء إحدى الجماعات أن حياتها مهددة أو مستهدفة من قبل جماعات أخرى. وهذا ما يعكس الاهتمام الجماعي للأفراد بمصيرهم العام ومستقبلهم، وليس الاهتمام الذاتي المتمثل في اهتمامات الأفراد كل حسب رغباته وأمانيه الخاصة»⁽²⁾.

وفي محاولة لدرء هذه الصراعات والقضاء على أسبابها يعتقد الفيلسوف أكسيل هونيث أن الاعتراف المتبادل كفيل بوضع حد للصراعات الاجتماعية القائمة على السيطرة والهيمنة، ومن ثمة يستطيع الأفراد تحقيق نواتهم وكذا هويتهم ضمن علاقات تداوتية، مرهون بإحقاق ثلاث براديغمات معيارية متميزة للاعتراف هي:

1- البراديغم التداوتي الأول: الحب، يعرف أكسيل هونيث "الحب" بأنه جملة العلاقات الأولية الأسرية والأيروسية، وعلاقات الصداقة، شرط أساسي للمشاركة في الحياة الاجتماعية. تجعل أطراف

⁽¹⁾ معتر سيد عبد الله، الاتجاهات التعصبية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عالم المعرفة، رقم 137، 1989، ص 94.

⁽²⁾ معتر سيد عبد الله، المرجع نفسه، ص 95.

الصراع يشعرون بينهم بالأمان العاطفي. ومن هذا الإحساس يبدأ الاحترام وتقدير الذات. فالحب إن، أساس بناء الحياة الأخلاقية.

2- البراديغم التذاتوي الثاني: الحق، عندما يأخذ الفرد حقوقه المشروعة كاملة يشعر في قرارة نفسه باحترام ذاته، كونه حقيق باحترام نوات الآخرين. لهذا فتمكين الناس من حقوقهم الفردية تؤدي بالذات على التعبير عن حاجاتها السوسولوجية باقتدار.

3- البراديغم التذاتوي الثالث: التضامن، وقد يفهم بشقّه الاقتصادي، ولكن مع تطور الحياة لم يعد مرهونا بمجموع الضوابط الاقتصادية، إنما أصبح يتضمن حمولة أخلاقية. فأصبح التضامن مقترنا بالتقدير المتبادل بين الذوات.

والصراع قد ينتهي أو بالأحرى يخف، ويفتح مجال الاندماج لمن مكث في المنطقة مدة زمنية معينة، وخبر من كتب «اللّي عاشر قوماً أربعين يوماً صار منهم» تأسيا بالحديث النبوي. وهي المدة الكافية التي يعرف فيها الفرد طبيعة العقلية السائدة «جاورهم تعرف طبائعهم» ويكتسب فيها الطابع الاجتماعي السائد في المجتمع، ملتزماً بأخلاقه وممثلاً لقواعد الضبط الاجتماعي المحددة للسلوك، وهما الشرطان الأساسيان لعملية "التطبيع الاجتماعي، التي تنمو عند قدرة الفرد على الضبط الاجتماعي، وهو أشبه بالرقيب الذي ينظم حياة الفرد الاجتماعية والنفسية داخل إطار العلاقات الاجتماعية وفي أثناء محاولته تأكيده لذاته والتعبير عن مشاعره وعواطفه وانفعالاته وفي سعيه لتحقيق أهدافه»⁽¹⁾.

وكنتيجة حتمية للصراعات الاجتماعية يحدث التغيير الاجتماعي والذي نستعرضه في العنصر الموالي.

4- قيم التغيير الاجتماعي

التغيير ظاهرة طبيعية تطرأ على كل ظواهر الكون وظواهر الحياة كلّها، وهي سمة الحياة. وقد عبر عنه المثل الشعبي «دوام الحال من المحال»، وهو ما ذهب إليه هيرقليطس بقوله: «أنّ التغيير قانون الوجود، والاستقرار موت وعدم»⁽²⁾.

(1) مصطفى فهمي، التكيف النفسي، دار مصر للطباعة، 1978، ص24.

(2) مصطفى فهمي، نفس المرجع، ص24.

وفي تعريف التغير الاجتماعي لـ"جيرث Gerth" وزميله "ملز Mills" «هو التحول الذي يطرأ على الأدوار الاجتماعية التي يقوم بها الأفراد، وكل ما يطرأ على النظم الاجتماعية، وقواعد الضبط الاجتماعي التي يتضمنها البناء الاجتماعي في مدة معينة من الزمن»⁽¹⁾.

وجاء في تعريف "جونسن" «أن التغير الاجتماعي ما هو إلا تغير في بنية النظام الاجتماعي من حالة كان فيها ثابتا نسبيا. كما أن هذه التغيرات البنائية ناتجة بالأساس عن تغيرات وظيفية في البنية الاجتماعية، وصولا إلى بناء أكثر كفاءة و أكثر قدرة على أداء الإنجازات...»⁽²⁾.

من خلال التعريفين السابقين، نستنتج أن التغير الاجتماعي هو التحول الذي يحدث في الأدوار الاجتماعية وفي بنية النظام الاجتماعي بغية الاستقرار النسبي؛ ليكون البناء الاجتماعي قادرا على أداء وظائفه بكفاءة.

فالتغير الاجتماعي آلية دفاعية لا شعورية يقوم بها المجتمع للتكيف مع المستجدات، للحفاظ على بنيته الاجتماعية والقيمية والأخلاقية وغيرها، و حمايتها من كل ما من شأنه أن يشكل تهديدا حقيقيا لها أو لجزء منها. وانطلاقا من هذا نلاحظ أن المجتمع يحدث تغيره وتطوره، إن كانت الظروف ملائمة لذلك؛ كما أنه يصنع آليات نكوصه وتوقعه في حال لم تكن الظروف ملائمة للتغير. وقد يبدو ذلك في المثل الشعبي «عشة و عمود خير من بني قرمود» نلاحظ الأثر القوي للتغير، والذي انتقل فيه المجتمع من الخيمة المرتبطة بالمحيط غير المحدود، إلى المنزل محدود الفضاء جدا، والذي تم تسقيفه بالقرميد، يظهر أثر المستعمر في نمط البناء-لأن القرميد لم يكن معروفا قبل مجيئه، فيظهر «التطور من المجتمع الشعبي إلى المجتمع الحضري»⁽³⁾، وتأثير ذلك القوي على البنية الاجتماعية والذي أصبح جزءا من هوية المجتمع وتمارس على أفرادها قهرا اجتماعيا. فالمثل تعبير عن عدم التكيف الذي أبداه المجتمع، فأثر «العشة»⁽⁴⁾ -وهي رمز الفقر أيضا- على نمط البناء الحضري. كما يظهر النكوص أيضا في المثل «اللي تم في عادته، تم في سعاده» أي تم ربط السعادة بالالتزام بالعادة، وهنا يبدو أن الجديد الذي طرأ على الهيكل العمراني للمنطقة

(1) دلال ملحس استيتية، التغير الاجتماعي و الثقافي، دار وائل للنشر و التوزيع، عمان، الأردن، ط3، 2010، ص21

(2) عزت السيد أحمد، آفاق التغير الاجتماعي والقيمي-الثروة العلمية والمعلوماتية والتغير القيمي، دار الفكر الفلسفي، دمشق، سوريا، ط1، 2005، ص25.

(3) عزت السيد أحمد، المرجع نفسه، ص46.

(4) العشة هي الخيمة الصغيرة البالية.

وعلى العادات والتقاليد الجديدة لم يكن يحظى برضا الكثير من أفراد المجتمع ولم يكن ملائماً لأذواقهم العامة.

وللإشارة أنّ التغيير الاجتماعي لا يحدث في أحيان كثيرة إلاّ بحدوث أمر جديد، في أيّ ميدان كان وفي أيّ مجال كان أيضاً، فقد يكون الجديد، سواء كان تجديداً أو تهديداً، في الجانب القيمي أو المعرفي أو الاقتصادي أو السياسي أو...إلى غير ذلك. وفي المثل الشعبي «عَشَّةٌ وَ عُمُودٌ خَيْرٌ مِّنْ بَنِي قَرْمُودٍ» نلاحظ أنّ هذا الانتقال أثر فعلاً في البنية الاجتماعية، وإن كان بطيئاً من حيث النظم الاجتماعية والمعرفية والعلاقات الاجتماعية وصور التنظيم...وما إلى ذلك من النظم الاجتماعية.

ويبدي المجتمع، في تطوّر لافِت و واضح، قبوله للتغيير وعدم رفضه له، لكن في الآن ذاته يبدي تعلقه بترائه وعدم التفريط فيه، من خلال المثل الشعبي «كُلُّ جَدِيدٍ لِيَهْ بَنَةٌ وَ الْبَالِي لَا تَفْرَطُ فِيهِ» فالبنّة ترمز إلى استمرار الجديد وقبوله عن طيب خاطر، وهذا دليل على الليونة التي يبديها المجتمع للانفتاح. كما يبدي في الآن ذاته، اعتزازه بترائه والتمسك به دون تفريط. وهو يجمع بذلك قيم الحداثة والأصالة، فتعدّ هذه المرحلة مرحلة انتقالية.

وقد نجد تفسيراً لتقديم "الجديد" على "البالي" أي القديم في المثل السابق، فتركيب المثل وترتيبه له دلالة نفسية، إذ أنّ ترتيب ألفاظه جاء وفق ترتيبه في النفس، ف«ترتيب الألفاظ في الذكر يكون تبعاً لترتيبها في النفس والفكر»⁽¹⁾، فتقديم لفظ "الجديد" دليل العناية والاهتمام به، وفي ذلك يقول "عبد القاهر الجرجاني": «كَأَنَّهُمْ يَقَدِّمُونَ الَّذِي بَيَّانَهُ أَهَمُّ لَهُمْ، وَهَمُّ بِشَأْنِهِ أَعْنَى، وَإِنْ كَانَا جَمِيعاً يُهَمِّمَانِهِمْ وَيَعْنِيَانِهِمْ»⁽²⁾. ويقول "تقي الدين السبكي" في أمر التقديم: «فإنّ الابتداء بالشيء يدلّ على الاهتمام به، وأنّه على الأرجح في غرض المتكلّم»⁽³⁾. ومن هذا نستنتج أنّ ألفاظ المثل لم تكن اعتباطية في ترتيبها، إنّما للأهمية والعناية التي يوليها المجتمع لكل ما هو جديد. وقد تمّ التعبير عنه في مثل آخر ولو كان مشابهاً للأول «كُلُّ جَدِيدٍ لِيَهْ لَذَّةٌ». وقد أبدى الفرد استنكافه في مواضع أخرى عن كلّ قديم وتعلقه بكلّ ما هو جديد من خلال المثل «شَافَ الْجَدِيدَ لَاحَ الْبَالِي»، أي عندما رأى الجديد تعلق به

(1) محمد خالد الرهاوي، القاعدة النحوية في ضوء علم المعن (ضوابط و تحليل)، مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز الدولي، الرياض، ط1، 2019، ص53.

(2) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، قرأه: محمد محمد شاكر، دون تاريخ، ص107.

(3) جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسّسة الرسالة ناشرون، بيروت، لبنان، 2008، ص525.

واستغنى عن كل قديم. وهي دليل على درجة الانفتاح الشديد التي يظهره بعض أفراد المجتمع تجاه الجديد، مع قدرته وعلى الاستكاف عن القديم والرغبة في التخلي عنه. ونستشف من المثل الشعبي أيضا اعتراضا ولو ما موجها من المجتمع للذي انفتح كلية للجديد وترك القديم الذي يمثل الأصالة عندهم. وفي رد فعل على ذلك يقدم الفرد تبريرا بقوله «كُلُّ وَقْتٍ وَ وَقْتُ» وعيا منه بأن الزمن عامل من عوامل التغيير والتغيير.

ومن مؤشرات التغيير الاجتماعي، تلك الصورة التي قدمها المجتمع من خلال ملاحظاته لسلوك أفرادها، والتي تضمنها المثل الشعبي «الرجالة جاحو و النساء أقباحو»، المقصود هنا قلة الحياء والفساد التي أصبحت تبديها المرأة في حضرة الرجال، في حين أصبح الرجال يشعرون بالخجل أمام جسارة المرأة، إلى الحد الذي يوصف كل فرد فيه بـ«الجايح»⁽¹⁾.

ومن مؤشرات أيضا، سرعة التغيير والسلاسة التي يحدث بها. يقول المثل «بات مع الدجاج أصبح يقاقي»، وهناك مثل مشابه يطرح الأمر نفسه، لكن بألفاظ مختلفة «بات مع الجران أصبح يقرط». فكلمة «يقاقي» أي يفوق مثل الدجاج، وكلمة «يقرط» أي ينيق (من النقيق) مثل الضفادع، تعنيان السلاسة والسرعة في عملية التغيير والذي يبدو جليا في لهجة الفرد، عندما يغادر بيئته الاجتماعية الأصلية إلى بيئة اجتماعية أخرى، يتعلم لهجتها أو ألفاظها منها، وعندما يعود إلى بيئته الأصلية، يمارس اللهجة التي تعلمها. لناخذ مثلا توضيحيا، إذ يستعمل الفرد مثلا «قال لي»، و«قت لُو» (العاصمية) عوض ما ألفه في بيئته «لي، و لُو» التي تستعمل في منطقة أولاد نائل وفي كثير من المناطق الجزائرية. وفي واقع الأمر، يحمل المثالن الشعبيان مسحة تهكمية، لكن ليس تهكما بالتغيير ذاته، إنما تهكما بالسرعة التي تم بها هذا التغيير وتهكما أيضا بالعناية بالشكل دون المضمون. والمثل «كُلُّ طَيْرٍ يَلْقَى بَلْقَاهُ» أي لكل طائر لغته الخاصة به، يعني الدعوة إلى المحافظة على لغة الفرد وإعزازها والاعتزاز بها، مع الاعتراف بالآخر ولهجته.

والمثل «اللّي ماهو أموالف ببخور يحرقو ترميه»⁽²⁾ يعبر عن التهكم بالفرد الذي يحاول مواكبة التطورات الاجتماعية أو يحمل على مواكبتها دون علم بأصولها، لكنه لم يستطع إلى ذلك سبيلا،

(1) الجايح هو الشخص الذي يبدي اللامبالاة في الاحتفاظ بأشيائه و مصالحه، أو يهملها.

(2) البخور، مادة طيبة الرائحة، وقد تكون مزيجا من المواد (الشيخ، ملح الحي، القسبر، العرعار...) توضع على كانون من الجمر، ينتصب الفرد عليه لتتاله الرائحة الزكية أو لممارسة بعض الطقوس لأبعاد العين أو إزالة السحر... وما إلى ذلك من العادات الشعبية.

فيعجز عن ذلك وعن التكيف معها، فيصبح حينها مثارا للسخرية والتهكم. فالبخور يرمز إلى الجديد من العادات أو غيرها، والحريق يرمز إلى الأثر الذي ينتج عن عدم التماشي مع هذا الجديد. وقد يشتد التهكم إلى الحد الذي يوصف فيها الفرد بالحمار الذي لا يعرف أكل ما استجد عليه. «وَأَشُّ يَعْرِفُ لَحْمَارُ لِمَاكَلَةُ الْقَرْفَةِ». وقد ينتج عن هذا التهكم رجوعا إلى العادات والتقاليد القديمة، ويظهر ذلك في المثل «عَادَتْ رِيْمَةَ لِعَادَتِهَا الْقَدِيمَةَ». و يحمل المثل في الآن ذاته تهكما أيضا بمن جرب الجديد ومارسه لكنه عاد إلى القديم وأثره عليه.

وأكثر ما يواجه التغيير هو الطبيعة البشرية للفرد، التي تصلبت وأصبحت عصية عن التغيير والتغيير، وهذا ما عبر عنه المثل «الطبيعة جبل و الجبل ما يتحول»، شبهت عقلية الفرد بالجبل في صلابته وعدم قابليته للتغيير، وعدم تأثره بعوامل التغيير، والتي أصبحت طبيعة وسجية فيه، بفعل التنشئة الاجتماعية التي تلقاها في بيئته الاجتماعية. وقد نجد ما يبرر هذا الإصرار في عدم التغيير في المثل «اللي تم في عادته تم في سعاده». فمقاومة التغيير وبقاء الفرد فيما ألف عليه آباءه من عادات وتقاليد و... يعد مبعثا لسعادة الفرد. وقد يتم تقديم تبريرا لذلك «أما لفة و لا أما لفة». كما يظهر في هذا المثل الخوف الذي يبديه الفرد تجاه الجديد. كما قد يبدي الفرد أحيانا أسفه على الماضي عندما يكون التغيير إلى الأسوأ «يا حصرأه! مكحلة الملاح ولأت زقوفة»، أي أن البندقية أصبحت تشبه البندقية وليست بندقية، أي تحولت الحالة إلى الأسوأ. كما أنه تعبير عن التغيير الكبير الذي حدث. وفي تعبير عن التغيرات التي حدثت في المجتمع نلاحظ المثل «قال لو: عيش تسمع، قال لو: لا لا عيش تشوف». سابقا عندما كان المجتمع محافظا والحياة بسيطة، كان في منأى عن الظواهر الغريبة، فكانت تحدث في مجتمعات أخرى ويسمع عنها فقط، الآن وبفعل التغيرات تعقدت الحياة فأصبحت الظواهر تحدث داخل المجتمع ويراهها الناس عيانا أو يعيشونها.

5- قيم الأمن والأمان

الأمن هو إحساس أفراد المجتمع بمشاعر الطمأنينة، وعدم الخوف على أنفسهم وأسرهم وأموالهم. وإذا كان مفهوم الأمن يعني التحرر من الخوف وعدم الوقوع تحت طائلة التهديد، فإن مفهوم الأمن الاجتماعي يشير إلى واقع اجتماعي يسوده الشعور بالأمن والاستقرار. وإذا كانت مشاعر الأمن والاستقرار تغلب على العلاقات الاجتماعية وما فيها من مؤثرات، فإن ذلك يعبر عن الأمن الاجتماعي.

إن الأمن الاجتماعي ضرورة، لأنه يتعلّق بحياة أعضاء المجتمع بكافة شرائحهم وأطيافهم،

وهي مسؤولية اجتماعية تقع على عاتق جميع أفراد المجتمع، بالإضافة إلى أنه من أخطر المسؤوليات الاجتماعية التي تنعكس على أفراد المجتمع فكريا وثقافيا وأمنيا... إلخ. وغيابه يؤدي إلى الشعور بالخوف وانتشار الفساد والفكر المتشدد، والعديد من المشكلات التي لا تتوقف عند حد الفرد، بل تمتد إلى جميع أفراد المجتمع.

واستتباب الأمن الاجتماعي ينشأ من محاربة الانحرافات الاجتماعية التي تحدث في المجتمع. حتى وإن اعتبرها الاتجاه البنائي الوظيفي ظاهرة اعتيادية طبيعية، تتعلق ببناء المجتمع وطبيعته، فضلا على أن لها (الانحرافات) وظائف إيجابية أخرى تؤديها للنسق إذ اعتبر "دوركايم" «أن للجنوح وظائف إيجابية حيث يدعم ويقوي النظام الأخلاقي، وذلك لأنه يضطرنا في حال وقوعه إلى إدراك أهمية القوانين والقواعد التي تم انتهاكها، ويضطرنا أحيانا أخرى إلى توضيح وتحديد وتفصيل القوانين الأخلاقية والنظام المعياري»⁽¹⁾.

والانحراف من وجهة نظر البنائية الوظيفية سلوك يخالف القواعد والأعراف والأنماط السلوكية المنطق عليها، يؤدي إلى عدم التماسك الاجتماعي بين أفراد المجتمع الذين تجمعهم أهداف وغايات مشتركة، وإلى اضطراب وظائف المجتمع وتمزيق العلاقات والأبنية الاجتماعية وإلحاق الضرر بالنسق.

والتفكك الاجتماعي يفضي بدوره إلى فقدان القواعد والمعايير الاجتماعية، التي تجعل المجتمع في حالة اللامعيارية. واللامعيارية حالة يفقد فيها المجتمع فعالية معاييرها الاجتماعية في ضبط سلوك الأفراد وتنظيمه لتحقيق القدر الكافي من التوافق الاجتماعي.

وينتطلب الأمر في حال اللامعيارية ضبطا وتأديبا بتطبيق الإجراءات والأدوات الضبطية التي يحددها المجتمع، يرمي من خلالها إلى إعادة التوازن في النسق الاجتماعي. وتؤكد البنائية الوظيفية أن العقاب واتباع الإجراءات الإصلاحية ضرورة حتمية، من أجل تحقيق استمرارية التدعيم والتضامن الاجتماعي وتحقيق أغراض العلاج والإصلاح، لكن قبل هذه الإجراءات وخوفا من أن يوسم «الوسط الاجتماعي بسوء التنظيم الاجتماعي»⁽²⁾ و"خوفا من الفوضى الاجتماعية التي تضعف من قوة أساليب مؤسسات الضبط الاجتماعية. والعمل على ضمان التوازن اللازم بين حاجات الفرد وبين

(1) كارثة مصطفى، مقدمة في الانحراف الاجتماعي، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1992.

(2) عبد الرحمان محمد أبو توتة، علم الإجرام، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 2002، ص 125.

وسائله المتاحة لديه، من أجل جعل الفرد متوافقاً مع ثقافة مجتمعه، التي تحدد الأهداف-الثقافية- وتحدد القيم والمعايير المؤطرة لاجتماعية السلوك-مع توفير الوسائل لتحقيق تلك الأهداف⁽¹⁾. يستعمل المجتمع آليات وقائية يحذر من خلالها أفراد المجتمع من كل الظواهر المهددة له، ويبدو ذلك في المثل الشعبي: «كُونُ ذَيْبٍ، لَا يَأْكُلُوكَ الذِّيَابَةَ»؛ أي كن يقظاً وحذراً بقدر يقظة وحذر الذئب. بينما شبه الآخرين بالذئاب، لشراستهم ونهمهم. وهذا يتطابق تماماً مع ملاحظة «توماس هوبز» «الإنسان ذئب لأخيه الإنسان». الملاحظ أن المثل الشعبي وظّف رمزا يعدّ من أهم الأدوات التي تضيء روحاً إيحائية على دلالات معينة، كما أنه أداة فنية مختلفة لتفعيل قدراته التأثيرية. والرمز ببعده الثقافي يشكل خبرة غنية، تتم عن التجارب المتنوعة والرؤى الفكرية المستمدة رموزها من الطبيعة والإنسان والحيوان والنبات والأماكن ومن الحياة الواقعية التي يعيش فيها الناس. لقد اختار المثل الشعبي الذئب دون سواه لمدى انسجام طبيعته مع أحوال الناس النفسية.

فالذئب من الحيوانات التي تمارس الاحتيال، وهو من الحيوانات المعروفة بصفة الختل التي عدت واحدة من أهم صفاته. فهو يعتمد حيلة تتبى عن تخطيط ومعرفة بطبيعة الخصم. وفي ذلك يقول «الجاحظ»: «إن الذئب إنما يعدو عليها (أي على الغنم) مع الصبح عند فتور الكلب عن النباح، لأنه بات ليلته كلها دائماً يقظان يحرس، فلما جاء الصبح جاء وقت نوم الكلاب، وما يعترها من نعاس»⁽²⁾. ومن حيله أيضاً تجنب المواجهة لأن الصدام غير مأمون العاقبة. كما يتسم الذئب بالصبر الطويل، وهي ملازمة لصفة الخداع، فضلاً عما عرف به من «صفة القيادة لحفظ النوع واستمرار البقاء، إذ لا يقتصر دور القائد من الحيوان على الأمر والنهي، بل يتعدى ذلك إلى العناية التامة بكل فرد في مجموعته»⁽³⁾. فهو يعيش في جماعات، وانطلاقاً من هذا، يلحّ الجزء الأول من المثل الشعبي على الفرد على أن يكون ذئباً؛ «كُونُ ذَيْبٍ». فاخياره لم يكن اعتباطاً، إنما لما له من خصائص نفسية مميزة متمثلة في اليقظة والحذر، وخصائص اجتماعية مميزة أيضاً، متمثلة في الحفاظ على النسق الاجتماعي للجماعة.

وأما في جزئه الثاني «لَا يَأْكُلُوكَ الذِّيَابَةَ» فالأمر الشائع بين الذئاب هو أكل لحوم بعضها

(1) عدنان الدوري، أسباب الجريمة و طبيعة السلوك الإجرامي، ذات السلاسل للطباعة، الكويت، 1984، ص 337.

(2) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، الحيوان، الجزء 2، د. ط. تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، 1996، ص 277.

(3) عماد عبد الوهاب الضمور وحسن مطلب المجالي، «صورة الذئب في الشعر الأردني المعاصر»، مجلة رؤى فكرية، مخبر الدراسات اللغوية و الأدبية، جامعة سوق أهراس، الجزائر، د. ت.، ص 32.

بعض، فهذه الحيوانات، قد تضطر أحيانا إلى أكل أفراد مرضى أو جرحى من القطيع، وأي ذئب قد مات فهو وجبة مجانية بشكل عام. ولذلك يحرص الصيادون على جلب الذئب التي يتم التقاطها في المصائد بسرعة كبيرة حتى لا تلتهمها الذئب الأخرى.

وتطلق صفة الذئب على الفرد الحاذق اليقظ، فيقال فلان «جَبَّ نَيْبٌ، وَ جَبَّ سُلُوقِي» أي أن نصفه ذئب لما فيه من دهاء وحيلة، والنصف الآخر "سلوقي" لما يتسم به من سرعة وخفة. ويشير المثل إلى حالة الصراع الدائم بين أفراد المجتمع، والتي يرى فيه كثير من العلماء أداة للتغيير الاجتماعي، إذ يقول دارندورف: «أن القوة الخلاقة العظيمة التي تؤدي إلى التغيير الاجتماعي هي الصراع»⁽¹⁾.

ولا تغادر الذئب حتى تقدم بعض صفاته التي يعطيها المجتمع للرجل ويصفه بها للتحذير منه، فهو «رجل الرغبات الرديئة، يسير بمبدأ الغاية تبرر الوسيلة، إنه استغلالي، يملك حيلة كثيرة ونكاء. خبير بدراسة الآخرين، وكل مكاسبه تقوم على فلسفة دراسة نقاط ضعف من أمامه ورسم خطة للدخول عليه منها. أيضا نكاؤه نكاء الداهية يؤهله لعمل أمور كثيرة حول ضحيته بحيث يشتت انتباهها لتفقد القدرة على رؤية سوئه. يملك صبرا على المطاولة حتى تأتي الفرصة المناسبة ليهجم أو يحصل على ما يريد»⁽²⁾.

وبين كثير من الأمثال الشعبية كيفية ممارسة الحذر، من خلال الاستعداد لأي طارئ قد يحدث بالأخذ بأسباب الأمن، وقد لخص الأمر في المثل «أَقْرَأُ يَاسِينَ وَ دِيرَ حَجِيرَةَ فِي يَدِكَ» أي بالتوازي مع التوكل خذ حجرا كوسيلة وأداة للدفاع بها عن النفس في وقت الحاجة حيث لا تتفع فيها إلا القوة الفيزيقية.

وفي المثل «أُرُقِدْ لَا تَأْمَنُ وَ كُولْ لَا تَأْمَنُ، وَ اللَّيْ يَأْمَنُ يَقَطُّعُ بَيْنَ يَأْمَنٍ»، والمثل «لَا تَأْمَنُ، لَا تُرُقِدْ فِي بِلَادِ لَمَانَ» نلاحظ دعوة صريحة بتوخي أقصى درجات الحذر، بمعنى أن يكون الفرد يقظا وحذرا أقصى درجات الحذر، في كل أنشطته اليومية، ولو في مكان تسوده الطمأنينة؛ لأن حسب المثل الشعبي «حَجِيرَاتُ الْبَلَاءِ يَتَلَقُّطُ فِي وَقْتِ الْعَافِيَةِ»، بمعنى أن في وقت السلم "العافية" الذي يشعر

(1) عزت السيد أحمد، آفاق التغيير الاجتماعي و القيمي-الثروة العلمية والمعلوماتية والتغيير القيمي، دار الفكر الفلسفي، دمشق، سوريا، ط1، 2005، ص48.

(2) فوزية الدريع، المرجع السابق، صص 102-103.

فيه الفرد بالأمن والأمان والطمأنينة، تجمع فيه أسباب الإيذاء، الذي قد يصيب الفرد في وقت البلاء والشدة، والمعبر عنها في المثل بـ"البلا". في حين أن "الحجيرات" وهي تصغير حجرة هي الأسلحة التي تستعمل في الإيذاء. كما أوصى المجتمع من خلال أمثاله بالأخذ بالأسباب التي تجعله آمناً من عواقب الغفلة «عَوْدَتِي مَا تُهْرَبُ وَأَنَا مَا نَامَنَهَا»، يشير المثل إلى أن الفرد على يقين بأن "عودتي" أي فرسه، لا تهرب، لكن شدة الحذر والأخذ بأسبابه تدعوه إلى تقييدها بالحبل وأخذ الاحتياطات اللازمة للوقاية من أية ظاهرة اجتماعية سلبية جارفة «وَيَّ قَبْلَ السَّيْلِ». وإلا أصبح مهدداً في كيانه. ومن أساليب الاحتياط نجد الفكرة التي يدعو إليها المثل الشعبي «أُعْجَبُ عَلَى وَادٍ هَدَّارٍ وَ مَا تُعْقَبُشُ عَلَى وَادٍ سَاكِتٍ»؛ أي مر على وادي فيه مياه جارفة حتى ولو كانت قوية، لأنه يسمح لك بتقدير مخاطره التي تسمح لك باتخاذ الاحتياطات اللازمة لاجتيازها؛ لكن الوادي "الساكت" أي الهادئ، قد تغتر بهدوئه، فيصعب عليك تقدير مخاطره، فقد يجرفك على حين غرة حين محاولة اجتيازها. وينسحب الأمر على الفرد في حال الصراع مع الأفراد الآخرين، إذ يحثه المثل على أن الفرد الأكثر غضبا والذي يبدي انفعالات شديدة للناس بشكل واضح، هو في الواقع أمان من ذلك الفرد الذي يكبت انفعالاته بحيث لا ندري ما يضمرة من خطط للإيقاع بخصمه. وفي تعبير على درجة أخرى من الحذر، يقول المثل الشعبي «الْحَيْطُ بُوذْنِيَه» في كناية عن الحذر الشديد في أخذ الاحتياطات الضرورية عند الكلام حتى لا يسمعك غيرك. والملاحظ أن المجتمع يولي الحذر أهمية كبيرة إلى أقصى درجاته في كل المجالات وفي كل الأوقات. «وَ اللَّهُ مَا نَامَنُكَ يَا الْكَابُويَةَ وَ لَوْ كَانَ أَدَاكَ الْوَادُ» ومعناه الحرفي لا آمن اليقطينة ولو كان قد جرفتها مياه الوادي.

ويسعى المجتمع من خلال استعمال هذه الآليات إلى الحفاظ على التنظيم الاجتماعي وتماسكه وسعادته، وقد عبر عنه المثل الشعبي، «اللِّي خَافَ سَلَمٌ، وَ اللِّي سَلَمَ سَعَدَتْ أَيَامُو». ودرءاً لحالة اللامعيارية التي قد يسقط فيها المجتمع جراء عدم الحذر وعدم اليقظة. ففي حالة الاضطراب قد ينتج عنه لاوظيفية التنظيم الاجتماعي في ضبط سلوك الأفراد نحو إشباع حاجاتهم، متجاوزين بذلك قيم ومعايير المجتمع. فالفوضى الناجمة عن عدم الأمن والأمان تضعف من قوة وأساليب مؤسسات الضبط الاجتماعية والتي من بينها: مؤسسة الأسرة التي في غياب نجاعة أداء وظائفها في التنشئة الاجتماعية، تجعل أفرادها على استعداد نحو التوجه إلى الممارسة الانحرافية في المجتمع عن طريق عملية التقليد الاجتماعي.

ويربي المجتمع أفرادها على هذه الآليات في كل الظروف وخاصة في التغيرات الاجتماعية

المفاجئة، التي تنتاب المجتمع في الوقت الذي لا يكون فيه مستعداً للتعامل معها، أو تكون نتيجة تقسيم العمل الاجتماعي في المجتمع الحديث، أو في حال اختلال القيم والمعايير الاجتماعية وصراعها.

كما يقدم المثل الشعبي الموالي نصيحة ثمينة لمن تصادفه مشاكل منذ البداية بتحذيره من تداعيات ذلك عند الإيغال فيها؛ لأنه ينتبأ باستفحال المشاكل بعد ذلك، وبالتالي فيحسن به أن يترك الأمر عند بداياته، حتى لا يصعب عليه الأمر في التخلص منها في النهاية «اللّي تتلّفاك عند السّكة، تتلّفاك عند المّحراث». من خلال ألفاظ المثل يبدو أنه نابع من طبقة الفلاحين، فقدّموا تجربتهم التي استقوها من طبيعة علاقاتهم مع الأرض والوسائل المستعملة في هذه العلاقة ومن تفاعل هذه العناصر مجتمعة. فخرجوا بأن سكة المّحراث في تفاعلها المباشر مع الأرض عند عملية الحرث قد تصادف صعوبات نتيجة طبيعة الأرض القاسية، فتمتد إلى المّحراث كله، فيصيبه عطب يصعب علاجه.

6- قيم الولاء للوطن

عرف الولاء في سياق الفكر العربي تطوّرات من حيث المفهوم، انطلاقاً من مفهوم الانتماء للقبيلة، كونها شكّلت أهمّ مكونات المجتمع العربي تاريخياً. والقبيلة التي اعتمدت النسب في صلاتها نتيجة تعدد الأنساب، حافظت على كثير من القيم منها الشعور بالقرابة والانتماء للنظام القبلي الموحد والولاء له. وقد تختلف درجات هذا الولاء بحسب بعد أو قرب القبيلة من المدينة، حيث يكون أشدّ تطرفاً في القبائل البعيدة عن التحضر، وتكون أقلّ حدة في القبائل المحتكة بالمدينة والمناطق المتحضرة، نتيجة لتطور المصالح المادية وتشابكها بين الأفراد، بغض النظر عن انتماءاتهم القبلية.

ومع ظهور الإسلام، لم تُلغ القبيلة ولا العشيرة، بل أصبحت منظومات اجتماعية لبنيات جديدة ﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتَقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾⁽¹⁾، فحدثت تغييرات اجتماعية جديدة نتجت عنها مفاهيم جديدة للنسب وللولاء، حيث اقتربنا بالعقيدة الجديدة، فتعدت بذلك القبيلة ومصالحها إلى مفهوم الأمة ومصالحها. لتتسم مع المرحلة الجديدة. فأصبح منذئذ يتنازع المجتمع العربي الولاء الديني والولاء العصبي القبلي، دون التحلّي عن الولاء الديني. وظلّ الولاء إلى الجماعة القبلية أو العائلية هو الأقوى لأن الرابطة العصبية

(1) سورة الحجرات، الآية 13.

أقوى من الرابطة الدينية، حسب ابن خلدون. ومع اتساع رقعة الدولة الإسلامية، تقلصت سلطة الدولة لأسباب متعددة، فالأمر إلى أهل الأقاليم الجغرافية بتنظيم أنفسهم لحمايتهم. وبقي الأمر كذلك إلى يومنا هذا. ويقول ابن خلدون في ذلك: «فإن الدولة التي قامت على النسب، فإن أهل الأمصار كثير منهم ملتحمون بالصهر، يجذب بعضهم بعضاً إلى أن يكونوا لحماً لحماً، وقرابة قرابة، وتجد بينهم العداوة والصداقة ما يكون بين القبائل والعشائر مثله، فيتفرقون شيعاً وعصائب. فإذا نزل الهرم بالدولة وتقلص ظلها عن القاصية، احتاج أهل أمصارها إلى القيام على أمرهم، والنظر في حماية بلادهم»⁽¹⁾، وهكذا تعايشت القبيلة والدولة والعقيدة في وئام تام، وتوزع الولاء عليهم جميعاً.

ولقد أحصينا إحدى و عشرين آية من القرآن تذكر الديار بمفهوم الوطن. لنأخذ مثلاً منها، قال الله: ﴿و لو أنا كتبنا عليهم أن اقتلوا أنفسكم أو أخرجوا من دياركم ما فعلوه إلا قليل منهم﴾⁽²⁾، تبرز هذه الآية الأهمية القصوى التي يوليها الإنسان بفطرته الغريزية للوطن على حساب الدين؛ لأن قليلاً من الأفراد الذين استجابوا لأمر الله في دعوته إلى ترك الأوطان. وبناء عليه، فلا غرو في أن يفضل الواحد من أهل منطقة أولاد نائل البقاء في وطنه⁽³⁾ على أن يفارقه معبراً عن ذلك بـ«حريق أبادني و لا فرق أوطاني»، ومعنى ذلك أنه يفضل احتراق بدنه على أن يفارق وطنه، من فرط التعلق به. ويفضل في مثل شعبي آخر الوطن على نعيم الدنيا، فيقول: «وطني وطني و لا رقادي في القطني» أي الوطن أفضل من نعيم الدنيا، والتي رمز إليه بالقطن. فمن خلال تكرار كلمة وطني—وهو توكيد لفظي يهدف إلى تقرير المعنى في نفس الفرد—نستشف منه تعلق الفرد الشديد بالوطن.

الانتماء للوطن والولاء له، قيمة وحق يشترك فيها كل أفراد المجتمع، لاسيما وأن بنيات قبلية اجتماعية متعددة—أولاد نائل وغير أولاد نائل—وتركيبات اجتماعية أخرى تعيش في تجانس تام عبر التاريخ، لم يفتر فيه الانتماء إلى الوطن (المنطقة) أو الولاء له قط، نظراً للاعتزاز الشديد بالشخصية التي نشأ عليها.

تشكلت قبيلة أولاد نائل تاريخياً على أساس سياسي، بالالتفاف حول سيدي نائل الذي يمثل

⁽¹⁾ ولي الدين عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، الجزء الثاني، دار البلخي، دمشق، ط1، 2004، ص55.

⁽²⁾ سورة النساء، الآية 66.

⁽³⁾ المقصود بالوطن في الأمثال الشعبية هو الحيز الجغرافي الذي تشغله بيئة الفرد والذي ولد وترى فيه، قد تكون القرية أو المدينة وقد يمتد إلى القطر كله.

القائد الكاريزمي لأولاد نائل، ف«الأصل المشترك لا بدّ من وجوده»⁽¹⁾. كما شغلت حيزًا جغرافيا كبيرا رفقة قبائل أخرى على أساس سياسي أيضا. تأسست إثرها روابط المصاهرة و الزواج. فكان الاحترام والتعايش في وئام من الواجبات التي يشعر بها الجميع ويعمل من أجلها، نظرا لوظيفة القبيلة السياسية وغيرها، فيقال: «احترموا القبائل؛ إنّها تقوم بما تعجز عنه الدول الضعيفة عن فعله»⁽²⁾.

وتعبّر الأمثال الشعبية بوضوح الحالة النفسية التي يشعر بها الفرد من خلال إشباع حاجات الانتماء (affiliation) التي جاء بها ماسلو (Abraham Maslow) والتي تعدّ من الحاجات الاجتماعية المؤثرة على السلوك الإنساني. وتتمثل الحاجات الاجتماعية في رغبة الفرد في وجوده بين آخرين من أصدقاء وأقرباء، ورغبته في علاقات يحيطها الإعزاز والتعزيز.

«الانتماء تعبير عن صلة الانتماء بالأرض والوطن والتاريخ، وهي ليست مجرد إطار من الأعراف والقوانين والالتزامات والحقوق... بل هو أيضا علاقة شبه مقدّسة تعكس الارتباط بالأرض ووحدة المصلحة والحنين للتاريخ والفخر بمجموعة القيم والمبادئ والمفاهيم والمثل التي يؤمن بها الأفراد وتجسّدها الرسالة الأخلاقية للأمة»⁽³⁾. والشعور بالأمن من أهمّ الحاجات التي يوفرها الانتماء الذي يدخل بدوره في بناء الشخصية السوية للفرد، إذ يقول إريك فروم في كتابه «المجتمع السوي» «اعتزاز الفرد بالانضمام إلى هوية يشعر فيها الفرد بالأمان، يثبت من خلالها شخصيته السوية»⁽⁴⁾. و«الحاجة إلى الإحساس بالهوية شديد الأهمية والضرورة بحيث لا يمكن أن يظلّ سويا إذا لم يجد سبيلا إلى إشباعها» لأنها «تنشأ من الشرط الصميمي لوجودنا الإنساني وهي مصدر أشدّ مجاهداتنا»⁽⁵⁾.

وعلى الفرد المنتمي للهوية واجب الوفاء لها وإفادتها والحرص على صيانتها وصيانة النسق الاجتماعي الكلي، فالمثل «مَا يَبْقَى فِي الْوَادِ غَيْرَ حَجَارٍ» يعبر عن الوطن بالوادي والمنتمين إليه بالحجارة، فمعناه، لا يوجد من هو أبقى للوطن وأفيد من غير أهله. عند تحليلنا للغة المثل الشعبي

(1) ريتشارد تابر، «القبليّة: مفارقة تاريخية في القرن العشرين»، مجلة عمران للعلوم الاجتماعية والإنسانية، العدد 15، المجلد الرابع، 2016، ص 13.

(2) ريتشارد تابر، المرجع نفسه، ص 14.

(3) حازم أحمد الشعراوي، أثر برنامج بالوسائط المتعددة على تعزيز قيم الانتماء الوطني و الوعي البيئي لدى طلبة الصق التاسع، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية، غزة، 2008، ص 54.

(4) إريك فروم، المجتمع السوي، الإشراف الفني و الطباعي أحمد عكيدي، ط1، 2009، ص 169.

(5) إريك فروم، المرجع نفسه، ص 171.

نلاحظ ثلاثة عناصر: 1/ الحيز المكاني المتمثل في الوادي، فهو يؤكده، باعتباره وطنا. 2/العنصر الثاني وهو الجانب العلائقي المتمثل في الضمير "ه"الذي يربط الوادي بالحجارة أي المكان بمكوناته. 3/: وفي نفس الوقت يؤكد هوية الحجارة الأصيلة بمكان الانتماء. وهو العنصر الثالث.

فيعبر عن حالة الانتماء أي علاقة الفرد بالهوية وعن علاقته بالآخر، فمن جهة يدل على مدى التقدير الإيجابي⁽¹⁾الذي يمنحه المجتمع لأفراده ووصفهم بالحجارة لصلابتهم وثباتهم، وضرورتهم للوادي. يعني تعبير عن الرابطة الاجتماعية القوية والدائمة داخل النسق الاجتماعي والوعي التام بها (أي بالرابطة). وهي في الواقع، أيضا، دليل إرضاء وإشباع للحاجات الاجتماعية والنفسية للفرد على مدار فترة نموه وسيروورته، والتي لعبت وتلعب دورا أساسيا في الانتماء لديه⁽²⁾. كما أنه تنبيه أيضا لعلاقة النسق بالآخر، الذي يرى العلاقة به علاقة عابرة.

7- قيم المشورة

لقد كانت المشورة ولا زالت جزءا من تاريخنا الثقافي عموما. فالعقلية الاجتماعية العربية عموما وفي منطقة أولاد نائل خصوصا تنظر إلى العقل البشري بأنه نسبي في أحكامه، حيث لا يستقيم في رأيه وقراراته إلا بمشاركة الآخر في صناعته، ولا سيما من ذوي الخبرة الاجتماعية الكبيرة، بحكم سنهم وتجربتهم الطويلة في الحياة، والتي يعترف بها المجتمع من خلال المثل «الأوليين ما خلأو ما يقولوا للأخرين»، وبحكم الطبيعة الباترياركية للمجتمع في المنطقة، التي انبنت عليها أعراف وتقاليد وعادات، أصبحت تمارس سلطتها على الأفراد. وبذلك رأى في المشورة شرطا أساسيا لإقرار الرأي الصائب في المسائل التي تطرح. فالفرد العاقل هو الأكثر التزاما بالمشورة، والأكثر استفادة من فكر الآخرين.

إن للمشورة نتائج اجتماعية ونفسية ومعرفية كبيرة، فهي ترفع المستوى الفكري للأفراد والوعي التشاركي في المجتمع، وتشجعهم على توليد الفكر البديلة، والحفاظ على حضور المشورة وحيويتها من أجل مستقبل الجماعة وتماسك أعضائها، والتذكير بأهميتها بالرجوع إلى رأي المجموع في كل مسألة.

(1) J. C. Turner, *Comparaison sociale et identité sociale : quelques perspectives pour l'étude du comportement intergroupes*, p. 154 in W. Doise (1979) *Expériences entre groupes*, Paris, Mouton

(2) جوان بكر، جودة الحياة وعلاقتها بالانتماء والقبول الاجتماعيين، دار الحامد للنشر و التوزيع، ط1، 2013، ص72.

الملاحظ أنّ المجتمع صاغ أمثالا شعبية يحدّد فيها مواصفات الشخص المؤهل والواجب استشارته عند كل مسألة مصيرية، وأولاًها أن يكون صاحب تجربة «سأل مجرب و ما تسألش طبيب» على أساس أنه عضو في جماعة استمدّ خبراته وتجاربه من تفاعلاته الاجتماعية الدائمة، المتكررة والطويلة. فأصبح بذلك محل ثقة. مستبعدا استشارة الطبيب، الذي عادة ما تكون معارفه نظرية، قد لا تتوافق مع الواقع ولا تتوافق حتما مع الخبرات الاجتماعية. فالخبرة الاجتماعية لها جانب مهم من الناحية العلمية، فهي حسب "هولندز": "تتميز بالرتابة، وهي كثيرا ما يعتمد عليها علماء النفس الاجتماعي في بناء المقاييس والنظريات لزيادة فهم الظواهر"⁽¹⁾. وفي هذا تتوافق نظرتهم مع نظرة أفراد المجتمع في اعتمادهم على نوي الخبرة والتجربة في المشورة.

وثاني هذه الشروط، أن يكون كبير السن، لارتباطها (أي السن) بالخبرة والتجربة «اللّي ما يأخذ رأي كبرو، ألهم تدبّرو»، وغني عن البيان أنّ هذا المثل مصدره شيخ كبير في السن.

وكثيرا ما تكون الحقيقة صادمة لا توائم طبيعة النفس البشرية التي جُبلت على الأقوال الجميلة والمجاملات، فيصعب سماعها خوفا من مواجهة الواقع ووقوع الفرد في حرج، ولذلك نبه المجتمع الفرد وهياً لقبول حقيقته من خلال المثل الشعبي «خوذ الرأي اللّي بيكيك، و ما تأخذش الرأي اللّي يضحك و يضحك بيك»، فنجد أنّ هناك دعوة إلى أفراد المجتمع إلى ضرورة قبول الرأي الصادم المرتبط عادة بالحقيقة المرّة، على الرأي الذي يلعب بمشاعر الفرد وينقله فيها إلى عالم غير حقيقي. فالمثل يدعو الفرد إلى الأخذ بالرأي الحقيقي، والذي كثيرا ما لا يروق له، لكنّه صائب، على أن يأخذ بالرأي الذي يشيع مشاعر الرضا فترة، ليستيقظ بعدها على حقيقة مرّة تصدمه.

فهي (المشورة) مع ما تحمله من مثل وقيم، ومع ما تتيحه للفرد من إنصتات الآخر له والحوار معه وإبداء الاحترام له، وما تتيحه للمعني بالرأي من فوائد، بحيث تسمح له بالخروج من حالة الانعزال وتجديد ربطه بعلاقات اجتماعية لتنمية التفاعلات الاجتماعية؛ لأنّ «الإنسان هو كائن علاقات» "Homme de relation"⁽²⁾، فالعلاقة بالآخر هي علاقة أولية، وتدخل في تشكيل الشخصية «حسب بول ناتورب" (1854-1924) Paul Natorp في عمل له بعنوان البيداغوجيا الاجتماعية "La Pédagogie sociale (1899) يلحّ فيها على ضرورة الغير والتفاعل معه لتشكيل

(1) كامل محمد عويضة، علم النفس الاجتماعي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1996، ص40.

(2) S.Lavelle - R.Lefebvre - M.Legrís, Critiques du dialogue-Discussion, traduction, participation, Presses Universitaires de Septentrion, 2016. P 111

وعى الفرد ووعيه بذاته. ويساند هذا الرأي "Eugène de Roberty(1843-1915) بقوله: «الحياة معا والتفاعل فيها، يمثلان شرط تنمية وعى الفرد وفكره ولغته، وتشكيل الخبرة الجماعية وخلق أنظمة المعارف والمعتقدات والأخلاق... إلخ. فالتفاعل مع الغير يستطيع الفرد تشكيل وعيه الذاتي»⁽¹⁾. فالمشورة إذن تشكّل في الواقع، البديل الأكثر عقلانية للوصول إلى توافق وتضامن اجتماعي وإعادة إنتاج ما هو مشترك. كما تساعد على استقرار المجتمع والقضاء على السلبية واللامبالاة التي يعاني منها ونقوى شعور الفرد بالانتماء إليه والولاء له.

من خلال القول «سَالٌ مُجَرَّبٌ وَ مَا تَسَالَشُ طَبِيبٌ» نلاحظ أنّ المثل يرسم قاعدة سلوكية اجتماعية لاتباع أسلوب المشورة من ذوي الخبرات الاجتماعية كمنهج في الحياة؛ فالمشاركة في صنع القرارات المتعلقة بالمصير الجماعي، تعبير عن حالة التضامن التي يعيشها المجتمع، لكن في حال اكتفى فيها الفرد بفكره الشخصية ولم يلتمس نصائح من الآخرين، فإنّ هؤلاء الآخرين لا يسعون لفرض أي رأي على الفرد، كما لا يمارسون عليه قهراً أو إكراها مباشراً، فلا يتدخلون فيه حفاظاً على كرامتهم وخشية أن يذهب كلامهم هدراً «اللّي ما يشاور، ما دبر عليه» فيتركونه وشأنه يتحمّل مسؤولية نتائج عمله بمفرده «اللّي ما يأخذ رأي كبرو، الهم تدبيرو» أي أنّ الذي لا يستشير في مسألة ما ولا يأخذ بآراء من يستشيرهم لاسيما في الأمور المصيرية، فإنّ عاقبة ذلك تكون غير محمودة ويكفي ذلك جزاء له.

أمّا إذا خالف الفرد شروط المشورة المذكورة آنفاً والتمسها من غير أهلها، لا يمارس عليه المجتمع أيضاً قهراً، إنّما يتركه يتحمّل مسؤولية النتائج المترتبة على ذلك، لأنّها حتماً تكون غير ملائمة «اللّي يتبع الأولاد، أداه الواد» فالمعروف أنّ الأولاد غير مؤهلين لإبداء النصائح بحكم صغر سنهم، وبحكم قلة خبرتهم في الحياة، فإنّ اتباع أي رأي منهم سيؤدي إلى نتيجة غير ملائمة.

ونلاحظ من خلال الأمثلة، أنّ هناك طرفين يشغلان دورين اجتماعيين مختلفتين. الطرف الأول يمارس واجب أداء المشورة، يكون كبير السنّ وصاحب خبرة اجتماعية. والطرف الآخر يلتمس حقّ المشورة. وهذا راجع للطبيعة الباترياركية للمجتمع في منطقة أولاد نائل التي يمارس فيها كبير

(1) Cahiers de praxématique, "La conception du dialogue" de Mikhaïl Bakhtine et ses sources sociologiques (l'exemple des Problèmes de l'œuvre de Dostoïevski [1929].p36

العائلة أو كبير المجتمع سلطة على الأفراد. لكن المجتمع قد سمح بإسداء المشورة والنصيحة والرأي في حال تساوى الطرفان في استعمال هذا الحق، ففي المثل «خُوذُ الرَّأْيَ اللَّيَّ بِكَيْكَ وَ مَا تَأْخُذُشْ الرَّأْيَ اللَّيَّ يَضَحَّكَ وَ يَضَحَّكَ بِكَ» نلاحظ عدم تحديد سن من يعطي المشورة، والتي ألفنا أن تكون من الكبير، ويعدّ هذا دلالة على مساواة الطرفين في المشورة، قد يكون الطرفان من نفس السن أو يكون أحدهما أقلّ سنًا، لكن الشرط الثابت أن يكون الرأي سديدا وواقعا. فأمور الأفراد إذاً، شؤون تتعلق بهم جميعاً، لذلك يتساوون جميعاً في حق النظر فيها.

الملاحظ من خلال الأمثلة الشعبية، أن المجتمع أرسى قاعدة المشورة وحدّد شروطها، إذ رأى أن مجموعة آراء أفضل من رأي واحد منفرد أحيان كثيرة. لكن وعلى الرغم من ذلك، لم يسع المجتمع إلى ممارسة قهر علي الفرد، نظراً لقلّة من يستبدّون بآرائهم، كما وأنهم لا يشكّلون خطراً على التنظيم الاجتماعي، لأنّ الاحتمالات التي قد يلجأ إليها الفرد في اختياراته، لا تخرج عن الإطار الذي رسمه المجتمع، ولذلك تركه يتحمّل مسؤوليته بنفسه. فالفرد الذي لا يلجأ إلى المشورة يقع تحت طائلة مسؤوليته، إن لم يطرح الأمر على أهل الرأي. كما يتحمّل أهل الرأي، الذين امتنعوا عن إبداء المشورة وبال كتم آرائهم، بل يعدّون مقصرين في أداء حقوق الأفراد.

خلاصة

السياسة فعل اجتماعي يعبر عن علاقة قوى بين طرفين يمارس أحدهما نوعاً من السلطة على الآخر. والعقل السياسي العربي، كما ذكر عابد الجابري، يتشكل من محدّدات متداخلة ثلاث، هي القبيلة والغنيمة (الثروة) والعقيدة، ويختلف تأثير هذه المحدّدات باختلاف الأهمية التي تعطى لكلّ منها من حالة إلى أخرى ومن عصر إلى آخر. فصوّرت لنا الأمثال الشعبية الشخصية المهيمنة كشخصية مطلقة القوة، تنفرد بالقيادة وتصنع لنفسها أساليب وتوظّفها في السيطرة والحفاظ على المكانة. وقد تكون الشخصية المهيمنة المجتمع ذاته، فيمارس أساليبه للسيطرة، منها التهديد لمن يخرج عن سلطته وفرض الهيبة عليه.

وغني عن البيان أن المجتمع الذي يشجّع على بروز الشخصيات المهيمنة تظهر فيه ظواهر سلبية كثيرة منها، النفاق الاجتماعي، الذي يستدعي المداينة عند التعامل معها، مع احتفاظ أفراد المجتمع بشعور الكره لها. ومن الظواهر أيضاً، المحسوبية، وسحق الضعفاء من خلال الوقوف مع القوي «الدنيا مع الواقف».

وقد أعطى المخيال الشعبي قيمة قدسية للدولة، من خلال صفة الإمهال دون الإهمال، التي تتصف بها، كما أن لقائدها تأثيراً بيناً على الرعية «النَّاسُ عَلَى دِينِ مُلُوكِهِمْ».

وتعدّ السياسة المجال العام الذي يشمل معظم أشكال الصراع وأنواعه. والقوة من المفاهيم المركزية التي تعتمد عليها السياسة؛ لأنّ الصّراع عملية اجتماعية تتم بين قوى متميزة في القدرات والحجم والأهداف والغايات، أو متماثلة في القدرات والحجم والأهداف والغايات. وتعدّ الثروة والجاه والسيطرة وفرص الحياة والقوة... موضوعات الصراع وآلياته في الآن ذاته، إذ تعدّ مصادر القوة، وسبب الصراعات. تتحدّد إثرها العلاقات الاجتماعية، والقواعد الشرعية التي تضبطها وتسيّرها. فذكرت الأمثال الشعبية صراع أفراد الأسرة الواحدة والعائلة الواحدة، والصراع مع الآخر. وكنيجة حتمية للصراعات الاجتماعية يحدث التغيّر الاجتماعي، غير أنّ التغيّر ظاهرة طبيعية تطرأ على كلّ ظواهر الكون، وظواهر الحياة كلّها، وهي سمة الحياة. وقد تراوحت الفكر التي تناولتها الأمثال بين الترحيب بالجديد، والهروب منه، والتوسّط بينهما. ولكلّ أسبابه ومبرراته.

ويسعى المجتمع إلى الحفاظ على التنظيم الاجتماعي وتماسكه درءاً لحالة اللامعيارية التي قد يسقط فيها المجتمع جرّاء عدم الحذر وعدم اليقظة. فالفوضى الناجمة عن عدم الأمن والأمان تضعف من قوة وأساليب مؤسسات الضبط الاجتماعية.

الانتماء للوطن والولاء له، قيمة وهو حقّ يشترك فيها كل أفراد المجتمع، لاسيّما وأنّ بنيات قبلية اجتماعية متعدّدة-أولاد نائل وغير أولاد نائل-وتركيبات اجتماعية أخرى تعيش في تجانس تامّ عبر التاريخ، لم يفتر فيه الانتماء ولا الولاء لمنطقة أولاد نائل قط، نظراً للاعتزاز الشديد بالمنطقة خصوصاً وبالشخصية عموماً.

لقد كانت المشورة ومازالت جزءاً من تاريخ المنطقة الثقافي عموماً. فالعقلية الاجتماعية عموماً تنظر إلى العقل البشري بأنّه نسبي في أحكامه، حيث لا يستقيم في رأيه وقراراته، إلا بمشاركة الآخر في صناعته، ولاسيّما من ذوي الخبرة الاجتماعية الكبيرة، بحكم سنّهم وتجربتهم الطويلة في الحياة، والتي يعترف بها المجتمع من خلال المثل «الأوليين ما خلّو ما يقولو للأخرين»، وبحكم الطبيعة الباترياركية لمجتمع المنطقة.

الفصل السادس

الفصل السادس

القيم الدينية في الأمثال الشعبية

تمهيد

1- قيمة الدين

2- الحفاظ على الدين

3- قدرة الله

4- قيمة الصلاة

5- قيمة القضاء والقدر

6- قيمة المسؤولية

7- بعض الاعتقادات

8- قيمة المعاملات

خلاصة

تمهيد

الدين من أكثر الظواهر تأثيراً على المجتمعات في مسيراتها التاريخية وفي بناء الحضارات الإنسانية. فلا تخلو حضارة-مهما كانت درجة تطورها- من دين يوحد مجتمعها ويضبط وينظم سلوك أفرادها. ولا غرو في ذلك، لأنّ الفكر الديني متأصل في الفكر الإنساني، وسمة مميزة للطبيعة الإنسانية، فالإنسان إلى جانب أنّه كائن اجتماعي فهو كائن متدين، على حدّ تعبير كثير من الفلاسفة، ومنهم "هيجل" «أنّ الإنسان وحده هو الذي يمكن أن يكون له دين، وأنّ الحيوانات تفتقر إلى الدين بمقدار ما تفتقر إلى القانون والأخلاق»⁽¹⁾. وفي هذا الصدد يقول أيضاً "أرنولد توينبي" إنّ جوهر الدين ثابت ثبات جوهر الطبيعة البشرية ذاتها؛ فالدين في الحقيقة، صفة ذاتية مميزة للطبيعة البشرية»⁽²⁾. وقد اعتبر "عبد الله دراز" الدين غريزة بتبنيه التعريف الذي جاء في لاروس «إنّ الغريزة الدينية: مشتركة بين كل الأجناس البشرية، حتّى أشدها همجية، وأقربها إلى الحياة الحيوانية... وإنّ الاهتمام بالمعنى الإلهي وبما فوق الطبيعة هو إحدى النزعات العالمية الخالدة للإنسانية»⁽³⁾.

ويضيف "فراس السواح" إلى جانب الطبيعة الأصلية للدين في النفس البشرية، فيعطيه دوراً أساسياً، ويعتبره الأصل في نشأة الثقافات الإنسانية والحيوية التي يتمنّع بها من خلال التأثيرات المستمرة التي يمارسها في المجتمعات الإنسانية كلّها وفي كل الأزمان «أنّ الدين والفكر الديني ليس مرحلة متفضية من تاريخ الفكر الإنساني، بل هو سمة متأصلة في هذا الفكر، وإذا كانت هذه السمة قد أعلنت عن نفسها زمنياً قبل غيرها، فكان الدين مصدراً بدنياً للثقافة الإنسانية، فإنّ كل المؤشرات تدل على أنّه مازال حياً ومؤثراً بطريقة لا يمكن تجاهلها»⁽⁴⁾. ويعتبر "مالك بن نبي" الدين ظاهرة كونية لها تأثير بين على فكر الإنسان وثقافته، وعلى مدى قدرتها على التحكم في تنظيم الحضارة وضبطها. فالدين «ظاهرة كونية تحكم فكر الإنسان وحضارته، كما تحكم الجاذبية المادة وتتحكم في تطورها»⁽⁵⁾.

(1) جفري بارندر، المعنقات الدينية لدى الشعوب، تر: إمام عبد الفتاح إمام، عالم المعرفة، رقم 173، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1993، ص 7.

(2) سلطان بن عبد الرحمان العميري، ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث، الجزء الثاني، تكوين، المملكة العربية السعودية، ط 2، 2018، ص 5.

(3) محمد عبد الله دراز، الدين، دار القلم، الكويت، دون تاريخ، ص 83.

(4) فراس السواح، دين الإنسان- في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، منشورات دار علاء الدين للنشر والتوزيع، دمشق، سورية، ط 4، 2002، ص 22.

(5) سلطان بن عبد الرحمان العميري، المرجع السابق، ص 6.

1- قيمة الدين

والملاحظ في الأمثال الشعبية، القيمة العليا التي يحظى بها الدين في المجتمع، فهو راسخ في البنية النفسية والإدراكية الجماعية منها والفردية، فهو أحد العناصر الرئيسية المشكّلة للبنية الثقافية، ومكوّن مهمّ في الوعي الاجتماعي. فهو يملأ الفضاء الاجتماعي ويمسّ كل مناحي الحياة، حتّى أبسط الأمور في الحياة اليومية للفرد والجماعة، والتأثير الذي يمارسه على أفراد المجتمع في تحديد رؤاهم للكون والمجتمع والإنسان وتوحيدها، ويوجّه علاقاتهم بأنفسهم وعلاقاتهم بالآخرين، وينظّم عواطفهم وسلوكهم في مواجهة التحديات. وينعكس ذلك على إنتاجاتهم الفكرية والثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية...إلخ. فيظهر تأثير الدين في رؤيتهم للكون، فمصيره الفناء «الدنيا فانية و الدجاج يموت»، ويطال الفناء كل شيء في الحياة، بما في ذلك الإنسان، بالإشارة إليه من خلال العمر القصير الذي يتمتع به في الدنيا «بنادم قد ما يعيش، عمرو قصير». ووفق هذه الرؤى وغيرها يتحدّد سلوك الأفراد ويتمّ توجيهه.

وللخالق أوصاف في المخيال الشعبي والتي تحملها الأمثال الشعبية، فيها أوصاف الكمال «الكمال لله»، وقدرته المطلقة وأبواب رزقه المفتوحة «باب ربّي ما عليه بواب» و«أبواب الله واسعة»؛ ولذلك وجب الاستسلام لمشيئته في كل أمر «الخيرة فيما اختار الله».

ففي المثل «أحرز دينك يوم تتخالط لديان» أي حافظ على دينك في وجود أديان أخرى، فهو يدلّ على العلاقة العاطفية والوجدانية المتينة التي تربط المجتمع بدينه وعلى مدى تعلّقه به. كما أنّه يؤرّخ للفترة الاستعمارية التي تعايشت فيها الممل الثلاث (الإسلام والمسيحية واليهودية).

إنّ أهمّ ما يضيفه الدين للقيم والقوانين الأخلاقية، حسب جوزيا رويس⁽¹⁾ هي الحماسة والولاء لها «إذ يضيف الدين شيئاً ما للقانون الأخلاقي، وتعتبر الحماسة أول ما يضيفه الدين للقانون، فتجعل المؤمن ينظر للقانون الأخلاقي بنوع من الولاء والتفديس والمحبة. ويمنح الدين القانون الأخلاقي الحياة والحيوية»⁽¹⁾. كما يضيف الدين عنصراً آخر، حسبه دائماً، التعريف بطبيعة الأشياء «فلا يطالب الدين بالفعل أو الشعور فقط، وإنما بالاعتقاد أيضاً. إنّ الدين يخبرنا عن الأشياء التي يعلن عن وجودها، وبخاصة عن علاقة هذه الأشياء بالقانون الأخلاقي والشعور الديني»⁽²⁾. فالدين بذلك يحوي بالضرورة

(1) جوزيا رويس، الجانب الديني للفلسفة، تر: أحمد الأنصاري، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2000، ص32.

(2) جوزيا رويس، المرجع نفسه، ص32

على قانون أخلاقي معين، له القدرة على تنمية الشعور بالحماسة والولاء له، مع قدرته على إبراز ما في طبيعة الأشياء، ومدى انسجامها مع القانون. فالدين يحدّد واجبات الأفراد، ويمدّهم بالحماس لأدائها، ويبين لهم الأشياء في الواقع التي تساعدهم على أداء واجباتهم والإخلاص لها. فعند أداء الفرد الصلاة ابتغاء الرضا والسعادة، فإنّ الأمر يتطلب تعلّم الواجبات التي تكفل لهم هذا الرضا وهذه السعادة، فمن أوجب الواجبات الصلاة في وقتها. «الصَّلَاةُ فِي وَقْتِهَا خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا»، فالمثل الشعبي يحمّس الأفراد على القيام بذلك ويشجّعهم عليه من خلال بث المفاضلة بينها وبين الدنيا وما تحمله من متاع ومنافع. ممّا يضيف قدسية على الصلاة من خلال تحبيبها إليهم، فضلا طبعاً عما تضيفه العوامل الأخرى من قدسية عليها، وإلى ما تحمله من قدسية في حدّ ذاتها.

2-الحفاظ على الدين

لقد أبدى الفرد تعلقه بدينه من خلال الدعوة إلى الحفاظ عليه في مقابل الأديان الأخرى «أَحْرَزْ دِينَكَ يَوْمَ تَتَخَالَطُ لِدْيَانًا»، فضلا عما أسلفنا ذكره في سبب هذا القول، إلاّ أنّه قد يمتدّ استعماله إلى مجالات أخرى، كأن يطلق على الاهتمام بالشؤون الخاصة للفرد في خضم الصراع الذي قد ينشأ حول الموضوع الواحد بين أفراد المجتمع، أو بين مجموعات المجتمع الواحد. وفي المثل «سَأَلْ عَلَى دِينِكَ، حَتَّى يَقُولُوا عَلَيْكَ مَجْنُونٌ» يدلّ دلالة واضحة على مدى الاهتمام البالغ والتعلّق الشديد بالدين والمسائل الحياتية المرتبطة به. فكل الأمور صغيرها وكبيرها تحظى باهتمام المجتمع، فيكثرّون السؤال عنها وعلى مدى مطابقتها وتوافقها مع الدين. كما نلاحظ في الأدب الشعبي الدعوة إلى خشية الله من خلال المثل «خَافَ رَبِّي، وَخَافَ مَنْ أَلِيٍّ مَا يَخَافُشْ رَبِّي» فالخوف من الله أمر مفروغ منه، لكنّ الخوف من أولئك الذين لا يخشون الله أمر مطلوب بالنظر إلى عدم وجود الوازع الديني لديهم، الذي يردعه عن إيذاء الأذى بالناس. والخوف هنا هو الابتعاد عنهم ونبذهم من المجتمع وعدم الاحتكاك بهم، وبكفي ذلك عقوبة لإشعارهم بأفعالهم الدنيئة، للحدّ منها، أو الإقلاع عنها. وفي حال التماهي في الإيذاء أو إيذاء أفعال وسلوك يتنافى مع القيم الدينية للمجتمع والتي تسبّب له ضرراً، فيوصف الفاعل المؤذي بـ«فَلَانَ مَا عَدُوُّ لَ دِينٍ لَا مِلَّةَ»، أي ليس لديه دين يردعه ولا ملة يستحي من جلب العار إليها، وهي في رأيي من أقسى العقوبات التي يتعرّض إليها الفرد من قبل المجتمع، لأنّ الجنسية الدينية قد سحبت منه، وسحب منه الانتماء إلى أية ملة، إسلامية كانت أو يهودية أو نصرانية. لأنّها في اعتقادهم تحمل قيماً أخلاقية مشتركة مادامت صادرة عن الله.

وقد يحدث وأن يخطئ الفرد في حقّ نفسه أو في حقّ مجتمعه، فإنّ استهجانا ساخرا ينتظره من

المجتمع، ويبدو ذلك في المثل «فَلَانَ يَعْرِفَ رَبِّي وَ يَخْرَى عَلَى الشَّعِيرِ» فيبرزون صفة النفاق التي لاحظوها على سلوك الفرد، عند الإقدام على فعل لا يتلاءم مع إيمانه بالله، فهو يؤمن بالله قولا لكنه يسلك سلوكا منافيا لما يدعو إليه إيمانه. وقد يظهر النفاق جليا من المثل «إِبْلِيسُ يَنْهَى عَلَى الْمُنْكَرِ»، فيصف المثل الإنسان السيئ بإبليس نظرا للسلوك الملازم له والمنافي لقيم المجتمع وأعرافه فينظر إليه المجتمع بعين الريبة، دائما، حتى وإن بدا منه سلوكا حميدا، كأن ينهى عن المنكر. فلا يستقيم الأمر بين وظيفة إبليس المعروفة في الأديان كلها والنهي عن المنكر. وعلى الرغم مما أبداه المجتمع من استهجان وسخرية بالفرد، إلا أنه يبدي عطا وشفقة عليه من خلال توسلهم إلى الله لهدايته وعودته إلى جادة الصواب «اللَّهُ يَهْدِي مَا خُلِقَ»، في مثل هذه المواقف وفي غيرها، عندما تخرق الأعراف والقيم الاجتماعية.

3- قدرة الله

وفي تعريف آخر للدين تبرز فيه خاصية أخرى، يقول: «هربرت سبنسر» «الإيمان بقوة لا يمكن تصور نهايتها الزمانية ولا المكانية، هو العنصر الرئيسي في الدين»، فالمجتمع يؤمن بالله بل وله إيمان قاطع به وبتفرد في صفاته وقدرته المطلقة «ليس كمثل شيء»⁽¹⁾. ويضيف «شلاير ماخر» في «مقالات عن الديانة»: «قوام حقيقة الدين، شعورنا بالحاجة والتبعية المطلقة»⁽²⁾. فالشعور بالحاجة لله والاستسلام المطلق لمشيئته تعبر عنها الأمثال الشعبية «الرَّزَاقُ بِيَدِ اللَّهِ»، وتظهر في الاستعطاف الذي يبديه الفرد من خلال المثل «رَبِّي حَنِينٌ كَرِيمٌ»، وبأن أبواب رحمته ليس عليها وكيل «بَابُ رَبِّي مَا عَلَيْهِ بَوَابٌ»، مدركين العلاقة المباشرة بالله، مستبعبدين كل وساطة بينه وبينهم، كما أن رحمته واسعة «أَبْوَابُ اللَّهِ وَسَعَةٌ»، يعبر المثل عن فسحة الأمل التي يعطيها الفرد لنفسه كلما ضاقت به السبل، أي أن إيمانه بأبواب الاسترزاق وطلب الرزق تتم من وجوه عديدة، وليس وجها واحدا فقط. كما يوحي المثل بإيمانه بتوفير الأسباب لجلب الرزق، من خلال بذل الجهد والعمل ولو كان بسيطا، لأن الله يتولى الأمر بعد ذلك. والأدب الشعبي يتوسل دائما بقصة السيدة العذراء «مريم» عندما اضطرها المخاض إلى اللجوء إلى جذع النخلة، فأمرت بهزه رغم صلابته وصعوبة تحريكه، فتساقط عليها التمر من أعلى النخلة «وَهَرِي إِلَيْكَ بِجِدْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطُ عَلَيْكَ رُطْبًا جَنِيًّا»⁽³⁾. فيعتقدون بأن الله هو الرزاق، وما العمل إلا شكل من أشكال أخذ الأسباب للحصول على ثمراته. لأن «اللَّيُّ خُلِقَ مَا

(1) سورة الشورى، الآية 11.

(2) محمد عبد الله دراز، الدين، دار القلم، الكويت، دون تاريخ، ص 34.

(3) سورة مريم، الآية 26.

يُضَيِّعُ»، أي أن الاعتقاد راسخ بأن الله لا يضيع مخلوقاته؛ والمثل «إِذَا جَاتْ تَجْبِيهَا شَعْرَةَ، وَ إِذَا رَاحَتْ تَقْطَعُ السَّلَاسِلَ» يطابق في جزئه الأول الآية الكريمة، فالعبرة «تَجْبِيهَا شَعْرَةَ» إشارة على استخدام أسباب السعي في الحياة. وعلى الرغم من ذلك، وفي أحايين كثيرة، يتم إخراج النتائج المترتبة عن السلوك، عن إرادة الفرد بقولهم «الْخَيْرَةُ فِيمَا اخْتَارَ اللَّهُ»، وللعلم أن هذا المثل يقال في أحايين كثيرة، في حالات الفشل في أداء المهام، مستبعدة بذلك كل مسؤولية عن أفعالهم، لاسيما الفاشلة منها وإلقائها على مشيئة الله وإرادته. وقد نجد تفسير عدم الإحساس بتحمل المسؤولية الفردية في نظرية "روبرت أوين" *Robert Owen* (1771-1858)، التي تقول في مجملها بأن الإنسان نتاج بيئته الاجتماعية التي يعيش فيها، ف«الإنسان ليس شريراً ولا خيراً بطبعه، ولكنه ما تقعله به البيئة»⁽¹⁾. فنتيجة لحتمية علاقات الإنسان ببيئته، حسبه، أصبح لا يشعر بمسؤوليته الفردية وانعكس ذلك على سلوكه الاجتماعي فأصبح لا يرى نفسه مسؤولاً عن اختياراته وأفعاله وحتى عن أخطائه. وللاشارة أن البيئة عند *Owen* هي البيئة الاجتماعية الناتجة عن الفكر والتشريعات ونظم التعليم...وما إلى ذلك. فيتجلى توظيف الدين في المثل، كآلية لإضفاء الشرعية على الممارسات وتبريرها وتسيوغيها.

ويجد الفرد عزاءه في الله، في كل مرة تشدد عليه الخطوب والمشاكل الاجتماعية أو غيرها، فقد يقطع ربّ العمل رزق (دخل) العامل لسبب من الأسباب، فيجد المواساة من خلال اللجوء إلى الله والاستئناس بذكره، كما جاء في المثل الشعبي «يَمُوتُ النَّفَّاقُ وَ يَبْقَى الرَّزَّاقُ»، فنستشف من خلال المثل طبقتين، إحداهما طبقة "النفّاق" أي الذي ينفق الأموال، في إشارة إلى أرباب العمل الذين يحتكرون أرزاق الناس ويستغلون جهودهم وضعفهم؛ والطبقة الأخرى هي طبقة العمال المستغلين، ويظهر هذا الاستغلال من خلال الشكوى المتضمنة في المثل والنبرة التي يحملها، والمتمثلة في إيمانه بأن الرزاق هو الله وأنه حي لا يموت، وهو من يتكفل بهم ما داموا أحياء، في استغناء عن صاحب العمل (النفّاق)، فمهما بلغ ظلم هذا الأخير واستغلاله، فمصييره الموت ورزقه قليل مهما بلغت ثروته. ويمتد الإيمان المطلق بالله من خلال رجاء التعويض عن الأضرار التي ينتظرها الفرد منه، عند تعرضه لمشكلة اقتصادية أو مالية بالدرجة الأولى أو أي مشكلة مماثلة، لاسيما عندما يكون سبب الضرر الآخر الأقوى على الظلم أو الفعل. وأمام الضعف الذي يبديه في عدم قدرته على مواجهة الضرر أو منع وقوعه، يلجأ إلى أهم عزاء، بقوله «اللَّهُ يَخْلِفُ عَلَى السَّجْرَةِ وَ مَا يَخْلَفُشْ عَلَى حَشَاشِهَا» متخذين قدرة الشجرة التي يتم قطعها بالنمو مرة أخرى كمثال على قدرته على استعادة الوضع على ما كان

(1) حازم الببلاوي، دليل الرجل العادي إلى تاريخ الفكر الاقتصادي، دار الشروق، ط1، 1995، ص83.

عليه قبل المشكلة، في حين أن إيمانهم بأن الآخر الظالم الذي قطع الرزق، لا يستطيع، بحال استعادة ما يفقده، لأن الله مع المظلوم وليس مع الظالم. والمثل هو في الواقع، تعبير عن الهروب من مواجهة الواقع القاسي والظلم الاجتماعي والاستسلام له. وقد نجد أحيانا في موضع آخر استسلاما لكنه يحمل شيئا من الانتفاضة اللينة عند مواجهة المستغل بقوله: «الرِّزْقُ عَلَى رَبِّي»، فينصرف الفرد بعزّة نفس مستنكفا باحثا عن رزقه في جهة أخرى لأن «بَابَ رَبِّي مَا عَلَيْهِ بَوَابٌ».

4-قيمة الصلاة

وفي كتاب "قانون الإنسانية" للأب شاتل، يقول: «الدين هو مجموعة واجبات المخلوق نحو الخالق: واجبات الإنسان نحو الله، وواجباته نحو الجماعة، وواجباته نحو نفسه»⁽¹⁾. ومن أهم الواجبات التي أولاها الأدب الشعبي عناية كبيرة نظرا لحضورها الكبير في الأمثال الشعبية، هي واجب أداء الصلاة، بدءا باعتبارها أساس الدين كله «الصَّلَاةُ عُمُودُ الدِّينِ» مستلهمين القول من الحديث الشريف «الصلاة عماد الدين»، مستبدلين عماد بعمود، ولا غرو في ذلك لأن العمود يرمز إلى الركيزة الأساسية التي يرتكز عليها البناء كله، اعتقادا بأن إقامة الصلاة كأنما إقامة الدين كله، فيرون في الصلاة الدين كله، ولذلك نجد أكثر الأمثال الشعبية ذكرا هي تلك التي تذكر الصلاة. وقليل ما تذكر العبادات الأخرى كالحج أو الزكاة أو الشهادتين أو الصوم.

ودليل الاهتمام البالغ بالصلاة هو العناية بها في أوقاتها «الصَّلَاةُ فِي وَقْتِهَا خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيَا وَ مَا فِيهَا» فأداؤها في وقتها يحظى بالأولوية في المجتمع. ونظرا لما لصلاة الفجر من خصوصية لاسيما من حيث الوقت أين يعز فيه النوم ويصعب النهوض لأدائها، فقد دعا المثل الشعبي إلى أداء الصلاة في وقتها محببا إياها لدى الأفراد قائلا «ثَلَاثَةٌ تَحَمَّرُ الْوَجْهَ: صَلَاةُ لِفَجَارٍ، وَ زَوْاجٌ لِبَكَارٍ، وَ مَعْرِفَةُ النَّاسِ لِبَكَارٍ» فعبارة «تَحَمَّرُ الْوَجْهَ» بمعنى شعور الفرد بالثقة بالنفس والفخر والاعتزاز، وعدم الشعور بالخجل، الذي من شأنه أن يفقده بريق الوجه أمام الناس. والملاحظ أن احترام الوقت يحظى بالأهمية في هذا المجال فقط، بينما في مجالات الحياة الأخرى فالوقت مهدور.

وقد يحدث وأن يلاحظ المجتمع تقاعس أفراده عن أداء الصلاة أو تركها، فيدعوهم إلى مواصلة الصلاة وعدم تركها بقولهم «عَارِكُ وَ لَا أَتَارِكُ» وعيا منهم بصعوبة أداء عبادة الصلاة، وقرينة ذلك كلمة "عَارِكُ" فالعراك، بالمفهوم الشعبي، لا يكون إلا للتغلب على الصعوبات التي تصادف الإنسان، وقد

(1) محمد عبد الله دراز، الدين، دار القلم، الكويت، دون تاريخ، ص34.

ذكرت مشقتها في القرآن الكريم ﴿وَأَسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ﴾⁽¹⁾. فإن أنس المجتمع تماديا في الإخلال بواجبات الصلاة، ضيقوا على الفرد بتخويفه من عاقبة ذلك وذكره بعدم دخوله الجنة بقولهم «الَّذِي صَلَّى وَخَلَّى، وَصَلَ لِلْجَنَّةِ وَوَلَّى»؛ وقد تشدّد درجة التخويف بتشديد العقوبة التي تنتظره «الَّذِي يُصَلِّي وَ يَتْرُكُ يَدْخُلُ لِلنَّارِ مَفْتَرِكًا»، فالنار مصير الفرد المتهاون بالصلاة، بل ودخولها يكون في حالة إنهاك تام.

ومن السلوك الذي يلقي استهجانا وسخرية في قضية الصلاة، ذلك الذي يصلي فيها الفرد في المناسبات فقط، كأيام الجمعة وأيام العيد، فيطلقون مثلا ساخرا بهم وبصلاتهم بقولهم «صَلَاةُ الْقِيَادِ الْجَمْعَةِ وَ لِعِيَادٍ». والمثل، يؤرّخ للمرحلة الاستعمارية التي يتولّى فيها شخص من أفراد المجتمع، تعيينه السلطة الاستعمارية على رأس مسؤولية منطقة معينة أو قبيلة معينة لينوب عنها ويتولى شؤونها، فيصبح بذلك قائداً ويحمل صفة "قائد". ونظرا لانشغاله بالمسؤوليات الملقاة على عاتقه يضعف الواجب الديني ويصبح لا يحظى بالأولوية. فتدعوه الأعراف الرسمية إلى تذكرها فقط في المناسبات الدينية. وينسحب المثل على كل الواجبات الاجتماعية التي يتم الإخلال بها، والقيام بها في المناسبات فقط. وفي المقابل نجد الحرص على صلاة الجمعة، بل وعلى صلاة عصر الجمعة أيضا، وبذلك يبدو الورع والتقوى فيما يظهره المثل «مَا تَعْرُونِي فِي ابْنِي إِذَا مَاتَ، وَعَرُونِي فِي عَصْرِ الْجُمُعَةِ إِذَا فَاتَ» فموت الابن أهون من ضياع صلاة عصر الجمعة خصوصا، فيظهر التعلق الشديد بالصلاة.

وقد أولى المجتمع لعيد الأضحى أهمية من خلال إيلائه الاهتمام بالأضحية «بِيعِ الْفَأْسَ وَ الْمَكْنَاسَ عَلَى شَاةِ الْعِيدِ وَ النَّفَاسَ»، فهو يعدّ التضحية من أوجب الواجبات الدينية التي لا ينبغي التغاضي عنها، وقرنها بازدياد المولود الجديد الذي تجب فيه العقيقة، فهما من السنن الدينية الأكيدة.

وفي نبرة فيها سخرية ممزوجة بنوع من التهكم على أولئك الذين يعرفون كل شيء عن الواجبات لاسيما الدينية منها وما تتطلبه، ولا يؤدونها، فيذكر في حقهم المثل الشعبي «فَلَانٌ كَالْفَرُوجِ يَعْرِفُ لَوْقَاتَ بَلَا مَا يُصَلِّي» أي فلان مثل الديك الذي يصيح معلنا حلول الفجر، لكنه لا يؤدي الصلاة. فهذا النوع من التقرّيع قد يقع في نفس المتعاس على أداء واجباته الدينية أو غيرها من الواجبات الاجتماعية الأخرى موقعا يجعله يفكر مليا في هذا الإخلال، والذي يعقبه ندم وقيام بالواجب. وهذه في الواقع الوظيفة الأساسية للتهكم، وليس التهكم هدف في حد ذاته.

(1) سورة البقرة، الآية 45.

وقد شاع في زمن مضى ومازال الاعتقاد سائداً، بأن الصلاة ضمان أكيد للنجاح في الدراسة عند الطلبة والتلاميذ أو في الأعمال عند العمّال والموظّفين، فأداؤها يؤدّي بالضرورة حسبهم إلى النّجاح في المهمة، ممّا أدّى بهم إلى ذكر المثل الشعبي «مَا رُبِحْنَا وَ أَحْنَا نَصَلُّو حَتَّى نَرِبْحُو وَ أَحْنَا نَعْتُو»، فربطوا الفلاح والنجاح بأداء الصلاة، واستكروا النجاح والفلاح في وقت العزوف عنها والاشتغال بالغناء. لكن تجربتهم أثبتت عكس ما كانوا يعتقدون ويذكرها المثل في المتن في جزئه الأوّل، فالصلاة ليست أبدا سببا في نجاح الأعمال والأفعال، بل توفير الأسباب المنطقية هي الكفيلة وحدها بالنّجاح.

وفي المثل «عَلَمَنَاهُمْ فِي الصَّلَاةِ فَاتُونَا لِلْجَامِعِ»، فبقدر إشارته إلى تعلّم الصلاة وتعليمها، وذكر محل الصلاة "الجامع" وأهميته، فإنّه يضرب في الحال التي يسبق فيها المتعلّم معلّمه في الأفعال والأعمال التي تعلّمها. ويتلاعب ذلك مع القول المأثور "ربّ تلميذ فاق أستاذه". لكن ما نستشفّه من المثل النبرة الاستعلائية التي يظهرها القائل مبديا استهجانها، والتي يرى فيها أنّ المتعلّم يبقى دائما متعلّما ولا ينبغي له أن يفوق معلّمه بحال من الأحوال.

وفي حال تمّت الصلاة لكن شكّ الفرد فيها أو في أحد أركانها، فيصدر المجتمع فتواه ببطلانها «صَلَاةُ الشَّكِّ بَاطِلَةٌ». ووعيا بدور علماء الدين في الإفتاء والمسؤولية الكبيرة التي يتحملونها في توجيه الناس وهدايتهم، والتي تترتب عليها مصالح أفراد المجتمع المتداخلة، فالثقة المطلقة التي يتمتع بها هؤلاء العلماء، تجعل أفراد المجتمع يطمئنون إليهم في فتوهم ويسعون للعمل بها. ولذلك يقول المثل «النَّارُ مَا تَدِّي ظَالِمٌ حَتَّى تَدِّي مَائَةً عَالِمٌ». وعيا منهم، أنّ دور علماء الدين في توجيه المجتمع يتوقّف عليه سلوك أفراد المجتمع⁽¹⁾، وأي خطأ منهم غير مسموح به البتّة. كما أنّ هذا المثل تنفيس للتقليل من فداحة واقع اجتماعي ظالم أخذ صبغة دينية، يقف أمامها الفرد عاجزا عن رده أو تغييره رغم الوعي به. يبدو العجز من خلال تأجيل العقوبة إلى الآخرة و توكيل أمره إلى الله. ومردّد ذلك إلى القدسية التي يحظى بها الدين ورجل الدين في الآن ذاته، فهذا الأخير يلعب دورا مهماً، في تبرير ممارسات لا ترضي المجتمع واللجوء إلى المسوغات الدينية التي تضي عليها الصبغة الشرعية.

(1) وفي حادثة طريفة تحتفظ بها الذاكرة الشعبية في مدينة الجلفة، يُذكر أنّ أحداً يسمّى أحمد الهطيل ويدعى "الفرويبي Fourbi" معروف بالذكاء الحاد، إلّا أنّه في أحيان كثيرة يكون مخمورا، التقى يوما الشيخ سي "عطية مسعودي" -عالم جليل، معروف بالورع والتقوى-، فبادره "الفرويبي" قائلا: السلام عليكم يا عَيْنِينَ لَحْمِيرٍ. فاشتاط العالم غضبا من هذا الوصف، فلمّا علم منه ذلك، قال له: مهلا سيدي، أسنا نحن الحمير وأنتم معشر العلماء، أعيننا التي نهتدي بها إلى الطريق السوي. فتبسّم ضاحكا من قوله، وقبل منه هذه المزحة الذكية.

5- قيمة القضاء والقدر

لا تختلف العقلية الجزائرية في كثير أو في قليل عن العقلية العربية التي تشكلت عبر مسيرة تاريخية طويلة وطويلة جداً، إذ يغلب على العقل العربي النزعة القدرية، فهو يؤمن بأن حياته ومصيره ورزقه كلها مقدرة ومكتوبة، وأن الأمور تحدث له ولجماعته ومجتمعه بمشيئة الله. ويعبر عن ذلك كثير من الأمثال الشعبية المتداولة في البلدان العربية، ولاسيما في الجزائر وفي منطقة أولاد نائل تحديداً، فهي تؤكد النظرة القدرية للوجود الإنساني، وتمارس سلطة شبه مطلقة على سلوك الأفراد وتصرفاتهم. فإيمانهم راسخ أن «مَا تَحْرُكُ شَعْرَةَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ» وهذا تعبير عن الاعتقاد الشعبي عن مشيئة الله المطلقة في تصريف شؤون العباد. وترسخ الاعتقاد إلى الحد الذي يتبع فيه كل متكلم حديثه بـ«إن شاء الله». والملاحظ أن من كثرة استعمال هذه الأخيرة في موضعها من الكلام وفي غير موضعها، أن أفرغت من مغزاها، وأصبحت في أحيان كثيرة رديف عدم الوفاء بما قطعته المتكلم على نفسه.

وما دام أن مشيئة الله هي التي تحكم شؤون الناس في كل أمرها، فإن المثل «الْخَيْرَةُ فِيمَا اخْتَارَ اللَّهُ» يحمل تعبير الفرد يعبر عن استسلامه التام لنتائج عمله وأفعاله، إن كانت مخالفة لتوقعاته وخائبة. فالله تعالى هو من اختار له هذه النتيجة دون تلك، حسب المثل أو هو من كتبها عليه «هَذَا مَا كَتَبَ لِي رَبِّي». كما يظهر الاعتقاد راسخاً بالقدر من المثل الشعبي «كُلُّ شَيْءٍ بِالْمَكْتُوبِ»، فكل شيء مقدر، مهما عظم أو صغر. وموضع ذلك مكتوب في جبين الفرد مع حتمية وقوعه بالضرورة، فـ«الْمَكْتُوبُ فِي الْجَبِينِ لَأَزْمُ تَشْوُفُو الْعَيْنِ»، وليس بمقدور الفرد أن يتصرف فيه أو يمحوه «الَّذِي مَكْتُوبٌ فِي الْجَبِينِ مَا يَنْحُوهُ الْيَدَيْنِ». لكن الملاحظ أن محاولة المحو «مَا يَنْحُوهُ الْيَدَيْنِ» التي أشار إليها المثل تعد قرينة بيّنة على أن المقدر ليس في صالح الفرد؛ لأنه لو كان في صالحه لما ذكرت محاولة المحو. فـ«الْكَاتِبَةُ تَلْحَقُ». ووصل الاعتقاد في القدر (المكتوب) إلى حد اللقمة التي يتناولها الفرد، فإنها ستسقط من الفم إن لم يكن تناولها مقدرًا لصاحبها فـ«الَّذِي مَا هَيْشُ كَاتِبَةٍ مَنَ الْفَمِ أَطِيحُ».

«الْأَرْزَاقُ بِيَدِ اللَّهِ» مثل شعبي، عبارة صحيحة توظف في سياقين اجتماعيين متناقضين تماماً التناقض كما رأينا، للتعبير عن رفض الاستسلام لوضع اجتماعي معين والبحث عن بديل عنه. وأيضاً للتعبير عن الاستسلام التام لما قسم له. ومع اعتقاده بأن الأرزاق بيد الله، وأن الله تعالى قسمها على الناس وفق ما جاء في الآية: «أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سَخِرِيًّا وَرَحِمْتَ رَبُّكَ خَيْرٌ مِمَّا

يَجْمَعُونَ⁽¹⁾، فاعتقد أن الرزق سيأتي إليه طوعا أو كرها، وما على الفرد إلا أن ينتظر نصيبه من الدنيا دون أي عناء لأن «كُلَّ حَيِّ قَسَمْتُو مَعَاهُ» ولأن «اللِّي خُلِقَ مَا يَضِيعُ»، فتطمئن نفس الفرد للكسل والتواكل، فتتعطل بذلك سواعد خلقت للعمل والكد. وأبلغ مثل شعبي يعبر عن هذه الحالة «إِذَا أَعْطَاكَ رَبِّي مِنَ الْحَمَارِ تُمْخُضُ»، أي استدرار الحليب من الحمار واستخراج الزبدة منه، مع استحالة الأمر طبعاً. والمثل يشير إلى الرعاية الربانية التي قد يلقاها الإنسان من ربه. والمثل «إِذَا أَعْطَاكَ الْعَاطِي مَا تَشَقَّى مَا تَبَاطِي⁽²⁾» يذهب المذهب نفسه، ويشير إلى أنه ما دام المعطي هو الله، فإنه يرزقك برزق قد كتبه لك، فلا تعمل ولا تكذب أو تصارع الطبيعة من أجل ذلك. بل واطمئن إلى حيازته، ولا تحرص حتى على تأمينه أو الحفاظ عليه وصيانته لأن الله يتكفل بذلك ويرعاه وليس بمقدور أحد أن يفتكه منك أو ينال منه، ف«اللِّي أَعْطَاهُ رَبِّي مَا يَنْحُ لُو الْعَبْدُ». هذا من الناحية الشعبية، أما ما ينبغي فعله فهو ما عبر عنه أحد الكتاب قائلًا: «وإذا علم المرء أن الأرزاق مقدرة فلا يحمله استبطاء رزقه أن يطلبه بمعصية الله، بل لا يطلبه إلا من حلال فلا يظلم ولا يسرق ولا يغش ولا يخون ولا يخلف الوعد ولا يسوم على سوم أخيه ولا يبيع على بيع أخيه»⁽³⁾. ففي هذا القول سعي إلى جانب انتهاج السلوك المبني على القيم الأخلاقية، وليس التواكل.

«كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ»⁽⁴⁾ هذه سنة الحياة التي سنّها الله على كل خلقه، ولا جدال في ذلك. ومع الاعتراف بهذه الحتمية، فإن من الاعتقادات السائدة في المجتمع وعيهم وإيمانهم بها. أن الأرزاق ليست فقط هي المقدرة، إنما أعمار الناس كذلك قد قدرها الله، فمهما تعرض الفرد إلى مخاطر (حوادث، مرض...) أيًا كانت درجاتها، فلا يقلق وليطمئن لأن سنوات عمره مكتوبة؛ لأن «اللِّي فِي عُمُرُو مَدَّةَ مَا تَقْتُلُو شِدَّةً». ولا ينفع حذر مهما بلغت شدته في مواجهة خطر مهما كانت درجة خطورته، فلا بد من وقوع المحذور حتماً؛ لأن «مَا يَنْفَعُ حَذْرٌ مَعَ قَدَرٍ». فإذا جاء أجل أحدهم، فلا تنفع معه المحاذير، لأن «إِذَا قُصِفَتْ لَعْمَارُ تَعْمَى الْأَبْصَارُ»، ولأن «الْأَعْمَارُ بِيَدِ اللَّهِ» أي نهايتها. ونتيجة لهذا الاعتقاد الراسخ نجد الفرد يسلك أي سلوك، وقد يكون سلوكاً متهوراً مثل ما يعبر عنه المثل: «الْعَمْرُ فِي يَدِ رَبِّي وَ الْعَوْدُ عَوْدُ الْبَائِلِكُ». أي مادام العمر بيد الله، والوسيلة التي استمتع بها

(1) سورة الزخرف، الآية 32.

(2) تباطي: مأخوذة من اللغة الفرنسية الفعل: Battre وتعني يكافح، يصارع،... إلخ

(3) أبو عبد الله فيصل بن عبدة قائد الحاشدي، الأخلاق بين الطبع والتطبع، دار القمة لتوزيع الكتاب، دار الإيمان للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية، مصر، طبعة جديدة ومنقحة، 2008، ص 29.

(4) سورة الرحمان، الآية 26.

ليست لي، فما يمنعني من المجازفة والمخاطرة. فإن لقيت حقيقي، فإن ذلك كان مقدراً عليّ، وإن خرجت سالماً فلأن العمر مازال طويلاً. واللافت في المثل في جزئه «...وَالْعُودُ عَوْدَ الْبَابِلِكِ» أن الفرد لا يبدي إشفاقاً أو حفاظاً من استعمال أشياء غيره والاستمتاع بها.

الملاحظ في هذه الأمثال أن الحيطة والحذر لا تحظى بالأولوية، بل لا تحظى بالأهمية اللازمة؛ لأن الاعتقاد ساد بأن أعمار الناس مسطرة ومكتوبة، فلا داعي لأن يتوجس الفرد خيفة من المخاطر المحدقة به.

جرى الاعتقاد أن كل شيء محدد سلفاً كما ذكرنا تحديداً أزلياً، وأن ما يحصل من أفعال وغيرها إنما هي مكتوب، أي قضاء وقدر. وأن الإنسان لا إرادة ولا اختيار له في أفعاله. وقد زادت الحتمية الاجتماعية من رسوخ هذا الاعتقاد، فتصوراتنا وتصرفاتنا تعود إلى تنشئتنا الاجتماعية على العادات والتقاليد والقيم... وغيرها، والتي هي في الواقع تعد انعكاساً للضمير الجمعي، والذي يعد بدوره القانون القسري الذي يحدد سلوكنا.

لماذا يسأل عنها الإنسان؟ ولماذا يضطر إلى تقديم تفسير عند الإخلال بها؟ إذا كانت الأفعال حتمية مثل ما يعبر عنه المثل الشعبي «هَذَا اللَّيُّ رَبِّي قَدَّرَ وَ اللَّيُّ يَسْرَحُ قَاعَ يُوَدَّرُ». ففي هذا الأخير اعتراف بأن هناك تقصيراً في المهمة الموكلة إليه، ونفياً بمسؤوليته عنها، ويبدو ذلك من التبرير الذي قدمه من خلال حمل ذلك على الله تعالى، وأن أي عمل يكون فيه حتماً هامشاً من الخسارة. فحسب ألفاظ المثل، أن أي نقص في رؤوس الأغنام لأي سبب كان، يبرره الراعي بقدر الله وقضائه، وبأن «...اللَّيُّ يَسْرَحُ قَاعَ يُوَدَّرُ» أي الذي يرعى الغنم محكوم عليه بهامش من ضياع ما في مسؤوليته رغماً عنه. وهذا الأمر من طبيعة المهنة المحفوفة بالمخاطر، حسبه. وهذا القول يدل في الواقع، عن تعطيل لقوانين العمل وجهل بها أو تجاهلها.

ومما يزيد فهما للعقلية في المنطقة، نزوع المجتمع إلى الدعاء بإفراط، عوض أن يتكل على قدراته واللجوء إلى العمل، وأن يطلب بالموازاة مع ذلك العون والمساعدة من الله تعالى. فلم يقابل المجتمع إذاً، النزعة القدرية بالعمل، بل قابلها في أحيان كثيرة بالدعاء، من مثل «اللَّهُ يَعْطِيكَ مَا تَتَمَنَّى» في حال كان الرضا، أو «اللَّهُ لَا يَدْفَنُ لَوْ ذُرَاعٌ مَعَ كِرَاعٍ» في حال يكون عدم الرضا، وإبداء نية إلحاق الضرر بالآخر، مع عدم القدرة عليه. ففي كل الحالات، لا يخرج الدعاء عن إطار الأمنية والاكتفاء بها. وهو دليل ترك العمل وتعطيل قدرة الإنسان عليه. بل ودليل عجز وعزاء في الآن نفسه.

ولا يمتّ بصلة للآية الكريمة وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ⁽¹⁾، لسببين اثنين، لأنها مبتورة عن سياقها العام، ثمّ للفهم السقيم للآية. فالدعاء في اعتقادي يكون حتما مقرونا بالعمل.

ويعدّ الدعاء وسيلة في محاربة الظلم الاجتماعي، ومنتفسا ضروريا للإنسان، كما أنه صيغة نستشف منها عقيدة المجتمع وفكره. تتضمن الإرادة المقهورة والقهر في الآن ذاته. فالأدعية الموالية تبين حالة ضعف الإنسان في مواجهة من هو أقوى، فيدعو عليه من خلال اللجوء إلى من هو أقوى (الله تعالى) إلى إلحاق الأذى بالآخر العدو «اللَّهُمَّ اضْرِبِ الظَّالِمِينَ بِالظَّالِمِينَ وَ اَخْرِجْنَا مِنْهُمْ سَالِمِينَ»، وهنا يظهر دعاء المظلومين على الظالمين، ولعلّه الملاذ الوحيد الذي ينفس به الفرد عن مظلوميته، وطلب النجاة والسلامة.

«اللَّهُ يَجْعَلُ كَالْكُورَةِ بَيْنَ الذُّكُورَةِ»، وتختص به النساء، عند الدعاء على أخريات. ومع قليل من التمعّن نستشفّ الدعاء عليهن بالابتذال وهدم الاستقرار. كما نجد أيضا «يَسُودُ سَعْدَكَ»، «اللَّهُ يَصْفَرُ مُنْقَارَكَ» المنقار هنا هو الأنف. «اللَّهُ يَصْفَرُ وَجْهَكَ»، «اللَّهُ يَجِيبُ لَكَ مُصِيبَةَ». تظهر هذه الأمثال أسلحة الضعيف في مواجهة القوي، ورجاء الانتصار له.

كما يظهر الدعاء لأولئك الذين أحسنوا في علاقاتهم الاجتماعية، من خلال الأمثال «اللَّهُ يَجْعَلُ خُدَامَكَ مِنْ حَزَامِكَ»، والخدام في هذا المثل يعني الأولاد، فهو دعاء ليهب الله الإنسان الذرية الصالحة، التي تتسم بالطاعة. وفي المثل «اللَّهُ يُعَمِّرُ دَارَكَ». دعاء بعمارة الدار بالأولاد، لاسيما أولئك الذين لم ينجبوا أولادا. وفي الدعاء الذي يحمله المثل «اللَّهُ يَعْطِيكَ مَا تَتَمَنَّى» يظهر الذكاء، فلم يطلب شيئا للإنسان قد يكون في غنى عنه، لكن طلب له في الدعاء قضاء حاجات يتمناها المخاطب. وفي المثل «اللَّهُ يَحْمَرُّ وَجْهَكَ» والمثل «اللَّهُ يَزِينُ لَكَ لِيَامَ (السعد)». وفي المثل «اللَّهُ يَدِيرُهَا خَضْرَاءَ وَرَاكَ وَ قُدَامَكَ»، وفي «اللَّهُ يَعْمي حُسَادَكَ»، أو يجمل الدعاء بقوله «نعطيك دعوة الخير»، كلّها أدعية خير يستأنس بها المتلقي ويؤمن بها وتشيع في نفسه الارتياح.

وفي الأمثال الموالية، يظهر فيها الفرد إيمانه بقدرته الخارقة في التأثير على الأحداث والأشخاص من خلال الدعاء عليهم «إِذَا نَجَحَ يَنْوُضُ لِي الشَّعْرُ فِي كَفِّي»، فقطع باستحالة النجاح كاستحالة إنبات الشعر في كف الإنسان. كما يبدو القطع أيضا بعدم النجاح في «اللَّهُ يَا نَبِيُّو مَا يَطَّلِعُ الْعَقَبَةَ». وفي المثل «دَعْوَةُ الشَّرِّ غَطَاكَ وَ فَرَاشَكَ». وكلّ هذه الأمثال تبين أن للفرد قوة يمكن

(1) سورة غافر، الآية 60.

اللجوء إليها عند الحاجة في التأثير على الآخرين وتخويفهم.

وفي المثل «يَا سَيِّدِي عَبْدَ الْقَادِرِ» يظهر لنا جلليا التوسّل بأحد أولياء الله، وهو العالم الجليل الصوفي عبد القادر الجيلالي، إيماناً منهم بأنّ له قدرات خارقة في قضاء حاجات الناس. وفي شيء من العتاب على ذلك بالاتكال على الأولياء وعدم الأخذ بالأسباب، يقول المثل «لُوحَهَا فِي دَيْرٍ وَ قَوْلُ يَا سَيِّدِي عَبْدَ الْقَادِرِ». وتجدر الإشارة إلى أنّ هناك أولياء آخرين يتمّ التوسّل بهم، بحسب كل منطقة من مناطق أولاد نائل.

وما دامت عقلية المجتمع الجزائري عموماً والمجتمع في منطقة أولاد نائل خصوصاً، جزءاً من العقلية العربية وامتداداً لها، فإنّ فكرة الجبر يعود حضورها في الفكر العربي إلى ما قبل الإسلام وكانت لها الغلبة، ولما جاء الإسلام «اتخذ القرآن من هذه القضية موقفاً ينتصر لحرية الإنسان واختياره، ويناهض القدرية والجبرية»⁽¹⁾. وبعد الخلافة الراشدة، انتعش الفكر الجبري وانتشر من جديد، متأثراً بالثقافات الأخرى. وكان للفرق الإسلامية التي قالت بالجبر أثر في تشكيل العقلية العربية، منها «أهل الأثر وأصحاب الحديث» وذلك «لأخذهم بالمروي والمنقول، والدليل السمعي على ظاهره، ورفضهم إعمال العقل في تأويل ظواهر النصوص»⁽²⁾. أقرّ هؤلاء بأنّ لا خالق إلا الله، وأنّ أعمال العباد وأفعالهم وسيئاتهم يخلقها الله، وأنّ العباد لا يقدرّون أن يخلقوا شيئاً.

لقد ربط المعتزلة باستمرار بين الجبر وبين السلطة الأموية، ورأوا أنّ لهذه الفكرة الجبرية أبعاداً سياسية في المجتمع، بل اتهموا معاوية بن أبي سفيان بأنّه أول من أشاع هذا اللون من الفكر، حتّى يدعم سلطته وسلطانته، ويوهم الناس أنّ انتقال الخلافة إليه وإلى أهل بيته إنّما هو «قدر الله وقضائه» الذي يجب التسليم به والرضا عنه. وبذلك «جعل معاوية ومن بعده رجاله وخلفاؤه من الجبر عقيدة تبرّر سياستهم وتسقط المسؤولية عنهم»⁽³⁾، أسست، على حدّ تعبير عابد الجابري «للايديولوجية الأموية»⁽⁴⁾ تمّ فرضها على العقول بمختلف الوسائل.

ولما سقطت الدولة الأموية، استولى العباسيون عليه، ورثوا «من خصومهم الأمويين عقلاً

(1) محمد عمارة، المعتزلة و مشكلة الحرية الإنسانية، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية، 1988، ص 21.

(2) محمد عمارة، المرجع نفسه، ص 33.

(3) محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2001، ص 80.

(4) محمد عابد الجابري، المرجع نفسه، ص 135.

أخلاقياً، بل نظاماً في القيم تحث فيه الطاعة موقع القيمة المركزية وتهيمن على آفاهه أيدولوجيا الجبر»⁽¹⁾.

وعلى الرغم من وجود آيات في القرآن الكريم التي تدلّ على الجبر وآيات أخرى تدلّ على الاختيار، إلا أنّها، حسب عابد الجابري، لم تؤخذ أسباب النزول بالاعتبار. ولفت الانتباه إلى أنّ آيات الجبر لم تدعُ قطّ إلى الاستسلام. إنّما السياسة وظّفت آيات الجبر، فيما بعد، بعد إهمال أسباب النزول، وقطعها عن سياقاتها، واهتمّت بما يجب أن يكون، وصرفت النظر عمّا هو كائن.

والملاحظ أنّ فترة حكم الأمويين الذي امتد من السنة 41هـ إلى غاية 132هـ⁽²⁾، و«امتداد حكم العباسيين من سنة 132هـ إلى سنة 656هـ، وهي السنّة التي سقطت فيها بغداد في أيدي المغول»⁽³⁾. هي فترة طويلة جداً إذ تجاوزت السنّة قرون، ساد فيها حكم، اتخذ من أيدولوجية الطاعة والجبر أساساً، لتثبيت السلّطة والسّلطان معاً. فتشكّلت على امتدادها عقلية عربية تنزع غالباً إلى الإيمان بالقضاء والقدر، فهي من الأمور التي ترسّخت في العقل المجتمعي، أصبح العقل العربي يقبل القهر والظلم والكوارث ويرضى بها باعتبارها قدراً محتوماً، بل يعتبرها امتحاناً من الله لمدى قدرة الإنسان على الصبر والإيمان. والمثل الشائع في منطقة أولاد نائل عندما يصاب أحد بمصيبة، يقال له «المؤمن مصاب» عند تعزيبته في مصابه.

«إن القهر والاستبداد الطويلين اللذين تعرض لهما الفرد العربي من بعد الخلفاء الراشدين، جعلته مشلولاً في الغالب، وجعلته يألف ذلك في حياته، وأصبحت من القيم الراسخة والمتوارثة التي تشكل عقله المجتمعي، فأصبحت جزءاً من ذلك العقل المجتمعي الذي يؤثر بدوره في العقل المنفعل للفرد العربي». ويضيف عابد الجابري: «إنّ نظم القيم التي عرفتها الثقافة العربية قديماً ما زالت حاضرة. بهذه الدرجة أو تلك، في حياتنا المعاصرة»⁽⁴⁾.

وتواصل القهر السياسي والاستبداد الذي مورس على المجتمع، طيلة الفترة الاستعمارية. وقد لعب دوراً في تشكيل العقلية العربية والجزائرية منها «فوضع الاستبداد بصماته على كل شيء في حياة

(1) محمد عابد الجابري، المرجع نفسه، ص 150.

(2) علي محمد محمد الصلابي، عصر الدولتين الأموية والعباسية وظهور فكر الخوارج، دار النيارق، عمان، الأردن، ط 1، 1998، ص 71.

(3) علي محمد محمد الصلابي، المرجع نفسه، ص 82.

(4) عابد الجابري، المرجع السابق، ص 26.

المواطن كفرد، وفي حياة الجماعة. حتى أنه وضع بصماته على العلوم التي من شأنها أن تحتج على الاستبداد، وهي علوم الفقه والتفسير والحديث والعقيدة، والتي من شأنها أيضا إذا أرادت أن تثير الناس على الاستبداد»⁽¹⁾. وعند البحث في تاريخنا، نجد شواهد على ذلك، من ذلك اعتبر الاستعمار الفرنسي قدرا محتوما، وأن زواله يكون أيضا بأجله. فلا داعي لمحاربتة، إنما التسليم به هو تسليم بقضاء الله وقدره.

كما نجد أسبابا أخرى لهذه النزعة الجبرية في المجتمع، فمن أسباب شيوعها أكثر من غيرها في المجتمع العربي «الفهم السقيم والتطبيق العقيم لهذه العقيدة، ومن مثل هذا الانحراف في الفهم وقع التحريف والتبديل في بعض أصول الأديان غالبا، بل هو علة البدع في كل دين على الأغلب، وكثيرا ما كان هذا الانحراف وما يتبعه من البدع منشأ لفساد الطباع و قبائح الأعمال»⁽²⁾.

ويضيف "حليم بركات" سببا آخر، إذ اعتبر الجبرية، آلية دفاعية من الآليات النفسية التي يستعملها المجتمع للهروب من الواقع الاجتماعي المؤلم، وفي ذلك يقول: «عند تحليلنا لأمر القضاء والقدر في السلوك اليومي، نجد أن القدرية أداة اجتماعية نفسية يلجأ إليها الإنسان في تعامله مع الواقع والتحديات والمشكلات التي يواجهها، حالما نحلل الفكر القدرية في محتواها الاجتماعي والمناسبات التي تقال فيها»⁽³⁾. واللجوء إلى الأمثال الشعبية التي تحت على القدرية هو ميكانيزم للهروب من تحمل مسؤولية وتحميلها لـ"المكتوب"، أو لتجاوز صعوبة ما (وضع اجتماعي ما)، أو لتبرير شيء ما... إلخ. فمثلا عند عجزنا عن مواجهة مشكلة ما نقدم العزاء «الله غَالِبٌ»، وعند المواساة عند المكروه نقول «مَكْتُوبٌ» أو «الْمُؤْمَنُ مُصَابٌ»... إلخ.

ويضاف إلى ما سبق التخلف الاجتماعي والعجز، فهما من الأسباب التي تدعو إلى تبني الجبرية أسلوبا في السلوك الاجتماعي. فالنزعة الجبرية أو النزعة الاختيارية التي تسود المجتمع، ليس لأسباب تاريخية وتراثية فقط، وإن كان أهمها، بل بسبب عوامل وأوضاع وبنى اجتماعية «فترداد النزعة القدرية حين يغلب التخلف والعجز، فتكون هذه النزعة أداة التكيف مع الواقع، وعلى العكس تسيطر

(1) محمد شرور، الدولة و المجتمع، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1994، ص19.

(2) محمود عبد الحكيم عثمان، جهود المفكرين المسلمين المحدثين في مقاومة التيار الإلحادي، مكتبة المعارف، الرياض، 1981، ص86.

(3) حليم بركات، المرجع السابق، ص337.

النزعة الاختيارية حين تتوفر الخيارات حقاً ويكون بإمكان الشعب فعلاً أن يغيّر من أوضاعه»⁽¹⁾.

ونتج عن هذه النزعة فكر ينقصه منطق العمل، على حدّ تعبير مالك بن نبي «إنّ الذي ينقص المسلم ليس منطق الفكرة ولكن منطق العمل والحركة، وهو لا يفكر ليعمل بل ليقول كلاماً مجرداً»⁽²⁾. وبهذا القول نجده يطرح بعق التناقض بين الجانب الفكري والجانب السلوكي، في الفرد العربي المسلم. وينطبق ذلك على الجوانب الروحية والوجدانية من جهة والجانب العملي السلوكي من جهة أخرى، فهم يحملون فكراً وقيماً إسلامية، أي عندهم منطق الفكرة، لكنّ سلوكهم يتنافى مع اعتقاداتهم وعواطفهم. ونجد من الأمثال ما يؤيد ذلك «الْمُؤْمِنِينَ عِنْدَ أَقْوَالِهِمْ وَ الْكُفَّارَ عِنْدَ أفعالِهِمْ»، فبنظرة بسيطة، نلاحظ أن هناك إقراراً بمنطق الفكرة (القول) لدى المؤمن، بينما هناك منطق العمل اختصّ به الآخر غير المؤمن؛ وإن كان المثل يضرب للإشادة بأنّ المؤمن وفيّ لكلمته ووعده.

ويقدّم ابن نبي تفسيرات لذلك، فهي إما دليل على ضعف الاعتقاد في هذه القيم، أو ضعفاً في العواطف الإيجابية تجاهها، أو وجود حواجز تعيق تنفيذ هذه القيم، وإخراجها إلى المجال العملي السلوكي. وقد يصل الأمر إلى حدّ النفاق الاجتماعي.

وقد نجد نوعاً من العتاب واللوم على مثل هذا السلوك، صاغ المجتمع ذلك في أمثال فيها كثير من التهكم تجاه من لا يأخذ بأسباب الأمور وعلّوها «ديرها في النية و أرقد في الشّية»، وفي استهجان وتهكم واضح بمن يتوكل، يعبر عن ذلك المثل «لَوْحَهَا فِي دِيرٍ وَ قَوْلُ يَا سَيِّدِي عَبْدُ الْقَادِرِ»⁽³⁾، أي أرمها من مرتفع وادع سيدي عبد القادر؟! فهو تنبيه على تحميل الفرد مسؤولية أفعاله، وعدم الاكتفاء بالدعاء. والمثل يظهر التوسّل بأولياء الله الصّالحين لقضاء حاجاتهم.

6- قيمة المسؤولية

ومن الإجحاف القول بعدم وجود نزعة أخرى غير القدرية؛ بل في المقابل هناك أمثال شعبية تتضمّن النزعة الاختيارية، وتتضمن مسؤولية الإنسان على أعماله، لكنّها لم توظف اجتماعياً توظيفاً دقيقاً وواسعاً مثلما وظّفت الأمثال الشعبية الداعية إلى الجبر. لقد أدرك المجتمع بوعيه أنّ الحتمية لا

(1) حلّيم بركات، المجتمع العربي المعاصر - بحث استطلاعي اجتماعي -، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط6، 1998، ص336.

(2) مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط4، 1984، ص87.

(3) سيدي عبد القادر، هو عبد القادر الجيلالي ولي من أولياء الله الصّالحين.

تعني تقييده ورفع المسؤولية عنه، فأحسَّ الفرد بهذا الشعور فأبداه في المثل «يَا اللَّحِيَّةُ نُبْتِي وَ الْعَارُ عَلَيْكَ»، فهو تعبير عن حالة النضج التي بلغها الإنسان، وعن شعوره بالمسؤولية والاستعداد لتحملها. ولم يكتف المجتمع بها الشعور الفردي، بل دعا أفرادها إلى تحمل مسؤولياتهم وحدهم وعدم حملها على غيرهم، فغرس قيما يعي من خلالها الفرد مسؤولياته تجاه أفعاله «كُلُّ شَاةٍ مُعَلَّقَةٌ مِنْ رَجُلِهَا»، «الَّتِي حَلَبَ حَلِيْبَةً يَدِيرُهَا فِي شَكِيوتُو»، «أَرْفَدَ حَمَلُكَ وَ إِلَّا طِيحَ»، وتجاه تحمّل نتائج أفعاله «الَّتِي رَبَطَهَا بِيَدَيْهِ يَحْلَاهَا بِسَنِيَّةٍ»، «الَّتِي ضَرَبْتُو يَدَيْتُو مَا يَبْكِي» و«الَّتِي دَارَتُو الْمَعْفُونَةَ يَاكُلُوهُ وَلِيَدَاتِهَا»؛ لأنَّ الفرد وحده المسؤول عن ذلك، وعبر عنه المثل «مَا يَبْكِي لَكَ غَيْرَ شَفْرِكَ وَ مَا يَنْدَبُ لَكَ غَيْرَ ظَفْرِكَ». فكل هذه الأمثال تدعو إلى تحمل المسؤولية عملا ونتيجة.

كما استهجن المجتمع مسؤولية ليس لها راع يرعاها، وشبهها بـ«غَنَمٌ بَلَا رَاعِي»؛ لأن من نتائج ذلك يحدث التسبب الذي تنتج عنه السرقة وإتلاف المال العام، و غير ذلك، وعبر عن ذلك بـ«الْمَالُ السَّائِبُ يُعَلِّمُ السَّرْقَةَ»، أي المسؤولية، تكون عرضة للإهمال والضياع، في حال لم يكن لها راع يرعاها ويحفظها.

وقد وضع المجتمع شروطا لتحمل المسؤولية:

أولها: القدرة على إنجازها على أحسن وجه أو يدعها لمن هو أقدر منه «قَوْمٌ وَلَا طَلْقُ». فإن رأى تعنتا في تحملها دون قدرة عليها، لقي تقريبا وتوبيخا شديدين من المجتمع، موجها له الخطاب مباشرة، معييا عنه ذلك «يَا مَعْرَةَ مَا كَيْشَ قَادِرَةٌ تُولَدِي، عَلَاهُ تَطْرُدِي». وجه الخطاب إلى المعزاة على شكل عتاب ولوم على قيامها بالتزواج في حين أنها غير قادرة على الولادة. والمثل يضرب في الذين يبذرون قصورا في تحمل المسؤولية ويتجرؤون على حملها. أما من حمل مسؤولية أكثر من طاقته، فقد خصه المجتمع بتقريع آخر، يبدو من المثل الشعبي «مَا هَزَّ الْمَعْرَةَ أَنْ حَزَقَهَا، قَالَ لَهُمْ زِيدُونِي الْعَتْرُوسُ»؛ أي أن حمل المعزاة كان صعبا عليه، فطلب منهم أن يحمل معها التيس، فلا هو قادر على حمل الأولى ولا على حملها معا.

ثانيها: أن من يتحمل المسؤولية ينبغي أن يكون فردا واحدا لتحديد المسؤوليات. ويظهر ذلك من خلال التحذير التي يطلقها، ومن النتائج المترتبة عن الإخلال بهذا الشرط، فكثرة المسؤولين عن المهمة الواحدة، ستكون وخيمة على المجتمع «إِذَا كَثُرُوا الرِّيَاسُ يَغْرَقُ الْبَابُورُ»، «زُوجَ رِيَاسُ يَغْرَقُ الْبَابُورُ». وقد أبدى رفضه تقاسم المسؤوليات، من خلال المثل «وَاحِدٌ يَحْلَبُ وَ وَاحِدٌ يَشُدُّ الْمَحْلَبُ»

أي لوظيفة واحدة يقوم أحد بمسك ثدي المعزة والآخر يحلبها.

ثالثها: إظهار الشجاعة في تحمل المسؤولية وتحمل نتائجها. «اللّي يزمرّ ما يعطيّ لحيّو».

والملاحظ أنّ المسؤولية والوعي بها، لم تنسبها الأمثال الشعبية التي تداولها المجتمع إلى الله، مثلما نسب القضاء والقدر إليه، كأن تذكر قرائن تدلّ على أنّ الله طلب منا التحلّي بالمسؤولية تجاه أفعالنا. وهذا يدلّ دلالة على أنّ الوعي بالمسؤولية قد يكون اجتماعي المنشأ، وجاء إثر الشعور بتغييب الوعي بها نتيجة التنشئة الاجتماعية والظروف التي مرّ بها المجتمع، كما أسلفنا ذكره.

وقد يعود وجود النزعة الاختيارية في العقلية العربية عموماً والجزائرية وفي منطقة أولاد نائل خصوصاً إلى تأثرنا بالتيارات الفكرية والدينية التي أسهمت بشكل أو بآخر في تشكيلها.

فكان للأشعرية أثر في فكرنا العربي حيث «اتخذت موقفاً وسطاً بين الجبر والحرية والاختيار فرفضت أن يكون الإنسان فاعلاً وخالقاً لأفعاله، ولكن اعترفت بأن للإنسان قدرة على كسب الأفعال»⁽¹⁾.

كما كان لفكر المعتزلة وفكر الحسن بن أبي الحسن البصري دور في نشر الحرية والاختيار في المجتمع العربي. «فتمثل المعتزلة التجربة التي مارسها المسلمون في عهد الخلفاء الراشدين وقاسوا عليها، فأروا أنّ الاختيار كان الطريق في كل مرة تولى فيها خليفة جديد»⁽²⁾.

نزه الشريف المرتضى (المتوفى في 436هـ) في كتابه «إنقاذ البشر من الجبر والقدر» الله تعالى عن فكرة الجبر، مستشهداً بقوله تعالى «إِنْ نَشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنَاقُهُمْ لَهَا خَاضِعِينَ»⁽³⁾، معلقاً عليها بقوله: «لو شاء لأحدث آية يخضع عندها الخلق، ولكنه لو فعل ذلك ما استحقوا حمداً ولا جزاءً ولا كرامةً ولا مدحاً، لأنّ الملجأ لا يستحق حمداً ولا جزاءً، وإنّما يستحق ذلك المختار المستطيع»⁽⁴⁾.

(1) محمد عمارة، المرجع نفسه، ص 35.

(2) محمد عمارة، المرجع نفسه، ص 172.

(3) سورة الشعراء، الآية 4.

(4) الشريف المرتضى، إنقاذ البشر من الجبر والقدر، تصحيح وتعليق: علي الخاقاني النجفي، مطبعة الراعي، النجف، 1935، ص 92.

وهنا انقسم الفكر العربي عموماً إلى: "القائلون بحرية الإرادة وبالتالي مسؤولية الإنسان على أفعاله واستحقاقه العقاب أو الثواب، وهم قلة. والذين ينكرون حرية الإرادة ويربطون كل شيء بمشيئة الله، إن شاء عاقب وإن شاء غفر. ولا يسأل عما يفعل".

7- بعض الاعتقادات

وفي الحقبة التي كانت تسود فيها زيارة الأضرحة للتبرك والزوايا والأولياء والتسليم بقدراتهم الخارقة في إبراء المرضى والاطلاع على الغيب وقراءة الطالع... وما إلى ذلك. كان الفرد آنئذ يتوسل بهؤلاء، لأنه في حاجة إلى قوة واقعية ماثلة أمامه، تشاركه مأساه وتقدم له المساعدة لحل مشكلاته المستعصية وتحقق آماله، وتخفف آلامه في حينها، فإله، حسبه، وجود متعال لا تظهر تجلياته في واقعه المعاش، وأن كل شيء مؤجل إلى يوم آخر. فكان يتوسل من بين آخرين، بسيدي عبد القادر الجيلاي عندما يشعر بالخطر، قائلاً «يَا سَيِّدِي عَبْدَ الْقَادِرِ»، وكأن هذه العبارة هي عبارة سحرية تبعد عنه المخاطر حين يتلفظ بها.

وفي لحظة تاريخية من الوعي الديني، رأى المجتمع في هؤلاء بأنهم لا يختلفون عن بقية أفراد المجتمع، بل وقد يكون مصيرهم أسوأ باتخاذهم هذه الطريقة والموافقة عليها، وتكون أعمالهم في حياتهم، وما ترتب عليها من آثار اجتماعية بعد مماتهم من سلوك لا يمت بصلة للدين، تكون وبالاً عليهم. «كَمْ مِنْ قُبَّةٍ تَنْزَّرُ وَ مُوَلَّاهَا فِي النَّارِ». فيشير المثل إلى الوعي الديني الذي بلغه المجتمع من خلال النظر إلى بعض هذه الأماكن وأصحابها نظرة استهجان واستنكار ونظرة العارف بما كان يفعله الدجالون منهم من أعمال سيئة حسب المثل، وقرينة ذلك "مولاها في النار" إذ تعود هذه الأعمال على المجتمع بالضرر وتشويه العقيدة الدينية لديهم.

وفي إحياء إلى نظرية الاستدراج التي جاءت في القرآن الكريم في سورة الأنعام ﴿فَلَمَّا نَسُوا مَا دُكِّرُوا بِهِ، فَتَحْنَا عَلَيْهِم أَبْوَابَ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى إِذَا فَرِحُوا بِمَا أُوتُوا أَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ ٤٤ فَقَطَّعَ دَابِرَ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ٤٥﴾⁽¹⁾. لُحِّصَت الْآيَاتَانِ الْكَرِيمَتَانِ فِي الْمَثَلِ الشَّعْبِيِّ «رَبِّي كِي يَحِبُّ يُعَذِّبُ النَّمْلَةَ يَدِيرُ لَهَا جَنَحَيْنِ»، فالمعنى واضح، فالجنحان رمز النعم التي أُغْدقت على الفرد والزهو والاعتزاز بها، وبأبواب الرزق التي فتحت له حتى يشعر بما هو فيه، ويعتقد الإنسان أنه على شيء، فيأخذه الله، فإذا هو خاسر لحياة الدنيا ونعيمها والآخرة وثوابها.

(1) سورة الأنعام، الآيتان 44، 45.

ويطلق المثل على الإنسان المتكبر والمتعجرف، الذي يباهي بما أوتي من مال وجاه ولا يعترف لله بهذا الفضل ولا ينفقه في سبيله ولا يتواضع للناس، فيكون وبالاً عليه. وقد استوحى المثل من رؤية النملة عندما يصبح لها جناحان تطير بها، فيلْتَقِمُها العصفور في الهواء، فتصبح طعاماً له، لأن الله حسب ظنهم أراد تعذيبها. والواقع أن قصة أجنحة النمل تتعلق بالمرحلة التي يتم فيها التزاوج بين ملكة النمل والذكور، وعند إتمام هذه المهمة يتم التخلص من الأجنحة.

فالأمر كما ذكرنا، وليس كما يشاع لأن المعلومة مغلوطة، بل أن دقة ملاحظة المجتمع لظاهرة طبيعية تمتزج دائماً بما لديه من معلومات حول موضوع ما. وفي خضم هذه الجدلية يبرز نكاء الإسقاط الذي يتواءم مع نظرية الاستدراج التي ذكرنا وليس مع سداجة الملاحظة.

وفي المقابل، نجد المجتمع يستهجن ويتهكم بالذي أوتي رزقا، لكنه لا يعرف كيف يديره أو يستغله أو يستثمره في الأوجه المقبولة اجتماعياً، فيبادرونه بقولهم: «رَبِّي يَعْطِي اللَّحْمَ لِي مَا عَدُوْشُ السَّنَيْنِ»، في كناية عن الصعوبة التي يتلقاها صاحب الفم الذي لا يحوي أسناناً للقطع ولا أضراساً للضم؛ واللحم في المفهوم الشعبي رمز الثروة والحال الميسورة، فيهبها الله، حسب الاعتقاد السائد، للذي لا يعرف قيمتها. وينسحب المفهوم على كل حالة مشابهة، فيها شيء ذو قيمة، ويكون محل حسد الناس.

ووعياً منه بالرسالة التربوية التي يحملها المجتمع أو بعضاً من أفرادها، والتي يرى فيها واجب الأداء، قال على نفسه تقديم النصح والتوجيه السليم لأفراد المجتمع، لكن في لحظة يأس قد لا يجد أذانا صاغية لها أو عزوفاً عنها، فيتوسلون بالمثل الشعبي «لِمَنْ تَقْرَأُ زَابُورَكَ يَا دَاوُودُ»؛ أي أن هؤلاء لا يريدون النصح ولا هم على استعداد لسماعه وسماعك، بل لا يهتمون أصلاً بما تقول. ولذلك فمن غير المجدي تقديم واجب النصح. والمثل دليل إبطاء.

8- قيمة المعاملات

وفي المعاملات، قد يعزم الفرد أحياناً، عندما تتوافر لديه القدرة والإرادة، على معاملة الآخرين بالمثل، لاسيما عند يشعر بالإساءة منهم، فيعامل بمثل ما عومل به «كَمَا تَدِينُ تَدَانُ» مستلهما هذا المثل من حديث الرسول «الْبِرُّ لَا يَيْلَى، وَالْإِثْمُ لَا يُنْسَى، وَالذِّيَانُ لَا يَمُوتُ؛ فَكُنْ كَمَا شِئْتَ، كَمَا تَدِينُ تَدَانُ»⁽¹⁾. والملاحظ أيضاً، أن أكثر ما يكرهه الفرد في المعاملات الكبر، فلا يجد علاجاً لهذه الظاهرة

(1) أخرجه البيهقي.

أو بالأحرى عقوبة أشدّ وطءاً على صاحب هذا الخلق كالمعاملة بالمثل والتكبرّ عليه، ولا يرون في ذلك شيئاً محرّماً بل يعدونها عبادة، «الْكَبِيرُ عَلَى أَهْلِ الْكَبِيرِ عِبَادَةٌ»، وهذه الظاهرة تعكس تصورات وأعرافاً أضافها المجتمع للدين وهي ليست منه. تعكس نتيجة التكيف التاريخي البنائي المتبادل بين الدين بما يتضمّنه من عبادات وعقائد ومعاملات من ناحية، والبنى الاجتماعية والثقافية والاقتصادية من ناحية أخرى، فهو منتج ثقافي أكثر منه ديني، «وقد ثبت أنّ النَّاسَ يُؤَسِّسُونَ بِالْفِعْلِ، وفي سياقات تاريخية بنائية أديانهم الشعبية، وهي أديان تختلف بالضرورة باختلاف المجتمعات ومستوى تطورها»⁽¹⁾. وللإشارة فهي أكثر إلزاماً، وخضوعاً لها من النصوص الدينية ذاتها.

وتجدر الإشارة إلى أنّ المجتمع يولي الحياء أهمية قصوى فيرفع من قيمته إلى اعتباره عنصراً مهماً من الدين «الْحَيَاءُ مِنَ الدِّينِ» مستلهمين هذا القول من مجموعة أحاديث نبوية منها «الإيمان بضع وسبعون شعبة أو بضع وستون شعبة. فأفضلها قول لا إله إلا الله، وأدناها إمطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان ومنه إن الحياء لا يأتي إلا بخير» إلى غيرها من الأحاديث النبوية. لكن الحياء المطلوب هنا هو ذلك الحياء الذي لا يكون فيه مغالاة حتّى لا يؤذي صاحبه ولا تضيع مصالحه؛ لأنّ «الْحَشْمَةُ تَوْلَدُ لِفَرْوْحَةٍ». أي ينتج عنه أشياء وأمور غير شرعية وغير مقبولة، وقرينة ذلك كلمة الفروخة والفرخ في المعجم الشعبي هو الابن غير الشرعي.

خلاصة

يبدو من خلال الأمثال الشعبية، القيمة التي يحظى بها الدين في المجتمع، فهو راسخ في البنية النفسية والعقلية الجماعية منها والفردية، فهو أحد العناصر الرئيسية المشكّلة للبنية الثقافية، ومكوّن مهم للوعي الاجتماعي. فهو يملأ الفضاء الاجتماعي ويمسّ كل مناحي الحياة، وحتّى أبسط الأمور في الحياة اليومية للفرد والجماعة، ويمارس تأثيراً على أفراد المجتمع في تحديد رؤاهم للكون والمجتمع والإنسان وتوحيدها، و يوجّه علاقاتهم بأنفسهم وبالآخرين. لذلك تعلق الفرد بدينه ودعا إلى الحفاظ عليه، من خلال إبراز الشعور بالحماسة والولاء له.

ويبدو تدينه بإيمان المجتمع بالله، وبتقرّده في صفاته وقدرته المطلقة، فذكرت الأمثال بأنّ أبواب رزقه مفتوحة، وأنّه هو الرزاق الكريم، وأنّه نصير المستضعفين والقادر على رزقهم.

⁽¹⁾ عبد الله شلبي، التدين الشعبي لفقراء الحضر، مركز المحروسة للنشر والتوزيع والخدمات الصحفية والمعلومات، القاهرة،

وأكثر الواجبات الدينية التي حظيت بالاهتمام، أداء الصلاة، بدءا باعتبارها أساس الدين كله «الصلاة عمود الدين». اعتقادا بأن إقامة الصلاة كأنما إقامة الدين كله.

ويغلب على العقل العربي النزعة القدرية، فهو يؤمن بأن حياته ومصيره ورزقه كلها مقدر، وأن الأمور تحدث له ولجماعته ومجتمعه بمشيئة الله. فتؤكد الأمثال النظرة القدرية للوجود التي تمارس سلطة شبه مطلقة على سلوك الأفراد وتصرفاتهم. ومما يزيد فهما للعقلية القدرية، نزوع المجتمع إلى الدعاء، فلم يقابل المجتمع، إذاً، النزعة القدرية بالعمل، بل قابلها أحيانا بالدعاء دون العمل. كما أن الدعاء أضحى وسيلة في محاربة الظلم الاجتماعي ومتفصلاً ضروريا للإنسان.

ومن الإجحاف القول بعدم وجود نزعة أخرى غير القدرية، بل في المقابل هناك أمثال شعبية تتضمن النزعة الاختيارية، وتتضمن مسؤولية الإنسان على أعماله، لكنها لم توظف اجتماعيا مثلما وظفت الأمثال الشعبية الداعية إلى الجبر. فقد أدرك المجتمع بوعيه أن الحتمية لا تعني تقييده ورفع المسؤولية عنه.

وكان للأولياء حضورا في الضمير الجمعي، فتم التسليم بقدراتهم الخارقة والتوسل إليهم وبهم، لأن المجتمع في حاجة إلى قوة واقعية، تشاركه مأساه تخفف آلامه تحقق آماله في حينها، فإله، حسبهم، وجود متعال لا تظهر تجلياته في واقعه المعاش، وأن كل شيء مؤجل إلى يوم آخر. وفي لحظة تاريخية من الوعي الديني، رأى المجتمع في هؤلاء بأنهم لا يختلفون عن بقية أفراد المجتمع.

الفصل السابع

الفصل السابع

القيم النظرية في الأمثال الشعبية

تمهيد

1- قيمة التجربة في عملية التربية

2- أساليب تربوية

3- الصحة

4- التفاوض الاجتماعي

5- نظرة حول طبيعة الإنسان

6- نظرة حول كبير السن

خلاصة

تمهيد

يقصد بالقيم النظرية اهتمام الفرد باكتشاف الحقيقة والمعارف وميله إليها، فيتجه نحو العالم المحيط هو ظواهره اتجاها معرفيا، فيسعى إلى معرفة القواعد والقوانين التي تحكم الظواهر والتي اعتقد فيها أفراد المجتمع كقواعد تشكل المرجعية الفكرية للمجتمع.

سنتناول في هذا الجزء الطرائق والأساليب المتبعة في كيفية تربية الأفراد على القيم التربوية فضلا على تناول النظرة إلى الفرد في حد ذاته من قبل الوالدين. أما فيما يتعلق بالقيم ذاتها فهي موزعة فيما تمت دراسته في هذا الفصل.

1- قيمة التجربة في عملية التربية

بدءا بنظرة الفرد لأبنائه «كُلْ خَيْفِيسُ عِنْدَ أُمِّو غَزَالٍ» في مقارنة عجيبة بين ما يراه الناس وما تراه الأم (الوالدين)، إذ نلاحظ التصغير الذي حظيت به الخنفساء، بالنظر إلى ضحالة جسمها، ومقارنته بحجم الغزال الطبيعي. ولم يكن ذلك اعتباطا، بل فيه تظهر عاطفة الأم تجاه الابن، فمهما بلغ ابنها من الشأن الصّغير في نظر الآخرين، فهو عظيم الشأن عندها، عظم الغزال مقارنة بصغر حجم الخنفساء، وجميل جمال الغزال مقابل ما تثيره صورة الخنفساء من عواطف الاشمئزاز حسب المخيال الشعبي.

والغزالة لغة، هي الشّمس عند طلوعها وإشراقها؛ لأنها تمدّ أشعتها كأنها جبال من نورها تغزل. وكان العرب قديما من فرط تعلقهم بها، يحزن عليها أشدّ الحزن في حال نفوقها، وكأنّ أخاه قد توفي، ويكرمونها بالدفن كالإنسان.

ويرفض الأدب الشعبي العناية المفرطة في تربية الفرد من خلال الدعوة إلى عدم التذليل «الْمَهْرُ لَا تَشْلُو، وَالدَّكْرُ لَا دَلُّو»، أي لا تزيّن المهر ولا تدللّ الطفل الذكر، في إشارة إلى نية المجتمع على تربيته على قساوة الحياة وشظف العيش، وعلى الرجولة التي تستدعي هذه الخشونة. فهو إعداد للحياة إذن. بل ويختار أسلوب «سَيِّبُ تَكْسَبُ»، أي اترك الطفل مع الطبيعة لتحصل على فرد ذي تربية ملائمة. والمثل يحمل رفضا لطرائق التربية وأساليبها التي يتبناها أفراد المجتمع، واقترح تربية مختلفة عنها من حيث الجوهر والأساليب.

وقد نلاحظ بساطة القول لكنّه يحمل فلسفة تربوية عميقة، أقرب ما تكون للتربية السلبية التي جاء بها "جون جاك روسو"، والتي تقوم على فكرة أنّ الطبيعة كفيلة بتعليم الفرد وتربيته، ومدّه بالخبرة

الكافية لنموه؛ لأنها زودته بميزة حبّ الاطلاع، التي تعدّ الحافز لكلّ تعلّم، ولذلك وجب استغلالها لتعويدهم على ملاحظة الظواهر وتمييزها لديهم. وقد ضمن "روسو" فلسفته حول التربية السلبية، في رسالة بعث بها إلى "كرستوف دو بورمون" جاء فيها «إذا كان الإنسان طبيياً بطبيعته، وأعتقد أنني بينت ذلك، وبالتالي، إذا كان الإنسان باقياً كذلك ما لم تفسده عوامل خارجة عنه، وإذا كان البشر أشراراً، وهذا ما علمته عنهم منهم، يكون شرهم إذن آتياً من خارج طبيعتهم، أغلقوا المنافذ على الرذيلة يبقى القلب الإنساني دائماً طبيياً، إنني أؤسس على هذا المبدأ أسلوب التربية السلبية، وهو أفضل أسلوب، بل إنه الأسلوب الوحيد الصالح»⁽¹⁾.

فنجد المجتمع يشجّع على ذلك من خلال الإقدام على التجارب دون خوف «مَا رَكَبَ مَنْ خَافَ مِنْ الطَّيْحَاتِ»، وفي المثل «اللي حسب الطيحات ما ركب» أي أن الذي يخاف من السقوط عند محاولة ركوب الخيل مثلاً، لا يمكنه أن يتعلّم. فالخبرة تكتسب من خلال الممارسة الفعلية لها، بينما الفرد الذي يخاف من نتائج التعلّات الأولى، ولا يمارسها أو يكتفي بالجانب النظري منها، فمآله الفشل، أي لا يتعلّم. والملاحظ في الخبرة التي يدعو إليها المثل شيئين اثنين: السعي والتجريب. ومن جهة أخرى، يدعو إلى تحمل المعاناة جرّاء التجريب. والتفاعل بينهما، هو الذي يحدث التغيير في الفرد، وهو ما يسمّى بالخبرة. ومن آثار الخبرة في المجال الاجتماعي الحيوية التي تخلقها في الفرد، وهذا ما أشار إليه "جون ديوي" «حيثما توجد الخبرة يوجد كائن حي»⁽²⁾. والخبرة التي يدعو إليها المثلان هي "من الطبيعة وفي الطبيعة"، الأمر الذي دعا إليه "جون ديوي" في نظريته التربوية. إذ يقول: «التربية للخبرة، وعن الخبرة، وفي سبيل الخبرة؛ لأنّ التربية عملية ترقّ في نطاق الخبرة وعن طريقها وفي سبيلها»⁽³⁾. ويضرب "جون ديوي" مثلاً توضيحياً لمعنى الخبرة، فالفرد الذي يلمس النار، ليس كافياً في اكتساب الخبرة وحصولها، إنّما ما يصابها من ألم، ليعي أثرها عليه، فيتعلّم تجنبها حتى لا تؤذيه مرة أخرى. كما تدخل فيها فهم العلاقات بين الأشياء، أي ما وقع في خبرته، والإفادة منها. وهذا ما يطابق تماماً المثل الشعبي الأنف الذكر، ف"الطيحات" هو الألم الذي تسببه الخبرة الجديدة. وهي النظرة الحديثة للتربية.

كما هو واضح في هذا المثل «سَالٌ مُجَرَّبٌ وَ لَا تَسَالُ طَبِيبٌ» وفي الأمثال السابقة، نلاحظ أن

⁽¹⁾ محمد الخماسي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، "تربية المواطن الحر في كتاب إيميل لجان جاك روسو" القيروان، تونس، ص 54.

⁽²⁾ رالف ن. وين، قاموس جون ديوي للتربية - مختارات من مؤلفاته، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1964، ص 99.

⁽³⁾ أحمد فؤاد الأهواني، جون ديوي، دار المعارف، القاهرة، ط 3، 1987، ص 51.

الثقافة الشعبية تولي قيمة كبرى للتجارب الحياتية وتروّج لها، فهي تقدّم المعارف المبنية على أساس التجارب على معارف الطبيب التي قد تكون-حسب المخيال الشعبي-مبنية على أسس نظرية بحتة. كما أنّ التجربة والمعارف الناتجة عنها مرتبطة عادة ودوماً بكبار السنّ، ولذلك عدتّ السنّ من المعايير التي يُحتكم إليها في المجتمعات التقليدية، وبناءً على ذلك يقول المثل «اللّي فاتك بليّة فاتك بحيلة»، فالأكبر سنّاً يكون دوماً أكثر وعياً ودراية ومعرفة، ولذا ينبغي الرجوع إليه والثوق به وطاقته؛ لأنّ الرأى ما يراه كبير السنّ.

2-أساليب تربية

أولت الأمثال الشعبية أهميةً للنصح والعظة والتحذير كأساليب تربية لتوجيه السلوك «مَا تَكُونُ حُلُوً وَتَسْرَطُ، مَا تَكُونُ مَرٌ وَتَتَلَاخُ»، أي لا تكن حلواً فتسرتط، ولا مراً فتلفظ. فالطيبة في كثير من الأحيان يُحتقر صاحبها، والسوء الدائم يصبح صاحبه مكروهاً من الناس. فالطيبة هو رمز لاحترام الآخر، لكن الطيبة الزائدة تعدّ إقلالاً من احترام الذات لذاتها، ولذلك من الضروري رسم حدود لهذه الطيبة بالتوسط فيها. مثلما ينبغي التوسط في قلة الطيبة، حتّى يتم المحافظة على العلاقات مع الآخر. وإذا أراد الفرد فرض احترامه على الآخر، الذي يريد استغلال طبيته أو الاستخفاف بها، حينها يبيح المجتمع استعمال ميكانيزمات دفاعية يتضمّنهما المثل «الكلام المرّ يحدّ على مولاة» أي وضع حد لعلاقاته من خلال الدفاع عن نفسه عند الضرورة، ولو بكلام ولهجة فيها ما لا يرضي، عندها يتم فرض الهيبة وحدود التعامل والاحترام. وإن تمّ التّمادى في قلة الاحترام، حينها ينأى الفرد بنفسه عن ذلك و يبتعد، باستبدال غيره به، الذي يجد فيه الاحترام والتقدير المتبادلين. والمثل «اللّي بدلك بالفول بدلو بقشور» يحثّ بالابتعاد عن الذين لا يقيمون وزناً لعلاقات المودة الاحترام، ويقطعونها دون موجب حق، باستبدال أرخص كيفية ممكنة بهم. فالقشور أرخص من الفول ذاته. في كناية عن شدة ردة الفعل الذي يستحقّها هؤلاء.

وفي أسلوب تحذيري من مغبة احتقار الناس والاستخفاف بهم، بغية التنبيه إليه والإقلاع عنه يورد المثل «تتمرّد الحواشي⁽¹⁾ و تُولّي جمال، و تتمرّد الصبايا و تُولّي رجال»، بمعنى تعاني الحواشي (الحوار) في بداية حياتها لكنها تصبح جمالا، كما أنّ الصبيّ قد يعاني في صغره معاناة شديدة نتيجة مشاق الحياة، لكنّ ظروف الحياة وقساوتها ستجعل منه رجلاً، فاحذر الاستخفاف به وهو صغير، حتّى لا يبالك حقه وهو كبير. فالزمان يربّي والحياة تربّي ولو بغير أبوين «اللّي ما

(1) الحاشي، هو صغير الجمل.

رَبَاوَهْشَ وَالذِيهِ الزَّمَانُ يَرِيْبِيهِ»، وقد تكون تربيته تربية صالحة، فيطلق عليه المثل «الْمَتْرَبِي مَنْ عَدَّ رَيْبِي».

ومن الأساليب التي يعتمدها المجتمع في تربية أفرادها، أسلوب التخويف بدءا بالتخويف بعواقب الأمور «الذرية الشينة تجيب اللعنة لماليها»، وفي مثل مشابه «كَلْبُ السُّوءِ يَجِيبُ اللَّعْنََةَ لِمَوْلَاهُ». ويحتفظ المخيال الشعبي بفكرة على درجة كبيرة من النضج، وهي أن الأسرة الواحدة لا يمكن أن تتجب أولادا على شكل نماذج مماثلة، بل أن «الْكَرْشُ تَجِيبُ سَبَّاغٌ وَ دَبَّاغٌ»، فرحم الأم الواحدة ينبج ذرية من طبائع مختلفة، قد يكون منها الخير والشرير، الحسن والسيء، لكن الثابت أن شخصياتهم تختلف بالضرورة عن بعضها لاعتبارات مختلفة أيضا. ونجد أسلوب التخويف أيضا في المثل «خُلْعَةَ لِلذَّيْبِ خَيْرٌ مِنْ شَيْءٍ اجْنَابِهِ»، يعني الابتعاد عن العقاب البدني وتجنبه كأسلوب في التربية، واستعمال أسلوب التخويف فقط. ويظهر هذا أيضا في المثل «أُضْرِبُ الطَّارُوسَةَ⁽¹⁾ تُخَافُ العُرُوسَةَ». فلتخويف الآخر، اضرب أمامه حيوانا، كالكلب، لزرع الخوف في نفس المعني بهذا الأسلوب. فهي رسالة مشفرة للوصول إلى الهدف والمبتغى. والملاحظ في الأمثال السابقة، أن ملخصها هو أن استعمال التخويف جائز، ويبدو ذلك في المثل «أَنْفُخْ شَدَقَكَ وَ شَدَّ يَدَكَ». كما يدعو المثل «المحلوبة حليب، و المعصورة دم» إلى التوسط في أمور التربية والأمور الأخرى أيضا، فإن جرت الأمور كما ينبغي لها أن تكون كانت نتائجها حسنة، بينما إذا كانت فيها شدة وقسوة كانت نتائجها أليمة وعكسية.

وقد يكون الأسلوب أسلوب تحبيب «الذرية تجيب الرحمة لوالديها»، أي الأولاد تجلب الدعوات بالرحمة من خلال تعاملها الحسن مع الغير.

وفي حال الإخلال بعملية التربية فإن صورة بليغة جدا يلوم فيها الابن أمه أو القائمين على تربيته، بكلام فيه شيء من التقريع واللوم، عن سوء تربيته له، مبديا شعوره بالندم لفعلة، وشيئا من تأنيب الضمير، فتضمن ذلك المثل «لَوْ كَانَ ضَرْبَتِي عَلَى لَبِيْرَةٍ، مَا نُجِيبُ لَكَ لَبْقِيْرَةٍ، وَ لَوْ كَانَ ضَرْبَتِي عَلَى الْيَشْفَةِ⁽²⁾، مَا نَصَفَاوَا لِلْكَشْفَةِ»، فهو يلخص التجربة الاجتماعية التي لا ترى في الأشياء البسيطة التي يقوم بها الفرد ضررا، كسرقة إبرة مثلا، فيتغافل عن التنبيه عليها أو النهي عنها فيستفحل الأمر إلى سرقة الأشياء الكبيرة كالبقرة، والتي توصل بدورها الفرد إلى «الكشفة» أي انكشاف أمره عند الناس، ويصبح فضيحة، والتي بها يمارس المجتمع ضغطه على الفرد، معاقبا.

(1) الطاروس هو كلب الصيد.

(2) اليشفة، إبرة كبيرة الحجم لخياطة الأغذية الخشنة.

وفي إشارة إلى الحالة النفسية التي تعيشها المريضة، خاصة تلك التي ليس بمقدورها الإنجاب، فتلجأ إلى تبني طفل وتربيته. وبعد التعب والشقاء اللذين كابدتهما في سبيل تربيته، وبعد ما أغدقت عليه من فيض عواطفها، قد يبتعد عنها عندما يكبر لسبب من الأسباب، فيحز ذلك في نفسها، فتتأثر أيما تأثر، فتصبح محل إشفاق الناس، فيقولون: «اللّٰهُ يَرِيّ حَرْفَهُ رَبِّي» في إشارة إلى معاناتها من عدم الإنجاب من جهة، ومن ابتعاد الطفل عنها من جهة أخرى. وفي المقابل قد يسلك الفرد سلوكا لا يرضي مربيته، فيقع ذلك في نفسها موقعا سيئا تتأثر به، لكنها تواجهه بقولها: «أَبِيَّ جَبْتُ قَطِيطٍ يُوَسِّنِي وَلَا يَبْحَلِقُ فِي عَيْنِيه!!» بنبرة فيها استغراب من التصرف واستهجان له. كما نستشف من المثل تصريحاً بوضع الطفل داخل الأسرة، وبالوظيفة التي يؤديها داخلها، كما نستشف منه خطأ من قيمته كإنسان، فهو قطيط، تصغير قط يعني حيوان. فكل هذه المشاعر أثارها سلوك الطفل، قد يكون طائشا، لكنه كافيا لكشف العلاقة وتهديدها بالتفكك.

3- الصّحة

وبيّن لنا المثل «مَارِسَ عَشْبَةَ تَنُوضُ وَ وَحْدَةَ تَفَارِصُ» ارتباط الإنسان بالطبيعة، من خلال ملاحظاته لظواهرها. فهو يُعلمنا أنّ شهر مارس شهر لنمو النبات، أي أنه فصل الربيع في أوج نشاطه.

وفي ارتباط الطبيعة بالصحة، يفيدنا المخيال الشعبي بمعارف مهمة، فيزودنا بما للأطمار الصيفية من منافع صحية «مَطَرُ الصَّيْفِ يَنْحِي الحَمَى وَ الهَيْفَ»، والهيف في اللغة العربية هي الريح الحارة، تيبس النبات، وتعطش الحيوان، وتتشف المياه، فتأتي الأمطار الصيفية لتزيل هذه الظواهر أوتخفف من غلوائها، بل وتبرئ من الحمى. ونجد من النصائح الصحية التي يوصي بها الوجدان الشعبي «آخِرَ العِلَاجِ الكَيّ»، فلقد اكتسب الفرد من خلال تجاربه الاجتماعية أنّ الكي من الأساليب العلاجية التي يلجأ إليها عندما يستنفد كل الوسائل الأخرى التي تفيد في العلاج، فالمثل يقدم معرفة تلخص خبرات سابقة، لكنه يؤكد أنّ كثيرا من الأمور توجب عند معالجتها حلولا جذرية تكون مؤلمة، عندما تعجز بقية الحلول ولا يكون أمامها حل آخر. لكنه وقيل هذا وذاك، يعبر عن وعيه، بأن المرض قد يفاجأ صاحبه بغتة، فيصبح طريح الفراش بين عشية أو ضحاها، فيعلمه أنّ استعادة العافية والصحة تكون حتما بالتدرج، ف«الْمَرَضُ يَنْزِلُ بِالْقَنْطَارِ وَالرَّاحَةُ تَنْزِلُ بِالْأَوْقِيَةِ» فالأمر يتطلب صبرا وأناة.

4- التفاوض الاجتماعي

يعدّ نسق الضبط الاجتماعي من أهمّ أنساق البناء الاجتماعي، وهو جملة الوسائل والأساليب والقواعد لتحقيق غايات المجتمع وأهدافه والحفاظ على النظام وتماسك المجتمع وانسجام أفرادهِ. ومن الآليات التي يلجأ إليها النسق لفرض التزام أفرادهِ نحو بعضهم بعضاً ما صرح به المثل «اللّي أولو شرط آخرو نور»، فالملاحظ أنّه أولى أهمية إلى ثقافة التفاوض الاجتماعي في شكلها البسيط، كأسلوب راق في معالجة القضايا المختلفة والابتعاد عن الاعتباطية، فالشرط لا يأتي إلا بعد تفاوض ارتكز على مهارات أداء الحوار وممارسة أساليبه، يعقبه اتفاق على أساسه تُبنى العلاقات الاجتماعية. فكلّ شيء ينبغي أن يكون مدروساً واضحاً، ومحلّ رضا الأطراف كلّهم. يترتّب على ذلك التزامات، تحفظ متانة العلاقات الاجتماعية بين الأفراد والجماعات في المجتمع.

ونجد من الأمثال الشعبية ما يعلي من شأن الوعي والثقافة التي يتمتع بها الفرد أكثر من اهتمامه بتعلّمه. ف«أعطيني فاهم الله لا قرأ»، يشير حتماً إلى الوعي الاجتماعي، الذي ينتج عن تفاعلات الفرد مع محيطه. و«الفاهم» أي الوعي هو ذلك الإنسان المدرك لذاته وللآخرين وللبيئة المحيطة به والمدرك للعلاقات بينها. فهو الأكثر انتباهاً للظواهر والأكثر استيعاباً لها والحكم عليها. فالوعي هو القدرة على التكيف مع الوقائع باعتبارها وسائل لتحقيق غايات. فهذه المواصفات التي يحبّها المجتمع في الفرد «الفاهم». والمجتمع يدرك تمام الإدراك الفرق بينه وبين الذي يقرأ، لأنّ هذا الأخير لا يعني بأيّ شكل أنّه واع. فقد يكون متعلّماً ويحمل من الثقافة القليل أو الكثير، لكنّه لا يكون فاهماً واعياً بالضرورة.

5- نظرة حول طبيعة الإنسان

لم يكن الحكم الذي ذكره المثل «الطبيعة جبل و الجبل ما يتحوّل» حكماً اعتباطياً، إنّما جاء نتيجة خبرة طويلة أتاحت فيها مخالطة الناس من طبائع متباينة، والمقارنة بينها بدقة، وملاحظة السلوك الذي يسلكونه ويدبرون به شؤون حياتهم. فاستنتجوا أنّ الطبع، حسب المثل، فطري وثابت ثبات الجبل، وهو يتوافق مع تعريف «رونيه لوسان René Le Senne» الذي يقول أنّ الطبع «مجموعة الاستعدادات الفطرية التي تولّف الهيكل النفسي للإنسان»⁽¹⁾. يتضمّن المثل والتعريف معاً فكرة أنّ الطبع ثابت في النفس لا يتغيّر، فهو الذي يشكّل هوية الفرد البنيوية الدائمة، ولا ينمو على الرغم من

(1) روز ماري شاهين، علم نفس الطباع و الأنماط-دراسة تطبيقية على شخصيات نجيب محفوظ، دار مكتبة الهلال، ط1، 1995، ص43.

التغيرات في الحياة العقلية. فهي بنية ثابتة دلتها السلوك والأمزجة الشخصية. وفي علاقته بالشخصية يشكّل الطّبع «العنصر الأساسي للشخصية، بل نواتها. فكلّ تطوّر في الشخصية هو نتيجة تفاعل النّواة الثابتة مع متغيّرات المحيط. يؤمّن المحيط للشخصية المادة (فكرّ جاهز، تصرف محدد ومكرّر...)، ويعطي الطبع لهذه المادّة شكلها الذي يعتبر ميزة الإنسان وخاصيته. ويعبر الإنسان عن هذا الشكل بشخصيته الاجتماعية، التي ليست في آخر المطاف سوى المظهر الاجتماعي المتكامل أو بالأحرى المظهر الشخصي للطّبع الفردي»⁽¹⁾.

«الّتي تحرّثها الوالدين تحصدّها الذرية»، قد يكون المثل جيّداً من الناحية التربوية، فهو يدعو الآباء إلى الحذر من فعل أشياء غير لائقة أو سلوك شائن في تعاملاتهم مع أفراد المجتمع وفي علاقاتهم الاجتماعية في مجملها. فهو يثير في ضمير الفرد حالة انفعالية تتضمّن إشعاره بالألم وإحساسه بالأسف والذنب لثنيه عن ارتكاب أيّ خطأ؛ لأنّ انعكاس هذا الأخير سيكون سلبياً، يكون في أكثر الأشياء إيلاماً وأشدّها حساسية، وهم الذرية. وهي فكرة مسيطرة على العقل وتعمل بفاعلية كبيرة في المجتمع. لكن في المقابل، وعلى الرغم من تدين المجتمع، نجده يؤمن إيماناً قاطعاً بالمثل، وعليه تتشكّل فكر وأنتج سلوك على الرغم من واحدية المثل من حيث العدد؛ في حين أغلق عليه الوعي بالآية «وَلَا تَزِرْ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى»⁽²⁾ على الرغم من ورودها خمس مرّات في القرآن⁽³⁾! وبالآية «كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ»⁽⁴⁾، وبالآية «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ وَأَخْشَوْا يَوْمًا لَا يَجْزِي وَالِدٌ عَنْ وِلَدِهِ وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَازٍ عَنِ وَالِدِهِ شَيْئًا...»⁽⁵⁾ بآيات أخرى كثيرة.

وقد ينتقل الشعور بالذنب إلى الذرية ذاتها، من خلال ما تبديه من أسف على ما ارتكبه الوالدان وانعكس عليهم في حياتهم «الّتي خَلَى لُو بُوهُ عَقَبَةٌ يَطَّلِعُهَا»، فالعقبة قرينة دلالية على الصّعوبات والمشاكل الحياتية التي يتسبّب فيها الآباء، وأورثوا معاناتها الأبناء. ولسان حال الفرد يقول، والحال هذه، ما قاله أبو العلاء المعري: «هذا ما جناه عليّ أبي».

(1) روز ماري شاهين، المرجع نفسه، ص45.

(2) سورة الإسراء، الآية 15.

(3) وردت الآية «وَلَا تَزِرْ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» في السور التالية: الأنعام: 164، الإسراء: 15، فاطر: 18، الزمر: 7، النجم: 38.

(4) سورة المدثر، الآية 38.

(5) سورة لقمان، الآية 33.

6- نظرة حول كبير السن

يقف المخيال الشعبي من خلال مثله «كِي شَابْ عَلَقُوا لُو كِتَابْ» موقف المثبِّط للرغبات، والمدمر للطموحات، من خلال القضاء على جذوتها واستئصال شأفتها، مهما كان نوعها أو شكلها، يكفي فقط أن تأتي في سن متأخرة نوعا ما، وفي بعض الأحيان في أقل من هذا العمر بكثير. والمعبر عنها بـ «كِي شَابْ» من الشيب، لتتال هذا التهكم وهذه السخرية. فحدّدوا بذلك اجتماعيا وظيفة للسّن المتأخّرة، وهي للأكل وانتظار الموت، فاقتنعوا بها وأصبحوا يردّدونها في كلّ حين «نَاكَلُوا فِي الْفُوتْ وَ نَسْتَأَوُوا فِي الْمَوْتِ»، فيرى نفسه أنه «طَابَ أَجَانُو» انتهت مهامه في الحياة، أي أصبح في خريف العمر، ينتظر سقوط ورقته في أية لحظة. فهو قد يكون صحيح البنية بيولوجيا لكنه عاجز اجتماعيا. وهي فعلا فكرة مسيطرة على كلّ العقول، في كلّ مستوياتها الفكرية. رسمت طريقا وشكّلت عقلا يقول عن نفسه منذ بداية حياته الواعية الأولى «أَخْدَمَ يَا صَغُرِي لِكُبْرِي وَ أَخْدَمَ يَا كُبْرِي لِقُبْرِي». وإذا ما تأملنا المثليين مليا، نجدهما يحملان نظرة تشاؤمية للحياة في السن المتأخّرة، ونقدا للحياة الاجتماعية، تذكر ما فيها من آلام وتفكير في الحياة والموت. وبهذه النظرة يكون المجتمع قد ساهم في إشعاره باليأس من الحياة، الذي يزيد من وحدته وانعزاله، قد يصل إلى حدّ انفصام عقلي يصعب معه التكيف مع الواقع والاندماج فيه. وتجدر الإشارة إلى أنّ هذه النظرة لا تشمل مرحلة الشيخوخة المتقدّمة التي تتطلّب راحة وعناية ورعاية الجميع.

خلاصة

على قصر الفصل الذي يتناول القيم النظرية في الأمثال الشعبية، فإننا نستشف أنّ فكر الفرد في البيئة الشعبية مرتبط بأشدّ الارتباط بما هو محسوس. لكنّه لا يخلو من تجريد في كثير من مواقع التفكير. فهو استقرائي بامتياز نظرا لاعتماده على ملاحظ الظواهر الطبيعية والاجتماعية وتعميم نتائجها لتكون قواعد ونظريات يعتمد عليها في تسيير شؤون الحياة.

لقد نظرت الثقافة الشعبية إلى الابن نظرة جميلة فيها كثير من العاطفة والحب، فعمدت إلى اتباع طرائق مختلف لتربيته، وأساليب عدّة لتوجيهه. فرأت في التربية السلبية النجاعة، ليتعلّم منها من خلال التجارب الحية التي تتيحها له، ومن خلال الصعوبات التي تعترضه، فتعوده على شطف العيش وقساوة الحياة. وللسن دور في نمو الخبرة، فهي معيار اجتماعي للوثوق بها والاطمئنان إليها. ويدعو المجتمع إلى الطيبة لكن الطيبة التي تقع بين رذيلتين، رذيلة الإفراط ورذيلة التقريط. فالطيبة دليل الانفتاح على الآخر، وعدم استغلالها من الآخر دليل الاحترام. ولذلك نجد الثقافة الشعبية تحذّر

من الاستخفاف بالناس ومن عدم احترامهم.

وعمد المجتمع إلى استعمال التخويف كأسلوب عقابي، يرى فيه النجاعة والفاعلية. وعبر عن خشيته من نتائج التربية التي قد تنعكس على الفرد. كما أولى المجتمع التفاوض الاجتماعي أهمية كبيرة كأسلوب في الاتفاقيات والعهود والعقود وفي التشريعات. وأعطى أيضا للوعي ما يستحق من اهتمام. لكنه وجه في المقابل، نقدا لاذعا للمجتمع من خلال اعتبار السن المتأخرة فترة الموت الاجتماعي للفرد. كما قدم معرفة عن ثبات الطبع في النفس البشرية.

الفصل الثَّامِن

الفصل الثامن

القيم الجمالية في الأمثال الشعبية

تمهيد

1- المظهر

2- الجسد حامل للقيم الاجتماعية

خلاصة

تمهيد

الجمال-قيمة مطلقة عليا- هو إحساس مرهف يسري في نفوسنا، يظهر في كثير من الأشياء في واقعنا الطبيعي والاجتماعي. فيبدو في الطبيعة وتناسقها وألوانها، في طيورها وأصوات طيورها، وفي كل صور الكون الجميلة، فتمتع الإنسان ويستمتع بها وجمالها. ولو تأمل الإنسان واقعه المادي والحيوي الذي يعيشه في بيئته، لوجد ضروبا من الجمال تزوقه سواء تعلق الأمر بمسكنه أو مأكله أو ملبسه، أو في غيرها من الأشياء.

قال السوفسطائيون: أنه لا يوجد جميل بطبعه، بل يتوقف الأمر على الظروف وعلى أهواء الناس وعلى مستوى الثقافة والأخلاق⁽¹⁾؛ أما أفلاطون فاعتبر الجميل مستقلا عن مبدأ الشيء الذي يظهر أو يبدو على أنه جميل. فالجميل صورة عقلية مثل صورة الحق أو الخير⁽²⁾. أصدر أفلاطون حكما بأن الشكل وليس المضمون، هو ما جعل العمل الفني جميلا، وأكد أن الجمال مستقل عن الحقيقة والنفع، وكثيرا ما كان يتمنى حدوث تألف بين الشكل والمضمون⁽³⁾.

1- المظهر

"لم يعد الجسد حكرا على البيولوجيا لوحدها، بل هو بناء اجتماعي وثقافي تتجلى فيه شتى مظاهر التفاعل الإنساني، فالتفكير في الجسد هو طريقة معينة للتفكير في العالم والعلاقات الاجتماعية، فأبيّ خلل يدخل على صورة الجسد هو خلل في تناغم العالم"⁽⁴⁾. ولذلك يتخذ الفرد طريقة خاصة في التعبير عن الذات بكل ما يتعلق بهذه الذات من فكرٍ وذكريات وانفعالات وخيالات ووجهات نظر حول الواقع والمجتمع. ولذلك أعطى الناثي قيمة لمظهر الجسم ومن خلاله للذات.

يشير بورديو *Bourdieu* من خلال مفهومه المركزي *Habitus* أن هيئة الجسد تترجم وتعبّر عن هابيتس كل فرد؛ "فخطاطة الجسد مزودة بنظرة مكتملة إلى العالم الاجتماعي، وبفلسفة مكتملة للشخص والجسد الخاص"⁽⁵⁾. الجسد عند بورديو شكل من أشكال الرأسمال المادي.⁽¹⁾

(1) شاكر عبد الحميد، التفضيل الجمالي-دراسة سيكولوجية التذوق الفني، عالم المعرفة (267)، 2001، الكويت، ص14.

(2) عبد الرحمان بدوي، ملحق موسوعة الفلسفة، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 107، 1996-159.

(3) شاكر عبد الحميد، المرجع السابق، ص15

(4) David Le Breton. (2008). *La sociologie du corps*. Coll. « que sais-je ». Paris: PUF. P.21

(5) Sylvène Kitabgi & Isabelle Hanifi (2003), *la sociologie et le corps: Généalogie d'un champ d'analyse*, In «Le corps sens dessus dessous: Regards des sciences sociales sur le

والجدير بالذكر أن فلسفة الجمال، إلى جانب انطوائها على جانب نظري ذي قيمة تاريخية، فإنها تتضمن أيضا جانبا عمليا يمسّ الإنسان بشكل عام. وهذا الأخير يتعلّق بالممارسة العملية، الأمر الذي نريد التطرّق إليه وتفسير موضوعاته وتحليل مضامينه. فالهدف الرئيس من الدراسة الجمالية هو التعريف بالقيم الجمالية وكيفية تذوّقها والتذوق العام والحكم عليه، حتّى نتّمكن من بناء صورة عنه في منطقة أولاد نائل.

على الرغم من أنّ اللباس كان عبر تاريخه ولا يزال لوقاية الجسم من الحرّ والقرّ؛ ولستر العورة، إلا أنّه فضلا عن ذلك، له دور ودلالة اجتماعية، تدلّ على الطبقة الاجتماعية والوظيفة والجنس والعمر وحتّى الدين.

فالمظهر الجمالي نابع من المجتمع وخاضع له، فهو يخضع بالضرورة للتنظيم الاجتماعي، أي إلى مجموعة الشروط المادية والمهنية، والطبقة الاجتماعية والنظم الدينية والسياسية، بالإضافة إلى التعليم والنظام العائلي والأسري.

وتجدر الإشارة أنّ أفراد الطبقات الضعيفة أو العاملة البسيطة، لا يولون الاهتمام اللازم بمظاهرهم، بل يهتمون بقوتهم البدنية والجسدية، لأنّ أجسادهم تستخدم كأدوات تكون جيّدة للعمل؛ وبالتالي فهو يكتفون بالضروري من اللباس والعملية منه أيضا، فالفكرة التي يحملونها عنه لم تتغيّر وهي تلبية الحاجات الضرورية الخالصة ذات النفع؛ في المقابل فإنّ الطبقات الاجتماعية الميسورة والمحظوظة، تولي اهتماما بمظهر الجسد، فاللباس في هذه الحال له وظيفة رمزية، يدخل في إطار استراتيجية البحث عن وضع اجتماعي والتموقع فيه، بغية دعمه أو اكتسابه. فاللباس ذو سلطة مميّزة، فكّما ارتقى الفرد في التراتبية الاجتماعية، فكّما نما مستوى الوعي، فكّما أهمل العمل اليدوي، وانتقل الاهتمام إلى العمل الفكري، يتغيّر وفق هذا الأخير نظام العلاقة بين الفرد وجسده. فالعمل الفكري لا يستوجب قوّة بدنية، فيلجأ الفرد إلى ربط علاقة واعية بجسده، من حيث الاعتناء بمظهره وجماله، ولا يعير الأهمية اللازمة للقوّة البدنية. وكمثال على ذلك، نجد رعاة الغنم، الذين يحترفون مهنة الرعي، لا يعيرون أهمية لمظاهرهم، فالجسد للشغل، وبالتالي تكفيه الملابس الوظيفية والضرورية؛ وفي المقابل،

corps, sous la direction de Laure Ciosi-Houcke & Magali Pierre, Ed: L'Harmattan. PP. 13-67

(1) كرس شلنج، الجسد و النظرية الاجتماعية، تر: منى البحر و نجيب الحصادي، ط1، الكلمة، دار العين للنشر، العين، الإمارات المتحدة، 2009، ص169.

نجد مالك رؤوس الأغنام، صاحب الثروة الحيوانية، ينتقي من الملابس القشابية المنسوجة من الوبر العقيق والقندورة المختارة من القماش ذي الثمن الغالي، فهي ذات قيمة رمزية أكثر من قيمتها النفعية الوظيفية، تشعره بالقوة والسلطة، بنفس القدر الذي تشعره فيه بتميزه الاجتماعي عن الآخرين، أي أنه يعتني بمظهره من حيث اللباس والعناية بجماليات الجسد، والعناية بالمركبات، لأن الجسد والحال هذه للتفكير والقيادة، وليس للجهد البدني.

ففي المثل الشعبي «يَا ابْنِي الْكَبْشُ يَتَّبَعُ عَلَى بَدْرُونْتَهُ» بمعنى أن الكبش يبدو بصوفه المنفوش أكثر جمالا وانجذابا من ذلك الكبش الذي ليس له صوف منفوش. في كناية على حث الفرد على الاعتناء بلباسه لإظهار مستوى تقدير الذات التي تنعكس على الطريقة التي ترتدي بها ملابسنا وأيضا التي نتحدث ونتصرف بها⁽¹⁾. فهذه هي الطريقة التي يريد بها المجتمع أن يقدم بها الفرد ذاته للآخرين على حد تعبير غوفمان⁽²⁾. وتلبي بها حاجات الفرد الاجتماعية والنفسية: الحاجة للتقدير الاجتماعي، والاحترام والقبول والمكانة الاجتماعية والحاجة إلى احترام الذات.

وتبلغ العناية باللباس أقصاها عندما يدعو المثل الشعبي أفراد المجتمع «كُولْ مَا يَعَجَبْكَ، وَ الْبَسْ مَا يَعَجَبُ النَّاسُ» أي كُلْ مَا يَطِيبُ لَكَ أَكْلَهُ، لِأَنَّ الْأَكْلَ ذَوْقُ خَاصٍ، وَلَا يَبْدُو لِلْعِيَانِ حَيْثُ لَا يَعْرِفُ النَّاسُ أَأَكَلْتَ جَيِّدًا أَمْ لَا! وبالتالي لا يكون موضوع حديث الخاص والعام، ولما أباح المجتمع للفرد حق التمتع بحرية الإرادة، في اختيار ما يروقه من مأكّل ومشرب من محيطه، فهو في الواقع سمح له بهامش من الحرية فقط لأن الاستهلاك يخضع لعادات وتقاليد وأعراف، بل وإلى قوانين اجتماعية موروثية، من حيث نوع الطّعام وكيفية تناوله،... إلخ، يتعلمها أفراد المجتمع لتنظيم علاقاتهم الاجتماعية وتبادل المعاني؛ لكن يسحب منه هذا الحق عندما يتعلّق الأمر باللباس؛ لأن «الشّعور بالانسجام أو النّفور، إنّما يرجع إلى الطّابع المميّز لمجتمع معيّن وزمان معيّن، فالآثار الفنية الجميلة هي التي ترضي الغالبية العظمى من الأنواق»⁽³⁾. فاللباس رمز اجتماعي ينمّ عن الوضعية الاجتماعية والنفسية التي يوجد فيها الفرد. وبالتالي لابد من إيلاء العناية به، ليكون الفرد في منأى من

⁽¹⁾ رانجيت سينج ماهي؛ روبرت دلبيو. ريزنر، تعزيز تقدير الذات-إعادة بناء وتنظيم نفسك للنجاح في الأفية الجديدة، مكتبة جرير، ط2005، ص1، ص11.

⁽²⁾ عبد الغني مندوب، «التدين والمظهر الخارجي في الوسط الطلابي المغربي: مقارنة سوسولوجية»، عمران، العدد2، 2016، ص100.

⁽³⁾ راوية عبد المنعم عباس، القيم الجمالية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1987، ص341.

النظرات الدونية التي قد يوجهها المجتمع إليه. وما يؤيد ذلك المثل التالي: «أُعْبُ عَلَى عَدُوِّكَ جَوْعَانُ، وَ مَا تُعْقِبُ عَلَيْهِ عَرِيَانُ» بمعنى مر أمام عدوك جائعاً-لأن الجوع لا يبدو للعيان- ومر عليه مزينا بأثواب لتغيض عدوك إلى الدرجة التي يقول فيها: «ابن الكلب ولا حليله» أي عوض أن تكون محل شفقة من عدوك، فيقول فلان مسكين! وبالتالي تكون محل تشفي من قبله، لأن هذه الصورة البائسة يقرؤها الخصم بأنها تخفي وراءها مشاكل مادية ومعنوية غير مريحة، ونفسية مهزوزة يعاني منها الفرد، الأمر الذي يتمناه العدو؛ لكن إذا مررت به بلباس لائق ولاسيما إذا كانت فيه أناقة، فهنا تبلغ سورة الغضب ذروتها عند عدوك؛ لأن هذا الشكل يدل على أنك في وضع اجتماعي مريح، وهذا لا يرضي عدوك. لأنه دليل وضعية اقتصادية وحالة نفسية جيدة. ومن ذلك يوصي المجتمع أفراده بأن «كَبِّرْ الشَّدَّةَ فُدَامَ لَعْدَاءِ»، الشدة هي العمامة التي توضع على رأس الرجل، وهي رمز للغمى والقوة. وقد اعتبر "رولان بارث" في تحليله السيميولوجي، اللباس من الأنساق الدلالية غير اللفظية، فهو شكل من أشكال التواصل، أي لغة مثلها مثل اللغة اللفظية، تحمل قيما وتتقل دلالات ومعاني إلى الآخر.

«المظاهر الجسدية-هي امتداد للجسد في بعده الجمالي- في الوضعيات التفاعلية تعطي جملة من الدلالات الاجتماعية على الفاعلين الاجتماعيين، لأنها تلخص جزئياً أو كلياً هويتهم الاجتماعية»⁽¹⁾. الملاحظ في إيلاء المجتمع العناية البالغة للقيم الجمالية للجسد ولاسيما للباس، والحرص على عدم الظهور بمظهر غير لائق أمام الناس، واستعمال كلمة "الأعداء"، إنما يدل على صراع اجتماعي أدواته الجسد، لأنه الوسيلة الأنجع لإغاضة الخصم من جهة، وإشباع رغبات الأفراد وحاجاتهم من جهة أخرى من أجل تقدير الذات واحترامها، أي الاعتراف بها، على حد تعبير "أكسل هونيث"؛ لأن «الصراع الاجتماعي ينتج عن الشعور بالظلم الاجتماعي و الازدراء»⁽²⁾.

وهكذا يتحدد السلوك الاجتماعي للفرد نتيجة للتفاعل بينه وبين البيئة التي يعيش فيها بصفة خاصة البيئة الاجتماعية. واللباس ثقافة، وكثيرا ما تميل هذه الثقافة إلى مكافأة أفرادها على مظاهرهم الخارجية لصيانة نسق التفاعل الاجتماعي، والعمل على ديمومته واستمراره.

يحدّر المجتمع في منطقة أولاد نائل أفرادها من عدم المحافظة على الصورة الإيجابية التي

(1) Goffman Erving, « *L'ordre de l'interaction* », in Sociétés, 1984, 14 : 8-16

(2) كمال بومنيّر، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط 1، 2010، ص 112.

رسمها لنفسه ورسمها له المتفاعلون في البيئة الاجتماعية، خوفاً من النقد اللاذع والشديد والذي لا يرحم، وذلك من خلال تقديم نصيحة له «يَا ابْنِي عِنْدَكَ إِلَّا تَتَّعَرَفْ، وَإِذَا تَعَرَفْتَ عِنْدَكَ إِلَّا تَتَّكْشَفُ» فهو يدعو الفرد لإي حال أصبح ذائع الصيت ويحتل مكانة اجتماعية مرموقة أو معترف له بها، إلى المحافظة عليها وعلى الصورة الرمزية التي شكلها المجتمع عنه، ويحذره من أن ينتازل عنها أو ينزل منها من خلال إظهار النقائص التي يعاني منها أو يظهر بمظهر غير الذي عرف به، وبالتالي ستهتت الصورة التي رسمت في المخيلة الجماعية.

وهنا أورد حادثة حقيقية طريفة لأحد الأجداد في بداية القرن العشرين، كان يتمتع برأس مال اجتماعي واقتصادي ورمزي كبير. في أثناء سفره على حصان توقّف في الطريق لقضاء حاجته البيولوجية، صادف ذلك مرور قافلة ببو رحل "مرحول"، عرفه أهل القافلة وبأنه في وضع قضاء الحاجة. أثار ذلك فضولهم. ومن سذاجتهم، قرروا الذهاب للمكان لمعرفة نوع الفضلات التي يخلفها؟! كان الجدّ معروفاً بالنكاه الخارق. ونباهة البدوي العارف، لم يترك أثراً للفضلات ووضع مكانها حفنة من المسك، وواصل طريقه. عندما وصل أفراد القافلة المكان وجدوا مسكاً لم يجنوا فضلات. فازدادوا إعجاباً به، وتعززت صورته ومكانته الاجتماعية من خلال هذا الموقف الطريف.

من خلال الأمثال الشعبية السابقة نستشف أن الدعوة موجهة لكل أفراد المجتمع دون استثناء، ولا يكون التفاضل إلا بمقدار الاستطاعة. والملاحظ أنه لا يوجد فرق كبير في نمط اللباس بين أفراد المجتمع، وهذه في الواقع سمات المجتمعات التقليدية، التي تعيش حياة غير مكلفة ورتيبة. «ولا تستجيب الملابس لمتطلبات البيئة الطبيعية فقط، بل كذلك لمتطلبات وقيم وقوانين وتوقعات المجتمع أو الثقافة التي تستعمل فيها، فإنها تجسّد الكثير من المعاني الثقافية»⁽¹⁾.

لكن ماذا يحدث لو تصنّع الفرد شكلاً آخر لجسده؟ وجعل اللباس آلية من الآليات من أجل التمرد والتعبير عن نوع من الاحتجاج. والرفض للثقافة الاجتماعية السائدة؟ ما دام تقييم الفرد الذي حدث جرّاء عمليات التفاعل، فإن المجتمع لا يقبل أكثر من الصورة الرمزية الذهنية التي كونها عن أفرادها، وتطابقت مع وضعه الاجتماعي، ولذلك سيصدى المجتمع له، في حال انتهكها بـ«تهكّم لأمر

⁽¹⁾ شريف كنعانة، دراسات في الثقافة والتراث والهوية، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، رام الله، فلسطين، 2011،

غير مقبول ولا مستساغ»⁽¹⁾، ويعنف وتقريع. وهذه الانفعالات ليست بالضرورة امتهان وترفع واحترار، لأن قد تصحبه مشاعر الطيبة والتعاطف، إنما هو دفاع عن المجتمع وتقاليد وأعرافه، بدءاً ضدّ بكشفه لنفسه ولغيره ثانياً «يَا لَمَزُوقٌ مَنْ بَرَّهُ وَأَشْ حَالِكٌ مَنْ دَاخِلٌ» أو «يَا لَمُشَبِّحٌ مَنْ بَرَّهُ وَأَشْ حَالِكٌ مَنْ دَاخِلٌ»، أي أيها المتجمل بالأثواب الجميلة، نحن نعرف خصوصيتك الداخلية التي لا تتناسب مطلقاً مع مظهرك الخارجي. فاللباس الجميل لا يحو ما بداخلك. فجاءت الملاحظة التي حملها المثل لاذعة، لأنّ المعنى بها قد خالف قواعد التزيّن واللباس *Dress code* الملائمة لسياق معيّن ولشخص معيّن أيضاً، فالمثل يحمل إدانة لهوية اخفت بالتزيّن، فيرى في تزيّنه تعبيراً عن إرادة التميّز والتمرد في الآن ذاته. وتجدر الإشارة إلى أنّ اللباس يعدّ عند جماعة الثقافة المشتركة معادلاً لـ«لنظام وليس مجرد قطع مختلفة، ويكون لدى كلّ جماعة كهذه قوانين تقرّر من يمكن أو يتوقّع أو يجب أن يلبس أية قطع، وما هي مواصفاتها وفي أيّ مناسبات تلبس وتحت أية ظروف»⁽²⁾.

كما قد نجد تفسيراً آخر للمثل السابق، يظهر فيه إشفاق المجتمع على أفراده من خلال تنكيرهم بوضعهم الحقيقي «...وَأَشْ حَالِكٌ مَنْ دَاخِلٌ»، وخشيته من عدم التلاؤم مع الوضع الذي يفرضه اللباس الجديد والزينة التي يبدونها «يَا لَمَزُوقٌ مَنْ بَرَّهُ...». فلبس بذلة جديدة، حسب دراسة أمريكية حديثة، لا تغيّر أسلوب الفرد فقط، إنّما تؤثر أيضاً على كيفية رؤية الفرد للعالم، وعلى سعة التفكير⁽³⁾. فقد فحص فريق من الباحثين عينة من المبحوثين حول علاقة التفكير باللباس الذي يرتدونه، فلاحظوا أنّ الذين يرتدون بدلات يشعرون بقوة أكثر، الأمر الذي شجّعهم على اتّساع رؤاهم، إذ يرون الأمور في شموليتها والابتعاد على جزئياتها. وبعبارة أخرى، البذلة تشجّع على التفكير المجرد، في حين أنّ اللباس العادي اليومي يدفع باتجاه التفكير المجسّد. كما أجريت دراسة على مجموعة من الطلبة ولنفس الغرض، وخرجت بالنتائج ذاتها، ونشرت في مجلة: "Social, Psychological and Personality science".

وإذا لم يرتدع، يضيفون له تقريبا آخر «الْكُسا جَرِيدِي⁽⁴⁾ وَ الْعِشَاءُ كَرِيدِي»؛ أي الأثواب

(1) غزّت السيّد أحمد، التهكم و فنّ الإضحاك عند الجاحظ، العالم العربي للنشر، عمان، ط1، 2017، ص91.

(2) شريف كنعانة، المرجع السابق، ص197.

(3) موقع Newsly يوم 2021/08/06 على الساعة 9 و52 دقيقة.

(4) البرنوس "الجردي" نسبة إلى مدينة الجريد الواقعة في الجنوب الغربي من البلاد التونسية، والتي تشتهر بهذه الصناعة منذ القدم، ويصنع من صوف الأغنام، ناصع البياض، ويعدّ من الألبسة الفاخرة، وهو رمز التباهي، يعرف بهذا الاسم في منطقة بن سرور وعين الملح وبوسعادة... إلخ.

(العباءة) رفيعة لكن العشاء يتم بالافتراض من عند الدكان، وهذه الأخيرة دليل الفقر. فالكسا الجريدي" هو رمز التظاهر بالنعيم والسعة، وأخذ صفته هذه بعدما كان: «هذا اللباس يناسب جميع طبقات الشعب في الماضي، على تناقضها؛ فكما أنه كان لباس الزاهد المتقرب إلى الله، ولباس الراعي المسكين، فإنه كان لباس الأمراء المنهمكين في الملاذ والشهوات، وذلك لأن قاسما مشتركا من الحياة الراكدة الهادئة كان يجمعهم»⁽¹⁾، فإن كانت اللباس في الماضي قاسما مشتركا بين أفراد المجتمع. فإنه حسب المثل لا يقرّ التوازن في المجتمع فقط، إنما له روح خاصة به، فالذي يلبس العمامة "الشدة" يشعر بالنشوة والغرور والخيلاء، ولو كان من رعا ع الناس.

ويسند هذا، المثل الشعبي الآخر «الرُوخَ وَ الفُوحَ وَ العشاءَ قرْنينَة». بمعنى التباهي والتفاخر، لكن معيسته تعتمد على "القرنية"، وهي نوع من الأعشاب التي تجنى من الطبيعة. أما الذي يغالي في التظاهر غير الحقيقي فسيناول تعنيفا آخر أشد وطءا «الشَّرُّ وَ الضَّبْعَة»، أي أن الفرد يبدي أشياء فيها شيء من المغالاة، لا تتم عن وضعه الاقتصادي الحقيقي المتردي وغير الملائم. ويبدو أن هذا التفرع موجه إلى البسطاء من الناس. وتذكيرهم بمكانتهم الاجتماعية.

والمثل الموالي يدعو إلى الستر في كل الأحوال حفظا من عين الحاسد في حال ما كانت الصورة جميلة، وحفظا من الفضيحة في حال ما كانت الصورة غير ذلك «إِذَا كُنْتُ زَيْنَ أُسْتُرُ رُوحَكَ مِنْ الْعَيْنِ، وَ إِذَا كُنْتُ شَيْنَ أُسْتُرُ رُوحَكَ مِنْ الْفَضَائِحِ». وللغرض نفسه يقال للمرأة «دَسِي زَيْنُكَ لَا يَنْشَافُ دَسِي شَيْنُكَ لَا يَنْعَافُ». فالجمال يجلب الحسد والعين، وبالتالي تكون في منأى من أي ضرر، وفي حال كانت زميمة لا تكون محل تقزز الآخرين، ويرتد إليها الأذى.

لماذا هذا التعنيف والتفريع؟

التعنيف والتفريع، في الواقع هما وسيلتان من الوسائل التي يستعملهما المجتمع في تربية أفرادها، فعند تلقّي الفرد لهذه التقييمات يعيد النظر في مسيرته وواقعه وتعامله مع المجتمع، وأن يدخل تعديلات في بنيته الذاتية ووضعيتها، عسى أن يتحسن تقييمه من قبل الجماعة أو المجتمع⁽²⁾، عن ذاته بعيدا عن النرجسية والأنانية المفضية إلى اختزال علاقات الفرد بجماعته على علاقات المصلحة دون الروابط الأخرى. وأن يعمل على بناء شخصية متوازنة حقيقية غير واهمة، انطلاقا من وظيفته

(1) مالك بن نبي، شروط النهضة، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، سوريا، ص122.

(2) إحسان محمد الحسن، النظريات الاجتماعية المتقدمة - دراسة تحليلية في النظريات الاجتماعية المعاصرة، دار وائل للنشر، الأردن، ط2، 2010، ص69.

التربوية وبالتالي «صيانة نسق التفاعل، والعمل على ديمومته واستمراره»⁽¹⁾. فالجماعة هي التي تحدد بناء المجتمع، وطبيعة أهداف الفرد، وتؤثر في حاجاته ومعتقداته وأفعاله وإمكاناته السلوكية. وتحدد بناء وظيفة هذه الجماعات بالتفاعل الدينامي بين أعضائها. لأن الفرد «يعتمد في نموه الاجتماعي على الجماعة التي تقوم بتثنيته اجتماعيا حين يتفاعل مع أعضائها ويتعلم السلوك الاجتماعي ومعاييره و أدواره الاجتماعية»⁽²⁾. وهذه الضغوط الموجهة للتأثير في سلوك الفرد لتحقيق صيانة الجماعة والإبقاء عليها⁽³⁾. ونشأة دوافع اجتماعية متوافقة مع قيم المجتمع وتوجهاته، والتي هي في الواقع «دوافع معقدة لأنها تنشأ وتتمو في ظل الظروف المختلفة للفرد، وتتأثر بالبنية المحيطة به وما يسيطر عليها من عادات ونظم وقيم وقوانين... إلخ»⁽⁴⁾.

وغني عن البيان أن التباهي والتفاخر واستعراض ما يملكه الإنسان من مقومات تميزه عن غيره في الحالات التي ذكرتها الأمثال السابقة، هي آليات قد يلجأ إليها الأفراد للزيادة من قدرتهم على مواجهة العالم الخارجي بإظهار ما هم عليه، وذلك يعتبر مظهر من مظاهر النقص والضعف، ودليل على هشاشة الشخصية وربما خوائها، وفي ذلك يقول عالم النفس الشهير "ألفرد أدلر": «أن التباهي هو عدم الثقة بالنفس». ولأنهما (التباهي والافتخار) نوع من أنواع الغرور الذي يصيب النفس ويجعل صاحبها معزولا عن الحياة والناس، فتخلق حواجز تزيد من الأحقاد بينهم، ويقول "داكو": «إذا كان يتألم من الشعور بالعجز، بحث عن القوة، وإذا كان يحس بأنه مغلوب فإنه يلجأ إلى التعويض» ويضيف: «التعويض ينفذ الحياة المعنوية لمرضى النفس الذي يعيشون بيننا، وننلمس سلوكهم بسهولة من خلال تصرفاتهم وأفعالهم واستعراضهم».

أما إذا كان المقصود بالتباهي والتفاخر، تلبية حاجات الفرد الاجتماعية والنفسية: الحاجة للتقدير الاجتماعي والاحترام والقبول والمكانة الاجتماعية والحاجة إلى احترام الذات، فهي أهداف يسعى المجتمع إلى تربية أفرادها عليها، لكن وفق القيم والمعايير والسنن الاجتماعية السارية، فيدعو المجتمع أفرادها إلى المطابقة الحقيقية بين المظهر الخارجي والداخلي للفرد. وليس بالمظاهر الخادعة وغير الحقيقية. «فهو يهتم بالجسدية ليس فقط في مجموع علاقاتها بالعالم، بل أيضا في تحديد

(1) محمد عبد الكريم الحوراني، «النظرية المعاصرة في علم الاجتماع - التوازن التفاضلي صيغة توليفية بين الوظيفة و الصراع-»، إريد، الأردن، ط 1، 2008، ص178.

(2) حامد عبد السلام زهران، علم النفس الاجتماعي، عالم الكتب، القاهرة، ط5، 1984، ص68.

(3) حامد عبد السلام زهران، المرجع نفسه، ص121.

(4) حامد عبد السلام زهران، المرجع نفسه، ص106.

طبيعتها لأنّ الجسد يخنقي كليا وبصفة دائمة من شباك الرمزية الاجتماعية التي هويته ومجموع تصرفاته اللاتقة في مختلف وضعيات الحياة الشخصية والجماعية، فلا وجود للجسد في حالته الطبيعية، إذ يتحدّد دائما داخل نسيج المعنى، ولو في تمرده عندما تنقطع مؤقتا شفافية العلاقة الفيزيقية للفاعل بالعالم»⁽¹⁾.

تسهم الحرية والاختيار بشكل كبير في تربية الذوق وتنمية الحسّ الجمالي عند الفرد، تجعله صاحب ذوق وناقدا لكلّ المواضيع التي تكون محلّ إدراكه.

2- الجسد حامل للقيم الاجتماعية

وفي بحث حول التمثّلات والقيم التي تعبّر عنها مكونات الجسد، يقول "روبرت هيرتز" الذي اتخذ من اليد اليمنى موضوعا للدراسة: «تحظى اليد اليمنى بكلّ التشريفات والإشارات المادحة والاختيارات، فهي تتحرّك، تفعل، تأمر، وتأخذ، في حين أنّ اليد اليسرى بالمقابل، ممقوتة ويقتصر دورها في المساعد المخلّص، فهي لا تأخذ شيئا من تلقاء نفسها، إنّما تساعد، تلعب الدور الثانوي»⁽²⁾. وتعود وظائف اليدين من وجهة نظر "روبرت هيرتز" إلى الثنائية القطبية المؤسسة على المقدّس والمدنّس، وكباقي الثنائيات الأخرى، فالمجتمع بناء على ذلك، له جانبان، جانب مقدّس، مفيد، نبيل، وقويّ وجانب مدنّس، ثانوي وضعيف. وهذا الأمر سيكون له أثر سلبي، حسبه -على كلّ المجالات، و يذهب بالقول: «...و إذا لم يكن هناك وجود للثنائيات العضوية، فقد كان الواجب اختراعها»⁽³⁾.

ويعدّ الوجه من أكثر أجزاء الجسم الحاملة للقيم، فبه يتمّ الإحساس بالهوية، وبه يتمّ التعرف على الآخر، ويتميّز الجنس، وتترسّخ خصائص الإغراء... إلخ. ولذلك حظي الوجه بعناية فائقة من أفراد المجتمع، حتّى وإن عارضها المجتمع لصالح الأفعال. وقد سميّ الوجه في الوجدان الشعبي بـ"اللون" يقول المثل الشعبي «الرّين! ما هوش زين اللّون، الرّين زين لفعائل»، ويدعم هذا المثل قول سيدي عبد الرحمان المجدوب:

«لَا يَعْجَبُكَ زَيْنُ الدَّفَلَةِ فِي الوَادِ دَائِرِ ظَلَالٍ ❁ وَ لَا يَعْجَبُكَ زَيْنُ الطُّفَلَةِ حَتَّى تُشُوفَ لَفَاعِلٍ»

(1) دافيد لو بروتون، «سوسيولوجيا الجسد»، تر: عياد أبلال، إدريس المحمدي، روافد للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2014، ص64.

(2) دافيد لو بروتون، المرجع نفسه، ص132.

(3) دافيد لو بروتون، المرجع نفسه، ص133.

ونستشفّ من القولين أنّ المجتمع كأفراد، يولون عناية خاصة بالوجه وبجماله، ولذلك نجد النساء عامة والفتيات على الخصوص يهتمن بالوجه بالإغداق عليه بمواد التجميل. لكنّ الوجدان الجمعي يقف موقفا معاكسا تماما لأذواق الأفراد، فهو (المجتمع) والحال هذه، أوعى منهم، ولذا نراه يوجّه اهتمام أفرادهِ إلى جمال الخصال وجمال الأفعال، عوض جمال الوجه والجسد.

ومن وسائل الزينة التي حظيت باهتمام المجتمع، نجد ذكر الكحل «مَا خَصَّ الْعَمِيَّةَ غَيْرَ الْكُحْلِ»، وإن كان الوجدان الشعبي يستهجن على المرأة التي تعاني عاهة العمى، استعمال الكحل. كما ذكر في مقام آخر «جَا يَكْحَلُ لَهَا عَمَاهَا» أي عندما أراد تزيين العين بالكحل، فقأ عينها، فأصببت بالعطب.

وكان لجسد المرأة اهتمام أولاه المجتمع له، فهي «كِعْرَيْفُ النَّعْنَاعِ» أي مثل غصن نبات النعناع في جماله ونحافته رشاقته ورائحته الطيبة.

وقد لا يكون جمال الجسد مكتملا، فالوجدان الشعبي يعلم يقينا أنّ كلّ ما في الكون والطبيعة نسبي، فيقول مبررا هذه النسبية بقوله «الْقَمَرُ وَ فِيهِ لَوْلَا» أي أنّ القمر وما فيه وما يمثله من جمال، فلا يمكن أن يكون جماله كاملا. والنسبية في المثل تعبر عنه كلمة «لَوْ لَا». مع أنه (القمر) مقياس يقاس به جمال النساء خاصة.

وعن جمال الألوان التي تشتهر به منطقة أولاد نائل وتصبغ بها بيوت الشعر، نلاحظ وجود اللون الأحمر واللون الأسود. فأصبحا رمزا اجتماعيا، للانتماء، والمنزلة الاجتماعية، فغدا اللون الأحمر طاغيا على اللون الأسود على الرغم من وجودهما معا وأكثر ذكرا في الأحاديث الشعبية، ولذلك، عرفت بيت أولاد نائل بالبيت الحمراء. وفي المقابل عرفت البيت في منطقة الحضنة مثلا بالبيت السوداء «البيت الكحلة». لأنّ اللون السائد فيها هو اللون الأسود. فكلاهما رمز هوية. وقد ذكر بعض المراجع لكنها غير أكاديمية، ولا تستند على مراجع علمية، أنّ سبب صبغ الخيمة باللون الأحمر «أنّ الشيخ سيدي أحمد بن يوسف الراشدي الملياني، هو الذي أمر بذلك، ويقال أنّه تمييز لخيمته عن باقي الخيم (من العروش الأخرى) وخاصة أيام الغزوات والغارات للقبائل على بعضها البعض لتمييزها عن غيرها»⁽¹⁾. وإذا صحّ هذا القول، فليس غريبا أن يصدر عنه؛ لأنّ سيدي أحمد بن يوسف الراشدي رجل ورع و تقوى و رجل دين و قرآن، فلا غرابة أن يتأثر بما جاء في القرآن،

(1) لمباركي بلحاج، صور و خصائل من مجتمع أولاد نائل-دراسة، منشورات السهل، الجزائر، 2009، ص12.

ويسبغ ذلك على أمور الحياة، فاستوحى أمر لون بيت الشعر منه (القرآن)، فزراها يتناوب فيها اللونان الأحمر والأسود.

وقد ثبت لي من خلال الوقوف على أنواع الخيم المنتشرة عبر العالم وفي مختلف المجتمعات البشرية والمقارنة بينها، أن كلاً منها قد تكيف مع البيئة الطبيعية المناسبة له. ولذا فقد بدت لي أن هناك فرضية تشير إلى أن خيمة أولاد نائل قد استوحت شكلها من تفاعل الفرد مع طبيعة المنطقة الجغرافية، المشكلة أساساً من سلسلة الأطلس الصحراوي الممتدة على طول حوالي 700 كم من الغرب إلى الشرق، ومن ضمنها سلسل جبال أولاد نائل. والمعروف عن البدوي حذره الشديد على أمنه وسلامته، من الغزوات وعمليات السرقة،... إلخ. فمن الطبيعي أن يتماهى مع الطبيعة ويحاكي شكل الجبال فيها عند تصميم مسكنه، فخيمة أولاد نائل هي الوحيدة من بين الخيم العربية التي تحمل شكل جبل صغير. أما فيما يتعلق بألوانها المميزة-الأحمر والأسود-فلم يكن اختيارها اعتباطياً، إنما جاءت أيضاً متماهية مع ألوان الجبال الحمر والسود التي تسود المنطقة. وتجدر الإشارة إلى أن الخطوط الحمراء والسوداء التي تتشكل منها الخيمة إنما تحمل رموزاً دينية أيضاً، يمكن أن تكون قد تم استمدادها-حسب اعتقادي-من الآية القرآنية ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ ثَمَرَاتٍ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهَا وَمِنَ الْجِبَالِ جُدَدٌ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ﴾⁽¹⁾. فالجدد هي خطوط تظهر في الجبال منها الأحمر والأسود وغيرهما، ولذلك نجد ما يماثلها في الخيمة، مع استبعاد اللون الأبيض لعدم وجوده في جبال الأطلس الصحراوي ولاسيما في جبال أولاد نائل، أو لقلته فيها أو لعدم ملائمته للبيئة الصحراوية. وبذلك يثبت المجتمع من خلال الألوان تعلقه بدينه وقيمه الدينية، حتى في جزئياته، ومنها الألوان وبيئته الطبيعية أيضاً.

وتجدر الإشارة أنه لم يكن الاهتمام باللون الأحمر حديثاً، إنما كان اهتمام البشرية به منذ زمن طويل جداً. لم يكن استعماله اعتباطياً، إنما كان يمثل رموزاً اجتماعية ذات دلالات تاريخية، فكان رمزا للشجاعة والسعادة، كما كان أيضاً رمزا للغضب والتمرد.

أما اللون الأسود فهو رمز للسلطة والسيادة والشدة والتمرد أيضاً، فقد استعمله العباسيون لهذا الغرض في انقلابهم على الأمويين. فحلت الراية السوداء محل الراية البيضاء التي كانت ترمز لسيادة الدولة الأموية.

(1) سورة فاطر، الآية 27.

وتجدر الإشارة إلى أن اللون الأحمر والأسود والأبيض من الألوان الأولى التي استعملت في الفنون منذ الأزمنة التاريخية الأولى.

خلاصة

لا تتكامل شخصية الفرد إلا بنضج العقل السليم الذي يكون فيه التفكير الراجح، وبالجسم السليم الصحيح المعافى، وبالوجدان المكون من القيم الدينية والأخلاقية والجمالية. فالمجتمع يريد تربية أفراده على القيم الجمالية، بدءاً بالعناية بالجسد واللباس لإظهار الصورة الجميلة لأفراد مجتمع يتميزون بغنى النفس وعزتها. ومن جهة أخرى أولى جمال الفعل أهمية أكبر، في بناء الأسر والجماعات الاجتماعية.

فالمظهر الجمالي نابع من المجتمع وخاضع له، فهو يخضع بالضرورة للتنظيم الاجتماعي، أي إلى مجموعة الشروط المادية والمهنية، ولطبقة الاجتماعية والنظم الدينية والسياسية، بالإضافة إلى التعليم والنظام العائلي والأسري. فاعتبر اللباس رمزا اجتماعيا ينم عن الوضعية الاجتماعية و النفسية التي يوجد فيها الفرد، وبالتالي لابد من إيلاء العناية به.

ويعدّ الوجه من أكثر أجزاء الجسم الحاملة للقيم، به يتمّ التعرف على الآخر، ويتميّز الجنس؛ ولذلك حظي الوجه بعناية فائقة من أفراد المجتمع، حتى وإن عارضها المجتمع لصالح الأفعال، فيقف موقفاً معاكساً تماماً لأنواق الأفراد، فهو (المجتمع) أوعى، ولذا نراه يوجّه اهتمام أفرادهِ إلى جمال الخصال وجمال الأفعال، عوض جمال الوجه والجسد.

الفصل التاسع

الفصل التاسع

عرض نتائج الدراسة و مناقشتها و تحليلها و تفسيرها

1- الفرضية الفرعية الأولى: مصادر القيم في الأمثال الشعبية

- 1-1- القيم التربوية في الأمثال الشعبية التي مصدرها الحوادث الواقعية.
- 1-2- القيم التربوية في الأمثال الشعبية التي مصدرها التفاعل مع البيئة.
- 1-3- القيم التربوية في الأمثال الشعبية التي مصدرها القرآن الكريم.
- 1-4- القيم التربوية في الأمثال الشعبية التي مصدرها الأحاديث النبوية.
- 1-5- القيم التربوية في الأمثال الشعبية التي مصدرها الحكاية الشعبية.

2- الفرضية الفرعية الثانية: طبيعة الفكر التربوي في الأمثال الشعبية

- 2-1- الاتجاه البراغماتي في الفكر التربوي للأمثال الشعبية
- 2-2- الاتجاه الطبيعي في الفكر التربوي للأمثال الشعبية
- 2-3- الفكر التربوي التقليدي في الأمثال الشعبية

3- الفرضية الفرعية الثانية: القيم العالمية (الإنسانية)

4- الفرضية الرئيسية

5- نتائج الدراسة

6- الاستنتاج العام للدراسة

7- التوصيات

8- المقترحات

خاتمة

تمهيد

بعد جمع مادة البحث، الأمثال الشعبية، نجد أنفسنا أمام معطيات خام، فكان لزاماً أن نقوم بفرزها وتصنيفها وتنظيمها لتهيئتها للتحليل والتفسير.

إنّ تحضير المعطيات تعدّ مرحلة بالأهمية بمكان بحيث تبرز ثراءها الممكن، والتي ينبغي استعمالها بالدقّة المطلوبة مع توخي الحذر، والتحقّق من أنّ العملية تجري بالكيفية السليمة مع الاحتفاظ في الذهن بمشكلة الدراسة.

يتمّ تحليل المعطيات وتفسيرها وفق حركة الذهن التي تفحص كلّ ملاحظة بغرض استخراج النتائج الدالة بالنسبة إلى مشكلة البحث. إنّنا نتقصّى بالدقّة اللازمة وبالطرائق المختلفة، المعطيات التي نهدف من خلال الحصول عليها إلى بلوغ أكبر قدر ممكن من المعاني على أساس ما نبحت عنه منذ البداية.

والضرورة المنهجية دعتنا إلى الوقوف على الدوافع التي جعلت الفرد في منطقة أولاد نائل يسلك هذا السلوك أو ذلك والتي كانت وراء المضامين التي حوتها الأمثال الشعبية المتداولة. فاكتفينا بأهمّها والتي كان لها تأثير واضح على الفكر والسلوك معاً. فكانت بياناتها في الجدول الموالي، تعقبها القراءة والتحليل والتفسير.

دوافع السلوك الاجتماعي والميكانيزمات الدفاعية في الأمثال الشعبية

1- دوافع السلوك الاجتماعي

الجدول(رقم 02):دوافع السلوك في الأمثال الشعبية

الدوافع	التكرارات	النسب المئوية لمجموع القيم النظرية	النسب المئوية لمجموع القيم التربوية
العلاقات الاجتماعية	09	%64.28	%01.30
الدين	03	%21.42	%00.43
الانتماء	02	%14.28	%00.28
المجموع	14	%100.00	%02.02

قد تبدو نسبة 02.02 % في الجدول(02) لدوافع السلوك ضئيلة، لكن فعاليتها كبيرة جداً بحيث يترتب عليها كلّ أنماط السلوك الاجتماعي، ويتمحور حولها الفعل الاجتماعي. ونلاحظ ترتيباً من

حيث قوة التأثير على السلوك الاجتماعي، فتحلّ العلاقات الاجتماعية المرتبة الأولى بنسبة 01.30% شملت في أكثرها العلاقات تجاه المرأة والضيّف والأخ والجار، ولا غرو في ذلك، لأنّ المجتمع تحكمه عادات وتقاليد وقيم ومعايير وقوانين تضبط العلاقات الاجتماعية وتلزم الأفراد التقيد بها، فلا نرى والحال هذه استقلال الأفراد، إنّما تحكّم المجتمع فيهم وفق حاجاته ومتطلباته. وتتّظم العلاقات الاجتماعية هذه ضمن خيار الأفعال الوجدانية من البدائل التي تتيحها النظرية الطوعية للفعل. ويليهما الدين بنسبة 00.43% باعتباره «ذخيرة من القوة وحوافز الحياة تمد الجماعات البشرية بزاد صالح لا تستمدّها من غيرها، وأنّ هذه الذخيرة "الضرورية" خلقت لتعمل عملها»⁽¹⁾. ولاعتقادهم أنّ الدين بطبيعته يحمل رؤية شاملة للكون والحياة والإنسان، إلى جانب قدرته الفائقة على تنظيم العلاقات الاجتماعية والإنسانية على أساس العدل والمساواة. وتظهر هنا الحاجة إلى نظم وقوانين لإحقاق الحقوق وإقرار الواجبات بمراقبة داخلية. وشملت النسبة الاعتقاد في الله وقدراته والاستمساك بالدين من خلال الالتزام بالصلاة والمعاملات التي يكون وراءها الدين. كما نلاحظ بعض الاعتقادات الأخرى، لكنّها قليلة جداً، كالاعتقاد في الأولياء الصالحين وقدراتهم الخارقة، فشغل هذا الأخير حيزاً في البنية الفكرية لأهل المنطقة لفترات طويلة من الزمن، ومع التغيرات الاجتماعية والتطورات قوبلت بمقاومة لاسيّما لفكر الدجالين والتدجيل. بينما جاءت دوافع الانتماء الأخيرة بنسبة 00.28%، فهي تمثّل وعياً بالثقافة والاعتزاز بالانتماء إليها والولاء للوطن، وهي من أهمّ ما يحركّ بواعث الدفاع عن وجود الفرد. وقد بدا ذلك في أشكال الظواهر الاجتماعية وأنماطها.

تعدّ ضغوط الحياة النفسية والاجتماعية مثيرات تؤثر على الصّحة النفسية والجسمية للفرد، فتكون هذه المثيرات أو التغيرات من الشدّة بمختلف درجاتها وديمومتها بحيث تنال من قدرته على التكيف، قد تؤدي إلى اختلال السلوك وعدم التوافق.

فطبيعي أن يلجأ الأفراد إلى استعمال ميكانيزمات دفاعية نفسية لحماية الذات وسلامتها من خلال التخفيف من التوترات والقلق وتحقيق التوافقات النفسية والاجتماعية من خلال تعاملاتها مع الواقع الاجتماعي. ولارتباطها بالسلوك، فقد حاولنا أن نقف على آليات الدفاع النفس-اجتماعية ومختلف أنواعها التي يستعملها الفرد في منطقة أولاد نائل، والتي ظهرت في أمثاله الشعبية.

(1) عباس محمود العقاد، الفلسفة القرآنية، دار نهضة مصر للطبع و النشر، الفجالة، القاهرة ص8.

2- الميكانيزمات الدفاعية

ويمثل الجدول الموالي الميكانيزمات الدفاعية التي وقفنا عليها، والتي لها أثر على السلوك.

الجدول (رقم 03): النسب المئوية للميكانيزمات الدفاعية في الأمثال الشعبية

رقم	الميكانيزمات الدفاعية	التكرارات	% إلى الميكانيزمات الدفاعية	% إلى الأمثال الشعبية
01	العنوان	33	%37.93	%04.78
02	التبرير	11	%12.64	%01.59
03	الإحباط	09	%10.34	%01.30
04	التماهي	07	%08.04	%01.01
05	التعويض	07	%08.04	%01.01
06	الانطواء	07	%08.04	%01.01
07	العناد	06	%06.89	%00.86
08	الإسقاط	03	%03.44	%00.43
09	الإعلاء	02	%02.29	%00.28
10	الكبت	01	%01.14	%00.14
11	النكوص	01	%01.14	%00.14
	المجموع	87	%100	%12.60

تمثل نسبة 12.60% في الجدول (03) الميكانيزمات النفسية-الاجتماعية الدفاعية التي تم استنتاجها من مجموع الأمثال الشعبية التي تعبر عن استعمال الميكانيزمات الدفاعية، بحثاً عن سلامة الفرد النفسية وعن التكيف الاجتماعي في الآن ذاته. فهي ميكانيزمات طبيعية جداً، لعلاج حالات النقص الطبيعية التي يشعر بها، ف«البشر ما هم إلا كائنات دونية ناقصة، وأن هذا الشعور بالدونية وعدم الأمان يكون دائم الوجود في الوعي البشري، وهذا الشعور يمثل مثيراً دائماً وعاملاً محفزاً لاكتشاف طرق أفضل في التكيف مع الأفراد و المجتمع، وهذا العامل المحفز يجبر الإنسان على البحث عن الأوضاع والمواقف التي لا تظهره بمظهر الضعيف مقارنة بغيره من الكائنات في البيئة المحيطة»⁽¹⁾. كما أن نسبها المسجلة تعدّ، في رأبي، جد طبيعية ومنتاسبة مع الحياة الطبيعية البسيطة التي يحيها الأفراد.

(1) ألفرد أدلر، الطبيعة البشرية، تر: عادل نجيب بشرى، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2005، ص41.

ونجد على رأس هذه الميكانيزمات "العدوان" بنسبة مئوية تقدر بـ 04.78%، وهي أعلى بكثير من نسب الميكانيزمات الأخرى، وجاءت متناسبة تماما، مع قيم الصراع التي تقدر بـ 05.07% (الجدول 04). فالعدوان من وسائل الصراع وأدواته؛ لأن غاية ذلك هو المصالح وفرض الهيمنة. وهي إرادة مثلتها قيم الشخصية المهيمنة بنسبة 05.07% أيضا (الجدول 04). فتقارب بذلك نحو التساوي، كل من إرادة الصراع والوسيلة والغاية.

بعيدا عن الميكانيزم الذي سبقه، جاء التبرير في المرتبة الثانية، بنسبة تقدر بـ 01.59% تخفي وراءها حقائق اجتماعية متعددة. وقد جاءت متلائمة مع العقلية القدرية السائدة في المنطقة والتي هي جزء من العقلية العربية. لكن من خلال اللجوء إليه كميكانيزم دفاعي يقوم الفرد بتنمية شخصيته من خلال إزالة حالات القلق والتوتر، والسعي إلى حالة التوازن لتحقيق الاستقرار النفسي والتكيف الاجتماعي .

أما فيما يتعلق بالإحباط، فإن نسبته تقدر بـ 01.30%، وهي تعبر عما يمتلكه الفرد من طاقة وقدرة على التكيف لمواجهة المواقف المؤلمة والصمود أمامها. كما أن له تأثيرا في فاعلية الفرد، حيث يمكن أن يزيد من دوافع الإقدام، فيستغفر كل إمكانياته وطاقاته لتحقيق الأهداف. فالمثل «خيرها في غيرها» لم يثن الفرد عن السعي في البحث عن بدائل أخرى، على الرغم من إبداء الشعور بالإحباط من خلال التخلي عن المشكلة الأصل والبحث عن بدائل لها.

وجاءت ميكانيزمات التماهي والتعويض والانطواء، بنسبة واحدة قدرت بـ 01.01%. ففي التماهي، نرى أنه تعبير عن نظرة سلبية تجاه الذات، إذ ينظر إليها نظرة دونية، تتم عن فقدان الثقة والإحساس بالنقص، كما أنها، في الآن ذاته، تعبير عن درجة كبيرة جدا من التكيف والاندماج الاجتماعي.

وفما يتعلق بميكانيزم التعويض، فبينم عن قدرة الفرد أن يثبت لذاته ولأفراد المجتمع بأنه عوض النقص الذي يعاينه بشيء أفضل منه؛ حتى لا يستسلم لسيطرة النقص والإحساس به.

أما ميكانيزم الانطواء، الذي يلجأ إليه، لا تدل أبدا على نزعة انطوائية مرضية، فهي ظاهرة صحية تتم عن شعور الفرد بشخصيته وتقده وأصالته أيضا؛ لأن «للإنسان حق مقدس في العزلة»⁽¹⁾. يبتعد فيها ليس عن المجتمع وأفراده، إنما يبتعد عن سيء إلى المجتمع ويلحق بأفراده الأضرار.

(1) نيقولاى برديايف، المرجع السابق، ص 116.

على الرغم من أن ميكانيزم التّسامي أو الإِعلاء طَبِيعِي حِينَ اللّجُوءِ إِلَيْهِ، إِلَّا أَنَّ نَسْبَتَهُ جَاءَتْ ضَمِيْلَةً جَدًّا، إِذْ لَا تَمَثَّلُ سِوَى 00.28% وَلَا عَجَبٌ فِي ذَلِكَ؛ لِأَنَّ التَّرَكِيْبَةَ النَّفْسِيَّةَ لِأَفْرَادِ مَجْتَمَعِ مَنطَقَةِ أَوْلَادِ نَائِلٍ، تَمِيلُ بِطَبْعِهَا إِلَى البَسَاطَةِ وَالتَّوَاضُعِ وَمَا يَنْتُجُ عَن ذَلِكَ مِنْ قِيَمٍ خَلْقِيَّةٍ نَبِيْلَةٍ؛ وَتَتَأَيَّ عَنْ الكِبَرِ وَتَكَرُّهِهِ. وَقَدْ نَجَدْنَا مَا يُلَخِّصُ ذَلِكَ فِي الْأَمْثَالِ الشَّعْبِيَّةِ «الْكَبِيرُ عَلَى أَهْلِ الكَبْرِ عِبَادَةٌ». فَهُوَ لَيْسَ دَعْوَةً لِمَمَارَسَةِ الكِبَرِ، إِنَّمَا جَاءَ تَعْبِيرًا عَن مَقْتَهُمْ لَهُ، فَجَاءَتْ العُقُوبَةُ مِنْ جِنْسِ العَمَلِ، لِتَكُونَ أَكْثَرَ إِيلَامًا وَأَكْثَرَ رَدْعًا لِأَهْلِ الكِبَرِ لِلإِقْلَاعِ عَنهُ.

وَجَاءَتْ نِسْبَةُ مِيكَانِيْزِمِ الكِبَرِ وَمِيكَانِيْزِمِ النُّكُوصِ مَتَسَاوِيَةً بِمَقْدَارِ 00.14%. فَالْكِبَرُ يَعْنِي أَنَّ هُنَاكَ نَزَعَاتٍ فَرْدِيَّةٍ وَرَغْبَاتٍ تَتَعَارَضُ مَعَ قِيَمِ المَجْتَمَعِ وَعَادَاتِهِ وَتَقَالِيدِهِ، فَتَقْمَعُ وَتَكْبِتُ، وَيَبْقَى مَا تَوَافَقَ مَعَ النَزَعَاتِ الاجْتِمَاعِيَّةِ، فَالْمَجْتَمَعُ تَقْلِيدِي وَالحِفَاطُ عَلَى تَمَاسِكِهِ يَحْظَى بِالأَوَّلِيَّةِ. وَهُوَ تَفْسِيرٌ يَتَوَافَقُ مَعَ مَا قَدَّمَهُ «فَرُودٌ» كَتَفْسِيرٍ لِذَلِكَ «أَنَّ جَانِبًا مِنَ العَقْلِ يَصَارِعُ وَيَكْبِتُ جَانِبًا آخَرَ مِنْهُ، وَتَكَرَّرَ هَذِهِ العَمَلِيَّةُ يُوَدِّي إِلَى ثُبُوتِ الجَانِبِ الكَابِتِ، وَيَنْفَرِدُ بِقَمْعِ النَزَعَاتِ وَالرَغْبَاتِ، وَكَبْتِهَا مَتَى تَعَارَضَتْ مَعَ النِّظْمِ وَالقَوَانِينِ وَالمَطَالِبِ الَّتِي تَمْلِيهَا البِيئَةُ»⁽¹⁾.

أَمَّا النُّكُوصُ، وَالَّذِي يَعْنِي الِارْتِدَادَ إِلَى مَرَحَلَةٍ سَابِقَةٍ مِنْ بِنَاءِ التَّكْوِينِ النَّفْسِيِّ لِلإِنْسَانِ. وَهُوَ مِيكَانِيْزِمٌ مِنْ مِيكَانِيْزِمَاتِ الدِّفَاعِ النَّفْسِيَّةِ اللَّاشْعُورِيَّةِ. فَنَسْبَتُهُ تَمَثَّلُ 00.14%. وَهِيَ نِسْبَةُ ضَمِيْلَةٍ جَدًّا، تَدُلُّ عَلَى أَنَّ حَالَاتِ العِجْزِ فِي مَوَاجِهَةِ المَشْكَلَاتِ الَّتِي يَعْانِي مِنْهَا، خَاصَّةً تِلْكَ النَّاتِجَةَ عَنِ التَّغْيِيرَاتِ الاجْتِمَاعِيَّةِ لَمْ تَكُنْ تَشْكَلُ هَاجِسًا كَبِيرًا، إِنَّمَا هُنَاكَ سَلَاسَةٌ فِي تَقَبُّلِ ذَلِكَ، حَسَبَ مَا جَاءَتْ بِهِ الْأَمْثَالُ الشَّعْبِيَّةِ. وَإِذَا كَانَ هُنَاكَ نُكُوصٌ، فَلَا يَمَثَّلُ سِوَى النِّسْبَةِ الَّتِي ذَكَرْتُ. لِغَرَضِ التَّخْفِيفِ مِنَ التَّوْتِرَاتِ النَّاتِجَةِ عَنِ حَالَاتِ الإِحْبَاطِ وَالشُّعُورِ بِالأَلَمِ وَإِتَاحَةِ الفُرْصَةِ لِلتَّكْيِيفِ.

الترتيب الإجمالي للقيم التربوية في الأمثال الشعبية

استنوعنا من خلال عمليات الدراسة والتحليل ترتيب ستٍّ وأربعين (46) قيمة رئيسية، وهو مجموع ما تحصلنا عليه من قيم في الأمثال الشعبية المتداولة في منطقة أولاد نائل. فكان ترتيبها على الشكل التالي:

(1) محمد فؤاد جلال، مبادئ التحليل النفسي، مؤسسة هنداي سي سي، المملكة المتحدة، 2017، ص 68.

الجدول (رقم 04) الترتيب الإجمالي لمجموع القيم التربوية في الأمثال الشعبية

رقم	القيمة التربوية	تكرارات	نسبتها إلى قيم الفصل	نسبتها إلى القيم التربوية
01	قيمة الزواج	62	%32.80	%08.98
02	قضاء و قدر	49	%42.98	%07.10
03	العمل	45	%35.71	%06.52
04	الكرم	39	%28.05	%05.65
05	الشخصية المهيمنة	35	%29.41	%05.07
06	الصراع	35	%29.41	%05.07
07	الصبر	31	%22.30	%04.49
08	القناعة	27	%19.42	%03.91
09	قيمة الصداقة	26	%13.75	%03.76
10	النفعية	24	%19.04	%03.47
11	قيمة المرأة	23	%12.16	%03.33
12	التغير الاجتماعي	20	%16.80	%02.89
13	المعاملات التجارية	20	%15.87	%02.89
14	أساليب تربوية	17	%45.94	%02.46
15	المسؤولية	17	%14.91	%02.46
16	الطلاق و نتائجه	16	%08.46	%02.31
17	حالات اجتماعية	15	%11.90	%02.17
18	الصلاة	14	%12.28	%02.02
19	الصمت و الكلام	14	%10.07	%02.02
20	الأمن و الأمان	13	%10.92	%01.88
21	التضامن	13	%09.35	%01.88
22	قيمة الأخوة	11	%05.82	%01.59
23	قدرة الله	10	%08.77	%01.44
24	الوقت	10	%07.93	%01.44
25	قيمة الرجل	10	%05.29	%01.44
26	قيمة البنت	10	%05.29	%01.44
27	الشورى	09	%07.56	%01.30

28	الوفاء	09	%06.47	%01.30
29	المرأة و الكنة	09	%04.76	%01.30
30	قيمة الجار	09	%04.76	%01.30
31	الدين	08	%07.01	%01.15
32	الادخار و الحاجة	08	%06.34	%01.15
33	قيمة الاحترام	08	%04.23	%01.15
34	الحفاظ على الدين	07	%06.14	%01.01
35	التجربة في عملية التربية	07	%18.91	%01.01
36	التسامح	06	%04.31	%00.86
37	بعض المعتقدات	05	%04.38	%00.72
38	قيمة تقدير الذات	05	%02.64	%00.72
39	الصحة	04	%10.81	%00.57
40	نظرة حول كبير السن	04	%10.81	%00.57
41	المعاملات	04	%03.50	%00.57
42	الحاكم و الدولة	04	%03.36	%00.57
43	الديون	04	%03.17	%00.57
44	نظرة حول طبيعة الإنسان	03	%08.10	%00.43
45	الولاء للوطن	03	%02.52	%00.43
46	التفاوض الاجتماعي	02	%05.40	%00.28

يمثل الجدول (04) مجموع القيم التربوية المستنبطة من عينة البحث (الأمثال الشعبية) التي اعتمدها الدراسة الحالية، وهي مرتبة ترتيباً تنازلياً أي من أكبر تكرار إلى أقله ومن أكبر نسبة مئوية إلى أقلها. تبين ما تحظى به القيم التربوية من أهمية، و أخذ فكرة عنها قبل أن نفصل في تحليلها حسب المجالات: الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية والنظرية والجمالية.

بعد التصنيف والتحليل والإحصاء، وقفنا على القيم التربوية في المجالات المختلفة المتضمنة في الأمثال الشعبية، فكان ترتيبها على الشكل التالي:

الجدول (رقم 05) ترتيب القيم التربوية حسب المجالات

أنماط القيم	التكرارات	النسب المئوية لمجموع القيم التربوية
القيم الاجتماعية 1	189	27.39%
القيم الاجتماعية 2	139	20.14%
القيم الاقتصادية	126	18.26%
القيم السياسية	119	17.24%
القيم الدينية	114	16.52%
القيم النظرية	37	5.36%
القيم الجمالية	19	2.75%

حسب مجالات القيم، نلاحظ في الجدول (05) أن القيم الاجتماعية قد أخذت نسبة كبيرة جداً مجتمعة تقدر بـ 47.60%، ودلالة ذلك تشير إلى أن المجتمع يولي أهمية لكل ما هو اجتماعي، أي بالعلاقات الاجتماعية وما يوطدها ويدعمها. كما أنها تدل على أنه مجتمع تقليدي محافظ.

ومن طبيعة الأمور أن تأتي القيم الاقتصادية في المرتبة الثانية بنسبة 18.28% للضرورة التي يقتضيها اجتماع الأفراد ومعاشهم. في حين أن القيم السياسية بنسبة 17.27% تعبر عن الحركية الطبيعية التي يسير بها المجتمع نحو التغيير وما يتطلبه من تراتبية وصراع. في حين أن نسبة القيم الدينية 16.54% تعبير على حضور الدين وعلى أنه جزء من البنية العقلية للفرد في منطقة أولاد نائل.

بينما النسب التي تمثلها القيم النظرية 5.37% والقيم الجمالية 2.75% وإن بدتا ضئيلتين فلا تعنيان أن المجتمع عاجز عن إنتاج المعرفة أو أنه ليس مرهفاً للإحساس للجمال وقيمه، إنما يعود ذلك لقلّة الأمثال الشعبية التي تضمنت هذه القيم فيما اعتمدها منها.

تحليل ومناقشة الفرضية الفرعية الأولى

"القيم التربوية التي تتضمنها الأمثال الشعبية الجزائرية المتداولة في منطقة أولاد نائل ذات مرجعيات مختلفة".

1- مصادر القيم التربوية في الأمثال الشعبية

يرى "التلي بن الشيخ" أن «المثل الشعبي أقدر الأنواع الأدبية على تصوير العلاقات الاجتماعية المعقدة وأقربها إلى الصدق في التعبير عن التناقضات الحياتية المتداخلة»⁽¹⁾.

ويذكر أن المثل تلخيص لقصة أو حكاية ولا يفهم إلا بالعودة إلى الحكاية الأصلية. ويرى أن هذا الحكم عام، ينطبق على بعض الأمثال دون الأخرى، فاشتراط قصة شعبية، سابقة على ميلاد المثل الشعبي، ينفي عنه أن يكون وليد ملاحظة دقيقة، يستخلصها المثل من ظاهرة اجتماعية معينة أو موقف شخصي. يعود مرة أخرى، ليؤكد أن بعض الأمثال، ترتبط ارتباطاً وثيقاً بقصة سابقة، لذا لا يمكن استيعاب المثل إلا بالعودة إلى القصة. ورغم هذا الترابط بين المثل والقصة، إلا أن ثمة اختلافاً جوهرياً وهو:

1/اهتمام المثل الشعبي بالسلوك الفردي أو الجماعي، فهو لا يطرح قضية سياسية أو اجتماعية، بل يطرح موقفاً. وقد رددنا على هذا القول في موضع آخر.

2/تنوع الأمثال واختلافها إلا أن بعضها يبدو متناقضاً (مضموناً) تبعاً لاختلاف الظروف وتعميقاتها. وقد ذكرنا ذلك بشيء من التفصيل في موضع آخر.

3/استخدام اسم الموصول بكثرة «اللي جابها النهار يديها الليل»، وتم التطرق إلى هذا في الجزء الذي يحمل عنوان "سلطة المثل" في فصل الأمثال الشعبية.

4/قدرة المثل الشعبي على صياغة السلوك الإنساني في جمل قصيرة، معبرة عن الظواهر الاجتماعية، وهذا يدل على أن المثل الشعبي قد استوعب الأبعاد النفسية المعقدة، وتمكن من صياغتها في قالب مثل شعبي صالح لمختلف الأزمنة.

وأثناء بحثنا وجدنا أن الأمثال الشعبية تستقى مصادرها من تفاعلات جملة الظواهر الاجتماعية

(1) سعيدة حمزاوي، المرجع السابق، ص 225.

التي تصوغ الخبرات الحياتية وتجاربها التي عاشها المجتمع ورسخها الزمن، والتي تتضمن قيما مرغوب فيها أو مرغوب عنها، وما الأمثال الشعبية إلا حوامل لها، ووسيلة تخرجها من حيز الوجدان إلى خارج الذات. ولذلك نجد أن ميلاد المثل الشعبي، إما أن يكون بالتوازي ميلادا لقيمة تربوية أو فرصة لإظهارها. ولذلك فإن ذكر المثل الشعبي هو ذكر في الآن ذاته لقيمة تربوية.

وباستقراء الأمثال الشعبية المتداولة في منطقة أولاد نائل، والتي تم جمعها، استطعنا الوقوف على مجموعة مصادر أستمدت منها وأخذت شرعيتها منها أيضا:

1-1- القيم التربوية في الأمثال الشعبية التي مصدرها الحوادث الواقعية

إن تواتر الروايات الشفهية لوقائع وأحداث تاريخية تعدّ من المصادر المهمة في دراسة المجتمع وتحليل فكر أفرادهم وقيمهم وتوجهاتهم، وأهم ما فيها هي تحررها من رقابة السلطة وتوجهاتها. وبالتالي تكون قراءة شعبية لأحداث تاريخية، فهي تسجيل لرؤية المجتمع للتاريخ ووقائعه وأحداثه وتفسيراته، وغاياته.

لقد مرت منطق منطقة أولاد نائل بأحداث ووقائع، تبلورت حولها أمثال شعبية، فنسي الناس الحدث الواقعي وبقي المثل شاهدا عليها. كـ«عبد المجيد يقطع البالي والجديد»، وحتى وإن كان هذا المثل غير متداول في المجتمع، إلا أنه نكر لأنه يؤرخ لفترة تاريخية خلّت، كانت فيها الرحلات المغربية الحجازية تعبر منطقة «عبد المجيد»⁽¹⁾ لأداء فريضة الحج، لكن صعوبة تضاريس المنطقة أدت بالحجيج المغاربة إلى قول هذا المثل.

كما نجد المثل الشعبي «العربي عربي و لو كان الكورونيل (الكولونيل) بن داود»، فهي حادثة واقعية تداولتها الألسن، فالبن داود هو ضابط سام من أصول عربية جزائرية، خدم في الجيش الفرنسي، إبان الفترة الاستعمارية، وعلى الرغم مما قدمه للجيش الفرنسي إلا أنه كان يلقي معاملة خاصة، يسودها الحذر، وفيها شيء من العنصرية؛ لأنه عربي. والمثل يحمل قيمة اللاتسامح التي يحاربها المجتمع، من خلال نبذة الاستهجان التي صيغ بها.

ويعود أصل المثل «نوري لو الزنباغ وين يتباع» إلى الحقبة التي كان يتعايش فيها اليهود مع الجزائريين. كان اليهود يحتكرون فضلا عن تجارة الذهب والجواهر والعاج والحريز، كانوا يحتكرون أيضا تجارة بعض الفواكه النادرة، ومنها فاكهة الزنباغ، ويتكتمون حتى عن ذكر الأماكن التي تم

(1) عبد المجيد، قرية جنوب مدينة الحلفة (الجزائر).

الاستيراد منها؛ للتحكم في تجارتها. كما احتكروا أيضا زراعته في الجزائر فيما بعد، للأسباب ذاتها وللتخلص من عناء الاستيراد أيضا. عندما يتخاصم جزائري مع يهودي، لأي سبب، يغضب اليهودي ويوجه تهديده قائلا: «نُورِي لُكُ الرُّنْبَاعُ وَيَنْ يَتْبَاعُ». والتهديد هي القيمة الوسيطة التي يحملها المثل الشعبي، والذي يعدّ أحد وسائل العدوان التي توظف في الصراع.

1-2- القيم التربوية في الأمثال الشعبية التي مصدرها التفاعل مع البيئة

هناك أمثال شعبية أبدعها المجتمع، يظهر فيها تأثير البيئة الجغرافية والطبيعية، على أفراد المجتمع، تتميز هذه الأمثال بالواقعية والبساطة والعفوية. فهي تعكس الأنشطة الاقتصادية والاجتماعية وغيرها التي يمارسها أفراد المجتمع، كما تصور لنا سلوكهم اليومي.

«الرَّاعِي وَ الْخَمَّاسُ ادَّوسُوا عَلَى رِزْقِ النَّاسِ»، المثل يحمل قيمة من القيم الوسيطة وهي قيمة الصراع، كما يظهر في هذه المثل النشاط الرعوي والزراعي الذي يمارسه أهل المنطقة، ويبدو جليا في الكلمات الراعي والخمّاس. بينما نجد من القرائن اللغوية ما يبرز طبيعة النشاط الاقتصادي الذي يمارسه المجتمع، ويبدو ذلك في الكلمات الراعي والغنم والإبل وصغيرها الحوار (الحاشي) والزرع، «لَوْ كَانَ جِيتِّي فِي الْبَلِّ نَعَطِيكَ حَاشِي، وَ كِي جِيتِّي فِي الْقَلَمِ (الغنم) مَا نَحْكَمَشِي»، فالمثل يحمل قيمة البخل التي يحاربها المجتمع. بينما يحمل المثل الموالي البحث عن الأسباب الواهية لعملية الصراع «بَعْدُ زَرَعُكَ عَلَى قَلَمِي (غَمِي)». كما يبدو النشاط الاقتصادي الذي تمارسه الأسر في البيت من خلال المثل «مَا تَعَاشِيشْ بَطْعَمَتِكَ وَ أَقْيَامِكَ، عَاشِي بَزَهْرِكَ وَ أَيَّامِكَ»، ويحمل بعض الوظائف التي أكلها المجتمع للمرأة.

وتبدو تضاريس المنطقة وما أوحى به للمجتمع لصياغة أمثال، فنجد الجبال في «الْكُلُّ يَتَلَفَّأُو غَيْرَ الْجِبَالِ اللَّيِّ مَا يَتَلَفَّأُوشْ»، وهو تحذير من مغبة الإساءة؛ لأنّ التقاء الناس ببعضهم محكوم عليهم، بحكم العيش معا. كما نجد الوديان في المثل «مَا يَبْقَى فِي الْوَادِ غَيْرَ أَحْجَارُو» للحث على قيمة الانتماء والولاء للوطن. كما نجد السهول والأراضي الوعرة في «بُغْطِي السَّهْلُ وَ الْوَعْرُ» للتدليل على الكثرة الكثير للشئ... إلخ.

1-3- القيم التربوية في الأمثال الشعبية التي مصدرها القرآن الكريم

للقرآن الكريم تأثير واضح في صياغة الأمثال الشعبية، وهو بذلك يزيد من قوته التأثيرية إلى جانب قوته التي يتضمنها في ذاته.

«الْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَ السِّنُّ بِالسِّنِّ» المثل مأخوذ لفظاً و غاية من الآية ﴿...أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ...﴾⁽¹⁾. يدعو المثل إلى إقامة العدل والمساواة بين أفراد المجتمع، خاصة في حال يكون فيها الشعور بالانهزام ولم يؤخذ الحق.

والمثل «لَمَنْ تَقَرَّ زَبُورُكَ يَدَاوُودُ» مستوحى من الآية ﴿وَأَتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا﴾⁽²⁾. ويقال عندما يكون هناك إعراض عن فعل ما، أو لم يكن هناك إقبال على دعوة ما، والشعور باليأس من النصح والموعظة والإرشاد. أمّا المثل فلان «رَاهُ فِي النَّازِعَاتِ غَرْقًا»، فهو مستوحى لفظاً، من الآية ﴿وَالنَّازِعَاتِ غَرْقًا﴾⁽³⁾. ويقال في حال يعاني فيها الفرد مشاكل كبيرة، وفي أزمة يشعر فيها بصعوبة الخروج منها، فيعبر عن ذلك بالمثل، ويختلف تماماً مع المعنى الذي جاءت به الآية الكريمة. أمّا المثل «اللّٰهُ مَعَهُ رَبِّي مَا يَخَافُ»، فهو مستوحى من الآية: ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللّٰهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾⁽⁴⁾. فهي دعوة لطمأننة الفرد في حال الخوف والهلع نتيجة مواقف تثير هذه المشاعر، وتذكيره بأن الله معه.

وفي المثل «قَالَ لَوْ: يَا فِرْعَوْنُ وَاشْ كُنْ اللَّيِّ فِرْعَنُكَ؟ قَالَ لَوْ: هُوَمَا»، فهو يدل على الصورة التي يحملها المخيال الشعبي على شخصية فرعون وطغيانه وظلمه، والمستمدة من القرآن الكريم، ويدل أيضاً على نكاء المجتمع ونباهته ووعيه بأن المجتمع هو الذي يصنع طغاته وظالميه، وهو ليس إلا ما أعطاه المجتمع من صورة ذهنية رمزية. وفي مقارنة لطيفة بين قوى الخير والشر، نجد المثل يقول: «حَسْبَبْتُكَ مُوسَى وَوَلَّيْتُ لِي فِرْعَوْنَ»، وفي لفظ مشابه «نَسَخَيْلَكَ»⁽⁵⁾ مُوسَى وَوَلَّيْتُ لِي فِرْعَوْنَ». «فِرْعَوْنَ».

والمثل «اللّٰهُ خَلَقَ مَا يَضِيعُ» فالإيمان القاطع بأن أحداً من الناس لا يضيع في الدنيا لأن الله تكفل بذلك، وقد عبرت عنه آيات كثيرات، من بينها ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا كُلٌّ فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ﴾⁽⁶⁾.

(1) سورة المائدة، الآية 45.

(2) سورة الإسراء، الآية 55.

(3) سورة النازعات، الآية 1.

(4) سورة يونس، الآية 62.

(5) نسخيلك = خلتك، من الفعل خال/ ولّيت = أصبحت، تحوّلت إلى...

(6) سورة هود، الآية 6.

ونجد في الأمثال الشعبية ما يحمل الأفراد مسؤولية عملهم دون تحميلها لغيرهم «كُلُّ شَاةٍ مُعَلَّقَةٌ مِنْ رَجُلِهَا» و نجد لها ما يقابل هذا المعنى في القرآن، فمن بين الكثير من الآيات نجد ﴿أَلَا تَرَىٰ وَازِرَةً وُزِرَ أُخْرَىٰ﴾⁽¹⁾. كما نجد أيضا مثلا يحمل صاحبه نتيجة عمله دون أن يحملها على غيره، ويبدو ذلك في المثل «اللِّي حَلْبٌ حَلْبِيَّةٌ يَدِيرهَا فِي شَكِيوتُو»، وهي تقابل من حيث المعنى ما جاء في القرآن ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾⁽²⁾.

وهناك أمثال كثيرة استمدت من القرآن الكريم من حيث اللفظ حيناً أو من حيث المضمون القيمي أحيان كثيرة. وقد أخذنا نموذجاً منها لمعرفة مصدرها القرآني.

4-1- القيم التربوية في الأمثال الشعبية التي مصدرها الأحاديث النبوية

ومن بين الأمثال المستقاة من الأحاديث النبوية، ذلك المثل الذي يعطي للجار قيمة كبيرة «الْجَارُ وَصَىٰ عَلَيْهِ النَّبِيُّ»، وهو مستوحى من الحديث النبوي الشريف ﴿ما زال جبريل يوصيني بالجار حتى ظننت أن سيورته﴾. وفي المثل «كَمَا تَدِينُ تَدَانُ» وهو يضرب في المعاملة بالمثل، مستمد من الحديث النبوي الشريف. أما المثل «النِّسَاءُ نَاقِصَاتُ عَقْلِ وَ دِينِ» مستمد من الحديث النبوي الشريف بعد أن أعطاه المجتمع معنى آخر، غير المعنى الذي جاء فيه. ورد في صحيح مسلم (86/1)، وفي صحيح البخاري (68/1)، بلفظه وسنده، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ قَالَ: «خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي أَضْحَىٰ أَوْ فَطْرٍ إِلَى الْمُصَلَّى، فَمَرَّ عَلَى النِّسَاءِ، فَقَالَ: يَا مَعْشَرَ النِّسَاءِ تَصَدَّقْنَ فَإِنِّي أُرِيْتُكُمْ أَكْثَرَ أَهْلِ النَّارِ. فَقُلْنَ: وَيْمَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: تَكْتَرْنَ اللَّعْنَ، وَتَكْفُرْنَ الْعَشِيرَ، مَا رَأَيْتُ مِنْ نَاقِصَاتِ عَقْلٍ وَ دِينٍ أَذْهَبَ لِلْبَّ الرَّجُلِ الْحَازِمِ مِنْ إِحْدَاكُنَّ. قُلْنَ: نَوْمًا نَقْصَانِ دِينِنَا وَعَقْلِنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: أَلَيْسَ شَهَادَةُ الْمَرْأَةِ مِثْلَ نِصْفِ شَهَادَةِ الرَّجُلِ؟ قُلْنَ: بَلَى، قَالَ: فَذَلِكَ مِنْ نَقْصَانِ عَقْلِهَا، أَلَيْسَ إِذَا حَاضَتْ لَمْ تُصَلِّ وَلَمْ تَصُمْ؟ قُلْنَ: بَلَى. قَالَ: فَذَلِكَ مِنْ نَقْصَانِ دِينِهَا».

5-1- القيم التربوية في الأمثال الشعبية التي مصدرها الحكاية الشعبية

كما ارتبط الكثير من الأمثال الشعبية بحكايات شعبية وأساطير رمزية، مثل: «كِي مَسْمَارُ جَا»، وأصل المثل ما روته الحكاية الشعبية، أن حجا باع بيتا لأحدهم، إلا مسمارا دقه في أحد الجدران، لكنه اشترط على المشتري، أن يزور مسماره كل حين يرى فيه ضرورة لذلك. جرى الاتفاق على هذه الشاكلة، و وافق الرجل على ذلك في شيء من الاستخفاف بالأمر. لكن خبث جحا ودهاءه

(1) سورة النجم، الآية 38.

(2) سورة المدثر، الآية 38.

جعلاه يزور المسمار في كل الأوقات، الشيء الذي جعل الرجل يضيق بالأمر، فحاول عدة مرّات شراء المسمار، لكنّ جأ رفض ذلك البتّة، ممّا حدا بالرجل عرض البيت للبيع على أناس فرفضوا بسبب شرط المسمار، واضطّرتّه الحال إلى عرضه على جأ، فأبدى عدم المبالاة بشراء البيت، وقال له: أنّ كلّ ما يهمني هو المسمار فقط. اضطرّ الرجل إلى هجر البيت تاركاً إياه لجأ دون مقابل.

فعلى الرغم من أنّ الحكاية من نسج الخيال، إلا أنّ صياغتها في مثل شعبي يعدّ تنبيهاً حتى لا يسقط الفرد في متاهات نافهة من جهة، ويعدّ كذلك هجوماً على تقديم الحجج الضعيفة وغير الصحيحة.

أمّا أصل المثل الشعبي «دَارِي تُسْتَرُّ عَارِي»، يعود إلى ما نسج من حكاية حول نفس الشخصية "جأ"، إذ أراد أناس استغباؤه وحمله على بيع بيت له. فطلب منهم مهلة دخول بيته، فأملهوه. دخله، فرقص فيه وغنى، وصاح وصال وجال ثمّ خرج إليهم سائلاً: هل سمعتموني ماذا كنت أقول؟ قالوا: لا. ثمّ سألهم ثانية: هل رأيتموني ماذا كنت أفعل؟ قالوا: لا. حينها قال: لا أبيع اذهبوا «دَارِي تُسْتَرُّ عَارِي». فأصبح المثل يضرب في السياق الاجتماعي الذي يحدث فيه تحبيب الملكية الخاصة.

أمّا أصل المثل الشعبي «يَا أَلِّي كَانْ يَعْطِينِي فِي الْحَلْبِيَّة، غَيْرْ يَشْدُ حَلْبِيَّتْهُ، رَاهُ أَبِي شَرَى لِي عَتْرُوسْ» يعود إلى أنّ امرأة فقيرة، تسكن وسط عشيرتها، و كانت تحظى برعايتهم لها، فيعطونها الحليب كغذاء لها، واستمرت الحال على ما عليه طويلاً، إلى أن جاء اليوم الذي اشترى فيه الأب تيساً، فرحت فرحاً شديداً، وخرجت على عشيرتها، دون أن تعي غباؤها، قائلة: «يَا أَلِّي كَانْ يَعْطِينِي فِي الْحَلْبِيَّة، غَيْرْ يَشْدُ حَلْبِيَّتْهُ، رَاهُ أَبِي شَرَى لِي عَتْرُوسْ». أصبح يضرب المثل على الفرد الغبي الذي لا يعرف تصريف أموره بنكاه.

بعد التحليل والمناقشة، نكون قد وقفنا على مصادر متعدّدة للقيم التربوية التي تحملها الأمثال الشعبية المتداولة في منطقة أولاد نائل، ونكون بذلك قد أجبنا عن السؤال الفرعي من الإشكالية: - ما مرجعيات القيم التربوية؟ وتحققنا من الفرضية التي تقول بوجود مصادر متعدّدة للقيم التربوية التي تحملها الأمثال الشعبية المتداولة في منطقة أولاد نائل.

تحليل ومناقشة الفرضية الفرعية الثانية

"الفكر التربوي الذي تتضمنه الأمثال الشعبية الجزائرية المتداولة في منطقة أولاد نائل ذو طبيعة مختلفة".

2-الفكر التربوي في الأمثال الشعبية

الفكر التربوي هو منظومة من الاعتقادات والآراء والتصورات والمبادئ والقيم المعرفية والاجتماعية والمتافيزيقية، ... إلخ المشكلة لوجهة نظر أو وجهات نظر حول الكون والإنسان والحياة تنطلق منها الفعاليات التربوية وتبنى عليها الممارسات التربوية.

فالفكر التربوي هو ما أبدعه الفيلسوف والعالم والمربي والمجتمع أيضا عبر التاريخ؛ ليكون إطارا مرجعيا في بناء أنظمة المجتمع التربوية ومنظوماتها، للوصول إلى مستوى حضاري متطور ومزدهر. ونتيجة لحركية المجتمع وإفرزاته التي تعكس ظروفه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفكرية، نجد المجتمع يهيب لأمر التربية معارف وقوانين، قواعد وعادات وأعراف، لبناء مجتمع وتكوين شخصية وفق توجهاته وغاياتها. ولأن الأمثال الشعبية تعبير صادق عن حالات المجتمع وفكره، فإننا نجد فيها فكريا اجتماعيا تربويا، فاعلا وفعالا في بناء الفرد وصيانة المجتمع والحفاظ عليه. فنجد فيها ضمنا أو صراحة إحياءات لاتجاهات تربوية علمية في الفكر الشعبي، لكن تنقصها الصرامة العلمية والإحاطة الكلية بمظاهر التربية. ومن أبرزها الاتجاه الطبيعي والاتجاه البراغماتي، فضلا عن التربية التقليدية التي تطبع المجتمع.

تكمُن أهمية معرفة الفكر التربوي في الأمثال الشعبية في تزويدنا بنظرة متكاملة عن العملية التربوية في علاقاتها بالجوانب الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية، وفهم الواقع برؤية علمية مستقلة

1-2-الاتجاه البراغماتي في الفكر التربوي للأمثال الشعبية

البراغماتية اتجاه فلسفي يؤمن بالتجربة، يعني في جانبها التربوي تعليم الفرد طرائق التفكير وكيفية، لتهيئته لمجتمع دائم التغير والتكيف معه، فألت على نفسها تنمية الخبرات التي تساعده على الحياة. ونجد في الأمثال الشعبية فكريا تربويا يعلي من شأن التجربة أيضا، وهو بذلك قريب من الفكر البراغماتي، حتما ليست بصرامته لكنه قد تكون بعمقه، لكن الثابت أننا نجد بعض ملامحه.

المثل «مَا رَكَبَ مِنْ خَافٍ مِنْ الطَّيْحَاتِ»، والمثل «اللِّي حَسَبَ الطَّيْحَاتِ مَا رَكَبَ». يحملان فكرة

تربوية تنظر إلى الفرد نظرة محورية لا تفصله عن بيئته الطبيعية والاجتماعية، وما يحدث بينهم من تفاعلات حرة، تنتج عنها الخبرة. فالفكر التربوي الشعبي يؤمن بإيجابية الفرد، إذ يرى أن له قدرة مطلقة في القيام بأمر تعليم نفسه بنفسه، أي قدرة كبيرة على التعلّم، ولذلك لم نجد ذكراً للمعلّم في المثليين السابقين، لذا ينبغي أن يكون هو الباحث عن الخبرة، يفكر ويجرب لتكوين تصوّر عنها، لتوظيفها واستثمارها في حياته، فالتفكير يأتي من ممارسة العمل، باعتبار هذا الأخير النشاط الأساس في عملية التفكير. وتتمّ عملية اختبار الفكر في بيئة مادية وأخرى اجتماعية تشكل للفرد وسطاً علمياً، تصبح وفقها عملياً التفكير والاختبار عمليتين واقعتين. ولا يقبل الفكر التربوي الشعبي أن يكون الفرد سلبياً، في تقبل المعلومة واستهلاكها. وبالتالي فهو يرفض التلقين، ولا يستخدمه كمنهج في التعلّم.

كما نستشفّ من المثليين الشعبيين أن هناك نزعة تقول أن ليس للتربية من هدف سوى تحقيق استمرارية التربية ذاتها، وهو ما تطابق مع فلسفة "جون ديوي" التربوية التي ترى «أن التربية ليس لها هدف خارج عملية التربية نفسها، أن هدف التربية هو أن تساعد الفرد أن يستمرّ في تربيته وبالتالي في نموه وتعلّمه وتكيفه مع بيئته وحياته»⁽¹⁾.

فما الاختلاف التي نراه بين المثليين الشعبيين والمثال الذي ضربه "جون ديوي" في التلليل على أهمية الخبرة؟ والتي تشكل لب نظريته التربوية «فالطفل حين يلمس النار بأصبعه يتألّم ويدرك أن النار محرقة، يتعلّم من ذلك أن يتجنّبها حتى لا تحرقه، فالقول بأن النار محرقة جزء من الخبرة ليس منفصلاً عنها. والخبرة تقوم على فعل وانفعال وتأثير وتأثر، وفهم لما يقع حول المرء، والاستفادة من ذلك كلّ في المستقبل أي البصر بالعواقب، فالخبرة عملية حيّة نامية متطورة تنمو مع نمو الفرد وأطراد تعلّمه من الحياة»⁽²⁾. فبإمكاننا استبدال بالنار كلمة "الطيحات" ليستقيم أمر التجربة التي دعا إليها جون ديوي.

وما يمكن ملاحظته أيضاً، أن الفكر التربوي الشعبي ينزع إلى اعتماد أنسب المناهج في التعلّم وهو "حل المشكلات" أي وضع المتعلّم في مواجهة مشكلات حقيقية، نثير الاهتمام، وتعين على مواجهة المواقف وحلّها، وليس حشو العقول بالحقائق النظرية، فهي تهدف إلى تنمية العقول المنتجة فهناك شعور بالمشكلة تتحدّى توازن الفرد العقلي، تتطلّب منه تحديدها بدقّة ووضوح وتحديد العوامل المتصلة بها، وبناء عليها يتمّ وضع الفرضيات، ويتمّ اختبارها في خطوة مألوفة لصياغة حكم يكون

(1) محمّد التومي الشيباني، تطوّر النظريات والأفكار التربوية، دار الثقافة، بيروت، لبنان، 1971، ص 351.

(2) شبل بدران و فاروق محفوظ، أسس التربية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط5، 2005، ص 276.

حلاً للمشكلة. وللاشارة أن هذه الخطوات بقدر صرامتها العلمية إلا أنها لا تخلو من أي تفكير ساذج، إذ نجد عامة الناس ينتهجونها عند مواجهة المشكلات الحياتية. وللاشارة أن بيداغوجية حل المشكلات، تعزز علاقات الفرد ببيئته وعلاقاته بمجتمعه من خلال توظيف قدراته العقلية والنفسية وغيرهما وتفعيلها، خدمة لهما (البيئة والمجتمع).

وقد عبر عن هذه الخطوات ضمناً المثل الشعبي «تتمرد الحواشي وتولي جمال، وتتمرد الصبايا وتولي رجال»، فكلمة «تتمرد» تتضمن كل الخطوات الآتية الذكر، مع وجود اليقين بحتمية الوصول إلى النتائج. فالتجارب هي التي تصنع كفاءة الفرد وتجعل منه رجلاً في المستقبل. ونتوقف عند هذه النقطة، لنشير أن هذه النظرة الشعبية التي تبدو بسيطة، تتوافق تماماً مع النظرة التربوية البراغماتية التي تهتم بالمستقبل والنظر إليه، وانكباب التفكير على النتائج، بعكس المذهب التجريبي الذي يبحث في نشأة المعرفة وأصلها. ونستخلص مما تقدم أن الفكر التربوي الشعبي يحمل عناصر مما دعا إليه الاتجاه البراغماتي، وقريب منه في بعض تقاطعاته، والثابت أن ما جاءت به البراغماتية سابق عليها بدليل ما قاله عنها أحد منظريها «وليام جيمس» «أن البراغماتية اسم جديد لطريقة قديمة في التفكير».

وبالنظر إلى الغاية التي يسعى إليها الفكر التربوي الشعبي وهو تكون وعي حقيقي لدى الفرد «أعطيني فاهم الله لا قرأ». فكلمة «فاهم» لا تحمل هدفاً محدداً أو فرضاً لأنماط معينة من التحصيل سابقة عن الظروف التي توظف فيها، إنما يحمل هدفاً مرناً، يتحدد وفقاً لما يترتب على الخبرة من نتائج. فهو غاية ووسيلة في الآن ذاته، فكل وسيلة هي غاية مؤقتة إلى غاية الوصول إليها، وكل غاية تصبح وسيلة بعد تحقيقها للتقدم في العمل والعمل، يتمشى مع طبيعة الحياة المتغيرة والطبيعة الإنسانية القابلة للتغيير والتشكل من جديد. وهذه الفكرة تتوافق مع البراغماتية التي ترى في أن الأهداف ينبغي أن تكون دوماً متغيرة ومرنة. وبذلك تتفق النظرة الشعبية والنظرة البراغماتية على أن هدف التربية هو التكيف مع التغييرات المستمرة، والتلاؤم والانسجام بين الفرد وبيئته ومجتمعه.

2-2- الاتجاه الطبيعي في الفكر التربوي للأمثال الشعبية

تشكل الفلسفة الطبيعية اتجاهاً فكرياً تربوياً مخالفاً للفلسفات التربوية الأخرى، كالإنسانية والمثالية، فهو يعد ثورة فكرية عليها. وارتبط هذا الاتجاه بالفيلسوف «جان جاك روسو»، إلا أن أصوله تعود إلى «ابن طفيل» الذي وضع أسسه الأولى. لكن الواقع أن الفلسفة الطبيعية اتجاهاً له تاريخ طويل

يمتدّ إلى جهود الفلاسفة الأوائل الذين كوّنوا مدرسة طبيعية ضمّت: "طاليس" و"هيروقليطس" وغيرهما. ولاتجاه الطّبيعي حضور في الفكر التربوي الشعبي، وهي عميقة لكن ليست بعمق الفلسفات الأخرى، فنجد ملامح منها في الأمثال الشعبية المتداولة في منطقة أولاد نائل.

ف«سَيِّبٌ تَكْسَبُ» وهو مثل شعبيّ يطلق في كلّ الحالات على تربية الأطفال، لاسيما في مراحلهم الأولى، نستشفّ منه فكرا تربويا يحمل نظرة تشبه إلى حدّ كبير التربية السلبيّة التي جاء بها "روسو". فهو يدعو إلى تربية تسيّر وفق قوانين الطّبيعة، والتي من خصائصها الارتكاز على الممارسة العملية والخبرة والتفاعل مع البيئة، أكثر من ارتكازها على التلقين. ف«لا ينبغي أن نلقن التلميذ دروسا لفظية. فالتجربة وحدها هي التي يجب أن تتولّى تعليمه وتأديبه، فالتربية الأولى ينبغي إذاً، أن تكون تربية سلبية خالصة»⁽¹⁾. فالمثل يدعو إلى ترك الطّفل يتفاعل مع بيئته الطّبيعية و الاجتماعية و اكتساب الخبرات من خلال التجربة.

كما يمكن أن نستشفّ من المثل أيضا إشارة إلى أن حاجات الطّفل الآتية وميوله ومصالحه تحظى بالأولوية، عوض حاجات الكبار ومصالحهم، عكس التربية التقليديّة التي تصرف النظر عن حاضر الطّفل لأجل مستقبل غير مضمون، والتي يصفها "روسو" بالتربية الهمجية، «فما القول إذن في تلك التربية الهمجية التي تضحي بالحاضر القائم في سبيل مستقبل مجهول غير مضمون، وهي تربية تكبّل الطّفل بالأغلال من جميع الأنواع والأشكال. و تبدأ بأن تجعله شقيا في طفولته لكي تعدّه لمستقبل بعيد تزعم أنه سيكون سعيدا. مع أنه ربّما لا يصل إليه مطلقا؟»⁽²⁾. فيرى في التربية السلبيّة عملية طبيعيّة تتماشى مع نوازع الطّفل الفطرية وميوله.

وأهمّ عنصر يمكن أن نستشفّه من المثل الشعبي، وهو الرّفْع من شأن الطّبيعة والإيمان بقوانينها في تربية الطّفل، فهي التي تساعد على نمو شخصيته وتفتحها وتشكيلها. والطّبيعة يقصد منها ما قصده "جان جاك روسو" وهي عالم الطّبيعة ذاتها وعالم النّاس وعالم الأشياء، فحسبه، التربية تستمدّ من هذه العناصر الثلاثة، فنمو الوظائف البيولوجية هي تربية الطّبيعة، أمّا تربية النّاس فهي الإفادة من ذلك النمو البيولوجي، أمّا ما يكتسبه من خبراته من الأشياء التي يتأثر بها، فتلك تربية الأشياء. وفي أمر السيطرة عليها وتوجيهها، يرى أن «من ضرور التربية الثلاثة نقلى تربية الطّبيعة

⁽¹⁾ جان جاك روسو، إميل أو تربية الطّفل من المهد إلى الرشد، تر:نظمي لوقا، الشركة العربيّة للطباعة والنّشر، القاهرة،

خارجة عن إرادتنا، وأما تربية الأشياء فلا تدخل تحت سلطاننا إلا بمقدار، أما تربية الناس فتلك دون سواها مطوعة لنا بحق، بيد أننا لسنا مسيطرين عليها إلا افتراضاً، فمن ذا الذي يتناول فيطمع أن يهيمن الهيمنة كلها على أقوال كل من يحيطون بالأطفال وأفعالهم؟»⁽¹⁾.

وكما يمكن استنتاج عنصر آخر من المثل الشعبي وهو الطبيعة الخيرة والبريئة التي يتسم بها الطفل، والتي يراها الضمير الجمعي فيه. ففي كلمة «سَيِّبُ» هو دعوة إلى إبعاد ما قد يلحق الطفل من فساد وتحلل من بيئته الاجتماعية، وهو إقرار في الآن ذاته بخيرية طبيعته الأصلية وإنكار وجود انحراف أصلي. ونجد في الأمثال الشعبية ما يدعم هذا الاتجاه «أَلِّي مَا رَبَّاهَشْ وَالِدِيهِ الزَّمَانُ يَرِيَّه» فالمعنى واضح وهو أن الطبيعة كفيلة بتربية الفرد في غياب تربية المجتمع له وفق قيمه وعاداته، فيرى فيها بديلاً عن التربية الاجتماعية.

هذه التقاطعات بين ما يدعو إليها الفكر التربوي الذي يحمله المثان الشعبيان وبين الفلسفة التربوية لـ«جان جاك روسو». فكلاهما يدعوان إلى تربية طبيعية وفق قوانين الطبيعة ذاتها، تحترم فيها ميولات الطفل ونزعاته الأولية، غرائزه الفطرية ورغباته المعقولة، تربية تحرر قواه بدل كبتها، أو إخضاعها للنظم الاجتماعية وعاداتها وتقاليدها. فالحرية عون للطفل لتنمية شخصيته، وتوطينه على الاستقلال وتعويدته على الاعتماد على النفس. تربية تعودده حياة البساطة والصبر والنقش والاعتدال في كل شيء، وتمتتع عن تعويده الحصول على كل شيء. «إني أؤكد أنه لا سبيل لتذوق الخير العظيم إلا إذا عرفنا جانباً من الشرور الهينة. هذه طبيعة الإنسان. فإذا كان الجسد على أحسن حال، فسدت الروح. والشخص الذي لا يعرف الألم لا يمكن أن يعرف الحنان الإنساني ولا عذوبة الرحمة والشفقة. لأن قلبه لن يتحرك لشيء. و لن يكون اجتماعياً. بل سيكون بين نظرائه وحشاً أو مسخاً. أتعلم ما هي أضمن وسيلة لإشقاء طفلك؟ أن تعودده الحصول على كل شيء. فرغباته ستزداد باستمرار بسهولة الترضية. عاجلاً أو آجلاً ستجد نفسك عاجزاً رغم أنك عن تنفيذ رغبته. فيصدمه هذا الرفض الذي لم يتعوده منك ويؤلمه أكثر من الألم الحقيقي للحرمان من رغبته»⁽²⁾. فهذه الفكرة التي يحملها هذا الكلام تتطابق تمام التطابق مع فكرة المثل الشعبي «المهرُ لا تشلُّو، والذُكرُ لا أدلُّو» حتى وإن خصّ الذكور دون الإناث، ولا عجب في ذلك، لأن المجتمع تقليدي ذكوري بطبعه.

وإذا كان زعيم النزعة الطبيعية «جان جاك روسو» قد قدم نسفاً فكرياً متكاملًا، فإن «ابن طفيل» يعدّ

(1) محمد التومي الشيباني، المرجع نفسه، ص 167.

(2) جان جاك روسو، المرجع نفسه، ص 87.

أول من أعطى الإنسانية نسقا فكريا تربويا ذا نزعة طبيعية، في القرن الرابع عشر، عرض فيه أهمية الطبيعة ودورها في بناء العقل والإنسان. وبالتالي عدُّ رائدا للنزعة الطبيعية في التربية.

يؤكد ابن طفيل أن الإنسان له قابلية التعلّم والإدراك بالفطرة. مهياً باستعدادات انفعالية وعقلية فطرية لكشف طبيعة الحقائق والعلاقات بين الظواهر. فالمعرفة تحدث عبر منهجية ترتبط بالتجربة والخبرة والبيئة والعمر.

أما الطبيعة فهي خيرة لا شرّ فيها، وهي عامل إلهام وكشف للظواهر، تساعد على صقل الفطرة وتنمية المعرفة من خلال التجربة الطبيعية والخبرة. فينبغي أن تكون التربية طبيعية، لأنها في تصوراتها كافية بذاتها لتربية الإنسان، وقادرة على الأخذ بيده إلى أكثر معالم الرشد والمعرفة الإنسانية تقدماً. ويرى أن النفس البشرية خيرة بطبعها أيضاً، لا نزوع فيها للشرّ، ومع التقاء الطبيعة الخيرة و النفس الخيرة، فإن النفس تتجه إلى الخير المطلق.

2-3- الفكر التربوي التقليدي في الأمثال الشعبية

تسعى التربية التقليدية إلى إعداد الأفراد للحياة المستقبلية، باعتبار المجتمع محافظاً على قيمه وعاداته وتقاليده، على الرغم من إيمانها بأن الحياة متغيرة «دَوَامُ الْحَالِ مِنَ الْمَحَالِّ». وتحدّد التربية التقليدية أهدافاً ثابتة كـ «صَنْعَةَ فِي الْيَدِ خَيْرٌ مِنْ عَقْدٍ فِي الْجِيدِ» و التشجيع عليها «بَفَنَى مَالِ الْجَدِينِ، وَ تَبَقَى حَرْفَةَ الْيَدِينِ» أو كقيمة «الْقَنَاعَةَ كَنْزٌ لَا يَفْنَى». فالتربية التقليدية تربية وظيفية تهيب الفرد وتعدّه للعب أدوار في الحياة، كحرفي أو مزارع بالنسبة للذكور، وربة بيت بالنسبة للإناث للقيام بتسيير شؤون البيت والأطفال.

وتفرض أنماطاً من المعارف سابقة على الظروف التي يوظفونها فيها في المستقبل؛ أي أنها تلقن معارف جاهزة. فهي تسعى إلى ملء العقول بالمعلومات والمعارف والحقائق الثابتة. دون مراعاة لفردية الفرد وحرية وحقّه في المشاركة، فلم يسمح له ولو بقدر من الحرية التي تخلّصه من حالات الكبت، لضرورتها لنمو الفرد الانفعالي. فالعقل مستقبل وسلبي ومتقبل يقتصر على استقبال المعرفة.

كما لا تهتمّ التربية التقليدية إلى إدماج الفرد في مجتمع المنافسة والإنتاج، إنما تهدف إلى إدماجه في المجتمع وجماعته وضمان بقاء هذه الأخيرة في بيئتها الطبيعية والإنسانية، فهي تهدف إلى تنشئة أفراد معياريين. فاعتمادها التربية التقليدية على القيم، والتي تعدّ قاعدة التربية التقليدية وأساسها. مع العلم أن هذه القيم لم تكن عقلية مستنبطة من معارف مدروسة. قيم الوسط التقليدي هي

الحكمة وسيادة الماضي، ومعارفه رمزية. وبهذا يكون هدفها هو جعل الفرد راشداً، لأن الاهتمام السائد هو الاهتمام بالأجداد والعائلة والجماعة. فمن أوجب واجبات الأسرة ضمان السلوك الحسن للطفل. «الدَّرِيَّةُ الرَّيْنَةُ تُجِيبُ الرَّحْمَةَ لَوَالِدَيْهَا»، وتشعر بالامتعاض حين لا يرضي سلوك الفرد المجتمع «الدَّرِيَّةُ الشَّيْنَةُ تُجِيبُ اللَّعْنَةَ لِمَالِيهَا».

وفي التربية التقليدية يعتبر الأباء والأجداد أسيادا على الأفراد فهم مسؤولون عنهم، وهم يحتكرون المعرفة «اللِّي فَاتَكْ بَلِيَّةَ فَاتَكْ بَحِيَّةَ». ومما تجدر إشارته، أن المتعلم يبقى دائما متعلما من وجهة نظرهم، ويعبر عن هذه الفكرة المثل «عَلَّمَنَاهُمْ فِي الصَّلَاةِ فَاتُونَا لِلْجَامِعِ»، فإنه يضرب في الحال التي يسبق فيها المتعلم معلمه في الأفعال والأعمال التي تعلمها. لكن ما نستشفه من المثل النبوة الاستعلائية التي يظهرها القائل مبديا استهجانها، والتي يرى فيها أن المتعلم يبقى دائما متعلما، ولا ينبغي له أن يفوق معلمه بحال من الأحوال، ولا أعالي عندما أقول أن هذه النظرة مستشرية في أوصال المجتمع بكل شرائحه. ويبدو الأمر أوضح عندما يحاول الفرد تقديم معلومة أو معرفة أمام الأكبر سنا، فيبدي هذا الأخير استهجانها وامتعاضه في الآن ذاته بقوله «الْقَطُّ يَعْلَمُ أَبِيُّ النَّطُّ»، ففي هذا القول يبدو، في نظام «سلطة الأكبر سنا» أن المعارف حكر على كبير السن، وليس للأقل سنا حق في تقديمها له.

وهم يحتكرون الحكمة أيضا «اللِّي مَا يَأْخُذُ رَايَ كَبِيرُو أَنَّهُمْ تَدْبِيرُو»، أنهم خاضوا في كل شيء ولم يتركوا للأجيال الأقل سنا هامشا من الاجتهاد «لُولَيْنَ مَا خَلَاوْ مَا يَقُولُو لِلْخَرِينِ». وفي محاولة الإقناع والإخضاع يضرب المثل «الْبَلُّ تَبْرَكْ عَلَى كِبَارَهَا»، فهي محاولة لإبراز الخصوصية القدسية للكبير، ودعوة إلى محاكاته وتقليده، بل ويرسم لهم الطريق والمستقبل في الآن ذاته، فهو الذي يحددها وما عليهم إلا الاتباع «اللِّي خَلَى لُو بُوهُ عَقْبَةَ يَطْلَعَهَا».

ففي المجتمعات التقليدية، التي يسودها نظام «سلطة الأكبر سنا» La gérontocratie يكون فيه الأفراد تابعين، يشاركونهم جلساتهم، لكن تبيح لهم الملاحظة في صمت، وهو أهم عنصر يتعلمه الأفراد ويتم التشجيع عليه، ويوضح ذلك المثل «إِذَا حَضَرَ الْمَاءُ غَابَ التَّيْمُ»، فبقدر ما يدعو هذا المثل إلى احترام الأكبر سنا، بقدر ما يدعو إلى التزام الصمت في حضوره. فما على هؤلاء إلا واجب الولاء والطاعة، فأدوارهم الاجتماعية هامشية. كما يعد المجتمع بكامله مسؤولا عن تربيتهم بمختلف الأشكال، فالمجموعة تشارك فعلا في التربية، بالمفهوم الواسع، فالتربية قضية الجميع بصفة مباشرة أو غير مباشرة. فأبي شخص راشد أو أخ كبير له حق التأنيب والتصحيح أو النصيح، أو الدعم أو

المكافأة. فتحت إشراف الراشد يتعلم الحياة مانحا الثقة في حكمته وخبرته.

كما أن التربية قائمة على أسلوب التخويف «انْفُخْ شِدْقَكَ وَ شَدَّ يَدَكَ» و«خَلَعَةَ لِلذَّيْبِ خَيْرَ مَنْ شَيَّ جَنَابُهُ»، وقد يستعمل أسلوب أكثر عنفاً «آخِرُ الْعِلَاجِ الْكَيِّ»، وبذلك فهي تتباعد عن الأسلوب الديمقراطي في التربية.

بعد التحليل والمناقشة، وقفنا على وجود فكر تربوي متعدد المشارب كما أسلفنا التفصيل فيه، وبذلك نكون قد أجبنا عن السؤال الفرعي لإشكالية الدراسة:

ما طبيعة الفكر التربوي الذي تحمله الأمثال الشعبية الجزائرية المتداولة في منطقة أولاد.

وتحققنا من فرضية وجود فكر تربوية متعددة ذوات طبيعة مختلفة في الأمثال الشعبية المتداولة في منطقة أولاد نائل.

تحليل ومناقشة الفرضية الفرعية الثالثة

"هناك قيم تربوية ذات طبيعة إنسانية (عالمية) تضمّنتها الأمثال الشعبية الجزائرية المتداولة في منطقة أولاد نائل".

مع تطوّر المجتمع الإنساني، اضطرت المجتمعات في كلّ مرحلة من مراحل تطورها إلى تنظيم علاقات الأفراد بوضع ضوابط تحمي العلاقات، فكانت الضرورة إلى وجود قوانين وأعراف وتقاليد وقيم. فأرسي الإنسان قيما بحسب الضرورة التي تفرضها العلاقات الإنسانية، فتجذرت في العمق، وعبرت عن حاجة الإنسان للقيم.

اشتركت البشرية في مجموعة من القيم الإنسانية، والتي هي جملة المبادئ التي تقوم عليها حياة الإنسان، فتكون له عونا على الحياة فتحفظ كرامته وحرّيته وتحقّق حقوقه وتدعوه إلى القيام بواجباته، وتحافظ على عرضه وعقله، وعلاقاته ومجتمعه. وقوام القيم الإنسانية هو اعتبار الفرد إنسانا وبوصفته عضواً في مجتمع إنساني.

لقد شملت الأمثال الشعبية المتداولة في منطقة أولاد نائل قيما إنسانية مشتركة بين بني البشر، تدلّ على عملية التأثير والتأثر، وتدلّ أيضا على الخبرة الإنسانية المشتركة، كما أنّها تعدّ روافد للفكر الإنساني، وروابط تجمع بني البشر ببعضهم. تسهّل عملية التفاعل وتشعرهم بوحدة الجنس وبوحدة المصير المشترك. لقد فحصنا الأمثال الشعبية فاستطعنا استنباط تسع (09) قيم رئيسية إنسانية عالمية، ينقطع فيها أهل منطقة أولاد نائل مع باقي الإنسانية. ولا يعني أنّ باقي القيم لا تمتّ بصلة للقيم الإنسانية إنّما فيها شيء من ذلك، لكن تغلب عليها المسحة المحلية، وبذلك خرجت من دائرة القيم العالمية (Universe). (Universe).

1- الصداقة (الإخاء)

لقد تمّ إقرار الثلاثين من شهر يوليو يوما عالميا للصداقة من قبل الجمعية العامة للأمم المتحدة، لتعزيز قيمة الصداقة بين الأمم والشعوب والأفراد. ونجد في تراثنا الشعبي اهتماما بقيمة الصداقة والتآخي، فنزعة الصداقة في المثل «ظنّة زينة خير من دم مدعش»، إذ يرى في الصاحب الجدير بهذا الاسم، من أيّ كان، خيرا من قريب سيء، وبذلك يتمّ تفضيل السمة الإنسانية على السمة الثقافية. كما يعبر المثلان «خوك من وatak ميش خوك من أمك و باباك» و «خوك من وatak، ميش خوك من وatak» عن التآخي والصداقة مع الآخر بصرف النظر عن الأخوة البيولوجية، فهذه

النصوص تحمل معانٍ تربوية وإنسانية، تعدّ إسهاما كبيرا في هذا الاهتمام الإنساني، وتشكّل روافد لتعريفها بين أبناء البشر، وعيا من المجتمع بأنّ الصداقة نزعة فطرية في الإنسان، و أنّها تثير المشاعر الإيجابية في الإنسان كالعطاء والمحبة وتساعد على التعاون وتحقيق المصالح. كما تشكّل معينا يلجأ إليه الإنسان في الشدائد والمحن فضلا عن الاستفادة من الآراء والخبرات والتجارب.

2- العمل

ليس العمل ضرورة لتلبية الحاجات الجسمية والغريزية، إنّما هو نشاط واعي يضيف على الإنسان قيمة اجتماعية وأخلاقية، وينمي إنسانيته من جهة أخرى، فالعمل تجسيد لقيمة إنسانية.

ترى الأمثال الشعبية العمل ميزة لإنسانية الإنسان، فتحدثت عنه ودعت إليه بأسلوب جمع بين بساطة اللغة والتركيب من جهة، والعمق الدلالي والرمزي من جهة ثانية. فرأت في العمل حياة، والدعوة إليه حبا لها. فالخطاب الشعبي يدعو بوعي كبير وعميق على أن أساس الحياة بمفهومها الشامل هو العمل. فدعت إلى العمل من خلال المثل «أخدم على روحك تعجب الناس»، والمثل «الخدمة مع النصارى ولا لقعاد خسارة»، والمثل «أخدم باطل ولا تقعد عاطل» والمثل «أخدم بصوردي، وحاسب البطال»، فمن خلالها نجد أنّ العمل طلب لذاته؛ لأنها رأت فيه فعالية إنسانية مهما كان شكله أو نوعه، وشرطا أوليا للوجود الإنساني، ويفضله يرفع الإنسان نفسه عن الكائنات الحيوانية وعالمها.

وأنّه شرف له ومدعاة للفخر ف«السبع يفخروه زنوده» و«اليدّين الفاخرة للدنيا و لأخرة» ويشعره بالكرامة، فمن خلال ما يقدمه من عطايا للمحتاجين نتيجة مردود العمل، يدخل في خيار الناس ف«اليدّ اللّي تمدّ خير من اليدّ اللّي تشدّ». و يكفيه ذلك شرفا.

3- التسامح

التسامح قيمة إنسانية أخلاقية اجتماعية، تعني العفو والصفح، تسمو بالفرد وتنزّهه عن الاستسلام لغضبه، تقضي على الخلافات بين الأفراد والجماعات، وتعمل على تحقيق تماسك الجامعة والمجتمع. كما تعني كذلك احترام قيم الآخرين وثقافتهم، ومعتقداته. وهو دليل شخصية الإنسان، ودليل تمتّعها بحريتها وممارسة إرادتها الحرّة.

ولإثبات النظرة الإنسانية للتسامح التي تتضمنها الأمثال الشعبية، ننتقل من سبب عدم

التسامح، حسب إدغار موران والتي تعود إلى النظرة القاصرة والعمياء التي تحول دون رؤية الناس أنهم يعيشون في عالم يتواصل فيه الجميع مع بعضه بعضاً، من خلال صيرورة معقدة من النشاطات المتبادلة. وأن عزل الآخر وتهميشه وإحداث القطيعة معه، ليس بالأمر الحسن؛ لأن الجزء لا يمكن أن يستغني عن مجموعه، كما أن المجموع لا يمكن أن يستغني عن جزئه. وعند تعمد القطيعة والعزل؛ فإننا نكون قد قمنا في حقيقة الأمر، باستئصال الإنسان من الطبيعة. وعليه، ولكي يسود التسامح فلا بد أن يرتبط الناس بعلاقات احترام والتقدير والاعتراف.

ونرى في الفلسفة التي يلخصها المثل الشعبي «المؤمن ما يكون حقود»، أنها سحبت هذا السبب، ورأت في المؤمن الحقيقي هو ذلك الذي لا يحمل الضغائن والحقد، وأن يكون صافي السريرة تجاه أفراد جماعته ومجتمعه والناس أجمعين. فقد استمدت هذه الفلسفة من فلسفة الدين الإسلامي ذاته، الذي يرى أن خطابه موجه للناس أجمع.

4- تحمل المسؤولية

المسؤولية قيمة إنسانية، وهي سمة الإنسان الحر، هناك أمثال شعبية تتضمن النزعة الاختيارية، وتتضمن مسؤولية الإنسان على أعماله. لقد أدرك المجتمع بوعيه أن الحتمية لا تعني تقييده ورفع المسؤولية عنه، فأحس الفرد بهذا الشعور فأبداه في أمثال تلخص فلسفة اجتماعية توظف الوعي، فجاءت في المثل «اللي حلب أحليية يديرها في شكيوتو»، وفي المثل «كل شاة معلقة من رجلها»، والمثل «ما يبكي لك غير شفرك»، وما يندب لك غير ظفرك»، والمثل «ارقد حملك ولا طيح» فهي يدعو الفرد إلى الوعي بمسؤولياته وتحملها عملاً ونتيجة، من خلال ما أتيح له من وقت وخيار قبل العمل.

فهذه الفلسفة الشعبية تؤصل لقيمة المسؤولية كقيمة أخلاقية، يراد لها أن تكون إحساساً داخلياً في ضمير الإنسان، ولا يمكن أن تذكر إلا لأن هامشاً كبيراً من الحرية يتيح المجتمع لأفراده. فالمسؤولية وسيلة تربية تنظم حياة الأفراد والمجتمعات، وقائمة على الوعي بالخير والحرية في العمل. ويرى المخيال الشعبي في الفرد أنه حر في أفعاله وتصرفاته، من خلال تمتعه بقوة الاختيار التي يمنحها له المجتمع، لكنها ترتبط بالضرورة بالمسؤولية التي تعدّ الموقف من الاستجابة للأفعال التي يختارها، فهو مسؤول عن عمله بالقدر الذي أتاحها له حرية الاختيار. فيتحمل الفرد مسؤولية أفعاله؛ لأنه هو الذي قررها وهو سببها، فلا يمكن أن يتحمل المسؤولية كاملة إلا من مارس حرّيته كاملة. فالحرية والمسؤولية مفهومان مترابطان بالضرورة، لأن الواحد منهما سبب ونتيجة للآخر.

5- الدين

الدين حاجة فطرية وقيمة إنسانية، تستحيل الحياة بدونه، فهو ظاهرة إنسانية ملازمة للإنسان عبر تاريخه الطويل.

والدين حالة نفسية داخلية، قوامها الاعتقاد بوجود ذات علوية لها شعور، ولها تدبير شؤون الكون والإنسان. اعتقاد يدعو الإنسان إلى اللجوء إلى الذات السامية رغبة ورهبة، لتحريره من عبودية لغير الله، وتمنحه القوة في مواجهة الظلم، وفي مواجهة الخضوع للظواهر الأخرى.

فالدين وحده القادر على مصالحة الإنسان مع الوجود، والتكيف معه في انسجام وتوافق، وهي من أهم وظائف الدين في الحياة. و لذلك نجد الفرد في منطقة أولاد نائل يحرص على دينه. ويبدو ذلك في المثل «سأل على دينك، حتى يقولوا عليك مجنون» الذي يعد دليلاً على الفطرة الإنسانية للتدين. كما نجد في المثل «أحرز دينك يوم تتخالط لديان» اعترافاً باختلاف الديانات، والقدرة على التعايش معها، والانفتاح عليها مع الحرص على الاحتفاظ بالخصوصية الدينية.

6- الاحترام

الاحترام قيمة إنسانية تقوم على شرط أساسي، لكنه ضروري في إقامة علاقات احترام وتقدير بين بني البشر، هذا الشرط هو احترام الفرد كله وبكامل أبعاده، واستبعاد أي تصنيف له في أي نظام فكري أو ثقافي أو عرقي... جاهز، أو ترتيبه في سلم اجتماعي معين أو جماعة معينة، واستبعاد أي حكم عليه، مهما كان. كما ينبغي عدم حصره في جوانبه القيمية، حتى يتمكن الفرد من إقامة علاقات إنسانية متبادلة؛ لأن اختلاف القيم واختلاف ترتيبها عند الأفراد، والنظر للفرد من خلالها، سيؤدي بالضرورة إلى اختلاف في الأحكام. ولذا، فينبغي اعتبار الفرد في إنسانيته الكاملة، فلا نحصره في بعد يعاني عيباً أو نقصاً، أو بعد يشهد خلافاً أو اختلافاً، فالاحترام يفرض شكلاً من أشكال قبول الآخر في هذه الاختلافات. ونجد نزعة الاحترام في المخيال الشعبي في منطقة أولاد نائل، في المثل الشعبي المتداول «القدر بيضة، إذا تكسرت ما تتجبر»، فذكر الاحترام على الإطلاق، فهو شامل ويخص كل الناس. كما نجده أيضاً في المثل الشعبي «عاش من عرف قدره»، فهو يخص الجميع ويعنيهم دون استثناء.

7- التضامن

سلوك قيمة إنسانية، مستمدة من الدين والأعراف والقوانين، ونابعة من الشعور الداخلي للإنسان السوي الذي يقرّ بضعفه. ومن وعيه بأنه يعيش في مجتمع، تتشابه فيه حاجات الأفراد ودوافعهم

فشعر بضرورة التضامن لتحقيق هذه الحاجات والتي بها يستطيع ضمان حياته واستمرار الجماعة. انطلاقاً من هذا المعنى، أصبح ضرورياً وجود قواعد معينة تنظم سلوك الأفراد للعيش معاً متضامنين، لقضاء متطلبات الحياة المتجددة. يكون الأفراد فيها ملزمين بإنجاز فعل يؤدي إلى صيانة وتنمية هذا التضامن، وملزمين أيضاً بعدم الإخلال به وفق قواعد يضبطها المجتمع. ونجد النزعة الإنسانية للتضامن في المثل «النَّاسُ بِالنَّاسِ وَ النَّاسُ بِرَبِّي»، فالنَّاسُ هنا تعبير عن كل الإنسانية، لاسيماً وأنه ارتبط برَبِّ الإنسانية. كما نجدتها بوضوح في المثل «مَعَاوَنَةُ النَّصَارَى وَ لَا لِقَاعَ خُسَارَةَ» فشمّل التعاون والتضامن كل بني البشر بمختلف مشاربيهم، كما هو دليل الانفتاح على الآخرين.

8- المشورة

ومن القيم الإنسانية التي جاءت في الأمثال الشعبية، قيمة المشورة، وتعني ألا ينفرد الإنسان بالرأي فيما تتطلب مشاركة عقل أو عقول أخرى، فأكثر من رأي أقرب إلى الصواب من رأي منفرد؛ لأنّ التشاور يتيح النّظر إلى الموضوع من جوانبه المختلفة، باختلاف معارف الأفراد وثقافتهم، فيكون الحكم مبنيًا على تصوّر شامل. وبذلك يكون الفرد قد أضاف إلى عقله عقولاً أخرى وإلى علمه علوماً أخرى.

لقد دعت الأمثال الشعبية في منطقة أولاد نائل إلى المشورة في حياة الفرد الاجتماعية، فيريّ المجتمع من خلالها على الاستعانة باستشارة من يثق برأيهم وخبرتهم ونصحهم وإخلاصهم، عندما يتردد بين الإحجام والإقدام على أمر مهمّ، تختلف فيه الآراء وتتعارض فيه وجهات النّظر والرغبات. فقد جاء في المثل «سَالٌ مُجَرَّبٌ وَ مَا تَسَالَشُ طَيْبٌ» أنّ مقياس المشورة فيما يوضحه المثل هو الخبرة والتجربة، دون إدخال عامل السنّ. فمن خلال الدّعوة إلى المشورة والاهتمام بها، نلاحظ أنّها كانت وما زالت جزءاً من تاريخ المنطقة الثقافي عموماً. فالعقلية الاجتماعية في منطقة أولاد نائل تنظر إلى العقل البشري بأنه نسبي في أحكامه، حيث لا يستقيم في رأيه وقراراته، إلا بمشاركة الآخر في صناعته، ولاسيماً من نوي الخبرة الاجتماعية. وبذلك رأى في المشورة شرطاً أساسياً لإقرار الرأي الصائب في المسائل التي تطرح. فالفرد العاقل هو الأكثر التزاماً بالمشورة، والأكثر استفادة من فكر الآخرين. والملاحظ أنّ هناك خصوصية المنطقة، في ارتباط السنّ بالخبرة والتجربة في أغلب الأحيان، وأعتقد أنّ كلّ الناس يتفقون على ذلك، ولذا نراه يلجّ على أخذ التجربة من الأكبر سنّاً، ويبدو ذلك في المثل «اللّي مَا يَأْخُذُ رَايَ كَبِيرِهِ، هُمَّ تَدْبِيرُهُ».

9- الأمن

الأمن قيمة إنسانية، وهو الإحساس بمشاعر الطمأنينة، وعدم الخوف على الأنفس والأسر والأموال. وإذا كان مفهوم الأمن يعني التحرر من الخوف وعدم الوقوع تحت طائلة التهديد، فإن مفهوم الأمن الاجتماعي يشير إلى واقع اجتماعي يسوده الشعور بالأمن والاستقرار. وإذا كانت مشاعر الأمن والاستقرار تغلب على العلاقات الاجتماعية وما فيها من مؤثرات فإن ذلك يعبر عن الأمن الاجتماعي.

إن الأمن الاجتماعي ضرورة، لأنه يتعلّق بحياة أعضاء المجتمع بكافة شرائحهم وأطيافهم وهي مسؤولية إنسانية واجتماعية تقع على عاتق جميع أفراد المجتمع، بالإضافة إلى أنه من أخطر المسؤوليات الاجتماعية التي تنعكس على أفراد المجتمع فكريا وثقافيا وأمنيا، ... إلخ. وغيابه يؤدي إلى الشعور بالخوف وانتشار الفساد والفكر المتشدد، والعديد من المشكلات التي لا تتوقف عند حد الفرد، بل تمتد إلى جميع أفراد المجتمع. ولذلك نجد الأمثال الشعبية تحذّر من المساس بهذه القيمة من خلال الدعوة إلى اليقظة: «كُونْ ذَيْبٌ، لَا يَأْكُلُوكَ الذِّيَابَةُ» أو «وَيْ قَبْلَ السَّيْلِ». فأعطت لهذه القيمة الإنسانية أهميتها اللازمة. لضرورة العيش في بيئة إنسانية واجتماعية آمنة.

الجدول (06): القيم الإنسانية في الأمثال الشعبية

رقم	القيم	نوع القيمة	% لمجموع قيم المجال	% لمجموع القيم الإنسانية	% لمجموع القيم التربوية
01	العمل	45	35.71%	31.03%	6.52%
02	الصدّاقة (الإخاء)	26	13.75%	17.93%	3.76%
03	تحمل المسؤولية	17	14.91%	11.72%	2.46%
04	التضامن	13	9.35%	8.96%	1.88%
05	الأمن	13	10.92%	8.96%	1.88%
06	الشورى	09	7.56%	6.20%	1.30%
07	الاحترام	08	4.23%	5.51%	1.15%
08	الدين	08	7.01%	5.51%	1.15%
09	التسامح	06	4.31%	4.13%	0.86%
	المجموع	145		100%	21.01%

يمثل الجدول (06) ترتيب القيم الإنسانية المتداولة في الأمثال الشعبية في منطقة أولاد نائل من حيث النسب المئوية، وتأتي قيمة العمل في المرتبة الأولى بنسبة 06.52%، باعتباره فعالية إنسانية، وأصلاً للحرية والكرامة والشرف. تليها قيمة الصداقة (الإخاء) بنسبة 03.76% لحاجة الناس لبعضهم بعضاً باعتبارها حاجة إنسانية جوهرية أنطولوجية لتحقيق السعادة الإنسانية. بينما جاءت قيمة الوعي بالمسؤولية في المرتبة الثالثة بنسبة 02.46%، إذ توجه الأمثال الشعبية خطابها للفرد باعتباره إنساناً حراً ومسؤولاً مسؤولة كاملة عن أفعاله، وتسحب منه أي حتمية كانت لتفسير سلوكه. وتساوت قيمتا التضامن والأمن من حيث النسبة المئوية بمقدار 01.88%، فالتضامن فعل اجتماعي يدل عن وعي الإنسان بضرورة التضامن للبقاء والاستمرار في الحياة، مادام يعيش في عالم تتشابه فيه الحاجات والدوافع. أما الأمن، فيرى فيه الاستقرار وازدهار العلاقات الإنسانية؛ ولذا وجب صيانته باليقظة والحذر والنأي عن الاختلالات التي تصيب العلاقات الإنسانية. أما المشورة فنسبتها 01.30%، حيث ترى أن عقل الإنسان نسبي في أحكامه، ولذا فإن استقامة الرأي والقرار يكون في المشورة، لأن مجموعة آراء أقرب للصواب من رأي واحد. في حين تساوت أيضاً نسبتا الاحترام والدين بنسبة 01.15%، فالاحترام يكون باحترام الإنسان بكامل أبعاده، واستبعاد أي تصنيف له في أي نظام فكري أو ثقافي أو عرقي... إلخ. أما الدين فهو من أكثر الفاعليات أهمية في بناء الحضارات الإنسانية باعتباره مكوناً من مكونات البنية العقلية للإنسان، فهو إلى جانب أنه كائن اجتماعي هو كائن متدين. أما التسامح فكانت نسبته 00.86%، فهو قيمة إنسانية أخلاقية تشير إلى وعي الإنسان بأنه جزء من كل، ولا يمكن لأحدهما الاستغناء عن الآخر، ويكون ذلك في جو يسوده الاحترام والاعتراف والاندماج. وشكلت كل هذه النسب 21.01% من مجموع القيم التربوية في الأمثال الشعبية المتداولة في منطقة أولاد نائل، وهي تعدّ قواسم مشتركة بين بني البشر، تذكرهم بالأصل المشترك والمصير المشترك أيضاً، وتتيح فرص التفاهم وإقامة علاقات إنسانية صحيحة.

وباستعراضنا للقيم الإنسانية المتداولة في منطقة أولاد نائل نكون قد أجبنا عن السؤال الفرعي: -

هل هناك قيم تربوية إنسانية عالمية في الأمثال الشعبية المتداولة في منطقة أولاد نائل؟

وتحقّقنا من الفرضية التي نقول: بوجود قيم إنسانية (عالمية) في الأمثال الشعبية المتداولة في منطقة أولاد نائل.

تحليل ومناقشة الفرضية الرئيسية

"هناك قيم تربوية في الأمثال الشعبية الجزائرية المتداولة في منطقة أولاد نائل".

صنّف "سبرانجر" Spranger القيمة وفق معيار المحتوى، إذ أنّ المضمون يختلف بدرجة كبيرة أو قليلة من ثقافة إلى أخرى، فتعدّ الزوجات في الجزائر عموماً وفي منطقة أولاد نائل خاصة مسموح به؛ في حين أنّ ذلك غير مسموح في مجتمعات أخرى، كالمجتمعات الغربية مثلاً. فتمّ تصنيف القيم بناء على ما يعتقد الفرد إلى ستة أنماط، وهو ما اعتمدته الدراسة الحالية في تصنيف القيم التربوية في الأمثال الشعبية المتداولة في منطقة أولاد نائل - لملايمته وانسجامه مع أهدافها. وهذه القيم هي: القيم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية والجمالية والنظرية.

وتجدر الإشارة إلى أنّ هذه القيم هي مبادئ أساسية من وجهة نظر "سبرانجر" التي توجه الفعل. فهذه الأنواع تتحكّم في العلاقات الاجتماعية وتحدّد ممارسات الأفراد في مختلف نشاطاتهم وفي مختلف مجالات الحياة، وعليه فهي في تكوين كل فرد من أفراد المجتمع، إلّا أنّها تختلف درجاتها من حيث الضعف والقوة، ومن حيث الأولوية والأهمية التي يوليها الفرد لها. ولأسباب منهجية فقد تمّ تقسيم القيم الاجتماعية إلى قسمين، أحدها يتناول القيم الاجتماعية المتعلقة بالعلاقات، و الثاني يتناول القيم الاجتماعية المتعلقة بالصفات.

الجدول (رقم 07): القيم الاجتماعية 1 (العلاقات الاجتماعية) في الأمثال الشعبية

الرقم	القيم الاجتماعية 1	التكرارات	% لمجموع قيم العلاقات الاجتماعية	% لمجموع القيم التربوية
01	قيمة الزواج	62	32.80%	8.98%
02	قيمة الصداقة	26	13.75%	3.76%
03	قيمة المرأة	23	12.16%	3.33%
04	الطلاق و نتائجه	16	8.46%	2.31%
05	قيمة الأخوة	11	5.82%	1.59%
06	قيمة الرجل	10	5.29%	1.44%
07	قيمة البنت	10	5.29%	1.44%
08	المرأة و الكنة	09	4.76%	1.30%
09	قيمة الجار	09	4.76%	1.30%
10	قيمة الاحترام	08	4.23%	1.15%
11	قيمة تقدير الذات	05	2.64%	0.72%
	المجموع	189	100%	27.39%

نلاحظ في الجدول (07) أن قيم الزواج جاءت أعلى نسبة من نسب القيم المتعلقة بالمجال الاجتماعي في العلاقات الاجتماعية، بنسبة تقدر بـ 08.98% لأن الأسرة تعدّ النواة الأولى في البنية الاجتماعية، فحظيت بالاهتمام بكل تفاصيلها. فيعتبر الزواج الوظيفة الأولى للمرأة، كما يعتبر «الزواج سُتْرَةً». وقد نجد من الظواهر الاجتماعية ما يدلّ على هذا الاهتمام وهي ظاهرة تعدد الزوجات، التي تعرف في منطقة أولاد نائل، ومن الأسباب التي يقدّمها المخيال الشعبي تفسيراً لها، ما ذكرته أمثاله الشعبية، وهي الرغبة في التجديد، ف«تَبَدَّلَ السَّرُوجُ رَاحَةً»، أو البحث عن الإنجاب نتيجة عقم المرأة، «طَبَّةٌ فِي الْفَرَّاشِ وَلَا الْمَرَأَةَ اللَّيِّ مَا تَضُنَّاشُ». ويضيف سبباً آخر، وهو نية إنزال العقاب بالزوجة الأولى «الْمَرَأَةُ تَتَبَطُّ بِأَخْتِهَا».

على الرغم مما حملته المرأة من صور إيجابية أحياناً، وسلبية في أحيان كثيرة، إلا أنها تحظى باهتمام المجتمع، وما نسبة 03.33% إلا دليل على ذلك، فالأكثر ذكراً هو الأكثر اهتماماً. فأعطى الوجدان الشعبي للمرأة، قيمة إيجابية، فصورها بأنها امرأة سيّدة حرة، وهي ليست فقط للبيت والإنجاب. كما قد تأخذ قيمة أكثر إيجابية من خلال المثل «فَلَانٌ عَنُو مَرَأَةً وَنُصٌّ» تعبيراً عن المكانة التي تحتلّها المرأة بعد إثبات جدارتها في المجتمع. وترى الفلسفة الشعبية المرأة الخير كلّ أو الشرّ كلّ، وفي أحيان كثيرة هي أحسن من الرجل. لكن في المقابل، أكثر ما تعبّر عنه النسبة هو عن الصورة السلبية التي يحملها المجتمع عن المرأة.

والطلاق انفصام علاقة بين زوجين لأسباب متعدّدة، لكن النسبة 02.31% التي تحملها هذه القيمة، كبيرة تعبّر عن الاهتمام الذي يوليه المجتمع لهذه الظاهرة، فعبرت حيناً عن استسلام الأطراف للظاهرة. في حين نجد منفذاً تتنازل فيه المرأة عن بعض اهتماماتها أو كل اهتماماتها، في سبيل الإبقاء على الرابطة الزوجية والتي يعبر عنها المثل «نَارَ رَاجِلِي وَلَا جَبَّةَ أَبِي». لكن أكثر ما تعبّر عنه النسبة هو النتائج المترتبة عن الظاهرة، فضحية فك الرابطة يعود حتماً على الأطفال، كنتيجة حتمية لهذه الظاهرة. المعاناة التي يحسّ بها الطفل، يلخصها المثل «الْعَزُّ بَعْدَ الْوَالِدَيْنِ حَرَامٌ».

في حين أن الرجل على الرغم من الصورة الإيجابية التي يتمتع بها، إلا أن نسبة هذه القيمة 01.44% فقط. فعلى الرغم من بعدها عن نسبة المرأة بكثير. إلا أن ما اكتسبته قيمة الرجولة ليس لكونه ذكراً فقط، إنما لكون القيمة اجتماعية وأخلاقية شاملة لمجموعة من القيم.

وأخذت قيمة البنت نسبة 01.44% فهي محبوبة في حال كانت صبية «الْبَنَاتُ عِمَارَةُ الدَّارِ» أو ربة بيت «اللّهُ يَجْعَلُ لِي فِي كُلِّ أَثْنِيَّةٍ أَوْلِيَّةً»، لكنها تصبح تشكّل قلقاً في حال تجاوزت سنّ الزواج

وأصبحت عانسا «أَلِّي عَدُو طُفْلَةٌ فِي الدَّارِ عَدُو بُومِبَةٌ». فيتمّ التوجّس خيفة من ذلك.

تأتي القيم التي يعطيها المجتمع لعلاقة الصداقة، في المرتبة الثانية بنسبة 03.76% فتعدّ الصداقة في أحيان كثيرة أهمّ من أية علاقة قرابة، لاسيّما إذا كانت تسود هذه الأخيرة التوتّر، والتي يعبر عنها المثل «ظَنَّة زَيْنَة خَيْرَ مَنْ دَمَ أَمَدَعَمَشُ»، لكنها لا تخلو من شروط. فرباط الصداقة أهمّ رباط بعد العائلة، وأحيانا قبلها كما ذكرنا. فهذه النسبة تعبر عن الحاجة للاتصال بالآخر والارتباط به بعلاقات إنسانية، بعد اختياره وانتقائه؛ لأنه خاضع للإرادة.

ولقيمة الأخوة اهتمام أيضا، لأنّ هذه الرابطة أخذت ما نسبته 01.59% وهي تزيد بقليل عن نسبة البنات. واللّافت أنّ ما أشارت إليه الأمثال الشعبية هي تلك العلاقة بين الإخوة الذكور دون الإناث، فغابت الأخت فيها عن الاهتمام بها. والأخوة رابطة تشكّلت عبر مراحل الطفولة تميّزت بتفاعلات طويلة مشحونة بالعواطف والانفعالات الوجدانية، جعلت منها علاقات حميمة، فهم يعرفون بعضهم جيّدا، بحكم وجودهم الدائم معا، الأمر الذي سمح لهم بتكوين صورة متكاملة عن بعضهم بعضا. وقد لعب فارق السن بين الإخوة دورا في الصراع بينهم، بسبب محاولة الكبير خاصّة ممارسة السلطة على الصغير واستخدام آليات الضبط معه، أو بسبب التنافس والغيرة. ومع ذلك، فقد كانت سياقاً مناسباً لتبادلات متكاملة لكنها إيجابية فيما يتعلّق بمعنى الأخوة والعناية بها والتعاون الأخوي... إلخ.

ولعلاقة الحماية بالكنة، والتي كثيرا ما تكون متوتّرة، أهميتها، إذ بلغت نسبتها 01.30%، مثّلت الصراع بينهما وأسبابه، وكانت الحماية المحرّك الأوّل لهذا الصراع، بحكم موقعها في الأسرة ووظيفتها فيها، كما تكشف لنا النسبة أيضا شكلا من أشكال الصراع بين أطراف كثيرة، منها الضرة والسلفة والريبب. وتساوت النسبة مع القيمة التي أخذها الجار 01.30% لكنها حملت حرمة وقديسية كبيرة. فحماية الجار والدفاع عنه، هي أبرز ما مثّلت النسبة، كما شملت حقوقه وواجباته. وهذا الاهتمام دليل مروءة أهل منطقة أولاد نائل وشهامتهم. فالجيرة قيمة ذات دلالة اجتماعية وإنسانية، تلخص أخلاقهم وكمال عاداتهم وأصالة تقاليدهم. وهي شاهد على القيم التي يؤمنون بها أشدّ الإيمان، ولا يتنازلون عن شيء منها.

ولقيمة الاحترام دور في متانة الروابط الاجتماعية ولذلك نجدها تمثّل ما نسبته 01.15%. أخذت علاقة الفرد بذاته نسبة 00.72% من خلالها يظهر الاهتمام أكثر بالعلاقات الاجتماعية، على حساب العلاقة بالذات، فهي تعبير أقرب إلى نكران الذات من أيّ شيء آخر. ونلمس الاحترام في

المثل الشعبي «القدر⁽¹⁾ بيضة، إذا تكسرت ما تتجبر»، فالمثل يشير إلى الاحترام بالمطلق كقيمة إنسانية، فلا يحصره في فئة اجتماعية معينة ولا طبقة بذاتها، إنما يشمل الإنسان في إنسانيته كلها. ويشبه الاحترام في حساسيته بالبيضة التي لا يمكن جبرها في حال تكسرت، فالحفاظ عليه أمر ضروري ومهم.

والاهتمام بربط العلاقات التي يوليها المجتمع ترجع إلى طبيعة المجتمع المحب للعلاقات الاجتماعية، ومن دلائل اجتماعيته وعلامة نيته في إقامة روابط اجتماعية اتصافه بالكرم، فالكرم يعني الاتجاه نحو الآخر والاحتراف به، فاحتلت هذه القيمة الصدارة، في فصل الصفات الاجتماعية 05.66%. وهي نسبة عالية. وليست غريبة عن المجتمع في منطقة أولاد نائل، فهو أقرب للسجية.

إن نسبة 27.39% التي تعبر عن اهتمام أفراد المجتمع بنسج العلاقات الاجتماعية هي دليل اندماجهم التام بالمجتمع، وحرصهم على تماسكه. وهي تفوق بكثير نسب القيم الأخرى.

الجدول (رقم 08): القيم الاجتماعية 2 (الصفات الاجتماعية) في الأمثال الشعبية

الرقم	القيم الاجتماعية 2	التكرارات	%مجموع قيم الصفات الاجتماعية	%مجموع القيم التربوية
01	الكرم	39	%28.05	%05.65
02	الصبر	31	%22.30	%04.49
03	القناعة	27	%19.42	%03.91
04	الصمت و الكلام	14	%10.07	%02.02
05	التضامن	13	%09.35	%01.88
06	الوفاء	09	%06.47	%01.30
07	التسامح	06	%04.31	%00.86
	المجموع	139	%100	%20.14

قد يبدو في الجدول (08) أن نسبة قيمة التسامح قليلة 00.86%، فتقرأ خطأ بأن المجتمع غير متسامح، لكن ذلك بعيد كل البعد عن القراءة الصحيحة، فالذي من شيمته الكرم (05.65%)، وهو كما أسلفنا، الاتجاه نحو الآخر عن طيب خاطر. والذي يتصف بالصبر (04.49%) على الرغم مما جبل عليه الإنسان من عجلة، بمعنى الصبر عن العلاقات الاجتماعية مع الآخر ومع الطبيعة والأشياء. والمعروف أن الصبر دليل انفتاح، كما يقول "هايدغر": «الصبر، دليل انفتاح الفرد على العالم، بينما

(1) القدر تعني التقدير والاحترام.

العجلة دليل انغلاقه عليه»⁽¹⁾. كما أنه لا يمكن تصوّر قيم أخرى دون أن يكون هناك صبر. فهذا المجتمع بهذه القيم، لا يمكن أن يكون إلا متسامحا، لكن ما يفسّر النسبة، هو طبيعة المجتمع الهادئة والمسالمة، والمتواضعة لا تذكر ما جبلت عليه.

الكرم، الذي يمثل 05.65%، هو جزء أصيل من العادات الاجتماعية في الثقافة العربية. فهي في منطقة أولاد نائل ليست من القيم المتوارثة فحسب، بل هي نمط حياة. فقد بلغت الضيافة شأوا كبيرا، فأصبحت حقا للضيف وليس عملا خيريا، وواجبا لا يلغيه حال أو تقلل منه أحوال.

والفرد في منطقة أولاد نائل يشعر بالحرج في حال وصفه بالكرم أو وصفت المنطقة بالكرم ويعدّها نقيصة «لأنّ الإنسان إنّما يمدح على الفضيلة إذا كانت مستغربة منه»⁽²⁾، أمّا وهي أصيلة في المنطقة ويعرف أهلها بأهل الفضل، فلا يمكن أن يستغرب ما يظهر منهم من فضائل. لكن على الرغم من ذلك فهم يبدون السرور بذلك في الآن ذاته، ويحبّون أن يُذكروا به، لأنّ ذلك يكون داعيا إلى إحداث الأثر المرجو والاستحاث عليه.

كما لا نجد غرابة عندما تأتي قيمة القناعة، من حيث الترتيب، عقب الصبر بنسبة 03.91% لأنّ الصبر يعني النظر إلى الحياة بثقة وواقعية وهدوء. وتعلّم قبولها والرضا بها كما نراها ونعيشها. والملاحظ أنّ الأمثال الشعبية لم تحتّ على القناعة بشكل صريح، إنّما حثّت عليها من خلال الوقوف ضد السلوك الذي يبعد الناس عن القناعة، فهي تعفّ من يشذّ عن هذه القاعدة السلوكية.

وفي قيمة الصمت والكلام نجد ما نسبته 02.02% وهي تعبّر على أنّ للصمت وظيفة اجتماعية؛ لأنّ العلاقات الاجتماعية لا تعتمد على الاتصال اللفظي فحسب. فاستعمال الصمت يودّي إلى حفظ الذات والنسق الاجتماعي معا. لكن يكون ذلك غير جائز في حال كان فيها الصمت مضرا، كالإدلاء بشهادة حقّ أو ردّ مظالم أو غيرهما. فالتزام الصمت، حين يجب الكلام يصبح صاحبه شيطانا في الضمير الجمعي. أمّا الكلام الطيب خاصة، فله وظيفة اجتماعية أيضا وهي إقامة العلاقات وتمتينها والحفاظ عليها.

أمّا نسبة التضامن فقدّرت بـ 01.88% فهي تعبّر عن فعل اجتماعي، يشعر الأفراد بالتعاطف

(1) Emmanuel Housset, *La douceur de la patience*, Edition du Cerf, «Revue d'éthique et de théologie morale» 2008/3n°250, p35

(2) أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تهذيب الأخلاق، تعليق: أبو حذيفة إبراهيم بن محمد، دار الصحابة للتراث للنشر والتوزيع، طنطا، ط1، 1989، ص35.

الذي يحملهم على التعاون، وليس استعطاف نابعا من الإشفاق. فيرون أنّ التضامن الاجتماعي هو عقد يلزم كلّ فرد المساهمة في الحفاظ على المجموعة وتطورها. كما أنّه تمرين على أدائهم لواجباتهم لإكساب الأفراد كفاءات اجتماعية، لا تأخذ قيمتها الحقيقية إلا ضمن نسق من التعاون.

وفي قيمة الوفاء، نلاحظ النسبة 01.30%، فهي تؤسّر على التماسك الاجتماعي والتعبير عن خشية انهياره في الآن ذاته. فالوفاء من القيم التي يبرأ الحفاظ عليها، وبالتالي فالحالة العادية السائدة في المجتمع في منطقة أولاد نائل هي الوفاء، لكن عند الشعور بأنّ هناك محاولة المساس بهذه القيمة أو خرقا لها، يلجأ المجتمع إلى آليات متعدّدة -منها المثل الشعبي- لتذكير الفرد بالوفاء وبالترامته تجاه مجتمعه، وعند الاقتضاء يلجأ إلى تعنيفه للعودة إلى قواعد السلوك المشتركة.

من خلال نسب هذه القيم التي تمثّل الصفات الاجتماعية لأفراد المجتمع، والتي تقدّر بنسبة 20.14%، فهي تحتل الثانية من حيث الأهمية، تُظهر الآليات الاجتماعية التي يوظفها أفراد المجتمع لصيانة نسيج العلاقات الاجتماعية في البناء الاجتماعي ككل. وإذا ما ضمنا نسبتي قيم العلاقات الاجتماعية (الجدول 07) مع نسبة قيم الصفات الاجتماعية (الجدول 08)، واللذين يشكّلان في الواقع فصلا واحدا يحمل عنوان "القيم الاجتماعية"، لكنهما فصلا لأسباب منهجية بحتة، فإننا نجد نسبة عالية جدًا من الاهتمام بالقيم الاجتماعية، تقدّر بـ 47.53%.

الجدول (رقم 09): القيم الاقتصادية في الأمثال الشعبية

الرقم	القيم الاقتصادية	التكرارات	لمجموع القيم الاقتصادية%	لمجموع القيم التربوية%
01	العمل	45	35.71%	06.52%
02	المنفعة	24	19.04%	03.47%
03	المعاملات التجارية	20	15.87%	02.89%
04	حالات اجتماعية	15	11.90%	02.17%
05	الوقت	10	07.93%	01.44%
06	الأدخار	08	06.34%	01.15%
07	الديون	04	03.17%	00.57%
	المجموع	126	100%	18.26%

تعبّر نسبة 06.52% الواردة في الجدول رقم (09) عن النظرة الإيجابية للمجتمع في منطقة أولاد نائل لقيمة العمل، فهو يعي تمام الوعي أنّ العمل فعالية إنسانية وشرط أولي لوجوده، به يرتقي الفرد

إلى درجة الإنسان الكريم الحر؛ لأن «أقصى غاية الإنسانية هو المرور من العبودية إلى الكرامة ومن الضرورة إلى الحرية»⁽¹⁾. وباعتبار العمل كإنتاج ثقافي اجتماعي، رأت الأمثال الشعبية فيه هوية إنسانية، لفرد ينتمي إلى ثقافة وإلى حضارة. به يحقق إنسانيته التي تميزه عن باقي المخلوقات. «العمل فعل ثقافي»⁽²⁾ ومصدر للثقافة، ف«الأعمال كلها على اختلافها ترتبط في النهاية بعلاقات إنتاجية معبرة عن وقائع وأحوال متداولة في المجتمع، وعن عادات وتقاليد تحكمه، إضافة إلى تعبيرها عن قيم سوسيولوجية وأكسيولوجية»⁽³⁾.

ومن الطبيعي أن تأتي قيمة «المنفعة» عقب قيمة العمل بنسبة 03.47% لأن الانتفاع بمجهود الإنسان وسيلة لبقائه وتحقيق سعادته، بل والانتفاع بعلاقاته مع الآخر، لكن نجد في القيمة تعبير مشحون بعواطف أخلاقية، تبعد الفرد عن الأنايية المفرطة في تبادل المنافع.

ولقد وضعت قواعد سلوك لتنظيم كيفية الإفادة والاستفادة، تضمن المصلحة العامة دون أن تضر بالمصلحة الخاصة، تأسست هذه القواعد على آليات النصيحة والإنذار، وفي حال عدم كفايتهما للإصلاح والإقناع، يلجأ إلى آلية الاستبعاد والعزل عن المجتمع. وهي أقصى عقاب تخصه السلطة المجتمعية. و«العزلة هي ربما أكبر عقاب يعذبنا. وكل متعة هي واهنة حينما نتمتع بها بدون مرافقة الآخرين، وكل جهد يصبح أكثر قسوة ولا يطاق بدونهم»⁽⁴⁾.

وفي المعاملات التجارية التي تمثل نسبة 02.89% نجدها أنها تعبر عن قواعد السوق المعمول بها في كل الأسواق المفتوحة الأخرى، لكن فيها خلق الرفق في المعاملة أثناء العمليات التجارية وعدم الاستغلال البشع مثلما يحدث في الأسواق الرأسمالية. فألحت الأمثال الشعبية على المعاملة الحسنة، واتباع الحلال والوقت المبكر، والصبر الجميل وتحمل المسؤوليات، وهي من القيم التي تركز عليها في تربية الناس وتعليمهم إياها. وسعت إلى ترشيد السلوك الاقتصادي من خلال آليات أساسية: منها النقش والاقتصاد في كل شيء والابتعاد عن الإسراف والتبذير.

أما نسبة 02.17% التي تعبر عن «حالات اجتماعية» فهي تمثل الفكر التي يحملها المجتمع عن

(1) Georges Friedmann, *Qu'est que le travail*, Chronique des sciences sociales, In Annales Economies, sociétés, civilisations, 15^e année, N°4, 1960, p700

(2) وحدي نبيلة، «العمل و القيم». إشكالية التزام، الأكاديمية للدراسات الإنسانية، العدد 12، جوان 2014، ص 3.

(3) عبد الوهاب سويسي، المرجع السابق، ص 38.

(4) محمد الهالي وعزيز ازرق، الغير، دفاتر فلسفية، رقم 18، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 2010، ص 25.

الفقر والغنى. كما أنها تعبير، ليس عن الفقر ذاته، إنّما عن الشعور بعدم الاهتمام بالفقر وعدم الاكتراث له، وهذا الإحساس أشدّ إيلا من الفقر ذاته. وفي ذلك يقول "آدم سميث": «أعظم فقر هو الوحشة، وشعورك أن أحدا لا يكثر بك»⁽¹⁾. فتعبّر الأمثال الشعبية عن حالة الفقر التي يشعر بها الفقير، من خلال شعوره بعضوية غير مكتملة في المجتمع وبالاستبعاد والحط من قيمته ووضع الحواجز بينه وبين الغني. وما يمكن استنتاجه من الأمثال أنّ قوانين الطبيعة ليست سببا في هذا الإحساس، إنّما الظلم الاجتماعي هو المتهم الرئيسي في ذلك.

أما النسبة التي أخذتها القيمة التي يوليها المجتمع للوقت 01.44% هي في الواقع تعبير عن عدم الاهتمام به في كلّ شؤون الحياة. وقد ربط في أحايين كثيرة بالقضاء والقدر وربط بالصبر أيضا. ومما يمكن أن تدلّ عليه هذه النسبة، هي أن الزمن ضائع، وأنّ حركية المجتمع تتسم بالاعتباطية وعدم النظام، وليس هناك أنشطة تتطلب ضبطا أكثر للزمن، ما دام عامل الزمن لا يؤخذ بالاعتبار.

وفي قيمة الادّخار، تعبّر نسبة 01.15% عن وعي الفرد بفكرة الادّخار، فهي فكرة تتمّ عن القدرة على الادّخار والرغبة فيه. كما تحمل فكرة المستقبل من خلال الإعداد له، والخشية منه نتيجة تقلباته، والاعتماد على النفس. والادّخار ظاهرة اقتصادية رئيسية في حياة الفرد والمجتمع، تقوم كما أسلفنا على القدرة والرغبة. وهو ما جاء صراحة في الأمثال الشعبية؛ لكن ما لم تصرّح به ومحمول فيها هي الرغبة في تقليل الاستهلاك وفي ترشيد النفقات، والرغبة في الثراء. وعلى الرغم مما يظهر من الوعي بأهمية الادّخار، إلّا أنّه ليس ذلك الذي يُضخّ في التنمية الاقتصادية، أي أنّه ادّخار غير منتج للثروة.

وفي النسبة 00.57% التي أخذتها الديون، تعبير عن الاستياء من نتائج الديون الاجتماعية، وليس تعبيراً عن موقف معارض للديون في حدّ ذاتها. وبذلك نستشف وعيا اجتماعيا بالمحافظة على تماسك المجتمع، بعدم تعرّضه لما من شأنه الإخلال بوحدته.

إنّ نسبة القيم الاقتصادية التي تمثّل 18.26% من مجموع القيم التربوية، دليل على أنّها أخذت مساحة كبيرة من المضمون الفكري للفرد والمجتمع معا، لما لها من دور في تحديد مكانة الفرد الاجتماعية، والذي يبحث عن المعاني المادية لتجسيدها في الممارسات السلوكية. ودليل التكيف مع الواقع الاقتصادي والاجتماعي الذي تفرضه متطلبات حركية المجتمع.

(1) رامز محي الدين على، الفقر في عيون الأدباء والمفكرين، موقع ديوان العرب، 2020/09/27 على الساعة 17 سا 23 د

الجدول (رقم 10): القيم السياسية في الأمثال الشعبية

الرقم	القيم السياسية	التكرارات	%لمجموع القيم السياسية	%لمجموع القيم التربوية
01	الشخصية المهيمنة	35	29.41%	05.07%
02	الصراع	35	29.41%	05.07%
03	التغير الاجتماعي	20	16.80%	02.89%
04	الأمن و الأمان	13	10.92%	01.88%
05	الثورى	09	07.56%	01.30%
06	الحاكم و الدولة	04	03.36%	00.57%
07	الولاء للوطن	03	02.52%	00.43%
	المجموع	119	100%	17.24%

يمثل الجدول (10) القيم السياسية في الأمثال الشعبية، إذ تحتل الشخصية المهيمنة المرتبة الأولى بنسبة 05.07%، فهي دليل على أن السياسة تمارس كفعل اجتماعي، حددت علاقات القوة بين طرفين لممارسة نوع من السلطة على أحدهما. فالنسبة تعبير عما تتمتع بها من خصوصيات لاحتلال موقع السيادة. ولم يكن ذلك سهلاً، بل هناك قيم صراعية تعتمد عليها في فرض هيمنتها فنجد نسبة 05.07% من قيم الصّراع مساوية تماماً للقيمة الأولى، ولا عجب في ذلك؛ لأنّ الهيمنة تتطلب ذلك.

وكان الصّراع يدور حول احتلال مواقع القيادة والسلطة. استعملت فيه أساليب مختلفة لإحكام الهيمنة كأسلوب الخوف، إلى الحدّ الذي يمارس فيه الفرد الرقابة الذاتية، وأسلوب التقدير والنذب والإبعاد والتهديد، ونقل الصراعات إلى الأطراف البعيدة عنها. كما تحمل النسبة أيضاً الصورة الرمزية السلبية التي يرسمها المجتمع عن الشخصية المهيمنة، وما يسود النظام الاجتماعي الذي يشجع بروزها من مظاهر سلبية كالنفاق الاجتماعي مثلاً. إنّ أهم الأسباب التي تقف وراء هذه الظاهرة هو النزوع إلى المحافظة على النسق الاجتماعي من التهديدات التي تمثلها القيم الوافدة، وصيانتها في حالات استقراره وتوازنه، ومنع الرتابة والروتين عنه اللذان يخفقانه.

وإذا ربطنا هذا باليات الصراع التي يستعملها الفرد للغرض نفسه، نجد نسبة 04.78% في الجدول (03) التي تخص قيم العدوان، تتقارب جداً مع ذلك. وتعدّ هذه النسب مؤشراً عن الحركية في

المجتمع. ف«الفعل الاجتماعي يحتوي دوماً على الانسجام والصراع، الحب والكراهية»⁽¹⁾ كما يراه «جورج زميل». فالعالم صيرورة دائمة و ليس وجوداً ثابتاً، حسب «بيثشة»، إذ يرى في الصراع تعبيراً دقيقاً عن هذه الحقيقة.

وقد اتخذ الصراع وسائل وأشكالا مختلفة، فيلجأ الفرد إلى التهديد حيناً وإلى الاستهزاء حيناً بذكر عيوب الخصم.

وتعبر النسبة 02.89% التي تحملها قيم التغيير، النتيجة الحتمية لعمليات الصراع، فهي تأتي مباشرة عقب قيم الصراع. فتراوحت هذه القيمة بين قبول التجديد، وبذلك أبدى المجتمع تكيفاً مع المستجدات؛ كما أبدى الرضا بالقديم، للحفاظ على بنيته الاجتماعية والقيمية وغيرها، وحمايتها من كل ما يشكل تهديداً حقيقياً لها أو لجزء منها. فمن خلال ذلك، نلاحظ أن المجتمع يحدث تغييره وتطوره والقبول بها، إن كانت الظروف ملائمة لذلك؛ ويصنع نكوصه وتفوقه في حال لم تكن الظروف ملائمة. لكنه يقف أحياناً موقفاً وسطاً، بين القديم والجديد، مبدياً سلاسة وليونة للانفتاح. وفي الوقت ذاته يظهر اعتزازاً بتراثه والتمسك به دون تفريط. وهو يجمع بذلك قيم الحداثة والأصالة. لكن الثابت أن هناك حركية في المجتمع.

ومن خلال قيم الأمن والأمان، التي تمثل نسبة 01.88%، والتي تراوحت بين التحلي باليقظة والتحذير من الغفلة والسذاجة في التعامل مع الظواهر الاجتماعية، وإعداد الوسائل الضرورية الكفيلة بضمان الأمن والأمان، النتيجة الحتمية للاستقرار. فنجد إيلاء الاهتمام بها؛ للحفاظ على التنظيم الاجتماعي وتماسكه؛ لأن الإخلال به سيؤدي إلى حالة من اللامعيارية التي يفقد فيها المجتمع فعاليته. فالنسبة تعبر عن الوعي بقيمة الأمن الاجتماعي لضرورته، لأنه يتعلق بحياة المجتمع بكافة شرائحه وأطيافه. ويرى فيها مسؤولية اجتماعية تقع على عاتق جميع أفراد المجتمع، ومن أخطر المسؤوليات الاجتماعية التي تنعكس على أفراد المجتمع فكرياً وثقافياً، وأمنياً... إلخ. وغيابه يؤدي إلى الشعور بالخوف وانتشار الفساد والفكر المتشدد، والعديد من المشكلات التي لا تتوقف عند حد الفرد أو العائلة، بل تمتد إلى جميع أفراد المجتمع.

ولقيم المشورة أهميتها، فنسبة 01.30% تعبير عن النظام الباترياركي للمجتمع، الذي يولي الكبير ثقة كبيرة وتوقيراً وطاعة، بحكم خبرته وتجربته في الحياة. كما أنه تعبير عن فكر سلطة الكبير La.

(1) إبراهيم عيسى عثمان، النظرية المعاصرة في علم الاجتماع، دار الشروق للنشر والتوزيع، ط1، عمان، الأردن، 2008،

gérontocratie فالرأي الصائب ما يراه الأكثر سنًا والأكثر تجربة.

ومما يراه المجتمع في المشورة، أنها تدخل في تنشئة الفرد وتشكيل وعيه وبناء شخصيته من خلال عمليات التفاعل الاجتماعي مع الآخر. كما أنها تشكل بديلاً أكثر عقلانية للوصول إلى توافق وتضامن اجتماعي. وإعادة إنتاج ما هو مشترك. كما تساعد على استقرار المجتمع، والقضاء على السلبيّة واللامبالاة التي يعاني منها، وتقوّى شعور الفرد بالانتماء إليه والولاء له.

تحمل النسبة 00.57% قيمة الحاكم والدولة، وتعبّر عن نظرة شبه قدسية للدولة، كما تحمل إقراراً بتأثير الحاكم على المحكوم، ماعداً ذلك لم تبد الأمثال الشعبية اهتماماً بغير ذلك، لانصرافها إلى الشؤون الاجتماعية والعلاقات الاجتماعية المتعلقة بالحياة اليومية.

وعلى الرغم مما مثّله النسبة 00.43% لقيم الولاء للوطن، والتي قد تبدو ضعيفة، غير أنها من أهم دوافع السلوك الاجتماعي، والأكثر فاعلية في التمسك بالوطن والولاء له. وهي تعبير عن علاقة شبه مقدّسة تعكس الارتباط بالأرض والتاريخ، والافتخار بالقيم والأعراف، بالعادات والتقاليد التي يؤمن بها الأفراد. وهي تعبير أيضاً، عن الشعور بالأمن، والذي في إطاره تُبنى الشخصية السوية، ف«اعتزاز الفرد بالانضمام إلى هوية يشعر فيها الفرد بالأمان، يثبت من خلالها شخصيته السوية»⁽¹⁾.

ومجمل القول، أن القيم السياسية جاءت رابعا من حيث الترتيب في سلم القيم التربوية، بنسبة مئوية قدرت بـ 17.24%.

(1) إريك فروم، المجتمع السوي، الإشراف الفني و الطباعي أحمد عكيدي، ط1، 2009، ص169.

الجدول (رقم 11): القيم الدينية في الأمثال الشعبية

الرقم	القيم الدينية	التكرارات	%لمجموع القيم الدينية	%لمجموع القيم التربوية
01	قضاء و قدر	49	%42.98	%07.10
02	المسؤولية	17	%14.91	%02.46
03	الصلاة	14	%12.28	%02.02
04	قدرة الله	10	%08.77	%01.44
05	الدين	08	%07.01	%01.15
06	الحفاظ على الدين	07	%06.14	%01.01
07	بعض المعتقدات	05	%04.38	%00.72
08	المعاملات	04	%03.50	%00.57
	المجموع	114	%100	%16.52

يمثل الجدول (11) مجموع القيم الدينية في الأمثال الشعبية، تحلّ فيه قيم القضاء والقدر الصدارة بنسبة 07.10% فهي تدلّ على أنّ النزعة القدرية تغلب على العقلية الجزائرية في منطقة أولاد نائل، ولا تختلف في كثير أو قليل عن العقلية العربية عموماً، فهي المهيمنة على الفكر والسلوك معاً. فالفرد يؤمن بأن حياته ومصيره ورزقه كلّها مقدّرة ومكتوبة، وأنّ الأمور تحدث له ولجماعته ومجتمعه بمشيئة الله تعالى. وتمارس سلطة شبه مطلقة على سلوك الأفراد وتصرفاتهم.

وتأتي ثاني قيمة من حيث ترتيب القيم المدروسة في هذه الدراسة، بعد قيم الزواج (الجدول 04). وفي المقابل لا يمكن بحال، نفي وجود عقلية ذات نزعة اختيارية، تتضمن مسؤولية الإنسان على أعماله، وإن كانت تمثل نسبة 02.46% من مجموع القيم التربوية، لكنّها تعبر عن وجودها، وهي بعيدة جداً عن نسبة النزعة القدرية؛ إلا أنّها لم توظف اجتماعياً مثلما وظّفت الأمثال الشعبية الداعية إلى الجبر. فالنسبة وإن بدت ضئيلة مقارنة بنسبة القيم القدرية، إلا أنّها دليل وعي المجتمع بأنّ الحتمية لا تعني بحال تقييده ورفع المسؤولية عنه.

وتجدر الإشارة إلى أنّ المسؤولية والوعي بها، لم تتسببها الأمثال الشعبية التي تداولها المجتمع إلى الله تعالى، مثلما نسب إليه القضاء والقدر. وهذا يدلّ دلالة قاطعة على أنّ الوعي بالمسؤولية اجتماعي المنشأ.

وتحتلّ الصلاة المرتبة الثالثة في القيم الدينية، من حيث الأهمية بنسبة 02.02% ويتراوح الاهتمام بكونها عماد الدين، والحثّ على أدائها في أوقاتها. باعتبارها أساس الدين كلّه. ولذلك نجد

أكثر الأمثال الشعبية ذكرا في هذا المجال، هي تلك التي تذكر الصلاة. وقليلًا ما تذكر العبادات الأخرى كالحج أو الزكاة أو الشهادتين أو الصوم.

بينما الإقرار بقدرة الله مثَّلت 01.44% من مجمل القيم التربوية، فشملت إحدى أوصاف الله تعالى، وتركزت عليها مع الإقرار بقدرته المطلقة على تنظيم العلاقات الاجتماعية والإنسانية على أساس العدل والمساواة. فهو الرزاق الذي يملك أرزاق العباد، ويبيده تصريفها. فمن عدله لم يوكل أمرها إلى أحد، كما لم يجعل أحدا قائما على أبواب رحمته الواسعة أيضا. ومن خلال تركيز الأمثال الشعبية على الرزق، وهو عنصر الحياة الأساسي، يعبر الفرد عن خشيته على مصيره وعن ضعفه أمام القوى الاجتماعية التي تحتكر رزقه والتي لا يملك القدرة على دفعها والاحتراز منها، فيلجأ إلى الله تعالى ليحميه من الظالمين ويدفع عنه شرهم، ولا يجعل رزقه على أيديهم.

أما الدين ذاته، فمثَّلت نسبة 01.15% فهي تعبر عن رسوخه في البنية العقلية للمجتمع ويشكل أحد عناصرها الرئيسية. كما أنه أحد العناصر الرئيسية المشكِّلة للبنية الثقافية، ومكوّن مهم في الوعي الاجتماعي. يمارس تأثيرا على أفراد المجتمع في تحديد رؤاهم للكون والمجتمع والإنسان. وفي توجيه علاقاتهم بأنفسهم وعلاقاتهم بالآخرين، وتنظيم عواطفهم وسلوكهم.

وبنسبة مقارنة تقدّر بـ 01.01% يعمل المجتمع على المحافظة على الدين، من خلال الالتزام بقيمه وقوانينه الأخلاقية، وإبداء الحماسة له والولاء، وإضفاء التقديس عليها. والنسبة دليل التعلق الشديد بالدين.

ولبعض الاعتقادات حضور في الذهن، مثَّلت نسبة 00.72% توزعت بين الاعتقاد في أولياء الله الصالحين وفي قدراتهم على قضاء حوائج الناس، والتوسّل إليهم، وبين الوعي بخطورة ذلك على المجتمع. ونجد المعاملات التي تتأسس صراحة على الدين تمثل نسبة 00.57%. وهي تتراوح بين الدعوة إلى المعاملة بالمثل، والتزام الحياء كخلق لكن دون غلو في ذلك.

ومجمل القول، أنّ القيم الدينية مثَّلت ما نسبته 16.52% من مجموع القيم التربوية، وجاءت خامسا من حيث الترتيب في سلم القيم، وقريبة جدا من نسبة القيم السياسية.

لجدول(رقم12):القيم النظرية في الأمثال الشعبية

الرقم	القيم النظرية	التكرارات	%مجموع القيم النظرية	%مجموع القيم التربوية
01	أساليب تربوية	17	45.94%	2.46%
02	قيمة التجربة في عملية التربية	07	18.91%	1.01%
03	الصحة	04	10.81%	0.57%
04	نظرة حول كبير السن	04	10.81%	0.57%
05	نظرة حول طبيعة الإنسان	03	8.10%	0.43%
06	التفاوض الاجتماعي	02	5.40%	0.28%
	المجموع	37	100%	5.36%

يظهر الجدول(12)الخبرات التي تحصل عليها المجتمع من خلال تفاعلاته مع البيئة الاجتماعية والبيئة الطبيعية، فأفرز هذا التفاعل قيما بلغت نسبتها 5.36% تضمنت الاهتمام الذي يوليه المجتمع للأساليب التربوية فأخذت ما نسبته 2.46% فأولت الأمثال الشعبية أهمية للنصح والعظة والتحذير كأساليب تربوية لتوجيه السلوك. أما التجربة في العملية التربوية، فبلغت نسبتها 1.01%، فحملت العبارة «سَيِّبْ تَكْسَبْ» فلسفة تربوية عميقة تقوم على فكرة أن الطبيعة كفيلة بتعليم الفرد وتربيته، ومدّه بالخبرة الكافية لنموه. وفي الخبرة التي يدعو إليها المثل «مَا رَكَبَ مَنْ خَافَ مِنَ الطَّيْحَاتِ»، نجدها تتوافق مع ما دعا إليه «جون ديوي» في نظريته التربوية: «التربية للخبرة» عن الخبرة، وفي سبيل الخبرة؛ لأن التربية عملية ترقّ في نطاق الخبرة و عن طريقها و في سبيلها»⁽¹⁾.

يلي ذلك الاعتناء بالصحة بنسبة 00.57%، وتوزعت بين الدعوة إلى الصبر على العلاج من حيث المدة التي يتطلبها، والكي الذي من آخر الأساليب العلاجية التي قد يلجأ إليها الفرد عندما يستنفد كل الوسائل المتاحة للعلاج، فيؤكد أن كثيرا من الأمور توجب عند معالجتها حلولا جذرية تكون مؤلمة، عندما تعجز بقية الحلول ولا يكون أمامها حل آخر.

وفي نظرة تشاؤمية للحياة في السن المتأخرة، تحمل نقدا للحياة الاجتماعية، تذكر ما فيها من آلام وتفكير في الحياة والموت. فتمثّلت النسبة 00.57% وهي على ضآلتها تعبير عن خروج الفرد من دائرة النشاط، وبالتالي عجزه اجتماعيا على الرغم من أنه قد يكون صحيح البنية بيولوجيا.

وفيما يتعلّق بالتفاوض الاجتماعي، نجد ما نسبته 00.28% قد تبدو قليلة، لكنّها تدلّ على أن

(1) أحمد فؤاد الأهواني، جون ديوي، دار المعرف، القاهرة، ط3، 1987، ص51.

هناك ثقافة التفاوض الاجتماعي بشكل من الأشكال، واتخاذها كأسلوب راق في معالجة القضايا المختلفة والابتعاد عن الاعتباطية والفرص.

من خلال النسبة 05.36% المتعلقة بالقيم النظرية، نلاحظ اهتماما بالمعارف، وقدرة المجتمع على إنتاجها، في مختلف المجالات، من خلال تفاعلات الفرد مع بيئته الطبيعية والاجتماعية.

الجدول (رقم 13): القيم الجمالية

القيم الجمالية	التكرارات	% لمجموع القيم الجمالية	% لمجموع القيم التربوية
المظهر	13	68.42%	01.88%
الجسد	06	31.57%	00.86%
المجموع	19	100%	02.75%

يظهر الجدول (13) القيم الجمالية التي جاءت في الأمثال الشعبية، فمن خلال تفحصنا للأمثال الشعبية، وجدنا اهتماما أكثر بالمظهر وعناية به، بنسبة تقدر بـ 01.88% من مجموع القيم التربوية. قد تبدو قليلة، لكنها تضمنت حرصا شديدا على الاعتناء بالمظهر من خلال الحث على الظهور بالصورة الرمزية الحقيقية، والابتعاد عن المظاهر الزائفة.

كما تضمنت اهتماما وعناية بالجسد، بنسبة تقدر بـ 00.86%. من خلال إبراز بعض أعضائه كالوجه و العين. والإقرار بنسبية جمال الإنسان. فنسبة مجمل القيم الجمالية كانت 02.75%. ولإشارة أننا لم نعثر في الأمثال الشعبية على ما يشير إلى قيم جمالية أخرى، لكن لا يعني ذلك أن القيم الجمالية لم تتل حظها من الاهتمام، فاللون الأسود والأحمر مثلا، كانا من المواضيع التي نالت أهمية بحيث استخدمتا في بيت الشعر، وفي اللباس والأدوات التقليدية، فأصبحتا رمزا ثقافيا، تعتر به المنطقة. إلى جانب اللون الأبيض والذي يظهر جليا في البرنوس الجريدي.

بعد التحليل والمناقشة للأمثال الشعبية المتداولة في منطقة أولاد نائل، نكون قد وقفنا على وجود قيم تربوية. وبذلك نكون قد أجبنا عن السؤال الرئيسي لإشكالية الدراسة:

ما القيم التربوية المتضمنة في الأمثال الشعبية الجزائرية المتداولة في منطقة أولاد نائل؟

وبذلك نكون قد تحققنا من فرضية وجود قيم تربوية في الأمثال الشعبية الجزائرية المتداولة في منطقة أولاد نائل. وخرجنا بالنتائج والمقترحات والتوصيات التالية:

نتائج الدراسة:

توصّلت الدراسة إلى:

✓ وجود مصادر متعدّدة ومختلفة للقيم التربوية في الأمثال الشعبي: وهي القرآن الكريم، الحديث النبوي الشريف، الحوادث الواقعية، التفاعل مع البيئة، الحكاية الشعبية).
✓ وجود اتجاهات فكرية تربوية في الأمثال الشعبية وهي، الاتجاه البراغماتي والاتجاه الطبيعي، بالإضافة إلى الاتجاه التقليدي.

✓ وجود تسع (09) قيم إنسانية (Universels) في الأمثال الشعبية المتداولة في منطقة أولاد نائل وهي: العمل، التضامن، الشورى، الاحترام، الصداقة (الإخاء)، تحمّل المسؤولية، الدين، الأمن، التسامح). فكانت الأمثال الشعبية روافد للقيم الإنسانية العالمية.

✓ وجود ستّ وأربعين (46) قيمة تربوية رئيسية، موزعة على مجالات ستّ مرتبة من أعلى نسبة مئوية إلى أدناها كالتالي:

- القيم الاجتماعية (1) (العلاقات الاجتماعية): إحدى عشرة (11) قيمة تربوية، مرتبة من أعلى نسبة مئوية إلى أدناها، فكانت كالتالي: الزواج-الصداقة-المرأة-الطلاق-الأخوة-الرجل-البنات-الحماة والكنة-الجار-الاحترام-تقدير الذات. وكانت تكراراتها مجتمعة 189 بنسبة مئوية إجمالية تقدّر بـ 27.39%.

- القيم الاجتماعية (2) (الصفات الاجتماعية): سبع (07) قيم تربوية، مرتبة من أعلى نسبة مئوية إلى أدناها، فكانت كالتالي: الكرم-الصبر-القناعة-الصمت والكلام-التضامن-الوفاء-التسامح. وكانت تكراراتها مجتمعة 139 بنسبة مئوية إجمالية تقدّر بـ 20.14%.

وعند جمعنا للقيم الاجتماعية (1) و (2) نجد أنّ عددها يبلغ ثماني عشرة (18)، وكانت تكراراتها 328 بنسبة مئوية إجمالية تقدّر بـ 47.53%.

- القيم الاقتصادية: سبع (07) قيم تربوية مرتبة من أعلى نسبة مئوية إلى أدناها، فكانت كالتالي: العمل-المنفعة-المعاملات التجارية-حالات اجتماعية-الوقت-الأدخار-الديون. وكانت تكراراتها مجتمعة 126 بنسبة مئوية إجمالية تقدّر بـ 18.26%.

- القيم السياسية: سبع (07) قيم تربوية مرتبة من أعلى نسبة مئوية إلى أدناها، فكانت كالتالي: الشخصية المهيمنة-الصراع-التغيير الاجتماعي-الأمن والأمان-الشورى-الحاكم والدولة-الولاء للوطن. وكانت تكراراتها مجتمعة 119 بنسبة مئوية إجمالية تقدّر بـ 17.24%.

- القيم الدينية: ثمان (08) قيم تربوية مرتبة من أعلى نسبة مئوية إلى أدناها، فكانت كالاتي: القضاء والقدرة - المسؤولية - الصلاة - قدرة الله - الدين - الحفاظ على الدين - بعض المعتقدات - المعاملات. تكراراتها مجتمعة 114 بنسبة مئوية إجمالية تقدر بـ 16.52%.

- القيم النظرية: ست (06) قيم تربوية مرتبة من أعلى نسبة مئوية إلى أدناها، فكانت كالاتي: أساليب التربية - التجربة في التربية - الصحة - كبير السن - الطبع - النفاوض الاجتماعي. وكانت تكراراتها مجتمعة 37 بنسبة مئوية إجمالية تقدر بـ 05.36%.

- القيم الجمالية: قيمتان تربويتان اثنتان (02) مرتبتان من أعلى نسبة مئوية إلى أدناها، فكانت كالاتي: المظهر - الجسد. وكانت تكراراتها مجتمعة 19 بنسبة مئوية إجمالية تقدر بـ 02.75%.

كما توصلت الدراسة إلى:

✓ الأثر الكبير للأمثال الشعبية في الثقافة المحلية، واعتبارها قوة فاعلة، وأن لها دورا كبيرا أيضا في المنظومة القيمية

في المنظومة القيمية الجزائرية عموما.

✓ تضمنت الأمثال الشعبية الجزائرية المتداولة في منطقة أولاد نائل قيما تربوية، فاعلة ومؤثرة، تعمل كموجهات وقواعد للسلوك.

✓ تضمنت الأمثال الشعبية الجزائرية المتداولة في منطقة أولاد نائل منظومة قيمية متعددة المجالات

✓ أن للقيم وظائف اجتماعية، ثقافية، تربوية يجب توظيفها في بناء الشخصية الإيجابية، الفاعلة القادرة على المساهمة في بناء المجتمع وتحقيق أهدافه. كما أن لها (القيم) دوراً مهماً في حماية المجتمع من المفسد والانحرافات.

✓ الأمثال الشعبية كأسلوب تربوي، لها قدرة كبيرة على تحقيق أهداف تعليمية وتربوية. لها إمكانية التوظيف كأسلوب من أساليب التدريس في العملية التربوية التعليمية.

✓ الأمثال الشعبية لها القدرة على إثارة الانفعالات، والعواطف والإرادة.

✓ أن للأمثال الشعبية أهميتها التربوية الكبيرة، لما تتضمنه من خبرات وتجارب وقيم ومعايير ضرورية في تربية الفرد الصالح.

✓ أن الأمثال الشعبية ثرية بالقيم التربوية، مع تأكيد ضرورة الإفادة منها في بناء الشخصية الجزائرية.

الاستنتاج العام للدراسة

من خلال تحليلنا للأمثال الشعبية، استطعنا استنتاج ستّ وأربعين قيمة تربوية أساسية شملت ستّ مجالات وهي الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية والنظرية والجمالية. ومن الملامح الظاهرة في المجتمع، ظاهرة اختلاف الفرص في الحياة وخيراتها، التي تعود إلى عوامل اجتماعية أكثر منها بيولوجية أو طبيعية. فهناك اختلاف قائم على أساس التمييز النوعي "نساء-رجال"، فبدت لنا القيمة التي تحتلها المرأة في جميع مراحل عمرها. فأخذت البنت صورة اجتماعية إيجابية حيناً، عند ولادتها وفي مرحلة صباها، وأخذت حيناً آخر صورة سلبية حينما تكبر، فهي همّ وغمّ وقنبلة قابلة للانفجار في أية لحظة؛ لأنّ وجودها يعدّ في الآن ذاته تهديداً لشرف الأسرة والعشيرة والقبيلة. كما تراوحت صورة المرأة أيضاً بين الحسنة حيناً فوصفت، بالمرأة السيدة الحرّة وتفضّل أحياناً عن الرجل لأسباب مختلفة وحسب المواقف الاجتماعية، مع الإقرار بمقدرتها على الخير والشر. لكنّها تحمل في أحيان كثيرة صورة نمطية سلبية، فهي «النساء بقرات إبليس»، وهي التي لا يمكن أن يعتدّ برأيها «ما تأخذ رأي المرأ، ما تبع لعمار من وراء»، وأنها صاحبة كيد يوجب الحذر منها «إنّ كيدهنّ عظيم». بل ووجب تعنيفها بوسائل مختلفة. فهذه النظرة للمرأة تعدّ اللبنة الأساسية في التنظيم الاجتماعي ككل.

كما يظهر الاختلاف على أساس اقتصادي «اللي ما عنده قلم (غم) ما يتكلم»، «قلّة الشّي ترشّي و تنوّض من الجماعة». أو على أساس اجتماعي «إذا حضر الماء غاب التيمم»، «العين عمرها ما تعلّى على الحاجب». أو على أساس آخر «عمارنا و لا عود الناس». وهناك اختلاف على أساس السنّ «اللي فاتك بليّة فاتك بحيلة»، «اللي ما يأخذ رأي كبيرو الهّم تدبيرو»، وفي هذه النقطة نسجّل أن المجتمع بحكم الطابع الباترياركي الذي يتميز به، هو خاضع لحكم الأكبر سنّاً وهيمنته (La gérontocratie) في أحيان كثيرة. ومن أكثر الدلائل وضوحاً، أن الفرد لا يرى في استقامة الرأي والقرار إلا بمشاركة الآخر في صناعته، ولاسيما من نوي الخبرة الاجتماعية الكبيرة، بحكم سنّهم وتجربتهم الطويلة في الحياة، والتي يعترف بها المجتمع من خلال المثل «اللي ما يأخذ رأي كبيرو الهّم تدبيرو». وفي المقابل وجّه نقد لاذع لأفراد المجتمع من خلال اعتبار السنّ المتأخّرة فترة موت اجتماعي للفرد، والتي يعبر عنها المثل الشعبي «ناكلو في القوت و نستناو في الموت».

ونلاحظ الكثير من الأمثال الشعبية التي تعكس القواعد القيمية لرابطة القرابة والزواج، فالنسق

القرابي يدعو، مدفوعا بما لديه من حمولة ثقافية، إلى اختيار فتاة من أبناء العمومة أو أبناء الخوالة، ليؤكد الرغبة في تقوية النسق العائلي، ويعبر عن الولاء للعائلة وللقبيلة معا، لكنه يفتح أبواب الاختيار من أخريات، لكن بشروط مقبولة اجتماعيا. كما أرسى تقاليد وأعرافا تسري على الجميع لنجاح الزواج وديمومته. لكن ولاعتبارات اجتماعية ونفسية نلاحظ تشنجات في العلاقات الأسرية كالخلاف الذي يطال الأخت مع أخيها والتي يعبر عنها المثل «اللّي بغات خوها تصحب مرثو»، أو بسبب البعد الذي تقتر فيه العلاقات بين الإخوة الأشقاء «الخاوة إذا قسّموا يولّوا بني عم». كما نستج العلاقة المتوترة بين الأخ والأخ غير الشقيق، من خلال محاولة رَأب الصدع بينهما والتي تبدو في المثل «خوك من أمك كالعسل في فمك». كما نجدها في كثير من الأحيان، سلبية ومتوترة جدا بين الحماة والكنة. والتوتر يتوسّع ويطال أيضا أفراد العائلة كالسلفة وامرأة السلف، والريبب والضرة، إلى أن يصل الأمر إلى أبناء العمومة بمفهومها الشامل «أنا وأخي على ابن عمي، وأنا وابن عمي على الغريب». وقد يطال أيضا العلاقات الدموية في مجملها «دمي هو همّي»، لكن الضمير الجمعي يصدر تنبيهات وإشارات لدرء هذه التوترات للحفاظ على توازن الأسرة والعائلة والقبيلة واستقرارها.

وكدلالة على الانفتاح على الآخر نراه يحظى بالأولوية في العناية على حساب الأخ أو على حساب القرابة الدموية، من خلال رباط الصداقة. فيولي المجتمع الآخر أهمية كبيرة من خلال الإشادة به «ظنة زينة خير من دم مدعمش». واعتبرت حاجة إنسانية جوهرية، وواجب يفرضه العقل. كما اعتبرت علاقة الجيرة واحدة من أمتن الصلات الاجتماعية وأقدسها في ثقافة منطقة أولاد نائل الجزائرية.

ونستنتج أن هذا النوع من الصراع هو عملية اجتماعية طبيعية، تحدث في كل المجتمعات البشرية، نتيجة التمايز في القدرات والحجم والأهداف والغايات. ويدخل الآخر أيضا في عملية الصراع، والتي يعبر عنها المثل «أنا و أخي على ابن عمي، وأنا وابن عمي على الغريب». وهو في الواقع دليل حركية المجتمع. والملاحظ أن النتيجة الحتمية والطبيعية له هو إحداث تغييرات، من حيث القبول بالجديد «كل جديد ليه لذة» أو مقاومته «عشة وعمود خير من بني قرمود». أو التوسط بينهما «كل جديد ليه بنة، و البالي لا تفرط فيه».

ارتبطت قيمة تقدير الذات بالصورة الإيجابية عن الذات، كما أن أمثالا شعبية على قلّتها، دعت إلى إقامة علاقات احترام وتقدير بين الناس، من خلال احترام الفرد كله وبكامل أبعاده واستبعاد أي حكم عليه، مهما كان، أو أي تصنيف له في أي نظام فكري أو ثقافي، أو عرقي... جاهز أو ترتيبه

في سلم اجتماعي معين أو جماعة معينة، ومقياس ذلك يضعه المثل «عَاشَ مَنْ عَرَفَ قَدْرَهُ»، أي الاحترام المتبادل هو مقياس التعامل.

كما استنتجت الدراسة أن الكرم سجية في منطقة أولاد نائل، والبخل باعتباره إمساك عن العطية، يلقي من التأنيب والتعنيف ما يردع صاحبه عن هذا التصرف ويثنيه عن هذا السلوك. ولم يكن التضامن عندهم إحساسا بالعطف أو التعاطف، إنما هو فعل اجتماعي واع، دعا إليه الواجب والالتزام. ويرى المجتمع في الصبر أهمية كبيرة، به نظر إلى الحياة بثقة وواقعية. وتعلم قبولها والرضا بها كما يراها ويعيشها، وهو إلى جانب الكرم والتسامح... دليل انفتاح، يلخصها المثل «اللي مَا تُصَبِّرْ عَلَى قَضَاهُمْ مَا تُعِيشْ مَعَاهُمْ». واستنتجنا أيضا، أن التسامح باعتباره قيمة إنسانية أخلاقية اجتماعية، يعد مؤشرا على حرية الفرد من خلال ممارسة إرادته الحرة. كما يعد الوفاء من أكثر المؤشرات الدالة على تماسك أفراد المجتمع، وهو الحالة السائدة في مجموع المنطقة، فضلا عن التزام الصمت في مواضعه، «أَحْفَظُ الْمِيمَ تَحْفَظُكَ» للمحافظة على الذات وسلامتها، وعلى المجتمع وسلامته أيضا، وعليه تركز العلاقات الاجتماعية. وقد حارب المجتمع في كل الحالات النفوس المتصلبة على الطباع غير الحميدة، لتربيتهم على الطبع الكريم وتجنب الطباع الشائنة وتدريبهم على ضبط النفس وعلى العفة والقناعة. وكانت كل هذه الصفات التي ذكرت روابط لعلاقات اجتماعية قوية.

كما استنتجنا وعي أهل منطقة أولاد نائل بظاهرة العمل، باعتباره ظاهرة اجتماعية، وفعالية إنسانية مهما كان شكله أو نوعه، للارتقاء بالفرد إلى درجة الإنسان الكريم الحر. وقد اعترف المجتمع بالمنفعة الفردية وأقر المصالح الفردية، لكن ليس اعترافا بالأناانية، إنما تبادل المصالح والمنافع التي دعت إليها الطبيعة الاجتماعية والمدنية للإنسان، وإلى العيش في مجتمع تتكامل وظائف أعضائه وأدوارهم. وللمعاملات التجارية قيم تجمع بين خلق الرفق في المعاملة أثناء العمليات التجارية وقيم الربح؛ وفق ما يتطلبه قانون السوق. ووعيا منه بمخاطر الديون، فإن المجتمع يلح على تجنبه ويحذر منه، ليس من الدين ذاته، إنما من النتيجة المترتبة عليه. فنتيجته سلبية على الفرد والمجتمع. فنستنتج أن المجتمع حريص على تماسكه وانسجامه من خلال سحب العوامل المؤدية إلى التفكك.

ومن أكثر الاستنتاجات التي تلفت الانتباه، هو أن الوقت لم يحظ باهتمام كبير من المجتمع، فكثير من الأمثال الشعبية التي تبين ذلك، فعلى سبيل المثال لا الحصر، نجد المثل «كُلُّ عَطْلَةٍ فِيهَا خَيْرٌ»، والمثل «وَالْحَاجُّ دَحْمَانٌ وَاشُّ غَاصِبُهُ». وربطت هذه الفكرة ربطا وثيقا بالصبر وبالقدر

والقضاء.

ويغلب على عقلية أهل المنطقة النزعة القدرية، فهم يؤمنون أن حياتهم ومصائرهم وأرزاقهم كلّها مقدّرة، وأنّ الأمور حدثت وتحدث لهم ولجماعتهم ومجتمعهم بمشيئة الله. فتؤكد الأمثال النظرة القدرية التي تمارس سلطة شبه مطلقة على سلوك الأفراد وتصرفاتهم «كُلُّ شَيْءٍ بِالْمَكْتُوبِ». ومما يؤكّد العقلية القدرية، نزوع المجتمع إلى الدّعاء دون إرفاقه بالعمل، فلم يقابل المجتمع، إذاً، النزعة القدرية بالعمل، بل قابلها في أحايين كثيرة بالدّعاء دون العمل، ولم يوظّف التوظيف الصحيح كما تدعو إليه الآيات القرآنية الكريمة، ووظّف باعتباره وسيلة للتنفيس ومحاربة الظلم الاجتماعي. وفي المقابل نجد وعياً بأنّ الحتمية لا تعني تقييد الفرد ورفع المسؤولية عنه من خلال ظهور النزعة الاختيارية، التي تدعو الفرد إلى تحمّل مسؤولياته على أعماله، وتبدو في المثل «كُلُّ شَأْنٍ مَعْلُوقَةٌ مِنْ رَجُلِهَا» وفي المثل «اللّي حَبَبٌ حَلِيْبَةٌ يَدِيرُهَا فِي شَكِيوتُو»، لكنّها لم توظّف اجتماعياً مثلما وظّفت الأمثال الشعبية الداعية إلى الجبر، ولم يكن تأثيرها واضحاً في ضمير المجتمع.

كما لاحظنا أنّ العقل السياسي من حيث التكوين، لم يخرج عمّا ذكره عابد الجابري، عن محدّدات ثلاث متداخلة التي يتشكّل منها، وهي القبيلة، والتي تظهر في المثل «حَمَارُنَا وَ لَا عَوْدُ النَّاسِ» والغنيمة (الثروة)، والتي تظهر في المثل «اللّي مَا عَنْدُو قَلَمٌ (غَنَم) مَا يَتَكَلَّمُ» وفي المثل «قَلَّةُ الشّيءِ تَرشِي وَ تَنوُضُ مِنْ الْجَمَاعَةِ». والعقيدة، والتي تظهر في المثل «كِي قَلَمٌ (غَنَم) الطَّلَابِي». وقد يختلف تأثير المحدّد الواحد عن الآخرين، بحسب الأهمية. كما نرى حضوراً للشخصية المهيمنة والأساليب التي تستعملها للهيمنة والحفاظ على المكانة. وما يمكن أن نستنتجه، أنّها من صنع المجتمع «قَالَ لُو: يَا فَرَعُونَ وَاشْ كُونُ اللّي فَرَعْنُكُ؟ قَالَ لُو: هُوَمَا».

وغني عن البيان أنّ المجتمع الذي يشجّع بروز الشخصيات المهيمنة تظهر فيه ظواهر سلبية كثيرة منها النفاق الاجتماعي، الذي يستدعي المداهنة عند التعامل معها، مع إضمار الكره لها من قبل أفراد المجتمع. ومن الظواهر أيضاً، المحسوبية، واستبعاد الضعفاء من خلال الوقوف مع القوي «الدُّنْيَا مَعَ الوَاقِفِ»

كما استطعنا الوقوف على دوافع السلوك الاجتماعي الأكثر وضوحاً في الأمثال الشعبية المتداولة في منطقة أولاد نائل، نجد في مقدّماتها دوافع العلاقات الاجتماعية ودوافع الدين ودوافع الولاء. وقد ترتّب على هذه الدوافع، سلوك تبدو فيه ميكانيزمات دفاعية يسعى الفرد من خلالها إلى البحث عن معالجة النقص الذي جبل عليه، وإلى البحث عن الكمال البشري، ومن بين هذه

الميكانيزمات الدفاعية التي يوظفها أفراد المجتمع، والتي تكشف عنها الأمثال، نجد التبرير، والتقمص أو التماهي والانطواء والإسقاط والتسامي و الكبت والعدوان والإحباط.

ويسعى المجتمع إلى الحفاظ على التنظيم الاجتماعي وتماسكه، درءا لحالة اللامعيارية التي قد يسقط فيها المجتمع جرّاء عدم الحذر واليقظة. فالفوضى الناجمة عن عدم الأمن والأمان تضعف من قوة أساليب مؤسسات الضبط الاجتماعية. ولا يمكن أن يكون هذا الشعور إلا في حالة الولاء الشديد لمنطقة أولاد نائل وللوطن في مجمله. فالانتماء والولاء، قيمة وهو حق يشترك فيها كل أفراد المجتمع، على اختلاف بنياته القبلية الاجتماعية المتعددة-أولاد نائل وغير أولاد نائل-وتركيباته الاجتماعية الأخرى، فهي تعيش في تجانس تام عبر التاريخ، لم يفتر فيه الولاء أبدا ولا الانتماء، نظرا للاعتزاز الشديد بالوطن وبالثقافة.

وقد أعطى المخيال الشعبي قيمة شبه مقدّسة للدولة، من خلال صفة الإهمال دون الإهمال التي تتصف بها، كما أن لقائدها تأثيرا بيّنا على الرعية «النَّاسُ عَلَى دِينِ مُلُوكِهِمْ».

وما يمكن استنتاجه أيضا أن الدين راسخ في البنية النفسية والعقلية الجماعية منها والفردية فهو أحد العناصر الرئيسية المشكّلة للبنية الثقافية، ومكوّن مهمّ في الوعي الاجتماعي.

وللأولياء الصالحين حضور في الضمير الجمعي، فتمّ التسليم بقدراتهم الخارقة والتوسّل بهم للحاجة الماسّة إلى قوّة واقعية، تشاركه مآسيه وتخفّف عنه آلامه وتحقّق آماله في حينها. لكننا نلاحظ وعيا دينيا ظاهرا في المجتمع يمثّله المثل «كَمْ مِنْ قَبَّةٍ تَنْتَزِرُ وَ مَوْلَاهَا فِي النَّارِ» وهو يخصّ الدجالين.

وما يمكن استنتاجه أيضا، أن هناك ملامح لبعض النظريات التربوية المعاصرة، كالنظرية الطبيعية «سَبَبٌ تَكْسَبُ»، والنظرية البراغماتية التي تدعو إلى اعتماد التجربة كطريقة في اكتساب المعارف «مَا رَكَبَ مَنْ خَافَ مِنْ الطَّيْحَاتِ»، إلى جانب التربية التقليدية التي يمارسها المجتمع على أفرادهم.

والملاحظ أن قيما إنسانية مشتركة بين بني البشر، حملتها الأمثال الشعبية المتداولة في منطقة أولا نائل، وهي دليل الخبرة الإنسانية المشتركة، كما أنها دليل التأثير والتأثر بين المجموعات البشرية، فهي في كلّ الحالات روافد للفكر الإنساني ولمنظوماته القيمية، وروابط تسهّل عملية التفاعل وتشعرهم بوحدة الجنس وبالمصير المشترك.

من خلال الأمثال الشعبية، نستشف أنّ الفكر الشعبي مرتبط أشد الارتباط بما هو محسوس. لكنّه لا يخلو من تجريد في كثير من مواقع التفكير. فجدّه استقرائياً بامتياز، نظراً لاعتماده على ملاحظة الظواهر الطبيعية والاجتماعية وتعميم نتائجها لتكون قواعد ونظريات يعتمد عليها في تسيير شؤون الحياة.

أمّا القيم الجمالية فهي نابعة من المجتمع وخاضعة له، فهي تخضع بالضرورة للتنظيم الاجتماعي، أي إلى مجموعة الشروط المادية والمهنية، وللطبقة الاجتماعية والنظم الدينية والسياسية، بالإضافة إلى التعليم والنظام العائلي والأسري. فاعتبر اللباس رمزا اجتماعيا ينم عن الوضعية الاجتماعية والنفسية التي يوجد فيها الفرد. وبالتالي لا بد من إيلاء العناية به، ويبدو ذلك فيما يدعو إليه المثل «يَا ابْنِي الْكَبْشُ يَتْبَاعُ عَلَى بَدْرُونْتُو» والمثل «كَبْرُ الشَّدَّةِ قُدَامَ لَعْدَاءِ». وعلى الرغم من ذلك، اعتبر الجمال في الأفعال والسلوك، لاسيّما عند المرأة «الرَّيْنُ مَا هُوَشَ زَيْنَ اللَّوْنِ، الرَّيْنُ زَيْنَ الْفَعَالِ».

واللافت أنّ اللهجة العربية الجزائرية في منطقة أولاد نائل قد استعارت بعض الكلمات من اللغة الفرنسية، لكن استعارتها لم تكن اعتباطية، فهي ليست لعدم وجود مرادف لها في اللغة العربية أو لمناسبتها المعنى إنّما استعيرت للتعبير عن شدة العنف، لما تحمله الكلمة من عنف جسده المستعمر الفرنسي في معاملته للجزائري.

فاستنتاجنا قادنا إلى أنّ بعض الكلمات ذات حمولة فيها كثير من العنف لارتباطها تاريخيا بالاستعمار، والذي كان يمارسه على الجزائريين وبقي راسخا في الوجدان الشعبي. فكلمة "بطو" التي تكررت في الأمثال «مَا تَبْطُ الْمَرَا حَتَّى تَكْتَفَهَا» و «بُطُو يَعْرِفُكَ» و «الَّتِي بَطَّ نَسِيْبَتُو يَفْجَحَهَا» و «الْمَرَا تَبْطُ بِأَحْنَهَا» مستعارة من الكلمة الفرنسية Battre نستشف منها عنفا، مستوحى من العنف الذي كان يمارسه الاستعمار الفرنسي على الجزائريين، كما أسلفنا؛ لأنّ المقصود منها في الأمثال السابقة، نية إلحاق الأذى بالآخر في الأمثال السابقة، أو كفاحا ومكابدة شديدة في المثل التالي «إِذَا أَعْطَاكَ الْعَاطِي مَا تَشْقَى مَا تَبَاطِي». فكلمة تشقي توحى بمعنى الشدة التي أشرنا إليها. وكلمة "بطو" ليست مرادفا لكلمة "ضرب" لأنّ هذه الأخيرة -حسب رأيي- أقل دلالة على العنف المقصود، والدليل من الأمثال نفسها، فعندما أراد التخويف مع النية بعدم إلحاق الأذى بالآخر، استعملت كلمة "اضرب" في المثل التالي «أُضْرِبُ الطَّارُوسَةَ تَخَافُ الْعُرُوسَةَ» أو كلمة "طَرِيحَة" في المثل «ضَيْفٌ عَامٌ يَلْزَمُو الذَّبِيحَةَ، وَضَيْفٌ لَيْلَةٌ لِيَهْ مَأْكَلَةٌ مَلِيحَةٌ، وَضَيْفٌ كُلُّ يَوْمٍ أَعْطِيَه طَرِيحَةً»، فكلتا الكلمتين أخفّ عنفا

في تقديري، لأنها لأغراض تأديبية وليست عقابية.

كما استعيرت كلمات أخرى فيها ثقل تاريخي وثقل دلالي أيضا، ككلمة "بومبة" وتبدو في المثل «اللي عندو طفلة في الدار عندو بومبة»، فشدة عنفها يساوي شدة الوقع الذي يحدثه شرف البنت في حال تدنيسه. وفي الكلمة "الكورونيل" التي تذكرنا بالعسكر والاستعمار. وأيضا في كلمة "بابور" التي توحى بالنفي والاستبعاد القصري، الذي كان يمارسه الاستعمار. في حين أن كلمة "بوقاطو" التي توحى بالقضاء والعدالة، يعني مؤسسة قوية. وهناك كلمة ذات حمولة اقتصادية ثقيلة جدا على الفرد وهي كلمة "كريدي" التي جاءت في المثل الشعبي «الكساء جريدي و العشاء كريدي». وهذه الكلمات المستعارة كلها من اللغة الفرنسية لا تمثل سوى 0.18% من مجموع الكلمات المستعملة في الأمثال الشعبية المعتمدة في الدراسة الحالية. وهي قليلة جدا، تؤكد ما ذهبنا إليه في استنتاجنا، من أنها لم تستعمل حبا فيها إنما لحمولتها، كما ذكرنا. كما نستنتج منها أيضا، قلة الاحتكاك باللغة الفرنسية وثقافتها، أو قد يكون كرها لها واعتزاز أهل المنطقة في الآن ذاته بلغتهم العربية القح الأصلية وبتقافتهم وإعزاز لها.

واللافت أيضا، أن كلمة "أخدم" ومشتقاتها، والتي تكررت إحدى عشرة (11) مرة، وكلمة "العبد" تكررت ثلاث (03) مرات، وكلمة "السيد" ومشتقاتها تكررت ثلاث (03) مرات أيضا، والتي تنتمي إلى حقل دلالي واحد، تمثل نسبة مئوية تقدر بـ 0.44% من مجموع الكلمات المستعملة في الأمثال الشعبية، فهي تشير إلى ظاهرة اجتماعية تاريخية تتطلب بحثا وتدقيقا، تفيدنا في معرفة التنظيم الاجتماعي الذي كان سائدا في حقبة تاريخية معينة، وما زالت هذه الكلمات تمارس تأثيرها على الذهن بكيفية متوارية وضمنية، لاتبندو حمولتها الأيديولوجية إلا حين التأمل فيها جيدا.

توصيات الدراسة

- 1 تشجيع الدراسات والأبحاث التي تتناول القيم في الأمثال الشعبية، لكشف عمق التراث الشعبي وما يحمله من قيم مختلفة.
- 2 تخصيص حصص تليفزيونية وإذاعية ودوريات متخصصة، وكل وسائل الاتصال الاجتماعي لنشر التراث الشعبي الذي تحمله الأمثال الشعبية، ذات الأبعاد الإيجابية.
- 3 توثيق التراث الشفوي، الأمثال الشعبية وغيرها.
- 4 عقد ندوات ولقاءات علمية حول الأمثال الشعبية، وإبراز وظائفها في الضبط الاجتماعي.
- 5 إقامة بنك لتخزين الأمثال الشعبية، وتصنيفها وفهرستها، لتمكين الدارسين من اللجوء إليها في وقت الحاجة.
- 6 برمجة التربية الشعبية في كليات التربية بالجامعات.
- 7 تزويد القائمين على المؤسسات الاجتماعية المختلفة (المساجد، نقابات، شركات، جمعيات، الملاعب الرياضية... إلخ) بالأمثال الشعبية لتكون جزءا من حصائلهم الفكرية والمعرفية، لتوظيفها في العمليات التربوية لشرائح كبيرة ومختلفة من المجتمع (تربية شعبية)، بالنظر لما لها من أهمية في التوجيه والإرشاد والإقناع.
- 8 توضيح المرغوب توصيله وتفهمه من خلال الاستفادة من الأساليب الموظفة في الأمثال الشعبية.
- 9 الإفادة من الأمثال الشعبية في تأليف الكتب في أنواع العلوم المختلفة.
- 10 تدعيم القوانين الاجتماعية والنظريات الاجتماعية بالأمثال الشعبية الملائمة لها.

مقترحات الدراسة

- 1 إجراء دراسات على المنظومة القيمية في الأمثال الشعبية المتداولة في الجزائر.
- 2 إجراء دراسات نقدية للعادات والتقاليد التي تدعو إليها الأمثال الشعبية في الجزائر.
- 3 إدراج مادة التربية الشعبية في الدراسات العليا.
- 4 إنشاء مراكز متخصصة في المآثورات الشعبية لتتقنته والحفاظ عليه.

- 5 دعوة وسائل الإعلام إلى الاهتمام بالمأثرات الشعبية.
- 6 إنشاء مراكز متخصصة في المأثرات الشعبية لتتقبته والحفاظ عليه.
- 7 إجراء دراسات مقارنة بين مضامين الأمثال الشعبية المتداولة في الجزائر وبين الأمثال الشعبية المتداولة في الوطن العربي.

خاتمة

خاتمة

"يتمتع أولاد نائل القبيلة الأبية، بسمعة ذات ثلاثة أبعاد، الصفاء، والنبل والثراء، فضلا عن ذلك شجاعة محاربيها. لتكون لنا فكرة على عظم هذا الشعب الصغير، المستقل لوقت طويل، بل وذي سطوة وقوة". بهذه الكلمات لأحد الأجانب، نكون فكرة عن المنطقة وأهلها بمختلف انتماءاتهم ومشاريهم، منطقة تشغل حيزا جغرافيا كبيرا جداً. وقد يتمدد إلى أبعد من ذلك، بفعل تنقلاتهم. تتعايش فيها منذ أمد بعيد قبائل وعروش وقرق كثيرة من أولاد نائل وغيرهم، شكّل مجموعهم كونيديريالية عظيمة، يعيش أهلها في وئام وانسجام. استقطبت وما زالت تستقطب اهتمام الكثير. فمن الطبيعي أن يجمع هذا الزخم ثقافة أصيلة متينة وكبيرة، كبر أهل منطقة أولاد نائل، شكلها تاريخ طويل من التفاعلات، فكان لزاما أن تفرز منظومة قيمية متميزة أيضا، حواملها تراث شعبي شفوي قيم، جمع بين جزالة اللغة وقوتها وأصالتها.

ولهذا تعدّ الأمثال الشعبية ذاكرة المجتمع ولسان حاله، تتضمن صنوفا من الممارسات الاجتماعية بكل تفاصيلها، والتي تنتظم حول قيم تربوية شملت مجالات مختلفة، اجتماعية واقتصادية وسياسية ودينية ونظرية وجمالية، استوعبت ملامحها الرئيسية وتفاصيلها الدقيقة بكثافة وجزالة.

فضلا على أن الأمثال الشعبية تعدّ، على مر التاريخ الإطار والمعين الثقافي الكبير المعبر عن رؤية المجتمع للحياة ووعيه بها، فهي أسلوب تربوي تعليمي توجيهي يعتمد عليها في غرس القيم والأخلاق. فتكمن قيمتها في انتهاجها لأسلوب تربوي يسعى من خلاله المجتمع إلى غرس الأخلاق في روح الخلف عن طريق جمل بسيطة أحكموا وزن كلماتها ومعنى مفرداتها.

وتكمن أهمية الأمثال الشعبية في الوظائف الأساسية التي تؤديها، إذ تكمن في الحفاظ على النسق الثقافي للمجتمع من خلال النأي به عن الصراعات التي قد تحدث، والنتائج المترتبة عليها، إذ وفّرت منظومة قانونية تتيح التعاون والتضامن بين أفراد الثقافة الواحدة، والاستجابة لمواقف معينة استجابة موحدة وموحدة. كما أنها تشكّل وسيلة تعبير معترف بها ومسموح بها في التعبير عن أغراض أفراد المجتمع المختلفة وغاياتهم، كما أنها استوعبت الوقائع وأحسنّت التعبير عنها، واستطاعت صياغة السلوك الإنساني في جمل قصيرة معبرة عن الظواهر الاجتماعية. كما أن لها وظيفة إنشاء التّصورات والآراء وتثبيتها أو تغييرها وتكسب الفرد أساليب التفكير ومنهجياته والمعارف، وصيغ التعبير عن العواطف والأحاسيس. كما توظّف لتبرير ممارسات أو لحلّ مشكلات والتكيّف مع البيئة الاجتماعية.

كما أنها تؤدي وظائف مختلفة، ولعل أبرزها وظيفة النقد الاجتماعي، حيث تؤدي دور الناقد للسلوك والمحصن له، فتقف متهمّة حيناً بمن تسول له نفسه الخروج عن قيم المجتمع ومعاييره وأعرافه وتقاليده، ومعنفة له حيناً آخر. فيعدّ النقد صورة صادقة حقيقية لأساليب توجيهية وقواعد تربوية. كما تدعو إلى التمسك بالقيم الإيجابية كالتضامن والاحترام والصدّاقة، وتحثّ على الابتعاد عن القيم السلبية كالحسد والطّمع وغيرهما. كما تعدّ نوعاً من التنفيس عمّا يعانيه الفرد والجماعة من خلال تفريغ الشحنات الانفعالية.

كما تؤدي وظائف تعليمية من خلال توجيه السلوك نحو ما هو مرغوب فيه والابتعاد عمّا هو مرغوب عنه. وفي كلّ الحالات فهي تعدّ وسيلة احتجاج وأداته، لاسناد قضية أو تنفيذها ودحضها.

واللافت أن الأمثال الشعبية لا تخلو من طابع أيديولوجي ليس فيما نقول فقط، إنّما في الكيفية التي تعبّر بها، لأنها لا تهتمّ بتنشئة أفراد عاديين، إنّما تهدف إلى تنشئة أفراد معياريين. ويبدو ذلك من خلال العواطف التي تستثيرها والتبريرات العقلية التي تعتمد عليها والبلاغة التي تميزها، إذ أنّ هذه الأخيرة (البلاغة) تمارس تأثيرها دون وعي بها. وغني عن البيان ما للبلاغة من علاقة وثيقة بالأيديولوجية، وتبدو منذ الحين الذي تلجأ فيه إليها هذه الأخيرة بهدف الإقناع، حيث تجعل المتلقّي في وضع سلبي، لإعطاء مشروعية لسلطة ما، باعتبار أنّها لا تريد منح الحرية بل للإخضاع بواسطة المزج بين العقل والعاطفة. فهي تنتقي البنى اللغوية والسميائية والبلاغية، لتتوارى السلطة خلفها لجعل الرسالة أكثر تأثيراً وفاعلية، لخدمة أيديولوجية معيّنة؛ ولذلك نجد الأمثال الشعبية تختار ما أتيح لها من خيارات لسانية وبلاغية من خلال توظيف البنى الإيقاعية والقوافي والأساليب الجمالية وتوظيف التراكيب التقابلية كالمقارنات، والأساليب المجازية، كالاستعارة و الكناية والتهمك والسخرية.

كما ترتبط البلاغة بعلاقات بالتعليم أيضاً، فالخطاب البيداغوجي يتضمن بالضرورة، بلاغة منذ اللحظة التي تهدف فيها إلى الإقناع؛ فهي تهرب من المخاطب، وتمارس تأثيرها دون معرفة منه أو شعوره بها. كما أنّ المخاطب ملزم أن يكون في متناول متلقّي الخطاب، فيثير انتباهه، ويحتفظ به مدة أطول.

وتعدّ الأمثال الشعبية والقيم من عناصر الثقافة، باعتبارها نظاماً كاملاً من العناصر الثقافية المتكاملة. تشكل وحدة ممتدة ومستمرة عبر الزمان والمكان؛ لأنّ البناء الثقافي من ثلاثة مستويات هي: التصورات الاجتماعية والمعايير والقيم، وفي المستوى الثاني الوسائل الفيزيائية التي تجسدها، ومن ذلك الفنون القولية (الأمثال الشعبية)، أمّا في المستوى الثالث نجد الإنسان الذي ينتج هذه

العناصر ويوظفها في إطار العلاقات الاجتماعية القائمة.

فالقيم، إذن من العناصر المهمة في مركب الثقافة، فهي تشكل مصدر السلوك الإنساني، بل وتعدّ مضمون الفعل الثقافي، وبالتالي فإنّ معرفة الحقيقة الاجتماعية محكوم بمعرفة الحقيقة الثقافية، أي بمعرفة المجتمع ومعتقداته واتجاهاته وعاداته وتقاليد وفكره وقيمه...، التي صاغها الإنسان خلال تفاعلاته المستمرة والدائمة مع البيئة الاجتماعية والطبيعية. فهي تعدّ من المفاهيم التي تحظى بالأهمية في حياتنا الاجتماعية والثقافية، بل وتشكّل عمقا في البنية العقلية للإنسان، وتشغل حيزا مهما في الحياة الوجدانية.

تكمّن أهمية القيم الحقيقية في نقل الإنسان من الحالة الطبيعية الصرفة إلى الحالة الأكسيولوجية التي توقظ في الإنسان الوعي بالقيم. فهو كائن أخلاقي بالدرجة الأولى، نظرا لقدرته على تجاوز الحالة الطبيعية التي تتحكّم فيها الغرائز، والانتقال إلى الحالة الأخلاقية التي يظهر فيها قدرته على مراقبة سلوكه والتحكّم فيه، وتنظيم الغرائز وتوجيهها وفق منظومة القيم التي يتبنّاها. منطلقا من وعيه بواقعه الاجتماعي وما ينتج عنه من مواقف تجاه المعطيات الاجتماعية. فالوعي بالطبيعة الاجتماعية للإنسان هي التي دفعت إلى التفكير في منظومة قيمية وفق الاهتمامات والتفضيلات التي يسعى إلى بلوغها.

وتكمّن أهمية القيم أيضا في كونها قوّة تنشئ السلوك وتنظّمه وتضبطه وتوجّهه فهي الإطار الأخلاقي التي يستند إليها السلوك، بل ويعطيه معنى، وتتحدّد داخله الأهداف والغايات، وتعيّن ضمنه الوسائل والأدوات. كما أنّها معايير ثقافية يحتكم إليها عند صدور الأفعال وظهور الممارسات السلوكية، وعند المفاضلة بين الأشياء، والأشياء المتناقضة. وتحفظ للمجتمع وحدته وتماسكه من خلال التفاف أفراده حول منظومة قيمية مشتركة وسليمة التي تصنع الوعي.

لقد كشفت الدراسة أنساقا قيمية صريحة أو ضمنية، في الأمثال الشعبية المتداولة في منطقة أولاد نائل، رسخت في اللاوعي الجمعي، لها قدرة كبيرة على توجيه السلوك في المواقف الحياتية المختلفة. فكان إبرازها ضرورة لاستثمار الإيجابي منها في تكوين وعي إيجابي، يسهم في ازدهار حياة اجتماعية وتنمية قيمها؛ وتجنّب السلبي منها للحفاظ على تماسك المجتمع وانسجامه.

فالقيم الاجتماعية تفضيلات الفرد واهتماماته التي يبيدها نحو الآخرين والميل والنزوع إلى جماعات اجتماعية دون أخرى، تدعو إليها أسباب اجتماعية تبلور رؤيته للآخر وللغير وللمجتمع.

يعتزُّ بأفراد جماعته، ويفتخر بالانتماء إليهم، يتضامن معهم ويدعمهم، كما يعتزُّ بإنسانيته من خلال الشعور بالانتماء إلى الجنس البشري، من خلال ربط علاقات اجتماعية بالغير المختلف عنه، ويجد في ذلك متعة، لأنه يلبي حاجات لابدّ من إشباعها، فالآخرين والغير بالنسبة إليه غايات، يفرض عليه الانتماء إليهم التزامات وواجبات نحوهم. فيتمّ التعبير عنها بوشائج لتمتين العلاقات، كالتكريم عليهم، والوفاء لهم، والتسامح معهم، والصبر عليهم.

وتشكّل القيم الاقتصادية محورا أساسيا في الحياة الاجتماعية؛ لأنّ الظروف الاقتصادية تؤثر بشكل من الأشكال في النظام القيمي للمجتمع. ويعطي المجتمع أهمية كبرى للقيم الاقتصادية لما لها من دور في تحديد الفعل الاجتماعي للفرد وفي تحديد مكانته الاجتماعية والذي يبحث عن المعاني المادية لتجسيدها في الممارسات السلوكية. ولذلك فإنّ التكيف مع الواقع الاقتصادي والاجتماعي أمر تفرضه متطلبات حركية المجتمع.

كما أنّ للقيم السياسية دور في تحديد العلاقات والانتظام حولها، باعتبارها فعلا اجتماعيا يعبر عن علاقة قوى بين طرفين يمارس أحدهما نوعا من السلطة على الآخر. تشتغل داخل هذا الفعل ميكانيزمات ومحدّدات تنتظم حولها العلاقات بين الأجزاء.

ولأنّ الفكر الديني متأصلّ في الفكر الإنساني، وسمة مميّزة للطبيعة الإنسانية، فالإنسان إلى جانب أنّه كائن اجتماعي فهو كائن متديّن أيضا؛ لأنّه جوهر ثابت في الطّبيعة البشرية. فهو راسخ في البنية النفسية والإدراكية الجماعية منها والفردية،

والملاحظ في الأمثال الشعبية، القيمة العليا التي يحظى بها الدين في المجتمع، فهو أحد العناصر الرئيسية المشكّلة للبنية الثقافية، ومكوّن مهمّ في الوعي الاجتماعي. فقيمه تملأ الفضاء الاجتماعي وتمسّ كل مناحي الحياة، وحتى أبسط الأمور في الحياة اليومية للفرد والجماعة والتأثير الذي تمارسه على أفراد المجتمع في تحديد رؤاهم للكون والمجتمع والإنسان وتوحيدها، وتوجيه علاقاتهم بأنفسهم وعلاقاتهم بالآخرين، وتنظيم عواطفهم وسلوكهم.

لا تتكامل شخصية الفرد إلا بنضج العقل السليم الذي يكون فيه التفكير الراجح والمنتج للمعرفة، وبالجسم السليم الصحيح المعافى، وبالوجدان المكوّن من القيم الدينية والأخلاقية والجمالية. فالمجتمع يريد تربية أفراداه على القيم الجمالية، بدءا بالعناية بالجسد واللباس لإظهار الصورة الجميلة لأفراد مجتمع يتميزون بغنى النفس وعزّتها. ومن جهة أخرى أولى جمال الفعل أهمية أكبر، في بناء

الأسر والجماعات الاجتماعية. فالقيم الجمالية نابعة من المجتمع وخاضعة له، فهي تخضع بالضرورة للتنظيم الاجتماعي، أي إلى مجموعة الشروط المادية والمهنية، وللطبقة الاجتماعية والنظم الدينية والسياسية، بالإضافة إلى التعليم والنظام العائلي والأسري.

لقد شملت الأمثال الشعبية المتداولة في منطقة أولاد نائل قيما إنسانية مشتركة بين بني البشر، تدلّ على عملية التأثير والتأثر، كما تدلّ أيضا على الخبرة الإنسانية المشتركة، فهي تعدّ روافد مهمة للفكر الإنساني، وروابط تجمع بني البشر ببعضهم، تسهّل عملية التفاعل وتشعرهم بوحدة الجنس وبالمصير المشترك.

وقد كان لدوافع السلوك الاجتماعي أهميتها في الأمثال الشعبية المتداولة في منطقة أولاد نائل، والتي تناولناها بالدراسة، فنجد دوافع العلاقات الاجتماعية ودوافع الدين ودوافع الولاء. وقد ترتب على هذه الدوافع، سلوك تبدو فيه ميكانيزمات دفاعية مختلفة يسعى الفرد من خلالها إلى البحث عن معالجة النقص الذي جبل عليه، وإلى البحث عن الكمال البشري.

ودراسة الأمثال الشعبية تعني دراسة اجتماعية لعامة الشعب وحياتهم على اختلاف مشاربهم ونشاطاتهم وتعاملاتهم وقيمهم ومعاييرهم وتقاليدهم وعاداتهم وتعاملاتهم، ومعرفة كيفية تكوين علاقاتهم ونظمهم الاجتماعية. فدراستها يعني استكناه حقائقها واكتشاف مضامينها ما يفيد فوائد بيّنة في استجلاء الكثير من المعارف والمعتقدات والقيم والمعايير التي يتبنّاها المجتمع في منطقة أولاد نائل، الحيز الجغرافي الكبير الذي تشغله قبائل كثيرة. فالأمثال الشعبية وثيقة مهمة لتأريخ تقاليد مجتمع ما وعاداته وفلسفته في الحياة، وهي، أيضا، وثيقة اجتماعية تعبر عن الواقع بطريقة مباشرة أي العلاقات الجدلية بين الخطاب والواقع، فهي وليدة الظروف الاجتماعية والثقافية والتاريخية.

وتعدّ هذه الدراسة إسهاما علميا لموضوع القيم التربوية والفكر التربوي إجمالا، من خلال عرض الفكر التي تضمنتها الأمثال الشعبية الجزائرية المتداولة في منطقة أولاد نائل، النابعة من تراثها الشعبي، والتي تعدّ أحد الروافد الغنية والمهمة، الواجب الانتباه إليها وإيلاؤها الاهتمام اللازم. وتكمن أهمية القيم المتضمنة في الأمثال في كونها نابعة من البيئة الثقافية والاجتماعية أنضجتها التفاعلات الاجتماعية بين الفرد والمجتمع وبين الفرد والبيئة الطبيعية.

المصادر والمراجع

قائمة المصادر و المراجع

01. القرآن الكريم

02. الحديث النبوي الشريف

المصادر

03. إم جيه رايان، قوة الصبر، مكتبة جرير، المملكة السعودية، ط6، 2009.

04. أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، (364-450هـ)، أدب الدنيا والدين، دار المناهج، ط1، 2013.

05. أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، الأمثال والحكم، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد، دار الوطن للنشر، الرياض المملكة العربية السعودية، ط1، 1999.

06. أبو العباس أحمد بن محمد بن ناصر الدرعي، الرحلة الناصرية (1709-1710م)، تح: عبد

الحفيظ ملوكي، دار السويدي للنشر والتوزيع، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2011.

07. أبو الفضل أحمد بن محمد النيسابوري الميداني، مجمع الأمثال، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، الجزء الأول، مكتبة السنة المحمدية، 1955.

08. أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، ربيع الأبرار و نصوص الأخبار، تحقيق: عبد الأمير مهنا، الجزء الثاني، مؤسسة الأعلى للمطبوعات، بيروت، لبنان، ط1، 1992.

09. أبو المعالي محمد بن عبد الرحمان جلال الدين القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، مؤسسة المختار، القاهرة، ط2، 2002.

10. أبو عبد الله فيصل بن عبدة قائد الحاشدي، دار القمة لتوزيع الكتاب، دار الإيمان للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية، مصر، طبعة جديدة و منقحة، 2008.

11. أبو عبد الله محمد بن عبد السلام الناصري، الرحلة الناصرية الكبرى، تحقيق: المهدي الغالي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ط1، 2013.

12. أبو عبيدة القاسم بن سلام (م224هـ)، الأمثال، تحقيق: عبد المجيد قطامش، دار المأمون للتراث، ط1، 1980.

13. أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، الحيوان، الجزء2، د.ط، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، 1996.

14. أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، الكتاب الأول الحيوان، الجزء الخامس، مكتبة و مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، ط2، 1966.

15. أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تهذيب الأخلاق، قرأه وعلق عليه: أبو حذيفة إبراهيم بن

- محمد، دار الصحابة للتراث للنشر والتحقيق والتوزيع، طنطا، مصر، ط1، 1989.
16. أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، كتاب التبصر بالتجارة، تصحيح حسن حسني عبد الوهاب التونسي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1994.
17. أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، كتاب الحيوان، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة ومطبعة مصطفى الباني الحلبي وأولاده، مصر، الجزء الأول، ط2، 1968.
18. أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، كتاب الحيوان، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة و مطبعة مصطفى الباني الحلبي وأولاده، مصر، الجزء السابع، ط2، 1968.
19. أبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، كتاب تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، المطبعة الحسينية المصرية، مصر، ط1، 1329 هـ، 1908 م.
20. أبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، الحكمة الخالدة، - جاويدان خرد، تحقيق: عبد الرحمان بدوي، مكتبة النهضة المصرية، 1952.
21. أبو معاذ ظافر بن حسن آل جبعان، حال الإنسان عند حلول المصيبة، د.ط، د.ت.
22. إميل دوركايم، التربية والمجتمع، تر: علي أسعد وطفة، دار معد للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط5، 1996.
23. أنتوني غيدنز، علم الاجتماع، تر: فائز الصياغ، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط4، 2005.
24. برتراند رسل، التربية والنظام الاجتماعي، تر: سمير عبده، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، ط2.
25. جان بول سارتر، الوجودية مذهب إنساني، تر: عبد المنعم الحنفي، الدار المصرية للطبع والنشر والتوزيع، ط1، 1974.
26. جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، لبنان، 2008.
27. جون ديوي، الديمقراطية و التربية، تر: منى عقراوي وزكريا ميخائيل، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1954.
28. جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمة: منى أبو سنه، المجلس الأعلى للثقافة، جمهورية مصر العربية، ط1، 1999.
29. عبد الملك عبد الله الجويني، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: محمد يوسف موسى، علي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، مصر، 1950.
30. رودلف زلهام، الأمثال العربية القديمة، تر: رمضان عبد التواب، دار الأمانة، مؤسسة الرسالة،

- مروان العطية، ط1، 1971.
31. الشريف المرتضى، إنقاذ البشر من الجبر والقدر، تصحيح وتعليق: علي الخاقاني النجفي، مطبعة الراعي، النجف، 1935.
32. عبد الرحمان ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، الجزء الثاني، دار البلخي، دمشق، ط1، 2004.
33. عبد الرحمان بن أحمد الإيجي، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، دون سنة طبع.
34. عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، قرأه: محمد محمد شاکر، دون تاريخ.
35. فريدريتش نيتشه، في جينياولوجيا الأخلاق، تر: فتحي المسكيني، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، ط1، 2010.
36. ليفي بريل، الأخلاق وعلم العادات الأخلاقية، تر: محمود قاسم والسيد محمد بدوي، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، دون تاريخ.
37. ليفي بريل، فلسفة أوجيست كونت، تعريب: محمود قاسم و السيد محمد بدوي، مكتبة الأنجلو المصر، دون تاريخ.
38. مادلين غراويتز، مناهج العلوم الاجتماعية-منطق البحث في العلوم الاجتماعية، تر: سام عمار، المركز العربي للتعريب والترجمة والتأليف والنشر، دمشق، الكتاب الأول، ط1، 1993.
39. مالك بن نبي، شروط النهضة، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق سوريا، د.ت.
40. مالك بن نبي، مشكلات الحضارة-شروط النهضة، تر: عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دار الفكر، 1986.
41. مالك بن نبي، مشكلات الحضارة-مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، تر: بسام بركة و أحمد شعبو، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، 2002.
42. مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط4، 1984.
43. محمد باقر الصدر، اقتصادنا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، دار الكتاب المصري، القاهرة، مصر، طبعة جديدة، 1980.
44. محمد بن إبراهيم الحمد، نوازل الضيافة، دار الحضارة للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 2018.
45. محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، الأمثال والحكم، صححه: فيروز حريجي، 1987.
46. محمد بن عبد الرحمان الديسي، تحفة الأفاضل في نسب سيدي ناييل، شرح وتعليق: عبد الكريم قذيفة، تلخيص: أ.سعيد النعمي.
47. مسلم، شرح النووي لصحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، الجزء 1، دار الكتاب العلمية،

المراجع

48. إبراهيم أحمد شعلان، الشعب المصري في أمثاله العامة، مكتبة الدراسات الشعبية، القاهرة، 2004.
49. إبراهيم أحمد شعلان، الشعب المصري في أمثاله العامية، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2004.
50. إبراهيم عيسى عثمان، النظرية المعاصرة في علم الاجتماع، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2008.
51. إحسان محمد الحسن، النظريات الاجتماعية المتقدمة-دراسة تحليلية في النظريات الاجتماعية المعاصرة، دار وائل للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2010.
52. إحسان محمد الحسن، مناهج البحث الاجتماعي، دار وائل للنشر، عمان، الأردن، ط2، 2009.
53. أحمد أمين، زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1935.
54. أحمد زغب، الأدب الشعبي بين الدرس والتطبيق، مطبعة مزار، الوادي، ط1، 2008.
55. أحمد عبد الحليم عطية، القيم في الواقعية الجديدة، دار الثقافة العربية، القاهرة، 2008.
56. أحمد فؤاد الأهواني، جون ديوي، دار المعرف، القاهرة، ط3، 1987.
57. أحمد كامل سلامة، الحماية الجنائية لأسرار المهنة، دار النهضة العربية، 1988.
58. أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، دار المعارف، القاهرة، ط2، 2006.
59. أحمد يحيى، الاتجاه الوظيفي ودوره في تحليل اللغة، مجلة عالم الفكر، بيروت، ط3، 1998.
60. آدم كوبر، الثقافة التفسيرية الأنتروبولوجية، تر: تراجي فتحي، عالم المعرفة، 349، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مارس 2008.
61. إدوارد ج. موراي، الدافعية والانفعال، تر: أحمد عبد العزيز سلامة، دار الشروق، ط1، 1988.
62. إرفينج زابيلن، النظرية المعاصرة في علم الاجتماع، تر: محمود عودة وإبراهيم عثمان، منشورات ذات السلاسل، الكويت، 1989.
63. إريك فروم، المجتمع السوي، الإشراف الفني والطباعي أحمد عكيدي، ط1، 2009.
64. أسامة سعد أبو سريع، الصدّاقة من منظور علم النفس، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، رقم 179، 1993.

65. ألفرد أدلر، الطبيعة البشرية، تر: عادل نجيب بشرى، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، 2005.
66. ألفرد أدلر، سيكولوجيتك في الحياة، كيف تحياها؟، تعريب: عبد العلي الجسماني، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1996.
67. أليكس مكشيللي، الهوية، تر: علي وطفة، دار الوسيم للخدمات الطباعية، دمشق، ط1، 1993.
68. أندريه كريسون، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، تر: عبد الحليم محمود، وأبو بكر ذكرى، مطابع دار الشعب، القاهرة، 1979.
69. أوليفي رويول، لغة التربية-تحليل الخطاب البيداغوجي، تر: عمر أوكان، أفريقيا الشرق، بيروت، 2002.
70. إيان كريب، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، تر: محمد حسين غلوم، (عالم المعرفة 244)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1999.
71. بالمر.ف.ر، علم الدلالة إطار جديد، تر: صبري السيد، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، مصر، ط1، 1999.
72. بشير بوغازي، فلسفة العلوم الاجتماعية، مكتبة المجتمع العربي للنشر والتوزيع، ط1، عمان، 2016.
73. بلقاسم سلاطنية، حسان الجيلاني، أسس المناهج الاجتماعية، دار الفجر للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط1، 2012.
74. بول أرون، و ألان فيالا، سوسيولوجيا الأدب، تر: محمد مقلد، دار الكتاب الجديد، المغرب، ط1، 2013.
75. بيرسي كوهن، النظرية الاجتماعية الحديثة، تر: عادل مختار الهواري، دار المعرفة الجامعية، جمهورية مصر العربية، 2007.
76. بيير زيماء، النقد الاجتماعي- نحو علم اجتماع للنص الأدبي-، تر: عايدة لطفي، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، القاهرة-باريس، ط1، 1991.
77. ت.ج.دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، تعريب: محمد عبد الهادي أو ريده، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، دون تاريخ.
78. تزفيتان تودوروف، الحياة المشتركة، تر: منذر عياشي، المركز الثقافي العربي، ط1، 2009.
79. تمام حسان، اللغة العربية معناها ومبناها، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1973.
80. توفيق الطويل، أسس الفلسفة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط3.
81. تولراوفارنبييه: إثنولوجيا أنتروبولوجيا، تر: مصباح الصمد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر

- والتوزيع، ط1، 2004.
82. جفري بارندر، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، تر: إمام عبد الفتاح إمام، عالم المعرفة، رقم 173، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1993.
83. جوان بكر، جودة الحياة وعلاقتها بالانتماء والقبول الاجتماعيين، دار الحامد للنشر والتوزيع، ط1، 2011.
84. جودت أحمد سعادة، كيفية صياغة الأهداف التربوية والتعليمية، دار الشروق، غزة، فلسطين، ط1، 2001.
85. جوزيا رويس، الجانب الديني للفلسفة، تر: أحمد الأنصاري، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2000.
86. جون سكوت، علم اجتماع المفاهيم الأساسية، تر: محمد عثمان، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009.
87. حازم الببلاوي، دليل الرجل العادي إلى تاريخ الفكر الاقتصادي، دار الشروق، ط1، 1995.
88. حامد عبد السلام زهران، علم النفس الاجتماعي، عالم الكتب، القاهرة، ط5، 1984.
89. حسام الدين محمود فياض، نظرية الفعل الاجتماعي عند ماكس فيبر - دراسة في علم الاجتماع التأويلي، مكتبة نحو علم اجتماع تنويري، ط1، 2018.
90. حسن موسى الصفار، الدين والقيم الإنسانية، أطراف للنشر والتوزيع، القطيف، المملكة العربية السعودية، ط1، 2020.
91. حليتم لخضر، الأمثال الشعبية الجزائرية بين التأثير والتأثر - دراسة تناصية دلالية، دار كرادنة للنشر و التوزيع، بوسعادة، الجزائر، ط1، 2017.
92. حليم بركات، المجتمع العربي المعاصر - بحث استطلاعي اجتماعي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة السادسة، 1998.
93. حميد ناصر الزري، مفهوم العمل وأثره في التربية الإسلامية، منشورات دائرة الثقافة والإعلام، الشارقة، 1998.
94. حنفي بن عيسى، محاضرات في علم النفس اللغوي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 1980.
95. خزعل الماجدي، علم الأديان، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، المملكة المغربية، الرباط، ط1، 2016.
96. خالد جمعة بن عثمان الخراز، موسوعة الأخلاق، مكتبة أهل الأثر، ط1، 2009.

97. خير الله عصار، مبادئ علم النفس الاجتماعي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1984.
98. دلال ملحس استيتية، التغير الاجتماعي والثقافي، دار وائل، الأردن، ط3، 2010.
99. دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، تر: منير السعيداني، مركز دراسات الوحدة العربية، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان، ط1، 2007.
100. رالف لينتون: دراسة الإنسان، ترجمة عبد المالك الناشف مؤسسه فرانكلين للطباعة والنشر، بيروت.
101. الربيع ميمون، نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1980.
102. رجاء وحيد دويدري، البحث العلمي - أساسياته النظرية و ممارساته العلمية، دار الفكر ،سورية، ط1، 2000.
103. رشيد زرواتي، مناهج وأدوات البحث العلمي في العلوم الاجتماعية، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة، الجزائر، ط1.
104. رفائيل باتاي، العقل العربي، تر: علي الحارس.
105. روبير إسكارييت، سوسيولوجيا الأدب، عويدات للنشر والتوزيع، تعريب: آمال أنتوان عرموني، بيروت، لبنان، ط3، 1999.
106. روز ماري شاهين، علم نفس الطّباع والأنماط - دراسة تطبيقية على شخصيات نجيب محفوظ، دار مكتبة الهلال، ط1، 1995.
107. ريمون كيفي و فان لوك كامبنهود، دليل الباحث في العلوم الاجتماعية، تعريب: يوسف الجباعي، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 1997.
108. سارة ميلز، الخطاب، تر: عبد الوهاب علوب، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2016.
109. ستيوارت ضود، العلاقات الاجتماعية في الشرق العربي، نقله إلى العربية: فريد جبرائيل نجار، دار الكتاب، بيروت، لبنان، ط1، 1947.
110. سلطان بن عبد الرحمان العميري، ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث، الجزء الثاني، تكوين، المملكة العربية السعودية، ط2، 2018.
111. سناء خضر، الفلسفة الخلقية والعلم - نظرة نقدية، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2009.
112. سناء خضر، النظرية الخلقية عند أبي العلاء المعري بين الفلسفة والدين، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية، ط1، 1999.

113. السيد علي شتا، المنهج العلمي والعلوم الاجتماعية، المكتبة المصرية للطباعة والنشر والتوزيع، الإسكندرية، مصر، 2003.
114. السيد علي شتا، نظرية علم الاجتماع، المكتبة المصرية للطباعة والنشر والتوزيع، 2004.
115. السيد محمد بدوي، الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، 2000.
116. شبل بدران و فاروق محفوظ، أسس التربية، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط5، 2005.
117. شفيق جبيري، الجاحظ معلم العقل والأدب، دار البشائر، دمشق، سوريا.
118. الشيخ سفر الحمداني، الأمثال والحكم العربية في خدمة الداعية، مديرية الوقف السني في الأنبار، العراق، 2011.
119. صالح أحمد الشامي، المهذب من إحياء علوم الدين، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، الجزء الثاني، ط1، 1993.
120. صالح عباد، الجزائر خلال الحكم التركي 1514-1830، د.ط، دار هومة، الجزائر، 2012.
121. صلاح دين عبد المتعال، أبعاد الزمن الاجتماعي، مركز الدراسات المعرفية، 2016.
122. صلاح قنصوة، نظرية القيمة في الفكر المعاصر، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1986/1987.
123. صموئيل حبيب، الغضب العاطفة التي أسبى فهمها، دار الثقافة، القاهرة، ط2، 1994.
124. طاهر حسو الزبياري، النظرية السوسولوجية المعاصرة، دار البيروني للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2016.
125. طه عبد الرحمان، تعددية القيم: ما مداها؟ وما حدودها؟، المطبعة والوراقة الوطنية، مراكش، المغرب، ط1، 2001.
126. عادل العوا، العمدة في فلسفة القيم، طلاس للدراسات و الترجمة والنشر، دمشق، ط1، 1986.
127. عباس محمود العقاد، الفلسفة القرآنية، دار نهضة مصر للطبع والنشر، الفجالة القاهرة.
128. عبد الباسط عبد المعطي، اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، الكويت، رقم 44، 1981.
129. عبد الجليل الطاهر، أصنام المجتمع- بحث في التحيز والتعصب والنفاق الاجتماعي، المركز الأكاديمي للأبحاث.
130. عبد الحميد الحسامي، النقد السياسي في المثل الشعبي- دراسة في ضوء النقد الثقافي، مجد لاوي، اليمن، 2009.
131. عبد الرحمان بدوي، إمانويل كانت- الأخلاق عند كونت، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979.

132. عبد الرحمان محمد أبو توتة، علم الإجرام، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية، 2002.
133. عبد الستار إبراهيم، الإنسان وعلم النفس، (عالم المعرفة 86)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1985.
134. عبد العزيز شرف، الأدب الفكاهي، الشركة المصرية العالمية للنشر - لونجمان، مصر، ط1، 1992.
135. عبد الكريم بكّار، حول التربية و التعليم، دار القلم، دمشق، ط3، 2011.
136. عبد اللطيف محمد خليفة، ارتقاء القيم - دراسة نفسية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، عالم المعرفة، رقم 160، 1992.
137. عبد الله الدراز، الدين، دار القلم، الكويت، دون تاريخ.
138. عبد الله الدراز، دستور الأخلاق في القرآن الكريم - دراسات مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن الكريم، تح: عبد الصبور شاهين، مؤسسة الرسالة، دار البحوث العلمية، د.ت.
139. عبد الله الغدامي، نقد الثقافي - قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المملكة المغربية، بيروت - لبنان، ط3، 2005.
140. عبد الله سليم عمارة، القيم الاجتماعية في الأمثال الشعبية الإماراتية - دراسة تحليلية، مركز حمدان بن محمد لإحياء التراث، ط1، 2015.
141. عبد الله شلبي، التدين الشعبي لفقراء الحضر، مركز المحروسة للنشر والتوزيع والخدمات الصحفية والمعلومات، القاهرة، ط1، 2008.
142. عدنان الدوري، أسباب الجريمة وطبيعة السلوك الإجرامي، ذات السلاسل للطباعة، الكويت، 1984.
143. عزّت السيد أحمد، أفاق التغيير الاجتماعي والقيمي - الثروة العلمية والمعلوماتية والتغيير القيمي، دار الفكر الفلسفي، دمشق، سوريا، ط1، 2005.
144. علي أسعد وطفة، أصول التربية - إضاءات نقدية معاصرة، لجنة التأليف والتعريب والنشر، جامعة الكويت، ط1، 2011.
145. علي أسعد وطفة، الجمود والتجديد في العقلية العربية - مكاشفات نقدية، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2007.
146. علي أسعد وطفة، مها زحلوق، الشباب قيم واتجاهات ومواقف، مطبعة الاتحاد، دمشق، ط1، دون تاريخ.
147. علي الوردي، شخصية الفرد العراقي، منشورات دار ليلي، لندن، ط2، 2001.

148. علي بن عبد العزيز عدلاوي، الأمثال الشعبية ضوابط وأصول منطقة الجلفة نموذجاً، دار الأوراسية، الجلفة، الجزائر، ط1، 2010.
149. علي محمد الصلابي، تاريخ الحركة السنوسية في إفريقيا، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ط3، 2009.
150. علي محمد الصلابي، عصر الدولتين الأموية والعباسية وظهور فكر الخوارج، دار البيارق، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، 1998.
151. فراس السواح، دين الإنسان- في ماهية الدين و منشأ الدافع الديني، منشورات دار علاء الدين للنشر و التوزيع، دمشق، سورية، ط4، 2002.
152. فراس السواح، لغز عشتار- الألوهة المؤنثة وأصل الدين والأسطورة، دار علاء الدين للنشر والتوزيع والترجمة، دمشق، سورية، ط8، 2002.
153. فوزية الدريع، الرجل الحيوان، دار أخبار اليوم، القاهرة، ط3.
154. فيليب كابان، وجون فرانسوا دورتيه، علم الاجتماع- من النظريات الكبرى إلى الشؤون اليومية، تر: إياس حسن، دار الفرقد للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2010.
155. قلامين صباح، محاضرات في فلسفة الأخلاق، مركز جيل البحث العلمي، طرابلس، لبنان، 2015.
156. قيصر عفيف، النظام الأبوي ودور المثقف، أوراق فلسفية، العدد7، 2002، مركز النيل للكمبيوتر، القاهرة.
157. كارة مصطفى، مقدمة في الانحراف الاجتماعي، معهد الاتحاد العربي، بيروت، 1992.
158. كارولم. كونيهان، أنثروبولوجيا الطعام والجسد النوع والمعنى والقوة، تر: سهام عبد السلام، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2013.
159. كامل محمد محمد عويضة، علم النفس الاجتماعي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1996.
160. كمال بومنيير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هنيث، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، ط1، 2010.
161. كوستي بندلي، عناد الولد وسلطة الوالدين، تعاونية النور الأرثوذكسية للنشر والتوزيع م.م، بيروت، 2012.
162. ماجد زكي الجلاد، تعلم القيم و تعليمها- تصور نظري و تطبيقي لطرائق واستراتيجيات القيم، دار المسيرة.

163. مأمون طربية، علم اجتماع في الحياة اليومية-قراءة سوسولوجية معاصرة لوقائع معاشة، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2011.
164. المجلس الأعلى للغة العربية، الفصحى وعاميتها-لغة التخاطب بين التعريب والتهديب، منشورات المجلس، الجمهورية الجزائرية، 2008.
165. محمد إبراهيم أبو سنة، فلسفة المثل الشعبي، الدار الثقافية للنشر، القاهرة، ط1، 2009.
166. محمد التومي الشيباني، تطور النظريات والأفكار التربوية، دار الثقافة، بيروت، لبنان، 1971.
167. محمد الجوهري، علم الاجتماع التطبيقي، القاهرة، 2008.
168. محمد الملاح، الزمن في اللغة العربية بنياته التركيبية والدلالية، دار الأمان، الرباط، منشورات الاختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون بيروت، الطبعة الأولى، 2009.
169. محمد الهلالي وعزيز أزرق، الغير، دفاتر فلسفية، رقم 18، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2010.
170. محمد أمين عبد الصمد، القيم في الأمثال الشعبية بين مصر وليبيا في مجتمعي البيضاء الليبي والغرق المصري، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2014.
171. محمد جمال طحان، الأعمال الكاملة للكواكبي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط7، 2006.
172. محمد خالد الرهاوي، القاعدة النحوية في ضوء علم المعاني-ضوابط وتحليل، مركز الملك عبد الله بن عبد العزيز، الرياض، السعودية، ط1، 2018.
173. محمد شحرور، الدولة والمجتمع، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1994.
174. محمد طه الحاجري، دراسات وصور من تاريخ الحياة الأدبية في المغرب العربي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1983.
175. محمد عابد الجابري، العقل الأخلاقي العربي-دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2001.
176. محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي-محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط4، 2000.
177. محمد عبد الكريم الحوراني، النظرية المعاصرة في علم الاجتماع-التوازن التفاضلي صيغة توليفية بين الوظيفية والصراع، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان، 2007.
178. محمد عمارة، المعتزلة و مشكلة الحرية الإنسانية، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الثانية، 1988.
179. محمد فؤاد جلال، مبادئ التحليل النفسي، مؤسسة هنداوي سي آي سي، المملكة المتحدة، 2017.

180. محمد فؤاد شكري، السنوسية دين ودولة، دار الفكر العربي، 1948.
181. محمد قطب، دراسات في النفس الإنسانية، دار الشروق، القاهرة، ط10، 1993.
182. محمد منير مرسي، في اجتماعيات التربية، دار النهضة العربية، القاهرة، 1981.
183. محمود حمدي زقزوق، مقدمة في علم الأخلاق، دار القلم، الكويت، ط3، 1983.
184. محمود عبد الحكيم عثمان، جهود المفكرين المسلمين المحدثين في مقاومة التيار الإلحادي، مكتبة المعارف، الرياض، 1981.
185. محمود فهمي زيدان، في فلسفة اللغة، دار النهضة للطباعة و النشر، بيروت، 1985.
186. مركز رؤية للدراسات الاجتماعية، أثر مواقع التواصل الاجتماعي على عملية الضبط الاجتماعي، مؤسسة حمد بن عبد الرحمن الحسيني الخيرية، الرياض، ط1، 2014.
187. مصطفى عبده، فلسفة الأخلاق، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط2، 1999.
188. مصطفى فهمي، التكيف النفسي، دار مصر للطباعة، 1978.
189. مصطفى فهمي، الدوافع النفسية، مكتبة مصر، ط3، 1955.
190. معتز سيد عبد الله، الاتجاهات التعصبية، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، عالم المعرفة، رقم137، 1989.
191. معن خليل معن، علم اجتماع الأسرة، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2000.
192. منتصر أمين عبد الرحيم، اللسان العربي، مجلة فصلية محكمة، الرياض، يناير 2015، "الأداء الحجاجي وبلاغته في كتاب الخطاب لابن سينا"، الرياض، 2015.
193. منظمة المرأة العربية، النوع وعلم اجتماع العمل والمؤسسة، القاهرة، جمهورية مصر العربية، ط1، 2011.
194. المهدي إبراهيم الغويل، "السياق وأثره في المعنى-دراسة أسلوبية"، أكاديمية الفكر الجماهيري، بنغازي، ليبيا، ط11.
195. موريس أنجريس، منهجية البحث العلمي في العلوم الإنسانية-تدريبات علمية، تر: بوزيد صحراوي وآخرين، دار القصبية للنشر، الجزائر، ط2، 2004.
196. ميشيل حنا متياس، الصدقة قيمة أخلاقية مركزية، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، رقم444، يناير 2017.
197. الميلود قويسم بن الهدار، موسوعة التحقيق المتكامل، الجزء الثالث، ط1، 2006.
198. نادية مصطفى وآخرون، دوائر الانتماء وتأسيس الهوية، دار البشير للثقافة والعلوم، القاهرة، مصر، ط1، 2012.

199. نبيلة إبراهيم، أشكال التعبير في الأدب الشعبي، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة، د.ت.
200. نعمان بوقرة، المصطلحات الأساسية في لسانيات النص وتحليل الخطاب-دراسة معجمية، عالم الكتب الحديث، جادارا للكتاب العالمي، عمان، الأردن، 2009.
201. نورمان فيركلف، الخطاب والتغير الاجتماعي، تر: محمد عناني، المركز القومي للترجمة، ط1، 2015.
202. نيقولاي برديايف، العزلة والمجتمع، تر: فؤاد كامل عبد العزيز، مكتبة النهضة المصرية، 1960.
203. نيكلاس لوكمان، مدخل إلى نظرية الأنساق، تر: يوسف فهمي حجازي، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا-بغداد، ط1، 2010.
204. وجيهة ثابت العاني، القيم التربوية وتصنيفاتها المعاصرة، دار الكتاب الثقافي للطباعة والنشر والتوزيع، 2016.
205. وليام جراي ديفور، الغضب، مكتبة جرير، المملكة العربية السعودية، ط1، 2006.
206. وليام ليلي، مقدمة في علم الأخلاق، تر: عبد المعطي محمد، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2000.

المعاجم

207. إيكه هولترانس، قاموس مصطلحات الأنثروبولوجيا والفلكلور، تر: محمد الجزهري وحسن الشامي، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ط2، 1999.
208. باتريك شارودو-دومينيك منغو، معجم تحليل الخطاب، تر: عبد القادر المهيري-حمادي صمود، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، 2008.
209. أحمد زكي بدوي، معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية-انجليزي، فرنسي، عربي، مكتبة لبنان ناشرون، 1993.
210. جيل فيريول، معجم مصطلحات علم الاجتماع، تر: أنسام محمد الأسعد، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2011.
211. رالف ن. ووين، قاموس جون ديوي للتربية-مختارات من مؤلفاته، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1964.
212. روجي البعلبكي، معجم روائع الحكمة والأقوال الخالدة، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط1، 2001.
213. فرج عبد القادر طه وآخرون، معجم علم النفس والتحليل النفسي، دار النهضة العربية للطباعة

المقالات و المحاضرات

214. أحمد عبد الحليم عطية،نحو نظرية كونية في القيم-قراءة في مفهوم الخير الأخلاقي عند بيري،مجلة الاستغراب،صيف 2016.
215. إدغار موران،فهم الشرط الإنساني:رهان تربية المستقبل،تر:عزيز مشواط،مجلة رؤى تربوية، مؤسسة عبد المحسن القطان،عدد29،أفريل 2009.
216. إلهام محمد فتحي محمد شاهين،"الفلسفة الوضعية عند أوغست كونت وأسباب ظهورها"، مجلة كلية الدراسات الإسلامية،العدد 36.
217. آية الله عاشوري،محاضرة:المثل الشعبي،جامعة عبد الرحمان ميرة،بجاية.
218. بوديسة فاطمة الزهراء،آليات تشكل خطاب المثل الشعبي الساخر،حوليات الآداب واللغات، المجلد11،جامعة المسيلة،الجزائر،5ماي2018.
219. تحية محمد أحمد عبد العال،تقدير الذات وقضية الإنجاز الفائق-قراءة جديدة في سيكولوجية المبدع،المؤتمر الأول،قسم الصحة النفسية،كلية التربية8جامعة بنها،السعودية،د.ت.
220. جيهان نور الدين محمد المقدم،"الجانب الأخلاقي عند أفلاطون (عرض و تحليل)"، حولية كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات،جامعة الزقازيق،العدد الثامن،الجزء الثاني،2018.
221. حسن البرميل،النسق القيمي الفلسطيني،مجلة جامعة النجاح للأبحاث(العلوم الإنسانية) المجلد28(8)،2014.
222. حسن بن سليمان،المرأة وصورتها في المثل الشعبي في تونس-محاولة في قراءة أنثروبولوجية،مجلة الثقافة الشعبية-أدب شعبي-العدد42،صيف2018.
223. حسن محمد الرفاعي،الوقت الاقتصادي؛خصائصه ومستلزمات استثماره من منظور الاقتصاد الإسلامي،بحث منشور في مجلة الصراط الصادرة عن كلية العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر،العدد30،2015.
224. خالد عبد الرحمان النعيمي،"السلوك العدوانى المتعلم وعوامل استثماره-قراءة تحليلية في نظرية الإحباط-العدوان"،مجلة كلية التربية (الإرشاد النفسى و التوجيه التربوي)،العدد الرابع، 2007.
225. ريتشارد تابر،ريتشارد تابر،"القبلية:مفارقة تاريخية في القرن العشرين"،مجلة عمران للعلوم الاجتماعية والإنسانية،العدد15،المجلد الرابع،2016.
226. زهيرة بنيني،جمالية الخطاب الأدبي على ضوء الدراسات النقدية الحديثة،مجلة علوم اللغة

وآدابها، 2009.

227. سحر عبد الله السعدي، "الثقة بالنفس وعلاقتها بالنمو الاجتماعي لدى طلبة مرحلة الثانوية في مديرية تربية لواء بني كنانة"، مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات التربوية والنفسية، المجلد الثاني، ع8، جامعة أم القرى، السعودية، 2014.
228. سعيدة حمزاوي، رؤية نقدية لمنطلقات التفكير في الأدب الشعبي - التلي بن الشيخ: الشعر - القصة - المثل، مجلة الأثر مجلة الآداب واللغات، العدد الخامس، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة، الجزائر، مارس 2006.
229. سلوى عبد الله الجسار، واقع تعلم القيم في التعليم المدرسي، المنتدى الثاني للمعلم، كلية التربية الأساسية، أبريل 2009.
230. عبد الوهاب سويسي، حاجية الترغيب في العمل والتضيض عليه: المثل الشعبي التونسي أنموذجا، مجلة تبين، العدد 7/26، خريف 2018.
231. عدالة عبد القادر (أستاذ محاضر بجامعة معسكر)، "الشغل بين نظرية ابن خلدون والفكر المعاصر" (بحث في الفلسفة الاقتصادية).
232. عماد عبد الوهاب الضمور، وحسن مطلب المجالي، صورة الذئب في الشعر الأردني المعاصر، مجلة رؤى فكرية، مخبر الدراسات اللغوية والأدبية، جامعة سوق أهراس، الجزائر، د.ت.
233. عمارة البشير، "أهمية الرحلة الحجازية المغربية في كتابة تاريخ منطقة الجلفة - العهد العثماني أنموذجا"، أستاذ بجامعة صالح بوبنيدر - قسنطينة 3 -، ملتقى من تنظيم جامعة الجلفة.
234. غيضان السيد علي، القيم بين البراجماتيين والوضعيين المناطقة - ويليم جيمس و ألفريد آير نموذجا، متون العلوم الاجتماعية، المجلد الثامن، العدد 3، ديسمبر 2016.
235. الفروق في تحمل الإحباط في ضوء بعض المتغيرات الديموغرافية لدى الأحداث المقيمين في دور الملاحظة - دراسة مقارنة، مجلة كلية التربية، جامعة الأزهر (الجزء الثاني) يناير لسنة 2015.
236. فوزي بوخريص، صورة المرأة في الأمثال الشعبية، المرأة في مؤسسة الزواج كنموذج.
237. فيصل بشير محمد الخراز، "طبيعة الإكسيولوجيا أصنافها ومعاييرها"، مجلة كلية الآداب، العدد الأول، جامعة مصراتة، ليبيا، دون تاريخ.
238. كمال سعد أبو المعاطي، الوظيفة التفاعلية للصمت، مجلة جامعة الملك عبد العزيز: الآداب والعلوم الإنسانية، م24، 2016.

239. لمى عبد القادر خنياب، التعبير الزمني في الدراسات النحوية الوصفية المعاصرة-قراءة في المصطلح، جامعة القادسية.
240. ليلي جغام، "تداولية المثل بين معيارية اللّغة وجواز الاستعمال"، أساتذة بجامعة الجزائر، الحياة الثقافية، ماي 2010.
241. محمدّ الجويلي، الهدية طقس اجتماعي يختزل الروابط الإنسانية، يومية العرب، الاثنين 11/04/2016، العدد 10242، السنة 38، لندن.
242. محمدّ الخماسي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، تربية المواطن الحر في كتاب إيميل لجان جاك روسو، القيروان، تونس.
243. محمدّ وجيه الصّاوي، "أهداف التعليم الابتدائي في دول الخليج العربي: دراسة نقدية تحليلية مقارنة في ندوة نحو تربية أفضل لتلميذ المرحلة الابتدائية في دول الخليج العربي"، الدوحة، 25-27 أبريل 1992.
244. منذر ذيب كفاقي، "النظام القيمي في المثل الشعبي السعودي-دراسة في المضمون والتشكيل الفني"، مجلة الأثر، العدد 30، جوان 2018.
245. منوبي غباش، فكرة الفقر وواقع الفقراء، مجلة عمران، العدد، 8/30، 2019.
246. مها عيسى فتاح العبد الله، "نقد أفلاطون للسفسطائية"، مجلة آداب البصرة، البصرة، العدد 41، 2006.
247. ناجي محمدّ هلال، "الاتجاهات النظرية والمنهجية الحديثة في دراسة الانحراف الاجتماعي"، المجلة العربية للدراسات الأمنية والتدريب، المجلد 17، العدد 33.
248. ناصر بن راشد بن شيحان، "القيم التربوية في الأمثال العربية-دراسة موضوعاتية أسلوبية"، مجلة كلية الدراسات الإسلامية، العدد الرابع و الثلاثون.
249. نوفل محمدّ نوري، "الجاحظ وتكريس القيم الاجتماعية في العصر العباسي من خلال-كتاب البخلاء للجاحظ أنموذجاً" -مجلة التربية و العلم، العدد 3، السنة 2006.
250. وحدي نبيلة، "العمل والقيم... إشكالية التزام"، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، قسم الآداب و الفلسفة، العدد 13، جانفي 2015.
251. وحدي نبيلة، "العمل والقيم.. إشكالية التزام"، الأكاديمية للدراسات الإنسانية، العدد 12، جوان 2014.

252. إبراهيم أحمد السيد، البناء القيمي وعلاقته بالتنشئة الاجتماعية والدافعية للإنجاز، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة الزقازيق، 2005.
253. ابن الدين بخولة، الإسهامات النصية في التراث العربي، أطروحة دكتوراه، كلية الآداب واللغات، جامعة وهران، 2015/ 2016.
254. حازم أحمد الشعراوي، أثر برنامج بالوسائل المتعددة على تعزيز قيم الانتماء الوطني والوعي البيئي لدى طلبة الصق التاسع، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية، غزة، 2008.
255. عبد الله محمد أحمد حريري، القيم في القصص القرآني الكريم، رسالة دكتوراه الفلسفة في التربية، كلية التربية، جامعة طنطا، مصر، 8.
256. فتيحة بخالد، القيم الإنسانية في الأمثال الشعبية الجزائرية، أطروحة دكتوراه، جامعة تلمسان، 2016/2017.
257. ميسون محمد عبد الفار مشرف، "التفكير الأخلاقي وعلاقته بالمسؤولية الاجتماعية وبعض المتغيرات لدى طلبة الجامعة الإسلامية بغزة"، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية، غزة، 2009.

المواقع الإلكترونية

258. أنور قاسم الخضري، حاجة الإنسان للاجتماع، موقع إسلام ويب، 2020/09/27.
259. توفيق الطويل، العقليون والتربيون في فلسفة الأخلاق، موقع "حكمة" الإلكتروني، 2020 /08/16.
260. حسين نشوان، "المرأة في المثل الشعبي في الاردن وفلسطين"، غالب هلوسة بالمقر الرئيس لرابطة الكتاب الاردنيين بعمان، موقع الغد الإلكتروني، يوم 2020/08/11.
261. رامز محي الدين علي، الفقر في عيون الأدباء والمفكرين، موقع ديوان العرب، 2020/09/27.
262. عبد الفتاح كيليطو، صورة البخيل بطلا، انترنيت، 2020/05/18.
263. علي عبد الواحد وافي، "وآد البنات عند العرب في الجاهلية"، مجلة الرسالة، العدد 400، 2019/08/17.
264. كريم زكي حسام الدين، "اللغة والثقافة-دراسة أثرولوجية لألفاظ وعلاقات القرابة في الثقافة العربية"، www.kotobarabia.com.
265. ليونا أ. تايلر، النكوص و التنشيت، موقع مكتبة زاد، يوم 2020/09/06.
266. محمد الضامن، "الصمت من الأخلاق إلى الأنا بالآخر الغريب"، مجلة حكمة الإلكترونية، 2020/06/07.

267. محمد سعيدي، "صورة العمل ودلالاته الاجتماعية والثقافية في المثل الشعبي الجزائري"، مجلة إنسانيات Insanyat الإلكترونية، المجلة الجزائرية في الأثروبولوجيا و العلوم الاجتماعية. موقع الإمام عبد الحميد بن باديس، يوم 2021/09/18.
268. موقع المجلس الوطني الفرنسي، 2020/09/08.
269. موقع Newsly يوم 2021/08/06.

المراجع الأجنبية

- Henri Bergson, *l'évolution créatrice*, 77e édition, P.U.F, Paris, 1948. 271
- Turner , *Comparaison sociale et identité sociale : quelques perspectives .C* 272
pour l'étude du comportement intergroupes, in W. Doise *Expériences entre groupes*, Paris, Mouton, 1979.
- Alain Pons, *Condorcet SCIENCE ET PHILOSOPHIE DU PROGRES, Les Cahiers du MURS n°173*, 1989. 273
- Toupictionnaire le dictionnaire de politique. Education populaire* 274
- Alice Pierard , *Sont-elles encore d'actualité, Analyse UFAPEC?*, No36.18, 2018. 275
- Arnaud (interprète militaire), *Histoire des Ouled nail faisant suite à celle des sahari* , revue africaine, no95, 1872. 276
- Cahiers de praxématique, "*La conception du dialogue*" de Mikhail Bakhtine et ses sources sociologiques (l'exemple des Problèmes de l'œuvre de Dostoïevski [1929]. 277
- Cécile Charlap, "*Les femmes subissent une ménopause sociale bien avant d'avoir leur ménopause physiologique*", SITE 20 minute société. 278
- David Le Breton, *La sociologie du corps. Coll. « que sais-je »*. Paris: PUF, 2008. 279
- Denis Martouzet; Martouzet, D *Voisinage et injonction au vivre-ensemble: analyse relationnelle*. (Nouvelles perspectives en sciences sociales, 11 2016 280
- Emmanuel Housset *La douceur de la patience* , « Revue d'éthique et de théologie morale » Éditions du Cerf , n°250, 2008 281
- Geneviève Delaisi de Parseval, "*Le complexe de Jocaste*", Libération. 282
- Georges Friedmann *Qu'est que le travail* Chronique des sciences sociales, In Annales Economies, sociétés civilisations, 15e année, No 1960 4 283
- Goffman Erving, « L'ordre de l'interaction », in Sociétés, 14 ; 1984: 284
- Jack Bilmes *Le silence constitué, La vie dans un monde de plénitude de* 285

sens, Traducteur : Luc July Réseaux. Communication Technologie - Société , Année 1996.	
John Lyons.J.firth, <u>Theory of Meaning</u> .In Bazell,C.E et al .(Eds) IN Memory of J.R.Tirth .Longman;1970	.286
Le Thànkhoi <u>L'éducation ,culture et société</u> ,Publications de la sorbonne, Université de Paris v, Paris,1991.	.287
Marie-Claude Blais , <u>La solidarité</u> ,Presses universitaires de Caen ,«Le Télémaque», n33, 2008	.288
Marthe et Edmond Gouvion; <u>Kitab Aayane el Marhariba</u> ;Alger; imprimerie orientale Fontana frères,1920	.289
Ray Forres, <u>Le voisinage?Quelle importance?</u> , «Revue internationale des sciences sociales», n° 191, 2007	.290
Revue européenne de psychologie et de droit,www.psyetdroit.eu.	.291
S.Lavelle - R.Lefebvre - M.Legriss , <u>Critiques du dialogue-Discussion</u> , traduction, participation, Presses Universitaires de Septentrion , 2016.	.292
Sarte,Jean-Paul. <u>Plaidoyer pour les intellectuels</u> ; Paris, Gallimard, Coll , «idées», 1972.	.293
Sylvène Kitabgi & Isabelle Hanifi,la sociologie et le corps:Généalogie d'un champ d'analyse,In«Le corps sens dessus dessous:Regards des sciences sociales sur le corps,sous la direction de Laure Ciosi-Houcke & Magali Pierre, Ed: L'Harmattan, 2003	.294

الملاحق

ملحق الأمثال الشعبية

رقم	المثل الشعبي
01	أبليس ينهي على المنكر
02	يقولوا ابن الكلب و لا حليلو
03	أبواب الله واسعة
04	اتعدى به قبل ما يتعشى بك
05	أحرز دينك يوم تتخالط لديان
06	أحرز فايدتك
07	أحفظ الميم تحفظك
08	أحيني اليوم و اقتلني غدوة
09	أختاروا لأولادكم أخوال فإن العرق دساس
10	أخدم باطل، و لا تقعد عاطل
11	أخدم بصوردي، و حاسب البطل
12	أخدم على روحك تعجب الناس
13	أخدم يا الناعس للراقد الناعس
14	أخدم يا صغري لكبري، و أخدم يا كبري لقبري
15	آخر العلاج الكي
16	أخسر و فارق
17	أخطب لبنتك و ما تخطبش لابنك
18	أدهن السير يسير
19	إذا أعطاك العاطي ما تشقى ما تباطي
20	إذا أعطاك ربي من لحمار تمخض
21	إذا أكرمت الكريم ملكته، و إذا أكرمت اللئيم تمردا
22	إذا الدقت راعي تحت رجلك
23	إذا تفاهمت العزوج و الكثة إبليس يدخل للجنة
24	إذا جات تجيبها شعرة و إذا راحت تقطع السلاسل
25	إذا حضر الماء غاب الشيمم.
26	إذا حلفوا فيك النساء بات قاعد، و إذا حلفوا فيك الرجال بات راقد

- 27 إِذَا خَوَيْتُ رُوحَ لَخَوَالِكَ، وَإِذَا أَحَقَرْتَ رُوحَ لَعَمَامِكَ
- 28 إِذَا قُصِفْتَ لَعَمَارَ تَعْمَى الْأَبْصَارِ
- 29 إِذَا كَثُرُوا الرِّيَاسُ يَغْرَقُ الْبَابُورُ
- 30 إِذَا كُنْتُ زَيْنَ أُسْتَرِ رُوحِكَ مِنَ الْعَيْنِ، وَإِذَا كُنْتُ شَيْنَ أُسْتَرِ رُوحِكَ مِنَ الْفَضَايِحِ
- 31 إِذَا مَاتَ خُوكُ مَا تُحْرِصُ عَلَى بِنِّ خُوكِ
- 32 إِذَا نَجَحَ يَنْوُضُ لِي الشَّعْرُ فِي كَفِّي.
- 33 أَرْخِي لَهُ الْحَبْلُ.
- 34 الْأَرْزَاقُ بِيَدِ اللَّهِ
- 35 أَرْفِدْ حَمْلَكَ وَلَا طِيحْ
- 36 أَرْقُدْ لَا تَأْمَنُ وَكُلْ لَا تَأْمَنُ، وَاللِّي يَأْمَنُ يَقَطَعُ بِنِّ يَأْمَنُ.
- 37 أَرْعِ أَنْبَتِ
- 38 أَشْرِي الْجَارِ قَبْلَ الدَّارِ
- 39 أَشْكِي لُو بِالْعَقْرِ، قَالَ لُو قَدَّاهُ أَوْلِيدَاتِكَ
- 40 أَشْوِيَّةٌ مِنَ الْحَنَّةِ وَ أَشْوِيَّةٌ مِنَ رَطَابَةِ الْبَيْدِ
- 41 أَصْبِرْ تَجْبِرْ
- 42 أَصْفَى يَحْبَبُكَ الْمُصْطَفَى
- 43 أَضْرِبِ الطَّارُوسَةَ تَخَافُ الْعُرُوسَةَ
- 44 أَطَّيَّبَتْ لَغْرَاضُ
- 45 أَطْعَمَ الْفَمُ تَسْحَى الْعَيْنِ
- 46 أَعْطَيْنِي بَخْتِي، وَ دَرِيْنِي عَلَى أُخْتِي
- 47 أَعْطَيْنِي عِبْسَتِكَ مَا رَدَّتْ خُبْرَتِكَ
- 48 أَعْطَيْنِي فَاهَمَ اللَّهُ لَا قَرَا
- 49 أُعْقِبْ عَلَى عَدُوكُ جِيْعَانُ، وَ مَا تُعْقِبِشْ عَلَيْهِ عَرِيَانُ
- 50 أُعْقِبْ عَلَى وَادِ هَدَّارِ وَ مَا تُعْقِبِشْ عَلَى وَادِ سَاكَتِ
- 51 أَقْتُلِ الْعَبْدَ وَ مَا تُقْتَلِشْ سَيِّدُو
- 52 أَقْرَأِ يَاسِينَ وَ دِيرَ حَجِيرَةَ فِي يَدِكَ
- 53 أَقْعُدْ وَحْدَكَ مَا تَشُوفُ شَيْطَانَ مَا تَسْمِي بِيهِ
- 54 أَكْحَلْ وَ يِعَافُ يَا الزَّعَافُ

55	الاسم (أو المرسم) عالي و البرج خالي
56	الأعمار بيد الله
57	الأقارب عقارب
58	البخيل يرجع دبار
59	البعد يحقي
60	البعرة تحوس على أختها في البحر
61	البل تبرك على كبارها
62	البنات عمارة الدار
63	البيت التي تتعشى فيه ما تؤد لو بخسارة
64	البيوت حراير، ما هيش قرير
65	التمس لأخيك سبعين عذرا
66	الجار قبل الدار
67	الجار و لو جار
68	الجار وصي عليه النبي
69	الجود بالموجود
70	الحجرة من عند الحبيب تقاحة
71	الهدايد للشدايد
72	الحشمة تولد لفروخة
73	الحياء من الدين
74	الحيط بوذنيه
75	الخدمة نتيجة لعمر
76	الخراف في لحيثو و يقول وين هي ريحتو
77	الخطاب رطاب
78	الخلطة تردي (أو جطة) و الجرب يعدي
79	الخير مرا و الشر مرا
80	الداب (أو الحمار) جيفة و مصورو حلال
81	الدجاجة تبيض و الفروج وجعو رأسو
82	الدنيا بالوجه و لاخرة بالفعال

83	الدُّنْيَا فَانِيَةٌ وَ الدَّجَاجُ يَمُوتُ
84	الدُّنْيَا مَعَ الوَاقِفِ
85	الدَّيْنِ هَمٌّ وَ لو كَانَ دِرْهَمٌ
86	الدَّيْنِ يَصْفَرُ الخَدَّيْنِ وَ لو كَانَ دِرْهَمَيْنِ
87	الدَّرِيَّةُ الرِّينَةُ تُجِيبُ الرَّحْمَةَ لوَالِدِيهَا
88	الدَّرِيَّةُ الشَّيْنَةُ تُجِيبُ اللَّعْنَةَ لِمَالِيهَا
89	الرَّاجِلُ بَاجِلٌ
90	الرَّاجِلُ سَاقِيَةٌ وَ الْمَرَا جَابِيَةٌ
91	الرَّاجِلُ عَيْبُو جَيْبُو
92	الرَّاعِي وَ الخَمَاسُ ادَّوسُوا عَلَى رِزْقِ النَّاسِ
93	الرَّيْبُ عِلَّةٌ بِلَا طَبِيبٍ
94	الرَّجَالُ غَابَةٌ وَ النِّسَاءُ سَيَّابَةٌ
95	الرَّجَالَةُ جَاحُو وَ النِّسَاءُ أَقْبَاحُو
96	الرَّزْقُ الَّذِي تَتَعَشَّى بِهِ مَا تَوَدُّ لو بِخُسَارَةٍ
97	الرَّزْقُ عَلَى رَبِّي
98	الرَّسُولُ عَوْدٌ مِنَ الْفَقْرِ
99	الرَّطَابَةُ وَ قِلَّةٌ لُدُكٌ (أَوْ لِيْدَامُ)
100	الرِّفَاقَةُ أَشْرِيهَا وَ لَا أَكْرِيهَا وَ لَا أَرْحَلُ وَ حُطُّ عَلَيْهَا
101	الرِّزْقُ وَ التَّفَرُّعُ
102	الرِّزْقُ حَوَاجٌ لَوَاجٍ
103	الرِّزْقُ سُنَّةٌ
104	الرِّزْقُ نَصْفُ الدَّيْنِ
105	الرِّزْقُ وَ الرُّوحُ وَ الفُوحُ وَ العِشَاءُ قَرْنِيَّةٌ
106	الرِّزْقُ مَا بَنَى بِيوتُ
107	الرِّزْقُ مَا عَمَّرَ بِيوتُ
108	الرِّزْقُ مَا هُوَ زَيْنُ اللُّونِ، الرِّزْقُ زَيْنُ الفِعَائِلِ
109	السَّكْتُ عَنِ الحَقِّ شَيْطَانٌ أَخْرَسَ
110	السَّبْعُ إِذَا شَابَ يَطْمَعُ فِيهِ الذُّيَابُ

السَّيِّعُ يَفْخَرُوهُ زُنُودُو	111
السَّجْرَةَ مَا يَقْطَعُهَا غَيْرَ عُرْفٍ مِنْهَا	112
السَّفِيهِ يَظُنُّ مَا فِيهِ	113
السُّكُوتُ عِلَامَةُ الرِّضَا	114
السَّلْفَةُ حَسِيفَةٌ وَ لَوْ كَانَتْ وَصِيفَةٌ	115
الشَّرْكَةُ هَلَكَةٌ	116
الشَّغْلُ الْمَلِيحُ يَبْطِئُ	117
الصَّابِئَةُ عَامٌ، وَ الْحَرْثُ دَوَامٌ	118
الصَّابِرُ جَابِرٌ	119
الصَّابِرُ جَابِرٌ وَ مَنْ رَحِمَهُ رَبِّي يَنْالُ	120
الصَّابِرُ يَنْالُ	121
الصَّاحِبُ سَاحِبٌ	122
الصَّبْرُ مِفْتَاحُ الْجَنَّةِ (أَوْ الْفَرْجِ).	123
الصَّدَقَةُ تَسْجِي وَ تَنْجِي وَ تَزِيدُ فِي الْعُمُرِ مَدَّةً	124
الصَّدِيقُ وَقْتُ الضَّيِّقِ	125
الصَّلَاةُ عَمُودُ الدِّينِ	126
الصَّلَاةُ فِي وَقْتِهَا خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيَا وَ مَا فِيهَا	127
الضَّرَّةُ مَرَّةً	128
الضَّيْفُ اللَّيُّ مَا تَحَبُّو، تَرَبُّو وَ غَرِبُو، إِذَا تَكَلَّمُ كَذَبُو	129
الضَّيْفُ ضَيْفٌ، وَ لَوْ كَانَ يَقْعُدُ الشِّتَاءَ وَلَا الصَّيْفُ	130
الضَّيْفُ فِي يَدِ الْمُضَيِّفِ	131
الضَّيْفُ مَا يَشْرَطُ وَ مَوْلُ الدَّارِ مَا يَفْرَطُ	132
الضَّيْفُ يَجِي بِرَاكْتُو مَعَاهُ.	133
الضَّيِّقُ فِي الْقُلُوبِ	134
الطَّائِرَةُ مِنْ فَرَقِهَا مَذْبُوحَةٌ	135
الطَّبِيعَةُ جَبَلٌ وَ الْجَبَلُ مَا يَتَحَوَّلُ	136
الطَّمَّاعُ بِيَاتٌ يَسَارِي	137
الطَّمَعُ يَفْسُدُ الطَّبَعُ	138

- 139 الطَّيْرُ الْحُرُّ إِذَا قُبِضَ مَا يَتَخَبَّطُ
- 140 الْعَبْدُ وَ مَا فِي يَدُو قَاعُ لِسِيدُو
- 141 الْعَجَلَةُ مِنَ الشَّيْطَانِ
- 142 الْعَرَبِيُّ عَرَبِي وَ لَوْ كَانَ الْكُورُونِيْلُ (الْكُولُونِيْلُ) بَنَ دَاوُدَ
- 143 الْعُرُوسُ يَشْكُرُهَا فَمَهَا وَلَا أُمَهَا
- 144 الْعَزُّ بَعْدَ الْوَالِدِيْنَ حَرَامٌ
- 145 الْعَمْرُ فِي يَدِ رَبِّي وَ الْعَوْدُ عَوْدُ الْبَابِلِكِ
- 146 الْعَيْنُ بِالْعَيْنِ وَ السِّنُّ بِالسِّنِّ
- 147 الْعَيْنُ بِصِيْرَةٍ وَ الْيَدُ قَصِيْرَةٍ
- 148 الْعَيْنُ عُمْرَهَا مَا تَعَلَى عَلَى الْحَاجِبِ
- 149 الْغَايِبُ حُجَّتُو مَعَاهُ
- 150 الْغَنَى غَنَى النَّفْسِ
- 151 الْفَرْدُ إِذَا طَاحَ يَكْتُرُو مَمَاسُو (أَوْ خَدَمَاهُ)
- 152 الْفَقِيْرُ إِذَا غَنَى، يَحْسَبُ رُوْحُو فَقِيْرُ أَرْبَعِيْنَ عَامٌ؛ وَ الْغَنِيُّ إِذَا فَقَرَ، يَحْسَبُ رُوْحُو غَنِيٌّ أَرْبَعِيْنَ عَامٌ
- 153 الْفَمُّ الْمَزْمُومُ مَا تَدْخُلُهُ ذَبَابَةٌ
- 154 الْقَافِلَةُ، قَافِلَةٌ وَحِدَةٌ، وَ كُلُّ وَاحِدٍ عَيْنُو عَلَى بَعِيْرُو
- 155 الْقَدْرُ بِيْضَةٌ، إِذَا تَكَسَّرَتْ مَا تَتَجَبَّرُ
- 156 الْقَطُّ كِي تَبْعُدُو الشَّحْمَةَ، يَقُوْلُ: أَخٌ مَا انْتَنَاهَا
- 157 الْقَطُّ يَشْتِي خَنَاقُو
- 158 الْقَطُّ يَعْلَمُ أُبْيُو النَّطُّ
- 159 الْقَلْبُ الَّذِي مَا يَغِيْرُ مَا يَحِيْرُ يَسْتَاهِلُ فِقَّةَ شَعِيْرِ
- 160 الْقَلَمُ (الْغَنَمُ) إِذَا كَانَ قَايْدَهَا عَتْرُوسٌ امْقِيْلَتْهَا سَدْرَايَةٌ
- 161 الْقَمْحُ مَا يَتَشَدُّ بِرِبْطَةٍ
- 162 الْقَمْرُ وَ فِيْهِ لَوْلَا
- 163 الْقِنَاعَةُ كَنْزٌ لَا يَفْنَى
- 164 الْكَاتِبَةُ تَلْحَقُ
- 165 الْكَذْبُ فِي الصَّوَالِحِ زَايِجٌ (جَائِزٌ)
- 166 الْكَرْشُ نَجِيْبٌ سَبَاغٌ وَ دَبَاغٌ

- 167 أَلَسَاءَ جَرِيدِي وَ الْعِشَاءَ كَرِيدِي
- 168 أَلْكَلُ يَتَلَقَاوُ غَيْرَ الْجَبَالِ اللَّيِّ مَا يَتَلَقَاوُشُ
- 169 أَلْكَامَ الْمُرِّ يَحْدُ عَلَيَّ مُوَلَاهُ
- 170 أَلْكَامَ عَلِيٍّ وَ الْمَعْنَى عَلَيَّ جَارَتِي
- 171 أَلْكَبُ مَا يَغْضُ خُوهُ
- 172 أَلْكَمَّةُ كِي الْبَارُودِ، إِذَا خَرَجَتْ مَا تَرْجَعُشُ
- 173 أَلْكَمَالُ اللَّهِ
- 174 أَلْلَحْمُ إِذَا أَنْتَنَ يِرْفُدُوهُ أُمَّالِيَهُ
- 175 أَلْلَحْمُ مَعْدُودٌ وَ أَهْلُو قَعُودٌ
- 176 أَلْلَحْمُ يَنْكَلُ لَيْلَةَ الضِّيَافِ
- 177 أَللسَّانُ لَحْلُو يِرْضَعُ اللَّبَّةُ
- 178 أَللَّهُمَّ أَضْرِبِ الظَّالِمِينَ بَيْنَ وَ أَخْرَجْنَا مِنْهُمْ سَالِمِينَ
- 179 أَللَّيُّ أَعْطَاهُ رَبِّي مَا يَنْحُ لَوْ الْعَبْدُ
- 180 أَللَّيُّ أَعْطَى بَنَتُو، يَنْسَى رِقَادَهَا
- 181 أَللَّيُّ أَعْطَى كَلْمَتُو، أَعْطَى رَقَبَتُو
- 182 أَللَّيُّ أَوْلُو شَرَطَ آخِرُو نُورُ
- 183 أَللَّيُّ بِأَمُو يَتَوَسَّدُ الرُّكْبَةَ، وَ أَللَّيُّ بِبِيَاهُ يَتَوَسَّدُ الْعَنْبَةَ
- 184 أَللَّيُّ بِحَاكُ يِرْشُنَا
- 185 أَللَّيُّ بِدَلَاكُ بِالْفُولِ بَدَلُو بِقَشُورُو
- 186 أَللَّيُّ بَطُ نَسِيْبَتُو يَفْجَخُهَا
- 187 أَللَّيُّ بَغَاتُ خُوهَا تَصْحَبُ مَرْتُو
- 188 أَللَّيُّ تَتَلَفَاكُ عِنْدَ السَّكَّةِ، تَتَلَفَاكُ عِنْدَ الْمُحْرَاثِ
- 189 أَللَّيُّ تَحْرَثُهَا الْوَالِدِينَ تَحْصَدُهَا الدَّرِيَةَ
- 190 أَللَّيُّ تَشْرِي لُو مَكْطَلَةَ أَشْرِي لُو مَرْحَلَةَ
- 191 أَللَّيُّ تَعَشَى مَعَ الضِّيَافِ يُوْجَدُ غَدَاهُمُ
- 192 أَللَّيُّ تَمُ فِي عَادَتُو تَمُ فِي سَعَادَتُو
- 193 أَللَّيُّ جَا بَلَا عَرْضَةَ يَقَعُدُ بَلَا فِرَاشُ
- 194 أَللَّيُّ جَابَهَا النَّهَارُ يَدِّيَهَا اللَّيْلُ

- 195 اللّٰي جَرَحَ الْقَلْبَ وَ اَدَمَاهُ، وَاَشَ مِنْ عَيْنِ تَلْقَاهُ
- 196 اللّٰي حَبَّكَ حُبُّو، وَ لَوْ كَانَ وَصِيفٌ، وَ اللّٰي كَرِهَكَ اَكْرَهُو وَ لَوْ كَانَ اَبُوهُ شَرِيفٌ
- 197 اللّٰي حَجَّ حَجٌّ، وَ اللّٰي عَوَّقَ عَوَقٌ
- 198 اللّٰي حَسَبَ الطَّيْحَاتِ مَا رَكَبَ
- 199 اللّٰي حَضَرَ لِمَعَزَتُو، جَابَتِ جَدِي وَ جَدِيَّةٌ، وَ اللّٰي مَا حَضَرَ شُ جَابَتِ جَدِي وَ مَاتَ
- 200 اللّٰي حَلَبَ حَلْبَةً يَدِيرُهَا فِي شَكِيوتُو
- 201 اللّٰي خَافَ سَلَمٌ، وَ اللّٰي سَلِمَ سَعَدَتْ اَيَّامُو
- 202 اللّٰي خَانُوها يَدِيها تَقُولُ: بِي السُّحُورُ
- 203 اللّٰي خَرَجَتْ مِنْ الْفَمِ تَسْمَى دِينَ
- 204 اللّٰي خَزَرَ السَّمَاءَ عَمَى
- 205 اللّٰي خَلَقَ مَا يَضِيَعُ
- 206 اللّٰي خَلَى لَوْ بُوهُ عَقَبَةٌ يَطَّلِعُهَا
- 207 اللّٰي دَارَتُو الْمَعْفُونَةُ، يَأْكُلُوهُ وَلِيْدَاتُهَا
- 208 اللّٰي رِبَطُهَا بِبِيْدِيه يَحَلُّهَا بِسَنِّيَه
- 209 اللّٰي صَلَّى وَ خَلَى، وَصَلَ لِلْجَنَّةِ وَ وَلَى
- 210 اللّٰي ضَرَبَتُو يَدِيَتُو مَا يَبْكِي
- 211 اللّٰي طَاقَ عَلَى صَاحِبُو يُوْلِدُ بِيضَةَ
- 212 اللّٰي طَلَبُهَا اَبِي الْعُرُوسِ، يَحْطُهَا اَبِي الْعَرِيْسِ
- 213 اللّٰي طَلَّقَهَا مَا تَوْرِي لَهَا مُنِيْنٌ تَأْخُذُ
- 214 اللّٰي عَاشَرَ قَوْمًا اَرْبَعِيْنَ يَوْمًا صَارَ مِنْهُمُ
- 215 اللّٰي عَشَاهُ قَلِيَّةٌ يَبْدَاهُ بِالْقَزْرِ
- 216 اللّٰي عَقَبَ عَلَى كَلِمَةٍ كَاللّٰي عَقَبَ عَلَى رُوْحِ
- 217 اللّٰي عَنَدُو طُفْلَةً فِي الدَّارِ عَنَدُو بُوْمِيَّةٌ
- 218 اللّٰي عَنَدُو غَدَاهُ وَ يَسْتَنِّي فِي عَشَاهُ كَافِرٌ بِاللهِ
- 219 اللّٰي عَيْنُو فِي الرِّيحِ الْعَامِ طَوِيْلٌ
- 220 اللّٰي عَيْنُو فِي الرِّيحِ يَبْكُرُ لُو
- 221 اللّٰي عَيْنُو فِي الرِّينِ يَصْبِرُ لِعَذَابُو
- 222 اللّٰي عَيْنُو فِي الشَّبَاحِ مَا يَقُولُ آخُ

- 223 اللَّيْ عَيْنُو فِي الْعَذَابِ يَكْثُرُ النِّسَاءُ وَ الْكَلَابُ
- 224 اللَّيْ عَيْنُو فِي اللَّحْمِ يَزُوجُ أُمُو
- 225 اللَّيْ عَيْنُو يَفْلَسُ، يَبْنِي وَ لَا يَعْرَسُ
- 226 اللَّيْ فَاتُ مَاتُ
- 227 اللَّيْ فَاتُكَ بَلِيلَةُ فَاتُكَ بِحِيلَةٍ
- 228 اللَّيْ فَرَصُ خُبْرَتُو كَلَاهَا عَجِينُ
- 229 اللَّيْ فِي عُمُرُو مُدَّةٌ مَا تَقْتَلُو شِدَّةٌ
- 230 اللَّيْ قَرَاهَا حِيلَةٌ وَ لَاتُ لُو عَجَبُ
- 231 اللَّيْ كَلَا خَرْفَانُ النَّاسُ يُوَجِّدُ خَرْفَانُو
- 232 اللَّيْ كَلَا دَجَاجَاتُ النَّاسِ يَسْمَنُ دَجَاجَاتُو
- 233 اللَّيْ مَا تُصْبِرُ عَلَى قِضَاهِمَ مَا تَعِيشُ مَعَاهِمَ
- 234 اللَّيْ مَا جَابُو حُبٌ مَا يَجِيبُو تَحْتَامُ
- 235 اللَّيْ مَا رَبَّاهُشُ وَ الدِّيهُ الزَّمَانُ يَرْبِيهِ
- 236 اللَّيْ مَا شَبَعُ مِنَ الْقِصْعَةِ مَا يَشْبَعُ مِنَ لِحِيسِهَا
- 237 اللَّيْ مَا عِنْدَهُ قَلَمٌ (غَنَمٌ) مَا يَتَكَلَّمُ
- 238 اللَّيْ مَا عِنْدُو عَدُو يَسْتَى بِنُ أُخْتُو
- 239 اللَّيْ مَا عِنْدُو قَلْبُ، يَمُوتُ سَمِينُ
- 240 اللَّيْ مَا عِنْدُوشُ الْبِنَاتُ مَا يَعْرِفُوهُ وَيَكْتُ مَاتُ
- 241 اللَّيْ مَا عِنْدُوشُ أُمُو يَدِيرُ حَجْرَةَ فِي فُمُو
- 242 اللَّيْ مَا فِي كَرِشُو التَّبْنِ مَا يَخَافُ مِنَ النَّارِ
- 243 اللَّيْ مَا كَفَاهُ قَبْرُو يَرْكَبُ فُوقُو
- 244 اللَّيْ مَا يَأْخُذُ رَايَ كَبِيرُو الْهَمَّ تَدْبِيرُو
- 245 اللَّيْ مَا يَجْرَحُ وَ يَدَاوِي خَاوِي
- 246 اللَّيْ مَا يَحِبُّ يَتَزَوَّجُ يَدِيرُ الْخَطَّ لَمَعَوَّجُ
- 247 اللَّيْ مَا يَحِبُّ يَتَزَوَّجُ يَقُولُ: مَنْ زَهْرِي لَمَعَوَّجُ
- 248 اللَّيْ مَا يَشَاوِرُ، مَا دَبَّرَ عَلَيْهِ
- 249 اللَّيْ مَا يِعَاوَنُ خُوهُ فِي الضِّيقِ مَا يَلْقَى فِي الشَّدَّةِ رَفِيقُ
- 250 اللَّيْ مَا يَمْدُ يَدُو، مَا يَحْمَارُ خَدُو

- 251 اللَّيْ مَا هُوَ أُمَّالْفُ بِيخُورٌ يَحْرُقُو تَرْمِيَهُ
- 252 اللَّيْ مَا هَيْشُ كَاتِبَةٌ مِّنَ الْفُومِ أَطِيحُ
- 253 اللَّيْ مَعَاهُ رَبِّي مَا يَخَافُ
- 254 اللَّيْ مَكْتُوبٌ فِي الْجَبِينِ مَا يَنْحُوهُ الْيَدَيْنِ
- 255 اللَّيْ هَدَى لَكَ دَجَاجَةً، دَيْتَهَا جَمَلٌ
- 256 اللَّيْ وَلِيَّ عَلَيَّ قَيْوُ غَيْرِ الْكَلْبِ
- 257 اللَّيْ يَنْتَبِعُ الْإِوْلَادَ، آدَاهُ الْوَادُ
- 258 اللَّيْ يَحْسَبُ يَشِيْطُ لُو
- 259 اللَّيْ يَخْلَفُ لِبَنَاتٍ مَا مَاتَ
- 260 اللَّيْ يَرِيَّ حَرْقُو رَبِّي
- 261 اللَّيْ يَزْمُرُ مَا يَغْطِي لِحَيْتُو
- 262 اللَّيْ يَشْكُرُ السُّوقَ، اللَّيْ رَابِحٌ فِيهِ
- 263 اللَّيْ يَصْلِي وَ يَتْرِكُ يَدْخُلُ لِلنَّارِ مَفْتَرِكُ
- 264 اللَّيْ يَضْحَكُ يَلْحَقُ
- 265 اللَّيْ يَعْجَبُكَ رُخْصُو، فِي كُلِّ اثْنِيَّةٍ (أَوْ فِي الطَّرِيقِ) تَخْلِي نَصُو
- 266 اللَّيْ يُوْدِّكَ بِالطَّعَامِ، وَوُدُو بِالْمَاكَلَةِ
- 267 الْمَالُ السَّايِبُ يَعْلَمُ السَّرْقَةَ
- 268 الْمَالُ مِيكُولُ وَ الْعَرَضُ فَاسِدٌ.
- 269 الْمَتْرَبِيُّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّي
- 270 الْمَحَامِيَةُ تَغْلِبُ السَّبْعَ
- 271 الْمَحْلُوبَةُ حَلِيْبٌ، وَ الْمَعْصُورَةُ دَمٌ
- 272 الْمَرَا تَتَّبَطُّ بِأَخْتِهَا
- 273 الْمَرَا خَشْبَةٌ وَ السَّعْدُ نَجَّارُهَا
- 274 الْمَرَا كِي الْفَرْوَجُ تَقْرَسُو عَامٌ، مَا يَعِشِيكَشُ لَيْلَةٌ
- 275 الْمَرَا يَجِيْبُوهَا الذَّهْوَبِيُّ، وَلَا الْكَذُوْبِيُّ
- 276 الْمَرَضُ يَنْزِلُ بِالْفَنْطَارِ وَ الرَّاحَةُ تَنْزَلُ بِالْأَوْقِيَةِ
- 277 الْمَرْقَةُ تُخْتَلُ فِي الشَّارِبِ وَ الشَّارِبُ يُخْتَلُ فِي الْمَرْقَةِ
- 278 الْمَرْوَجُ مَا هُوَ قَلِيْلٌ

- 279 الْمَسْلَانُ بَارِكْ وَ اللِّسَانُ حَارِكْ
- 280 الْمَكْتُوبُ فِي الْجَبِينِ لَازِمٌ تَشُوفُو الْعَيْنِ
- 281 الْمَكْتُوبُ فِي الْجَبِينِ مَا يَنْحُوهُ الْيَدَيْنِ
- 282 الْمُؤْمِنُ مَا يَكُونُ حَقُودٌ
- 283 الْمُؤْمِنِينَ عِنْدَ أَقْوَالِهِمْ وَ الْكُفَّارَ عِنْدَ أَعْمَالِهِمْ
- 284 النَّارُ مَا تَدِّي ظَالِمٌ حَتَّى تَدِّي مَائَةَ عَالَمٍ
- 285 النَّاسُ بِالنَّاسِ وَ النَّاسُ بِرَبِّي
- 286 النِّسَاءُ بِقَرَاتِ إِبْلِيسَ
- 287 النِّسَاءُ كَيْتَهُمْ مَا تَنْتَسَى
- 288 النِّسَاءُ نَاقِصَاتُ عَقْلٍ وَ دِينٍ
- 289 النِّسَاءُ وَ الْقَرِيبَةُ يَابِسَةٌ
- 290 النَّيْفُ وَ الْكَرْشُ مَا يَتَلَقَّوْشُ
- 291 الْيَدُ الْعُلْيَا خَيْرٌ مِنَ الْيَدِ السُّفْلَى
- 292 الْيَدُ الَّتِي تَمُدُّ خَيْرٌ مِنَ الْيَدِ الَّتِي تَشُدُّ
- 293 الْيَدَيْنِ الْفَاحِرَةَ لِلدُّنْيَا وَ لِآخِرَةِ
- 294 أُمَّالِفَةٌ وَ لَا أَمَخَافَةٌ
- 295 أَمَلِي لَوْ فُؤُو يَنْسَى أُمُو
- 296 إِنْ كَيْدَهُنَّ عَظِيمٌ
- 297 أَنَا مَا نِي طَمَاعٌ وَ أَخْوَالِي مَا هُمْ كُرْمَةٌ
- 298 أَنَا مِيرٌ وَ أَنْتَ مِيرٌ، وَ أَشْكُونُ يَسُوقُ لِحْمِيرٍ
- 299 أَنَا نَحْفَرُ لَوْ فِي قَبْرِ أُمُو، وَ هُوَ هَارِبٌ لِي بِالْفَاسِ
- 300 أَنَا نَقُولُ لَكَ سَيِّدِي، وَ أَنْتَ أَعْرَفُ مَرِيضَتِكَ
- 301 أَنَا وَ أَخِي عَلَى ابْنِ عَمِّي، وَ أَنَا وَ ابْنُ عَمِّي عَلَى الْغَرِيبِ
- 302 يَا أَمْرًا أَنْتَ عَلَيْكَ بِتَرْفَاقِ الْخُبْزَةِ وَ أَنَا عَلِيٌّ بِالْغَدَاءِ مَرَّتَيْنِ
- 303 أَنْعَلِ (الْعَن) إِبْلِيسَ
- 304 أَنْفِخْ شِدْقَكَ وَ شُدِّ يَدَكَ
- 305 أَنْوَى فِي الْحَجَرِ تُصِيبُ
- 306 أَهْدَاهُ نَزِيدٌ وَ جِيفُو

- 307 أَهْنَا يَمُوتُ قَاسِي
- 308 بَابُ رَبِّي مَا عَلَيْهِ بَوَابُ
- 309 بَاتَ بِلَا لَحْمٍ تَصْبِحُ بِلَا دِينَ
- 310 بَاتَ مَعَ الْجِرَانِ أَصْبَحَ يَقْرَطُ
- 311 بَاتَ مَعَ الدَّجَاجِ أَصْبَحَ يَقَاقِي
- 312 بَارَكَ اللهُ فِي سُهولِهَا وَ مَهولِهَا وَقِلَّةِ شُرُوطِهَا
- 313 بِالرِّزَانَةِ يَتْبَاعُ الصُّوفُ
- 314 الْبَحْرُ كِي يَتَفَرَّقُ يُولِي سَوَاقِي
- 315 الْبِرَاكَةُ فِي الْقَلِيلِ
- 316 بَطُو يَعْرِفُكَ
- 317 بَعْدَ زَرْعِكَ عَلَى قَلَمِي (غَنَمِي)
- 318 بَعْضُ النِّسَاءِ كَيْتَهُمْ مَا تَنْتَسِي وَ مَرَقَتَهُمْ مَا تَنْحَسِي
- 319 بِلَا مَزِيَّةٍ مِنْ لَحْمِ الْعِيدِ
- 320 بِنَادِمٍ قَدْ مَا يَعِيشُ، عَمْرُو قَصِيرُ
- 321 بِنْتُ الْأَصِيلِ وَ الْمَفْصَلِ
- 322 بِنْتُ عَمِّكَ تَرَفِدُ هَمَّكَ
- 323 بَيْتُ رَجَالٍ خَيْرٌ مِنْ بَيْتِ مَالٍ
- 324 بَيْعُ الْفَاسِ وَ الْمَكْنَسِ عَلَى شَاةِ الْعِيدِ وَ النِّفَاسِ
- 325 تَبْدَالُ السُّرُوجِ رَاحَةٌ
- 326 تَتَمَرَّمُ الْحَوَاشِي وَ تَوَلِّي جَمَالَ، وَ تَتَمَرَّمُ الصَّبَايَا وَ تَوَلِّي رَجَالَ
- 327 تَتَهَكَّمُ وَ الضَّحْكَ عَلَيْهَا، وَ تَتَوَحَّمُ وَ الدَّمَ يُجْبِيهَا
- 328 تَحْرَكُو تَرْزُقُو
- 329 تَسْكُنُ لُو فِي مَحُو
- 330 تَعْرِفُ عَرَبِي تَخْسِرُ خُبْرَةَ
- 331 تَغْبِرِي يَا الْكِنَّةَ وَ تَوَلِّي عَزُوجَ (عَجُوزَ)
- 332 ثَلَاثَةٌ تَحْمَرُّ الْوَجْهَ: صَلَاةُ لَفْجَارٍ، وَ زَوَاجُ لِبْكَارٍ، وَ مَعْرِفَةُ النَّاسِ لِكِبَارٍ
- 333 ثَلَاثَةٌ عَدْيَانِي، عَيْنِي، وَ اذْنِي وَ لِسَانِي، لَوْ كَانَ مَا هُوَمَا نَدَخُلُ قَبْرِي هَانِي
- 334 جَا يَكْحَلُ لَهَا عَمَاهَا

- 335 جَابَتْهَا الْحَفْنَةُ
- 336 جَاوَرَهُمْ تَعَرَّفَ طَبَائِعَهُمْ
- 337 !!جَبَّتْ قَطِيطٌ يُوَسِّنِي وَلَا يَبْحَلُ فِي عَيْنِيهِ
- 338 جَنْبُ ذَيْبٍ، وَ جَنْبُ سُلُوقِي
- 339 جَوْعَ كَلْبِكَ يَتَّبِعَكَ
- 340 حَازَهَا اللَّيْلُ وَ بَاتَتْ
- 341 حَبَّ الْكَلْبِ لُفْمُو تَقْضِي حَاجَتَكَ مَثُو
- 342 حَتَّى نَزِيدُ وَ يُسْمُوهُ سَعِيدٌ
- 343 حَجِيرَاتِ الْبَلَا يَنْتَلِقُ فِي وَقْتِ الْعَافِيَةِ
- 344 حَرَمٌ شَيْشِي وَ أَحْسِي الْمَرْقَةِ
- 345 حَرَمِي فِي النَّارِ وَ لَا ذَلِّي فِي الْجَنَّةِ
- 346 حَرِيقُ أَبْدَانِي وَ لَا فِرَاقُ أَوْطَانِي
- 347 حَسْبَتُكَ مُوسَى وَ لَيْتَ لِي فِرْعَوْنُ
- 348 حَطَّ عَلَيْهِ الْعَيْنُ
- 349 حُكَّ لِي أَنْحُكَ لَكَ
- 350 حَمَارِنَا وَ لَا عَوْدَ النَّاسِ
- 351 حَوْحُو يُشْكُرُ رَوْحُو
- 352 خَادِمُ الرِّجَالِ سَيِّدُهُمْ
- 353 الْخَارِجَةُ مِنْ فِرْقَتِهَا، نَاشَفَ رِيْقَهَا
- 354 خَافَ رَبِّي، وَ خَافَ مِنْ اللَّيِّ مَا يَخَافُشَ رَبِّي
- 355 الْخَاوَةَ إِذَا قَسَمُوا يُولُوا بَنِي عَمِّ
- 356 خَاوَةٌ وَ أَعْمُومِيَّةٌ وَ أَشْ دَخَلَكَ يَا الرُّرُزُومِيَّةُ
- 357 خُبِزَ الدَّارِ يَأْكُلُو الْبِرَّانِي
- 358 خُبْزَةَ طَاحَتْ عَلَى كَلْبِي رَاقِدٌ
- 359 الْخِدْمَةُ مَعَ النُّصَارَى وَ لَا لُقْعَادُ خُسَارِهِ
- 360 خُسَارَةٌ عَاجِلَةٌ، وَ لَا رِيحَ طَائِلٍ
- 361 خَلْعَةٌ لِلذَّيْبِ خَيْرٌ مِنْ شَيْ جَنَابِهِ
- 362 خَلِيَّهُ نَزِيدٌ وَ قَمْطُو

- 363 خُوذُ الْأَصِيلَةِ، وَ بَاتَ عَلَى الْحَصِيرَةِ
- 364 خُوذُ الْبَنَاتِ عَلَى لُمَاتٍ، وَ خُوذُ الْخَدَمِ عَلَى السَّادَاتِ
- 365 خُوذُ الرَّأْيِ اللَّيِّ بِيْغِيْكَ، وَ مَا تَاخُذُشُ الرَّأْيِ اللَّيِّ يَضْحَكُ وَ يَضْحَكُ بِيْكَ
- 366 خُوذُ الطَّرِيقِ الْعَافِيَةَ وَ لَوْ دَائِرَةً، وَ خُوذُ بِنْتِ الْعَمِّ وَ لَوْ بَايْرَةَ
- 367 خُوذُ بَنَاتِ النَّاسِ إِذَا مَا لَقَيْتَ الْهِنَاءَ تَلْقَى الْخَلَاصُ
- 368 خُوْكَ خُوْكَ حَتَّى تَجِي مَرَّتْ خُوْكَ
- 369 خُوْكَ خُوْكَ لَا يَغُرُّكَ صَاحِبُكَ
- 370 خُوْكَ مِنْ أُمَّكَ كَالْعَسَلِ فِي فَمِّكَ
- 371 خُوْكَ مِنْ وَاتَاكَ مِيْشُ خُوْكَ مِنْ أُمَّكَ وَ بَابَاكَ
- 372 خُوْكَ مِنْ وَاتَاكَ، مِيْشُ خُوْكَ مِنْ وَالَاكَ
- 373 خُوْكَ يَمْضُغَكَ بِلَا مَا يَسْرُطُكَ
- 374 خَيْرُ النَّاسِ عَدُوٌّ وَ لَا رُدُو
- 375 الْخَيْرَةُ فِيْمَا اخْتَارَ اللهُ
- 376 خَيْرَهَا فِي غَيْرِهَا
- 377 دَارِي تَسْتَرُ عَارِي
- 378 دَرَاهِمُ الطَّمَّاعِ يَدِيْهِمُ الْكَذَّابُ
- 379 دَسٌ تَلْقَى
- 380 دَسِّي زَيْنُكَ لَا يَنْشَافُ دَسِّي شَيْنُكَ لَا يَنْعَافُ
- 381 دَعْوَةُ الشَّرِّ غَطَاكَ وَ فَرَاشَكَ
- 382 دَمِّي هُوَ هَمِّي
- 383 دَوَاتُ الْخَيْلِ تَقَطَّعَتْ رِقَابَ لَحْمِيرِ
- 384 دَوَامُ الْحَالِ مِنَ الْمَحَالِ
- 385 الدَّوْلَةُ حِبَالُهَا طَوِيلَةٌ
- 386 دِيرُ الْخَيْرِ وَ أَنْسَاهُ، إِذَا دَرَّتِ الشَّرُّ اتَّفَكُرُو
- 387 دِيرُ كِي جَارِكَ وَ لَا بَدْلُ بَابِ دَارِكَ
- 388 دِيرِنِي كِخُوْكَ وَ حَاسِبِنِي كِعَدُوْكَ
- 389 دِيرِهَا فِي النَّيَّةِ وَ أَرْقُدْ فِي الثَّنِيَّةِ
- 390 رَاحَ لُبْرِ النِّسَاءِ وَ جَابَ عَزُوجِ

- 391 رَأْسَمَالُ الرَّأْجَلِ كَلَّمْتُهُ
- 392 رَأَاهُ فِي النَّازِعَاتِ غَرْقًا
- 393 رَبُّ الْعَالَمِينَ يُبَارِكُ فِي اثْنَيْنِ، الْبَنِيَانِ وَالزَّوْجِ
- 394 رَبِّي حَنِينٌ كَرِيمٌ
- 395 رَبِّي كَيْ يَحِبُّ يَعْدَبُ النَّمْلَةَ يَدِيرُ لَهَا جَنَحِينَ
- 396 رَبِّي يَعْطِي اللَّحْمَ لِلِّي مَا عَنَدُوشِ السَّنِينِ
- 397 رَدْلَةٌ مُسْرَمَدَةٌ وَ لَا ضَيْفَةٌ مَرْمَدَةٌ
- 398 زَجَّارٌ وَ يَتَعَشَّى بِاللَّفْتِ
- 399 زَعَاكَ ضَيْفُهُ وَ لَا غَرَّارُ بِهِ
- 400 زَوْجٌ لَيْلَةٌ يُلِيقُ لَوْ تَدْبِيرُ عَامٌ
- 401 زَيْتَنَا فِي دَقِيقِنَا
- 402 سَأَلَ عَلَى دِينِكَ، حَتَّى يَقُولُوا عَلَيْكَ مَجْنُونٌ
- 403 سَأَلَ مَجْرَبٌ وَ مَا تَسَالَشُ طَبِيبٌ
- 404 سَبَّبُ يَا عَبْدِي وَ أَنَا نَعِينُكَ
- 405 سَبَّةٌ وَ مَلَاقِيَتِهَا حُدُورٌ
- 406 سِحْرُ الرَّجَالِ فِي بَطُونِهِمْ
- 407 سَعْدِي بَوْلِيدُ أُخْتِي يَسْرَحُ لِي بِالْبَابِلِكِ، وَ سَعْدِي بِخَالِي يَغْنِينِي
- 408 سَلَكُ الْحَلَالِ يَرِقُ بَلَا مَا يَتَقَطَعُ
- 409 سَمِينَةٌ وَ عَرِيضَةٌ وَ مَنْ يَدِيهَا مَرِيضَةٌ
- 410 سَيِّبٌ تَكْسَبُ
- 411 الشَّارِي يَنْفَكُّ لَيْلَةَ الْبُيُوعِ
- 412 شَافُ الْجَدِيدِ لَاحُ الْبَالِي
- 413 شَاقِي وَ لَا مَحْتَاَجُ
- 414 شَاوَرُ الْمَرَا، وَ خَالَفَهَا
- 415 شِدَّةٌ وَ تَزُولُ
- 416 الشَّرُّ وَ الضَّبْعَةُ
- 417 الشَّرْكَةُ هَلَكَةٌ
- 418 الشُّغْلُ الْمَلِيحُ يَبْطِي

- 419 شُوفَ لَمْرًا، وَ أُخْطِبَ بِنْتَهَا
- 420 صَامَ عَامٌ وَ فَطَرَ عَلَى جَرَادَةَ
- 421 صَبَاحَ الْخَيْرِ يَا جَارِي، أَنْتَ فِي دَارِكَ وَ أَنَا فِي دَارِي
- 422 صَبْرٌ صَبْرٌ وَ كِي شَافَ الطَّاجِينَ كَفْرٌ
- 423 صَلَاةَ الشُّكِّ بَاطِلَةٌ
- 424 صَلَاةَ الْفِيَّادِ الْجَمْعَةَ وَ لَعِيَادَ
- 425 صَنْعَةَ فِي الْيَدِ، خَيْرٌ مَن عَقْدَ فِي الْجِيدِ
- 426 صَوَارِدَ الطَّمَّاعِ يَدِيهِمُ الْكَذَّابِ
- 427 ضَرَبَ السُّيُوفَ وَ لَا مَقَابِلَةَ الصُّفُوفِ
- 428 ضَرَبَنِي وَ بَكَى وَ سَبَقَنِي وَ شَكَى
- 429 الضَّيْفَ أبيضُ
- 430 ضَيْفٌ عَامٌ يَلْزَمُ الذَّبِيحَةَ، وَ ضَيْفٌ لَيْلَةٌ لِيَهْ مَأْكَلَةٌ مَلِيحَةٌ، وَضَيْفٌ كُلُّ يَوْمٍ أُعْطِيَهُ طَرِيحَةٌ
- 431 ضَيْفَةُ النَّبِيِّ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ
- 432 طَابَ اجْنَانُو
- 433 طَاقٌ عَلَى مَنْ طَاقُ
- 434 طَبَّةٌ فِي الْفِرَاشِ وَ لَا الْمَرَا اللَّيِّ مَا تَضَنَّاشُ
- 435 طَوِيلٌ بَلَا غَلَّةَ
- 436 الظَّالِمَ مَا يَرُوحُ سَالِمَ
- 437 ظَلَّةَ زِينَةَ خَيْرٍ مَن دَمٌ مَدَعَمَشُ
- 438 عَادَتُ رِيْمَةَ لِعَادَتِهَا الْقَدِيمَةَ
- 439 عَارَكَ وَ لَا اتَّارَكَ
- 440 عَاشَ مَن عَرَفَ قَدْرَهُ
- 441 عَبْدَ الْمَجِيدِ يَقْطَعُ الْبَالِي وَ الْجَدِيدِ
- 442 عَدَّ رَجَالَكَ وَ اسْقَى الْمَاءَ
- 443 عُرَّةُ النِّسَاءِ اللَّيِّ تَحْرُكُ الْبُرْمَةَ وَ تَذُوقُ، وَ عُرَّةُ الرِّجَالِ اللَّيِّ يَجِي عَقَابُ سُوْقُ
- 444 عَرِيضَةُ الْحَافِرِ فِي الْخَيْرِ تَعَاْفَرُ
- 445 عَرُونِي فِي ثَلَاثَةِ: أُمُّ لَعِيَالٍ إِذَا مَاتَتْ، وَ الْعَرُضُ إِذَا رَاحَ وَ الْجَارُ إِذَا حَقُرُ
- 446 عَسَ دَارَكَ وَ مَا تَسْرَقَشُ جَارَكَ

- 447 عَسَّاسٌ عَلَى مَالُو
- 448 عَشَّةٌ وَ عَمُودٌ خَيْرٌ مِنْ بَنِي قَرْمُودٍ
- 449 عَقِيرَةٌ عَلَى نَفْسُو
- 450 عَلَّمَنَاهُمْ فِي الصَّلَاةِ فَاتُونَا لِلْجَامِعِ
- 451 عَلَى كَرَشُو يَخْلِي عَرْشُو
- 452 عَلَى مَنْ يَرْضَى
- 453 عِنْدَ الشَّدَّةِ وَ الضَّيِّقِ يَظْهَرُ الْعَدُوُّ مِنَ الصَّدِيقِ
- 454 الْعُودُ اللَّيُّ تَحْقُرُو يَعْمِيكَ
- 455 عُوْدٌ وَحَدُوٌّ مَا قَدَاءُو فَارَسٌ وَحَدُوٌّ مَا غَزَا
- 456 الْعُودُ وَلَدٌ كِرَاعُو وَ الرَّاجِلُ وَلَدٌ ذِرَاعُو
- 457 عَوْدَةٌ جَرَّايَةٌ وَ مَا تَاكُلُشُ الشَّعِيرُ
- 458 عَوْدَتِي مَا تَهْرَبُ وَ أَنَا مَا نَامَنَهَا
- 459 عَيْشَةٌ خَيْرٌ مِنْ عِيَّاشٍ
- 460 عَيْنٌ مَا تَشُوفُ قَلْبٌ لَا يُوْجَعُ
- 461 الْعُرْزَالَةُ تَغْزَلُ عَلَى كِرَاعِ دَابٍ
- 462 فَلَانٌ بَالِي فِي يَدِّي
- 463 فَلَانٌ حَاجَتُو مَيْشٌ لِيهِ
- 464 فَلَانٌ دِيرُو عَلَى الْجَرْحِ بِيْرَا
- 465 فَلَانٌ عِنْدُو مَرَا وَ نُصٌ
- 466 فَلَانٌ غَيْرٌ يَتَسَبَّبُ
- 467 فَلَانٌ فِي السَّرْجِ غَيْرٌ خَلَالٌ (أَوْ قُقَّةً)
- 468 فَلَانٌ كَالطَّاجِينِ لَحْلُو
- 469 فَلَانٌ كَالْفُرُوجِ يَعْرِفُ لَوْقَاتُ بِلَا مَا يُصَلِّي
- 470 فَلَانٌ كَحَنَانَةِ الدَّجَاجَةِ بِلَا بَزَازِلُ
- 471 فَلَانٌ كَمُحَقِّنِ الْحَلْفَةِ، يَشُدُّ الشَّعْرَةَ وَ يَطْلُقُ الْبَعْرَةَ
- 472 فَلَانٌ كِي كِرَاعِ الدَّابِ لَوْلُ، مَا يُصُكُّ مَا يُحُكُّ
- 473 فَلَانٌ مَا عِنْدُو لَا دِينَ لَا مَلَّةُ
- 474 فَلَانٌ مَدُّ ذَوَاقَةٍ وَ طَامَعٌ فِيهَا

- 475 فَلَانَ مَسَحَ الْمَوْسُ فِي صَاحِبُو
- 476 فَلَانَ مَوْلَا ذُرَاعُ
- 477 فَلَانَ يَخِيْطُ وَ يَمِيْطُ
- 478 فَلَانَ يَشْرِي الْحُوْتَ فِي الْبَحْرِ
- 479 فَلَانَ يَضْرِبُ مِنْ بَارُودِ الْجَمَاعَةِ
- 480 فَلَانَ يَعْرِفُ رَبِّي وَ يَخْرَى عَلَى الشُّعَيْرِ
- 481 فَلَانَ يَلْصِقُ كَالْعَلَقَةِ
- 482 فِي آخِرِ سَبْوَلَةٍ قَطَعَ صَبْعُو
- 483 فِي الْحَرَكَةِ بَرَكَةٍ
- 484 فِي الصَّيْفِ قَاطُو وَ فِي الشِّتَاءِ بُوْقَاطُو
- 485 فِي كِرَاعِي وَ لَا فِي اسْبِيْبِيْطِي لَحْمَرُ
- 486 قَالَ الْعَظْمُ: أَنَا يَا بَسْ عَلَيْكَ، قَالَ الْكَلْبُ: أَنَا فَارَغَ اشْغَلُ
- 487 قَالَ لَوْلُو: أَمَّكَ خَيْرٌ وَ لَا مَرَّتْ أُبَيْكَ؟ قَالَ لَهُمْ: مَرَّتْ أُبِّي وَ اللَّيِّ فِي الْقَلْبِ رَاهَا فِي الْقَلْبِ
- 488 قَالَ لُو: خَوْكَ عَدُوْكَ، قَالَ لُو: مَسُوْ أُقْبَالِي
- 489 قَالَ لُو: عَيْشٌ تَسْمَعُ، قَالَ لُو: لَا لَا عَيْشٌ تَشُوْفُ
- 490 قَالَ لُو: مَسُوْ يَلْصِقُ قَالَ لُو: يَلْصِقُ بِلَا مَسْ
- 491 قَالَ لُو: وَاشْ بِيْهِمْ مَتَقَاهِمِيْنَ؟ قَالَ لُو: بِيْهِمْ مَتَبَانِّيْنَ
- 492 قَالَ لُو: وَبِنَاهُ بُوْكَ يَا الْبَغْلُ؟ قَالَ لُو: خَالِي الْعُوْدُ
- 493 قَالَ لُو: يَا فَرْعُوْنَ وَاشْ كُوْنِ اللَّيِّ فَرَعْنَكَ؟ قَالَ لُو: هُوْمَا
- 494 قَدَّمَ رَجُلًا وَ وَخَّرَ رَجُلًا، مَا تَعَرَّفَ الْخَيْرُ بِيَسْطُ وَلَا يَعْجَلُ
- 495 قَصَرَ مَا تَبْنَى فِي نَهَارُ
- 496 قُصُّ وَ نِصُّ وَ لَعَضُ مِنَ الدَّرِيَّةِ
- 497 قُطْرَةٌ مَعَ قُطْرَةٍ تُوَلِّيْ غَدِيْرُ
- 498 قُعَادُ بَيْتِ أُبْيَيْهَا وَ لَا زَوَاجُ الْفَضَايِحِ
- 499 قَلَّةُ الشَّيْ تَرَشِّي وَ تَنْوُضُ مِنَ الْجَمَاعَةِ
- 500 قَلَمٌ (غَنَمٌ) بِلَا رَاعِي
- 501 قَوْلُ كَلَامِ الْخَيْرِ وَلَا أُسْكُتُ خَيْرُ
- 502 قَوْمٌ بِمَرَّتِكَ، وَ صَكَّحَ عَلَى نَسِيْبَتِكَ

- 503 قَوْمٌ وَلَا طَلَّقُ
- 504 كَادَ الْفَقْرَ أَنْ يَكُونَ كُفْرًا
- 505 كُبُّ الْبُرْمَةِ عَلَى فُمْهَا، تُخْرَجُ (أَوْ تَطَّلَعُ) الْبَنْتُ لِمَهَا
- 506 كَبَّرَ الشَّدَّةَ قَدَّامَ لَعْدَاءِ
- 507 الْكَبِيرُ عَلَى أَهْلِ الْكَبْرِ عِبَادَةٌ
- 508 الْكُثْرَةُ وَالرِّيَاءُ
- 509 كَثِيرٌ الْأَصْحَابُ يَبْقَى بِلَا صَاحِبٍ
- 510 كَعْرِيفُ النَّعْنَاعِ
- 511 كُلُّ أُصْبَعٍ بِصَنْعَةٍ
- 512 كُلُّ جَدِيدٍ لِيهِ بَنَّةٌ، وَالْبَالِي لَا تَقَرُّطٌ فِيهِ
- 513 كُلُّ جَدِيدٍ لِيهِ لَدَّةٌ
- 514 كُلُّ حَاجَةٍ تَتَرَبَّطُ مِنْ رَقَبَتِهَا، إِلَّا بِنَادِمٍ يَتَرَبَّطُ مِنْ لِسَانِهِ
- 515 كُلُّ حَيٍّ قَسَمْتُو مَعَاهُ
- 516 كُلُّ خُنْفِيسٍ عِنْدَ أُمِّهِ غَزَالٌ
- 517 كُلُّ شَاةٍ مُعَلَّقَةٌ مِنْ رِجْلِهَا
- 518 كُلُّ شَيْءٍ بِالسَّيْفِ غَيْرَ لِمَحَبَّةِ اللَّيِّ مَا هَيْشٌ بِالسَّيْفِ
- 519 كُلُّ شَيْءٍ بِالْمَكْتُوبِ
- 520 كُلُّ شَيْءٍ يَبْرَى يَا الْهَبْرَةَ غَيْرَ كَلَامِ الْعَيْبِ
- 521 كُلُّ شَيْءٍ يَجِي صَغِيرٌ وَ يَكْبُرُ، إِلَّا الْمَوْتُ تَجِي كَبِيرَةً وَ تَصْغُرُ
- 522 كُلُّ طَيْرٍ يَلْقَى بَلْقَاهُ
- 523 كُلُّ عَطْلَةٍ فِيهَا خَيْرٌ
- 524 كُلُّ مُصِيبَةٍ دُونَ الْمَوْتِ رَحْمَةٌ
- 525 كُلُّ مَوْجُودٍ رَخِيسٌ
- 526 كُلُّ نَاقِصٍ نَاحِسٌ
- 527 كُلُّ وَاحِدٍ دِيرٌ لَوْ خَاتَمَ قَدْ صَبَعُوا
- 528 كُلُّ وَقْتٍ وَ وَقْتُهُ
- 529 كَلَامُ اللَّيْلِ مَدْهُونٌ بِالزَّيْدَةِ
- 530 كَلَامُ الْمَلَّاحِ مَا يَتَّلَّاحُ

- 531 كَلَامٌ بِلَا مَعْنَى مَسْؤُسٌ
- 532 كَلْبُ السُّوءِ يُجِيبُ اللَّعْنَةَ لِمَوْلَاهُ
- 533 الْكَلْبُ كَلْبٌ وَ لَوْ كَانَ قَلَادَتُو ذَهَبٌ
- 534 كَلِمَةٌ أُعْطِينِي مَا خَلَّتْ مَنْ يَبْغِينِي
- 535 كَمْ مِنْ قَبَّةٍ تَنْتَزِرُ وَ مَوْلَاهَا فِي النَّارِ
- 536 كَمَا تَدِينُ تَدَانُ
- 537 كَمَا تَكُونُوا يُوَلِّي عَلَيْكُمْ
- 538 كُولُ مَا يَعْجَبُكَ، وَ الْبِيسُ مَا يَعْجَبُ النَّاسَ
- 539 كُونَ ذَيْبٌ، لَا يَأْكُلُوكَ الذِّيَابَةُ
- 540 كِي شَابٌ عَلِقُوا لَوْ كَتَابٌ
- 541 كِي طَابَ جَنَانُو نَائِفٌ جِيرَانُو
- 542 كِي قَلَمٌ (غَنَمٌ) الطَّلَابِي
- 543 كِي مَسْمَارٌ جَا
- 544 كِي تَشُوفُ هَمَّ النَّاسِ نَحْمَدُ رَبِّي عَلَى هَمِّي (أَوْ نَنْسَى هَمِّي)
- 545 كَيْدُ النِّسَاءِ كَيْدَيْنِ، وَ كَيْدُ الرِّجَالِ كَيْدٌ وَاحِدٌ
- 546 لَا تَأْكُلْ خُوكَ بِالْفُرْصَةِ، وَ لَا تَعْقُبْ عَلَيْهِ جِيْعَانٌ
- 547 لَا تَأْمَنُ، لَا تَرْقُدُ فِي بِلَادِ لِمَانُ
- 548 لَا سَلَامٌ وَ لَا كَلَامٌ
- 549 لَا يَعْجَبُكَ نُورُ الدَّقْلَى فِي الْوَادِ دَائِرٌ ضَلَالِي وَ لَا يَعْجَبُكَ زَيْنُ الطُّفْلَةِ حَتَّى تَشُوفَ الْفَعَائِلُ
- 550 لَتِيمٌ غَيْرٌ لِتِيمٍ لَمْ
- 551 لَجْرِبٌ حَكَاكَ وَ الْخَائِنُ شَكَاكَ
- 552 لِسَانُكَ حِصَانُكَ، صُنْتُو صَانُكَ، خُنْتُو خَانُكَ
- 553 لِقَاهَا تَبْكِي، قَالَ لَهَا: اسْكُتِي نَاخِذُكَ
- 554 لِقَاهَا خَابِزَةٌ
- 555 لُقْرَابٌ حَبٌّ يَمْشِي مَشِيَةَ الْحَمَامَةِ نَسَى مَشْتُو
- 556 لَمَنْ تَقْرَأُ زَابُورَكَ يَادَاوُودُ
- 557 أَوْ اللهُ غَالِبٌ يَا الطَّلَابُ! اللهُ غَالِبٌ؟
- 558 اللهُ لَا يَدْفِنُ لَهُ ذِرَاعٌ مَعَ كِرَاعٍ

- 559 الله يَجْعَلُ خُدَامَكَ مِنْ حَزَامِكَ
- 560 الله يَجْعَلُ لِي فِي كُلِّ اثْنِيَّةٍ أَوْلِيَّةً
- 561 الله يَجْعَلُكَ كَالْكُورَةِ بَيْنَ الذُّكُورَةِ
- 562 الله يَجْعَلُنِي غَابَةً وَ النَّاسَ فِي حَطَابَةِ
- 563 الله يُجِيبُ لَكَ مُصِيبَةَ
- 564 الله يُحْمَرُ وَجْهَكَ
- 565 الله يَخْلِفُ عَلَى السَّجْرَةِ وَ مَا يَخْلَفُشْ عَلَى حَشَائِشِهَا
- 566 الله يُدِيرُهَا خَضْرَاءَ وَرَاكَ وَ قُدَامَكَ
- 567 الله يُزِينُ لَكَ لِيَّامَ (أَوْ السَّعْدِ)
- 568 الله يُسْتُرُ الرِّجَالَ اللَّيِّ سَتْرُ عِيُوبِ النِّسَاءِ
- 569 الله يُصَفِّرُ مَنْقَارَكَ
- 570 الله يُصَفِّرُ وَجْهَكَ
- 571 الله يُعْطِيكَ مَا تَتَمَنَّى
- 572 الله يُعَمِّرُ دَارَكَ
- 573 الله يُعْمِي حُسَادَكَ
- 574 الله يَمْنَعُنَا مِنَ الدَّيْنِ وَ دَعْوَةَ الْوَالِدِينَ
- 575 الله يَهْدِي مَا خَلَقَ
- 576 لَوْ كَانَ جِبْتِي فِي الْبَلِّ نَعَطِيكَ حَاشِي، وَ كِي جِبْتِي فِي الْقَلَمِ (الْغَنَمِ) مَا نَحَكَمَشِي
- 577 لَوْ كَانَ ضَرْبَتِي عَلَى لَبِيرَةٍ، مَا نَجِيبُ لَكَ لَبْقِيرَةٍ، وَ لَوْ كَانَ ضَرْبَتِي عَلَى الْيَشْفَةِ، مَا نَصَفَاوَا
لِلْكَشْفَةِ
- 578 لَوْ كَانَ يَحْرَثُ مَا يَبِيعُهُ
- 579 لَوْ كَانَ يَرُوحُ لِلْبَحْرِ يَلْقَاهُ نَاشَفٌ
- 580 لَوْحَهَا فِي دِيرٍ وَ قَوْلُ: يَا سَيِّدِي عَبْدُ الْقَادِرِ
- 581 لَوْلَيْنِ مَا خَلَاوُ مَا يَقُولُوا لِلْخَرِينِ
- 582 مَا أَكْثَرَنِي بِأَحْبَابٍ فِي الشَّدَّةِ غَابُوا
- 583 مَا بِيَّاشُ الدُّورِ بِي النَّقْشَاتِ اللَّيِّ فِيهِ
- 584 مَا تَأْخُذُ رَايَ الْمَرَا، مَا تَبْعُ لِحَمَارٍ مِنْ وَرَاءِ
- 585 مَا تَبْطُ الْمَرَا حَتَّى تَكْتَفَهَا

- 586 مَا تَتَحَرَّكَ شَعْرَةَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ
- 587 مَا تَجِي تَتَحَرَّمُ الْمَرَا حَتَّى تَتَفَرَّقَ النَّاسُ
- 588 مَا تَخْلُطُ رُوحَكَ لِلنَّخَالَةِ مَا يُنْقَبُكَ الدَّجَاجُ
- 589 مَا تُشْبِعِيهِ مِنْكَ، مَا أَطْلَعِيهِ عَلَى سِرِّكَ
- 590 مَا تُضْرِبُ الْكَلْبَ أَنْ تَعْرِفَ مُوْلَاهُ
- 591 مَا تُعَاشِيهِ بِطَعْمِكَ وَ أَقْيَامِكَ، عَاشِي بِزَهْرِكَ وَ أَيَّامِكَ
- 592 مَا تُعْرُونِي فِي ابْنِي إِذَا مَاتَ، وَ عُرُونِي فِي عَصْرِ الْجُمُعَةِ إِذَا فَاتَ
- 593 مَا تُغَطِّيهِ السَّمْسُ بِالْغُرْبَالِ
- 594 مَا تَكُونُ حَلْوً وَ تَسْرُطُ، مَا تَكُونُ مُرً وَ تَتَلَاخُ
- 595 مَا خَصَّ الْعَمِيَةَ غَيْرَ لُكُلٍ
- 596 مَا دَخَلَ لِلْبَيْتِ إِلَّا الْقَمْحُ وَ الشَّعِيرُ، وَلَا الْفُولُ قَرَبَاغٌ
- 597 مَا رِيحَنَا وَ أَحْنَا نَصَلُّو حَتَّى نَرِيحُو وَ أَحْنَا نَغْتُو
- 598 مَا رَكَبَ مِنْ خَافٍ مِنَ الطَّيْحَاتِ
- 599 مَا كَانَتْ اللَّيِّ خِدَاتُ خُوهَا وَلَا بُوَهَا غَيْرَ اللَّيِّ خِدَاتُ عُدُوهَا
- 600 مَا هَزَّ الْمَعْزَةَ إِنْ حَزَقَهَا، قَالَ لَهُمْ زَيْدُونِي الْعَتْرُوسُ
- 601 مَا يَبْقَى فِي الْوَادِ غَيْرَ أَحْجَارُو
- 602 مَا يَبْكِي لَكَ غَيْرَ شَفْرِكَ وَ مَا يَنْدُبُ لَكَ غَيْرَ ظُفْرِكَ
- 603 مَا يَتَقَاوَا اثْنَيْنِ حَتَّى يَكُونَ الدَّرْكُ عَلَى وَاحِدٍ
- 604 مَا يَحْسُ بِالْحِمْرَةِ غَيْرَ اللَّيِّ عَافَسَ عَلَيْهَا (أَوْ غَيْرَ اللَّيِّ كَوَاتُو)
- 605 مَا يَحِلُّ مَا يَحْرَمُ
- 606 مَا يَصْلُحُ لَا لِلْعَادَةِ وَ لَا لِلْعِبَادَةِ
- 607 مَا يَنْبَحُ مَا يَصَادُ (يُصَيِّدُ)
- 608 مَا يَنْفَعُ حَذْرٌ مَعَ قَدْرٍ
- 609 مَا يُنْكَرُ أَصْلُو غَيْرَ لِبْغَلٍ
- 610 مَاذَا كَذَبُوا يَوْمَ أَنْ خَطَبُوا
- 611 مَا رَسَّ عَشْبَةٌ تَنْوُضُ وَ وَحْدَةٌ تَفَارِصُ
- 612 مَدَّسَ بِالنَّقَالَةِ حَتَّى يَجِيكَ السَّبَّاطُ
- 613 الْمَذْعُورَةُ مِنَ الْحَنْسِ كِي تُشَوِّفَ الْحَبْلُ تَدْوَى

- 614 مَرَّتِ السَّلْفُ كَالدَّقَةِ فِي الْكَتْفِ
- 615 مَطَرُ الصَّيْفِ يَنْحِي الْحَمَى وَ الْهَيْفَ
- 616 مَعْرِفَةُ الرَّجَالِ كُنُوزُ
- 617 مَعَزَةٌ وَ لَوْ طَارَتْ
- 618 مَكْتُوبٌ
- 619 مَلَسَ مِنْ طِينِكَ يَسْجَى لَكَ
- 620 مَنْ عِنْدِي وَ مَنْ عِنْدَكَ تَتَطَبَّعُ، وَ مَنْ عِنْدِي بَرَكَ تَتَقَطَّعُ
- 621 مَنْ لَحَيْتُو بِيحْرُ لُو
- 622 مَنْ نَهَارَ اللَّيِّ مَاتَتْ الْمَرْحُومَةَ، مَا كَلِينِاشْ خُبْرَةَ مَرْقُومَةَ
- 623 الْمَنْدَبَةُ كَبِيرَةٌ وَ الْمَيْتُ فَارُ
- 624 الْمَهْرُ لَا تَشْلُو، وَ الذَّكْرُ لَا أَدْلُو
- 625 مَوْتُ الْحُرْمَةِ وَ لَا عَيْشَةُ التَّذْمَامِ
- 626 مُوْلُ التَّاجِ وَ يَحْتَاجُ
- 627 مُوْلَاتُ رِبْعَةٍ وَ تَعْتُرُ
- 628 الْمُؤْمِنَ مَا يَكُونُ حَقُودُ
- 629 الْمُؤْمِنَ مُصَابُ
- 630 نَاخِذُ بِنِ عَمِّي بَحْلَاسْتُو، وَ لَا الْبِرَانِي بَقْنَاسْتُو
- 631 نَاخِذُ شَيْخٍ يَدْلُنِي، وَ لَا مَكْرُوسٌ يِعْلُنِي
- 632 نَارُ رَاجِلِي وَ لَا جِنَّةُ أَبِي
- 633 النَّاسُ تَعْرِفُ النَّاسَ وَ تَمَيِّزُ الذَّهَبَ مِنَ النَّحَاسِ
- 634 النَّاسُ تَغْلَبُ النَّاسَ وَ أَنَا نَغْلَبُ أُخِيَّتِي عَيْشَةَ
- 635 النَّاسُ عَلَى دِينِ مُلُوكِهِمْ
- 636 النَّاسُ مَعَادِنُ
- 637 نَاصِيَّتُهَا زِينَةٌ
- 638 نَاكُلُو فِي الْقُوْتِ وَ نَسْتَنَاوُ فِي الْمَوْتِ
- 639 نَتْرَةٌ مِنَ الْكَلْبِ وَ لَا يَمْشِي سَالِمٌ
- 640 نَحُ الرِّاسُ تَزَلُ لَخْصُومَةٍ
- 641 نَحُ مِنَ الْفَمِ تَزَلُ الْبِنَّةُ

- 642 نَعَصِي الْوَلَادَةَ فِي جَالِ الْوَسَادَةِ
- 643 نَقَطُ حَدِيثِكَ بِالْعَسَلِ
- 644 نَلْحَسُ مُسْتَيَّ وَ نَبَاتُ مَتَهَيَّ
- 645 نَهْزُ صَاعَ شَعِيرٍ، وَ مَا نَهْرَشُ سَاقَ يَشِيرُ
- 646 نَوْرِي لُو الرِّبَاعِ وَ بِنِ يَتْبَاعِ
- 647 هَذَا الَّذِي رَبِّي قَدَّرَ، وَ الَّذِي سَرَحَ قَاعَ يُوَدَّرُ
- 648 هَذَا مَا كَتَبَ لِي رَبِّي
- 649 هَذِي سَمِينَاهَا الْعَاقِبَةُ
- 650 هَرَبْتُ مِنْ قِطَاعِ الرُّوسِ، طُحْتُ فِي قَبَاضِ لِرَوَاحِ
- 651 هَمَّ الْبِنَاتِ لِلْمَمَاتِ
- 652 وَ الْحَاجِ دَحْمَانَ وَاشْ غَاصِبُو
- 653 وَ اللَّهُ مَا نَامَنُكَ يَا الْكَابُويَةَ وَ لَوْ كَانَ أَدَاكَ الْوَادُ
- 654 وَاحِدٌ يَحْلُبُ وَ وَاحِدٌ يَشُدُّ الْمَحْلُبُ
- 655 وَاحِدٌ يَلْعَبُ بِالْقُرْآنِ وَ وَاحِدٌ مَا لِقَاشُ بَاشٍ يُصَلِّي
- 656 وَاشْ يُخْرِجُ الْعُرُوسَ مِنْ بَيْتِ أُبَيْهَا
- 657 وَاشْ يَعْرِفُ لَحْمَارَ لِمَاكَلَةَ الْقَرْفَةِ
- 658 وَ اللَّهُ مَا تَدِّي غَيْرَ الَّذِي كَانَتْ لَكَ
- 659 وَ اللَّهُ يَا ذَبِيوُ مَا يَطْلَعُ الْعَقْبَةَ
- 660 وَصَلَ لِرَاسِ الْعَيْنِ وَ جَا قَابُ
- 661 وَطَنِي وَطَنِي وَ لَا رِقَادِي فِي الْقُطْنِي
- 662 وَعَدُّ الْحَرِّ دِينَ عَلَيْهِ
- 663 وَئِي قَبْلَ السَّيْلِ
- 664 يَا ابْنَ الْهَجَالَةِ
- 665 يَا ابْنِي الْكَبْشِ يَتْبَاعُ عَلَيَّ بَدْرُونَتُو
- 666 يَا ابْنِي عِنْدَكَ إِلَّا تَتَّعَرَفُ، وَإِذَا تَعَرَفْتُ عِنْدَكَ إِلَّا تَتَّكَشَفُ
- 667 يَا اللَّحِيَةَ نَبْتِي وَ الْعَارَ عَلَيْكَ
- 668 يَا الَّذِي رُحْتُ وَ وَلَيْتِي وَاشْ مِنْ بَنَّةِ خَلَيْتِي
- 669 يَا الَّذِي كَانَ يَعْطِينِي فِي الْحَلِيْبَةِ، غَيْرَ يَشُدُّ حَلِيْبَتَهُ، رَاهُ أَبِي شَرَى لِي عَتْرُوسُ

- 670 يَا بَنِّي إِذَا كُنْتَ دَا تَوَلَّيْتُ قَوْلِي وَ خَلَّيْتُ، وَإِذَا كُنْتَ مَا دَا تَوَلَّيْتُ قَوْلِي وَ مَا تَخَلَّيْتُ
- 671 مُغْلَلَةُ الْمَلَّاحِ وَلَا تْ زَقْلُوفَةُ! يَا حَسْرَاهُ
- 672 يَا سَعْدَكَ يَا فَاعِلَ الْخَيْرِ
- 673 يَا سَيِّدِي عَبْدَ الْقَادِرِ
- 674 يَا لَمْزُوقَ (لَمْشَبَّحِ) مَنْ بَرَّهَ وَأَشْ حَالِكَ مَنْ دَاخَلَ
- 675 يَا مَعْرَةَ مَاكِيشِ قَادِرَةَ تَوَلَّيْتُ، عَلَاهُ تَطْرُدِي
- 676 يَبِيعُ الرِّيحَ وَ يَشُدُّ الصَّحِيحَ
- 677 يَتَعَلَّمُ لِحَسَانَةٍ فِي رُوسِ لَيْتَامِي
- 678 يَخْلَعُ وَ يَمْنَعُ
- 679 يَدُ اللَّهِ مَعَ الْجَمَاعَةِ
- 680 يَدُ وَحْدَةٍ مَا تَصَقُّقُ
- 681 يَدُّو فِي قَصَعْتُو، وَ عِينُو فِي خَدَعْتُو
- 682 يَرُوحُوا أَيَّامَ لَخْدِيدَاتِ وَ يَجُو أَيَّامَ لُولِيدَاتِ
- 683 يَسُودُ سَعْدَكَ
- 684 يَضْحَكُ عَلَى الْخَشْبَةِ وَلَا يَضْحَكُ عَلَى صَانِعِهَا
- 685 يَطُولُ لَيْلَهَا وَ تَعْلَفُ
- 686 يَعْطِيكَ تَخْطِي رَاسِي
- 687 يَغْطِي السَّهْلَ وَ الْوَعْرَ
- 688 يَفْنَى مَالَ الْجَدِّينَ، وَ تَبْقَى حَرْفَةَ الْيَدَيْنِ
- 689 يَمُوتُ النَّقَّاقُ وَ يَبْقَى الرَّرَّاقُ
- 690 يَنْعَلُ (يَلْعَنُ) بُو لَحْيَةِ تَبَاتِ تَحْتَ الثَّرَى

