



وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الشيخ العربي - تبسة -
كلية العلوم الانسانية والاجتماعية
العلوم الاجتماعية



أطروحة مقدّمة لنيل شهادة الدكتوراه ل.م.د.
تخصّص الأنثروبولوجيا

الطّوقس الاحتفاليّة بالجزائر
احتفاليّة يّناير أنموذجا
دراسة أنثروبولوجيّة بولاية تبسة

إشراف
أ.د. براك خضرة

إعداد
صحرة شعويّة

لجنة المناقشة

الصّفة	الجامعة	الرّتبة	الأستاذ(ة)
رئيسا	جامعة الشيخ العربي - تبسة	أستاذ محاضر أ	د. بروقي وسيلة
مشرفا ومقرّرا	جامعة الشيخ العربي - تبسة	أستاذ التعليم العالي	أ.د. براك خضرة
ممتحنا	جامعة علي لونيّسي - البلّيدة 2	أستاذ التعليم العالي	أ.د. بوخدونى صبيحة
ممتحنا	جامعة الشيخ العربي - تبسة	أستاذ محاضر أ	د. جّقال نور الدين
ممتحنا	جامعة الشيخ العربي - تبسة	أستاذ محاضر أ	د. عّناق جمال
ممتحنا	جامعة حمة لخضر - الوادي	أستاذ محاضر أ	د. خواني خالد

السنة الجامعيّة: 2021 / 2020

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شكر وعرهان

﴿ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَى وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ ﴾

الحمد والشكر لله أولاً وأخيراً

الحمد لله بكرة وأصيلاً؛ على واسع فضله وتوفيقه لنا في انجاز هذا البحث.
كما أنه من شيم الكرام الاعتراف بشيم الأكرمين حتى وإن كان استيفاء حقهم
مستحيلاً، بدءاً بوالديّ اللذين أوقدا شمعاً حياتهما ليضيئاً دربا يشعّ بنور العلم
والمعرفة.

وأشكر كل أعضاء لجنة التكوين طيلة مساري الدراسي
ولا يفوتني أن أشكر الأساتذة في لجنة المناقشة الذين تحمّلوا عناء قراءة هذا
البحث ونقده وتقومه.

والشكر موصول لكل من كانت له صلة بالبحث
ولكل من مدّ لي يد العون من قريب أو بعيد.

محررة شعونة



إهداء

إلى والديّ الكريمين

اللذين أفنيا عمرهما في تربيّتي وتعليمي

إلى التي أثقلت الجفون سهرا، وجاهدت الأيام صبورا، وشغلت البال

فكراً... أمي الحبيبة

إلى سندي وقوّتي وسبب بلوغي هذا المستوى ووقوفني على هذا المنبر

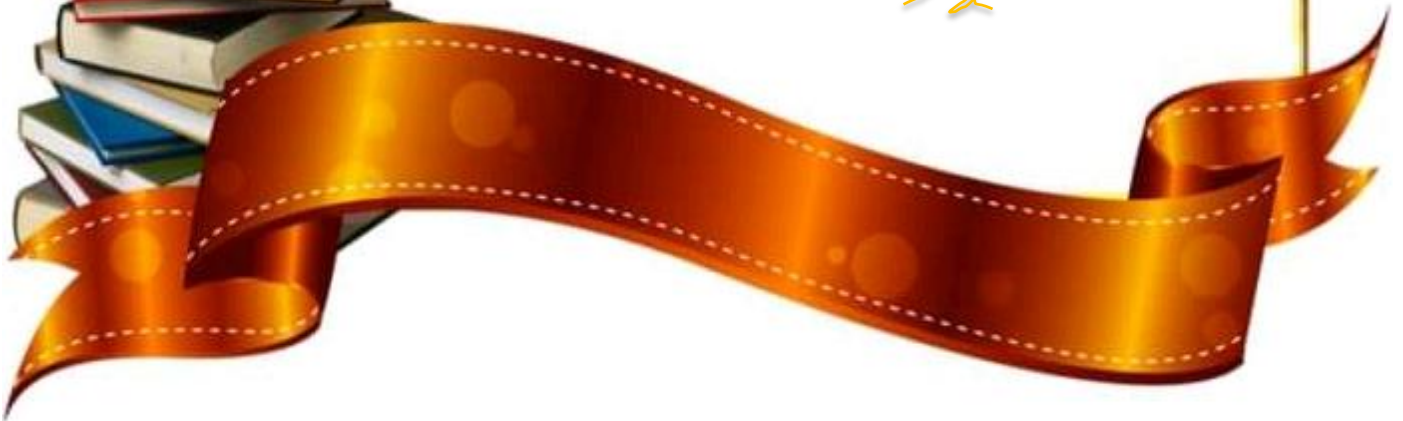
بعد الله... أبي الغالي

إلى فخري وعزوتي في الحياة.... إخوتي رعاهم الله

إلى جميع من وسعهم قلبي ولم تسعهم أسطري

أهدي ثمرة جهدي

صحرة شعونة



مقدمتی

ثقافة الناس هي مجموعة نصوص

يجتهد الأنثروبولوجي في فهمها

كيفن دواير

مقدّمة

إنّ الحديث عن التّراث الثقافي هو الحديث عن حضارة الإنسان، فهو يمثّل مدخلا أساسيا لدراسة وفهم أيّ حضارة وأيّ مجتمع، ليمثّل ذاك الإبداع البشريّ الذي يحمل في طيّاته العديد من الجوانب، الماديّة والمعنويّة التي تحاكي وتحكي تاريخ شعوب وثقافات، وطرق تفاعل الأفراد وتكيّفهم مع بيئتهم المعيشيّة.

فثقافة الأمم لطالما كانت ركيزة أساسيّة من ركائز هويّتها الثقافيّة وعنوان اعتزازها بذاتها الحضاريّة، وأهميّتها التي تكمن في تنوّع التّراث وما يزخر به من سمات ثقافيّة، إذ يعتبر التّراث الثقافيّ لاسيما الشّعبي منه ميدانا خصبا وثرّيا يحتاج إلى مزيد من البحث والتّقيب في خباياه كونه لا يزال ميدانا بكرا مليء بالممارسات الغامضة التي تحتاج إلى التّحليل والتّفسير، وخرّان ثري ملتصق بالإنسان يأبى الانفصال عنه، إذ يتلّو ماضيه العريق بصيغه المختلفة، وهو ذلك الوعاء الذي يشكّل أنواعا من الوقائع الاجتماعيّة الكليّة التي تشير إلى شكل من أشكال الوعي السوسولوجي الذي يظهره الفاعلون لفهم عالمهم وإيجاد آليات التّواصل فيه، على حدّ تعبير جون كوبان Jean Copans والتّراث الثقافيّ يستمدّ خصوصيّته من خصوصيّة المجتمع المحليّ الذي ينتمي إليه، وبهذا يكون مجالا رحبا يضمّ العديد من العناصر الثقافيّة المتنوّعة التي ابتكرها الوجدان الشّعبي، مكوّنة ذلك الرّباط الرّوحي الذي يربط حركيّة الشعوب بعاداتها وتقاليدها على مرّ الأزمنة والعصور، حافظة لهويّتهم الثقافيّة والاجتماعيّة من هزّات عنيفة وهجومات تدميريّة آتية من طرف الثقافات الدّخيلة، التي تحوي في ظاهرها عادات وتقاليد وممارسات تقوم على مبدأ الاندماج

والمسايرة، وباطنيا نجدها تحمل مبدأ التّضاد والتّغيير، وهذا ما أدى إلى بروز الظّاهرة الإزدواجية الثّقافيّة والإجتماعيّة لدى الأفراد في بعض الممارسات التي أصابها التّمزّق في أغلبها بين عادات وتقاليد محليّة وعادات وتقاليد دخيلة مستوردة ومستحدثة.

وبلادنا ليست بمعزل عن ذلك، فرغم أنّها تزخر بتراث شعبي ثري ومتنوّع، يحاكي عراقة شعبها الممتدّة، وعمق الحضارة البشريّة لهذا الشّعب، رغم أنّه تراث نابض بالحياة إلاّ أنّه لم يكن بمعزل عن محاولات الطّمس والتّهميش، ولا عن تلك التّغيرات الحاصلة في ظلّ العولمة والتّطوّر التّكنولوجي، إذ عرفت الكثير من التّغيرات والتّحوّلات نتيجة التّراكمات التّاريخيّة والاجتماعية النّاجمة عن تعاقب الحضارات على المجتمع الجزائري، وما تخلّلتها من ثقافات دخيلة ومحاوله طمس الهوية الثّقافية الجزائريّة، سيما ما يتعلّق منها بجانب العادات والتّقاليد؛ كون العادات والتّقاليد هي حكمة الشّعب واعتقاده، وهي حالات معنويّة ذات علاقة عميقة الجذور سواء بالذاكرة الفرديّة أو الذاكرة الجماعية والمخيال الجمعي.

وقد أصبحنا بذلك نخشى الضّياع لهذا التّراث واندثاره في ظلّ الثقافات الدّخيلة، كما نخشى ذوبانه وانصهاره في ثقافة الآخر والانسلاخ والتّجرد من خصوصيّة المحليّة تحت راية تهمين الحوار المتبادل بين الثقافات، لذا كان لزاما علينا الحفاظ على تراثنا والتمسك به عبر دراسة تحليليّة ومن ثمّة توثيقه والتّعريف بأهمّ عادات احدى مناطق الجزائر العريقة - تبسة - (منطقة بئر القوسه حالة)، خاصّة في ظلّ تراجع علاقة النّاس بالماضي والتي أصبحت تتسم بنوع من التّناقض واللاتجانس الذي فرضه الفكر المعاصر من عولمة الثّقافات وتداخلها وامتزاجها، ليخرج إلى حيز الوجود ثقافة عالمة على حساب الثّقافات المحليّة، وهذا ما يعزّز خيارنا المصيري بحفظ التّراث والتمسك به عن طريق توثيقه، حتّى يبقى يشكّل نسيجاً حضارياً أصيلاً متميزاً بخصوصيّاته المتباينة تباين مجتمعاتنا المحليّة.

ومن بين أشكال هذا النسيج نجد ذلك الاحتفال الذي تشترك فيه بلدان شمال افريقيا عموما والمجتمع الجزائري خصوصا، ويطلق عليه تسمية **ينّاير** أو **راس العام**، والذي يشكّل تظاهرة ثقافية شعبية تمثّل أبرز الممارسات التّراثية في الجزائر، وأحد أهمّ الاحتفالات الشّعبية التي تستمد أهميّتها ممّا تحمله في طيّاتها من معتقدات وطقوس تحوي دلالات رمزيّة عميقة، وكما نعلم فإنّ مجال الطّقوس والمعتقدات يعتبر من القضايا التي أثّرت حولها ضجّة فكريّة خاصّة في المجال الأنثروبولوجي، حيث كانت ومازالت تصنّف ضمن سلسلة الأنساق الرّمزيّة المشبعة بالدلالات والمضامين الأنثروبولوجيّة، باعتبارها مرآة عاكسة لقضايا المجتمع الشّعبي وحلقة وصل بين الماضي والحاضر.

لهذا سنحاول من خلال هذه الدراسة مقارنة موضوع **طقوس احتفالية ينّاير** في منطقة تبسة التي تتجسّد كأنساق ثقافيّة مضمرة تحت قناع العادات والتقاليد، واستثارة هذا الفعل النّسقي بما يفضيه المخيال الشّعبي وتحليله بما تقتضيه المقاربات الأنثروبولوجيّة، من خلال محاولة التعمّق في الأبعاد الدلاليّة لها، والولوج إلى المعاني العميقة التي تنطوي عليها، والتي تستلهم قيمتها من خصوصيّة تمثّلات أفراد المجتمع الذي يحتضنها والفضاء الطّقسي الذي يؤطّرها. وبهذا تتأكّد مشروعيّة بحثنا هذا وغيره من البحوث التي ستأتي بعده في السّعي لمحاولة فهم احدي أهم المظاهر الاحتفاليّة في الجزائر بل في شمال افريقيا عامّة.

فقد جاءت هذه الدّراسة المعنونة بـ "**الطقوس الاحتفالية بالجزائر، احتفالية ينّاير أنموذجاً**" وهي من البحوث الكيفيّة التي تلقي الضّوء على منظومة الطّقوس والممارسات التي تتضمّنّها احتفالية ينّاير وتسجيل عاداتها، ودراستها من أجل معرفة مكوّناتها المادية وشروطها الموضوعية والكشف عن الأسس التّاريخية والأبعاد الاجتماعيّة والوظائف الاقتصاديّة والدلالات الرّمزيّة، بل وحتىّ

الخلفيات الأيديولوجية، وأهم مظاهر التحوّلات الرّمزيّة والثقافيّة التي طرأت على هذه الممارسات وللضرورة المنهجية قمنا بتقسيم الدّراسة إلى خمسة فصول، جاءت كالتالي:

الفصل الأوّل: المقاربات المفهميّة والمنهجية للدّراسة

حيث اشتمل هذا الفصل على التّعريف بموضوع الدّراسة ومبرراتها، وما تحمله من أهميّة مستمدّة من أهميّة الموضوع المدروس نفسه، والمرامي والأهداف العلميّة والمعرفيّة التي تسعى إليها، كما حاولنا في هذا الفصل تحديد اشكاليّة الدّراسة وتساؤلاتها التي تبحث فيها، والتّعريف بمجالات الدّراسة وفضاءاتها، وكذا تبرير المقاربات المنهجية التي تمّ تبنيها في هذه الدّراسة، وكيفية توظيف وإدراج أدوات وتقنيّات البحث والمنهج المتّبع في التّحليل والدّراسة، ومنه تحديد أهم المفاهيم التي ارتكزت عليها الدّراسة.

الفصل الثاني: تبسّة العادات والمعتقدات؛ السّمات الثقافيّة والطقوس الاحتفالية

تمّ في هذا الفصل التّعريف بأهم الخصائص والسّمات التي تميّز الفرد في مجتمع البحث، فكان هذا الفصل عبارة عن اطلالة موجزة على خصائص تبسّة والطبيعة السوسيوثقافية لسكان المنطقة من خلال ادراج بعض الطقوس والعادات التي تتخلّلها الاحتفالات العائليّة والدينيّة والشّعبيّة

الفصل الثالث: مقدّمة في تاريخ يّناير (المفهوم والظاهرة)

حاولنا في هذا الفصل التّعريف بيّناير كمصطلح ثمّ كظاهرة، من حيث التّطرّق إلى مرجعيّته بين الكتابة التّاريخيّة والزّواية الشّعبيّة وتضارب الآراء حول أحقيّته كاحتفال، هل يرجع للتّاريخ المؤسّطر (شيشناق) أم للارتباط الرّوحي الذي يجمع بين الفرد الأمازيغي وأرضه؟ لننتقل أخيرا إلى بعض مظاهر الاحتفال في مختلف ربوع الوطن مع ادراج أهمّ الطقوس التي يشملها يّناير كتقافة محليّة وطنيّة تحظى بتعدديّة المكان رغم محدوديّة الرّمان.

الفصل الرابع: طقوس يّناير بين خصوصيّة النّسق المحلي ورمزيّة المضمون الدلالي

كما حاولنا في هذا الفصل الكشف عن أهمّ المظاهر الاحتفاليّة والطقوس التي تميّز احتفاليّة يّناير في منطقة بئر القوسة محلّ الدّراسة، حيث انطلقنا من العرض والوصف إلى التّحليل والتّفسير حسب ما تملّيه خلفيّة الفرد الثقافيّة وامتثاله لتطبيق الطّقوس النّاييريّة، فينكّون بذلك نسقا طقوسيا بل منظومة متكاملة من الطّقوس والممارسات التي وجب تحليلها ومن ثمّة تأويلها حسب ما ترمز إليه ليتمّ الانتقال بعد ذلك الى محاولة إدراج منظومة الوظائف التي تؤدّيها هذه الطقوس، والتّعرّف على أهمّ الأبعاد والمجالات التي تتطوي عليها وتجسّدها.

الفصل الخامس: يّناير من الظّاهرة الاحتفاليّة المحليّة إلى التّظاهرة الوطنيّة الأيراديّة

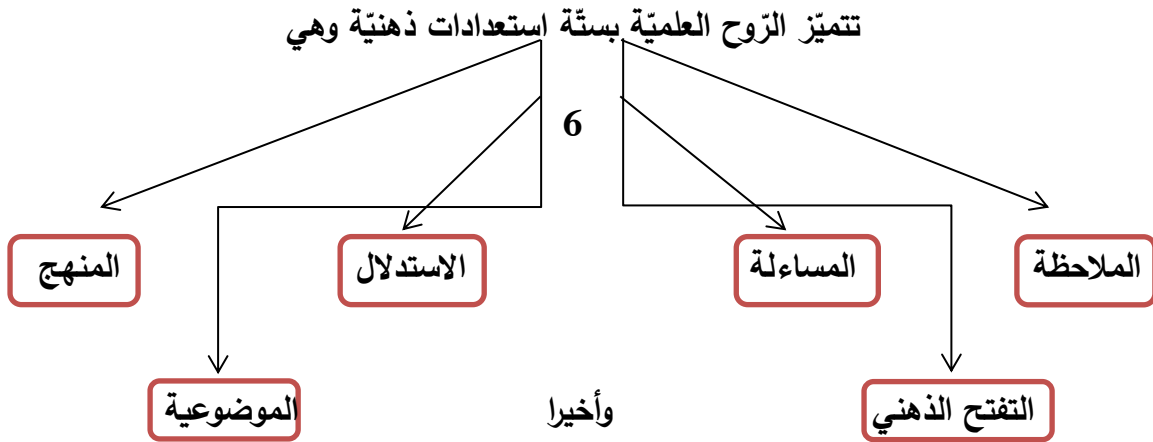
كان لزاما علينا أن ننهي الدّراسة بفصل يوضّح مدى استمراريّة هذه الطّقوس ومحافظةها على طابعها الشّعبي، وذلك بمحاولة معرفة وتحليل طبيعة التّغيّر التي مسّت طقوس يّناير ومدى اختلاف نظرة الفرد من خلالها إلى الغرض الحقيقي الذي وضعه أجدادنا له، وهل بقي مجرد احتفاليّة محليّة محدودة الفضاء الطّقوسي والمجال المكاني، أم أنّها تعدّتها لتصبح تظاهرة ثقافيّة في طابع وطني رسمي وبتقوس مستحدثة ؟

وفي نهاية المطاف نعتقد جازمين أنّ هذه الدّراسة هي محاولة أولى في هذا الميدان البكر والخصب، من هذه الزّاوية الاحتفاليّة التي يعتقد البعض بأنّها اختصّت ولا زالت تعنى بمناطق محدّدة دون سواها، مثل منطقة القبائل الكبرى، ومناطق من تلمسان لا سيما بني سنوس، هذه المناطق التي انجذب جلّ الباحثين إليها، في حين لا يزال البحث في مناطق أخرى منسيا، لاسيما في موضوع الطّقوس الاحتفاليّة الذي يزداد عمقا وصعوبة كلّما ازداد التوغّل فيه.

لنصل في محطّتنا الأخيرة إلى عرض أهمّ النّتائج المتوصّل إليها، انطلاقاً من ملاحظتنا الفعليّة للطّوقس في سياقها البحثي، كما فضّلنا صياغة خلاصة تحوي النّتائج حيث تكون مفتوحة على آفاق بحثيّة جديدة في نفس السّياق.

وفي الأخير تمّ تدعيم الدّراسة بملاحق تشمل مختلف الوثائق التي نظّنها تؤكّد بعض الحقائق الواردة في هذه الدّراسة.

الفصل الأول
المقاربات المفهميّة
والمنهجية للدراسة



لكلّ واحد من هذه الاستعدادات دور في هذه المحطة أو تلك من لحظات إجراء البحث فإذا كانت **الملاحظة** تسمح بالتحقق من الافتراضات فإنّ **المساءلة** تساهم في تحديد موضوع البحث وإذا كان **الاستدلال** هو الأساس في صياغة مشكلة البحث فإنّ **المنهج** يتضمن الإجراءات التي تهدف الى تنظيم البحث وأخيرا، إذا كان **التفتح الذهني** يسمح بالابتعاد عن الأفكار المسبقة فإنّ **الموضوعية** ستظلّ مثلا أعلى ينتظر بلوغه.

موريس انجرس

تمهيد

تعتبر الاجراءات المنهجية للدراسة من المراحل الأساسية التي تخضع لها كلّ دراسة علمية، إذ تكمن قيمة أي بحث علمي في التّحكّم السّليم في الطّرق والأساليب المنهجية، وكيفية تطبيق الأدوات والتقنيات المتماشية مع طبيعة الموضوع، دون أن ننسى تبني المقاربة أو المقاربات التي تساعد في فهم وتحليل الموضوع وما ينتجه الحقل الميداني.

وانطلاقاً من ايماننا ووعينا بالأهمية المحورية التي يكتسيها الموروث الشّعبي في تكوين وبلورة الشّخصية الوطنية والحفاظ على الهوية الجزائرية، رأينا أنّه من الصّورى إعادة إنتاج الميدان الأنثروبولوجي المحلّي المتعلّق بمواضيع التّراث الشّعبي عامّة والطقوسي خاصّة، وفق الشّروط المنهجية والمعرفية التي يقتضيها كلّ بحث حسب خصوصيته وطبيعته، وذلك من خلال عرض دراسة وتحليل أهم الطّقوس التي تتخلّل احتفال يّناير الذي يعتبر من أعرق الاحتفالات في الجزائر وأكثرها اختلافاً.

أولاً: التعريف بموضوع الدراسة - مقارنة نظرية

1- الدراسات السابقة

تعدّ الدراسات والجهود السابقة بمثابة قاعدة علمية تساهم في توضيح الرؤية لدى الباحث حيث تعتبر نتائجها انطلاقة لدراسة علمية جديدة، وتعتبر مدخلا لفهم جوانب الموضوع المدروس لاسيما الدراسات الأنثروبولوجية، حيث تبين نوعية البحث الملائم لهذا الموضوع باعتباره من الظواهر الاجتماعية والثقافية التي تحتاج إلى تفسير وتحليل مضامينها، وتساهم في تحليل البنية التكوينية للطقوس والعادات الاحتفالية بمختلف دلالاتها الثقافية، ووظائفها الاجتماعية، الدينية والعرفية، والرمزية، واكتشاف أثر كل ذلك في التفكير المحلي وتوجيهه، وبالتالي الكشف عن واقع الامتثال لمختلف الممارسات الطقوسية التي باتت تشكل هوية الأفراد وتحدّد ثقافتهم.

يمكننا استعراض الدراسات السابقة ذات الصلة بموضوع بحثنا، والتي تناولت متغيرات لها علاقة مباشرة أو شبه مباشرة (قريبة) بموضوع دراستنا، حيث يمكننا تقسيم هذه الجهود السابقة حسب متغيرات بحثنا ومحاوره الأساسية إلى 03 أصناف:

✓ صنف جمع الدراسات التي اهتمت بالاحتفالات المجانبة لموضوع بحثنا، والتي اتخذنا منها مدخلا لفهم السمات الثقافية المميّزة لمجتمع البحث (منطقة تبسة) حيث تهتمّ هذه الدراسات بالاحتفالات العائلية (ما عني بدورة الحياة) وكذا الاحتفالات الدينية والموسمية وإبراز طقوسها المختلفة.

✓ وصنف اهتمّ باحتفالية يباير وطقوسها ودلالاتها، بالرغم من اختلاف تخصصات الباحثين ومناهج أساليب الدراسات المعروضة.

✓ أمّا الصنف الأخير فاختصّ بالدراسات التي اهتمت وعالجت التغير الاجتماعي والثقافي والتحوّلات التي طرأت على المجتمع وما نجم عنها من تحوّل في العادات والمعتقدات وبالتالي

الطقوس والممارسات، وقد تنوّعت الدّراسات المعتمدة بين المحليّة (الجزائريّة) والعربيّة والإستشراقية (الغربيّة)، وسيكون عرض الدّراسات حسب تصنيفها، مع التّعليق على كلّ منها وتوضيح أوجه الاستفادة وموقع البحث الحالي منها.

1-1 عرض الدّراسات السّابقة

من أهمّ الدّراسات والبحوث السّابقة التي اعتمدنا عليها وساعدتنا في رسم ملامح هذا البحث منهجيا ومعرفيا، وزيادة فهم مجالات الطّقوس ودلالاتها وإبراز التّدخل بينها وبين طقوس احتفالية يّاير في دراستنا الحاليّة. حيث نذكر منها الدّراسات الآتية:

* دراسة صبحي حنا بعنوان: "أساسيات في منهج دراسة دورة الحياة"¹ دراسة تراثية فولكلورية، اقترح صاحبها من خلالها عدّة أدوات بحثية مناسبة لمثل هذه المواضيع الثقافيّة التراثية فأكد ضرورة الجمع بين أكثر من وسيلة لاستنطاق الميدان وجلب المادّة العلميّة منه، حيث تحوي دراسة للممارسات الشعبيّة من الميلاد إلى الوفاة، مع محاولة الباحث توضيح آفاق وأبعاد المنهج في دراسة هذا الموضوع (الممارسات الشعبيّة) وفهم الإطار الاجتماعي للسلوك الثقافي.

وهدف الباحث من خلال دراسته هذه إلى - توعية الباحثين بضرورة جدوى دراسة دورة الحياة والتّوسّع في البحوث الاستشراقية حتى لا تكون دراسة دورة الحياة مقتصرة على العادات والتقاليد.

نلاحظ من خلال هذه الدّراسة أنّ الباحث كان توجّهه منهجيا أكثر، حيث غلب الطابع المنهجي على التّراثي (توضيح الممارسات الثقافيّة وتحليلها)، إذ حاول الباحث في مختلف أطوار دراسته التّقرّب من أنجع الأدوات والوسائل البحثية لدراسة الظاهرة الثقافيّة وفهم معناها الحقيقي، كما أنّه

1 نبيل صبحي حنا: أساسيات في منهج دراسة دورة الحياة، حوليّة كآية الانسانيّات والعلوم الاجتماعيّة من 1979 إلى 1997، جامعة قطر، العدد 17، سنة 1994، ص (175 - 327).

المقال منشور أيضا على الرّابط www.qspace.qu.edu.qa

أكد أنّ الهدف بين الدراسات الثقافيّة والفلكلوريّة على حدّ سواء هو التّسجيل الثقافي والحفظ الأرشيفي الجيد للموروث الثقافي وتحسينه من الزّوال والاندثار.

كما أشار الباحث إلى صعوبة الوصول لتعميمات حول الدراسات المتعلّقة بالظواهر الثقافيّة، نظرا للتعدّد والتّنوع غير القابل للإحصاء، لاختلاف السلوكات والإجراءات المتعلّقة والخاصّة بمناسبات معيّة، كما أنّ هذا الاختلاف والتّنوع لا يوجد بين الظواهر السائدة في مجتمعات متباينة، بل توجد داخل المجتمع الواحد، لاسيما تلك التي تتّصف بالانتساع والكثافة وتعدّد الجماعات والمجتمعات المحليّة فيها، وهذا حال المجتمع الجزائري الذي يتّسم بتنوّع ثقافته وتباينها من منطقة لأخرى.

* دراسة الباحثة نافجة عبد المالك والموسومة بـ "عادات وطقوس الزّواج - مقارنة

أنثروبولوجيّة بالمجتمع المحلي بالشريعة ولاية تبسة"¹

تناولت الباحثة من خلال دراستها مراحل الزّواج من بدايته حتّى نهايته، لإبراز العادات والممارسات والطقوس، والاحتفالات التي ترافق كلّ مرحلة، محاولة الكشف عن وظائفها الاجتماعيّة والقيم المتضمّنة فيها، ودلالاتها الرّمزيّة المتعدّدة، معتمدة في تحليلاتها على المقاربة البنائيّة الوظيفيّة، بالتكامل مع المنهج الاثنوميتودولوجي بوسائله وتقنياته المتمثّلة في الملاحظة بالمشاركة والمقابلة، وكذا الأدوات المساعدة المتمثّلة في الاخباريين والصّورة الفوتوغرافية، جاعلة من السّؤال الآتي تساؤلا رئيسيا للدراسة ومحور الإشكاليّة فيها: ما هي عادات وطقوس الزّواج ودلالاتها ووظائفها المختلفة؟ وتعدّ هذه الدّراسة مساهمة قيّمة في المجال العلمي، حيث ساهمت في توثيق بعض العناصر في الجوانب الماديّة واللاماديّة في منطقة الشريعة بولاية تبسة، وهدفت الباحثة من خلال هذه الدّراسة إلى التّعرف على الجوانب الرّمزيّة والأبعاد والوظائف المختلفة للاحتفالات

1 نافجة عبد المالك: عادات وطقوس الزّواج - مقارنة أنثروبولوجيّة بالمجتمع المحلي بالشريعة ولاية تبسة كلية العلوم الاجتماعيّة، عبد الحميد بن باديس، مستغانم، الجزائر، أطروحة دكتوراه في علم الاجتماع والانثروبولوجيا، سنة 2017 - 2018.

الخاصة بالزواج، ومحاولة تكوين وعي جماعي وذاكرة ثقافية حول منطقة الدراسة، لتكون بمثابة انطلاقة لدراسات أنثروبولوجية مستقبلية حول مواضيع مختلفة تندرج ضمن الموروث الثقافي المحلي الخاص بولاية تبسة، وهو ما حدث فعلا مع دراستنا الحالية، فكانت دراسة الباحثة نافجة عبد المالك بمثابة انطلاقة حقيقية لبحثنا الحالي، ودعامة علمية ممنهجة له في فهم عادات وتقاليد جوانب أخرى من احتفالات تبسة ومقارنتها مع الممارسات الموجودة في منطقة دراستنا، ومعرفة الخصائص الكامنة في المجتمع المحلي من خلال تجليات المقدّس ومظاهر الاحتفالات والأساطير المؤسسة للطقوس، والممارسات ذات الدلالات العميقة، وهذا ما سيأتيه لنا العمل في ظلّ المدخل البنائي الوظيفي، وقد كشفت الباحثة من خلال هذه الدراسة أنّ منطقة تبسة لازالت غنية بالكثير من عناصر التراث الشعبي، ولا تزال متمسكة بعدة طقوس تعكس تمسك الأفراد بالمعتقدات الشعبية، كما لمست الباحثة الطابع التوفيقي بين ما هو تقليدي وما هو عصري، وأرجعت ذلك إلى عدم انقطاع الصلة بالماضي بالرغم من بعض التعديلات على الكثير من العادات والممارسات، إلاّ أنّها تبقى إرثا ثقافيا يعكس معتقدات الأفراد، لاسيما في طقوس الزواج التي لمسنا تشابها كبيرا بين ما هو ممارس في منطقة الشريعة وما هو موجود في منطقة بحثنا الحالية (الماء الأبيض) قد يصل إلى حدّ التّطابق أحيانا، لولا بعض الاختلافات البسيطة المميّزة لمجتمع بحثنا، وهناك بعض العادات والطقوس التي تلاشت، وأخرى دخلت عليها بعض التعديلات نتيجة تطوّر المجتمع والعامل التكنولوجي، وكذا احتكاك المجتمع المحلي تبسة بمجتمعات أخرى عن طريق التعليم والزواج خارج حدود المنطقة، وهذا ما لمسناه في بحثنا الحالي أيضا، لكنّ الشيء المتفق عليه حسب ما تشير الباحثة أنّ العادات والطقوس الممارسة في الزواج، وحتّى في باقي الاحتفالات تلعب دورا كبيرا في الضبط الاجتماعي، حيث تعبّر عمّا هو مقبول وما هو مرفوض أو مستهجن لدى أفراد المجتمع التبسي بصفة عامّة.

حاولنا الوصول الى دراسات سابقة عن التظاهرات الثقافية الخاصة ببيّانير في منطقة تبسة، أو حتّى باقي المناطق بتحليل وقراءة أنثروبولوجية، لكن هذه التظاهرات تحديداً على الرغم من الاهتمام المتزايد بها من قبل الصحافة الوطنيّة خاصّة في الآونة الأخيرة، إلّا أنّها لم تحظ بنفس الاهتمام في البحوث العلميّة، الأمر الذي شكّل لنا صعوبة في الحصول على دراسات سابقة في هذا المجال بالتّحديد لذا اكتفينا بالدراسات في مجالات أخرى:

* دراسة الباحث منصف المحواشي بعنوان "الطقوس وجبروت الرموز قراءة في الوظائف والدلالات ضمن مجتمع متغير"¹ وقد جاءت هذه الدراسة كمحاولة من الباحث للكشف عن وظائف ودلالات الطقوس، والبحث في مدى ثباتها واستمراريتها ضمن ديناميكية المجتمع وتغيّر آلياته حيث قارب الإشكال في بحثه بضبط قضاياها الأساسيّة في مجموعة من المسائل الجوهرية التّالية: ما ماهية الطقوس، وما مضامينه الرمزية؟ ماهي الوظائف الأساسيّة التي ينهض بها في الحياة الاجتماعيّة؟ ثمّ كيف ندرك علمياً دلالة انخراط الناس فيه بالنظر إلى شواغلهم وهمومهم؟ حيث جعل كلّ سؤال من هذه الأسئلة محورا لدراسته، وفي محاولة منه للإجابة على هذه الإشكالات أشار إلى أهميّة إدراك حجم التغيّرات الاجتماعيّة التي هزّت مجتمعاتنا الحديثة، وما صاحبها من تمرّقات ثقافيّة، بدءاً من تقسيم العمل إلى تدرّج القرابة، وتشوّش القيم، لتمثّل الممارسات الطقوسية في هذه السياقات مجالاً للاستثمار الرمزي، متّخذة من الاحتفالات فرصاً لتتعهد رأسمالها الاجتماعي بما يسمّى التّعديل أو الترميم الثقافي، ليؤكد الباحث في نهاية بحثه وكنتيجه له، أنّ الطقوس تتخذ دوراً بناءً وغيادياً في حياة الجماعة الأهلية، لأنّها توفّر لممارسيها نوعاً من العلوّ لا تستطيع رتابة الحياة اليومية أن تعطيهم إيّاه.

1 منصف المحواشي: الطقوس وجبروت الرموز - قراءة في الوظائف والدلالات ضمن مجتمع متحوّل، مجلّة إنسانيّات، عدد 49، جويلية - سبتمبر، 2010، ص. ص 15 - 43.

* دراسة الباحثة طيلىب نسيمية والتي جاءت تحت عنوان "الأبعاد الأسطورية للطقوس الاحتفالية في منطقة القبائل بالجزائر، دراسة سيميولوجية لعينة من الطقوس الاحتفالية في بني معوش ببجاية"¹ وقد تناولت فيها الباحثة مختلف الطقوس الممارسة ضمن احتفالات دورة الحياة (الميلاد- ختان- زواج) وبعض الطقوس الموسميّة المتعلقة بخصوبة الأرض في منطقة بني معوش بولاية بجاية، حيث اعتمدت الباحثة العينة القصدية، إذ وقع اختيارها على مجموعة محدودة من الطقوس الاحتفالية التي تمارس بالمنطقة على نحوين (طقوس دورة الحياة باختيار طقوس الميلاد والختان ثمّ الزواج، وطقوس المواسم والاحتفالات بخصوبة الأرض، وكان الهدف الرئيسي لهذه الدراسة هو التعرف على الحقيقة الأسطورية المجهولة لعينة الطقوس الاحتفالية المزمع بحثها بالإضافة إلى تحديد معالم الفكر القديم لدى سكان بني معوش، من خلال تحليل معتقداتهم ومحاولة الباحثة من خلال دراستها الكشف عن العلاقة الموجودة بين الطقس كدال والاسطورة كمدلول، ولما كان موضوع البحث مرتبطاً بثنائية الطقس الاحتفالي والأسطوري من حيث الرمزية والدلالة، كان لزاماً على الباحثة اختيار مقارنة تتماشى وخصوصية الموضوع وطبيعته، ألا وهي السيميولوجيا التي تهتمّ بدراسة وتحليل البنى العميقة وتفكيك الرسائل التي تتضمنها هذه الطقوس الاحتفالية، رغم أنّ النقاش الابستيمولوجي لا يزال قائماً حول وضعيّة السيميولوجيا التي لم يفصل فيها بعد، فيما إذا كانت علماً أو منهجاً أو مقارنة، وأمام حتمية الحسم في تموضعها ضمن هذا البحث، فإنّ الباحثة اعتبرتها منهجاً كونه الأقرب في الخيارات المتاحة، وما تتميز به هذه الدراسة هو طابعها المحلي الذي استقدا منه كونه أبرز التقاء الممارسات الطقسية لأفراد منطقة بني معوش مع الممارسات الطقسية لأفراد منطقة بئر القوسه محلّ بحثنا، وهذا الالتقاء كان على

1 نسيمية طيلىب: الأبعاد الأسطورية للطقوس الاحتفالية في منطقة القبائل بالجزائر - دراسة سيميولوجية لعينة من الطقوس الاحتفالية في بني معوش ببجاية، قسم الاعلام والاتصال، كلية العلوم السياسية والاعلام، جامعة الجزائر 3، دراسة مقدّمة لنيل ش الماجستير، 2010 / 2011.

مستويات عدّة، حيث اشتركت المنطقتين في مختلف الاحتفالات وطقوسها الممارسة والمرافقة لها ممّا يؤكّد اشتراك المجتمع الجزائري ككل في عموميّات الممارسات الطقسيّة واختلافهم في الخصوصيّات التي تفرضها المتغيّرات الجغرافيّة والثقافيّة واللّهجات المحليّة، وقد أتينا على ذكر هذه الدّراسة والاستفادة منها كثيرا لتقاطع الممارسة الطقسيّة لـ "منطقة بئر القوسة" بتبسّة مع الممارسة الطقسيّة لـ "منطقة بني معّوش" بالقبائل (بجاية)، وتوصّلت الباحثة إلى نتائج مهمّة استفدنا منها في انطلاقة دراستنا الحاليّة، وأهمّ ما توصّلت إليه الباحثة:

- جهل المبحوثين من سكّان بني معّوش الأصول الأسطوريّة لممارساتهم الطقسيّة، فجّل الممارسات المدروسة حسب الباحثة مبنية على المعتقدات الشعبيّة، ممّا يعني أنّها ذات طابع ديني وثني، وهذا ينفي فرضيّة ارتباط كلّ طقس بأسطورة معيّنة، وتبرّر الباحثة ذلك باحتماليّة تلاشي الذّاكرة الجماعيّة وفقدان مجتمع البحث كباره وحافظيه.

- تمثّل الطقوس حسب ما توصّلت إليه الباحثة أشكالا اتّصاليّة لا يكاد أيّ مجتمع أن يخلو منها ليتمّ بعث الرّسالة من طرف الفرد لكن باسم الجماعة، ليصبح بذلك المرسل هو الجماعة وليس الفرد وحده، وهذا ما يجسّد في مصطلح الضّبط الاجتماعيّ، ممّا يجعل الطقوس الاحتفاليّة في سياق البحث جمعيّة، والممارسة وحدها هي الكفيلة بإقرار طبيعة الطقس (دينيّة، ثقافيّة، اجتماعيّة) وهذا حقا ما لمسناه في دراستنا الحاليّة.

وكاستنتاج عام لهذه الدّراسة تتوصّل الباحثة إلى أنّ الطقوس وسيلة وعامل مساعد للتعبير عن علاقة الفرد بعالمه الخارجي.

* دراسة دحماني سليمان بعنوان "ظاهرة التّغير في الأسرة الجزائريّة"¹

هي دراسة نظريّة تحليليّة مكتبية، سعى الباحث من خلالها إلى تحقيق هدفين أساسيين حيث سعت الدّراسة كخطوة أولى إلى بيان خصائص الأسرة الجزائريّة التقليديّة أو العائلة، ثمّ بيان خصائص المجتمع الجزائري، وطبيعة التّحوّلات التي عاشها سواء في ظلّ الاحتلال أو في إطار الدّولة الوطنيّة، لينتقل بعد ذلك إلى بيان انعكاسات التّحوّلات على بنية الأسرة وحجمها، وعلى علاقاتها الداخليّة ثمّ على قيمها الاجتماعيّة وعاداتها، وقد أشكل الباحث دراسته بالتساؤل الرئيسيّ الآتي: إلى أيّ حد ارتبطت تغيّرات الأسرة الجزائريّة بقوى وعوامل التّحديث والتّغيير التي طرأت على المجتمع الجزائري؟ وإلى أيّ مدى استطاعت الأسرة الجزائريّة التّوافق مع هذه التّغيّرات؟

اعتمد الباحث في بناء دراسته على المنهج الشمولي التّكاملي، وقام من خلالها للوصول إلى رؤية تكاملية حول واقع الأسرة الجزائريّة المعاصرة وتغيّراتها، لتخرج عن المألوف كونها لا تستند على بروتوكول البحث الميداني وتقنية الاستمارة التي تميّز بها البحث السوسيوولوجي في عمومها فهي دراسة نظريّة تحليليّة مكتبية، اعتمدت فقط على ما كتب حول الموضوع وعلى ما هو متوفّر ضمن معطيات احصائيّة، حيث نسّق الباحث بين النّتائج التي توصل إليها الباحثون قبله، ليصل إلى رؤية تكاملية حول واقع الأسرة الجزائريّة المعاصرة وتغيّراتها، باستخدام المنهج الوصفي، كما استعان بالمنهج الاستنباطي في تحليل عناصر التّغير المرتبطة بالتّحديث، والمنهج الاستقرائي في تركيب طبيعة آثار التّحديث على الأسرة، حيث توصل إلى أنّ المجتمع الجزائري شهد احتكاك ثقافته التقليديّة بالثقافة الحديثة، وانخراطه في مسيرة التّحديث والتّغيير، وكانت لهذه التّغيّرات انعكاسات على بنية وحجم الأسر الجزائريّة اليوم، وإن تأثّرت بعوامل التّحديث فإنّها لازالت تتمسك

1 سليمان دحماني: ظاهرة التّغير في الأسرة الجزائريّة، قسم الثقافة الشعبيّة، كلية الآداب والعلوم الانسانية والعلوم الاجتماعيّة، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، الجزائر، رسالة مقدّمة لنيل شهادة الماجستير، سنة 2006/2005.

ببعض عناصرها التقليديّة في جميع هذه المجالات، ليوصي في ختام بحثه بضرورة المحافظة على الأسرة وتعزيز مكانتها كونها مشروع انساني متكامل.

* دراسة الباحثة صبرينة بوقفة والتي جاءت بعنوان "الطقوس والممارسات العقائدية في المجتمع الشعبي بولاية تبسة ودلالاتها الاجتماعية"¹ حيث خرجت هذه الدراسة إلى الميدان العلمي لتجيب على الاشكال التالي: ماهي الأصول التاريخيّة لمثل هذه الممارسات العقائدية؟ وما الدلالة الاجتماعية لها؟ فقامت بمعالجة العناصر التالية: مفهوم مصطلح الطقس وتحديد طقوس العبور ضمن احتفالات منطقة تبسة، حيث درست احتفالات الختان والزواج وكذا الموت، باعتبارها طقوس عبور وانتقال مرحلي في حياة الفرد، متناولة أهمّ المعتقدات التي لازالت تمارس في مثل هذه المناسبات ودلالاتها، متبعة في ذلك المنهج التحليلي الوصفي المناسب لمثل هذه الدراسات، والتي تتطلب الغوص في أعماق المجتمع الشعبي بالبحث والتقصّي، والملاحظة والوصف والتحليل.

كما حاولت الباحثة ربط هذه الممارسات بأصولها الدنيّة الغابرة في الزمن السحيق، وباعتبار هذه الدراسة محلّية في نفس مجالنا الجغرافي المدروس (منطقة تبسة) فقد ساعدتنا كثيرا في فهم وتحليل عدّة ممارسات وجدناها في مجتمع بحثنا في إطاره العام لا الخاص، وبهذا شكّلت هذه الدراسة انطلاقة لبحثنا، مدعّمة بخلفية معرفيّة ساهمت في تفسير بعض الطقوس والممارسات التي وجدناها في منطقة البحث، والتي بمقارنتها مع الطقوس المدروسة في هذه الدراسة وجدناها تتقاطع مع دراستنا الحاليّة في عدّة ممارسات ودلالات، وما تميّزت به هذه الدراسة أنّ الباحثة في محاولتها لوصف الطقوس وتفسير الممارسات والكشف عن أصولها ودلالاتها جمعت بين العودة إلى الأصل الديني ومقابلة ذلك بالأصل الأسطوري، لتبدو وكأنّها تجري مقارنة بين مصدرين متناقضين

1 صبرينة بوقفة: الطقوس والممارسات العقائدية في المجتمع الشعبي بولاية تبسة ودلالاتها الاجتماعية، مجلة الثقافة الشعبيّة عادات وتقاليد، البحرين، العدد 39، خريف 2017، ص. 134-143.

موجودان بالتوازي في المخيال الشعبي، لتتشابه في ذلك مع دراستنا الحالية التي امتزج فيها الأسطوري مع الديني مع مصدر ثالث لا ديني ولا اسطوري نابع من عادات الأجداد.

لتستعرض في الأخير الاختلافات والتغيرات التي مسّت المجتمع المدروس، حيث تغيّرت الذهنية وتغيّرت معها بعض الأفكار التقليدية، نظرا للانفتاح المعرفي الحضاري، ويبقى بعضها الآخر راسخا في أذهان المجتمع الشعبي في منطقة تبسة رغم جهلهم بأصولها ودلالاتها.

* دراسة كلّ من ميموني شهرزاد وطبيبي غوماري، الموسومة بـ "البعد السوسيو- تاريخي في

مسألة الهوية الثقافية الأمازيغية - الموروث الثقافي يناير، رأس السنة الأمازيغية الجديدة في

الأوراس نموذجاً"¹ حيث تندرج هذه الدراسة في إطار الانثروبولوجيا الثقافية، والتي تهدف إلى فهم

الظاهرة الثقافية وتحديد عناصرها، وإلى دراسة عمليات التغير الثقافي وتحديد الخصائص المتشابهة

بين الثقافات، وتفسير المراحل التطورية لثقافة معينة في مجتمع معين، إذ تناولت هذه الدراسة

ظاهرة الاحتفال بيّناير في منطقة الأوراس من زاوية سوسيو- تاريخية، من خلال محاولة الاجابة

على الاشكال الآتي كيف يمكن الحفاظ على الهوية الثقافية في المجتمع الأوراسي في ظلّ التغير

الذي يطرأ عليه؟ وما هي الأبعاد السوسيو- تاريخية لظاهرة يناير في المجتمع الأوراسي، وفيما

تتجلى عاداته وتقاليدته؟ وتمّ الاعتماد على المنهج الوصفي التحليلي، كونه يتماشى مع نوع هذه

الدراسة (كيفية)، حيث قامت الباحثتان بوصف عادات وتقاليد الممارسة في احتفالية رأس السنة

الأمازيغية، من تحضيرات قبل البدء وأثناء الممارسة الفعلية، بالإضافة إلى استخدام المنهج

التاريخي من خلال دراسة السيرورة التاريخية لأمازيغ الأوراس وتظاهرة يناير، وكان مجال الدراسة

ولاية باتنة، حيث كانت عينة الدراسة قسدية إذ تناولت الباحثتان بالدراسة والتحليل المرأة القروية

1 شهرزاد ميموني ، طبيبي غوماري: البعد السوسيو تاريخي في مسألة الهوية الثقافية الأمازيغية "الموروث

الثقافي يناير رأس السنة الأمازيغية الجديدة في الأوراس أنموذجاً"، مجلة الناصرية للدراسات الاجتماعية

والتاريخية، مجلد 09، عدد 1 جوان 2018، ص. ص 35-63.

حيث توصلت الباحثتان إلى استنتاج مفاده أنّ يَنّاير زمن يكتسي إحياء هذه العادة بمختلف طقوسها ببعدين اثنين: أولهما يبدو جليا واضحا من خلال ارتباط مكونات هذه العادة بالأرض، فهي بمثابة بداية السنّة الفلاحية وطقوسها مؤشّر حال مستقبل السنّة، أمّا البعد الثّاني فله ارتباط بتاريخ الأمازيغ الذي يبتدى حسب المصادر التّاريخية المكتوبة مع اعتلاء الملك الأمازيغي شيشنق عرش الأسرة الفرعونية، وهكذا حسب الباحثتين فإنّ السنّة الأمازيغية تجمع بين الطّابع السياسي للحدث متمثّلا في الانتصار، والطّابع الاحتفالي بالأرض كرمز للخصوبة.

* دراسة عقون حنان بعنوان "احتفالات يَنّاير عند أمازيغ الجزائر بين الأمس واليوم - دراسة في الأنساق الثقافية المضمرة"¹ وهي دراسة في مجال اللغة والأدب، تهدف الباحثة من خلالها إلى محاولة بيان أوجه التّفافة المتعدّدة التي تتجسّد كأنساق ثقافية متخفية تحت أقنعة متنوّعة، منها قناع العادات والتقاليد، حيث تناولت الباحثة من خلال دراستها عادات وتقاليد احتفالية يَنّاير عند أمازيغ الجزائر، محاولة الإجابة على الإشكال الآتي: ما طبيعة احتفالات يَنّاير بين الأمس واليوم؟ معتمدة في تحليلها النّقد الثقافي، باعتباره نشاطا فكريا يتّخذ من التّفافة على اختلاف أبعادها موضوعا لدراسته وبحثه، فهو نشاط يتفاعل مع المفاهيم والنّظريات في قراءة الفنون والنّصوص واستنطاقها ثقافيا من أجل قراءة الأفكار والأنساق والاتّجاهات، وهذا ما اتّبعته الباحثة حيث قامت باستثارة الفعل النّسقي، والوقوف على مدى تأثير ثقافة الأنا والآخر على التّعاش والتّواصل الحضاري في إطار الوحدة ونبذ فكرة الهيمنة المركزيّة واقصاء ثقافة الهامش، فقامت الباحثة بالكشف عن أهمّ مظاهر احتفالات يَنّاير ودلالاتها الرّمزية، لتسفر بعد تحليلها عن مجموعة من النّتائج نلخص أهمّها في:

1 حنان عقون: احتفالات يَنّاير عند أمازيغ الجزائر بين الأمس واليوم دراسة في الأنساق الثقافية المضمرة مجلة بحوث سيميائية، المجلد 8، العدد 18، جوان 2018، الجزائر، ص. ص 175 - 186.

- احتفالات يَنّاير تجسّد نسقا أسطوريا نابع من معتقد أمازيغي ممرّر من خلال جملة من الطقوس الدورية الممارسة المرتبطة بأساطير الخصوبة، كما تمرّر نسقا اجتماعيا متمثلا في وحدة العنصر البربري، من خلال الحادثة التاريخية للقائد شيشناق، الذي رغم اختلاف الروايات حول الحادثة، إلا أنّها تجسّد انتماء أمازيغ شمال افريقيا كأمة واحدة.

- احتفالات يَنّاير في أصلها احتفال بالأرض المعطاء، التي منها وجد الانسان وإليها يرد، ولذا وجب تكريمها وخدمتها، كما أنّه وحسب الباحثة فإنّ الكشف عن الأنساق المضمرّة يسمح بالتعرّف على الثقافة كعامل حاسم في تكوين الحضارات وتطورها.

أوجه الاستفادة من الدراسات السابقة في البحث الحالي

❖ بعض الدراسات السابقة تناولت جوانب احتفالية مجانية لموضوع دراستنا الحالية، مثل طقوس دورة الحياة، التّعير والاحتفالات الموسميّة، إلا أنّها ساهمت بشكل كبير في فهم الطقوس والمعتقدات التي تصاحب مختلف الاحتفالات في المجتمع الجزائري، وتدعيم الجانب النظري لاسيما ما تعلّق منها بالمجتمع المحليّ تبسة، حيث ساهمت في فهم وتحليل الموروث الثقافي لمنطقة تبسة، ممّا سهّل علينا الانطلاق في بحثنا وأخذ بعض النماذج الاحتفالية لتكون بمثابة مدخل للسّمات الثقافية بالمجتمع التبسي.

❖ أمّا الدراسات التي تناولت تظاهرة يَنّاير، رغم أنّها تناولت الاحتفالية من جوانب متنوعة وبمقاربات ومناهج مختلفة، فمنها من كان ذو توجه سيميولوجي، وأخرى ذات توجه تاريخي ومجموعة ثالثة ذات توجه ممزوج بين ما هو سوسيولوجي وتاريخي، وأخرى ذات توجه مسرحي (فني)، إلا أنّنا استفدنا من كلّ هذه الدراسات في توجيه بحثنا وتكوين قاعدة علمية وثروة معرفية تسمح لنا بالانطلاق في تطير موضوعنا، حيث اطلعنا من خلالها على مفاهيم، توجهات، رؤى مختلفة ومتنوّعة، ومرجعيات مفسّرة لعناصر متشابهة بمقاربات بحثية مختلفة، منها ما يتقاطع مع

موضوع بحثنا في بعض أجزائه، ومنها ما يتشابه معها في خطوطه العريضة، ومنها ما هو مفسّر للواقع الثقافي لمجتمع البحث المشترك ومدعّمًا في إثراء رصيدنا المعرفي حوله.

وكذا الدراسات التي تناولت موضوع التّغير الاجتماعي والثقافي بالمجتمع الجزائري، ساعدتنا في رصد ملامح التّغير في عادات وتقاليد مجتمع البحث، وكذا ممارسات وطقوس احتفالية يتأير ومعرفة مدى استمراريتها وتماسك أنساقها في ظل ديناميكية الثقافة، وحركية المجتمع.

❖ يمكن تلخيص أوجه الاستفادة من هذه الدراسات في النقاط التالية:

- ساعدت الجهود السابقة في إثراء الجانب النظري للدراسة الحالية من حيث الإلمام الجيد بموضوع البحث وتحديد الاشكالية، وصياغة تساؤلات الدراسة الفرعية، وتحديد المجتمع الأصلي للدراسة، واختيار أنسب الطّرق والأساليب لاستنطاق الميدان وجمع المادّة العلميّة وتحليلها.
- كما ساعدت على اختيار المنهج الملائم للدراسة، حيث تمّ استخدام المنهج الوصفي التحليلي الملائم لطبيعة الموضوع، وكذا ساعدت في وضع وصياغة أسئلة ومحاور المقابلة.

2- الإشكالية

إنّ تراكم الأفكار والعادات ونقلها من جيل إلى آخر يعتبر خاصية إنسانية متميزة، أدت إلى ظهور مفهوم جديد على المستوى الأكاديمي بين الباحثين عرف باسم " تعددية الثقافات المحلية وذلك بوصفها كيانات كلفة وظيفية منظمة"¹ وهذا حال المجتمع الجزائري كونه مجتمع تعددي يحوي ثقافات محلية مختلفة، لذا كان من الضروري محاولة البحث في ثقافة الأنساق الفرعية التي تربط الجماعات الاقليمية المتميزة(المحلية) في إطارها الثقافي الكلي الذي يجمعها(البناء الكلي للثقافة)، ولهذا فإنّ تصوّر احتفالية يناير في المجتمع الجزائري عموما وراس العام في المجتمع التبتسي خصوصا باعتبارها ثقافة كعنصر هام من عناصر التراث الثقافي الروحي جانبا أساسيا تتحدّد في ضوئه مجموعة من المعتقدات، العادات والتقاليد، تترتب عنها مجموعة من الممارسات الاجتماعية والطقوس المتوارثة التي يتمّ استدعاؤها كلّما سمحت الظروف بذلك وفقا لتكرارات زمنية معينة تبعا للأحداث التي تتخلّلها هذه الممارسات، لتكشف لنا عن أصالة الأفراد في المجتمع الجزائري، وتبيّن لنا عمق التفكير والذاكرة الجماعية، ومقدار ما أضيف إليها وما هُدرَ وحُذِفَ منها لاسيما وأنّ المجتمعات الفرعية منه (المجتمع الجزائري) تكاد تبني على مسلّمة شبه معتمدة في كلّ جزء منها، أو ما يعرف بشمولية المعتقد فيها، حيث أضحت تتكوّن بل وتؤمن بمجموعة من المعتقدات وترسانة من الطقوس والممارسات، التي تسمح بتوحّد أفراد هذه المجموعات، وتجعل منهم وحدة واحدة منسجمة ومنصهرة حسب قوانينها ومعتقداتها.

1 محمد عباس ابراهيم، الثقافة الشعبية الثبات والتغير، دار المعرفة الجامعية للطباعة والنشر والتوزيع الاسكندرية، مصر، 2009، ص 30.

وبما أنّ احتفاليّة يَنّاير تمثّل وجودا متجانسا يشترك فيه جميع أعضاء المجتمع الجزائري على اختلاف مسمّياته في مختلف ربوع الوطن (يَنّاير، راس العام، النّاير، يَنّاير، رأس السنّة الأمازيغيّة) وعلى اختلاف مرجعيّته العرقيّة أو الثقافيّة (شاوي، مزابي، قبائلي، تارقي، نايلي... الخ)* فإنّ الدّارس المتمعّن في حيثيات هذه النّظاهرة الثقافيّة التّراثيّة يجدها من أبرز الممارسات التّراثيّة في المجتمع المحليّ، وأحد أهمّ الاحتفالات الشعبيّة والرّسميّة التي تستمدّ أهمّيّتها ممّا تحمله في طياتها من ممارسات طقوسيّة ذات دلالات رمزيّة عميقة، ممّا يجعل هذا الدّارس يتساءل حول أصولها وكيفية صياغة مبادئها ومعتقداتها التي نصّت عليها الذاكرة الجماعيّة للأفراد، ممّا جعلها ثقافة موحّدة ومتفق عليها عبر كافّة ربوع الوطن حيث ارتبطت احتفالية يَنّاير في المخيال الشعبي بقيم تاريخية وأبعاد غيبية، ومثّلت عبر التّاريخ تلك العلاقة الرّاقية بين الإنسان والتّاريخ (شيشناق) أوبين الإنسان والأرض (القداسة الرّاعيّة)، إلّا أنّه وفي ظلّ التّغيرات البنيويّة الكبرى التي مسّت المجتمع الجزائري على جميع المستويات حدث تغيير في أنماط عيش الأفراد، كما في تفكيرهم، إلى جانب عزوفهم عن الحياة الشعبيّة بطرقها وممارساتها، وهذا ما أدّى إلى انحسار وانكماش النّمط التقليدي للحياة أمام زحف الأنماط الحضريّة الجديدة، وهكذا بدأت الكثير من العادات والتقاليد في الإندثار لاسيما التي تميّز الإحتفالات الشعبيّة، ويَنّاير أو راس العام لم يكن بمعزل عن هذا العزوف، رغم طقوسه الغامضة وهذا ما يجعل منه موضوعا مثيرا للدراسة والتّحليل، للتّعرف على تاريخ هذه الظاهرة الاحتفالية والكشف عن مظاهرها الثقافيّة، وأهمّ ممارساتها وطقوسها المتجذّرة في المخيال الشعبيّ لأفراد المجتمع المحليّ، ونظرا لأهمية الموروث الثقافي في تكوين شخصيّة الفرد الجزائري وإيماننا ممّا بأهميّة المحافظة على هويّتنا الوطنيّة، وانطلاقا من أهمية هذه الاحتفالية (يَنّاير)

* لهجات مختلفة في المجتمع الجزائري باختلاف الولايات والمناطق.

والغموض في الممارسات الطقوسية، إلى جانب زيادة الاهتمام بهذه الاحتفال من خلال تقنيته في الدستور الجزائري سنة 2017 واعتباره عيداً وطنياً رسمياً، تؤخذ فيه عطلة مدفوعة الأجر كسائر الأعياد الدينية والوطنية الأخرى، لكن هذا الاهتمام جاء من جانب واحد وفي طابع رسمي بعيداً عن تحليل طابعه الشعبي، وتقديم دراسات وتفسيرات أكاديمية لممارساته الشعبية الغامضة، ولهذا رأينا أنه لا بدّ من إعادة انتاج الميدان الأنثروبولوجي المحلي والتعرّض لهذا الموضوع والبحث في الأسس والأبعاد الاجتماعية والوظائف البنيوية للطقوس الممارسة، وتحليل دلالاتها الرمزية والخروج بهذه الدراسة التي تكتسي أهمية بالغة تستمدّها من أهمية الموضوع المدروس لاسيما وأنّ البحوث في هذا المجال الطقوسي ليناير (راس العام) قليلة جدّاً إن لم نقل منعدمة في المجتمع التبسي، لذلك تسعى هذه الدراسة إلى توثيق هذا الموروث الثقافي قبل زواله بموت حامله وهم كبار السن الذين مازالوا يجاهدون ويصارعون عولمة الثقافات في محاولة منهم للمحافظة على تراثهم الروحي وكيانهم المعنوي، كما تسعى أيضاً إلى إضافة مادة جديدة إلى الساحة العلمية وإلى الحقل الأنثروبولوجي خصوصاً وللإحاطة بموضوع احتفالية يناير في المجتمع التبسي أشكلنا دراستنا في التساؤل المحوري التالي:

ما الدلالات الرمزية لمنظومة الطقوس التي تتضمنها احتفالية يناير في المجتمع التبسي ؟

وللإجابة على هذا التساؤل المحوري للدراسة قمنا بصياغة التساؤلات الفرعية التالية:

- ✓ كيف يحتفل أفراد منطقة بئر القوس بعيد راس العام (يناير) ؟
- ✓ ما تمثلات أفراد المجتمع المحلي بتبسة لطقوس احتفالية يناير في ظل ديناميكية الثقافة ؟
- ✓ هل حقيقة يناير تكمن في اثبات الحدث التاريخي لشيشناق أم يتعدى ذلك بكونه ظاهرة اجتماعية مرتبطة بخبايا أخرى؟ (ترسبات المخيال الشعبي)
- ✓ هل لزمنية تكرار طقوس يناير تأثير على ذهنية الأفراد وهوياتهم في ظل حتمية التغير ؟

3- مبررات ودوافع اختيار الموضوع

لكلّ موضوع بحث أسباب ودوافع تلزم الباحث باختياره، وتجبره على الغوص في حيثياته وبين طبيّاته، منها ما هو ذاتي يتعلّق بهدف معيّن يسعى الباحث إلى تحقيقه أو تجسيد أفكار من وراءه، ومنها ما هو موضوعي بعيد عن ذاتية الباحث تفرضه أهميّة الموضوع المدروس، كما يفرضه الواقع الاجتماعي على الباحث، ولم يكن لموضوع الطّقوس لاسيما الاحتفالية وليد الصدفة فقد عايشت هذه الطّقوس والممارسات في مراحل طفولتي دون أيّ وعي منّي بدلالاتها ورموزها فكثيرا ما شاهدت جدّتي في صغري وهي تضع حزمة من الحشيش في وسط الدار (المنزل) أو تعلّقها عند المدخل، بل وكنت أرافقها لاقتلاعها أحيانا، وكثيرا ما نهتني عن لمس الدماء المراقبة من الذبيحة أو العبور فوقها، سواء في الأعياد أو غيرها في سائر الأيام، وما زال النهي قائما إلى الآن، دون فهم منّي لتصرّف الجدّة أو لسبب المنع، فقط كانت الممارسة من جدّتي تحت سلطة العادة، وكانت المشاهدة منّي تفتقر إلى الذات الباحثة، أو حتّى إلى محاولة طرح سؤال يبيّن الأسباب: لماذا تفعل جدّتي هذا؟ ولماذا نخاف الدماء، أو الأصح لماذا زرعوا فينا خوف ملامسة الدماء؟ لكن ومع مواصلة الدراسة والولوج إلى تخصّص الأنثروبولوجيا وتلقّي اقتراح موضوع طّقوس احتفالية يتّأير كموضوع للدراسة والبحث؛ سمحت لي الفرصة بإعادة معايشة الممارسات الخاصّة باحتفالية يتّأير لكن هذه المرّة بروح باحثة، سائلة، مدقّقة ومحلّلة لكلّ دلالات الطّقوس وخبايها، خاصّة وأنّ المجتمع المحليّ بمنطقة تبسة (الأرياف خاصّة) يفتقر وبشكل جدّ ملحوظ إلى اهتمام الباحثين بعادات أفرادها وتقاليدهم، سيما ما يتعلّق منها باحتفالية راس العام حسب تسمية المنطقة، رغم غزارة الممارسات والمعتقدات، وتمييزها عن غيرها بل وغرابتها أيضا.

كما أنّ قلّة الدراسات الأكاديمية المتخصّصة حول التّراث الشعبيّ عموما، وطقوس احتفالية يتّأير خصوصا كان هو الآخر سببا يجب التّنويه له، وسط عزوف الباحثين عن تناول مثل هذه

المواضيع إمّا احتقارا لثقافتنا المحليّة واستعلاء عليها، أو ربّما خوفا من خوض غمار مثل هذه المواضيع التي تَنذُرُ فيها المراجع وتقلّ، وهذا ما أشار إليه الباحث بوظفوقة مبروك في دراسته ولمسناه وصادفناه في بحثنا أيضا، ومن جهة أخرى فإنّ منطقة تبسة رغم كونها منطقة عرقية وإثنية فإنّها من المساحات الجيوثقافية التي تحتاج إلى دراسات معمّقة، وهذا كان حافزا في محاولة منّا لفكّ عذريّة الميدان بمنطقة بئر القوسه احدى أرياف بلدية الماء الأبيض بولاية تبسة، والتي لم نعثر على أيّ دراسة علمية اهتمّت بعبادات وتقاليد ومعتقدات هذه المنطقة.

لذا فأهمّ مبرّر علمي لاختيارنا هنا هو محاولة التّأصيل المنهجي لطقوس ومعتقدات احتفالية راس العام (يناير) تحت اشراف وتوجيهات ثلّة من الدكاترة وذوي الخبرة، وبالتالي اثرء الحقل الأنثروبولوجي بدراسة أولى حول منطقة بئر القوسه وعاداتها.

4- أهداف وأهميّة الدراسة

1-4 الأهداف

لكلّ موضوع بحث أهداف ومرامي يسعى إلى تحقيقها، والوصول إليها وتجسيدها على أرض الواقع، حيث يشير كارل ماركس إلى أنّ " الانسان واعى وغرضي يعتمد في قيامه بالسلوك على القصدية لا العشوائية، حيث أنّ كلّ فعل يقوم به مهما كان بسيطا فإنّه يدرك أبعاده والهدف المقصود منه"، ومن الضروريّ منهجيا تحديد أهداف كلّ بحث أو دراسة، والتطرّق إلى أهمّ تأثيراتها على الواقع الاجتماعي، حيث تسعى هذه الدراسة إلى إضافة ولو شيء بسيط للسّاحة العلمية والتّعريف بعبادات ومعتقدات أفراد المجتمع المحلي (تبسة)، ودراسة الاحتفالية كظاهرة انسانية من زاوية علمية والغوص في عمقها ومحاولة فهمها فهما علميا، وبمنظور أنثروبولوجي يسعى للكشف عن الجزئيات المتداخلة التي تحدّد قيام الظاهرة ومحاولة فك الرّمزية الخاصة بكل طقس من

طقوس الاحتفالية، ومنه تدوين الموروث الشفاهي للمنطقة وحفظه من الزوال والانقراض، وذلك من خلال توثيق هذه الممارسات والطقوس توثيقاً أكاديمياً.

كما تحاول هذه الدراسة التعرف على المظاهر والأنساق الثابتة والمتغيرة في المنظومة الطقسية لاحتفالية يّناير (راس العام) والبحث في حقيقة ممارساتها وأسباب استمراريتها وترسخها في المخيال الشعبي رغم تداخل عدّة عوامل وآليات تعزز من عملية الانسلاخ والتّرك (واقع الامتثال والتطبيق)

2-4 الأهمية

لكلّ موضوع بحث أهمية تستوجب الوقوف عندها، حيث تستمدّ هذه الدراسة أهميتها من أهمية الموضوع المدروس، كون الظاهرة موضوع الدراسة والبحث ذات أهمية كبيرة من حيث المعالجة والتحليل الأنثروبولوجي، حيث أنّها كلّ معقّد من عدّة متغيرات تتفاعل فيما بينها وتتداخل وتتساند لتشكّل الموروث الحضاري الثقافي الكلي، المشكّل للبناء الثقافي الاجتماعي الجزائري، أي أنّ الطقوس الاحتفالية في المجتمع الجزائري هي كلّ مركّب من عدّة مؤثّرات ومتغيرات تمثّل الثقافات المحلية لكلّ جزء من ربوع الوطن، والتي اخترنا ثقافة الاحتفال بيّناير كنموذج لها في منطقة تبسة كما تكتسي هذه الدراسة أهميتها باعتبارها مساهمة في توثيق التراث الشعبي لمنطقة تبسة، فتحاول تقديم ولو القليل للتراث السوسولوجي عامّة والأنثروبولوجي خاصّة من خلال البحث في أغوار احتفالية يّناير كنموذج للطقوس الاحتفالية في الجزائر.

5- فضاءات الدراسة

لكلّ دراسة حدودها حيث تقوم ضمن حيز ونطاق معيّن، سواء كان المكاني أم الزمّني أم البشري:

1-5 الفضاء المكاني

بعد أن استقرّ قرارنا وعزمنا على اختيار دراسة ظاهرة الاحتفال بيّناير والكشف عن ممارساتها وطقوسها، وبعد البحث والغوص في الموضوع لاحظنا توجّهات معظم الدّارسين والباحثين

الأكاديميين حول هذه الاحتفالية كانت إلى منطقة القبائل الكبرى (بجاية- تيزي وزو) وكأنها حكر على الحضارة الأمازيغية، متناسين بأن الثقافة الأمازيغية تمثل هوية وطنية، وكذا لاحظنا معظم الدراسات والأبحاث في هذا المجال اختصت بمنطقة بني سوس/ تلمسان، وهذا كان دافعا لنا لخوض غمار البحث في التراث الشعبي بمنطقة تبسة بل وفي أحد أعرق أريافها وهذا لم يكن اعتباطيا، بل لاعتبارات عديدة؛ فإيماننا متا بضرورة أن يكون ميدان الدراسة في إطار لا يتجاوز قدرات الباحث سواء المادية، الزمانية أو المعرفية، وكون أصولنا تعود إلى هذه المنطقة، فقد عشنا فيها زمنا من الطفولة، رغم أنه قصير إلا أنه كان كافيا لتخزين بعض الممارسات التي كانت تقوم بها الجدّة في العديد من المناسبات وأولها عيد راس العام أو ما يعرف حاليا ببيّاير، وبالتالي فقد وقع اختيارنا بطريقة مقصودة على ريف بئر القوس، أحد أرياف دائرة الماء الأبيض الكائنة شرق مدينة تبسة وهي من الدوائر التي تحتلّ مكانة كبرى ومهمّة على مستوى الولاية لما تحويه من أهمية في القطاعين الصناعي والفلاحي على حدّ سواء، ريف بئر القوس الذي يبعد عن مقرّ الدائرة بحوالي 5 كيلومترات ممّا سهّل عمليّة التنقّل إلى عيّنة البحث، حيث استطعنا إجراء الدراسة في هذه المنطقة دون أي صعوبات أو عراقيل في التنقّل، ولهذه الاعتبارات وقع اختيارنا لأن تكون هذه المنطقة مجالا لدراستنا.

2-5 الفضاء الزماني

استغرقت الدراسة طيلة سنوات التكوين في الدكتوراه، أي امتدّت طيلة أربع سنوات، منذ بداية التسجيل في طور الدكتوراه، لتقوم الدراسة بدءا بالبحث النظري حول الاحتفالية والمجالات الجغرافية التي أجريت فيها، والمعينة ليستقرّ الاختيار على منطقة تبسة وبالتحديد ريف بئر القوس لاعتبارات تمّ ذكرها سابقا، لتُباشَر بعد ذلك الدراسة الميدانية انطلاقا من استطلاع الميدان ومعايشة طريقة القيام بالطقوس والممارسات في كلّ من الأيام المعنية بالاحتفال بدءا بـ 12 جانفي سنة

2017 وتنتهي في جانفي 2020، ولم تقتصر الدراسة على انتظار 12 يناير من كل سنة فقط للنزول إلى الميدان، بل شملت طيلة أيام السنة (حسب إمكانيات الباحثة) والتواصل مع المبحوثين وإجراء المقابلات البحثية وجمع المادة الاثنوجرافية، وربط ما قيل أثناء المقابلات مع ما هو ممارس

3-5 الفضاء البشري

يشير موريس أنجرس إلى أنّ مجتمع الدراسة هو "مجموعة عناصر لها خاصية أو عدة خصائص مشتركة نميزها عن غيرها من العناصر الأخرى، والتي يجرى عليها البحث أو التقصي"¹ كما أسلفنا الذكر وبيّنا مبررات اختيار منطقة الدراسة التي تمثّل مجالنا البحثي، فقد اشتمل مجتمع البحث الأصلي على العديد من الأسر القاطنة بريف بئر القوس، وقد اشتمل مجتمع البحث على فئتين من الأفراد، الفئة الأولى اختصت بكبار السن من كلا الجنسين، كونهم حلقة الوصل بين الزمنين الماضي والحاضر، وهم أعمدة الماضي في الزمن الحاضر، باعتبارهم وثيقة تاريخية قيمة لحفظ التراث ونقله للأجيال القادمة، أمّا الفئة الثانية فتمثّلت في فئة الشباب كونهم أفرادا فاعلين في التغيير، ومواكبين للثقافات الجديدة والعصرية، وذلك للبحث في منظورهم للطقوس التي تتخلّها احتفالية يناير (راس العام) ومدى امتثالهم لتطبيقها وتقبّلهم لها، والباحث النوعي في بحثه الميداني يحاول اختيار أولئك الذين يشتركون في معتقداتهم، وعاداتهم وتقاليدهم، وطقوسهم وممارساتهم وهذا ما اتّسم به مجتمع بحثنا الحالي، حيث يشكّل مجتمعا متجانسا في ثقافته.

1 موريس أنجرس: منهجية البحث العلمي في العلوم الانسانية، ترجمة بوزيد صحراوي وآخرون، دار القصبه للنشر، الجزائر، 2006، ص467.

ثانياً: العمل الميداني والأدوات البحثية (الاجراءات المنهجية)

1- الدراسة الاستطلاعية / الاستكشافية

تسمى أيضا بالكشفية أو الصياغية، وتهدف إلى بلورة موضوع البحث وصياغته بهدف دراسته بصورة أعمق، وتحديد المفاهيم الأساسية وضبط المتغيرات المتعلقة بالبحث، وذلك عندما تكون معرفة الباحث بموضوع دراسته قليلة لا تؤهله إلى تصميم دراسة وصفية، وتقتضي هذه الفترة الشمولية والانفتاح، حيث يلجأ إليها الباحث لزيادة معرفته وتقصيه عن موضوع بحثه، والتوسع في معرفة ما كُتب عن موضوع الدراسة والموضوعات الأخرى قريبة الصلة به وبثقافة مجتمع البحث والدراسة المركزة للنظرية أو النظريات التي سيعمل الباحث في ضوءها، ومناهج البحث التي سيستخدمها، وكذلك كلّ ما يتصل بمجتمع البحث، سواء التعرّف عليه من خلال ما كتب عنه (الدراسات السابقة) أو عن طريق الاتصال بالأشخاص ذوي الصلة به، وتعتبر هذه الخطوة مهمة في البحث العلمي عموماً والأنثروبولوجي خصوصاً، وحسب الباحث عبد الرحمان العيسوي فهذه المرحلة الأولية من البحث هي "دراسة استكشافية تسمح للباحث بالحصول على معلومات أولية حول موضوع بحثه، كما تسمح له بالتعرّف على الظروف والإمكانات المتوفرة في الميدان، ومدى صلاحية الوسائل المنهجية المستعملة قصد ضبط متغيرات البحث"¹ حتى لا يتفاجأ الباحث في اللحظة الأخيرة بما يعطل توجهه إلى عمله الحقلية (الدراسة الحقلية الفعلية).

وتهدف هذه الخطوة من البحث إلى جعل الدراسة دقيقة وملّمة بجميع عناصر الموضوع، فهي تمثل المرحلة التمهيديّة والقاعدة الأساسيّة لنجاح ودقّة أي بحث علمي.

1 عبد الرحمان العيسوي: الاحصاء السيكولوجي التطبيقي، دار النهضة العربية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان

د ط، 1989، ص 32.

" فالباحث الأنثروبولوجي مطالب بالنزول إلى الميدان والبقاء فيه مدة من الزمن، من أجل اكتشاف موضوعه ومتابعته، ومعاينته عن قرب".¹ وهذه الفترة المبدئية هامة بالنسبة للانطباع الذي يحدثه الباحث لدى كل من يقابله من أشخاص، وبالنسبة له أيضا تجاه كل ما يصادفه من خبرات، فبعد اختيارنا لموضوع احتفالية ينأير في المجتمع التبسي كانت خطواتنا الأولى القراءات المتنوعة والمكثفة والجمع الببليوغرافي الذي انطلق من تساؤل رئيس مبدئي، قمنا على إثره مباشرة بالدراسة الاستطلاعية للميدان حيث أجرينا خلالها بعض المقابلات مع عدة أطراف، ممّن أتاحت لنا الفرصة للقائهم والحديث معهم في بداية البحث، بدءا بأفراد العائلة (عائلة الباحثة) وفتح نقاشات عديدة معهم لتحديد زوايا الموضوع المراد دراسته والبحث فيه، وكذلك حضور بعض المناسبات المتاحة في مجتمع البحث (أعياد - أعراس) واعتبارها كمدخل نسعى من خلاله إلى التعرف على مختلف السمات الثقافية التي تميّز مجتمع البحث وأبرز الطقوس والممارسات التي تتخللها ومحاولة رصد التقاطع الحاصل بينها (الطقوس) وبين طقوس احتفالية ينأير، ومعرفة الميدان بدقة والتعرف على مجموعة الاخباريين وربط علاقات ودية معهم، وكذا الاستقرار على مفاهيم دراستنا واتّضح السبيل المنهجي الذي سلكناه لمعالجة الموضوع وبناء خطة مبدئية تميّزت بالمرونة وقابلية التعديل من حين لآخر حسب ما يفضيه الميدان من بيانات، لتبدأ بعد ذلك الدراسة الحقلية الفعلية انطلاقا مما أسفرت عنه الدراسة الاستطلاعية من اختيارات منهجية وترسانة من الأدوات البحثية التي تمّ اختيارها وانتقاؤها وفقا لما يتماشى وطبيعة الموضوع المدروس، حيث نزلنا الميدان بحماسة مجهّزين ومدعّمين بتلك الترسنة البحثية والمنهجية لاستكشاف الميدان وتسجيل المعطيات وتجميع البيانات والمعلومات من مصادرها الأساسية والمباشرة، وذلك على مدى سنوات الدراسة الأربع (نوفمبر 2016 إلى 2020) حيث لم ينحصر عملنا الميداني فقط على انتظار تاريخ 12 ينأير

1 محمد سعيدي: البحث الميداني في العلوم الاجتماعي، د دار نشر، 2011، ص7.

من كلّ سنة، بل استمرّت المقابلات طيلة أيام السنّة وفي مختلف المناسبات المتاحة، وما زاد تشبّعنا بتفاصيل الموضوع هو مواكبة الطقوس والممارسات الخاصّة باحتفاليّة يَنّاير، بحيث كنّا مشاركين حقا في هذه الممارسات والطقوس، بعد أن كان الموضوع مشتتّا في أذهاننا وكانت الانطلاقة صعبة، لكن تجاوزنا الصعوبات وتعوّدنا على الميدان ومع الوقت اتضحت الرؤى وتوسّعت حول الموضوع المدروس.

2- المقاربات * المنهجية

1-2 المقاربة البنيويّة - الوظيفية

البنيويّة: هي حركة فكرية بدأت في ميدان اللغويّات وتضمّ مجالات علمية متباينة كالأنثروبولوجيا، ففي اللغويّات ترتبط البنيويّة بالمؤلّفات الرائدة لـ **Saussure** "حيث تقوم بدراسة اللّغة كنسق من العلاقات، ونقل محور الاهتمام من دراسة البناءات السطحيّة إلى دراسة البناءات العميقة، أو المبادئ البنائيّة الأساسيّة"¹ لكن في الأنثروبولوجيا وبمجرّد ذكر البنيويّة يتبادر إلى الذّهن اسم الباحث **كلود ليفي ستروس**، الذي وجد في اللسانيّات البنيويّة النّمودج الذي يجب أن تحذو حذوه الأنثروبولوجيا، وبهذا يكون ستروس قد أعلن عن مشروع الثورة الكوبرنيكيّة في نظره يأتي (هذا المشروع) بديلا للمناهج المعتمدة قبله في حقل الأنثروبولوجيا، وقاطعا مع كلّ نزعة فلسفيّة، مستلهما أعمال عالم اللسانيّات فرديناند دي سوسير من خلال استلهامه للنّمودج

* **المقاربة: L'approche** يعرفها موريس انجرس بأنّها استعمال النظرية العلمية بطريقة غير تقليدية مع امكانية التعبير فيها وفق ما تقتضيه اشكالية البحث (المزيد انظر: موريس انجرس: منهجية البحث العلمي في العلوم الانسانية، 2006)

1 شارلوت سيمور، شميث: موسوعة علم الانسان، ترجمة محمد الجوهري وآخرون، مطبوعات مركز البحوث والدراسات الاجتماعيّة، كليّة الآداب، جامعة القاهرة، 2005، ص 148.

الألسني، "وهذا ما يبرهن على أن الفهم يقوم على ارجاع نمط من الواقع إلى آخر، وأنّ الواقع الحقيقي ليس أبدا الجلي".¹

ولهذا كان لزاما الخروج بطريقة جديدة للنظر للظواهر والكشف عن النماذج العقلية الثابتة التي تختفي عميقا خلف التنوع الظاهري للثقافات، " فالبنوية تبحث إذن عن المستوى العميق، وذلك من خلال تجاوز الظاهر إلى الباطن".² وفي هذا يقول ستروس " إنّ الوعي الاجتماعي منطو على خداع، ولكي نفهم دوافعه يجب أن نغوص إلى مستوى أعمق..."³ ولهذا استعار نموذج الألسنية البنيوية القادر على كشف البنيات والرموز، فكانت البنية في "المشروع الستروسي تعتبر من أقصى درجات الدقة والتبسيط."⁴ "وقد حدّد الأستاذ محمد سعيدي مجموعة من المبادئ الأساسية للاتجاه البنيوي، كما لخصها الأستاذ بوطوقة مبروك في العناصر الآتية:

- اعتبار الظاهرة موضوع الدراسة بنية مستقلة وخاضعة لمنطق معرفي وثقافي واجتماعي، وهو منطقها الخاص.

- العناصر المكوّنة للبنية تخضع لنظام من العلاقات الداخليّة الثابتة.

- اعتبار الظاهرة الاجتماعية أو الثقافية أو الاجتماعية بنية قائمة على مجموعة من العناصر المتفاعلة فيما بينها تفاعلا عضويا.

1 عبد الله بن معمر: الأنثروبولوجيا البنيوية وحدودها العلمية والابستمولوجية، مجلة الآداب واللغات، العدد العاشر(خاص بأعمال ملتقى المناهج)، تلمسان، الجزائر، مارس 2006، ص 63.

2 محمد سعيدي: الأنثروبولوجيا، مفهومها، فروعها واتجاهاتها، دار الخلدونية للنشر، الجزائر، 2013، ص 78

3 إدموند ليتش، كلود ليفي ستروس: البنيوية ومشروعها الأنثروبولوجي، ترجمة تائر ديب، ط3، 1985 ص ص 154 - 186.

4 عمر مهيبل: البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط3، 1993 ص30.

- اعتبار ثقافات الشعوب نسقا من الاشارات والعلامات محمّلة بمعان ودلالات لا يمكن ادراك أسرارها على المستوى الخارجي السطحي، فلا بدّ من مساءلة ما تخفيه هذه الاشارات والعلامات من دلالات على مستوى البنيات العميقة.¹

الوظيفية المعاصرة في الانثروبولوجيا ترتبط على نحو خاص بـ مالينوفسكي الذي رفض التأمّلات التطوريّة للمنظرين الاجتماعيين الأوائل، وقدم بدلا من ذلك نظرية وظيفية يبيّن من خلالها ضرورة تفسير وجود أي عادة اجتماعية أو نظام اجتماعي أو أي علاقة اجتماعية في ضوء الوظيفة التي تؤديها، " فالوظيفية تنظر إلى المجتمع باعتباره نسقا اجتماعيا يؤدي دوره في ضوء معنى معين، وهو إشباع حاجات أفراده أي وحدته، وأنّ هناك عوامل تحدده ترتبط فيما بينها ارتباطا وظيفيا تؤدي إلى تشكيل النسق أو تفسيره"² ويشير أحمد أبو زيد في هذا المقام إلى أنّ الاتجاه الوظيفي يهتمّ "بالتعرف على مدى التشابك والتفاعل القائم بين النظم التي تولّف حياة المجتمع ككل، ونصيب كلّ نظام منها في المحافظة على تماسك ذلك المجتمع، واستمرار وحدته وكيانه."³ وهذا ما نلمحه في دراسة راد كليف براون عن الأندامان حيث أوضح براون كيف تعمل الشّعائر والطقوس والأساطير الدينية على تماسك المجتمع واستمراره، وكيف تعطي للمشاعر والعواطف فرصة التعبير الجماعي دعما لهذا التماسك.

1 مبروك بوطوقة: ظاهرة الفانطازيا في المجتمع الجزائري تاريخها وأسسها الحضارية والثقافية والفنية، مقارنة سوسيو-أنثروبولوجية بولاية تيارت، رسالة تخرج لنيل شهادة الدكتوراه ل.م.د، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، الجزائر، 2016-2017، ص 19.

2 شهرزاد ميموني وطبيي غوماري: مرجع سابق، ص 40.

3 أحمد أبو زيد: البناء الاجتماعي للمفهومات، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الاسكندرية، 1980، ص 67.

ويؤكد راد كليف براون مع مالمينوفسكي (في دراسته حول التروبرياندي) " الحاجة للدراسات الحقلية الدقيقة والاهتمام بدراسة النظم الاجتماعية الموجودة بالفعل، والنظرة الشاملة للمجتمع أو الثقافة، مع التعرف على الدور الوظيفي للعناصر الاجتماعية والثقافية."¹

ولهذا نجد مالمينوفسكي يربط بين الثقافة وبين اشباع الحاجات الإنسانية كوظيفة للثقافة، فالعصا مثلا لا تصبح عنصرا ثقافيا ما لم تكن لها وظيفة في خدمة هذه الحاجات عن طريق استخداماتها في النشاط البشري، ويدعو الوظيفيون بضرورة اللجوء إلى "مبدأ التفتيت وتجزئة الظاهرة إلى عناصر صغرى، ومتابعة ما يؤديه كلّ عنصر، سواء في إطاره المحدد أو في علاقته مع باقي العناصر، وذلك وفق التفاعل والانسجام الوظيفي ضمن السياق الاجتماعي والثقافي..."²

وهكذا فإنّ أيّ عنصر مهما كان بسيطا أو معقدا لن يأخذ هويته الثقافية ما لم نضعه ضمن سياقه الثقافي، وأظهرنا كيفية أدائه لوظيفته، أي أنّ الوظيفة هي ما يساهم به الجزء في الكلّ.

2-2 المقاربة التأويلية أو الرمزية:

ظهرت التأويلية في خمسينيات القرن 20 على يد كلّ من كليفوردي غيرتزر، وديفيد شنايدر، اللذين بدأ بترويج فكرة توسيع حقل الثقافة كنسق مستقل معرّز ذاتيا بغض النظر عن الظروف الاجتماعية، بدلا من إعادة احتلال اجتماعي بالرجوع الى منظور تقسيم العمل بين علم الاجتماع وعلم الانثروبولوجيا"³ فيشير غيرتزر من خلال ذلك أنّ الثقافة " شبكة من أنظمة الإشارات القابلة للتفسير والتأويل، ليست قوة قاهرة وليست شيئا تعزى إليه سببيا أحداث مجتمعية أو سلوكيات أو

1 فتيحة محمد إبراهيم و مصطفى حمدي نشواني: مدخل إلى مناهج البحث في علم الانسان «الانثروبولوجيا» دار المريخ للنشر، الرياض، المملكة العربية السعودية، د ط، 1988، ص 115.

2 محمد سعدي: مرجع سابق، ص 72.

3 توماس ايريكسون وفين نيلسون: تاريخ النظرية الأنثروبولوجية ت. لاهاي عبد الحسين، منشورات الاختلاف الجزائر، 2013، ص 153

مؤسّسات اجتماعيّة، أو سيرورات عمليّة، بل هي نسق يمكن من ضمنه اجراء توصيف كثيف* قابل لفهم هذه الأشياء، ولا يخفي غيرتزر أنّ هذا التّعريف يتأسّس على تراث ماكس فيبر "إنّ الإنسان حيوان عالق في شبكات رمزيّة نسجها بنفسه حول نفسه."¹

وبهذا يندرج هذا التعريف فيما يمكن وصفه برؤية الأشياء من وجهة نظر الفاعل، فهي على حدّ تعبير غيرتزر مقارنة تأويليّة توصف بأنّها تحليل من الدّاخل للبحث عن معنى الرّموز "بوصفها نصوصا مكوّنة من عناصر ماديّة اجتماعيّة، وهذا ما يسمّيه بالوصف الكثيف للثقافة كوثيقة مسجّلة، حيث يرى أنّ المعنى ينبع من الهدف وليس من بناءات شكلية صوريّة"²

وترى التأويليّة أنّ مهمّة الأنثروبولوجي تنطلق من فكرة أنّ " السكّان الأصليين ينتجون تأويلات لتجاربهم الخاصّة، إلّا أنّها لا تكمن في فهم الطريقة التي يشكّلون بها حياتهم فقط، بل تكمن أيضا في الطّريقة التي يطرحون بها هذا التّشكيل.

والحكمة من هذه المقاربة أنّها تساعدنا في فتح الطّريق إلى العالم المفهومي الذي تعيش فيه موضوعاتنا، حيث نتمكّن بالمعنى الواسع للكلمة من إقامة محادثة معها وتحقيق المهمّة الكبرى للأنثروبولوجيا، من خلال توسيع فضاء الخطاب الانساني عبر التّحادث مع السكّان الأصليين والاتّصال مع الكون التّخيلي الذي يعملون فيه، وتكون لأفعالهم صفة الإشارات والرّموز التي

* **التوصيف الكثيف:** هو مفهوم استعاره غيرتزر عن الفيلسوف الانجليزي جيلبرت رايل، وهو حيلة منهجية للولوج إلى المفردات التي يعبر بها المحليون عمّا هو عادي بالنّسبة لهم، وبدل تبني المنظور الأنثروبولوجي الكلاسيكي في اهتمامه بما هو طريف وجذاب وعجيب، وغريب، ينبغي النظر إلى ذلك الفعل العادي الذي اتّخذ أشكالا غير مألوفة على أنّه يبرز الدرجة التي يختلف فيها المعنى نسبة إلى نمط الحياة الذي يكسبه الدّلالة، حيث يجعل الأنثروبولوجي يجد موطن قدمه داخل الثقافة.

1 يونس الوكيلي: **التأويل الرمزي للثقافة في التداخل المعرفي بين الأنثروبولوجيا والسيميولوجيا**، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، المملكة المغربية.

2 شارلوت سيمور، شميث: مرجع سابق، ص 287.

تقتضي البحث والتحليل والتفسير ومنه التأويل¹ فنحن نبدأ الدراسة من منطلق تأويلاتنا الخاصة لنيّات مخبرينا، ثم نحاول تحليل هذه التأويلات وترتيبها منهجيا، ويدعو غيرتز من خلال مقاربتة التأويلية إلى التركيز على نماذج محلية موضعية لفهم عمل تلك الثقافات، ضمن شروط تأويلية يمكن تحديدها في شرطين أساسيين هما - شرط استحالة التعميم، وشرط استحالة التنبؤ.

حيث تمّ استدعاء هذه المقاربة وتبنيها في الدراسة الحالية من أجل الكشف عن الدلالات الرمزية للطقوس المصاحبة لاحتفالية يّاير وتحليلها وفق المخيال الشعبي، ومحاولة استنتاج المعنى الذي يهدف إليه السّكان الأصليون للمنطقة المدروسة من خلال هذه الممارسات، وفرز التراكيب التي تحمل المعاني وتحديد أرضيتها الاجتماعية ومغازيها، وفكّ الشيفرات وحلّ خيوط شبكة الرموز عن طريق التأويل، ومنه البحث في مدى تجذّر طقوس يّاير ودلالاتها في ثقافتهم الشعبية وامتثالهم لها، باعتبار الطقوس لها نجاعة عملية كونها تحدث تغييرا رمزيا على الأشياء والأشخاص، وفي هذا يحضرنا تساؤل ماري دوجلاس حول امكانية انشاء المعنى دونما اللّجوء إلى الطّقس، والذي يستند في طرحه (التساؤل) إلى فضيلة النّجاعة بوصفها فعالية تلازم الفعل الطّقسي، وللإجابة على ذلك ترى أنّ ارساء علاقة صداقة ما وانشاؤها لا تقوم دون إجراء طقوس لتعزيز الصداقة (زيارة تواصل)، ومعنى ذلك أنّ حياتنا الاجتماعية تحتاج دوما إلى فعالية الطّقس، ولا يمكن للروابط أن تعزّز دون توسّم بالأفعال الرمزية، وفي هذا السياق قد لخصت ماري دوجلاس هوية الإنسان في قولها "إنّه كائن طقوسي بامتياز، والطّقس يوجد - كما يقول مارسيل موس وتوكّد قوله دوجلاس - حيثما ينتج المعنى."²

1 يونس الوكيل: مرجع سابق، ص 42.

2 منصف المحواشي: مرجع سابق، ص 30 (بتصرّف).

فالفعل الاحتقالي إذن هو فعل طقوسي بكلّ امتياز، بل لن يتّخذ فعل الاحتقال بينّايير فعاليته إلاّ بواسطة الطّقس الذي يوّد الشّحنة الرّمزية و يملأه بها، وبواسطة هذه الطقوس تتمّ الاحالات الرّمزية، وينتقل الفعل الرّمزي من الدّلالة المباشرة إلى الدّلالة المنزاحة (le sens écarté) عن "المستوى الصّفر من الكتابة" كما يقول رولان بارت، فالمقصود هنا الانزياح عن المعنى والدّلالة الأولى، بحيث أنّ فهم معاني الممارسات الطقوسية ودلالاتها يتمّ من خلال عمليّات من الإحالة الرّمزية التي تضرب في عمق المتخيّل الجماعي وتحيل إلى أعماق اللّواعي الجمعي و أركتبياته* (archétypes) الكامنة حسب تعبير كارل جوستاف يونغ، فممارسات احتقالية يّناير أو راس العام تتضمّن فعلا تواصليا يتمّ من خلاله احياء تجربة مقدّسة تدرك دلالتها ضمن المنظومة المعتقدية الخاصّة بالجماعة وهذا ما تسعى هذه الدّراسة للبحث فيه، حيث تتّخذ هذه المنظومة المعتقدية لطقوس كوسيلة ناجعة لخوض تجربة وجدانية جماعية تترجم حاجات وأفكار ماثلة في اللّاشعور الجمعي كما عبّر عن ذلك إريك فروم " الطّقس في نهاية الأمر تعبير رمزي عن أفكار ومشاعر تتحقّق بواسطة الفعل"¹ حيث يعني الرّمز الدّال المائل في الفعل الطقوسي وجب ضرورة إيجاد ترجمة له ضمن النّسق الرّمزي والثّقافي للجماعة ومتخيّلها*

* الأركتيب (archétypes) هو مصطلح أشار اليه جوستاف يونغ ويقصد به مجموع البنى الأوّلية الماثلة في اللّاشعور الجمعي العميق، وتعبّر عن نفسها من خلال الأساطير والطّقوس ومختلف الأنشطة الاحتقالية والدينيّة التي ينجزها النّاس سواء في شكل جماعي أو فردي.

1 منصف المحواشي: مرجع سابق، ص. 24 - 25 (بتصرّف)

* المتخيّل الجمعي: يعتبر جلبار دوران واحدا من ممّن اشتغلوا أنثروبولوجيا بأنشطة المخيّل ونتاجاتها الرّمزية كونها مكوّن جوهرية للذّات الانسانية، حيث يرى أنّ ثمة مستويين محدّدين له: المستوى البيولوجي المترسّخ في البناء العضوي، والمستوى الرّمزي الذي تترجمه الثّقافة --واللّغة، ونظام الصّور الرّمزية التي تعمل وتنشط في المتخيّل، حيث تترجم نفسها من خلال أهم أنشطة الفرد الرّمزية مثل الأساطير والمعتقدات، والطقوس التي تجسّد متخيّلا جمعيّا حسب مقارنة دوران ضمن ما سمّاه بـ " المسار الأنثروبولوجي للمتخيّل" =

3- عينة الدراسة

تتطلب دراسة أي ظاهرة أو مشكلة ما توفرّ بيانات ومعلومات ضروريّة عن هذه الظاهرة لتساعد الباحث على فهمها وتحليلها بالطريقة اللازمة، ومن المعروف أنّ الدراسة الأنثروبولوجية "تجرى في مجتمعات محلية محدودة النطاق بحيث تسهل للباحث التّعرف على العوامل والمتغيّرات التي تشكّل سلوك الأفراد، ويتّصل عن قرب بالعلاقات الاجتماعية أو الأنماط الثقافية التي تنظّم حياتهم"¹، فبعض الموضوعات تعطي مجالاً واسعاً لاختيار منطقة الدراسة، ولكنّ البعض الآخر يضيّق فرصة الاختيار، وتقيد الزيارات الاستطلاعية للمواقع المرشحة وتساعد في الاستقرار على اختيار أنسبها لموضوع الدراسة، وبما أنّ الباحث غالباً ما يجد نفسه "غير قادر على دراسة جميع مفردات البحث، علاوة على أنّ دراسة المجتمع ككل قد تكون مضيعة للوقت وتبديداً للمال والجهد بغير مبرر"² فاختيار "الوحدة الاجتماعية يعتبر من العوامل التي تساعد على نجاح الدراسة الأنثروبولوجية أو فشلها، إذ سوف يتحكّم هذا الاختيار في مدى قدرة الباحث ليس فقط على ملاحظة الظواهر الاجتماعية، بل أيضاً على تحليلها تحليلاً وظيفياً"³

وفي ذلك تشير الباحثة جانيس مورس Janice Morce والتي تعتبر باحثة كيميّة متميّزة، وذات نظرة ثابتة في اختيار العينة في البحوث النوعية بقولها "اختر عينة متماسكة، كلّما زاد تماسك العينة وصلنا إلى لحظة التّشعّب (...). يتضمّن هذا الإجراء استعمال عينة متماسكة ثقافياً؛ أي مكونة من أفراد لهم ثقافة واحدة، وعينة يشترك أفرادها -بأقل قدر ممكن من الاختلاف- في الخصائص التي

=(anthropologique de l'imaginaire le trajet) حيث تشتغل صورها وفق أنظمة يمكن ضبطها ومقاربتها

وهذا سعت إليه الدراسة الحالية. (للمزيد انظر: منصف المحواشي، المرجع السابق)

1 فتيحة محمد ابراهيم ومصطفى حمدي نشواني: مرجع سابق، ص 92.

2 خالد حامد: منهجية البحث العلمي، دار ربحانة، ط1، الجزائر، 2003، ص 123.

3 فتيحة محمد ابراهيم، مصطفى حمدي نشواني: المرجع نفسه، ص 92.

تحدّد موضوع البحث¹ واختيار العينة في البحوث الكيفيّة حسب موريس أنجرس يخضع إلى موجّهين أساسيين، حيث "يتمثّل الموجّه الأول في التّحديد الدّقيق لمشكلة البحث، والموجّه الثاني لتحديد حجم العينة يقوم على مبدأ التّشبع بالمصادر"²

وبما أنّ بحثنا يعدّ من البحوث الكيفيّة النوعيّة التي تضع في المركز الأول منطق الفهم العميق للمعاني، التي يضيفها الأفراد على أوضاعهم، وبالتالي فنحن لا نهدف إلى صياغة تعميمات، ومنه فعينة بحثنا لا تخضع لشرط التّعميم على المجتمع الكلي للبحث، وذلك نظرا لاستحالة دراسة مجتمع البحث بأكمله (تبسة كولاية) وإقامة المسح الشّامل فيها مثل ما هو الحال في دراستنا، فقد تمّ اللّجوء لأداة العينة التي يتمّ وفقها اختيار وحدات محدودة من مجتمع البحث، وتحقيقا لمطالب البحث وأغراضه تمّ انتهاج العينة القصدية أو الغرضية العمدية التي تتمّ باختيار الباحث أفراد العينة بما يخدم ويحقّق الغرض والهدف المنشود، فالباحث النوعي من خلال اختياره للعينة القصدية يهدف إلى اختيار الأفراد الذين يشتركون في ثقافتهم من معتقدات وعادات وتقاليد وطقوس، وهذا متاح لنا في منطقة الدراسة (بئر القوسة) لأنّ مجتمع بحثنا يشكّل مجتمعا متجانسا في ثقافته، حيث تنطبق فيها وعلى أفرادها جميع الخصائص الصّوريّة في الاختيار الموضوعي حيث لا يزال أفرادها متمسّكين ومتشبّثين بعاداتهم وتقاليدهم، وهذا ما دعم الافتراضات التي تشكّل التّصورات الأولى والمبدئية لتوجيه سير الدراسة.

ومنه فالعينة القصدية التي قمنا بالاعتماد عليها في دراستنا الحالية والتي لا نسعى من خلالها إلى تعميم النّائج، كوننا نهدف من خلال موضوعنا الذي يتمحور حول عادات وطقوس احتفالية يّناير إلى البحث عن المعاني والدلالات الرّمزية والوظائف المختلفة لهذه الطّقوس، وذلك في مجتمع

1 شارلين هين بيبير و باتريشيا ليفي: البحوث الكيفية في العلوم الاجتماعية، ترجمة هناء الجوهري، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2011، ص 144.

2 موريس أنجرس: مرجع سبق ذكره، ص 319.

محليّ (بئر القوس) ذو حدود معيّنة لا تتّسم بالشّساعة، مع تنوّع المبحوثين ومراعاة عدّة متغيّرات أهمّها (متغيّر الجنس ومتغيّر السنّ وكذا متغيّر المستوى التّعليمي)، ومن هنا تنوّعت المعلومات المتحصّل عليها وكانت ثريّة ومدعّمة من الفضائيين وكذا من الجيلين، وصولاً ممّا إلى درجة التّشبع ومنه الاكتفاء، حيث أصبحت المعلومات والطّوقس متكرّرة ومتماثلة حتّى باتت لا تضيف شيئاً جديداً لبحثنا، واستناداً إلى قول موريس أنجرس فإنّنا نصدر هذا الحكم (التّشبع ومنه الاكتفاء) "عندما ندرك في لحظة معيّنة أنّنا نستطيع أن نتوقّع ما نسمعه أو نلاحظه انطلاقاً ممّا رأيناه وسمعناه أو سجّلناه، لذلك ينبغي علينا التّوقّف عن زيادة حجم العيّنة وعن جمع المعطيات."¹

4- أدوات وتقنيات جمع المعلومات

انطلاقاً من الاختيارات المنهجية التي تبنيها نزّلنا إلى الميدان بحماسة مجهّزين بترسانة من الأدوات البحثية التي استخدمناها لاستكشاف الميدان وتسجيل المعطيات وتجميع البيانات من مصادرها الأصلية، " لأنّ الباحث الأنثروبولوجي مطالب بالنزول إلى الميدان والبقاء فيه مدّة من الزّمن من أجل اكتشاف موضوعه ومتابعته ومعاينته عن قرب"² ومن المهمّ هنا أن نشير إلى أنّ الباحث الناجح هو الذي يختار الأدوات والتقنيات المناسبة للنزول لميدانه ومقارعتة، لذا على الباحث أن ينتبه إلى أنّه يجب أن يكون هناك توافق بين أدوات بحثه، بحيث تتكامل في مساعدته على تجميع ما يريد من بيانات، أمّا عن التقنيات والأدوات التي فرضت نفسها في دراستنا نظراً لطبيعة الموضوع المتداول، للوصول إلى الأهداف المرجوة منه، فقد تباينت وتعدّدت لإحاطة أكثر بزوايا الموضوع المدروس والوصول إلى حقائق أكثر حول أهمّ الممارسات والطّوقس النّائرية (الخاصّة بينّاير) ويمكن تحديدها فيما يلي:

1 موريس أنجرس: مرجع سبق ذكره، ص 319.

2 محمد سعيدي: مرجع سابق، ص 7.

* الملاحظة بالمشاركة (بالمعايشة):

إنّ الدراسة التكامليّة في الأنثروبولوجيا لن تتحقّق إلّا إذا اتّصل الباحث اتّصالاً مباشراً ووثيقاً بالمجتمع والثقافة التي يتناولها، أي أنّ الباحث عليه أن يعايش المجتمع ويلاحظ أنظمتها ملاحظة مباشرة ودقيقة، لذا كانت الأداة الرئيّسيّة في دراستنا هي الملاحظة بالمشاركة، كون الملاحظة في مجال وميدان الأنثروبولوجيا تعتبر من الخطوات الهامّة لدراسة الظواهر، بل تعتبر من التقنيّات الأساسيّة لجمع البيانات التي بدونها لن تكون للدراسة فائدة كبيرة، فهي " تلك الملاحظة التي يقوم فيها الباحث بمشاركة واعية منظّمة حسبما تسمح الظروف في نشاطات الحياة الاجتماعيّة وفي اهتمامات الجماعات، بهدف الحصول على بيانات تتعلّق بالسلوك الاجتماعي، وذلك عن طريق اتّصال مباشر يجريه الباحث من خلال مواقف اجتماعيّة محدّدة"¹ وفي هذا يقول بواس "إنّه لفهم ثقافة المجتمع لا بدّ من العيش في المجتمع، ومعرفة لغة الأهالي"² حيث يسعى الباحث من خلالها إلى تأسيس نوع من العلاقة العضويّة والزوابط المتينة بالمجموعة التي يريد دراستها مع خلق الثقة واضفاء روح الحميميّة على تلك العلاقة؛ حتى تسهل عمليّة جلب البيانات والمعطيات حول الظاهرة المدروسة، وقد بيّن **جان كوبان** أنّ " الألفة الثقافيّة واللّغويّة تجعلان من الملاحظة بالمشاركة أداة دائمة للسلوك الفردي والجماعي، خاصّة الثقافة الشفهيّة (...). فالميدان يتحوّل إلى ذاكرة ويتحوّل إلى نصّ يبيّن كيفيّة تعامل الاثنولوجي مع العادات والتقاليد في المجتمعات

1 عمار بوحوش ومحمد محمود الذنبيات: **مناهج البحث العلمي وطرق اعداد البحوث**، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط3، 2001، ص. ص 86 - 87. للمزيد انظر عبد الباسط عبد المعطي، **البحث الاجتماعي محاولة نحو رؤية نقدية لمنهجه وأبعاده**، ص 297.

2 عبد الله عبد الغني غانم: **طرق البحث الأنثروبولوجي**، المكتب الجامعي الحديث، الاسكندرية، مصر، ط1، 2004، ص 103.

المدرسة¹ ولهذا تعتبر الملاحظة بالمشاركة الوسيلة الأساسية في العمل الحقلّي، وكثيرا ما يعوّل عليها الباحث في اختيار البيانات التي يستخلصها بواسطة الاستعانة ببعض الوسائل الأخرى. ومصطلح الملاحظة بالمشاركة يتضمّن فكرتين أقام عليهما بعض الباحثين موقفا ذا طرفين "أحدهما يمثل الاندماج في المشاركة والثاني يمثل التّركيز على الملاحظة، والمهمّ أنّ هذا التّقابل بين المشاركة الخالصة يشابه التّقابل بين موقفي الاستغراق والانفصال اللّذين يشار إليهما في الدّراسة الحقلية الأنثروبولوجية كعملية ضرورية يقوم بها الباحث حتى يتمكّن من فهم ما حوله وتسجيل ملاحظاته وتحليلاته عن عليه بعد ذلك"² غير أنّها ليست بالعملية اليسيرة أو الميسّرة بل يمكن أن تتعرّض للقصور بتأثير الأفكار المسبقة لدى الباحث، أو ميله إلى اضعاف وتأويلات متسرّعة على كلّ ما يلاحظ، أو عدم اهتمامه بالربط بين ما يلاحظ وبين السياقات المكانية والزّمانية التي تتمّ في إطارها الممارسات والطقوس، لذلك لا بدّ من التّقيّد بالالتزام الأخلاقي للباحث المشارك ووصف السلوكيات والوقائع وصفا دقيقا بعيدا عن كلّ محاولات التّأويل الذاتي وهذا ما أكّد عليه كلود ليفي ستروس في طرحه حول الموضوعية كالتزام أخلاقي للباحث كون "الموضوعية التي تهدف إليها الأنثروبولوجيا لها أبعاد عميقة، لا تعني فقط الاعتلاء فوق القيم الخاصّة بالمجتمع باستعمال طرق التّفكير المناسبة والنّاجعة بالنّسبة للملاحظ أو لمجموعة الملاحظين فالأنثروبولوجي لا يكتفي فقط بالاحتراس من تأثير عواطفه، بل يساهم في خلق وسائل جديدة وادخال المصطلحات الدّلالية، سواء بالنّسبة للمكان أو الزّمان"³

1 Jean Copains , *L'enquête Ethnologique de Terrain*, ouvrage publié sous la direction de François Singly, NATHAN UNIVERSITE, 1998, pp 78 – 79 .

2 فتيحة محمد ابراهيم و مصطفى حمدي نشواني: مرجع سابق، ص 185 .

(للمزيد انظر pierre Erny : *Ethnologie de L'éducation* , 1981)

3 C. Levi- Strauss, *Anthropologie Structurale*, Plon, Pari, 1958, p 398.

وتستمد الملاحظة بالمعايشة أهميتها من مقدرتها على تسجيل ظواهر قد لا يتسنى للباحث الحصول عليها من الاخباريين، والتحقّق من صحّة تصريحات المبحوثين، وكذلك قياس المسافة - وهو ما شدّد عليه مالمينوفسكي - بين ما هو مثالي صادر عن تصريحات المبحوثين ويعبر عما يجب أن يكون وبين ما هو واقعي يمكن معاينته ويعبر عن ما هو كائن¹

* وفي دراستنا قد تم استخدام الملاحظة بالمشاركة للحصول على المعلومات المطلوبة التي تتعلّق بموضوع البحث وأهدافه، والوقوف على وقائع الرّوتين اليومي (السنوي) لاحتفالية يّاير في المجتمع المدروس، وبالتالي وضع صورة دقيقة عن مظاهر الاحتفال بعيد راس العام، ورصد أهم مظاهر التغيرات في طقوس احتفالية يّاير، حيث تمكّنّا من معرفة دلالات الممارسات الطقوسية وأهميتها في المخيال الشعبي بمجتمع البحث، وكذلك معرفة طريقة الاحتفال بعيد يّاير أو راس العام في ذات المنطقة ومختلف الطقوس والممارسات التي كانت سائدة في الماضي.

* المقابلة / بنوعها الفرديّة والجماعيّة

تعتبر أداة المقابلة من الأدوات الأساسيّة الأكثر استعمالاً وانتشاراً في الدّراسات الامبريقية، فالدّافع لاستخدامها أثناء إجراء البحث الأنثروبولوجي الميداني هو السّعي لمعرفة وجهة نظر أفراد مجتمع الدراسة، وأسلوبهم المتميز في النّظر لزوايا الظّاهرة المدروسة، وكذا سعياً منّا لتدقيق المعلومات التي جمعناها حول احتفالية يّاير وطقوسها، حيث تمّ الاعتماد على المقابلة الحرّة أو غير الموجهة كونها تعطي الحرية الكاملة والارتياح النّفسي للمبحوث، للإدلاء برأيه حول الموضوع المستقر عنه، وهذا يقود الحوار في كثير من الأحيان إلى اتّجاهات جديدة يكتشف الباحث من خلالها أشياء مستترة وخفية، أو ربّما تغيب عن ذهنه أو كانت تبدو له بديهية لكنّها تعطيه دلالات ذات فائدة كبيرة في بحثه، والواقع أنّ المقابلة أتاحت لنا الاقتراب من الأفراد والجماعات التي توصلنا معهم

1 جاك لومبار: مدخل إلى الاثنولوجيا، ترجمة حسن قبيسي، المركز الثقافي العربي، ط1، 1997، ص 173.

أثناء قيامنا بالدراسة، وكان اعتمادنا على المقابلة في شقيها الفردي والجماعي وذلك حسب ما تقتضيه الضرورة البحثية.

- فتمّ اعتماد المقابلة الفردية كونها تسمح للمبحوث بالتعبير عن توجّهاته ومعتقداته الشخصية حول ممارسات وطقوس احتفالية يتأير بحرية وحسب قناعاته الشخصية دون مراقبة الآخرين وتعليقهم على كلامه وانتقاد رأيه، " فالأشخاص يجمعون عن البوح بالأسرار أمام الآخرين " ¹

- أمّا المقابلة الجماعية فهي التي تحدث مع مجموعة من الأشخاص حول نفس الموضوع والهدف منها الوصول إلى معلومات أكثر دقة وموضوعية، لما يتميز به مبدأ المشاركة من اثناء الحوار في حالة الانسجام بين المبحوثين، كما تحفزهم على التذكّر فيساعد بعضهم البعض في مراجعة وتصحيح المعلومات المدلى بها وتوضيحها أكثر من زوايا مختلفة، وهي ذات موثوقية أكبر للمعلومات المتحصّل عليها، كونها تساهم في استبعاد التصريحات الكاذبة والمضلّلة التي قد يدلي بها المبحوث أثناء المقابلة الفردية، لأنّ وجود مبحوثين آخرين مشاركين في المقابلة يجعل أيّ محاولة للتزييف والكذب سهلة الكشف والرّد.

- دليل المقابلة: وكون المقابلة "وسيلة تقوم على حوار يجب أن يكون منظّمًا بين المبحوث فهذا الدليل يعتبر حتمية تتركز عليها أداة المقابلة، حيث يتضمّن كلّ الأسئلة التي يحتمل طرحها أثناء مقابلة المبحوثين تماشيا مع مشكلة البحث، ويجب أن تكون الأسئلة " واعية، فرعية، مفتوحة قائمة على أساس التحليل المفهومي الذي تمّ إجراؤه في المرحلة الأولى والمرتبة بشكل معين " ²

1 ابراهيم خليل أبراش: المنهج العلمي وتطبيقاته في العلوم الاجتماعية، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان الأردن، ط1، الاصدار الأول، 2009، ص 268.

2 موريس أنجرس: مرجع سبق ذكره، ص 263.

وهذه التزامات وضوابط منهجية للمقابلة على الباحث الالتزام بها، كما يجب عليه أن يكون منصتاً جيداً ومتحدثاً ماهراً ومنهجياً متمرساً، كون المبحوثين أنواع من حيث الطّباع - فهناك المبحوث الخجول والكتوم، وهناك الاستغزالي، وهناك من يحتاج لأسئلة محفزة للتحدّث في كلّ النقاط المطلوبة، وآخر يعطي إجابات قصيرة، وغيره يعطي إجابات عامّة وسطحيّة- لذا يجب أن تكون المناقشة تحت سيطرة الباحث مع التّميّز بالمرونة والانسيابية في الحوار، وحتى لا تكون مقابلتنا موجّهة في منحى معيّن من خلال توجيه الأسئلة ممّا يحسّس المبحوث أنّه في استتطاق واستجواب رسمي يجعله ينفر من الإجابة ويدلي بإجابات خاطئة لا تمثّله، واعتماداً على كلّ ما سبق واجتتاباً لكلّ مشبوه قمنا بتصميم دليل للعمل الميداني يتمتّع بقدر من المرونة والحرية بحيث يسمح للمبحوث بالتعبير عمّا يعرفه بطريقة عفوية وسلسة دون الخروج عن موضوع بحثنا، يتضمّن مجموعة من الأسئلة (35 سؤالاً) كما هو مبين في الملحق رقم (01) تصبّ كلّها في موضوع البحث باعتباره عملاً ميدانياً خالصاً، حيث تمّ بناؤه وتقسيمه وفق المحاور الآتية:

- **المحور الأوّل:** يتضمّن معلومات وبيانات خاصّة حول المبحوث(المتغيّرات المتعلقة بالجنس والمستوى الدراسي والسن، ومتغيّرات أخرى).
- **المحور الثاني:** يتضمّن أسئلة حول سبب الاحتفال بيّناير وتاريخية الممارسة وما تعنيه الاحتفالية للمبحوث، والهدف من احياء هذا العيد أو هذه الاحتفالية.
- **المحور الثالث:** يتعلّق بالطّقوس الممارسة في احتفالية يّناير ومدى تقبّل المبحوث لها والالتزام بتطبيقها، والمعاني والدلالة التي يحملها كلّ طقس في ذهنية الفرد والمخيل الشعبي.
- **المحور الرابع:** ويتضمّن الأسئلة المتعلقة بالتغيّر والتحوّل في عادات يّناير وطقوسه، وآفاقه المستقبلية وامكانية محافظة المبحوثين على طقوسه أو قابلية تخليهم عنها ومواكبة ديناميكية الثقافة.

* التتبع التاريخي:

يستخدم هذا النوع من الأدوات للحصول على أنواع من المعرفة عن طريق الماضي بقصد دراسة وتحليل بعض المشكلات الانسانية والعمليات الاجتماعية الحاضرة ذلك لأنه " كثيرا ما يصعب علينا فهم حاضر الشيء دون الرجوع إلى ماضيه، فالحياة المعاصرة قائمة على الحياة السابقة وامتداد لها، فالباحث لا بد له أحيانا من الرجوع إلى الماضي الممتد ودراسة الحوادث والوقائع السابقة من أجل تحليل حقائق المشكلات الإنسانية والقوى الاجتماعية التي تشكل الحاضر، وهذا ما أشار إليه الباحث سميث بقوله " الحاضر لا يمكن فهمه إلا كنتاج للماضي " وبالتالي فالتتبع الظاهرة تاريخيا يعتبر كطريقة لتناول وتأويل حادثة وقعت في الماضي، ولا تزال ممارستها ممتدة في الحاضر، ويمثل ذلك ما ذهب إليه ليفي ستروس حين أشار إلى أن "معرفة الماضي تعتبر ضرورية لفهم أية ظاهرة اجتماعية (...). وتتبع تاريخ المجتمع يمكننا من تحديد ما هو دائم في التيار الاجتماعي"، أي جعلنا نتعرف على تلك العناصر التي يكتب لها الاستمرار والبقاء بغض النظر عن التغيرات، فالتاريخ يعطي للباحث عمقا في البحث والدراسة ويثري أفكاره (البحث في تاريخية منطقة الدراسة ومجتمع البحث، وكذا تاريخية الظاهرة الاحتفالية)، بالاستناد إلى القواعد والأسس المنهجية التي تتعامل مع الوقائع أو المعطيات التاريخية وتجعلها خادمة للدراسة العلمية الحالية بربط الوقائع في السياق الزمني الحاضر (الظاهرة المعاشة - احتفالية يّناير) ومحاولة تفسير الأحداث والظواهر (الطقوس الممارسة في الاحتفالية) والتحقق من صدق الفرض الموضوع، في ضوء المعلومات والأدلة المتوفرة لدى الباحث (شواهد الميدان) والنتائج المترتبة عليه، وتعتبر الذاكرة الثقافية (إلى جانب الكتابات) أحد المصادر التاريخية التي تمّ الاعتماد عليها في بحثنا الحالي، أو ما تسمى بالتراث الشفهي الذي يغطي أنواعا متعددة من الظواهر والأنظمة والعلاقات الاجتماعية

حيث تمّ الاعتماد على ذاكرة كبار السن لكي نتحصّل على معلومات عن ثقافة يتأير وتاريخية الممارسة.

* الاخباريون(المخبرون):

من بين الأساسيات في البحث الأنثروبولوجي استخدام اخباريين رئيسيين كمصادر للمعلومات على ثقافتهم، وهم حسب تعريف جريك بايلي "الأشخاص الذين يسمحون له بالقيام بملاحظة سلوكياتهم، يسمّون الخبراء أو الاخباريين"¹

وهم " يكونون في العادة من السكّان الأصليين للمجتمع نفسه، ويقومون بدور أساسي يتمثّل في تقديم المجتمع للباحث وتعريفه بمختلف ظواهره(...) وبالتالي فالباحث يتّخذ من الاخباريين مدخلا للاندماج في المجتمع والتعرّف عليه..."² وإنّ نجاح الدراسة الحقلية بطبيعة الحال يتوقّف إلى حد بعيد على حسن اختيار الاخباريين وكيفية التّعاون معهم، كونهم يمثّلون حلقة الاتّصال بين الباحث والمجتمع المدروس طيلة فترة الدّراسة، ولهذا تمّ وضع عدّة شروط يجب توفّرها في الاخباري حتى يكون جيّدا وناجحا في توفير ونقل المعلومة، وقد " أشار إليها الاستاذ محمد سعدي في النقاط

التالية: - المعرفة العامّة بموضوع البحث

- الصدق والأمانة في نقل الأخبار والمعلومات للباحث

- أن يكون الاخباري محترما ومحبويا من طرف الأهالي

- أن يكون الاخباري تحت سلطة وتصرف الباحث."³

1 عبد الله عبد الغني غانم: مرجع سابق، ص 117.

2 مصطفى عمر حمادة: دراسات أنثروبولوجية في المجتمع والثقافة، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية 2012، ص43.

3 مبروك بوطقوقة: مرجع سابق، ص 28.

أي على الباحث الانثروبولوجي أن يختار مخبريه ممن يتوقّع أن يكونوا على دراية ومعرفة جيّدة بمجتمع البحث ولهم خبرات واسعة حول موضوع البحث، وعليه التّعامل معهم " بعناية ومراعاة مدى تعصّبهم لمجتمعاتهم ومدى موضوعيّتهم في نقل المعلومات وترجمتها، مع مراعاة اختلاف الاهتمامات والقدرات على التعبير اللّغوي لديهم، ولهذا قد لا يجد الانثروبولوجي إلاّ عددا قليلا من الأفراد يصلحون كأخباريين ملائمين" ¹ ولا شكّ أنّ التركيز على عدد محدود من الأشخاص الذين يعتمد عليهم في جمع المادّة العلميّة يعتمد على ثقة الباحث في صدق وخبرة هؤلاء الأشخاص، فلا يمكن لفرد واحد أن يكون على دراية تامّة بكل جزئيات الثقافة الكليّة لمجتمعه، وهذا ما أشار إليه رالف لنتون كأصدق تعبير على ذلك " لا يمكن لأي فرد أن يلمّ بالمجموع الكليّ لمحتوى ثقافة المجتمع الذي ينتمي إليه، فالمحتوى الثقافي أغنى من أن يستطيع عقل واحد بمفرده أن يستوعبه كاملا" ² ولهذا فقد حاولنا قدر المستطاع أن نحسن اختيار اخباريين ذوي خصائص معيّنة، وذلك من حيث أعمارهم وأدوارهم ومراكزهم المهنيّة، حيث لجأنا إلى كبار السنّ الذين لهم مكانة اجتماعية متميّزة، ودراية معرفية جيّدة حول احتفاليّة يّناير وأبرز ممارساتها، والذين عايشوا طقوس يّناير في مختلف مراحل حياتهم، لاعتقادنا بأنّهم يمثّلون أفضل الاخباريين للإجابة على الأسئلة التي تتعلّق بالتراث الثقافي، حيث وقع اختيارنا على مجموعة من الاخباريين (بلغ عددهم الخمسة)، من كبار السن (رجال ونساء) حيث زوّدونا برصيد معرفي ثري حول ماضي وحاضر الكثير من العادات والطقوس المتعلّقة باحتفاليّة يّناير وكذا تداخلها مع باقي الاحتفالات الشّعبيّة الأخرى، على رأسهم المخبر (ص. م) الذي جمع بين التّكوين العلمي - باعتباره مفتش بيداغوجي- وبين المعرفة

1 محمد الجوهري: المفاهيم الأساسية في الأنثروبولوجيا، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، 2008، ص 15.

2 محمد الجوهري وعبد الله الخريجي: طرق البحث الاجتماعي، د. غ. م، القاهرة، ط5، 2008، ص 310.

التقليدية كونه أحد أبناء المنطقة المدروسة البارزين بعاداتها وتقاليدها، والمؤمنين بأهميّة وضرورة ترسيخ الموروث الثقافي الشعبي.

لواحق أدوات الدراسة

* التصوير الفوتوغرافي والتسجيل الصوتي:

إلى جانب التقنيات السابقة قمنا بتدعيم دراستنا بتقنيات وأدوات حديثة تساهم بشكل جليّ في جمع المعلومة بمصدقية أكثر، حيث تعتبر تقنية التصوير الفوتوغرافي وكذا التسجيل الصوتي أداة مهمّة لتوثيق المعلومات وحفظ الملاحظة، إذ " يشكّل مجموع الإشارات المرئية والسّمعية لمقطع مصوّر مجموعة معلومات يصعب تدوينها خطياً، موقعها في الفضاء - الحركات - اللّمس الإيمائيّة

ألم يقل فرويد إنّ صعوبة رواية حلم تأتي من أنّه علينا أن نترجم صورة إلى كلام؟"¹

فالصورة الاثنوغرافية والتسجيل الصوتي كتقنية في البحث الأنثروبولوجي ساعدتنا في إعادة إنتاج الميدان من خلال إعادة إنتاج مواقف معيّنة دقيقة، فكانت بمثابة تكملة لما لاحظناه بأعيننا، فهي " تنمّة، موجزة أو مطوّلة لإدراك العين الانسانية وعملية الملاحظة، والنشاطات التقنيّة، والأحداث الجماعيّة، الطويلة أو المعقّدة (...) تشكّل جميعها مُسوفاً ممتازاً وكافياً لاستعمالها"² حيث تمّ تجميع مدوّنة تشكّلت من مجموعة من الصور الفوتوغرافية والتسجيلات الصوتية قصد توثيق احتفالية يّناير ومظاهرها المختلفة، لتبقى شاهداً حيّاً على التراث وإعادة إنتاج الميدان من جهة وحتّى تسهل علينا عملية الوصف والتحليل من جهة أخرى، كما سمحت هذه التقنيات بنقل جزء من الميدان إلى مكتبنا وساهمت في تسيير وقت بحثنا وكلفته، " فلم يعد الباحث مجبراً على العودة

1 جان كوبان: المسح الاثنولوجي الميداني، ترجمة جهيدة لاوند، معهد الدراسات الاستراتيجية، العراق، ط1 2007، ص 129.

2 المرجع نفسه، ص 130.

للميدان في مناسبات مختلفة لرؤية نفس الحدث والمشهد، فأصبح يكتفي بإعادة سماع التسجيل الصوتي أو إعادة مشاهدة التسجيل الفوتوغرافي أو الفيلم ليعيش ميدانه دوماً وأبداً، قريباً منه وحيّاً يتحرّك أمامه.¹

5- مناهج الدراسة وأساليبها

في الواقع لا توجد طريقة علمية واحدة يمكن الاعتماد عليها بمفردها للكشف عن الحقيقة، لأن طرق العلم تختلف باختلاف المواضيع التي يدرسها كلّ باحث، ولكلّ منهج وظيفته وخصائصه التي يستخدمها كلّ باحث في ميدان اختصاصه، فهو "فنّ التنظيم الصحيح لسلسلة من الأفكار العديدة، إمّا من أجل الكشف عن الحقيقة حين نكون بها جاهلين، وإمّا من أجل البرهنة عليها لآخرين حين نكون بها عارفين"² وحسب محمد مسلم يمكن حصره (المنهج) في نقاط ثلاث:

- إنّه يتمثّل في الموقف العملي الذي يتبنّاه الباحث تجاه الموضوع.

- ينبغي أن يرتبط بمحاولة تفسير الظاهرة المدروسة. - كما يرتبط بمجال محدّد وخاص.³

فهو بذلك يمثّل "مجموعة القواعد التي تقوم خطوات التفكير العقلي في سعيه نحو الكشف عن نتيجة أو نتائج معيّنة"⁴ وكلّ دراسة حقلية تحتاج إلى المنهج أو المناهج الملائمة لموضوعها والنجاح في اختيار المنهج المناسب هو نجاح في سلوك الطريق المناسب، وتحديد المنهج المستخدم في أي دراسة يعدّ أمراً بالغ الأهمية، ذلك أنّ المنهج هو الطريقة أو الكيفية التي بواسطتها يمكن الإجابة على السؤال المطروح حول كيفية حل مشكلة البحث، وكون الدراسة الحالية عمدت إلى البحث في طقوس يثاير وتحليل دلالاتها وكونها تنتمي إلى الدراسات والبحوث الكيفية

1 محمد سعدي: مرجع سابق، ص 42 .

2 عمار بوحوش، ومحمد محمود الذنبيات: مرجع سبق ذكره، ص99

3 محمد مسلم: منهجية البحث العلمي، دار الغرب للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 2004، ص 8.

4 فتحة محمد ابراهيم ومصطفى حمدي نشواني: مرجع سبق ذكره، ص 110.

فقد تمّ انتهاج واتّباع المنهج الوصفي التحليلي الذي ويعتبر الطّريقة المنظّمة لدراسة ووصف حقائق راهنة متعلّقة بظاهرة أو موقف أو أفراد، وتحليلها بهدف اكتشاف حقائق جديدة أو التّحقّق من صحّة حقائق قائمة، فهو عبارة عن " وصف دقيق ومنظم وأسلوب تحليلي للظاهرة أو المشكلة المراد بحثها، من خلال منهجية علمية للحصول على نتائج علمية وتفسيرها بطريقة موضوعية وحيادية بما يحقق أهداف الدراسة"¹ وهذا ما حاولنا السّعي إليه من خلال محاولة التّعرف على حقيقة احتقاليّة يَنّاير في ظلّ الفضاء الطّقوسي المكوّن لها والمعبر عنها، وتقرير ووصف حالها كما يوجد في الواقع، وذلك من خلال جمع المعلومات المتعلّقة بهذه التّظاهرة الاحتقالية، وما يتعلّق بالمبحوثين من حيث الآراء ووجهات النّظر اتّجاه الطقوس الممارسة ووظائفها، والتّعرف على حقيقة الاحتقال بيّنّاير ومنه استخلاص دلالات هذه الحقائق والممارسات وذلك عن طريق تحليلها. وبالتالي معرفة عوامل وأسباب استمراريّة الممارسة والاحتقال في ظلّ ديناميكيّة الثقافة.

ثالثاً: الترسّانة المفهمية:

تعتبر المفاهيم أمراً أساسياً في أي بحث علمي، حيث تبنى كلّ دراسة على مفاهيم ومصطلحات محوريّة، لذا تستوجب دراسة أي ظاهرة من ظواهر الثقافة الانسانية الوقوف عند أهمّ مصطلحاتها من أجل فهمها، ولهذا وقبل الولوج الى عمق موضوع - احتقاليّة يَنّاير وأهم طقوسها وعاداتها- لفكّ اشكاليّته كان لزاماً علينا الإحاطة بعناصره الرّئيسية لتسهيل الفهم والتحليل.

1 حسين محمد جواد الجبوري: منهجية البحث العلمي، دار الصفاء للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2013

* المفاهيم الأساسية للدراسة

✓ التراث الشعبي، العادات - التقاليد - المعتقدات

إنّ التّراث الشعبي يعدّ المرآة التي تعكس عادات المجتمع وتقاليدّه، كما يعتبر أيضا انعكاسا لفلسفة الحياة لدى أعضاء المجتمع، فهو يعدّ ميراثا ثقافيا تتوارثه الأجيال وينتقل من جيل إلى آخر " وهو ما يبقى من الماضي ماثلا في الحاضر الذي تنقل إليه، ويستمرّ مقبولا وفاعلا فيهم لدرجة تجعلهم يتناقضونه بدورهم على مرّ الأجيال"¹

فالتراث الثقافي بالنسبة لأيّ مجتمع ما هو إلاّ "مجموعة العناصر الثقافية الماديّة والروحيّة لأفراده تكوّنت على مدى أجيال متلاحقة فتّم نقلها عبر عمليّات محدّدة"² وعموما فإنّ التراث يمثّل حياة الأفراد اليوميّة، ويعكس طبيعة وشكل البناء الاجتماعي والثقافي لأعضاء المجتمع، بالإضافة إلى نسق الأفكار والمعتقدات، وأنماط التفكير لدى أعضاء الجماعة المحليّة، والامتثال لقواعد السلوك الثقافي، وقد اختلفت تعاريف التّراث الشعبي كثيرا حتّى أنّه استخدم كمصطلح في الأنثروبولوجيا في بعض الأحيان كمرادف لمصطلح الثقافة نفسه، خاصّة في إطار الاثنولوجيا الفرنسيّة، حيث يدور الاهتمام الرئيسي حول "دراسة (الثقافة اليومية التقليدية-الثقافة الشعبيّة) غير أنّ الأنثروبولوجيا المعاصرة لا تميل الى التركيز كثيرا على مفهوم التّراث، لأنّه لا يتّسع للدلالة على الطّبيعة التّكثيفيّة والديناميّة لأنساق الثقافة الاجتماعيّة."³ بل أصبح كلّ الميل والاهتمام منصبّ على البحث في عناصر البناء الثقافي للتّراث الشعبي، والآليات التي تحافظ على استمراريّته وتناقله بين الأجيال عبر أزمنة طويلة.

1 بيار بونت وميشال إيزار: معجم الاثنولوجيا والأنثروبولوجيا، ترجمة مصباح الصمد، دار مجد، بيروت، لبنان 2006، ص 366.

2 محمد عباس ابراهيم: مرجع سابق، ص 13.

3 شارلوت سيمور - شميث، مرجع سبق ذكره، ص 175.

* ونظراً لأنّ المعتقدات والعادات والتقاليد الشعبيّة " تعتبر أحد عناصر التّراث الشعبي، وتقع ضمن نطاق علم الفولكلور وهو العلم الذي يستوعب مجموع المعتقدات والعادات المأثورة لدى شعب من الشعوب ما دام مردّ هذه العادات والمعتقدات إلى السّلك الجمعي لعامة النّاس"¹ فإنّها تحتلّ حيزاً كبيراً في مخيلة الفكر الانساني عموماً، فكلّ مجتمع يتميّز بعاداته ومعتقداته التي توارثها أفرادها من جيل لآخر، والتي تعكس من خلالها صورة ماضيهم العريق وموروث أجدادهم.

العادات: يعدّ مصطلح "العادة" من المفاهيم الرّئيسة والمحوريّة في الدراسات الإثنولوجية لذلك نجد جدالاً قائماً حول أهميتها، ويتّضح هذا الأمر من خلال الدراسات ذات المدى الواسع التي قدّمت وطرحت الكثير من التّعريفات لمصطلح العادة، فيشير مالينوفسكي إلى أنّ العادة هي "أسلوب مقنّن من أساليب السّلك يتمّ فرضه تقليدياً على أفراد المجتمع المحلي"²

كما أنها عبارة عن: " أساليب الشعب وعاداته، بمعنى القواعد المتسترة للسّلك الذي يؤدّي خرقها إلى الصدام مع ما يتوقعه رأي الجماعة"³ وهذا ما أيده كروبير Kroeber من خلال قوله أنّ "العادات هي الأساليب الشعبيّة التي أصبحت تتّسم ببعض الجزاءات الاجتماعيّة(ثواب-عقاب) والتي يدركها أفراد المجتمع ويتصرّفون إزاءها بطريقة شعورية أو لا شعورية" أمّا سمندر Sumner فيذهب إلى أنّ الأساليب الشعبيّة هي أساليب العامّة والبسطاء من أعضاء المجتمع، وهذه الأساليب هي العادات وهي القوّة الدافعة الموجهة للسّلك والتي تظهر نتيجة حاجة معيّنة، وهي قد تتّسم

1 مرفت العشماوي، عثمان العشماوي: دراسات في التراث الشعبي، دورة الحياة- دراسة للعادات والتقاليد، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 2001، ص 15.

2 إيكه هولتكرانس: قاموس مصطلحات الإثنولوجيا والفلكلور، ترجمة محمد الجوهري وحسن الشامي، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1973، ص 247.

3 نفس المرجع، ص 246.

باللاعقلانية في بعض الأحيان كما أنّ عدم مراعاتها قد يؤدي إلى الخوف والقلق"¹ فالعادات هي أفعال يومية اعتاد عليها الناس فهم واضعوها، وتجاوزها يُعْتَبَرُ تجاوزاً للمجتمع وانتهاك لقيمه بمعنى أنها تعني " أنماط السلوك الجمعي الثابتة والمستقرة، والمستمرّة لفترات طويلة حتى بلوغ درجة الاعتراف والالتزام بها، وهي تقوم مقام القانون في المجتمع"² ، وهذا ما طرحه راد كليف براون مشيراً إلى أنّ العادة والقانون كلّ منهما يعدّ معياراً، لكن يختلفان في نوع الجزاء المرتبط بهذا المعيار، غير أنّ مفهوم العادة في الأنثروبولوجيا تراجع ولم يعد بنفس الأهمية التي كانت على عهد سمنر و مالينوفسكي كبؤرة للبحث الأنثروبولوجي"³ إذ أصبحت الأنثروبولوجيا العصرية أكثر اهتماماً وتركيزاً على تحليل الأفعال والبحث الأنساق التي تتخلّل النظم الثقافية ودورها في عمليات التفاعل الثقافي والاجتماعي عموماً.

والتقاليد: تمثل " سلوكات وأعراف يلتزم الأفراد بتطبيقها، وتستمد قوتها وبقائها كونها تعتمد على التلقين، التكرار والمحاكاة، وتهدف إلى تحقيق الاستمرارية من خلال الشيوخ والانتشار، وهي لا تعتمد على أسلوب الإبداع لذلك نجد قواها في المجتمع قوى محافظة لا قوى إبداع"⁴ فالتقاليد الشعبية هي "عرف يرتكز على الروتين"⁵ حيث أنّ قوّة التقاليد " تعتمد على التلقين أو التكرار أو المحاكاة وتهدف إلى تحقيق الشيوخ والانتشار واستمرار نفس العنصر، لذلك يصبح المجتمع وقوّة التقاليد قوى محافظة لا قوى ابداع، قوى استمرار لا قوى خلق وتشكيل وتعديل لهذا

1 مرفت العشماوي وعثمان العشماوي: نفس المرجع السابق، ص 21.

2 أحمد زكي بدوي: معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان ساحة رياض الصلح، بيروت، طبعة جديدة 1986، ص 94.

3 شارلوت سيمور: مرجع سابق، ص 363.

4 محمد الجوهري وآخرون: التراث والتغير الاجتماعي، مطبوعات مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، كلية الآداب، القاهرة، ط1، 2002، ص 13.

5 بيار بونت وميشال إيزار: مرجع سابق، ص 386.

التشكيل"¹ أي أنها تمثل مجموعة من قواعد السلوك التي تنشأ عن الرضا والاتفاق الجمعي، وهي تستمد قوتها من المجتمع وتحفظ بالحكم المتراكمة، والمتناقلة عبر الأجيال المختلفة.

* هناك خلط كبير بين المصطلحات التي تتناول موضوع العادات الاجتماعية مثل العادات الجمعية والتقاليد، مما يجعل بعض الباحثين يعتقدون أنه من الصعب أن تخضع للتعريف الدقيق في ظل اشتراك وتداخل صفات التقاليد والعادات، فجميعها يقوم على أساس الفعل الاجتماعي وتعبّر عن مظاهر السلوك الجمعي المتكرّر كما أنها متوارثة فضلا عما لها من قوة معيارية وتتطلب الامتثال الاجتماعي، كونها " حقيقة ملموسة في كلّ جوانب الحياة اليومية، وعندما يستمر استعمال العادات لفترات طويلة تصبح تقليدا، فهذا الأخير هو محاكاة لأساليب الأفراد وعاداتهم"²

* وهناك من له رأي آخر في الفصل بين العادات والتقاليد حيث يشير حسين عبد الحميد أحمد رشوان إلى أنّ العادات تختلف عن التقاليد " في أنّ الأخيرة تعني انتقال العادات من جيل إلى جيل من خلال التيارات الاجتماعية، كما أنّ العادات تتعلق بالسلوك الخاص، أمّا التقاليد فتتعلق بسلوك المجتمع بأكليّة، فالاحتفال بأعياد الميلاد والزواج تعتبر عادة، أمّا الاحتفال بميلاد نبي أو زعيم فيعتبر تقليدا."³ ومنه فالتقليد يعتبر أسلوب المجتمع في احتواء العادات النافعة وغير النافعة أيضا أمّا المعتقدات: فكما نعلم أنّ الانسان يتعامل مع الظواهر الطبيعية والاجتماعية تعاملًا عقائديًا خرافيًا وبالتالي يُشكّل لديه نمطًا فكريًا شائعًا في تفسير وجود الأشياء، ومنه "فإنّ هذا النمط العقلي كان ناتجًا عن تأثير التفكير الميثولوجي الديني التقليدي والبدائي، والذي يعلّل الأحداث في نهاية

1 محمد الجوهرى وآخرون: مرجع سبق ذكره، ص 13.

2 مرفت العشماوي و عثمان العشماوي: مرجع سابق، ص. ص 24 - 25 (بتصرف)

3 حسين عبد الحميد أحمد رشوان: الثقافة دراسة في علم الاجتماع الثقافي، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية 2006، ص 159.

المطاف بردها إلى ارادات و رغبات كانت غير مرئية.¹ فالمعتقدات الشعبيّة هي مجموعة من التّصوّرات الدّهنيّة التي ترتبط بكلّ ما هو غيبي أو مخبأ داخل صدور النّاس، وقد يمكن الافصاح عنه من خلال ممارسات سلوكيّة أو أقوال شفهيّة ومكتوبة، " يؤمن بها الشّعب فيما يتعلّق بالعالم فوق الطّبيعي، قد تكون هذه المعتقدات قد نبعت في نفوس أبناء الشّعب عن طريق الكشف أو الرؤية أو الالهام، أو أنّها كانت أصلا معتقدات دينيّة اسلاميّة أو مسيحيّة، ثمّ تحوّلت في صدور النّاس إلى أشكال أخرى جديدة بفعل التّراث القديم الكامن على مدى الأجيال.²

فالمعتقدات تعدّ من جوانب المعرفة التي لا تخضع للإثبات أو الرّفص عن طريق البحث التجريبي والتي لا يتمّ بمقتضاها ممارسة طقوس معيّنة تنتقل من جيل إلى جيل آخر، فالإسكيمو مثلا " لديهم بعض المعتقدات التي يتمّ بمقتضاها ممارسة طقوس معيّنة بواسطة (العرافين) لإخراج الأرواح الشّريرة عن أجساد المرضى حتى يتمّ شفاؤهم، ويمكن تبرير سلوك العرافين هذا أيّا كانت النتائج، فحتّى إذا مات المريض سوف يفسّرون ذلك تفسيراً يجعل الاستمرار في الاعتقاد بوجود الأرواح الشّريرة ممكن، فحتّى الإنسان المتحضر هنا لديه معتقدات مماثلة تنتقل من جيل إلى جيل.³ والمعتقد من وجهة نظر التحليل الانثروبولوجي "عبارة عن بقايا أساطير اندثرت وبقي أثرها مستمرا عبر العصور نتيجة تمسّك الإنسان بها خوفا من المكروه، وطمعا في جلب الرّزق والخير"⁴ فالاعتقاد إذن مجموعة من الأفكار الكليّة والخاصّة بالعالم الطّبيعي والاجتماعي، حيث

1 محمد سعدي: من أجل تحديد الاطار المعرفي والاجتماعي للمعتقدات والخرافات الشعبيّة، مطبوعات مركز الأبحاث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، الجزائر، 1995، ص 3.

2 عبد الحكيم خليل سيد أحمد: المعتقدات الشعبيّة في الطقوس والشعائر الصوفية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2012، ص 12.

3 مصطفى عمر حمادة: المرجع السابق، ص. ص 225 - 226.

4 كاملي بلحاج: أثر التراث الشعبي في تشكيل القصيدة العربية المعاصرة، منشورات اتحاد كتّاب العرب، دمشق سوريا، 2004، ص 121.

يحلّل نسق المعتقد إلى عديد من الجوانب أو مجموعة من الأنساق الفرعية، وذلك مثل الاتجاهات والايديولوجيات، والأديان والعلم، والقيمة نوع من الاعتقاد وتدخّل ضمن نسق المعتقدات الكلي للإنسان، فهي تحدّد ما ينبغي أن يكون، وما لا يجب أن يكون، وهذه الأفكار هي مُثُلٌ مجردة سواء إيجابية أو فردية¹ فالمعتقدات تعكس اعتقاد الفرد نحو وسائل وأهداف قد تكون مثالية.

الطقوس - الشعائر

تحتلّ الشعائر والطقوس مكانة هامة داخل كلّ عنصر من عناصر الحياة، وهي كثيرا ما تظهر من خلال النشاطات اليومية، ولقد تنوّعت وتعدّدت التعريفات الخاصة بالشعائر والطقوس، فهناك من اعتبرهما نفس المفهوم والدلالة رغم اختلاف المصطلح، وهناك من حاول التمييز بينهما رغم أنّ الملاحظ يجد أنّ لكليهما نفس المعنى والدلالة تقريبا.

الطقوس: يعرفها قاموس Petit Robert بأنها Ritus "وهي تلك الممارسات العلمية لبعض القوانين الخاصة بحالات مقدّسة أو رمزية، مثل طقوس العبور، وهي الطريقة التي يمكن من خلالها تبني العادات (...). أو هي تلك العادات والتقاليد وهي مجموعة من الاحتفالات داخل جماعة معينة، وتنظيم تقليدي لهذه الاحتفالات"²

وحسب نور الدين طوالي فكلمة طقس Rite مشتقة من الكلمة اللاتينية Ritus وهي عبارة عن عادات وتقاليد مجتمع معين، كما تعني كلّ أنواع الاحتفالات التي تستدعي معتقدات تكون خارج الإطار التجريبي، فالطقس يميل أساسا من خلال تكرار واستدامة القواعد التي تثبته إلى تكريس ديمومة

1 حسين عبد الحميد أحمد رشوان، مرجع سابق ص 157.

2 Paul Robert : petit robert , dictionnaire de la langue française ; dictionnaire de robert, paris, 1967, p 2231

الحدث الاجتماعي، أو الأسطوري الذي أوجده" ¹ وهذا القول يشير إلى أنّ الطقوس تمارس لاستعادة زمن الأصل وهذا يقتضي التكرار الطقوسي للحدث في شكله الاحتفالي، أي إعادة إنتاج وتحيين لماضي غامض واثباتا لاستمراريّة حدث اجتماعي أو ميثولوجي مشهور.

وجاء في قاموس الأنثروبولوجيا أنّ الطقوس هي " فعاليّات وأعمال تقليديّة لها في الغالب علاقة بالدين والسحر، يحدّد العرف أسبابها، والطقوس دائما مشتقّة من حياة الشعب الذي يمارسها، حيث يعتقد البدائيّون أنّ أداءها يُرضي الآلهة والقوى فوق الطّبيعة والمعبودات، وعدمه يسبّب غضبهم ويجلب نقمتهم، وتجري في الطّقس فعاليّات مختلفة، كالرقص وتقريب القرابين ونحر الأضاحي وأداء الصلوات وترديد التراتيل" ² ويعتبر ايفانز برينشارد أنّ الطقوس هي قواعد السلوك التي تعيّن للمرء كيفية التّصرف حيال المقدّسات ³ وهي أفعال ثابتة محدّدة ترتبط وتصاحب نسق المعتقدات فهي بذلك ممارسات موجّهة و مضبوطة، يتوارثها الأفراد أبا عن جد، تدخل ضمن العادات والتقاليد، تظهر جليًا في المناسبات وذلك من خلال بعض الممارسات التي تعتبر أساسية في الاحتفال ومقدّسة لدى حاملها وهذا ما لمسناه ولاحظناه من خلال دراستنا الحاليّة.

الشعائر: يعرفها إدموند ليتش بأنّها " أيّ تعبير عن أيّ شكل من الأشكال الثقافيّة الموجودة في المجتمع" ⁴ كما يشير بول فردريتش p. Friedrich أنّ الشعائر "هي مجموعة الاحتفالات الثقافية المحدّدة المتكرّرة، أو هي مجموعة من الأفعال المرتبطة بالقوّة الخارقة للطّبيعة، أو بالسلطة أو

1 نور الدين طوالي: الدين والطقوس والتغيرات، ترجمة وجيه الجعيني، منشورات عويدات، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1988، ص34.

2 شاكر مصطفى سليم: قاموس الأنثروبولوجيا، انجليزي- عربي، جامعة الكويت، ط1، 1981، ص 824.

3 ايفانز برينشارد: الاناسة المجتمعية ديانة البدائيين في نظر الإناسيين، ترجمة حسين قببسي، دار الحداثة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1986، ص220.

4 مرفت العشماوي، عثمان العشماوي: المرجع السابق، ص 26.

بأشخاص مجردين أو بأفكار وأنساق معيّنة.¹ والشّعيرة هي "نوع من التعبير الرمزي عن الآراء والعواطف التي ترتبط بموقف محدّد أو أنّها تأكيد رمزي للقيم من خلال مستويات وأفعال ثقافية"² فتناول الطّعام مثلا له مضمون رمزي وشعائري كبير عبر التّاريخ منه ما تعلّق بالكرم ومنه ما تعلّق بالصدّاقة، فتتعدّد بذلك صور التّعبير الرمزي الشعائري وتتنوّع.

ولقد حاولت بعض التعريفات قصر الشعائر على الأفعال الدينيّة، باعتبارها "أفعالا متكرّرة تأخذ شكل العادات التي ترتبط بالنسق الديني"³ فالشّعيرة هي فعل رسمي، يتبع أنماطا محدّدة ومكرّرة يعبر عن القيم والمعاني والمعتقدات السائدة في مجتمع أو جماعة معيّنة، ويوحي الاستعمال الأصلي للشّعيرة بأنّها تستلزم وجود نوع من الارتباط بالعوالم المقدّسة، أو ما فوق الطّبيعة أو السحرية، فهي الوسيلة التي يرتبط بها الأشخاص بالمقدّسات وبالشيء المقدّس، ولكن قصر الشعائر على الأمور المتعلّقة بالدين والمقدّس فيه تضيقا لمجالها، حيث أنّها تمتدّ أيضا إلى جوانب الحياة الأخرى فتصاحب كلّ مراحل العبور والانتقال في حياة الفرد فيرى تايلور أنّ "الشعائر هي التّعبير والتّأكيد الرمزي للقيم من خلال مستويات لفظية أو حركية (...) وهي النشاط الذي يتبعه شكل محدّد من أنماط السلوك، والغرض من ممارستها أو القيام بها تحقيق أغراض محدّدة"⁴ فتقوم الشعيرة بمهّمة دمج الفرد بطريقة أشدّ احكاما في الكلّ الاجتماعي، "وبالتوسّع في استصحاب هذه الفكرة الرئيسيّة عن الشّعيرة يمكن القول بأنّها تمثّل ردّ فعل للتهديدات التي تتعرّض لها الجماعة، فنجد النشاط الشعائري يشتدّ في مواجهة التغيّرات الاجتماعيّة أو في غيرها من مراحل

1 Paul Friedrich, "Revolutionary and Communal Ritual" in Marc Swartz and Victor W. Turner (ed.), Political Anthropology, Adline Publishing Company, Chicago, 1966, p192.

2 مرفت العشماوي وعثمان العشماوي: مرجع سابق، ص 26.

3 فاروق أحمد مصطفى: دراسات في المجتمع المصري-الموالد - دراسة للعادات والتقاليد الشعبية في مصر الهيئة المصرية العامة للكتاب، الاسكندرية، 1981، ص 36.

4 مرفت العشماوي، عثمان العشماوي: المرجع نفسه، ص 28.

عدم الاستقرار"¹ ولقد قام ريموند فيرث بدراسة الشعائر والطقوس وعلاقتها بالنسق الاقتصادي في جزر تيكوبيا، ويرى أنّ الكثير من العلماء حاولوا التمييز بين الطقس والشّعيرة، ولكن التفرقة بينهما عملية صعبة وعقيمة وجافة، وعديمة الجدوى، فالطقوس والشعائر إذا هي نمط من الأفعال المحددة المصاحبة للأنساق الثقافية كالعادات والتقاليد والمعتقدات، وهي تعبير عن الأشكال الثقافية المتكررة السائدة في المجتمع، " وإذا كانت الشعيرة هي وحدة التعبير الرمزي عن القيم والاتجاهات والعواطف السائدة في المجتمع، فإنّ الطقوس هي مجموعة مركبة من الشعائر المرتبطة بأي مناسبة من المناسبات الاجتماعية"² على نحو ما ذكر تايلور الذي أشار إلى أنّ الشعيرة هي عبارة عن وحدة من التعبير الرمزي عن القيم والاتجاهات، أمّا الطقس فهو مجموعة مركبة من الشعائر المرتبطة بمناسبة محددة أو بأي نوع من المناسبات.

كما ميّز علماء الأنثروبولوجيا بين نوعين من الطقوس والشعائر منها شعائر العبور أو الانتقال وهذا النوع من الشعائر ينفذ إلى المشكلات الحياتية لأفراد المجتمع، والنوع الآخر هو شعائر التعضيد أو التقوية، وهذا النوع يحدث خلال الأزمات المجتمعية فيعمل على توحيد أفراد المجتمع معاً، أي " الطقوس التي تصاحب انتقال أو مرور الفرد من مكانة اجتماعية معينة إلى مكانة أخرى خلال حياته، والطقوس التي تشير إلى فترات معينة خلال مرور الزمن مثل بدء العام الجديد"³

1 أندرو إدجار وبيتر سيدجويك: موسوعة النظرية الثقافية المفاهيم والمصطلحات الأساسية، ترجمة هناء الجوهري، المركز القومي للترجمة، القاهرة، العدد 2، ط2، 2014، ص 369.

2 مرفت العشماوي، عثمان العشماوي: نفس المرجع، ص 28.

3 عدنان ابو مصلح: معجم علم الاجتماع، دار اسامة للنشر والتوزيع، عمان، الاردن، 2006، ص 302.

1- **طقوس العبور** أو المرور أو الانتقال وهذا النوع ينفذ إلى المشكلات الحياتية لأفراد المجتمع حيث استخدم هذا المصطلح لأول مرة من طرف المفكر أرنولد فان جنب سنة 1909، فكلّ مرحلة هامة في حياة الفرد يصاحبها بعض الطقوس التي تمكّن الأفراد من الانتقال من وضع لآخر بحيث يتمثل الهدف منها في العبور، وطقوس العبور هذه يقابلها " شعائر الانتقال " وهي ملازمة لمراحل حياة الإنسان، وتوجد بمقابلها الطقوس الملازمة للتغيرات الكونية كتعاقب الشهور وتعاقب الفصول ومجموعة الاحتفالات الدورية¹ فطقوس العبور أو الانتقال ترتبط بالأحداث غير الدورية، وتهتمّ بالمشكلات الحياتية للأفراد التي تؤثر على النسق القرابي والعائلي وتؤدي بالتالي إلى حدوث تغيرات جوهرية في معدّلات التفاعل داخل ذاك النسق، ونلمس ذلك بوضوح في كلّ ما يتعلّق بدورة حياة الفرد من ميلاد وبلوغ وزواج ووفاء، وقد حاول فان جنب في كتابه " شعائر المرور " دراسة الأنماط الطقوسية وعلاقتها ببعضها ببعض، كما حاول القيام بجمع كلّ الأنماط الطقوسية التي تصاحب الانتقال والتحوّل من مكانة اجتماعية إلى أخرى ومن حالة إلى أخرى، وقد قسمها إلى طقوس الانفصال والطقوس الهامشية وطقوس الاندماج أو التجميع أو الدخول² والتغيّر في المكانة يكون مصحوبا بطقوس مصاحبة لتلك التغيرات، والملاحظ أنّ الكثير من الطقوس تسير بنفس نمط طقوس التكريس التي تتضمن ثلاث مراحل وهي مرحلة الانفصال والدخول أو الوقوف بالعتبة ثم الاندماج الجديد وتركز على رمزية طقوس الانتقال.

2- **طقوس التعضيد أو التقوية**: ترتبط طقوس التعضيد أيضا بالتغيرات اليومية أو الأسبوعية أو الشهرية أو السنوية، وكذلك بتعاقب الليل والنهار وتعاقب الفصول، أي " هذا النوع من الشعائر

1 عباس محمد ابراهيم واخرون: **الانثروبولوجيا مداخل وتطبيقات**، دار المعرفة الجامعية للطباعة والنشر الاسكندرية، مصر، 2005، ص 345.

2 فيليب لابورث وجان بيار فارنييه: **إنثولوجيا وأنثروبولوجيا**، بيروت، مؤسسة الجامعية، ط1، 2004، ص 179.

يرتبط بدورة المجتمع أو بالأحداث التي تتمّ بصفة دورية متكرّرة ومنتظمة¹ أي أنّها ترتبط بدورة الحياة المجتمعية أو بالأحداث المرتبطة بالتغيرات الكونية والتي تحدث بصفة منتظمة ومتكرّرة في المجتمع مثل تعاقب الشهور والفصول ومجموعة الاحتفالات والأعياد السنوية المرتبطة بدورة العام² كما ترتبط أيضا بأزمات المجتمع والمشكلات التي يتعرّض لها كالمجاعات والأوبئة وعدم سقوط الأمطار وما يتبعه من تهديد للمحصول السنوي، واندلاع الحروب أو التّعريض لأيّ هجوم أو غزو خارجي، وكلّ هذه الأمور والأزمات تستوجب القيام بشعائر جماعية لاستعطاف القوى الطبيعية لمساندتهم للتخلص من تلك الأزمات أو المشكلة، والقيام بطقوس جماعية تستهدف إبعاد الخطر أو التهديد عن الجماعة³ فلو نظرنا إلى المناطق التي تتميز فيها فصول السنة تمايزا بينا يصحبه تغيير في النشاطات الفصلية نجد أنّ شعائر التّعصيد في هذه المجتمعات تتخذ شكل الاحتفالات أو الطقوس الدورية السنوية، خاصة لدى الجماعات التي يعتمد اقتصادها على الزراعة بصفة عامّة، وذلك بغرض اظهار الاحترام والتّوفير للقوى فوق الطبيعية وللقوى الخاصة بالخصوبة، وممارسة الطقوس تتطلّب استخدام مجموعة متنوّعة من المواد والأشياء والمكوّنات الضرورية والمناسبة لإقامتها، وهذا ما لاحظناه في دراستنا لطقوس احتفالية يّناير، ويختلف استخدام هذه المكوّنات والمواد باختلاف الثقافات، مثل الماشية والبقر نجد تقديمها كأضاحي وقرابين في بعض الدول كشمال افريقيا بينما نجدها تحتلّ مكانة مقدّسة في مناطق أخرى فيُحصّر نحرها أو المساس بها مثل البقر في الهند، كما تتميز الثقافات في تأويلها للأفعال الطقوسية والشّعائرية

1 مرفت العشماوي وعثمان العشماوي: مرجع سابق، ص 30.

2 Arnold Van Gennep: *les Rites de passage, Etude systématique des rites, Réimpression de l'édition de 1909 Émile Nourry, augmentée en 1969, Mouton and Co et Maison des Sciences de l'homme. Paris : Éditions A. et J. Picard, 1981, p. 13-20.*

3 مرفت العشماوي وعثمان العشماوي: نفس المرجع، ص. ص 30 - 31 (بتصرف)

المقامة كلّ حسب ثقافة أفرادها ومناسبة أدائها، وفي دراستنا الحاليّة سنحاول تأويل وتحليل الطّقوس والشّعائر الممارسة في احتفاليّة يَنّاير وتفكيك بنية المنظومة الطّقسية وابرار أهمّ مكوناتها.

ومن هذا المنطلق يمكننا تلخيص مميّزات عامّة لطقوس احتفاليّة يَنّاير، فهي ممارسة لها اطارها الطّقسي وعدم التقيّد بذلك الإطار سيؤدّي إلى عدم فاعليّة الاحتفال بيَنّاير، فهي وسيلة تعبيرية غير ناطقة تقوم على أساس رمزي ولغتها نابغة من قداسة الأرض ومن لغة الأساطير، واستنادا إلى رؤية الوظيفيين يمكن عدّها شكلا من أشكال الاستجابة التكيفيّة للبيئتين الفيزيقيّة والاجتماعيّة، ذات مرجعيّة ميثية تتمثّل في منظومة الاعتقاد المقدّس، تتداخل وتتشكّل ضمن فضاء طقسى محدّد.

الاحتفال :

الاحتفالات في جوهرها عبارة عن عادات جماعيّة مُورست في مناسبات مختلفة، وارتبطت بعواطف وطنيّة وقوميّة وتبلورت حول معاني وقيم وأحداث لا يمكن للأفراد عزل أفكارهم ومشاعرهم عن التّغني بها وتذاكرها في مناسباتها الدّورية، كما يمثّل الاحتفال "تجمّع عدد من أفراد المجتمع بهدف التّعبير عن وجهات نظر مشتركة بفعاليّات منظّمة رمزيّة، تؤدّي في مناسبات معلومة"¹

والحفل "هو أداء أسلوبى يتّخذ شكلا محدّدا وغالبا ما يكون عامّا يتضمّن أكثر من مشارك أو مراقب"² والاحتفالات بصفة عامّة "أنماطا سلوكيّة منظّمة تميّز المعتقدات والتقاليد الثقافيّة فدراسة الاحتفالات هي دراسة للأفعال التّمطيّة ودراسة فحواها الثقافي والاجتماعي والشّعائري، حيث يوجد الكثير من الطّقوس والاحتفالات التي تخلو من المضمون الديني أو الشعائري، كاحتفال الذي يتمّ عند التخرّج والحصول على درجة علميّة"³ فهو بذلك تعبير عن المشاعر والاتّجاهات والمعتقدات الثقافيّة والاجتماعية والدينية، حيث يرتبط بمناسبات مختلفة؛ دينيّة أو اجتماعيّة

1 شاكر مصطفى سليم: مرجع سابق، ص 161.

2 محمد الجوهري: مرجع سابق، ص 188-189.

3 فاروق أحمد مصطفى، مرفت العشماوي عثمان: مرجع سبق ذكره، ص 133.

تصاحبه ايماءات ومستويات حركية ولفظية، وهو يمثل اجراءات مقررة ذات طبيعة تتصف بالرسمية ودرجة عالية من القبول، الغرض منها تعيين أهمية الحادثة والمناسبة، وهو الرابطة التي تجمع شتات الجماهير حول حدث معين.

أما الاحتفالات المجتمعية الدورية: فهي مجموعة الشعائر المرتبطة بأية مناسبة من المناسبات الاجتماعية، حيث ترتبط بالتغيرات الكونية كتعاقب الشهور والفصول والسنين، أو بالأحداث والاحتفالات التي تتم بصفة دورية في المجتمع أو بأزمات المجتمع ومشكلاته، كعدم سقوط الأمطار أو الأوبئة والحروب، وإشراك الأفراد في تلك الاحتفالات يعكس مدى التضامن الاجتماعي بين أفرادهم (...). وهذا ما يزيد من اعتمادهم على القوى فوق الطبيعية من مواجهة وعدم خوف" ¹

وهذا المفهوم ينطبق وإلى حد كبير على احتفالية يناير التي نحن بصدد دراستها، حيث يمثل يناير احتفالا راسخا مترسّخا في المخيال الشعبي، يرتبط بالتغيرات الكونية (الطبيعية) والاشترك في طقوس احتفالية يناير يعكس مدى تمسك الأفراد بموروثهم الشعبي، ويزيد من اعتمادهم على القوى فوق الطبيعية، وهذا بدوره يؤدي إلى شعور الأفراد بقدر كبير من الراحة والطمأنينة والتخلص من الخوف والقلق بشأن مصير السنة الجديدة، حيث تحوي احتفالية يناير أو راس العام - كما هو متداول بين مفردات البحث - وتلخص جزءا كبيرا من هوية الشعب وثقافته المحلية، وتحوي أهمية جعلت منه احتفالا يخضع لعامل التكرار والممارسة، ثابت الزمن، مقدس الغرض والسبب الذي وضع له رغم بعض التجاوزات الدينية.

أما الطقوس الاحتفالية: فهي "حركات بسيطة وتصرفات ترتيبية مؤلفة من أناشيد وموسيقى وكلمات تبرز مواقف طبيعية كانت في بادئ الأمر انعكاسات صادرة عن الغريزة في مناسبات

1 فاروق أحمد مصطفى ومرفت العشماوي: المرجع السابق، ص 131.

مماثلة تستجيب للضرورة نفسها¹ وهي ممارسات وسلوكيات رمزية متكررة يتفق عليها أفراد الجماعة، وتكون ضمن احتفالات بأحداث معيّنة، وهذه الطقوس الاحتفالية تتناسب مع الهدف المرجو من الاحتفال المقام والغاية التي وضعت له.

ينّاير (راس العام)

ينّاير هو الشهر الأول من السنة الأمازيغية ويتزامن حلوله مع 12 من بداية السنة الميلادية والسنة الأمازيغية تبدئ من 950 ق.م، وهو الشهر الأول من السنة في التقويم الجريجوري، وتمّ تسميته على اسم ينّاير Janus اله المداخل في الميثولوجيا الرومانية، وهي مشتقة من اللاتينية وتعني الباب ianua² وتقام احتفالات شعبية تصاحبها بعض الاعتقادات تميل إلى الخرافة والتكهن في بعض الممارسات، وهذه الاحتفالات ليست بالدينية بل جرى بها العرف، وتعود عليها الناس في ينّاير من كلّ سنة³ وقد ارتبط هذا الاحتفال بروايات عديدة تضاربت بين ما هو أسطوري يرجع إلى بطولة شيشناق وبين ما هو تقديس للأرض والزراعة وارضاء للطبيعة، وهذا ما ستحاول هذه الدراسة البحث فيه من خلال تحليل الطقوس والممارسات واستقراء دلالاتها في الواقع وفي المخيال الشعبي لأفراد المجتمع المحلي (تبسة).

1 لوك بونوا: اشارات رموز واساطير، تعريب فايز كم نقش، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، لبنان، 2001، ص 93.

2 راجع ويكيبيديا الموسوعة الحرة <http://or.m.Wikipedia.org> تحت عنوان: ينّاير (شهر)، تم الاطلاع عليه بتاريخ 2016/11/09 على الساعة 14:54

3 محمد بن رمضان شاوش: باقة السوسان في التعريف بحضارة تلمسان عاصمة دولة بني زيان، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 1995، ص 378.

المفاهيم الاجرائية

حسب ميدان البحث وبالاستناد إلى البيانات والمعطيات المستوحاة منه يمكننا وضع مفاهيم اجرائية للمصطلحات الرئيسية للدراسة كما يلي:

احتفالية يناير: في مجتمع البحث نجد مصطلح "عيد راس العام" مع التغييب الشبه كلي لمصطلح يناير، وهو احتفال شعبي جماعي دوري (سنوي) محدد وثابت الزمان (12 من شهر جانفي في كل سنة) وهو احتفال بالسنة الفلاحية الجديدة، فقد كانت ولا زالت مرتبطة بالواقع الفلاحي وبالذورة الفلاحية، وما يرتبط بها من تحولات وأشغال فلاحية.

طقوس احتفالية يناير او عيد راس العام: هي مجموعة من الممارسات التي يقوم بها الأفراد في مجتمع الدراسة (تبسة) والتي تمثل ترجمة وأداء لاعتقادهم بأن هذه الاحتفالية تساعدهم على احتواء غضب الطبيعة، كما أنها تعبير عن حدث أو مجموعة أحداث ضمن نسق ميثولوجي، وهذا التعبير يكون بصورة رمزية، حيث وقعت هذه الأحداث في الماضي السحيق وتوارثها جيلا عبر جيل ولهذا يعطونها نوعا من القداسة المأخوذة من قداسة الأرض والزراعة، فهذا الاحتفال يبين أهمية علاقة الإنسان بالطبيعة والأرض.

العادات والمعتقدات والتقاليد: يمكننا القول في دراستنا الحالية، وحسب ما أسفر عنه الميدان ومجتمع البحث بأن العادات والتقاليد والمعتقدات في المجتمع التبسي تمثل ترجمة اثنوغرافية لمخيل الأفراد الشعبي، وهي سلوكات وأساليب جماعية أو فردية تمارس وفق معايير ومبادئ تنص عليها الجماعة، وتمثل دعامة التراث الشعبي ومحوره، ويخضع أفرادها لمبدئ الالتزام والتطبيق ولهذا يمكننا أن نصلح عليها تسمية **دستور المجتمع** وقانونه المتوارث المكتوب في المخيال الجمعي لأفراده والمحفوظ في صدورهم.

خلاصة الفصل

إنّ اعتماد البحث في الأنثروبولوجيا على العمل الميداني في دراسة المواضيع الخاصّة بالثقافات والمجتمعات المحليّة يتطلّب الخروج من التوقع المنهجي، ويقضي التّحرّر إلى رحاب الاستحداثات المنهجية والتّعدّد الأدوات، بتحليل مختلف الزّوايا للموضوع، والانتقال من التّركيز على الجوانب الكيفيّة التي تعتمد فقط العرض والوصف إلى الكشف عن الدّلالات ومختلف الجوانب الرّمزيّة لا سيما في مجال العادات والتّقاليد، فالميدان هو الذي يتحكّم في سير البحث، فمن الميدان ينطلق الباحث وإليه يعود، وطبيعة الموضوع هي التي تفرض نوع المقاربات المنهجية والمفهميّة وكذا تعدّد الأدوات والمناهج، وهذا ما فرضه علينا ميدان وموضوع بحثنا - طقوس احتفاليّة يّناير - حيث ركّزنا فيه على الجانب الكيفي للكشف عن المعاني المستترة، والأنساق المضمرّة لاحتفاليّة يّناير والبنى الخفيّة، ودلالات طقوسها الرّمزيّة، المباحة والمسكوت عنها.

الفصل الثاني

تبسة العادات والمعتقدات

السمات الثقافية والطقوس الاحتفالية

بالمجتمع التبسي

ومن لم يع التاريخ في صدره - لم يدر حلو العيش من مرّه

ومن وعى أخبار من قد مضى - أضاف أعمارا إلى عمره

تمهيد

إنّ التّراث الشّعبي الثّقافي عبارة عن تصوّر الواقع المعاش الذي يعكس مشاعر الأفراد وأفكارهم ويعبّر عن أفراحهم وأحزانهم، لاسيما ما يتعلّق بالاحتفالات العائليّة المرتبطة بدورة حياة الفرد، وكذا الأعياد الدّينيّة والموسميّة أو الدّوريّة، التي تعبّر عن ذلك السّلك الاحتفالي الجمعي المرتبط بأهمّ مراحل حياة الفرد والأحداث التي تتخلّلها، وما تحويه من ممارسات وعادات شعبيّة، فالاحتفالات العائليّة والشّعبيّة على غرار الدّينيّة لها طابعها الخاص وطقوسها المقدّسة التي تعتبر ركنا أساسيا عند كثير من العائلات، والمجتمع التّبسي على غرار باقي مناطق الجزائر يزخر بتراثه الثّقافي الغني، حيث تعدّ تبسة من المناطق الهامّة العريقة بتاريخها والغنيّة بتراثها الحضاري وموروثها الثّقافي، ونحن اليوم وفي سياق هيمنة الثقافة العالميّة أصبحنا نخشى الضّياح لهذا التراث، والتّجرّد من خصوصيّة المحليّة تحت راية تثمين الحوار المتبادل بين الثقافات، فكان لزاما علينا الحفاظ على تراثنا والتمسك به، والتّعريف بأهمّ عادات المنطقة حول أهمّ الاحتفالات، والكشف عمّا تحمله في طياتها من معتقدات وطقوس وما تحويه من دلالات رمزيّة عميقة، حيث نحاول في هذه الأسطر وبإيجاز ابراز لمحة وومضات سريعة عبر وقفات موجزة تعريفا بمدينة تبسة الأصالة والأمجاد؛ تبسة أو تيفاست - كما يحلو للبعض تسميتها - نستهلّ بها بحثنا ونطلّ من خلالها على الجوانب المهمّة في مجتمع بحثنا وعينته، جوانب تعرّفنا بثقافة المجتمع التّبسي وأبرز سمات الموروث الثّقافي فيه من عادات ومعتقدات وممارسات تتخلّل أبرز الاحتفالات الشّعبيّة والدّينيّة على السّواء.

أولاً: المفهوم الاصطلاحي للمجتمع المحلي:

من الصّعب أن نصنّف جماعة من النّاس أو مجتمعا ما بأنّه مجتمع ريفي أو جماعة ريفيّة، أو جماعة حضرية أو مجتمع حضري، فمفهوم المجتمع الرّيفي نفسه يختلف من قرية لأخرى، ولقد بُذلت مجهودات كبيرة للوصول إلى أشكال عالميّة للتّمييز، ولكن تلك المقاييس تتعرّض للنّقد بحيث لا يمكن الاعتماد على مقياس واحد أو محكّ واحد للتّمييز بين الرّيف والحضر، ومجتمع دراستنا الحاليّة تختلط فيه خصائص الرّيفيين مع خصائص الحضريين، فقد امتدّت مظاهر التمدّن وانتشرت أساليب الحياة الحديثة في أنحاء الرّيف، مع ابقاء هذا الأخير على خصوصيّة المحليّة، لذلك سنكتفي بمصطلح المجتمع المحليّ في دراستنا الحاليّة.

لقد استخدم مفهوم المجتمع المحليّ في القرن التّاسع عشر للمقارنة بين المجتمعات الرّيفيّة والمجتمعات الحضريّة، في اطار المقارنات الثنائيّة التي استخدمها علماء الاجتماع، وقد ركّز أغلب الباحثين في تعريفهم لمصطلح المجتمع المحليّ على ثلاثة محكّات رئيسيّة تميّز المجتمع المحليّ عن المدن الكبرى وتضمن بقاء واستمراريّة المجتمع المحليّ وهي:

- الموقع المحليّ: بمعنى الملكيّة الجماعيّة للمساحة الجغرافية التي يسكنها الأفراد (أرض العرش كما وجدناه في عينّة بحثنا)

- وحدة الثقافة: بمعنى الاشتراك بين جميع الأفراد في ثقافة واحدة.

- العلاقات الاجتماعيّة: تحددها وتسيّرها قوى معيارية تتمثّل في القيم والعادات والتقاليد والعرف. حيث يعرف بارسونز المجتمع المحليّ بأنّه " تجمّع الفاعلين في منطقة محدّدة بصورة تتيح ظهور الأنشطة اليوميّة المشتركة."

فهو يشير الى منطقة محلية ذات طابع خاص بها، ويناقش آخرون المجتمع المحليّ ويحلّونه تحليلا ثقافيا واجتماعيا خالصا بأنّه " تجمّع لأشخاص تنشأ بينهم صلات وظيفيّة، ويعيشون في

منطقة جغرافيّة محليّة خلال فترة من الزّمن، كما يشتركون في ثقافة عامّة، ويوحّد بينهم البناء الاجتماعي، ويظهرون وعيهم بذاتهم المستقلّة كجماعة.¹

والمجتمع المحليّ حسب ميشيل مان كما ورد في موسوعة العلوم الاجتماعيّة يمثل " مجموعة

العلاقات الاجتماعيّة التي تقع كلّها أو معظمها في اطار حدود مساحة من الأرض المحليّة"² ويهدف مفهوم المجتمع المحليّ هنا الى أنّ هناك اتّساق وانسجام في الحياة الاجتماعيّة داخل المجتمع، وهذا الانسجام والاتّساق بين الأفراد ناجم عن قوى معيارية تمثّل قانون ودستور المجتمع حيث يتصرّف أعضاء المجتمع المحليّ وفقا لقواعد متّفق عليها ضمن قيم ومعايير، عادات وتقاليد متعارف عليها في الجماعة، داخل الحيز الجغرافيّ المحدّد، ويتضمّن هذا البناء المحليّ أنساقا فرعيّة أهمّها النسق القرابي، وهذا ما ينطبق على مجتمع دراستنا الحاليّة، وأنسب تعريف له.

ثانيا: طقوس وشعائر احتفاليّة على الطّريقة المحليّة "اطلالة على عادات واحتفالات تبسّ"

أ. الاحتفالات العائليّة

1- طقوس وعادات الزّواج بمنطقة بئر القوسة

يعتبر الزّواج مرحلة من المراحل التي يمرّ بها الفرد خلال حياته، ومفهومه يختلف باختلاف المجتمعات الانسانية وباختلاف الثقافة السائدة في كلّ مجتمع، فهو " ظاهرة اجتماعيّة مركّبة ومعقّدة وذلك راجع إلى اختلاف صورته ونظمه وتعدّد عناصره، بدرجة تصل إلى حدّ الغموض والتناقض أحيانا"³ وهو نظام اجتماعي يخضع للمعايير الاجتماعيّة ويتميّز بالاستمراريّة والدوام وانجاب الأطفال، ويضمن بقاء الجماعات الانسانية واستمرارها، وتوطيد العلاقة بين الأسر

1 محمد عاطف غيث: قاموس علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعيّة، الأزاريطة، 2006، ص 67.

2 ميشيل مان: موسوعة العلوم الاجتماعيّة، ترجمة: عادل مختار الهواري وسعد عبد العزيز مصلوح، دار المعرفة الجامعيّة، الأزاريطة، 1999، ص 133.

3 رابح دراوش، علم اجتماع العائلة، دار الكتاب الحديث، القاهرة، ط1، 2011، ص 16 بتصرّف

المتصاهرة، ويعني انثروبولوجيا: مجموعة من الأنماط الثقافيّة لإقرار الأبوة، كما أنّه الوسيلة الثقافيّة

الأساسية لضمان استمرار الأسرة والجماعات الأخرى القائمة على القرابة.¹

ويشير أرسطو إلى أنّ الأسرة هي " أول اجتماع تدعو إليه الطبيعة، فمن الضّروري أن يجتمع

كائنان لا غنى لأحدهما عن الآخر، أي اجتماع الجنسين للتّناسل، وليس هذا الشيء من التّحكّم

ففي الانسان نزعة طبيعيّة كما في الحيوانات والنبات، وهي أن يخلف بعده موجودا على صورته"²

وبتعبير فان جنب : الزواج يمثّل شعيرة من شعائر المرور التي يتحمّم على الأفراد فيها تحمّل

مسؤوليات جديدة وفقا للمكانة الاجتماعيّة الجديدة التي يحتلّها الفرد.

وعرف الزواج عبر تاريخ البشرية الحافل بالتغيرات الثقافيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة

أشكالا مختلفة وأنماطا متباينة، ولكن بقي جوهره واحد في كلّ المجتمعات البشريّة، اذ يتمّ بين المرأة

والرجل بشكل علني حتّى يحصل الاعتراف الاجتماعي والديني والرّسمي، غير أنّ طرق اقامته

والتحضير له تختلف من مجتمع لآخر بل حتّى من أسرة لأخرى داخل المجتمع نفسه.

اجراءات، مراحل وخطوات الزواج في المجتمع المحلي

ومنطقة الماء الأبيض على غرار مناطق الولاية(تبسة) تزخر برصيد حضاري وثقافي متميّز وفريد

من نوعه، لاسيما ما يتعلّق بجانب العادات والتقاليد المصاحبة لمراسيم الزّواج حيث تعتبر طريقة

الاحتفال بمناسبات الزواج من أهمّ الثقافات الشعبيّة الهامّة التي تزخر بها المنطقة، ويمرّ الزّواج

حسب عادات وتقاليد أفراد المجتمع المحليّ بمراحل متعاقبة أهمّها:

1 محمد الجوهري وعلياء شكري، مقدمة في دراسة الأنثروبولوجيا، جامعة القاهرة، القاهرة، د ط، 2007، ص

ص 85، 86

2 سامية السّاعاتي، الاختيار للزواج والتّغيير الاجتماعي، دار النهضة العربيّة للطباعة والنّشر، بيروت، د ط

1981، ص 17.

1- الاختيار (رحلة البحث عن عروس) الاختيار خطوة مهمّة ضمن مراحل وخطوات الزواج وأحد

أسس ودعائم الزّواج النّاجح، وأهمّ العوامل المساعدة على تكوين الأسرة واستقرارها وثباتها، وهي

" الطريقة التي يعلن فيها الفرد برغبته في تغيير وضعه من أعزب إلى متزوّج" ¹

باتّباع الاجراءات المتّفق عليها داخل مجتمعه، والتي تنص عليها قوانين وعادات وأعراف المنطقة

وقد يكون الاختيار نابع من الفرد الرّاغب في الزّواج، وقد يترك حرّية الاختيار لوالديه، وفي منطقة

تبسّ لم تزق الفتاة الى مستوى اختيار الشاب، فرغم أنّه يترك لها قرار القبول أو الرّفص في كثير

من الأحيان إلّا أنّها لا تمارس حقّ اختيارها بنفس حرّية الشاب فهي تخشى أن تشير بطريقة

مباشرة إلى الشاب الذي ترغب في الزّواج به حتى يبادر هو بأولى الخطوات وإذا تلقى الرّفص فلا

يحقّ لها المعارضة على قرارات الأسرة، وحتى الشاب سابقا لم يكن يقرّ علنا وصراحة برغبته في

الزواج ، وخلال عقود مضت (حسب رواية جدّتي) فقد كان الرّاغب في الزّواج يمارس طقسا

تمهيدا لبدء عمليّة البحث بإبداء رغبته في الزواج، حيث وبعد انتهائه من وجبة العشاء أو الغداء

يرجع الصّحن وقد وضع الملعقة على الطّعام المتبقي بشكل عمودي، وهنا تفهم الأم رغبته فتخبر

زوجها بطلب ابنه ليبدأ رحلة البحث عن زوجة له أو يترك لها المهمّة وهذا في حالة عدم تحديد

الوجهة من طرف الابن، كما أنّ الأب كان يضع ورقات من نبات التّعناع على أذنه حتّى يعلم

النّاس أنّ لديه بنات في سنّ الزّواج لتبدو كوسيلة اعلانيّة عن رغبته في تزويج بناته ويتقدّم المهتمّ

للخطبة، وقديما كان الزواج يعتبر شأنا عائليا ومسؤولية الأسرة فهو يمسّ كيانها وكرامتها، لذا كانت

ترعى فيه مصالح الأسرة وطموحاتها ومفهومها للجمال والحسب والمال، والأخلاق، إلّا أنّه نتيجة

1 محمّد يسري ابراهيم دعبس، الأسرة في التراث الديني والاجتماعي، رؤية في انثروبولوجيا الزواج والأسرة

والقراية، الاسكندرية،

د ط، 1955، ص 25

التحوّلات الثقافيّة والتغيرات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية للمجتمع، بالإضافة الى التغيّر الحاصل في ذهنيّات الأفراد، أصبح الاختيار يعنى ويختصّ به الرّاغب في الزواج بعد أن أصبحت رابطة الزّواج تقوم على الارادة الحرّة للطرفين.

2- الخطوبة / الخطبة: وتكون عبر مراحل:

* الشّوفة أو الخطبة الأولى: تأتي بعد أن يقع الاختيار، لتتمّ عمليّة إخبار والدي الفتاة أو أحد أقاربها بالرغبة في مصاهرتهم ولتحديد موعد النقاء العائلتين قصد التعرّف، والخطبة الأولى تعتبر من أهمّ خطوات الزّواج، وهي "قاعدة للخطبة الرّسميّة فهي تأكيد على عزم أهل العريس على اتّخاذ القرار النّهائي، وتكون عبر جلستين الأولى تعتمد على زيارة أهل العريس المقربين، دون ذهاب العريس معهم، وعادة ما تكون هذه الزيارة سرّيّة تعتمد الكتمان، أمّا الزيارة الثانية فيحضر فيها العريس بعد اعجاب الأمّ باختياره، "إذ تسمح العائلات برؤية الفتاة في شكلها الطّبيعي ودون حجاب حتى لا يبق لدى العريس أيّ استفسارات أو شكوك حول مواصفاتها وملامحها، وحتى يكون مقتنعا بعروسه لا متردّدا أو مجبرا"¹ وبعد هذه الزيارة يقوم والد العروس في مجتمع البحث باستشارة أبناء عم العروس وأبناء خالها إن وجدوا ، بل وحتى أقاربها من بعيد قبل أن يعطي كلمته الأخيرة للرّاغب في خطبتها إذا كان غريبا (برّانيّا كما يصطلح عليه في مجتمع البحث) فإن لم يتقدّم أحدهم ويمنع خطبتها لبرّاني فإنّه يتّصل بأهل العريس ليعلن قبوله، وضرورة تقدّمهم بشكل رسمي، محدّدا موعد الزيارة القادمة.

* الخطبة الرّسميّة: تأتي هذه الخطوة بعد تلقّي الاستحسان من قبل العائلتين في الزيارتين الأولى والثانية، ورضا العروسين بمواصفات بعضهما. وسمّيت بالرّسميّة لأنّها تكون معلنة بشكل رسمي أمام جميع الأقارب، ويحضرها كبار العائلتين، ونفس الشيء بالنسبة للعروس، وفي هذه الزيارة

1 نافجة عبد المالك: مرجع سابق ، ص 85.

المعلنة يتم طلب يد الفتاة بشكل رسمي، يقابله قبول عائلة الفتاة تزويج ابنتهم لهذا الشاب، متبعين عادات أجدادهم، فيتقدم والد العريس أو يوكل المهمة لأحد إخوته بطلب يد العروس قائلاً باللهجة المحلية "جيناكُم حَاطِبِين رَاغِبِين، وَطَالِبِين يَد بِنْتِكُم، بِنْت لِحَسَب وَنَسَب لَوْلَدْنَا، عَلَى سُنَّةِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ"، فرغم علم أهل الفتاة مسبقاً بقدوم ضيوفهم بهدف الخطبة إلا أنه لا بد من قول هاته الكلمات التي تناقلت بين الأجيال وتوارثها حرفياً، ليكون طلبهم للمصاهرة قائم على هذه الكلمات ليقابلها ردّ أهل الفتاة المتوارث أيضاً حيث يردّ والد العروس أو يترك مهمة الردّ لمثيل القائل، العم أو الخال، قائلاً "رُضِينَا وَعُطِينَا بِنْتْنَا لَوْلَدِكُم وَشَرَفَ لِينَا إِنُّوَا نَكُونُ بِنْتِكُم" ونلاحظ فن الردّ والقبول من الطرفين والأسلوب الفني في الطلب وكذا الردّ، وبعد القبول تبدأ المحاورّة والتشاور حول شروط وطلبات كلا الطرفين لاسيما من جهة العروس، فيطرح كلّ من العائلتين شروطهم على الطرف الآخر وأمّا الحاضرين الذين يمثلون شهوداً على كلامهم حتّى لا يغيّروه بعد الزواج وينقض أحدهم شرطاً كان قد قبله قبل الزواج. وهذا لتفادي المشاكل الزوجية فيما بعد وحدث ما لا يحمد عقباه كالطلاق وربّما أخطر من ذلك ان كان هناك أطفال، وفيها تتم عملية تلبيس الخاتم أو ما يسمّى في مجتمع البحث بـ التهنّية، وهي خطوة تدعيمة للخطبة الرسميّة وهي عبارة عن احتفال رسمي بين العائلتين فتحضر عائلة العريس اكراميات للعروس من أدوات الزينة والعمّور ولوازم الحمام وبعض الملابس إن أمكنها ذلك أو يمكن استبدالها بنقود وهو المستحسن والمعمول به في مجتمع البحث مع قالب الحلوى الذي يعتبر ضروري، والشّيء الأساسي في كلّ هذا هو احضار خاتم يليق بمقام العروس ويكون على مقدرة العريس واستطاعته، في مقابل ذلك يحضر أهل العروس ما أمكنهم لإكرام ضيوفهم، والتهنّية في مجتمع البحث تختلف في طرق اجرائها والالتزام بها من أسرة لأخرى وكلّ هذا مرهون بقدرة واستطاعة أهل العريس، أي أنّ هذا الاحتفال (التهنّية) يتحدّد نطاقه بحسب استطاعة العائلتين، ويتمّ فيه التذكير بالشروط وتثبيتها بشكل نهائي متبوعاً بقراءة الفاتحة ولكّنها لا

تعني العقد الشرعي بل على نيّة التوفيق والصّلاح فقط وأحيانا أخرى لا تقرّ الفاتحة في هذا الاحتفال، ويقوم العريس بعد ذلك بوضع الخاتم في اصبع مخطوبته التي أيضا تكون قد احضرت له خاتما فزيا يليق به، وللخاتم رمز اجتماعي يدلّ على توثيق العلاقة بين الشخصين، وهو دلالة على المكانة الجديدة التي أصبح يحتلّها كلّ من الطّرفين، ويرمز الخاتم إلى الاتّحاد الدّال على تعهّد الخطيبين بالزواج بشكل معّلم عنه، وفي بعض الأسر تتولّى أمّ العريس أو أخته مهمّة وضع الخاتم في اصبع العروس دون الحاجة إلى استدعاء العريس لهذا الطّقوس الذي لا يزال مرهون بثقافة الأسرة ومدى تقبّلها له، ليتمّ بعدها الامتثال لطقس الحنّاء الذي تتفق عليه أغلب الأسر إن لم نقل جميعها كما تشير الشواهد الميدانيّة، لما لطقس الحنّاء من أهمية كبيرة عند أفراد مجتمع البحث، إذ تعتبر رمزا للخصوبة والنّماء حيث تتقدّم أمّ العريس أو إحدى أخواته أو عمّاته بخلط الحنّاء مع قليل من السّكر وماء الزهر (ماء الورد) بالإضافة إلى نوع العطور المائيّة حتّى تكون العروس حلوة اللّسان والمنطق وخفيفة الظلّ خفة الماء وعطرة السيرة، وحتّى يكون حظّها جيّدا في الحياة الرّوجية، ليعلنوا بذلك أنّها أصبحت عروسته بشكل رسمي وإعلان المجتمع باقتران فردين وبذلك يأخذ الارتباط الشرعيّ الاجتماعيّ وليست الدّينيّة.

3- العرس (حفل الزفاف) يعتبر الإعلان النّهائي عن الارتباط الشرعي بين الطّرفين، "إذ يمثّل الحدث الفاصل بين حياة اللّهُو واللامسؤولية وبين حياة الجدّ والمسؤولية وأداء الواجبات، حياة الرّجولة والأبوة بالنّسبة للعريس، وحياة الأنوثة والأمومة بالنّسبة للعروس"¹ وهو نقطة مرور بالغة الأهميّة في حياة الأفراد من كلا الجنسين، فمن خلاله يكون الاعلان عن قيام العلاقة الزوجية

1 فوزية دياب، القيم والعادات الاجتماعيّة مع بحث ميداني لبعض العادات الاجتماعيّة، دار النّهضة العربيّة للطباعة والنشر، بيروت، د ط، 1980، ص292.

ويترتب عليه حقوق والتزامات لكلا الطرفين، وتتخلّله الكثير من الطّقوس والعناصر الفولكلورية.¹ ويدوم سبعة أيام كاملة حسب مفردات عينة البحث، من بينها ثلاثة أيام تكون هي أساس قيام الزفاف، وعادة ما يختار أفراد مجتمع البحث أيّام الثلاثاء والأربعاء والخميس، ولكن الملاحظ حالياً وحسب التغيّرات الحاصلة في المجتمع وتداخل عناصر أخرى أصبحت كلّ الأيام معنيّة ولا فرق بين اختيار الأيام لإتمام الزفاف عكس ما كان متعارف عليه في ما مضى، حتّى أنّه أصبح يقتصر في يوم واحد إذا كانت المسافة بين العروسين طويلة.

اليوم الأول: يوم الكبش (شاة الحلال) وهو أول أيّام العرس الرّسميّة حيث يقوم أهل العريس بأخذ شاة الحلال (الكبش) إلى أهل العروس وهنا ستمثّل شاة الحلال الذبيحة الأولى والتي يفتتح بها العرس، وللكبش هنا رمزيّة خاصّة فتواجهه دلالة على الخصوبة، ويرجع الباحثون أنّ الكبش اتُّخذ كرمز لأمون "أكبر أرباب شمال افريقيا والبحر الأبيض المتوسط خلال العصور القديمة وقد وُجد منحوتاً ومنقوشاً في مواقع في شمال افريقيا والصحراء الكبرى"² وبقيت رواسب هذا الاعتقاد، حيث تشير الأبحاث الى أنّ الهدف من تقديس الكبش هو دلالاته على التكاثر والخصوبة، لذا نلاحظ اهتمام الأفراد بهذا الطّقس باعتباره من طّقوس الدّم التي تعتبر من جملة الطّقوس التي تتكرّر في المنطقة بشكل ملفت للانتباه، حيث "تحظى بعناية كبيرة لأنّه يقابل الرّوح عند القدماء."³

لتمثّل شاة الحلال هنا موت شعائري قانوني وطقسي مقدّس يجب الالتزام به لاعتبارات عقائدية حيث يقول أحد أفراد البحث " سَيَلِ الدَّمُ يُرُوخُ الهَمُّ "فحسب اعتقادهم، فإنّ الدّم الذي يسيل من شاة

1 محمد عبده محجوب، المرأة والقيم في المجتمعات العربية، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، د ط، 2011 ص350.

2 محمد حمام، المصطلحات الأمازيغية في تاريخ المغرب وحضارته، ج1، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 2004، ص 46.

3 Edmond Doutté, *Magie & Religion dans l'Afrique du Nord*, Alger, 1909, P 85.

الحلال في مثل هذه المناسبة يساعد على طرد العين والحسد وكلّ ما يؤدّي إلى عرقلة حياة العروسين، وقد توارث أهل المنطقة هذه العادة عن أجدادهم ويسعون للمحافظة عليها وتوريثها للأجيال القادمة، ويقومون بربط عنقها بقطعة من القماش ذات لون أخضر 'مَحْرَمَةُ الكبش' تُؤخَذ من عند الجدّة أو كبيرة العائلة التي يُنْبَرَكُ بها في هذه المناسبة ويُشْتَرَطُ فيها اللون الأخضر الذي يرمز للخصوبة، الحظ والصّحة، تيمّنا بزواج هنّيء ناجح، ودائم دوام زواج الأجداد، مع أخذ كلّ ما يلزم لإعداد وجبة الغداء التي ستحضّر في اليوم التّالي من أجل عقد الجماعة (الفاتحة / العقود) حيث يغيب أفراد البحث الفلفل لاسيما الحار منه من هذه المكوّنات حتى لا ينعكس ذلك على الحياة الزوجية ويجعلها مشحونة بالمشاكل، فهو في هذه الحالة لا يتبرّك به، فلا يتمّ أخذه مع باقي المكوّنات ولكن يتمّ اضافته من طرف أهل العروس، ويطلق على المكوّنات المرافقة لشاة الحلال (الكبش) حسب مفردات عتيّة الدراسة بمصطلح قُضِيّة الكبش، وهو ما أقرّته العادات والتقاليد منذ زمن بعيد، كما يتمّ استقبال شاة الحلال (الكبش) بالحنّاء المخلوطة بماء الزهر (أو ماء الورد) ويتمّ وضعها على رأس الكبش من قبل أمّ العروس ويترك المجال لجدّتها ان وجدت، في حين يتقدّم والد العريس أو عمّه وربّما أخوه الأكبر إن وجد لذبحه، باتّباع طقوس تبدو غريبة بدأت تؤول إلى الزّوال مؤخّرا، حيث يتمّ وضع مرآة في فم الكبش، ويشترط أن تكون جديدة ولم ينظر فيها أحد من قبل ولهذا يحرص سگان المنطقة على اقتناءها مع لوازم الكبش، كونها تعكس الصّورة الهادئة والصّافية لحياة الزّوجين، وهناك طقس آخر لدى أهل المنطقة في طرق ذبح الكبش إذ يتمّ ذبحه واقفا لاعتقادات ضاربة في القدم، حيث يعتقد أهل المنطقة أنّه اذا ذبح واقفا سوف تكون العروس ذات حظ جيّد (يَبْقَى سَعْدُهَا وَاقِفٌ) ويفرح كثيرا أهلها إذا لم يسقط الكبش مباشرة بعد الذّبح وطالت مدّة سقوطه، وفي اليوم الموالي يتمّ طهو شاة الحلال (في منزل العروس)، وأوّل ما يطبخ من الكبش الرأس مرفقا بالأرجل، حيث يطهى خصيصا للعروس، لتكون أوّل من يأكل من الذّبيحة، حيث

تتذوّق من اللّسان أولاً، ليكون لسانها عذب الكلام مع أهل الرّوج، ويحضّر تذوّقه قبل العروس لاعتقادهم بأنّها ستكون لها كلمتها في بيت زوجها وتكون لها قيمة عالية كعلوّ الرأس في الجسم وإذا تناولته أخرى قبلها، بحكم أنّه طقس خاص بالفضاء النّسوي فقط ولا دخل للرّجال فيه، ستصبح لقيمة لها ومهمّشة بعد زواجها، حيث تتمّ المشاركة بعد ضمان تناول العروس هي الأولى.



الصورتين (1-2) طقس تناول رأس شاة الحلال (كبش العرس)

مادّة اثنوغرافيّة مستقاة من مجتمع البحث المدروس (من تصوير الباحثة)

اليوم الثاني العقود (عقد الجماعة) والحنّة: في صبيحة اليوم الثاني يتوجّه العريس رفقة والده وإمام المنطقة مع وجاهة من أقاربه رفقة بعض النّسوة، إلى منزل العروس؛ للقيام بإجراءات العقد الشرعي أو عقد الجماعة وهو ركن أساسي من أركان الرّواج، وفي بعض الأحيان يتمّ داخل المسجد، ومنه التوجّه إلى بيت العروس، حيث يجلس الإمام المشرف على عملية العقد وحوله أهل العروسين والى جانبيه الوكيلين والشاهدين على الرّواج، ليتلو خطاب العقد بدءاً بالبسملة وسؤال الطرفين عن قبول كلّ منهما بشروط الرّواج ويذكر بمهر العروس 'الهبة التي يقدّمها العريس وأسرته للعروس لإتمام بعض الالتزامات التي تقتضيها العادات والتقاليد، لإقامة زواج شرعي، وبعد الايجاب والقبول من الطّرفين يدعو إلى قراءة الفاتحة لتوثيق العقد شرعياً، ثمّ يدعو للرّوجين بالرّفاه والبنين والصّلاح، وبعد انتهاء العقد يتمّ توزيع التّمر والحليب، وهي العادة المعروفة لدى سكّان المنطقة

فور انتهاء العقد مباشرة، كون التمر مبارك تيمّنا بحلاوة الحياة المستقبلية بين الزوجين، بالإضافة إلى صفائها ونقاوتها كصفاء الحليب المقدّم، وبعد انتهاء العقد تسارع النّساء من أهل العروس إلى اطلاق الزغاريد وأوّل من تنتظنّ إلى انتهاء العقد واطلاق زغرودتها العالية تمنح مبلغا ماليا من أهل العريس يسمّى (حَقُّ الرُّغْرَاتَة)، دون تحديد المبلغ لأنّ هذا يرجع إلى مدى كرم العريس وأهله وبعد تبادل التهاني والدّعاء بالصّلاح للزوجين، تقدّم وجبة الغداء التي تمّ طهوها بشاة الحلال، وبعد تناول وجبة الغداء في جو يملؤه الفرح والسرور يعود أهل العريس ليكملوا مراسيم الزواج لهذا اليوم والمتمثّلة في حنة العروسين.

ليلة الحنّاء: يعدّ الاحتفال بيوم الحنّاء من الأشياء الرّئيسية خصوصا لدى الفتاة في المنطقة لما له من طقوس وعادات مترسّخة ترافقه، "وتعدّ الحنّاء نبات شجيري معمر دائم الاخضرار يتميز بلونه الأحمر البني، وهي دائمة الحضور في الأفراح الجزائرية فهي تعدّ رمزا للبهجة والسرور ويخصّص لها يوم خاص، وتكون في نفس اليوم الذي يتمّ فيه العقد الشرعي كما أسلفنا القول، حيث تكون (الحنّاء) لكلا العروسين، وتكون في نفس اليوم الذي يتمّ فيه أخذ الكسوة الى العروس (وهي الجهاز الذي تمّ اقتناؤه من طرف أهل العريس حسب الشروط الموضوعة)، ويتمثّل هذا الجهاز في الذهب والملابس والأحذية ولوازم الرّينة والحمام والطور وبعض الحلويات وسلّة القشّشّة (وهي عبارة عن سلّة يوضع فيها مزيج من المكسرات كالفستق والجوز واللوز والكوكاؤ (القول السوداني)، بالإضافة إلى حلوى دُرّاجي(نوع من أنواع الحلوى ذات شكل بيضوي صغيرة وبألوان مختلفة) غير أنّه في الآونة الأخيرة اصبحت العروس هي التي تقتني لوازم الكسوة بنفسها لتسلّمها لأهل العريس يوم يحضرون شاة الحلال لأداء طقوسهم المعتادة حيث يتم نشرها (تعلق جميع الثياب وسط المنزل في الغرفة المخصّصة للضيوف) حتى يتمكّن كل أهل العريس من رؤية كسوة عروسهم، وأخذها يوم غد في موكب من السيّارات العامرة بالصبايا والفتيات، وترافق هذا الموكب أمّ العريس مع

امرأتان أو ثلاثة من مثيلاتها في السن، وكثيرا ما تتخلّى عن الذهب تاركة المجال لإحدى الخالات والعمّات، مفضّلة الاهتمام بضيوفها، والتّحضير لحنة ولدها فهو أيضا معنيّ بوضع (الحناء) في نفس الليلة بحضور أصدقائه وأصدقاء العائلة، بنفس الطّقوس التي تتمّ ممارستها لعروسته، حيث تقوم اثنتين من قريبات العريس بخلط الحناء بنفس المكونات والطريقة سالفة الذّكر، وبنفس نيّة مفردات العيّنة، وتفسيرهم لدلالات المكونات، مع اشعال الشموع وأعواد العنبر وتزيين الحناء بالحلوى والتّممر (هذه الطّقوس تقام لكلا العريسين) ووضعتها بشكل قرص في يدي العروس، أمّا العريس فيتّم وضعها على اصبعه (السبابة) من اليد اليمنى، ويتّم ذلك وسط الأغاني الشعبيّة بالنّسبة للعروس، ووسط زغاريد النّساء وهتاف العرّاسة (وهم أصحاب العريس المقرّبين) ويصطلح عليهم أيضا ' الحجابيّة ' حسب مجتمع البحث - أصحابه وأقاربه الذين يرافقونه من اليوم الأوّل لحفل الزّفاف عكس الضّيوف المدعوّين ليلة الحناء فقط، حيث يرافقونه إلى الحمّام، والحلاق ويقضون جميع أوقاتهم طيلة أيّام الحفل معه ويحيطونه بعناية خاصّة)، والملاحظ في طّقوس الحناء بالنّسبة للعروس أنّه يتّم خلط كمّيّة قليلة جدًا يقتصر وضعها فقط في يد العروس دون سواها، حتّى وإن بقيت كمّيّة قليلة من الحناء فإنّها تسلّم لأمّ العروس أو إحدى أخواتها فقط؛ حرصا منهنّ على عدم أخذ جزء منها خوفا من السّحر أو ما شابه، وهذا عكس ما يحدث في حنة العريس حيث تقوم أمّ العريس بخلط كمّيّة كبيرة من الحناء بنفس المكونات ونفس الطّقوس مع ترديد الأغاني الشفويّة القديمة، ويتّم وضع الحناء على إصبع كلّ الحاضرين والزّاغبين في مشاركة العريس حنّته دون استثناء، لاسيما أقرانه من نفس جيله وغير المتروّجين حتّى تكتمل فرحتهم بدخول القفص الذهبي مثل صديقهم، ويلاحظ أيضا أنّ للحناء مكانة مهمّة جدًا في ذهنيّة مفردات البحث ولها قدسيّة خاصّة حيث يعتقد أنّها تجلب الحظّ وتبعد الحسد والعين كما أنّها رمز للخصوبة، فهي حسب اعتقادهم "ثمرة من الجنة أنزلها أبونا آدم معه في شكل تاج كان يلبسه في

الجنة، ولما نزل إلى الأرض قام بزراعة ورقة من أوراق ذلك التّاج، فنمت لكنّها لم تثمر، لأنّ تراب الأرض يختلف عن تراب الجنة وإثمارها يقتصر فقط على عودتها إلى الجنة، وسُمّيت بالحناء لأنّها تحنّ إلى تراب الجنة¹، وهذا الاعتقاد يعود إلى أساطير قديمة متعلّقة بأصل النّبات وكيفيّة نموّه في الأرض وكلّها على شاكلة أسطورة الحناء، لذا فهي تعتبر نباتا مباركا وله فوائد عديدة، وتقديسا لهذه النّبتة فإنّ جلّ سكّان المجتمع التبسيّ تقريبا يستعملونها في أفراحهم، كما أنّهم يستعملونها عند دخول منزل جديد حديث البناء، حيث يتمّ نشرها في أركان المنزل ووضع خليط منها مع السكر في أعلى الجدار الأمامي للمنزل، اعتقادا منهم أنّها تجلب الحظّ وتبعد الحسد والعين، وبما أنّها رمز للخصوبة والنمو حسب اعتقادهم فإنّ صاحب المنزل سيزداد رزقا، كما يُحظر تناولها من قبل المرأة لأنّها تسبّب العقم، وبهذا تصبح الحناء طقسا مانعا للخصوبة، أي أنّ استعمالها محدود خارجيا فقط لزيادة الخصوبة.

وحسب اعتقاد أهل المنطقة أنّه يحظر التلاعب بهذا الطّقس فلا ترمى الحناء في مكان نجس كونها شيئا مقدّسا، لذا فعندما يبقى منها القليل تقوم النّساء بإذابتها في الماء ثمّ سكبها في حديقة المنزل أو سقي الأشجار بها، كما أنّ واحة الحناء إذا نزعت حنّتها ووجدتها ذات لون ييسرّها فهي محظوظة أمّا إذا كانت صفراء ولونها لا يكاد يظهر فإنّ صاحبها ذات حظّ قليل لذا نجدهنّ يقمن بإضافة عدة مكوّنات أخرى تساهم في إبراز اللون المطلوب، هذه المكوّنات قد تكون طبيعيّة من المنزل (قطرات من اللّيمون) أو كيميائيّة يشترينها، وبهذا نستنتج أنّ استعمال الحناء ليست فقط بغرض التزيّن بل لها مدلولات غيبية قد تكون استنادا إلى أساطير يجهلها الأفراد في كثير من الأحيان، فإرجاعها إلى عادات ومعتقدات الأجداد كافية بالنسبة لهم، وبعد وضع الحناء للعروس

1 مادة اثوغرافيّة مستقاة من الميدان، حسب رواية العديد من المبحوثين.

تقوم احدى قريبات العريس برمي القشقشة(خليط المكسرات سالفة الذكر مع الحلوى) فوق رأس العروس وما تبقى منها فوق راسها يمثل عدد الأولاد الذين ستتجهم حسب الاعتقاد السائد.

صور تمثّل طقس الحنّاء الخاص بالعروس في المجتمع المحلي محل الرّاسة

(مادّة اثنوغرافيّة مأخوذة من مجتمع البحث الأصلي- تصوير الباحثة)



الصورة رقم(4) عمليّة خلط الحنّاء في ججر العروس

الصورة رقم(3) طبق الحنّاء : ويتكوّن من ماء الزّهر، عطر مائي، حنّاء، مرش، صحن نحاسي، شموع، ربّاطات(قماش للربط)



الصورة(5-6) تحنّية العروس، ووضع كلّ الحنّاء التي تمّ خلطها والحرص على عدم أخذ أي شخص منها، مخافة السحر

صور تمثّل طقس الحنّاء الخاص بالعريس في المجتمع المحلي (تصوير الباحثة)



الصورة رقم (7) خلط حناء العريس



الصورة رقم (8) تزيين حناء العريس

يوم الدخول: يعدّ يوماً حاسماً في حياة العروسين، حيث يمثّل بداية حياة جديدة مليئة بالمسؤوليات لاسيما بالنسبة للعروس التي تنتقل إلى أسرة جديدة ويلزمها السير على نهج حياتهم والتطبّع بطبائعهم، وفي هذا اليوم تكون مظاهر العرس في بيت العريس أكثر من بيت العروس، حيث يعملون على استقبال عروسهم وأهلها، وتكون فيه العروس أكثر جمالا واعتناء بجمالها وجسدها الذي يعتبر رأس مالها الرّمزي، "فاهتمام المرأة بجسدها يتوزّع على المتعة الشخصية من حيث تأمل نفسها وبين الصّرورة التي تفرضها علاقتها بالآخر أي الرجل (...). وهذا من خلال نظام العلاقات الاجتماعية أو مؤسسة الرّواج، حيث يمثّل جسد المرأة رأس مالها الرّمزي وموطن هويّتها، فالتّجميل والرّينة استراتيجيّة مظهرية ترتبط بالغواية والفتنة ولها طقوسها وشعائرها، ومواردها التي تضرب

بعمقها في العصور التّاريخية.¹ وتستقبل العروس في بيت زوجها بطقوس وشعائر تمثّل قوانين تلزم أصحابها الامتثال في التّطبيق، فتستقبل أمّ العريس أو احدى قريباته المُسنّات (كبيرة في السن) والتي يتوفّر فيها شروط محدّدة في - الإنجاب، عدم الطّلاق أو الترمّل (مبدلة الوجوه حسب مفردات البحث) بمحرمة خضراء اللّون مردّدة العبارة الآتية حسب اللّهجة المحليّة (خُشي بالمال والذرية يا مرّت لِغزير غليّا) أي أدخلي بالمال والبنين يا زوجة ابني العزيز، تحت زغاريد النّساء وطلقات البارود، وعند وصول العروس عتبة المنزل تنتقل الأمّ إلى طقس آخر فتستقبل العروس بالحليب والزبدة والبيض والرّعفران وحبّة حلوى، ولكلّ مكّون دلّالته في مخيال الفرد التبسي فالحليب يعكس طهارة وصفاء قلب العروس ونبيّتها الحسنة في تأسيس أسرة جديدة، أمّا الزبدة فتسمح بها أعلى عتبة المنزل حتى يعمّ الخير الوفير، فالمنزل الذي يحوي الزّيدة لا ينقطع منه الخير، أمّا الرّعفران فيوضع على جبين العروس وذلك امتثالا للمثل الشّعبي الذي يقول "الدّنيا نواصي وعتب" أي أنّه لكلّ فرد ناصيته التي تحمل إمّا الخير أو الشر، فاذا كانت العروس ناصيتها ناصية خير سيأتي معها الرّزق الوفير ويتضاعف، وإذا كانت ناصيتها ناصية شرّ* سيزول كلّ الخير بدخولها المنزل، لذلك يمثّل طقس الرّعفران طقسا واقيا وحاميا، يبعد الشرّ ويجلب الخير، أمّا البيضة فتكسر من قبل العروس عند عتبة المنزل حتّى يكسر الحسد في نفوس الحاسدين وتكسر كل عين شريرة أمّا الحلوى فتوضع في فم العروس حتّى يكون منطقتها حلوة بين أهل زوجها وتكون محبّبة عندهم.

1 فريد الزاهي: الجسد والصورة والمقدس في الاسلام، افريقيا الشرق، المغرب، 1999، ص 96.



الصورة رقم(9) توضّح طقوس استقبال العروس في بيت زوجها(تصوير الباحثة).

وبعد استقبال العروس وفقا لما تُمليه العادات والمعتقدات من شعائر وطقوس تقدّم الاكراميات لأهلها بما يعكس حسن الضيافة والكرم، لتكتمل شعائر الزّواج، وتنتهي بدخول العروسين كعضوين في جماعة جديدة يتبوأن فيها مكانة تُناط بالتزامات ومسؤوليات جديدة.

1- طقوس حفل الختان:

ذكر محمد فريد وجودي في دائرة معارف القرن العشرين أنّ الختان هو "اسم من ختن الصبي وختن الشيء يختنه أي يقطعه، أي قطع قلفته وهو عندنا في السنن"¹ حيث يعتبر من السنّة لقوله صلى الله عليه وسلّم {الفطرة خمس: الختان والاستحداد ونتف الابط وتقليم الاظافر وقصّ الشّارب}. {الختان هو عمليّة إزالة الجزء الأمامي من العضو الذكري للطفّل، أو ما يسمّى (القفلة) وهي الجلدة الصّغيرة الموجودة على مقدّمة الذّكر."² ويرى فان جنب وفقا لنظريّته شعائر المرور

* حسب اللهجة المحليّة لمجتمع البحث.

1 محمد فريد وجودي: دائرة معارف القرن العشرين، دار الفكر للنشر، بيروت، لبنان، دون سنة، ص 648.

2 صبرينة بوقفة: مرجع سابق، ص. ص 134-139

"أنّه استئصال للخصائص الأنثويّة من خلال عمليّة القطع أو الختان، وتحويلاً من الانوثة الى الذكورة"¹ وبهذا يكون الختان مرحلة تلعب دوراً أساسياً في حياة الطفل.

ويطلق عليه في المجتمع التبسي لفظ الطهور أو الطهارة، ويحظى باهتمام كبير من طرف الأفراد فهو العرس الأوّل للطفّل قبل عرسه الحقيقي والمتمثّل في الزّواج، حيث يقام احتفال على شاكله حفل الزّواج، فتقام الولائم ويستدعى الحضور، وتذبح الأضاحي، ويستغرق حفل الطهور في الغالب يومين، يخصّص اليوم الأوّل لحنّة المطهر، فالحناء ترتبط دلاليا بالأفراح والمناسبات السعيدة في مجتمع البحث لدرجة التّلازم، وهي شبيهة تماماً بحنّة العريس في طريقة تحضيرها وفي مكوّناتها سالفة الذّكر، والاختلاف الوحيد أنّ العريس يكتفي بتخضيب اصبعه، بينما الطّفّل المختون والذي يمثّل عريسا صغيراً فتوضع الحنّاء في كلتا يديه ورجليه، وكذا اختلاف الأغاني الشعبيّة المرافقة لحنّة العريس الصّغير فيمتزج تحضيرها مع أغاني خاصّة بالطهور، من مثل:

ديرولو الحنّة، ديرولو الحنّة الليلة ليلة طهارتو

ديرولو الحنّة، ديرولو الحنّة واللبيسة راهي واتاتو

ديرولو الحنّة، ديرولو الحنّة يحضروا خالأتو وعماتو

أمّا اليوم الثاني فهو مخصّص لعملية الختان أو الطهارة، حيث يتمّ احضار الطّهّاز (طبيب أو مختصّ في الختان من أهالي المنطقة) إلى المنزل، أو أخذ العريس الصّغير في موكب من السيارات الى عيادة طبيّة وهو المعمول به حالياً، وأثناء عمليّة الختان تقوم الأمّ بوضع رجليها في اناء أو قصعة مملوءة بالماء البارد، لاعتقادهم بان هذا الفعل يخفّف الألم عن الابن ويبرد جرحه

1 درويش الاسيوطي: أفراح الصعيد الشعبيّة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الجزء الاول، 2012، ص

كبرودة الماء تحت قدمي أمّه، وفي هذه الاثناء يحيط بها النسوة وهنّ يردّدن بعض الأغاني الخاصّة بالطهور وأشهرها:

طَهَّرْ يَا لِمَطَهَّرْ، صَحَّةَ لَا يُدِيكَ * لَا تُوجَعِي وِلِيدِي، لَا نُعْصَبُ عَلِيكَ

طَهَّرْ يَا لِمَطَهَّرْ طَهَّرْ فِي حَجْرِي * لَا تَجْرَحِي وِلِيدِي وَدُمُوعِي تَجْرِي

طَهَّرْ يَا لِمَطَهَّرْ، وَجَرِي الدَّم * تَزْعُرْتِ لِمَيْمَةِ وَيْتَلْمُو بَنَاتِ العَمِّ

طَهَّرْ يَا لِمَطَهَّرْ وَرَجْلِي فِي فُصَّة * سَائِسِلِي وِلِيدِي هَذَاكَ مَا نَسَعِي

وبعد انتهاء عمليّة الختان وعودة الموكب حاملا العريس الصّغير إلى المنزل، تستقبله أمّه رفقة خالاته وعمّاته وبقية الأهل لتأخذ الأمّ ابناها وتنتقل البقية في مجموعة يصطّح عليها لفظ 'مخفل' لأخذ الجزء المقطوع والتوجّه مع ترديد الأغاني الشعبيّة نحو مكان محدّد في الحديقة أو ساحة ترابيّة قريبة من المنزل ودفن ذلك الجزء المقدّس بعد نثر الملح والحنّاء عليه ولّفه في قطعة قماش خضراء اللون كانت قد أدّت مهمّة الرّباط أثناء طقس حنّاء المختون (ربط بها يديه ورجليه بعد تخضيبهما بالحنّاء)، ويعمل مرّكب الملح والحنّاء للوقاية وحماية العريس الصّغير من أي شرّ قد يحدث إذا ما تمّ أخذ تلك القطعة، غير أنّ هذه العادة في طقس دفن القلفة قد تغيّرت، وأصبح القيام به سريّا، ويقتصر على شخص واحد، ولا يتمّ إلاّ بعد انتهاء الحفل وعدم اعلام أحد عن مكان دفنها، وأحيانا أخرى يقوم الطّبيب القائم على عمليّة الختان برميها إن كان الختان في عيادته، فيعتبر الطّهور أو الختان بذلك ذو دلالة اجتماعيّة تتمثّل في ارتقاء الطّفل من مرحلة أوّلية إلى مرحلة رئيسيّة يتأهل من خلالها الطّفل إلى مراحل أخرى تتمحور في الرّجولة، والختان بمثابة أوّل اختبار للطّفل يثبت من خلاله قدرته على تحمّل الآلام والصّعاب، ليصل إلى مراحل أخرى لاحقة ضمن التّرتيب الوظيفي، وصولا إلى مرحلة الرّواج وتحمّل مسؤوليات أعلى.

<p>الصورة رقم(11) طقس الحنّاء الخاص بالليّلة التي تسبق يوم الختان</p>	<p>الصورة رقم(10) اللباس المستحدث الخاص بطقس الحنّاء قبل الختان</p>
<p>الصورة رقم(12) طقوس اللباس التقليدي للطفّل يوم الختان وبعده بأيّام مع بروز الخمسة وكذا الخيط الأحمر الحريري مع صرّة قماشية تحوي (الملح -الكمون -الشّب) كطقس وقائي يحمي من الحسد والعين</p>	

الصور 10-11-12: مادّة اثنوغرافية مأخوذة من المجتمع الأصلي للبحث من تصوير الباحثة

ب. الاحتفالات الدّينيّة

تعتبر الاحتفالات الدّينية جزءا من الممارسات الشّعبية الدينية، التي بدورها تمثّل جزءا من نظام الدّين في ثقافة المجتمع الجزائري، والتي تحظى بعادات وتقاليد تتضمّن العديد من الطّقوس المقدّسة، وعلى سبيل المثال لا الحصر نذكر احتفالين نظنّ بأنّهما الأكثر اختلافا في منطقة البحث عن باقي الأعياد الدّينية المتعارف عليها (عيدي المولد النّبوي و عاشوراء)

طّقوس الاحتفال بعيد المولد النّبوي الشريف وعيد عاشوراء

انتشرت ظاهرة الاحتفال بالموالد منذ ظهور الدّولة الفاطميّة في شمال افريقيا، فالمنتبّع لكتب التاريخ لن يجد أحدا قبل الفاطميين احتفل بذكرى المولد النّبوي على غرار الاحتفال بأهل البيت، ومنها انتقلت ظاهرة الاحتفال بالمولد النّبوي إلى مختلف الشّعوب الإسلاميّة، فالمولد كمصطلح يمثّل " احتفالا شعبيّا دينيّا بيوم ميلاد نبيّ أو وليّ من أولياء الله، يقام له تكريما ذو طابع محليّ أو يتّسع ليأخذ شكلا ذا شهرة عالميّة ترتبط بشهرة صاحب الذّكرى ويحمل بداخله الملامح الثقافيّة الخاصّة بالمجتمع الذي يقام بداخله¹، وهذا الاحتفال رغم أنّه يتوافق والمولد النّبوي الشّريف (12 من ربيع الأوّل) إلا أنّ هناك من يرى فيه تجسيدا لطقوس التبرك بالأولياء، ومنه فالاحتفالات الدّينية كطقس نجدها تأخذ هالة روحانيّة تتمثّل في شيء مقدّس وفي ممارسات تنمّ عن اعتقادات أقلّ ما يقال عنها أنّها تكفير عن الخطايا والتوسّل إلى الله لرفع المظالم، وبالرّغم من أنّ هذا الاحتفال لا يعدو إلا أن يكون بدعة قائمة بين الاستحسان والاستهجان، بين القبول والرّفص، غير أنّه يعدّ عيدا دينيّا شعبيّا رسميّا في الجزائر، وتحتلّ احتفاليّة المولد النّبوي مساحة كبيرة في النّقافة الشّعبية بتبسة، وبالتالي فهي تكتسي أهمية خاصّة في هذا المجتمع اجتماعيا ودينيا، فهو نصّ ثقافي يكشف عن بعض الملامح الثقافيّة لمجتمع تبسة المحليّ، فترتبط هذه الاحتفالية بالقيم الدينية التي

1 عبد الحكيم خليل سيد أحمد: مرجع سابق، ص. ص 388 - 389.

تعتبر السلوك الأمثل الذي يحرص كلّ الأعضاء على الالتزام به، وبالشعائر التي تعتبر الوسيلة التي تربط الأفراد بمقدّساتهم، وبما أنّ "المقدّس كظاهرة اجتماعية فهو محكوم بالدلالات والرموز التي تتشكّل بفعل المخيلة الاجتماعيّة"¹ فالمولد النبوي كونه ظاهرة احتفاليّة ثقافية شعبية دينيّة فإنّه يخضع لممارسات وطقوس تميزه في المجتمع المحليّ بتبسة، فتخلّله أنشطة دينيّة وأخرى اجتماعيّة، إذ يحتفل الأفراد في المجتمع التبسي بهذه المناسبة بإقامة حلقات الذكر في المساجد وتمجيد ذكرى الرّسول والإشادة بأفعاله وكراماته وخصاله وإقامة المسابقات الدّينية حول سيرته العطرة، وتعتبر الشّموع والبخور والحنّاء رمزا للاحتفال وتخليد الذكرى، حيث يعمد الأفراد إلى اقتناء الشموع بمختلف ألوانها وأحجامها، وبعدها الأفراد في كلّ أسرة، ليتمّ اشعالها؛ فنورها يعكس نور النبي محمّد، ولكن هذا ليس المعتقد الوحيد، حيث يختار كلّ فرد شمعه ويحدّدها، لتشعل الشموع وتوضع في طبق واحد والشّمة التي تذوب أوّلا تدلّ على موت صاحبها أوّلا، فيعتقد الأفراد أنّ ترتيب موتهم مرتبط بذوبان الشّموع، وهذا نوع من التطيّر يعتقد به الأفراد حسب عادات أجدادهم.



الصورة رقم(14) طقس اشعال الشموع



الصورة رقم(13)طقس الحنّاء في عيد المولّد

(من تصوير الباحثة)

1 اسماعيل شماخي موسى ، جمال معتوق، الاحتفالات الدينية في الجزائر بين الطّقوس العقائدية والتغيرات الاجتماعيّة، مجلة علوم الانسان والمجتمع، المجلد 7، العدد 29، 2018، ص 33.

كما يتمّ اشعال البخور فرائحته الطيّبة مستمدّة من رائحة النبي المصطفى، إلى جانب وضع الحنّاء على الأيدي اليمنى لكلّ الأطفال وحتى الكبار فهي ثمرة من ثمار الجنّة، ناهيك عن اعداد طعام المولد وذلك بتحضير أكّلات شعبيّة تقليديّة مثل (الكسكس - الشخشوخة...)، والملاحظ أنّ نوع الطعام في هذه المناسبة محدّد إذ يجب أن يكون من الصّنّف الذي يتمّ تفويره، بمعنى يطبخ على بخار المرق المعدّ من لحم الدّجاج الذي يشترط ذبحه خصيصا للمناسبة، ويتمّ توزيع طعام المولد على الأقارب والجيران؛ لتدعيم أواصر الصّدّاقة والتضامن بين أعضاء الجماعة، ويحرص الجميع على تناول هذا الطّعام حتى يحصلوا على البركة ويتمتّعوا بالصّحة، فهذه المناسبة تعمل على تمجيد واستحسان أنماط الأفراد السلوكية وتقوية روابطهم الاجتماعيّة، وهي مناسبة لتلاقي الأصدقاء وتوسيع شبكة العلاقات الاجتماعيّة، غير أنّها بدأت تأخذ منحى آخر اقتصر على البهرجة واقترن بالألعاب النّارية والمفرّقات.

طقوس الاحتفال بعيد عاشوراء: إنّ الاحتفال بعيد عاشوراء يكون سنويا في العاشر من شهر محرّم ويخرج فيه لِعَشُور؛ أي عَشْر كلّ ما يملكه الفرد وكلّ ما يُزكّي عليه، وطقوس الاحتفال بعاشوراء تقريبا هي نفسها طقوس الاحتفال بالمولد النبوي، غير أنّ الاختلاف يكمن في موضوع حلقات الذّكر، وأنّ الاحتفال الأوّل تظهر فيه الألعاب النّارية والمفرّقات، والاحتفال الثّاني (عاشوراء) تقوم النّساء بالإكّتحال (وضع الكحل) وقصّ جزء من شعورهنّ كتزكية عن النّفس بنيّة أن يزداد طولاً.

ج. الاحتفالات الموسميّة والفلاحيّة

1- طقس الفايمة: (طقوس الاستمطار وطلب الغيث)

لا يزال في مخيلة أفراد المجتمع التّبسي بعض المعتقدات حول الاستمطار وطلب الغيث، فرغم أنّ الفعل غائب ميدانيا إلا أنّ الذّاكرة الشعبيّة لا تزال تحتفظ بعادات ومعتقدات الأجداد في شكل روايات تعدّ من التراث الثقافي اللّامادي الذي وجب حفظه ونقله للأجيال اللّاحقة، حيث أنّه وفي

زمن مضى كان سگان المجتمع المحلي (بئر القوسة أحد أرياف تبسة) كثيرا ما يتعرّضون للجفاف فتصاب على إثره الأرض والمحاصيل الزراعيّة بالفساد، فالأمطار كانت عائلهم الوحيد في سقي مزروعاتهم، لذا كانوا يلجؤون لفعل طقسي يرجى منه دفع الصّرر المترتب على عدم تساقط الغيث وهو طقس الغايمة الذي يعتبر أحد الطّقوس الهامة في الموروث الثقافي التبسي، وهو عبارة عن عصا في شكل عروس تسمّى بعروس الماء، حيث يتمّ تشكيل عروس الماء بعضا طويلة وأخرى قصيرة، الأولى تكون عموديا والثانية تكون أفقيّة عليها تشكّل اليدين، وحسب تمثيل أحد نساء المنطقة المدروسة للغايمة فإنّها تأخذ شكل الصليب - وعند تساؤلنا عن ضرورة تثبيت العصي بهذا الشكل أجابت بأنّ هذا الشكل الأقرب لتمثيل الرأس واليدين كما يساعد في تلبس القماش) ويتمّ لباسها قطعة قماش خضراء اللون، لتسلّم بعد ذلك للأطفال الذين يمثّلون رمزا للبراءة والنيّة الطيبة ودلالة العفة والطّهارة، فهم لا يزالون على سجيّتهم الطاهرة، والأهالي يعتقدون باستجابة الله لدعاء البراءة بسرعة)، " لهذا يستعينون ببراءة الأطفال للحصول على شفاعة الأرواح المقدّسة ورحمتها ومن ثمّ الحصول على استجابة نزول الأمطار"¹ فيحملونها ويتجوّلون بها عبر كلّ المنطقة، وهم يردّدون العبارة الآتية وبلحن واحد:

قَائِمَة يَا قَائِمَة ان شاء الله تروّح غايمة قَائِمَة يَا شَهْلُولَة ان شاء الله تروّح مَبْلُولَة

وكلّما مرّ الأطفال بمنزل من منازل الرّيف يرشّ أصحاب المنزل (الغايمة) بالماء تيمّنا بالغيث، ولا يرجع الأطفال حتى يكملوا جميع المنازل وحتى تتبلّل الغايمة ويلاحظون تغييرا في السّماء، ويذكر الأهالي أنّ هذا الطّقس يؤدّي حقيقة إلى تساقط الأمطار في تلك الأمسية.

1 Jean Servier : *traduction et civilisation berbères* , (éd Rocher, Monaco, 1986, p. p 142 – 143.

فلا يكتسي هذا الطّقس أبعاده الدلالية إلا إذا رافق ممارسته الإنشاد المتضمّن عبارات توجي بدعاء الاستمطار ونزول الغيث، فتلعب دلالة الفعل والكلمة من صور حركيّة ودوال رمزيّة دورا كبيرا في الكشف عن عراقة هذا المعتقد وتجذّره في المخيال الشعبي للمجتمع التبسيّ.

فكلمة **عائمة** من مفردة عائمة وتعوم بمعنى مغرقة في الماء، ومفردة **شهلولة** دلالة على الفرح والسرور، وأخيرا مفردة **مبلولة** من البلل، أي ترجع مبللة (تروّح بمعنى ترجع وتعود).

وطقس القايمة في مجتمع بحثنا الحالي يشبه إلى حد كبير طقس أنزار، حيث يذكر أحد الباحثين الأوروبيين أنّه عند وقوع الجفاف في المناطق المغاربية القديمة أو شمال إفريقيا تتجمّع فيه مجموعة من العجائز لتحديد يوم احتفال يعرف باسم أنزار، وتشير الأسطورة إلى أنّ طقس أنزار سمّي نسبة إلى إله المطر، حيث تعود جذور 'طقس أنزار' على غرار بقية الطقوس إلى العصر القديم، وهو يقام مرضاة لإله المطر بتقديم أجمل فتاة قربانا له، وكانت هذه الأضحية القربانية ثمنا يجب دفعه مقابل البقاء والعيش في رخاء، لكن ما يجدر الإشارة إليه أنّ هذه الممارسة ببعدها الأسطوري لم يعد لها كيان بعد الفتوحات الإسلامية، وما تبقى من رواسب أسطوريّة محصور في تكليف الأطفال و الشباب بتزيين 'عروس أنزار' الممثلة في ملعقة خشبيّة تشبه الدمي، وحملها ثمّ الطّواف بها من مكان لآخر عبر القرية بغرض جمع المحاصيل الزراعية المتاحة والضرورية لإعداد وجبة العشاء الجماعي¹، وحاليًا هذه الممارسة لم يعد لها وجود فعليّ، وما تبقى من رواسب المعتقدات الخاصّة بها ينحصر في المخيال الشعبي الشفوي دون خضوع فعليّ للممارسة، واكتفى الأهالي بأداء صلاة الاستسقاء طلبا للغيث في طابعها الديني الإسلامي مع طقوسها الخاصّة؛ حيث تصلّى خارج المساجد وفي السّاحات العموميّة والتضرّع بالدعاء إلى الله بنية تساقط الأمطار، ويرافق ذلك طقس قلب اللباس (المعاطف مثلا) عسى أن يتغيّر حال الطّقس ويتقلّب كما قلبت الملابس فينزل

1 نسيمه طيلب: المرجع السابق، ص 141.

المطر، ويعتقد سكّان المنطقة أنّ إقامة هذا الطّقس يحقّق فعلا هدفهم المنشود، لكن بين واقعيّة ما تمّ سرده وأسطوريّة المعتقد لا يمكن سوى القول أنّ نيّة أجدادنا هي ما يحقّق رجاءهم وليس اعتقاداتهم الخرافيّة.

2- النّشاط الفلاحي

يمارس النّشاط الفلاحي منذ القدم بمنطقة البحث المدروسة (ريف بئر القوس) حيث اشتمل بعض الطّقوس والعادات التي منها ما اضمحلّ وكان مصيره التّرك وما بقي متوارثا جيلا بعد جيل، فمن خلال التّجارب المتكرّرة وخبرة الفرد التبسي في مجال الزراعة اكتسب الفلاح معارفا مختلفة تختصّ بالنّشاط الفلاحي كالحرث والبذر والحصاد، وتسمّى طقوس الزراعة، حيث يرتبط الموسم الفلاحي بشكل مباشر مع الطّروف والأجواء الفلكيّة والمناخيّة التي تناسبه.

وطقوس الزّراعة هي طقوس تتعلّق بتهيئة الأرض للزّراعة، وبذر البذور، وحماية المحصول من المخاطر التي تهدّده والاستمطار، وطقوس البواكير والحصاد، وغيرها من العمليّات التي تدخل ضمن دائرة طقوس الفلاحة، التي تبين العلاقة الرّوحية بين الفلاح والأرض، التي لطالما كانت تأخذ طابعا سحريا في المجتمعات التّقليديّة، جرّاء عدم معرفة الإنسان بالقوانين الموضوعيّة للظواهر الطّبيعية، ويظهر الطّابع السحري لعلاقة الإنسان بالأرض على مستوى التّعاطي لطقوس فلاحيّة بطريقة دوريّة تبعا ليوميّة فلاحيّة وتقويما شعبيا محدّدا وفقا لخبرة الفلاح، حيث يشير جون سيرفي أنّ معرفة الزّمن لدى الفرد الجزائري قائمة على دورة الحياة عند النّبات، ويضيف ادموند دوتي في دراسته "السّحر والدين في افريقيا الشّمالية" أنّ التّقويم مرتبط بمعتقدات وممارسات معيّنة"، وسكّان شمال افريقيا عموما لم يكفّوا عن استعمال أسماء تحمل رواسب ثقافيّة وبقايا خاصّة من الهيمنة الرّومانيّة، وهذا ما أشارت إليه الدّكتورة نسيمّة حميدة في مداخلة شفويّة ضمن فعاليّات الملتقى الخاص باحتفاليّة يّاير، حيث أنّ "الشّهور في منطقة تبسة تعتبر بقايا خاصّة من

الهيمنة الرّومانيّة فنجد: يَنّاير- فورار - مارس - بريل - مايو - يونيو - غسطس (وفي بعض المناطق يسمّى غشت) - شتمبر - أكتوبر - نوفمبر - دجمبر، وأشارت أيضا أنّ هذه الشّهور هي مفتاح لتفسير بعض الممارسات الطّقوسية بمنطقة تبسة، فالشّهور فيها مُصَبَّغَةٌ بالصَّبغة الفلاحية البحتة¹ حيث يتميّز العام في المتخيل الشعبي وحسب المنطوق الفلاحي التبسيّ بـ:

- **الليالي البيض:** وتبدأ من 25 ديسمبر إلى 13 جانفي، وسمّيت بالليالي البيض لأنّ فيها ضوء القمر يكون أكثر سطوعا، وبردها شديد لدرجة أنّ سطح الأرض يبيض من شدة تجمّد الماء فوقها وتشير ذات الباحثة حسب المنطوق الشعبي لسكان منطقة تبسة فتقول "يسمّوهم الليالي البيض خاطر فيهم القمرة تضوي علينا، وفيهم البرد قاوي، والأرض تعصر الماء أي في بطنها، يخرج من كثر البرد يتحوّل جليدة كي الثلج فوق الأرض" ويتمّ على مستوى هذه الأيام والليالي تغطية الأشجار المثمرة التي ستزهر في الربيع حتّى لا تتأثر ببرد الليالي البيض وتموت، ولا يتمّ فيها غرس النباتات.

- **الليالي السّود:** وتبدأ من 14 جانفي إلى 02 فيفري، وسمّيت بالليالي السّود لشدة ظلامها، حيث يختبئ القمر ويحجب لشدة كثافة الصّباب الذي غالبا ما يبدأ من الفجر ويستمرّ حتّى بعد وقت الصّحى أحيانا، في هذه الفترة يتمّ تقليم الأشجار وتطعيمها، وغرس الفسائل والفروع التي تمّ نزعها من الأشجار، حيث تنمو وتحيا، فيقال حسب المنطوق الشعبي لمنطقة البحث:

" في الليالي السّود يحيا ويخصّاز كلّ عُود"

كما يتمّ إفراغ المخازن من الحبوب المخزّنة منذ السنة الماضية والتي يصطّح عليها بـ(العولة) حسب المنطوق الشعبي.

1 نسيم حميدة: احتفالية يَنّاير في منطقة تبسة، الطقس الرمز والبعد الاقتصادي، مداخلة شفويّة بالملتقى العلمي للباحثين حول احتفالية يَنّاير، 2020، جامعة وهران.

وبهذا يكون مجموع ليالي الشّتاء الباردة (البيض والسّود معا) أربعين ليلة، تليها عشر ليال يتقلّب فيها الطّقس، فمرة تكون دافئة ومرة تكون باردة، وتعرف هذه الليالي العشر بـ **لِعَزْرَة**.

- **قَرَة لِعَزْرَة**: وهي جمع ومفردها عَزْرِي، والمقصود بها الشاب الأعزب أو العازب، وتستخدم كناية عن تقلّب الطّقس والجو وتبدّله من حال إلى حال، كما يتقلّب الشابّ الأعزب وتتغيّر طباعه، وهي 10 أيّام تمتدّ من 3 فيفري إلى 13 فيفري (فيها يومان يضاف لهما يوم من قرة فورار يطلق عليهما تسمية منفردة) وكلّ يوم يأتي في حال مختلف عن غيره، حتّى أنّه يقال " نرى الفصول الأربعة فيها" ولا يضمن فيها الفرد حالة الطّبيعة، ويعدّ كلّ الاحتمالات والاحتياجات اللاّزمة لمواجهتها.

- **قَرَة العَنْز**: تتبع قَرَة لِعَزْرَة ثلاث (3) ليال شديدة البرودة تبدأ صباح يوم الثّاني عشر (12) من شهر فبراير وتنتهي مساء يوم الرّابع عشر (14) من نفس الشّهر (فبراير)، وهذه القَرَة تأخذ اليومين الآخرين من لعزرة واليوم الأول من قَرَة فورار)

- **قَرَة فُورار**: وتمتدّ من 14 فيفري إلى غاية 04 مارس، حيث يكون البرد شديدا فيها، وفيها يتمّ استحضار أسطورة يَنّاير والعجوز أو يَنّاير والعنزة، كما سيّضح في موضع آخر من هذه الدّراسة فيقال أنّ اليوم الذي استعاره يَنّاير من شهر فورار هو من بين هذه الأيّام.

- **لِحُسُوم**: في مجتمع البحث الحالي يتطّير الأفراد من هذه الأيّام، حيث تكون أيّام شؤم ونحس عليهم، فلا يقومون فيها بأيّ نشاط فلاحي، أو نشاط يرجى منه خيرا، ولا يتزوّجون فيها، حتّى أنّه إذا ولد لهم مولود جديد يقولون عنه أنّه **حُسُومي**، وناصيته ناصية شر، كما تتميّز بالأمطار شديدة الغزارة التي تهلك المحاصيل الزراعيّة وتفسدها، وفيها توجد **قَرَة حَيّان**، حيث يتمّ فيها استحضار حادثة الرّاعي وقساوة هذه الأيّام عليه وشؤمها، فيقال حسب المنطوق الشّعبي لمنطقة البحث:

" **جَاتِكَ لِحُسُومُ يَا السَّارِحُ لِمَشُومٍ** " والسّارح هنا بمعنى (راعي الأغنام)، وهذه العبارة الشّعبيّة تحاكي قصّة حدثت لأحد الرّعاة في زمن مضى، يدعى في مجتمع البحث **حَيّان** غدرت به الزّوجة

والطّبيعة، كما تروى أحداثها بمسمّيات مختلفة ففي مناطق أخرى يسمّى الرّاعي (غيلان) غير أنّ محتوى القصة نفسه مع بعض الأحداث المختلفة، فيروى أنّ حيّان كان لديه العدد الكثير من الأغنام (صّرْمِيّة) وكان يسافر بها من منطقته في فصلي الشّتاء والخريف ولا يعود الا بعد انقضاء نصف الرّبيع، قاصدا المناطق الأكثر دفئا واخضرار، وحدث أنّ غارت زوجته الأولى وفكّرت في تعجيل عودته كونها لا تشاركه التّرحال عكس ما كانت عليه زوجته الثانية، فأخذت تسقي شجيراتا المختلفة بالمياه الدّافئة كتمويه للأرض بأنّ فصل الرّبيع قد حلّ، وبعد مدّة أثمرت الأشجار فقطفت مختلف ثمارها وأرسلتها لزوجها، كونها الاشارة المتّفق عليها حتّى يعلم بحلول الرّبيع ويعود، وفعلا تمّت العودة غير أنّ حيّان وعند اقترابه من منطقته الأصليّة تساقطت الأمطار بغزارة (وجاءت الحَمْلة حسب منطوق المجتمع المحلي) وانقلب الطّقس فهلكت أغنامه، وجرفت الحملة كلّ ما يملك، فأنشد الرّاعي رثاء يصف فيه نعاجه كلّ باسمها وصفتها قائلا " النّعْجَة الصّفْرَا مَبْهَاهَا والبيضة كي جتّ حذاها، والكحلة خيالها وآتاها، وخليبها في ضرعها معاها، لي جاها جيعان نهنّي، هو يخلّب وهي تستنّي، خليبها صافي وهذيك البينة، خلّطي راسي عريان، الحملة بيها عمري هان، هذي هي قرّة حيّان".¹ وتشير نسيم حميدة أنّه مع انتهاء فترة الحسوم، يسارع الفلاح إلى تنقية أرضه، امتثالا للمثل الشعبي القائل " في آخر مارس نقي زرعك وفارص" بمعنى أسرع في تنقية محصولك ونزع الحشائش الصّارة التي تعيق نموّه.

- لتأتي لفطيرة بعد لحسوم، حيث تبدأ بدخول شهر ماي، فيتغير الطقس ويتبدّل الجو، ويرجع

دافئ وفيها يتمّ الحصاد (القمح - الشعير - لفريك أي نزع القمح وهو أخضر) فيقال:

1 مبهاه: من البهاء والجمال، ما أبهاها. حذاها: بجانبها، خيالها وآتاها، وخليبها في ضرعها معاها: كناية عن كونها نعجة سمينة وخليبها غزير (مدرارة)، خلّطي راسي عريان: بمعنى تركتني عاري الرأس وهي كناية عن ذهاب الرّزق والمال، بيها عمري هان: بمعنى أصبح لا يساوي شيئا بعدما كان صاحب جاه ونفوذ. (نفس الرّواية طرحتها الدكتورة نسيم حميدة في مداخلة لها حول احتفالية يتّايّر، مع وجود اختلاف بسيط في بعض الأحداث والتسمية)

"جَاتْ لِفْطِيرَة مَا تُخْلِي فِي السَّمَاءِ طِيرَة " بمعنى جاءت لفطيرة ولن تبقى الأسباب التي تتلف

المحصول من رياح وأمطار، كون الجوّ فيها يكون دافئا مستقرا.

ليأتي بهذا موسم الحصاد والدّرس، بعد ما يؤتي المزروع ثمره، فيكون هناك موعد آخر لانطلاقه

موسم الحصاد وآلياته (التوزيع) وما يتبعه من درس للمحصول، ويمكن تلخيص النّشاط الفلاحي

لأفراد مجتمع البحث في أربع مراحل وفقا لما تمّ سرده من العُمر والأيام السابقة حيث نجد:

موسم الحرث والبذر: الذي يبدأ بدخول فصل الخريف، حيث خصّص سگان منطقة بئر القوسه

قديمًا لموسم الحرث مكانة اجتماعيّة خاصّة، تميّزت بعدّة طقوس مختلفة، حيث كان في زمن

مضى تذبح الدّبائح وتحضّر مختلف الأطباق والمأكولات الخاصّة بالموسم، ويكسرون بيضة على

المحراث (الآلة التي تقوم بالحرث) حتى يكسر كل شر يترصد بمحصولهم الزراعي، كما يحضّرون

الأسمدة المعالجة للتربة محليا (الدبال) من حضائر الحيوانات، ويستعملون بذورا محليّة تتمّ زراعتها

في كلّ موسم (القمح والشعير) والاحتفاظ ببعض المنتج للسنة الأخرى حيث يتمّ تخزينه في حفر

كبيرة تسمّى (المطمورة) وهذا ما سيتمّ ايضاحه في مواضع لاحقة من البحث، فالفلاح التقليدي كان

يلجأ إلى الطّقوس كعامل من عوامل وفرة الانتاج المعنويّة، وكضامن لنجاح مجهوداته منذ بداية

عملية الحرث وصولا لعملية الحصاد ومنه الدّرس فالتّخزين، غير أنّ الوضع الحالي لموسم الحرث

تغيّر وقلّ الاهتمام به لينحصر في تقليد التربة وتهيتها للبذر فقط ودون طقوس تذكر، لتأتي

عملية البذر فيتمّ نثر البذور من قمح أو شعير، وهي الحبوب المتعارف على بذورها في منطقة

البحث الحاليّة.

موسم الحصاد والدّرس: وهي جني المحصول (قمح وشعير) قد تكون بوسائل تقليديّة كالمنجل، أو

بآلات حديثة (الآلة الحاصدة)، ويكون في جماعات تسمى تويّزة حيث يظهر فيها التماسك

الاجتماعي والتّكافل بين الأفراد، لتأتي بعد ذلك مرحلة الدّرس، وهي تتمّ على مستوى أرض

مسطّحة شبه مبلّطة، يكون الفلّاح قد نظّفها جيّداً من الأوساخ، أعاد تعديلها من الآفات التي تعرّضت لها جزّاء عوامل المناخ، ويكون باستعمال الدّواب (من أحصنة أو أحمرّة) وهذا يتمّ بعدما يتأكّد الفلّاح من أنّ الحبوب جفّت وبيست تماما، وعملية الدّرس ليست مجرد اجراءات تقنيّة - كما أشار إلى ذلك دمامي الحسين في مقال له على صفحة Tawiza - بقدر ماهي لحظة احتفاليّة تتجلّى في ترديد الأشعار، كما يجسّد الحضور المكانة الاجتماعيّة لنوعيّة الأصدقاء وطينة الأهل مثلما تحضر الممارسات الطقوسيّة التي تعكس الذهنيّة الفلاحيّة للفلّاح التقليدي، حيث يستعمل لفظة (لُخَيْر) أو (النّعمة) لوصف المحصول المحصود، أو حتّى الوجبة الغذائيّة عموما، ورغم فقرها كمّيّا وحسابيا، إلاّ أنّها كلمة قادرة على تعويض المعنى والفرق بين الواقع والمأمول¹ واستعمال هذه الكلمة سعي من الفرد للحفاظ على دوام بركة المنتج، والتي تحفظ للمحصول بركته وقوّة الاشباع الكامنة فيه، وفي آخر دورة للدّواب المستعملة في عملية الدّرس يقوم كبير الأسرة بنثر القليل من الملح مكان الدّرس كطقس وقائي من العين وزوال النّعمة، وبعد الانتهاء من عملية الدّرس ويتأكّد الفلّاح من انفصال الحبوب عن سنابلها اليابسة، تبدأ النّسوة بعملية التّصفية، حيث تجتمعن وتردّدن بعض الطقوس الكلاميّة كأن تқلن " هَبْهُوبٌ هَبْهُوبٌ هَزِ السّفَا وَخَلِي لِحُبُوبٌ " بمعنى هَبّي يا رياح وخذي القشرة اليابسة واتركي الحبوب.

- عملية التّخزين: بعد الانتهاء من تصفية المحصول (قمح أو شعير) تتمّ عملية التّخزين، وذلك بحفر حفر عميقة وتهيئتها لمنع نموّ الحبوب، ومن ثمّة تخزينها، وهذه الحفر تسمّى (المطمّورة

1 الحسين دمامي: من طقوس نهاية السنة الفلاحيّة بوادي داداس، Tawiza رقم 58، فيفري 2002، على

الموقع: Tawiza/ tawiza.eu5.org

وجمعها مُطامير) غير أنّ هذه الطريقة لم تعد متبعة في التخزين حيث تمّ بناء غرف خاصّة لتخزين الحبوب.



الصورة رقم(15) المحاصيل الزراعيّة بمنطقة البحث (من تصوير الباحثة)



الصورة رقم(16) عمليّة تجميع المحصول في شكل أكوام(كُداس) قبل درسه



الصورة رقم(17) عمليّة الدّرس باستعمال الأحصنة

(مأخوذة من الانترنت)

عيد راس العام (يناير)

تحتل منطقة تبسة على غرار باقي مناطق الوطن باحتفاليّة يّناير أو كما يعرف محليا بـ عيد راس العام، أو عيد بداية السنّة الأمازيغيّة الجديدة، الموافق لـ 12 جانفي من كلّ سنة، ومصطلح يّناير حسب منطقة البحث هو مصطلح مستحدث بالنسبة لمنطقة البحث الحاليّة، حيث ساهمت وسائل الإعلام وبشكل كبير في نشره في الوسط المحلّي وتثبيته وترسيخه في ذهنيّة الفرد التبسي بعدما كان يقتصر مفهوم الاحتفال على مصطلح راس العام، ويعتبر هذا الاحتفال من أبرز الاحتفالات الشعبيّة الموسميّة التي ارتبطت بقيم تاريخيّة غربيّة، ومثّلت عبر التّاريخ تلك العلاقة الرّاقية بين الإنسان والتّاريخ وبين الإنسان والأرض (من خلال تقديس الفلاحة والأرض).

ويّناير هي كلمة تأخذ قسمين: ين و أيون، وتعني شهرا من أشهر السنّة البربريّة الأمازيغيّة، ويعتبر مباركا لكثرة الغطاء الطبيعي فيه، وهو الشهر الأوّل من السنّة الأمازيغيّة، ويشير إلى اليوم الأوّل الموافق لـ 12 جانفي من السنّة الغريغوريّة (...). والتّناير هو عمود السنّة أو بابها.¹

ويستمدّ هذا الاحتفال أصله من الرّواسب الثقافيّة القديمة التي زال بعضها، وبقي منحصرًا فقط في الذّكرة الشعبيّة دون اخضاعها للممارسة، في حين استطاع بعضها الآخر المحافظة على استمراره وتواجده ذهنيًا وفعليًا في حقل الممارسات الطقوسيّة الخاصّة بالاحتفاليّة والتي أضحت تعكس ثقافة وهويّة الأفراد المحليّة، والتي سنتطرّق إليها بالتّفصيل منتهجين أسلوب التّوصيف الكثيف في العرض والتّحليل ضمن فصول بحثنا القادمة.

وقد ارتبط هذا الاحتفال بروايات عديدة تضاربت بين ما هو أسطوري يرجع إلى بطولة شيشناق وبين ما هو تقديس للأرض والزّراعة وارضاء للطّبيعة وهذا ما ستحاول هذه الدّراسة البحث فيه من

1 Edmond Sestaing : *Fête et coutumes saisonnières chez mes Beni Snous, Africaine*, Vol 49, 1905, p 51.70.

خلال تحليل الطقوس والممارسات واستقراء دلالاتها في الواقع وفي المخيال الشعبي لأفراد المجتمع المحلي (تبسة).

بالإضافة إلى هذه الاحتفالات السالفة الذكر يوجد احتفال موسمي محدّد الزمن والمكان يقام سنويا هناك من يصنّفه بأنّه ضمن الاحتفالات الدينيّة لارتباطه ببركة الأولياء الصالحين، وهناك من يعتبره طقسا فلاحيا، حيث يقام سنويا لجلب الخير والبركة، وهو ما يعرف بـ الوعدة أو الزردة.

3- الوعدة / الزردة:

وهي شكل من أشكال السلوكات الانسانية والممارسات التي تتكرّر في ثبات الزمان (التاريخ) والمكان، وتخضع لنظام وقواعد مضبوطة ليست مكتوبة، بل راسخة في الذاكرة الشعبيّة كثقافة اجتماعيّة، فكلّمة "الوعدة" مشتقّة من الفعل 'وعد' بمعنى تعهّد بشيء ما، أي أخذ على عاتقه هذا الأمر الذي عزم عليه، وفي العرف الشعبي هي "عبارة عن احتفال يعتبر دينيا يقوم به أبناء أو أحفاد أو سلالة وليّ من الأولياء أو التّابعين لطريقته قصد التّبرّك"¹

وتقام لتكريم الصّالحين، والتّقرب إلى الله عزّ وجلّ باستخدام واسطة، وتتكرّر كلّ عام في موسم محدّد، وأشهرها في مجتمع البحث (زردة اولاد غبودة) و (وعدة لآلة فضّة) فالأولى تقام سنويا في الرّبيع حيث يتوجّه أهالي عرش أولاد عبودة رجالا ونساء إلى ضريح جدّهم الأوّل "عبودة" الذي يعتبرونه وليّا من أولياء الله الصّالحين الذي كانت دعواته مستجابة وتحلّ البركة والخير أينما حلّ فتقام قرب ضريحه الولائم وتذبح فيها الذبائح، ويعدّ الكسكس ويتمّ تقديمه للزوّار، فهو طقس احتفالي تضرّعي "يرفع فيها الكبير والصّغير أكفّ الصّراعة إلى الله أن يسقي البلاد والعباد، وأن يرفع البلاء

1 خيرة كريم: ظاهرة الوعدة الشعبية في الجزائر بين الاعتقاد والممارسة، مجلّة آفاق فكريّة، العدد الثالث أكتوبر 2015، ص 182. (متاح على المنصة الالكترونية للمجلّات العلميّة (ASJP)

ويشفي المرضى، ويرحم الموتى، والدّعاء الصّالح للأمة¹ فيقام هذا الطّقس التماسا للبركة والفأل الخير وقضاء الحاجة، فتظهر على شكل محافل للكرم والمساعدة، وهي فرصة للتّكامل والتّماسك الاجتماعي، وفي مجتمع البحث يوجد ضريح- والمقصود بالضّريح حسب ما هو معروف ذلك البناء المربّع الشكل الذي يقام لتخليد ذكرى إمام أو أمير أو صحابي، وتعلو البناء عادة قبة خضراء اللّون محمولة على حنّيات ركنيّة أو غيرها، ويتوسّطها ضريح حجري أو خشبي مزخرف يكتب عليه اسم المتوفّى، وتاريخ وفاته مع بعض الآيات القرآنيّة-² أو ما يسمّى بـ قبة لآلة فضّة التي عرفت بمكارم الأخلاق ونواياها الخيرة ومساعدة الآخرين، ودعواتها المستجابة في كثير من الأحيان، ورغم أنّها لا تقام لها زردة سنويّة قرب ضريحها كما يفعل في زردة (اولاد عبودة) إلا أنّ لها مقاما ومكانة روحيّة مقدّسة في مجتمع البحث (ريف بئر القوس) حيث يلجأ الفرد في المنطقة إلى وعدها بالزيارة تبرّكا بها من أجل قضاء الحاجة وتسهيل أمر ما، فيقال " بركة لآلة فضّة " ويتجّه السائل والدّاعي بقضاء حاجته إلى ضريحها الذي يتواجد بمقبرة المنطقة في شكل قبة لإشعال الشّموع في حُلوتها تلك، والوعدة أو الزّردة بكلّ ما تحمله من معاني وما فيها من مظاهر ماهي إلا استمرار للعادات والتّقاليد الشعبيّة، فهي إرادة اجتماعيّة تسعى إلى إعادة الاعتبار للعادات والتّقاليد، كما أنّها تعكس ارتباطه بثقافته وتعلّقه بها، "هذا الارتباط الوثيق بهذه الظّاهرة يمتنّ الارتباط بالواقع الاجتماعي للأفراد والإطار الشعبي العام الذي يتحرّكون فيه، وينعكس على سلوكياتهم، ليأخذ هالة روحانيّة مستمدّة من الاعتقاد بالوليّ حيّا وميتا"³ وبهذا يمكننا اعتبار الوعدة هي ذلك الفعل المحصور في النية، بينما الزّردة هي المظهر البارز لتلك النية.

1 Edmond Sestaing : *Fête et coutumes saisonnières ...*, Opcit, p 46.

2 خالد عواد الأحمد: عادات ومعتقدات، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، سوريا، 2011، ص 126

3 كريم خيرة: المرجع السابق، ص 184 بتصرّف.

خلاصة الفصل

كخلاصة لما ورد في ها الفصل الذي جاء كمدخل تعريفى لمنطقة تبسة كمجتمع محلى جغرافيا، تاريخيا، اقتصاديا وثقافيا، فدراسة المجتمع الأصلي للبحث من هذه الجوانب والتعريف بها ولو بإيجاز هي دراسة مهمّة لمعرفة عيّنة البحث التي تمثّل (بلدية الماء الأبيض) وبالتحديد (ريف بئر القوسة) وما يميّز ثقافتها المحليّة، وذلك من خلال البحث في أهمّ عادات ومعتقدات الفرد التبسي.

حيث أنّه ومن خلال المعطيات السّابقة لا يمكننا سوى القول بأنّ التراث الثقافى المتعلّق بالاحتفالات على اختلافها (دينية أو شعبية أو موسميّة) وما يحمله من معتقدات فى المجتمع التبسي يمثّل أحد أبرز الخصوصيّات المحليّة التي تصبّ فى رحم الوحدة القومية (الأسرية) والتّنوع الثقافى الجزائرى وأحد أهمّ معالم التراث الرّوحى الذى يجمع شمل الأفراد فى بعده الاجتماعى.

الفصل الثالث
مقدمة في تاريخ يثاير
(المفهوم والظاهرة)

تمهيد

إنّ تصوّر احتفالية يَنّاير كثقافة تكشف عن أصالة وعراقة المجتمعات المحليّة، كما تكشف عن عمق التّفكير والذّكرة الجماعية، بمقدار ما أضيف إليها وما هُدِرَ وحُدِفَ منها، وعلى حدّ تعبير جان كوبان "إذا كانت ثقافات التّراث ابتكارات جديدة أو استعادة مُموّهة لأحداث ماضية ينبغي رغم ذلك أن نتساءل عن تاريخيّاتها ومضمونها الأنثروبولوجي في الواقع انطلاقاً من المبدأ الذي يقول بأنّ الحاضر كان في الماضي هو ثقافة التّراث العمليّة"¹

هذه المعتقدات والممارسات التي تسمح بتوحد أفراد المجتمع وتجعل منهم وحدة واحدة منسجمة ومنصهرة حسب قوانينها ومعتقداتها المتفق عليها والتي تنصّ على مبادئها الذّكرة الجماعية للأفراد والظّاهر أنّ احتفالية يَنّاير في المجتمع الجزائري عموماً هي ثقافة موحّدة ومتفق على مسلماتها، إلّا أنّ الدّارس والمتمعّن في حيثيّاتها يجد أنّ هناك اختلافاً حول أصولها التي ربطت الشعب بعمقه التّاريخي والحضاري وبذاكرة مخياله الجمعي الممتدّ من أغوار التّاريخ القديم 950 ق م، ممّا جعل الكثير يتساءل عن مصدر هذه الصّيرورة والاستمراريّة وكيفيّة اختيار توقيت التّقويم الأمازيغي - فلماذا يحتفل أفراد المجتمع التّبسي بهذه المناسبة ؟

1 جان كوبان، مرجع سابق، ص 114

أولاً: مرجعية يَنّاير بين الكتابة التاريخية والرواية الشعبية

1- يَنّاير المصطلح والمفهوم

يَنّاير أو النَّاير من حيث المصطلح هو " كلمة أمازيغية* مركبة من (ين- أيور) أي (رقم 1) أي أول الشهر، " ويكتب بصيغ مختلفة حسب اختلاف تعابير اللهجة الأمازيغية واللهجات العامية العربية فهو يَرْدُ: يَنّاير أو إِنّاير، أو يَنّاير، أو إِنّاير " ¹

وهو نفسه ما يطلق عليه رأس العام عند القبائل المعربة أو العربية، وفي مضمونه هو احتفال مرتبط بالزراعة وخصوبة الأرض، وبالتالي فهو احتفال للتعبير عن التقاؤل بسنة خير على الفلاحين وعلى الناس جميعاً. ² وقد اتفق المؤرخون أنّ بداية السنة الأمازيغية هو 950 ق م ويعرف أيضاً بالتقويم الفلاحي على اختلاف بُغديه التاريخي والثقافي الشعبي، وهناك دراسات تعتبر أنّ التقويم الأمازيغي هو من بقايا التواجد الروماني في شمال إفريقيا - تامازغا سابقاً- حيث قدّم ادموند ديستان مقارنة مفادها أنّ " احتفالات يَنّاير مسيحية الأصل بسبب تأثير الثقافة اللاتينية الرومانية، وقد كانت معروفة في مصر في العهود الإسلامية إلى جانب عدد من الاحتفالات الأخرى كعيد ميلاد المسيح وعيد الزيتون وعيد خميس العدس. " ³

1 فارس كعوان: احتفالات يَنّاير بالجزائر جذورها التاريخية، تظاهراتها ودلالاتها الرمزية (مقاربة تاريخية أنثروبولوجية، مجلة التاريخ المتوسطي، الجزائر، العدد الأول، ديسمبر 2019، ص 24.

* نسبة إلى الأمازيغ، وهم شعب شمال إفريقيا، كما سيتمّ التعريف بذلك في مواضع لاحقة.

2 أم الخير عقون: يَنّاير حقيقة أم مغالطة تاريخية، مقال منشور بتاريخ 04 / 07 / 2019، ص 3. (المقال متاح عبر المنصة الإلكترونية للمجلات العلمية)

3 ادموند ديستان، بن حاجي سراج: بني سنوس في النصف الأول من القرن العشرين (عناصر من الثقافة الشعبية)، تقديم وتعريب محمد حمداوي، موفم للنشر، تلمسان، الجزائر، 2011، ص. 3- 5.

وهو حسب محمد أرزقي فزاد " أول شهور التقويم الفلاحي الشمسي (تقويم جوليان) ويدخل

هذا اليوم ضمن ما يسمّى بأيام العواشر التي تعتبر أياماً دينية عندهم، وهو بوابة السنة " ¹

" أي من الأشكال المتبقية للتقويم الجولياني الروماني الذي استعمل في أوروبا قبل اعتماد التقويم

الغريغوري (الميلادي) " ²

حيث كان " الرومان يحتفلون بدخول شهر يناير المسمّى عندهم "يانوس" وهو إله الشمس وحارس

أبواب السماء الذي كان شفيح كل بداية وكل نهاية، ويجلس مدخل السنة الجديدة، فيتطّلع إليه

العباد ليمنّ عليهم بالخير والحظّ. " ³

وبهذا يكون يناير أول شهر في التقويم الأمازيغي، بحيث "واحد (1) جانفي في التقويم الجولياني

يقابله 12 أو 13 جانفي في التقويم الغريغوري " ⁴

1 عبد العزيز فيلالي: بحوث في تاريخ المغرب الأوسط في العصر الوسيط، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع

عين مليلة، الجزائر، 2014، ص 163.

2 شهرزاد ميموني وطبيبي غوماري: مرجع سابق، ص 53

3 فريحة أنيس: أسماء الأشهر والعدد والأيام وتفسير معانيها، (د. غ. م)، لبنان، 1988، ص 115.

4 Mohand Akli Haddadou : *Guide de la culture Berbère ; Nouvelle édition enrichie d'un index des prénoms berbères, Editions TALANTIKIT, Bejaia, Algérie, 2013, p 135.*

والتقويم الأمازيغي هو تقويم مبني على التقويم الشمسي عكس التقويم العربي المبني على التاريخ القمري، ويمتد التقويم البربري أو الأمازيغي على مدى اثني عشر شهرا، مجزأة إلى فترات تختلف حسب الظروف المناخية¹

كما يسمّى أيضا بالتقويم الفلاحي إلى جانب الأمازيغي حيث بدأ عند الأمازيغ القدامى* "حوالي قبل 6500 و 7000 سنة قبل الميلاد، أما التقويم الأمازيغي الحالي فقد تمّ اعتماده من طرف إحدى الأكاديميات الفرنسية تسمى (Berbère Académie) سنة 1962 لذا فإنّ التقويم الحالي غير دقيق لأنّه في الحقيقة أقدم بكثير من ذلك " ²

1 انظر جلطي سارة: الواقع السوسيوثقافي ليناير بين الماضي والحاضر - مقارنة سوسيوأنثروبولوجية بني سنوس نموذجا، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في علم الاجتماع (غير منشورة)، جامعة وهران2، الجزائر 2019 - 2020، ص 44.

* الأمازيغ: هم أول سكان شمال افريقيا حيث أنّه تعدّدت تسمياتهم فذكرت المصادر اللاتينية سكان هذه البقاع تحت مسميات الماسيل والمازيسيل، والنوميد، وأيضا المور، غير أنّ الفضل كله كما ترى الباحثة أم الخير عقون كما ورد في مقال لها اعتمده كمرجع سابق " ...فإنّ الفضل كلّه يرجع للمصدر المصري الذي حفظ ووثق اسم أقدم الأقوام التي سكنت هذه الرّبويع أولا وهم قبائل المشواش، هذا الاسم الذي تحوّر وتطوّر عبر الأزمنة الى اسم الأمازيغ. للمزيد انظر: أم الخير عقون: يناير حقيقة أم مغالطة تاريخية، مرجع سبق ذكره.

وحسب ابن خلدون هم أحفاد مازيغ بن كنعان، فهم كنعانيون، حيث أكد على الانتماء العرقي للأمازيغ من خلال قوله "والحق الذي لا ينبغي التعويل على غيره في شأنهم، إنهم من ولد كنعان بن حام بن نوح، كما تقدّم في أنساب الخليفة، وأنّ اسم أبيهم مازيغ"، وقد أطلق عليهم الاغريق اسم المازيس، كما تمّ الإشارة إليهم بكلمة ماكسيس والكلمتين معا تشبهان في مخارجهما لفظة مازيغ، أما الرومان فقد استعملوا عدّة تسميات للشعب الأمازيغي من بينها البرابر، كما كان العرب يطلقون عليهم اسم المغاربة وأهل المغرب أو البربر كما فعل الرومان.

2 ديورانت وول: قصة الحضارة، ج1، دار الجيل، بيروت، 1988، ص 552.

وكما نعلم فإنّ تاريخ الشعوب لحضاراتها وتقويماتها كثيرا ما ينطبق على مدى أهمية الأحداث التي يعيشها الأفراد وما تحمله من حيثيات ودلائل قيمية سواء كانت تاريخية أم معنوية أم دينية فتقام الاحتفالات والأعياد تخليدا واحتفاء بتلك الوقائع والأحداث، حيث يحتفل الجزائريون على غرار الاحتفال بمدخل السنة حسب بعض التقويمات منها رأس السنة الميلادية (الموافق لـ 1 جانفي) والتي تورّخ لميلاد المسيح عيسى عليه السلام، وهو احتفال دخيل على الثقافة الجزائريّة.

إلا أنّنا نلاحظ أنّ هذا الاحتفال انتشر في أوساط المجتمع الجزائري على غرار باقي المجتمعات العربية والغربية لا سيما في الأوساط المتمدّنة، وكذا الاحتفال برأس السنة الهجرية الموافق لأوّل محرّم، والتي تورّخ لهجرة الرسول صلى الله عليه وسلّم من مكّة المكرمة إلى المدينة المنورة، وكذا الاحتفال برأس السنة الأمازيغيّة الموافق لـ 12 جانفي من كلّ سنة أو ما يسمى بالناير أو يناير وهو احتفال واسع الصدى في الأوساط الشعبيّة.

ويشير ادموند ديستان في دراسته حول يناير عند بني سنوس حسب ما طرحه محند حدادو " أنّ هذا الاحتفال (يناير - أو رأس السنة الأمازيغيّة) بدأ في العصور الوثنية قبل الميلاد بعد اختلاط البرابرة أو الأمازيغ بالفينيقيين في العهد القرطاجي، وكانت ديانتهم الوثنيّة ثمّ انقلبوا في العصر الروماني إلى الديانة النصرانيّة، ودخلوا الإسلام بعد الفتوحات، ولكن رغم ذلك علفت في ذاكرتهم عادات اعتادوا ممارستها لأنّها ارتبطت بموروثهم التاريخي كالاحتفال بحلول السنة البربريّة الجديدة." ¹

1 Mohand Akli Haddadou : *Yennayer genèse d'une traduction*, Midilibe, N° 1166, Algérie, 2011, p 12.

2- يَنَّاير وإثبات الحدث التاريخي لشيشناق

حسب تقدير المؤرخين يمكن أن " نعدّ التقويم الأمازيغي أسبق من التقويم المسيحي بأكثر من 9 قرون من الزمن، وقبل الروماني بأكثر من قرنين من الزمن، ومتقدّم على الهجري بنحو 15 قرناً من الزمن، أسنده الأمازيغ، وهم سكّان شمال افريقيا إلى حدث تاريخي هام في حياتهم السياسية والعسكرية، بقيادة الملك شيشناق سنة 950 ق.م "1

غير أنّ بداية الاعتراف به حديثة وبهذا يكون التقويم الامازيغي " حديث النشأة وفي الأرجح تمّ اعتماد بدايته من طرف أكاديمية البربر سنة 1980، واعتبر واضح هذا التقويم المدعو عمار نقادي على لسان جمعية اتحاد الشعب الأمازيغي سنة جلوس الفرعون شيشناق على عرش مصر التي تعتبر نقطة ثابتة في تاريخ الأمازيغ، وعليه أصبحت سنة 950 ق.م بداية التقويم الأمازيغي وكان قد بلغ أنذاك في تقديرهم 2930 سنة "2

فأصل يَنَّاير تاريخيا " يشير إلى تاريخ تنصيب الفرعون الأوّل من الأسرة الثانية والعشرين في 950 ق.م، وهو فرعون أمازيغي من قبيلة مشواش بليبيا - والمشواش حسب اعتقاد العالم الأمريكي بريستد هم أصل البربر الذين عمّروا شمال افريقيا " 3

1 عبد العزيز فيلاي: مرجع سابق، ص 163

2 أم الخير عقون: مرجع سابق، ص 4.

3 ج. بريستد: تاريخ مصر من أقدم العصور إلى الفتح الفارسي، ترجمة حسن كمال، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط2، 1997، ص 381.

وقد حدّد البعض على أنّه أحد فروع عائلة الطوارق البربريّة الكبيرة (...). والاختراق البربري في مصر للفرعنة هو نتيجة رحلة تاريخيّة مبرّرة طويلة في الواقع من خلال قرب العالمين المصري والبربري، فالى جانب مصر القويّة كان هناك بالفعل عالم بربري نشط.¹

ورواية اعتلاء شيشناق عرش مصر ووصوله إلى هرم السّلطة الفرعونية فيها اختلاف كبير بين المؤرّخين والباحثين، وحتى لا ندخل مضمار التاريخ ونصيغ أطروحتنا بصبغة تاريخية أكثر منها أنثروبولوجية، سنكتفي بإيراد وتوضيح الرّوايتين بشكل موجز إذ تشير:

الرواية الأولى إلى أنّ الاحتفال بيناير يمثّل اليوم الذي انتصر فيه الملك الأمازيغي شيشناق أو شيشنوق أو شيشنق كما هو وارد في عدّة كتابات، على الفرعون المصري رمسيس الثاني -وهناك من يشير إلى أنّه رمسيس الثالث- آخر ملوك الأسرة 21، " فوصوله للسّلطة جاء نتيجة لانتصاره عسكريا على الجيش الفرعوني المصري، حيث تقدّم الملك الأمازيغي شيشناق بجيوشه نحو بلادهم لتأديبهم واخضاعهم لدولته، في معركة حامية الوطيس " ²

ويقال أنّ المعركة جرت رجاها في منطقة بني سنوس قرب تلمسان، وقيل قُرب نهر النيل، ، بعدما جمع " كلّ القبائل الأمازيغية المتواجدة غرب النيل ليصل بذلك الى حكم نصف مصر وما جاورها من بلاد الأمازيغ، وكانت هذه الحرب نتيجة الممارسات اللاإنسانية والاستعبادية التي كان ينتهجها الفرعنة ضدّ الشعب الأمازيغي " ³

1 Kamal Chehrit : *Les Chachnaq ; Pharaons Berbères d'Égypte*, Alger- Livres Editions, Alger, 2016, p 12.

2 عبد العزيز فيلاي: مرجع سابق ، ص 164.

3 عبد الكريم بركة، طقوس الاحتفال بالمناسبات والأعياد بشمال أفريقيا، مجلة الثقافة الشعبية، العدد 19

ارشيف الثقافة الشعبية للدراسات والبحوث والنشر، البحرين، ، 2012، ص 97.

وبذلك استطاع حكم مصر "وحمل لقب الفرعون، وأسس الأسرة الفرعونية 22 وهي الأسرة الأمازيغية التي حكمت أرض النيل" ¹

حيث يقام سنويا وإلى حد الآن مهرجان أو كرنفال إيراد، وهذا المهرجان يقام تكريما واحتفالاً بانتصار شيشناق الفرعون الأمازيغي، (إيراد تعني الأسد، والمقصود هو شيشناق).

بينما في الرواية الثانية وكما ورد في بعض الوثائق التاريخية المصرية بأن المشواش أي الأمازيغ حكموا مصر دون إراقة للدماء، حيث كانوا يعيشون بكثرة على أرض مصر نتيجة الهجرة السلمية من جهة، ولأنهم كانوا يشكلون قوة عسكرية ضاربة في جيش فرعون، لحماية الحدود الخارجية للدولة المصرية، وقد واتتهم فرصة استغلال ضعف السلطة المصرية نتيجة الاضطرابات الداخلية بالإضافة إلى أن نجل شيشناق وهو (سركون) كان زوجا لابنة آخر ملوك الأسرة 21 وعلى هذا الأساس استطاعوا أن يتقلدوا المناصب الادارية والاستشارية و يتبوؤوا هرم الحكم في مصر بأقل احتكاك ممكن.

ولأنّ الشعب الأمازيغي شعب مرتبط بالأرض والفلاحة أشدّ الارتباط جعلوا من هذا التاريخ بداية تقويمهم الفلاحي، ولهذا أخذت الأوساط الأمازيغية ككل الأمم تقويمها من هذا اليوم 12 يناير والذي يصل في سنتنا الحالية إلى 2971 سنة أمازيغية منذ اعتلاء شيشناق الحكم.

وبالرجوع إلى العديد من الدراسات التاريخية نجد أنّ " نفوذ القبائل الليبية القديمة قد زاد في مصر بعد عهد رمسيس الثاني، حيث تغلغوا سلميا واستطاعوا تولي مناصب هامة وحساسة في الدولة خصوصا أنّ الدولة المصرية قامت بإقطاعهم أراضي زراعية شاسعة" ²

1 Kamal Chehrit , *Les Chachnaq...*, Opcit , p 12.

² فارس كعوان: مرجع سابق، ص 31.

وبمرور الزمن تحوّل هؤلاء من عبيد وعمّال مستأجرين إلى سادة يثيرون الرّعب أينما حلّوا، وقد عرفت مصر أوج ضعفها في نهاية عهد الأسرة الواحدة والعشرين، فحاولت القبائل الليبية استغلال الوضع وغزو مصر عسكريا لكن ذلك لم ينجح، فغيّرت استراتيجيتها بالتغلغل السلمي عبر التجنيد في الجيش المصري، حتّى أنّ منهم من كان ضمن الحرس الفرعوني الخاص، وفي النهاية كان الجيش المصري في غالبية يتكوّن من عناصر ليبية (...). حيث بدأت هذه العناصر في إنشاء جاليات عسكريّة يرأس كلّ منها زعيم، وبرز من هؤلاء الرّعاء اسم شيشناق الذي استقرّ مع جماعته في الفيوم واستطاع اعتلاء عرش مصر وتأسيس الأسرة الثانية والعشرين.¹

رغم الاختلاف القائم بين الباحثين في ارجاع كيفية تقلّد الملك شيشناق أو شيشناق منصب الحكم الفرعوني، سواء باستعمال طريقة القوّة والحرب أو باستعمال الحنكة والطريقة السلمية. كما أنّ الكتابات التاريخيّة رغم اختلافها لم تذكر اليوم الذي تولّى فيه شيشناق حكم مصر، ومن الصّعب الجزم إن كان ذلك يتوافق مع تاريخ 12 يناير لأنّ التّقويم المصري القديم لا يتوافق مع التّقويم اليولياني.

لكن ومع ذلك يبقى هناك سؤالاً مطروحا، فإذا كانت فرضيّة اعتلاء شيشناق للعرش الفرعوني صحيحة، لماذا أبقى الملك الأمازيغي على نفس تسمية الدولة وهيّاكلها وحتّى نمط عيشها وبناءاتها؟

هذا التساؤل يؤدّي بنا إلى البحث في أصول واحتمالات أخرى لجذريّة يناير كثقافة شعبية في الجزائر عموما وفي منطقة تبسة خصوصا، لاسيما ما تعلق منها بالجانب الفلاحي وقداسة الأرض، على اعتبار أنّ الانسان المغربي عموما كان مرتبطا ارتباطا كبيرا بالأرض شأنه شأن

1 فارس كعوان: المرجع السابق، ص 32 بتصرّف.

المجتمعات الزراعيّة القديمة، فقد وصفها (المجتمعات الشّمال افرريقيّة -المغربيّة) هيروdot في القرن الخامس ميلادي على أنّها " أرض خصبة جدا تربتها سوداء وتمدّها الينابيع بالمياه الوفيرة"¹ ولذلك سعى لحمايتها بمختلف الوسائل الرّوحيّة التي اهتدى إليها، والتي من بينها الطّقوس الاحتفاليّة الخاصّة بيّنّاير.

3- راس العام والقداسة الزراعيّة (الانسان والأرض أيّ علاقة ترسم)

إنّ عيد ينّاير يرمز للاحتفال بالأرض والفلاحة، تفأؤلا بعام خير وغلّة وفيرة وتيمّنا بسنة سعيدة، فمرجعيّة الاحتفال تعود الى تقويم فلاحي ظلّ الفلاحون يحيونه حتى اليوم، وهو ظاهرة اجتماعية طقوسية دينية قبل مجيء الاسلام الى المنطقة، حيث ارتبط التاريخ الأمازيغي بمعتقدات ضاربة في القدم، ويعتقد الأمازيغ أنّ من يحتفل بيّنّاير سيحظى بسنة سعيدة. فقد كانت المجتمعات القديمة ومن بينهم الأمازيغ عاجزين عن فهم الطبيعة والكون وخباياه، "وتفسير الظواهر التي تظهر من حين لآخر حسب معتقداتهم وذهنياتهم وثقافتهم حيث تجود عليهم السّماء بالأمطار التي تنعش الأرض والأخيرة بدورها تجود بالخيرات من المغروسات والمزروعات المتنوعة، في حين تشكّل العواصف والفيضانات والزلازل والرياح خوفا وهاجسا كبيرا في حياتهم. ونتيجة عدم فهم كل هذه التغيرات المفاجئة في الطبيعة حاولوا ارضاءها والتقرّب منها بواسطة القرابين والطقوس المختلفة"²، وبهذا نظّمت المجتمعات السّالفة علاقات حسب اعتقادها مع القوى الخفيّة للطبيعة من أجل المحافظة على البقاء والعيش في سكينّة.

1 المرجع نفسه، ص 25.

2 عبد العزيز فيلاي، مرجع سابق، ص 161.

وفي هذا الشأن يقول الباحث محمد حمداوي " لقد كانت العلاقة بين الانسان والطبيعة في

جميع المجتمعات التقليدية علاقة متوترة، تتسم بالخوف والعجز من قواها الكامنة، ولذلك لجأ الانسان إلى محاولة بناء وسائط تصوّريّة تمثيلية؛ يشرح فيها لنفسه ولغيره مفهومه إلى أسرارها وأغازها بغية تعقيلها واستئناسها، وبالتالي التعايش معها في كنف الأمن من مجاهلها، والاستقرار النفسي من طلاسما (...). في انتظار ابتداع الوسائل الملائمة التي تتيحها له ظروفه الموضوعيّة ودرجة تطوّر وعيه لتسخيرها لمصلحته...¹

فبهذه المعتقدات والطقوس نظم المجتمع الأمازيغي أيضا علاقته مع القوّة الخفيّة الكبيرة، من أجل البقاء والاستمرار في هدوء وأمان وتوفير الأمن الغذائي لأهلهم، حتى وجدت هذه المعتقدات والممارسات نفسها طقوسا متأصلة ومتجذرة في المخيال الشعبي وأصبحت تراثا تتناقله الأجيال المتعاقبة وصولا الى يومنا هذا.

لهذا كان المغزى من الاحتفال بيناير أو راس العام كما هو متداول في الوسط المدروس ومنطقة البحث (تبسة) هو سلوك رمزي يقدم للقوى الخفيّة المتحكّمة في الكون، ليكون بذلك ذو دلالات فلاحية واجتماعية ونفسية معبرا عن انبعاث الحياة الجديدة.

ليمتدّ بذلك التقويم الأمازيغي أو البربري " على مدى اثني عشر شهرا مجزأة إلى فترات تختلف حسب الظروف المناخية وكذا الغطاء النباتي الطبيعي الذي يكسي الأرض، فيكون شهر يناير هو عمود السنة أو بابها، وهو اليوم الذي يرمز إلى الفصل بين مرحلتين: مرحلة الليالي السوداء؛ وهي مرحلة الصقيع والجمود والجوع، ومرحلة الليالي البيضاء؛ وهي مرحلة الجو المعتدل والجميل"²

1 المرجع نفسه، ص 162.

2 سارة جلطي: مرجع سابق - ص 44.

ولهذا " يسمى يناير أيضا ليلة العام على أساس أنّ شهر يناير يفصل بين البرد القارس التي

تنتهي في العشر ليالي الأخيرة، وفترة الاعتدال الجوي " ¹

أي أنّ هذا اليوم يمثل فاصلا زمنيا مناخيا بين زمنين طبيعيين زمن البرد و الاعتدال، فالأشغال الفلاحية وانجازها الحقيقي يكون بداية السنة ولهذا أطلق على اليوم الأوّل من السنة الأمازيغية

(12 يناير) رأس السنة الفلاحية.²

ويصادف هذا التاريخ عادة بداية تجديد الطبيعة لدورتها الحياتية، حيث يعتبر دخول الليالي أو

أربعينية الشتاء من أشدّ أيام الشتاء برودة، وتدوم اربعين يوما، مقسمة إلى عدّة مسميات كما خلفها

أجدادنا، وهذه الليالي أو أربعينية الشتاء تبدأ من 25 دجنبر (ديسمبر) وتنتهي في 02 فورار

(فبراير - فيفري) من كلّ سنة، وتتميّز ببرودتها الشديدة نهارا ومساء، واستمرار هطول الأمطار

بغزارة ان أمطرت، وتشكّل الندى فجرا وسقوط أوراق الشجر، وتنقسم على النحو التالي:

ما يعرف بـ **الليالي البيض** (25 ديسمبر الى 13 جانفي) وتليها **الليالي السود** (14 جانفي إلى

02 فيفري)، كما سبق وأشرنا في موضع سابق من البحث، ، وحسب ثقافة سكّان المنطقة محل

الدراسة وخبرتهم الفلاحية فإنّه في الليالي البيض تكون التربة غير مؤهلة وغير صالحة للزراعة

ومدتها 20 يوما، يشتدّ فيها البرد وتكثر فيها العواصف، وفيها يحسّ الفرد فعلا بدخول الشتاء من

خلال بردها الذي يعبر عنه حسب المنطوق الشعبي بمقولة " البرد يضرب في العظم"، وهذه

الليالي البيض تنقسم إلى:

1 عبد العزيز فيلالي: مرجع سابق، ص 3.

2 اكرم نزار، هكذا يحتفل الجزائريون براس السنة الامازيغية، 2016/11/09 على 15:31 سا على الرابط:

- **لِوَالِحٍ:** ومدتها عشرة أيام، وتبدأ من 25 دجنبر وتنتهي يوم 03 يناير (جانفي).

- **الطَّوَالِحُ:** ومدتها هي الأخرى عشرة أيام، حيث تبدأ من 04 جانفي وتنتهي في 13 يناير (جانفي) وسميت بلكوالح و الطوالح لأنه لا خير يرجى منها بخصوص الانتاج الفلاحي، فكل ما يزرع ويغرس مصيره الفساد والهلاك. فكلمة **كالح** في المتخيل الشعبي هي ضد **فالح**(ناجح) وكلمة **طالح** هي ضد **صالح**.

وبانتهاء الليالي البيض تدخل الليالي السود وسميت بهذا الاسم كما سبق وأشرنا لشدة ظلمتها، كما أنها عادة ما تكون جامدة وشديدة البرودة يقترب فيها الناس من مواقد النار (الكانون) وأجهزة التدفئة، وعلى الرغم من قوة الاسم إلا أن أفراد المجتمع المدروس يتفائلون بها خيرا، فبدخولها تصبح التربة صالحة للبذر، وتأخذ كل المزروعات أشكالها وتبرز ورودها وأزهارها، لكي تواصل نموها بقيّة الشتاء، ويحضرني في هذا المقام المثل الشعبي الذي لطالما رددته جدتي والذي يقول

" في الليالي السود يَحْيَا وَيَخْضَارُ كُلُّ عُوْدٍ "

وهي الأخرى تنقسم إلى:

- **الموالح:** وتكون مدتها عشرة أيام، حيث تبدأ يوم 14 يناير (جانفي) وتنتهي يوم 23 من نفس الشهر.

- **الصوالح:** ومدتها أيضا عشرة أيام، 24 يناير (جانفي) وتنتهي يوم 02 فورار (فبراير - فيفري). وهي أيام صالحة للبذر وتطعيم وتقليم الأشجار.

ولهذا يباشر الفلاحون أعمالهم الفلاحية بتهيئة أراضيهم وحقولهم عند دخول الليالي السود، حيث تقام مختلف الاحتفالات التي تصادف هذا اليوم لتمجيد الطبيعة، والتماس الأسباب التي يُعتقد أنها تجلب الخير ووفرة الانتاج، واعتماد يوم 12 من يناير للحبطة والحذر من غدر الطبيعة وذلك

بالاقتداء بالأسطورة الشعبية التي تروي خاتمة من يتمرد عليها من خلال استحضار رواية العجوزة و النّايير أو المعزة والسلف.

وهذه الرواية تشير الى أنّ هذا الاحتفال يعود الى أسطورة العجوز التي استهانت بقوى الطبيعة وتحدت الشتاء وسخرت منه، وهي أسطورة شائعة عند الأمازيغ، حيث كانت ترعى الماعز وبعد انقضاء يناير الذي يميّز بغزارة أمطاره وتلوجه وبرده الشّديد الذي يقلق الفلاحين، فرحت بانقضائه، وودّعته بعبارة تفيد السّخرية والاستهزاء والتشّفي - من رحيل شهر يناير - فغضب هذا الأخير من موقف العجوز وطلب من شهر فورار (فبراير) اعارته يوماً كاملاً قائلاً له " أَعْمي فُورازَ أَعْطيني ليلَةَ ونَهَارَ نُرْبِي لِعَجُوزَةَ مُولاتِ فُمَ لَعازَ"¹

وفي رواية أخرى على لسان أحد المبحوثين أنّ يناير خاطب إحدى عنزات العجوز بعدما سخرت منه هي الأخرى - عَفَطْتُ عَلَيْهِ - حسب لهجة المبحوثين المحليّة بمعنى السّخرية والاستهزاء قائلاً لها:

" أَصْبِرِي مَعزَةَ النَّارِ، نِتْسَلْفُكِ لَيْلَةَ ونَهَارَ مِنْ عَنذِ عَمِّي فُورازَ، وَنَحْلِي فُرِيناتِكَ يَتْلأُوْحُو فِي

الدُّوازِ يَلْعَبُو بِيهِمُ الدُّراري الصُّغارَ "

بمعنى انتظريني أيتها العجوز صاحبة الكلام البذيء والسيء وأيتها العنزة حتى أستعير يوماً (ليلة ونهاراً) من فورار أي شهر فبراير - فيفري، تهلكين فيه أنت وعنزاتك، وأجعل قرون عنزاتك يلعب بها الأطفال الصغار، ليردّ اعتباره وينتقم من العجوز فكان له ذلك.

1 مقابلة المخبرة الحاجة و. م، 79 سنة، مريية، امية، ريف بئر القوسية، ، 12 / 01 / 2017. على الساعة

ولهذا أصبح شهر يناير فيه 31 يوما، " ويسمى اليوم الأخير من يناير في الأسطورة الأمازيغية بـ 'أمريضل' ويعني القرض الذي أضافه شهر فورار ¹"
ولما خرجت العجوز في اليوم التالي بماعزها (عنزاتها) إلى الجبل متفاخرة بهدوء الطقس، فجأة انقلب عليها فأصبحت الأمطار غزيرة وتساقطت الثلوج ولم تتحمل العجوز قسوة البرد فهلكت، وبهذا استردّ يناير كرامته وأصبح يخافه سكان القرية، وانتشرت الأسطورة في مناطق مختلفة وكانت العجوز عبرة لمن يسخر من الطبيعة.

حيث أصبح الأفراد يعتبرون هذا اليوم يوم حبطة وحذر ويتوقعون تقلب الطبيعة في أي لحظة ولهذا يقام احتفال يناير من كل سنة خوفا من غدر الطبيعة واجتتابا لشربها، فيقال عن شهر يناير كما هو شائع في مجتمع البحث "عَمِي النَّايِرُ بُولِمَطَايِرُ" وهذه العبارة كناية عن كثرة الأمطار في شهر يناير، كما يقال أيضا

" إِذَا زَوَاتٍ فِي يَنَّايرِ نَقِصُ مِنْ لِحْمَايِرِ وَزَيْدٌ فِي لِمَطَايِرِ "

وهذه العبارة تدلّ على خبرة الفلاح بفضل تجاربه في الحياة الزراعيّة أصبح بإمكانه التنبؤ بأحوال الطقس والمناخ، و لِمَطَايِرِ في العبارة الأولى تدلّ على الأمطار الكثيرة، بينما في العبارة الثانية فهي تدلّ على الحُفَرِ الكبيرة التي تستعمل لتخزين الحبوب سابقا (مَطْمُورَة -مخازن)، حيث أنّه إذا كثرت الأمطار في شهر يناير فعلى الأفراد أن يكثرُوا من حفر المخازن لأنّ الانتاج سيكون وفيرا وعبارة زَيْدٌ مِنْ لِمَطَايِرِ تدلّ على ذلك، وعليهم الاجتهاد في العمل و ترك الخمول والكسل، وهذا من خلال عبارة نَقِصُ مِنْ لِحْمَايِرِ التي تعني الأكل والنوم بحجة برودة الطقس وكثرة الأمطار.

1 عبد العزيز فيلالي: مرجع سابق، ص 163.

وهذه الرواية متداولة بين أهالي منطقة الماء الأبيض عموما وريف بئر القوس خاصة حيث يحتفلون في 12 يناير من كل سنة تيمنا بعام جديد مليء بالخير والبركة، ويمتد الاحتفال حتى اليوم 14 جانفي.

وقد وردت هذه الرواية أيضا في قاموس الأساطير الجزائرية " أن العجوز سخرت من يناير فغضب الشهر ثم عصف وأمطر وأعطى ثلجا لمدة سبعة أيام حتى تجمدت العجوز مع أغنامها وتوقفت، ومنذ ذلك اليوم صارت البرودة تشتد وتقوى في أول يناير، ويقال أن تمثال العجوز موجود في إحدى الجبال" ¹

لتحمل احتفالية يناير (راس العام) بذلك بعدا اجتماعيا له علاقة بالطبيعة والمناخ، وتستقبل السنة الجديدة (12 جانفي) أو ما يسمى راس العام بعبادات احتفالية وتقاليد متوارثة تتخللها عدة طقوس وممارسات متجذرة في المخيال الشعبي للمجتمع المحلي، وهذا ما سنتطرق إليه بالتفصيل في مواضع قادمة من الأطروحة.

أما بخصوص اليوم الثاني عشر منه وإن كانت مختلف الدراسات قد سكتت عن تفسيره، ربما لغياب الأسباب المباشرة والمحددة، فإننا وكما أشار إلى ذلك فارس كعوان " نعتقد أن له دلالة رمزية على عدد أشهر السنة الشمسية الاثني عشر، كما كان التناؤل بالأرقام الزوجية معروفا لدى عدد من الشعوب." ²

1 عبد الرحمان بوزيدة وآخرون، قاموس الاساطير الجزائرية ، المركز الوطني للبحث في الانثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، وهران، الجزائر، 2005، ص 65.

2 فارس كعوان: مرجع سابق، ص 25.

4- يناير أم راس عام: حنين أم تذكرة لتجاوز الماضي

مما تقدّم طرحه حول مرجعية الاحتفال بالسنة الأمازيغية الجديدة؛ التاريخية المتمثلة في حدث شيشناق أم الاجتماعية المتمثلة في تقديس الزراعة والأرض، سواء أكان الاحتفال تحت مسمى **يناير** كما هو متداول في مناطق مختلفة من ربوع الوطن، أو **راس العام** كما هو متعارف عليه في مجتمع البحث (بئر القوسّة) على غرار مناطق أخرى، يبقى مناسبة عريقة تعود بدايتها إلى عقود زمنية ضاربة في القدم، والتي لا يُعرف بالضبط تاريخ بداية الممارسة الاحتفالية فيها، كما يتّضح أنّها محصورة بين عاملين أساسيين، أولهما قد يكون **حنين إلى الزمن المقدّس** لحظة اعتلاء الملك الأمازيغي شيشناق عرش السلطنة الفرعونية وهرمها (رغم الاختلاف القائم حول طريقة تقلّده منصب الحكم، ورغم كثرة الدراسات التي لم تفصل في هذا التاريخ لاختلاف طرحها)، وفخر الانتماء إلى ذلك الزمن رمزيا (نتيجة الانتماء العرقي لأمازيغ شمال إفريقيا)، فاحتفالية **يناير** هي مناسبة لإحياء زمن عظمت فيه انجازات الأجداد وتميّزت، مناسبة تمثّل حنين شعب إلى ماضيه العريق، حنين لتاريخ مليء بالبطولات والانتصارات، حنين إلى استرجاع هوية تداخلت فيها قيم الزمن المعاصر مع قيم الزمن الأصلي، والتفاخر بها بين الأمم والشعوب وإثبات الذات، فحتّى يتمكن المجتمع من وعي ذاته وإثبات انتمائه؛ عليه أن يتجمّع ويتمحور حول الزمن المقدّس ورمزيته بصورة دورية (ما يوافق 12 جانفي من كلّ سنة)، هذا التّمحور يولّد حالة من الإثارة الذهنية لدى الأفراد بأهمية وضرورة إحياء التراث وفخر الانتماء، وتخليد التاريخ والدّفاع عنه؛ بردع كلّ محاولة تغيير تلامس رمزية ذلك الزمن المقدّس الذي يمثّل هوية شعب وتاريخه، في إثبات وجوده لمُدّة تصل 2971 سنة، فتاريخ الأمة يمثّل هويتها، وعليه يبنى حاضرها ويتمّ التخطيط لتأسيس المستقبل.

والملاحظ من خلال هذه الدراسة أنّ مصطلح يَنَائِر يَغِيْبُ أو يُغَيَّبُ في مجتمع البحث، حيث نجد المصطلح المتداول والمتعارف عليه في الوسط الشَّعبي هو راس العام، الذي يعتبر مناسبة يتَّضح فيها ثاني العاملين بعد أن مثَّل أولهما حنين إلى الرِّمَن المقدَّس والذي يتمثَّل في أسطورة شيشناق.

لنجد ثانيهما يعبر عن تذكرة لتجاوز الماضي، حيث اعتبر الأهالي أنّ الاحتفال براس العام هو فال خير وتيمنا بسنة جديدة كلّها خير وفرح، ودرء كل سيء حصل في السنة الماضية، وتجنّب تكراره بإرضاء الطَّبيعة والقوى الخفيّة، وذلك عن طريق ممارسات شعائريّة وطقوس روتينيّة وقائيّة وتطهيريّة، تعتبر تذكرة تساهم في تجاوز أزمات ومساوئ السَّنة الماضية، وتذكرة لجلب أسباب الرِّزق والحظّ الجيّد، ليمثَّل راس العام مناسبة تجديد الولاء للطَّبيعة وارضاء قواها الخفيّة، واعتبار سلطتها الروحيّة لا تزال قائمة، وتجنّب ما حدث للعجوز مع النّايير وجعلها عبرة لهم، وبالتالي المرور لسنة كلّها خير، حيث يتمّ استقبال السَّنة الجديدة بكلّ ما يرمز للخصوبة والتّضامن بين الأفراد، بدءًا بوحدة الطَّعام وتشاركه مع باقي الأهل والجيران لزيادة الخير والبركة في العائلات وفي الأرزاق.

لذا كانت وما زالت احتفاليّة راس العام مناسبة خاصّة مليئة بالطَّقس التّقائليّة التي لازال بعضها راسخا في ذهنيّة الفرد التّبسي وفي المخيال الشعبي للأفراد، رغم أنّ الاسلام هدّب الكثير من الممارسات المحرّمة وغير مستحبّة، والتي ترمز للوثنيّة في بعض طقوسها، من مثل قربان يَنَائِر ونثر الملح، ورمزية الرِّقم ثلاثة في تعداد الأثافي.

ثانيا: ثقافة يناير بين محدودية الزمان وتعددية المكان

1- يناير وزمنية التكرار: طقوس تتجدد وأساطير تتجدد

إن تكرار الأفراد لبعض الممارسات والطقوس الاحتفالية بصفة دورية أو يومية أو مرحلية؛ قد يهدف إلى استعادة الزمن الميثولوجي أو إعادة احيائه، وذلك لمنح الحياة الاجتماعية معنى، ولتدلّ به (الطقس) على المقدّس في حياتها، حيث يشير نور الدين طوالي إلى أنّ " دعوة الطقس تكمن في اثبات الحدث التاريخي الشهير، فالطقس يميل أساسا من خلال التكرار إلى تكريس ديمومة الحدث الاجتماعي والأسطوري الذي أوجده " ¹ فيجري كلّ طقس وفق سيناريوهات درامية متكررة تختلف باختلاف وضعيات التفاعل والأنظمة الثقافية، ومن المميّزات الخاصة التي تعطي للطقس فرادته أنّه يتمّ وفق مميّزات سبق وأشرنا إليها في مواضع سابقة من بحثنا، حيث تمّ تحديدها في ثلاث (التقييد، التكرار، والشحنة الرمزية)، غير أنّ ما يشغلنا أكثر ضمن ثلاثية المميّزات في هذا الموضوع هو التكرار والشحنة الرمزية، حيث نلاحظ أنّ المميّز للممارسات الطقوسية هو تكرارها من قبل الفاعلين (ممارسيها) خلال أزمنة مضبوطة لإحياء واقعة مضت، أو احتفاء بحدث يعني للجماعة أو لأحد أفرادها رمزيا الشيء الكثير، وهذا ما تجسده احتفالية يناير أو راس العام، فما نشاهده من كثافة طقسية في الاحتفالية يؤكّد من الوهلة الأولى أنّ أننا بإزاء ممارسة رمزية ضرورية تشبع حاجة أو حاجات في حياة الجماعة، وبهذا يستطيع الأفراد استعادة الزمن الميثولوجي التاريخي والاجتماعي بتكرار أحداثه عن طريق ممارسة الطقوس الممثلة لذلك، بهدف الإيحاء للطبيعة النباتية بالانبعاث بطرق وممارسات تلائم متطلبات المجتمع وتواكب سيرورة الحاضر.

1 نور الدين طوالي: مرجع سابق، ص 34.

فالطقوس والممارسات تشكّل جزءاً من الثقافة التي يولد فيها الفرد، ليجدها مفروضة عليه من الفضاء الخارجي، كونها من انتاج المجتمع لا الفرد، فتكرار احتفالية يناير أو راس العام بما تحمله من ممارسات وطقوس يعمل على تغيير الحالة الذهنية والنفسية للأفراد، ويعيد ترسيخ المعتقدات المتداولة في المجتمع والمتعارف عليها في المخيال الجمعي، ليزيد تمسك الأفراد بها كون الطقوس هي نتاج المعتقدات وهذه الأخيرة تترسخ وتتجدد بتجدد زمان الممارسة وتكرار الطقوس، لتصبح فكرة الاحتفال راسخة متوارثة، فتكرار طقوس يناير أو راس العام بصفة دورية يجعل منها (الاحتفالية) تغذية روحية لأفراد المجتمع؛ تعيد بناء ماضي سحيق في زمنية الحاضر (من الزمن الروحي إلى الزمن الفعلي) بما يتوافق مع ما هو موجود في المخيال الشعبي للأفراد، فتتحقق بذلك الميزة الثالثة للطقوس وهي ميزة الشحنة الرمزية، حيث يتم استرجاع الوقائع وشخصياتها (شخصياتها) الرمزية، والعمل على تثبيت وحياء الأحداث الملهمة رمزياً في حياة الجماعة والأفراد-الشحنات الرمزية الماثلة في المخيال الشعبي - حيث تلهم الذاكرة الجماعية وحتى الفردية بالرمز والمعنى، فتنشط بذلك آلية التكرار والاسترجاع المميزة للطقوس " وتُمكن المنخرطين في ممارسة الطقوس أن يعيشوا في زمنين اثنين معاً، زمن أسطوري متخيل، وآخر هو الزمن الفيزيائي الحقيقي أو الفعلي، وعند النقاء الزمنين المتخيل والحقيقي يوقف الزمن المتخيل الزمن الحقيقي، كما يوقف الوصف السرد في نظام الحكمي"¹

أو محاولة العودة إلى زمن الأصل، فيتحقق ما أشار إليه مرسيا إلياد بالعود الأبدي إلى زمن البدايات، وهنا يكمن دور الممارسات الدينية والطقسية في احياء الأصول والعود الأبدي إليها.

1 منصف المحواشي: مرجع سابق، ص 21.

فالطقس يجري دوماً في إطار زمني محدد، وهذا ما أسفرت عنه شواهد الميدان حيث نلاحظ أنّ لطقوس يناير (راس العام) جذوراً ميثولوجية كان الهدف من الامتثال لها وتطبيقها هو إخضاع الطبيعة وارضائها عن طريق مبدأ المحاكاة الذي يكمن في استرجاع الزمن المقدس، حيث ينطلق الأفراد في تفسيراتهم للظواهر الطبيعية في كثير من الأحيان من منطلقات وهمية وخرافية بل تفسيرات ميثافيزيقية أسطورية.

وبما أنّ الأسطورة ولدت من رحم المجتمع كما يقال فهي تعكس ثقافة المجتمع الذي صنعها وتنقلها للأجيال اللاحقة بسلبياتها وإيجابياتها، ورغم ثقافة الأفراد المحدودة سابقاً، إلا أنهم وقّعوا في توريثها للأجيال اللاحقة وصولاً إلى ما نحن عليه الآن، وفي ذلك يقول كلود ليفي ستروس "أقرّ الاثنولوجيون غالباً بوجود علاقة متبادلة منتظمة بين ثقافة المجتمع وأساطيره"¹

وعملية تواتر هذه الأساطير واستمرارها تتطلب تجدداً طقسياً واحتفالياً، فممارسة الطقوس في حدّ ذاتها نابعة من مورد أسطوري لطالما ارتبط بمصير الكون، ولطالما شكّل تغذية مرجعية لذاكرة الأفراد والجماعات بكل المعتقدات والطقوس.

وهذا ما نلاحظه من خلال أسطورة العجوزة والناير التي تعتبر من الحكايات التأسيسية التي تشكّل مجموعة تصورات على علاقات العالم والبشر بالكائنات الخفية، والتي أضحت عبرة لمن يعتبر حيث نلمس تأثيرها من خلال طقوس تقام بصفة دورية للاحتفال بمناسبة يرجى منها دحض خطر محقق أو محاولة التغيير فيه.

1 كلود ليفي ستروس: الأنثروبولوجيا البنيوية، الجزء 2، ترجمة مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد

القومي، دمشق، 1983، ص 29.

ليمتزج في احتفالية يناير وممارساتها الطقوسية المعقول باللامعقول والزمان بالالزمان، وهذا ما يمكننا أن نصطلح عليه الزمان الروحي ان صحّ التعبير، أخذنا من فكرة هيجل عن الزمان الوجودي "إنّ الوجود الذي ليس بوجود بوصفه موجودا، أو بوصفه غير موجود وهو موجود"¹ أي هو الانتقال من الوجود إلى اللاوجود، ومن اللاوجود إلى الوجود، وبهذا يجعل هيجل للزمان شيئا من الروح، وبهذا يكون يناير ان صحّ التعبير زما روحيا له وجود في كيان المجتمع، صحيح أنّه مرتبط بزمان فيزيائي يتمثل في 12 جانفي من كلّ سنة، إلاّ أنّه يعرض نفسه في الزمان كما تعرض الصورة نفسها ووجودها على هيئة الطبيعة في المكان، والزمان بهذا المعنى ليس بعد ذلك الزمان الفيزيائي الذي عرفناه من قبل، وإنّما هو زمان روحي خصب، كما جاءت به فكرة هيجل عن الزمان، فيناير بذلك كزمان روحي خصب ومقدّس يمثّل هوية الأفراد وتاريخهم، وثقافتهم المحلية التي تشتمل في داخل ذلك الزمان المقدّس في شكل تركيبات روحية تُقدّم في نسق طقوسي وأسطوري، تلك التركيبات التي يشتمل عليها الزمان الروحي تمثّل جملة تحقيقات واقعية أو أسطورية تمّت في الماضي، والتي يقتدى بها في الحاضر ثمّ المستقبل، وعلى مرّ الزمان تصبح وجودا في زمن لا وجودها، فاحتفالية يناير بهذا لم ترتبط بزمان فيزيائي لتنتهي بانتهائه، بل ارتبطت بزمان روحي أخرجها من اللاوجود إلى الوجود، ومن الزمان الحقيقي الفعلي المنتهي إلى الزمان الرمزي، فأصبحت بذلك وجدانا يمثّل هوية الأفراد ومفهوما مترسّخا ومتجذّرا وفق نسقه الطقسي الخاص في المخيال الشعبي للأفراد.

1 عبد الرحمان بدوي: الزمان الوجودي، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط 3، 1973، ص. 20 - 21

(بتصرف)

وبنفس العمليّات الثلاثة المصاحبة للفعل الطّقسي التّعديد، الشّحن الرّمزي والتكرار، يتمّ شحن الرّمن بالقداسة، وتستعاد وقائع التّاريخ المقدّس مثلما تمثّل في المخيال الجمعي، حيث أنّ فكرة قداسة الرّمان الخاص بـ 12 من شهر جانفي (يناير) تضرب جذورها في عمق تاريخ المجتمع التّبسي على غرار باقي مناطق المجتمع الجزائري عموماً، فالفضاء الرّمزي ليناير أو راس العام يحمل قيماً رمزيّة ودلالات خفية ترابطت وظيفياً وتناسقت معنوياً لتشكّل منظومة من الطقوس التي أضفت على احتفالية راس العام قداستها في زمن سيطرت فيه الثقافات الدّخيلة والمنطوية تحت لواء العولمة والتكنولوجيا على عقول الأفراد.

ومنه فالقداسة ليست في الرّمان نفسه بمعزل عن طقوسه وممارساته حيث يقول الكيلاني " ليست القداسة في الرّمان نفسه بل في نتيجة تقييم نوعي للظواهر وتقييماً لقدراتها على تلبية الحاجات النفعية والجمالية والقدسية والدينية." ¹

فيناير أو راس العام كاحتفال لا يخضع للرّمان القياسي كقياس العمر مثلاً، أو قياس البقاء بل هو زمان بوصفه تجربة يتميّز في جوهره بالتواتر والتكرار، فهو ينطوي على دورات متعاقبة لتكرار الأحداث رمزيّاً، حيث يأتي مرّة تلو الأخرى على فترات منتظمة، للتوالي الأحداث ذات الدلالة وفق طقوس وممارسات معيّنة ومحدّدة مسبقاً في المخيال الجمعي.

1 شمس الدين الكيلاني: رمزيّة المقدّس الروحيّة، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2005، ص. ص 10

2- الممارسة وتأسيس الفعل الاحتفالي: من الطقس إلى الشعيرة

كما نعلم أنّ الاحتفال بينّايير أو راس العام ظاهرة اجتماعيّة، دينيّة قبل مجيء الاسلام في منطقة شمال افريقيا عموما، ومنطقة تبسة خصوصا (كونها المنطقة المعنوية بدراستنا الحاليّة)، كما ارتبطت الاحتفالية بالعديد من الممارسات، بعضها ناتج عن عدم فهم التغيّرات المفاجئة في الطبيعة، حيث نظمت المجتمعات السالفة علاقات حسب اعتقادها مع القوى الخفيّة للطبيعة، من أجل المحافظة على البقاء والاستمرار، "فمن الجلي أنّ هناك طابعا شاملا تتّسم به الحاجة إلى الفرار من سجن الحاضر وتأمين الغذاء (...). وللحفاظ على التماسك الاجتماعي لابدّ من توثيق الحاضر بالرجوع إلى التّراث، واسترضاء المعبود كمحاولة للوفاء بأسباب الفوز بالمستقبل" ¹

وذلك بالعودة الى المعتقدات التي وجدت نفسها متأصلة ومتجذّرة في المخيال الشعبي، حيث انتشر المعتقد الشعبي وطقوسه المختلفة، ليعبّر عن تكيف الانسان مع بيئته الغامضة في حدود ثقافته ووعيه، لاسيما في المجتمعات السابقة والتي كانت تعتبر مجتمعات قبلية يعيش فيها الانسان ساعيا لمواجهة القوى الغريبة التي تتحكّم في البيئة والحياة، "لذا اصطنع الانسان لنفسه عادات وطقوس خاصّة ليلائم بها بينه وبين قوى الطبيعة، حيث يكشف المعتقد جوانب التفكير السلوكي للشعوب والأمم، لأنّه يحمل ارثها وينطق بحضارتها وأصاله ما فيها (...). ويستجيب النّاس للمعتقدات حتى وان كانت خرافيّة عندما يشعرون بالتهديد من المجهول، كخوفهم من الطبيعة وتقلّبها" ²

1 كولن ولسون وآخرون: فكرة الزمان عبر التاريخ، ترجمة فؤاد كامل، عالم المعرفة، الكويت، 1992، ص 6.

2 خالد عواد الأحمد: عادات ومعتقدات، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، 2011، ص. ص 101 - 102.

ومجتمعات شمال افريقيا) على اختلاف الآراء حول عروبيتها أو تعريبها) ليست بمنأى عن ذلك ومع دخول الاسلام وتفكك المجتمع القبلي بقيت هناك على المستوى الشعبي أفكار وعادات تمّ تداولها لتترسّخ بفعل التكرار والممارسة وتصبح معتقدات يؤمن بها الأفراد، من بينها الاحتفال بيّناير أو راس العام كما هو متداول في منطقة البحث (تبسة) حيث أضحت الاحتفالية تتمتع بقديسية عظيمة في عقول الأفراد ونفوسهم، حيث أنّ السطوة التي يتمتع بها معتقد الاحتفال بيّناير في الماضي جعلت منه ممارسة فعلية عن طريق الطقوس في الحاضر، فظاهرة الاحتفال براس العام أو يّناير بتتابع أحداثه وتكرار طقوسه دوريا يساهم وبشكل كبير في تثبيت الأفكار وترسيخ المعتقدات لدى الأفراد ويعمل على شرعنة وثبات الطقس الممارس وفق آلية التكرار ضمن فضاء زمني مقدّس، فيؤسس بذلك لمخيل هوية جمعيّة موحّدة وفق قرارات ومعتقدات تمّ صياغتها بناء على تجارب مع الطبيعة والقوى الخفية، فهي نتاج المجتمع لا الفرد الواحد.

ولهذا تعدّ المرجعية الاعتقادية والعودة إلى الأصول التأسيسية لهذا الاحتفال موردا هاما ومهما في تغذية طقسية الاحتفال وممارساته، وذلك من خلال استرجاع التاريخ المؤسّطر (في شكله الأسطوري) وتموضعه في الذاكرة الشعبية، من خلال آلية تكرار الطقوس الممارسة في التظاهرة الاحتفالية، والتي تتمتع بسلطة ونفوذ وحضور دوري في زمن اللقاء الرّوحي مع هويتنا وهوية أجدادنا.

وهكذا تصبح القرارات الاجتماعية والجماعية المتمثلة في ممارسات ومعتقدات يّناير (راس العام) أمورا خيرة بملاءمتها عن طريق الطقوس والشعائر، مع الممارسة المقدّسة للأسلاف والطبيعة والآلهة (القوى الخارقة والخفية كما كان يعتقد).

وتصير الحياة على حدّ تعبير مرسيا الياد " التكرار الذي لا ينقطع لحركات ابتكرها الآخرون (...)
بأداء دورة من الشعائر التي تتكرّر بدقّة كلّ عام، تجعل الانسان يتناغم مع الكون، ويتغلّب على
رعب التّاريخ" ¹

وعلى هذا النحو يواصل الاحتفال بينّاير أو راس العام سنويا ضمن نسق من الطقوس
والممارسات - رغم زوال بعضها وتهذيب البعض الآخر - التي تعمل على محاكاة متجدّدة وبصفة
دوريّة لممارسات الأسلاف المقدّسة وبالتالي محاكاة الهوية المحليّة لمجتمع الدراسة ضمن فضاء
زمانى مقدّس، حيث لا يشكّل انقضاء الزّمان الرّوحي (12يناير) خطرا لأنّه دوري.

وبهذا يتواءم حاضرنا العادي مع زماننا المقدّس استعدادا لمستقبل أفضل، أي بهذا تتواءم الأزمنة
الثلاث ضمن فضاء طقسى واحد، ففي الزّمان الفعلي (الحاضر) يتمّ استرجاع الزّمان الروحي أو
المقدّس (الماضي) عن طريق نسق طقوسي تحضيريا واستعدادا لزمان مستقبلي (السنة الجديدة)
" فالإنسان مفطور على حاستي الذاكرة والتوقّع، إذ أنّه ينظّم حياته داخل شبكة نسيجها الماضي
والحاضر والمستقبل" ²

وبالتالي التأسيس للسيرورة الزمنية للحدث الطقسى وتأسيس الفعل الاحتفالي وفق أزمنة ثلاث
اعادة للماضي وفق زمن حاضر تيمّنا بمستقبل أفضل، بشكل دوري لتمثّل الطقوس بذلك نتاج
المعتقدات التي بدورها تترسخ وتتجدّد بفعل طقسى متكرّر.

1 كولن ولسون وآخرون: مرجع سابق، ص 13.

2 المرجع نفسه، ص 5.

3- يَنَّاير وحدة ثقافة واختلاف تسمية (يَنَّاير عبر ربوع الوطن)

إضافة إلى ما تولده الممارسة الطقسية من معنى (كما سنرى في مواضع لاحقة من البحث) ثمة مميزات شكلية تساهم بدورها في تأييد الفعالية الرمزية للطقس وتعززها، فالطقس كما أسلفنا يجري دوماً في إطار زمني محدد، أو على الأقل يحيل إليه، حيث ترتبط ممارسة الطقوس بمناسبات محددة مثل بدايات المواسم ونهايتها، وهذا ما يجسده الاحتفال بيَنَّاير على اختلاف محطاته الروائية وممارساته الطقسية، وجميع هذه المحطات تتصاحب في عرف الجماعة المحلية بإدراك خاص للزمن وبالتحول النوعي في حياة الجماعة، مما يستوجب الاتيان بضروب من الممارسات الرمزية المنظمة في شكل طقوس¹

فالاحتفال بيَنَّاير حسب إدموند ديستان " بدأ في العصور الوثنية قبل الميلاد بعد اختلاط البرابرة بالفينيقيين في العهد القرطاجي، وكانت ديانتهم الوثنية، ثم انقلبوا في العصر الروماني إلى الديانة النصرانية ودخلوا الإسلام بعد الفتوحات، لكن رغم ذلك علفت بذاكرتهم عادات ألفوا ممارستها لأنها ارتبطت بموروثهم التاريخي كاحتفال بحلول السنة البربرية."²

ومن جهة أخرى قد يجري الطقس ضمن إطار مكاني مخصوص (الفضاءات المقدسة ذات الرمزية الدينية أو السياسية الخاصة)، لكن ضروباً من الطقوس الاجتماعية غير الدينية والملازمة لأفعالنا التواصلية واحتفالاتنا الرمزية لا تحيل إلى زمان ولا تشتت بالضرورة وجودهما"³ وأخرى منها لا تحيل إلى مكان محدد، إذ يرتبط الطقس لاسيما الاجتماعي منه بالمضمون الرمزي الذي يحتويه الطقس أكثر مما يرتبط بالإطار الذي يتم فيه.

1 منصف المحواشي: مرجع سبق ذكره، ص 21.

2 Mohand Akli Haddadou : *Yennayer genèse d'une tradition*, p12.

3 منصف المحواشي: نفس المرجع، ص 22.

وهذا ما نلاحظه من خلال تعدد أمكنة الاحتفال بيناير رغم وحدة فضاءها الزماني، فيبقى بذلك الإطار الزماني الذي يتم فيه الاحتفال بيناير ويتضمن الطقس جماعيا قيمة كبيرة في انقداح المعنى وتحجيش الذاكرة وإثارتها، وذلك بفضل الآليات التي يشتغل بها الجهاز الطقسي ويتولد بها المعنى، حيث تقام احتفالات بيناير عبر كامل ربوع الوطن تقريبا تحت مسميات مختلفة لاحتفال واحد وهو رأس السنة الأمازيغية، حيث تختلف التسمية من منطقة لأخرى على غرار اختلاف العادات والتقاليد والطقوس المقامة.

ف نجد الناير أو بيناير في منطقة القبائل الكبرى، حيث " يحتفل سكان تيزي وزو باجتماعهم في الصباح الباكر ويتوجهون نحو أعلى قمة في الجبل التي يوجد بها ضريح الولي الصالح، حيث تعتبر زيارة الضريح من أحد أهم الشعائر في هذه المناسبة فيحرص الأهالي على الزيارة، كما يتم ذبح دجاجة وديك على كل فرد من أفراد الأسرة؛ ديك للرجل ودجاجة للمرأة، ويتم تحضير طبق الكسكسي بالدجاج وإلى جانب ذلك تطهى بعض الأكلات مثل البغيرير والخفاف، كما تقوم النسوة بتزيين الأطفال بملابس خاصة جميلة، وبعد تناول العشاء يحتفل السكان بوجود الزردة ويقومون بالغناء.

أما بمنطقة بجاية فيتم استقبال السنة الجديدة بالعديد من التحضيرات، بدءا بتنظيف المنازل وتزيينها واشعال الشموع ووضعها في كل أرجاء المنزل، كما تقوم الفتيات بتنظيم مائدة العشاء ولهذه المناسبة تشتري العائلات اواني جديدة خاصة بهذه المناسبة؛ كصينيّات الفخار والملاعق الخشبية وغيرها من الأدوات التي تبرز وجود يوم خاص في منطقة بجاية، مع تزيين النساء والأطفال بملابس جديدة لإحياء عوائد الأجداد ولمّ شمل الأسرة"¹

1 سارة جلطي: مرجع سابق، ص 46 بتصرف للمزيد انظر =

فيحتفل سكان منطقة بني معوش التابعة لولاية بجاية حاليا برأس السنة الفلاحية الذي يصادف 12 جانفي من كل سنة على غرار باقي المناطق في مختلف ربوع الجزائر، "ويطلق عليه اسم (ثابورث اوسقاس) أي (باب العام) يصحبه تحضير (إمنسي أوسقاس) أي عشاء رأس السنة الأمازيغية ومن خصوصياته أنّ الطعام الذي يقدّم فيه يجب أن يشكّل رمزا لغنى وخصوبة ووفرة المحصول والذي يتكوّن حسب سكان المنطقة من الكسكس بسبع خضر أو البركوكس، أو الزريرة أو الشخشوخة أو الخبز العشبي (من النعناع والفليو والريحان) أو حتى الرشته والتليتلي (...). وتتجنّب ربّات البيوت في هذه المنطقة من القبائل الكبرى عموما غليان الماء في هذا اليوم (ماركمان وامان قشتوى اذركمن ابعاش قصيف) ومعناه أنّ الماء إذا غلى في هذا اليوم فإنّ الديدان ستغلي (من الكثرة) في الصيف ويعمّ الحر الشديد، ويمارس هذا الاعتقاد لمدة ثلاثة أيام؛ من 1 إلى 3 يناير أي ما يصادف 12 إلى 14 جانفي (...). كما يسود الاعتقاد في هذه المنطقة أنّ الثمار التي لا يتمّ جلبها في ليلة الاحتفال ستحرم منها العائلة طيلة السنة، وتغيب عن البيت البركة، لهذا يحرص ربّ العائلة على أن تكون كلّ الغلات موجودة في ليلة يناير"¹

كما عرف مصطلح يناير في المجتمع الأوراسي عدّة تسميات تختلف في الشكل إلا أنّ مضمون المعنى واحد حيث نجد يناير أو يّنار أو إّنار حسب أعراس المجتمع الأوراسي، فمنهم من يحتفل في الثالث عشر جانفي ومنهم من يحتفل في الرابع عشر من نفس الشهر، حيث ارتبط يناير أو يّنار كما هو متداول في المجتمع الأوراسي لاسيما في كل من باتنة وخنشلة، بمعتقدات ضاربة

= Jean Servier : *les portes de l'année ;Rite et Symboles, Algérie dans la tradition méditerranée, Edition Algérie, Paris, 1962, P 287.*

1 نسيمة طييب: مرجع سبق ذكره، ص. ص 195، 196.

في القدم فهو مناسبة لتجديد القوى الروحية في الأوراس من خلال ممارسة بعض الطقوس والقيام بتضحيات لإبعاد شبح الجوع والنحس وجلب الخيرات ووفرة المحاصيل.

حيث تنهض النسوة باكرا بعد اتفاهن مع عائلات العرش ويجتمعن في مكان معين لجلب الماء في قرية (أقديذ) كما يتم تغيير الحجارة (اينين) التي يطهى فوقها وتسكب عليها السمن (زبدة أو زيت) تفاؤلا بالخير القادم، ويتم عشيّة حلول السنة الأمازيغية الجديدة اعداد الطبق التقليدي ليناير 'أمنسي نيناير' أي عشاء يناير المتمثل في طبق الكسكس (ابريوش - بربوشة) ويكون مفتولا باليد (نوفوس) كما يتم إعداده بخضر متنوّعة ويرفق بالدجاج أو اللحم أو القديذ ويطلق عليه لخليع كما يتم تحضير طبق الشرشم أو 'ارشمن' والعصيدة (هحريرث) وتوضع نواة التمر في إحدى الأطباق المعدة للعشاء؛ ومن يعثر عليها يعتبر مباركا وتمنح له مفاتيح المخزن استشرافا للأمل في مستقبل يكون فيه الموسم الفلاحي القادم وفير المحاصيل، ويتم استهلاكه (عشاء يناير) جماعيا في صحن واحد اعتقادا من الجميع أنّ هذه فرصة للتصالح ولمّ شمل العائلة وترك النزاعات جانبا، كما ينبغي على أفراد الأسرة تناول العشاء حتى يشبعوا، كما توضع ملاعق لأفراد العائلة الغائبين فوق المائدة رمزا لحضورهم، ويطلق على هذه الليلة ب'ينار أقديم'.

كما تحرص المرأة الأوراسية لاسيما في المناطق القروية على الخروج إلى المناطق الجبلية في صبيحة أول يوم من يناير لإحضار النباتات العطرية والطبية ونثرها فوق أسطح المنزل تفاؤلا بسنة خضراء، وتوضع فوق كلّ سطح منزل مكنسة لطرد النحس، كما تحرص على الامتناع عن الإعارة (أي شيء) أو نسج الصوف أو الزرابي أي يتم إيقاف الأشغال والأعمال كالمنسج (أزطا) والخياطة وغيرها في هذا اليوم الذي يعتبر عيدا وموعدا للفرح وزيارة الأقارب، حيث يجتهد الأوراسيون لتقديم كلّ ما لديهم من خيرات في هذه الأيام المباركة (12-13-14-15 جانفي) جلبا للخير في

السنة الجديدة، كما يحرص أفراد المجتمع الأوراسي على اعداد أطباق بدون لحم في الأيام الموالية لـ 12 يناير .

حيث ترمز هذه الأطباق للخصوبة وتكون مرفقة بالفطائر المطلية بالعسل وذلك تيمنا بسنة حلوة مع الحرص على عدم تناول مأكولات مُتَبَّلَة بالتوابل أو مُرّة المذاق خوفا من جلب سنة بنفس المذاق (سنة مرّة)¹

وفي قسنطينة يتم الاحتفال بعيد يناير من كلّ سنة ويطلقون عليه " رأس العام" حيث يقوم سكان قسنطينة وضواحيها بإقامة مأدبة عشاء على شرف العائلة بـ ثريد الطاجين أو الفتات عند البعض؛ يصنع من الدقيق الممزوج بالماء والزيت والملح، ويوضع على النار فوق طاجين محدّب من الفخّار، ولا تزال العديد من العائلات تستعمله في وقتنا هذا.

ويقوم الرّجال بذبح الديوك أو الدّجاج ومنهم من يحضر الحجل على عدد أفراد العائلة فلكلّ رجل ديك ولكلّ امرأة دجاجة، والاثنتين معا للمرأة الحامل وفرّوج لكلّ طفل أو بنت أو ديك واحد للاثنتين معا.

ويطهى ثريد الطاجين أو الفتات عند القرويّين بمرقة الدجاج والبقوليّات وكذلك الشرشم المشكّل من القمح والحمص وبعض من قطع العجينة تسمى بوخبوز ويعدّ الأكل في مائدة واحدة ، وتجمع عظام الدواجن المذبوحة وتوضع تحت إناء ثمّ يتركونه إلى الغد، حيث يرفعون عليه الغطاء تبرّكا وتيمّنا بأهل الدّار وبزيادة الخصوبة في الإنسان والحيوان والنّبات.

1 للمزيد انظر: شهرزاد ميموني و طيبي غوماري: مرجع سبق ذكره، ص. 52- 59 (بتصرف)

وكانوا يحملون بعض الأكل وبعد البسمة يرمون لقمات منها في أماكن عديدة من المنزل وخارجه (...). وهذا ارضاء للقوى الخفية ولأنهم يعتقدون بأنّ أرواح الصالحين والملائكة حاضرة معهم ومحيطة بهم¹

أمّا في مدينة البلدة فالعديد من العائلات والأسر لا يزال الاحتفال يعتبر عندهم حدثاً مهماً لا يستهان به، حيث تقوم ربّات البيوت بتنظيف البيت وتزيينه أسبوعاً قبل المناسبة، وشراء أواني جديدة، وفي يوم النّايير كما يصطلح على الاحتفال يتمّ تحضير عدّة أكالات مثل: الرشته والشخشوخة أو الكسكسي، ومن العادات التي لازالت راسخة إلى هذا الوقت هو نحر الديك الرّومي أو الدجاج لتحضير المرق، وتغيير مناصب الكانون لطهي الأكل²

كما يحتلّ يناير مكانة مهمّة لدى سكان منطقة بني سنوس بتلمسان، حيث لاحظنا ذلك من خلال عدّة دراسات وبحوث قام بها العديد من الباحثين في مختلف التخصصات الأدبية الأنثروبولوجية، السوسيولوجية وحتى الاعلامية والتاريخية، وهذا لما لها من خصوصيات ومميزات طقسية، فنجد أبرز دراسة وصفت مظاهر الاحتفال بيناير في منطقة بني سنوس كانت لـ إدموند ديستان وبن حاجي سراج، إذ أبرز كلّ منهما عدّة مظاهر لاحتمالية بيناير بدءاً بالتحضيرات السابقة للاحتفال وصولاً ليوم الاحتفال المقدس، حيث يهتم أفراد العائلة كل بإنجاز مهامه المحددة والمصنفة حسب الفضاء الذكوري والأنثوي، إذ تتولّى النساء مهام "تنظيف البيت وتجديد الأواني

1 عبد العزيز فيلاي: مرجع سبق ذكره، ص. ص 169 - 170

2 سارة جلطي: المرجع السابق، ص 47.

واستبدال أثافي الموقد القديمة بأخرى جديدة، وتتهض النساء باكرا لتقمن بإعداد السفنج؛ الذي يعدّ من عجينة مختمرة¹

حيث تعتبر الخميرة حسب إدموند ديستان " رمزا للتفاؤل عند النساء في بني سنوس إذ تترك العجينة لتختمر فإذا فاضت على جوانب وأطراف الأواني التي تحتويها فإنّ ذلك علامة الخصوبة والخير الوفير، ويشترط في النساء اللاتي تقمن بالكشف عن العجينة المختمرة المحافظة على هدوئهنّ عند الاعجاب أمام هذه البشرى السّارة.

لذلك تقوم نساء ذوات خبرة ومنتقدّات في السن(عجائز) بهذه المهمّة حتّى لا تقطع الثروة والخير الموجودة على عتبة باب السنّة الجديدة جرّاء التّعبير عن الفرحة بصوت عالٍ يقطع الرزق والخير² كما يتولى الأطفال مهمّة احضار الحلفاء والأوراق الخضراء من الجبل تفاعلا باللون الأخضر، بالإضافة إلى التراب والطّين والحجارة، لتقوم النّساء بهدم الموقد القديم وإزالة الاثافي القديمة واستبدالها بحجارة جديدة يحضرها الأطفال، وشدّها بالطّين بعد عجنه وتركه يجفّ حتّى قدوم موعد تحضير العشاء لتوقد النّار بتلك الحلفاء بغية تحضير عشاء يناير الخاص، فيكون إمّا كسكس أو بركوكس أو شرشم ويكون مطبوخا بلحم الذّبيحة من شاة أو دجاج أو ديوك، حيث يكون عشاء ما قبل يناير (ليلة يناير) هو البركوكس بالحليب فقط، أمّا في يوم يناير (عشاء يناير) فيكون إمّا كسكس أو شرشم ويكون مطبوخا باللحم (لحم الذبيحة المقدّمة) أمّا في اليوم الثالث فيتمّ تناول الشرشم، كما يتمّ تحضير الخبز المزيّن بأنواع الفواكه الجافّة من أجل بداية سنة مليئة بالسعادة والفرح، ويتمّ تبادل واهداء الخبز للأقارب والحيران بهدف نشر المحبّة

1 MOHAMED SARIDG : SERIE VERVEINE , TOME3 , AYRED DES BENI SNOUS EDITION KOUNOUZ, TELEMEN,ALGERIE, 1ER ED, 2017, P 77.

2 إدموند ديستان وبن حاجي سراج: مرجع سابق، ص. 5- 16

أمّا في الفضاء الرجالي فبتمّ تحضير الدّبيحة من طرف الرجال حيث قديما كانوا يصطادون الأرناب والحجل، أمّا حاليا فيتمّ ذبح خروف (الشاة) او دجاج وديوك (حسب قدرة الأسرة) ويتمّ اعتماد الوزيجة في ذلك، حيث تعتبر الوزيجة طقسا مهما في هذه المناسبة الاحتفالية، لما تحمله من تعاون ومؤازرة ومساواة بين الغني والفقير في هذا الاحتفال، فيتمّ التعاون بين الرجال في ذبح الشاة وتقسيما على أهل القرية الفقراء منهم.

كما يتوقف الفلاحون عن العمل وكذا الحدادين والحرفيين لأنّ المواسم هي رمز للراحة واستعادة النشاط للعودة للعمل بحيوية أكثر، وحتى النساء إذا كنّ بصدد صناعة النسيج (حصير - برنوس... الخ) فعليهنّ الإسراع في الإنجاز قبل موعد النّاير خوفا من حدوث شرّ أو مكروه يصيب أحد أفراد أسرتهنّ إن دخلت عليها السنة الجديدة وعملها غير مكتمل فتلجأ إلى مساعدة النسوة الأخريات (الجارات والأقارب) وإذا لم تستطع المرأة أن تكمل النسيج الذي كانت قد بدأتها وأدركها النّاير فإنّها تنزعه وتحمله إلى مكان بعيد في الجبل، فإذا انقضى الاحتفال أكملته، حتى لا يكون نذير شؤم عليها وعلى أفراد أسرته¹

وقد لخصت الباحثة سارة جلطي في دراستها حول يناير أهمّ ما جاء به إدموند ديستان وبن حاجي سراج في دراستهما حول عادات وطقوس الاحتفال بينّاير في منطقة بني سنوس التي كانت قبلة الكثير من الدارسين لغزارة الطقوس فيها وغرابتها أحيانا، حيث انقسمت الطقوس والممارسات فيها إلى صنفين؛ الأول جمع الطقوس التفاوضية بينما الثاني جمع التشاؤمية منها.

1 سارة جلطي: مرجع سبق ذكره، ص. ص 49 - 51 (بتصرّف)

- فالخميرة وتحضير أنواع الحلويات والمأكولات وتوزيعها وكثرة الصدقات هي علامة على الخير وزيادة في الرزق والبركة، فهي حسب ادموند ديستان رمز للتقاؤل بالخير الوفير .
- كما نجد الفلاحين يمنحون الحليب لبعضهم البعض وسيقان الدوم ويتمّ مبادلتها بالفواكه بغرض أن تكون السنة بيضاء كالحليب وخضراء كالنّخيل.
- وعندما يُمَخَّضُ* أول حليب في السنة الجديدة تُعطى الزبّدة الطريّة واللبن إلى طلبة القرآن وبالمقابل هم يكتبون تمانم لتعليقها في أعناق الأغنام، والهدف منها هو الحصول على المنتج الوافر من الحليب.
- كما أنّ ربّ الأسرة (الرجل) ينادي نعاجه فإذا ثغت فإنّ السنة تكون سنة خير، أمّا إذا لم يغث القطيع فإنّ الرّجل يتوجّه نحو أبقاره ويكلّمها فإذا ردّت عليه بخوارها فإنّ ذلك بشرى بعام متوسط الازدهار، فإذا لم ترد الأبقار يتوجه نحو ماعزه، فإذا ثغت كان العام موارده زهيدة وخيره قليل، وإذا سكتت كان العام سيئًا.
- ويكون النّاير حدثًا مهمًا إذا حصلت ولادة في هذه المناسبة، أو حلّ ضيف يوم رأس السنة فإنّه يضاعف الاحتفال ويبشّر بمجيء الخيرات وتكاثرها.¹
- والى جانب هذه الطقوس التقاؤلية التي يتبرّك بها سكان منطقة بني سنوس ويفرحون لحدوثها تيمنا بسنة كلّها خير وسعادة، هناك طقوس أخرى يتطير منها الأفراد في ذات المنطقة ويحزنون لحدوثها ويحاولون اجتناب وقوعها والقيام بها، من أبرزها نجد كما جاء في دراسة إدموند ديستان والتي لخصتها و أدرجتها الباحثة جطي سارة في العناصر الآتية:

* المخص: عملية تحويل الحليب إلى لبن واستخرج الزبّدة (الدهان) بطريقة تقليدية

1 نفس المرجع، ص. ص 55 - 57

- التطير من عدم انتهاء أعمال السنة الماضية عند مجيء يناير كعدم انتهاء حصيرة أو برنوس....الخ
- تقادي أكل الأطعمة الحارة والمواد المرّة كالزيتون في اليوم الأول من السنة كي لا تكون السنة حارة ومرة .
- يمنع كنس الدّار (المنزل) أثناء هذه المناسبة لأنّه تطير في نظرهم، والكنس يذهب الخير والبركة من البيت ولا يترك فتاتا تأكله الجن .
- لا يردّ السائل يوم النّاير أبدا فهناك أسطورة تقول أنّ النّاير جاء شخصا في يوم من الأيام في صورة امرأة عجوز طلبت الصدقة من إحدى البيوت، وكانت ربّة البيت ساعته منشغلة (...)
- فخرجت وهددت العجوز، فهرب النّاير وحمل معه الخير فحلّ الجوع بالأسرة خلال السنة كاملة وعندما حكّت المرأة البائسة قصّتها لصديقاتها أخبرنها بأنّ " تلك العجوز هي النّاير بلا شك، فقابليه بإحسان عندما يعود"، وعادت العجوز في النّاير الموالي، فحظيت باستقبال حسن وعاد رغد العيش والخير من جديد إلى البيت.¹

1 المرجع نفسه، ص 58.

خلاصة

إنّ الاحتفال بيّنّاير أو راس العام، أو ما يسمى أيضا بالسنة الامازيغية الجديدة والذي يصادف 12 من جانفي (يناير) ويمتد حتى 15 يناير من كلّ سنة، هو تقليد راسخ في ثقافة الشعب الجزائري عامّة، ولا يزال سكّان مختلف المناطق من ربوع الجزائر يحتفلون به ويحيون عادات ومعتقدات أجدادهم، رغم الاختلاف القائم حول مرجعيّته ان كانت تاريخية تعود لأسطورة شيشناق، أم شعبيّة تعود للارتباط الرّوحي بين الفرد الأمازيغي بأرضه، ومدى اندماجه في الطبيعة من خلال ممارسة بعض الطقوس التي يرجى منها الخير في السنة الجديدة، وبتكرار تلك الطقوس والممارسات يتأصلّ الفعل الاحتفالي في ذهنيّة الفرد، وينتقل من الفعل العادي المجرّد من أي معنى غير التّقليد، إلى الفعل المقدّس الذي يعكس قدسيّة الرّمن الرّوحي المراد انتاجه.

الفصل الرابع

طقوس يثايريين خصوصية

النسق المحلي

ورمزية المضمون الدلالي

تمهيد

تعتبر احتفالية يناير أو راس العام من أبرز معالم التراث الثقافي الجزائري عموماً كما أسلفنا الذكر، وتكتسي أهميتها من أهمية دلالاتها الرمزية وما تحويه من غموض ممارساتها وامتثال الفاعلين لمعتقداتها، ومحاولة منا للكشف عن الأنساق المضمرة للفعل الطقوسي كفعل في الزمن وعلى الزمن والذي يعتبر سلوك مكتسب يتفاعل مع إدراك الراهن والمستقبل، بواسطة أفعال معتادة ووفق منطق خاضع لبنيات ذهنية مكتسبة في الممارسة، توجد صيغتها المولدة في العلاقة بين الانسان والطبيعة، غير أن الوظيفة العملية لتلك العلاقة في النسق الطقوسي لاحتفالية يناير أو راس العام لا تظهر في الواجهة، فهي تتعايش مع خطاب يبدو أن هذا المجتمع ينشئه حول ذاته " خطاب يراهن على المعايير والمفاهيم الثقافية والدينية بانتهاكها، حيث يمكن الصعود على ما يبدو من البنيات الذهنية والعملية بحسب مدلول بورديو إلى بعض المعايير والرموز التي يمكن ملاحظتها"، وهذا ما تجسّد في طقوس احتفالية يناير حيث قمنا بالإحاطة بالظاهرة من كل جوانب منظومتها الطقوسية لتسجّل بذلك مقاربتنا الوصفية مختلف الطقوس والممارسات ليس فقط لإبراز الإغفالات والانحرافات الأيديولوجية للفاعلين بل ترغب في أن تكون وصفاً شاملاً وعميقاً، ومثل هذا الوصف يستند ويستعير من ما يُعرفه غيرتسز بكونه ممارسة ووصف كثيف (thick.description) وصفاً يقول فيه هذا المجتمع شيئاً عن ذاته بقدر ما ينطق ويستعرض نفسه من خلال طقوس وممارسات عبر هذه السيرورة الاحتفالية، حيث سيكون التجاذب إزاء المعايير الثقافية واضحاً طوال وصف عيدنا وتأويل طقوسه.

أولاً: النسق الطقوسي بين الوصف النظري والتأويل الرمزي

1- طقوس التطهير

- تنظيف الكانون من الطقس إلى القانون

تُجرى طقوس التطهير حسب ما طرحه مصطفى شاكر سليم " لدى بعض الشعوب لتطهير الأشخاص وضمان عدم تعرّضهم للعنة القوى فوق الطبيعية"¹ واعدادا للاحتفال بعيد راس العام أو يناير تقوم ربّات البيوت في مجتمع البحث المدروس بمتواليات طقسية لتطهير المنزل، ولأنّ الإعداد وعلى حدّ تعبير عبد الله حمودي " يشكّل لحظة متميّزة جدّاً عن الباقي، ويتحدّد بوضوح فيستحيل في وصفنا فضاء منفصلاً مثل سائر المراحل الأخرى المنفصلة في السيرة الاحتفالية"² حيث حاولنا رصد طقوس التطهير وتفسير الفعل الطقسي وفق حدود يعينها الفاعلون، حيث تقوم ربّة البيت بتنظيف المنزل وتبخيره (اشعال البخور) بدءاً بعملية افراغ الموقد أو الكانون والذي يصطلح عليه تسمية (شميئو أو شميني / بنطق الشين ساكنة وكسر الميم وضّمّ النون أو كسرهما أحياناً حسب اللهجة المحلية لعينة الدراسة).

1 شاكر مصطفى سليم: مرجع سابق، ص 788.

2 عبد الله حمودي: الضحية واقعتها، بحث في الذبيحة والمسخرة بالمغرب، ترجمة عبد الكبير الشراوي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2010، ص 12 .



الصورة رقم (18) الكانون (الشميني) وسيلة للتدفئة
(صورة مأخوذة من مواقع التواصل الاجتماعي فايسبوك)



الصورة رقم (19)



الصورة رقم (20)

الصورتين رقم (19-20) عيّنت للكانون التقليدي (الشميني)
وقد تمّ الاستغناء عن استعماله في منازل مختلفة من مجتمع البحث
(من تصوير الباحثة)

الفصل الرابع: طقوس يناير، بين خصوصية النسق المحلي ورمزية المضمون الدلالي

وقد لاحظنا أنّ هذا الطقس التّطهيري مشترك بين منطقة بحثنا الحاليّة ومنطقة بني سنوس، حيث يتقاطع الفعل الطّقسي بين المنطقتين في عدّة ممارسات رغم بعد المسافة بينهما، فحسب دراسة ادموند ديستان وحاجي سراج ووصفهما لمختلف تحضيرات الاحتفال بالناير تقوم النّساء " كما يأتون بثلاثة أحجار ويجمعون من سفح الجبل التراب الأحمر (...) هكذا وبواسطة مِعْوَل تهدم النّساء الموقد القديم، ويزحن الأثافي القديمة ويضعن محلّها أثافي الحجارة الجديدة، ثم تبلّل النّساء الطين وبعد عجنه ويشدّدن به أثافي الموقد الجديد، ويتركه يجفّ إلى غاية موعد تحضير طعام العشاء وحينئذ توعد النّار بتلك الحلفاء التي جمعت من الجبل من طرف الأطفال ويشترط أن تكون ذات عدد زوجي، بعدد ستة أو ثمانية حزم، وتكون اثنتان منها من الحلفاء الجافّة." ¹

وهذا ما تقوم به نساء منطقة بحثنا مع اختلاف طفيف في عدم هدم الموقد القديم كونه ثابت في ركن من أركان المطبخ كما هو واضح في الصّور السّابقة، فيتمّ غسل جداريه من الدّخان الملتصق بهما وتنظيف فَوْهِنِهِ (فتحة في أعلى احدى زوايا المنزل التي يتمّ فيها بناء الموقد حتى يخرج منها الدّخان) كما تتمّ عمليّة تنظيفه من رماد السّنة الماضية واستبداله بتراب أحمر نظيف يعكس سلامة وطهارة السّنة الجديدة، ليتمّ فرشاه على قاعدة الموقد (شميني / شمينو) المبلّطة بالإسمنت، ووضع المناصب الثلاث (الأثافي) والمتمثلة في حجارة متقاربة الحجم والشكل يتمّ انتقاؤها بعناية من طرف النّساء عكس منطقة بني سنوس التي يتكفّل الأطفال باختيارها وإحضارها

1 ادموند ديستان و م. حاجي سراج: مرجع سابق، ص. 2 - 3. (بتصرف)



الصورة رقم (21)



الصورة رقم (22)

الصورتين رقم (21-22) تمثلان الأثافي الثالث (المناسب)

(صور مأخوذة من مواقع التواصل الاجتماعي فايسبوك)

- رمزية الرماد وآلية التطهير / من المقدس إلى المدنس

بعد أن تتم عملية تنظيف الكانون (الشميني/ الشمينو) من رماده وإزالة أثافيه الثلاث القديمة (المناصب) واستبدالها بأخرى جديدة، تقوم ربة البيت برمي الرماد في مكان بعيد مع التأكيد على تحذير الأطفال من اجتيازه، وأحيانا تقوم النساء بردمه بالتراب الذي يستعيد قداسته في هذا المقام أيضا - بعد اعتباره كقرينة للدم بديلة عن الملح - ليؤدي دور الواقي خوفا من الأرواح الخفية التي عبروا عنها بـ (الجنون) والتي تحضر مباشرة بعد رمي الرماد، وقد تصيب أحدهم بأذى إذا لم يمتثل لأمر النهي وداس على الرماد الذي أصبح مدنسا، وهنا تحضرنا صيغة تعريفية لهذا الطقس وُجدت عند دوركايم تُعرّف الأشياء المقدسة على أنها ' تلك الأشياء التي تقوم النواهي بحمايتها وعزلها ' والأشياء المدنسة بأنها ' تلك التي تنطبق عليها النواهي والتي يجب أن تبقى بعيدة عن الأشياء الأولى'.

وهكذا فإن الرماد يفقد خاصيته المقدسة التي سمحت ببقائه طيلة السنة كمكون أساسي ضمن مكونات الكانون (الشميني) لينتقل إلى المستوى المدنس والمحظور صبيحة يناير، ضمن دورة لها نفس الآلية في التطهير من سنة لأخرى، كما أنه لا يجب أن تأتي السنة الجديدة والموقد فيه رماد السنة الماضية، والقيام بهذا الطقس يكون مساء اليوم الأخير من السنة الحالية، وإذا لم تقم ربة البيت به في آخر الأمسية فهي ملزمة بأن تستيقظ قبل شروق شمس 12 من يناير لتنظيف الموقد وتغيير المناصب(الأثافي)، حتى لا تدخل عليها السنة الجديدة بمساوي وأحزان السنة الماضية فهذا الطقس يُطهر الفرد من سلبيات السنة الماضية ويجرده منها، وإذا لم يُؤدَّ سوف تبقى ملتصقة به حتى في السنة الجديدة ولا يرى خيرا أبدا"¹

1 مقابلة مع السيدة ف. ص، 50 سنة، بتاريخ 11 جانفي 2018، على الساعة 15:30 سا

الفصل الرابع: طقوس يناير، بين خصوصية النسق المحلي ورمزية المضمون الدلالي

وهذا يحمل رمز التجديد وإعادة الحياة، ويمكن ادراج هذه الممارسة أيضا كعلامة على التوبة والتواضع ففي رمزية الرماد في الثقافات الأخرى " كالمسيحية والهندوسية يرمز للتواضع والتوبة وفي التوراة تعبر كلمة تدثر بالرماد عن الحزن، وأيضا عن حالة المذنب والتائب"¹ وهذه الرمزية أيضا يمكن ربطها بحادثة العجوز مع النّائر كدلالة للتوبة من ذنب العجوز والتواضع لقوى الطبيعة.

- لماذا الأثافي ثلاث (دلالة الرقم 3 في المخيال الشعبي)

بعد تنظيف الموقد تتم عملية تغيير أثنافيه الثلاثة أي الحجارة التي توضع في الموقد أو الكانون أو كما يصطلح عليه عند مفردات البحث بـ (الشمينو/ الشميني) وهذه الحجارة تسمى المناصب وعددها ثلاثة ولا يمكن أن تتجاوز هذا العدد حسب اعتقاد بعض السكان، دون علمهم بالسبب، فقد فسروا ذلك بأنها عادات أجدادهم، وقد تعودوا على ممارستها، وفي هذا يمكننا اسقاط مفهوم بيار بورديو الذي يشير إلى أن " الاعتياد هو منظومة الاستعدادات الدائمة والقابلة للتغيير وهو بُنى منظّمة مستعدّة لأن تكون ناظمة، أي باعتبارها مبادئ مُؤلّدة ومُنظّمة للممارسات والتصورات التي يمكن تكييفها موضوعيا مع أهدافها دون افتراض الهدف الواعي للغايات والتّمكّن العاجل للكليّات الضّرورية لبلوغ تلك الغايات"²

وإذا حاولنا تفسير مفهوم بيير بورديو السابق بشكل اسقاطي على عدم علم الأفراد ببعض الممارسات واكتنائهم بأنها عادات الأجداد وأنهم يملكون استعدادا مجهول الغايات للقيام بها، أي لا يفترضون هدفا محددا من وراء هذه الممارسة، لأنّه تمّ تحديد هذه الغايات والأهداف مسبقا من طرف الأجداد، وما عليهم سوى تطبيقها وصولا إلى الغاية الكبرى وهي تمثيل جميع الطقوس

1 فيليب سيرنج: الرموز في الفن - الأديان - الحياة، تر عبد الهادي عباس، دار دمشق، سوريا، دمشق، ط1 1992، ص 348.

2 pierre Bourdieu. *Les sens pratique*, Minuit, Paris, 1980, p 88.

الفصل الرابع: طقوس يناير، بين خصوصية النسق المحلي ورمزية المضمون الدلالي

الفرعية لاحتفالية يناير التي يرجى من ورائها تحقيق الغايات الكبرى المتمثلة في ارضاء الطبيعة والقوى الخفية والتئيمُ بسنة فلاحية سعيدة.

ويمكن ادراج هذه الطقوس التّطهيرية (تنظيف المنزل وتغيير رماد الموقد وتجديد أثاثه) ضمن طقوس العبور *Rites of passage* و يعتبر فان جنيب *Vanne jennap* واضع هذا المصطلح 1909، في نظريته التي تشير إلى أنّ الإنسان خلال حياته يمرّ بعدة مراحل وهذه التحوّلات والانتقالات في حياته ترافقها عدّة طقوس مختلفة حسب كلّ مرحلة وطبقا لكل مجتمع، وقد توسّع الباحث الأنثروبولوجي مرسيا الياد *M. Eliad* بطرح هذه النظرية في دراسته "المقدّس والمدنّس" في حين أخذت النظرية منحى آخر مع ثيودور جاستر *Th. Gaster* وهو منحى الطقوس الموسميّة التي أشار إليها في دراسته (الطقوس والأسطورة والدراما في الشرق الأدنى القديم)¹

ويُفصّدُ بها الطقوس المُقامّة عند مرور شخص بمرحلة هامّة تتغير فيها منزلته الاجتماعية والغرض من القيام بهذا النوع من الطقوس هو "الإعتراف بذلك التّغيير وانتقال الفرد من منزلة إلى أخرى"² ويمكننا اسقاط هذا التّصنيف للطقوس على المرحلة الانتقاليّة التي يعبرُ فيها الأفراد من سنة إلى سنة جديدة ضمن منظومة الطقوس الموسميّة الخاصة براس العام (يناير) والتي تكون غامضة في كثير من الأحيان.

1 نسيمّة طييب: مرجع سابق، ص 164.

2 شاكر مصطفى سليم: مرجع سبق ذكره، ص 824.

2- النسق الطقوسي للذبيحة الدامية

إذا كان لكل قربان دلالاته وقيمه الرمزية فإن أكثر أنواع القرابين قيمة هي الذبائح التي تُراق دماؤها خلال طقوس دينية أو سحرية على مكان مقدس أو في زمان مقدس، وكان تقديم القرابين إلى الطبيعة والقوى الخفية من أهم الشعائر في الديانات القديمة وتعود حقبة تقديم القرابين إلى بداية ظهور الدين في حياة الإنسان، وكان الهدف من تقديم القرابين* إلى الآلهة توطيد الرابطة الدينية بين الإله وبين البشر¹ أو بين الطبيعة والبشر.

ليستمر وجود هذا الطقس مع تهذيبه في العديد من المجتمعات على غرار مجتمعات شمال إفريقيا في مختلف المناسبات والاحتفالات، حيث يحظى طقس الدم أو الذبيحة الدامية برمزية ودلالة خاصة في الاحتفال بعيد يناير أو ما يعرف براس العام، في الجزائر عموماً وفي منطقة بحثنا على وجه الخصوص بمكانة خاصة تجعل الامتثال لتطبيقه أمر حتمي.

1 عبد الحسيني، خالد موسى: أثر القران الوثني في العشاء الرباني المسيحي، مجلة مركز دراسات الكوفة العدد 42، ص 35.

* القران: يعرف القران بأنه كل ما يقربه العابد من معبوده إلاها كان أو روحاً في مناسبة دينية أو موسم محدد من صيده أو محاصيله، أو طعامه، طلباً عوناً في تحقيق منفعة أو اتقاء شره، أو وفاء النذر، وليس القران خاصاً بالذبائح وإن صار ذلك مدلوله في الغالب

أما الاضحية فهي القران الذي يتقرب به الإنسان من المعبود ويكون من الذبائح الحيوانية أو الذبائح البشرية لدى بعض الشعوب، وقد لعبت القرابين دوراً هاماً في العديد من الحضارات القديمة بل ولدى بعض الشعوب الحالية (زينب عبد التواب، المرجع السابق، ص 70)

- طقس إسالة الدم (إراقة)

من جملة الطّقوس التي تتكرّر بشكل ملفت للانتباه الطقوس الخاصّة بالدم، الذي " يحظى بعناية كبيرة لأنّه يقابل الرّوح عند القدماء."¹ فقد كان الاعتقاد السائد أنّ للدم دور هام في بعث الرّوح وتجديد الحياة.

حيث ارتبط الدم منذ عصور ما قبل التّاريخ بقدسيّة ومهابة جعلت منه " رمزا مقدّسا مرتبط بالقوّة والتّجديد والاستمراريّة، وتختلف طبيعة الأضاحي والقرايين لدى الشّعوب باختلاف دياناتها وأساطيرها"² لتكون الدّبيحة بذلك هي الفدية الأكثر جذريّة إذا ما اعتبرناها هبة للحياة نفسها (ضمان حياة مستقرّة طيلة السنّة الجديدة).

حيث كانت هذه التّسمية 'الدّبيحة' مخصّصة للعيد الإسلامي وحده (عيد الأضحى - العيد الكبير) وهي تشير في الآن ذاته إلى كلّ النّحائر الطّقوسيّة الأخرى (إلى أضرحة الأولياء - وفي بداية الفصول - وبعض الأعمال الفلاحية مثل الحرث - وكذا الأعراس)، حيث يتولّى الرّجل مهمّة اختيار الأضحية أو القران (أو ما يصطلح عليه بالدّبيحة) الذي سيقدم احتفالا بهذه المناسبة (يّناير) فيختار ديكاً أو دجاجة تليق بمقام يّناير ليتمّ ذبحها واعتبارها أضحية راس العام لتمثّل الأضحية هنا موت شعائري قانوني وطقسي مقدّس يجب الالتزام به لاعتبارات عقائدية وتطبيقاً للمثل الشعبي الذي يقول: **في راس الغام لي ياكل راس يبقى راس**³

1 Edmond Douaté, *Magie & Religion dans l'Afrique du Nord*, Alger, 1909, P 85.

2 زينب عبد التّوّاب رياض خميس: قرايين الأضاحي البشريّة في بعض المجتمعات البدائيّة بإفريقيا، مجلة العبر للدراسات التاريخيّة والأثرية، العدد الثاني(2)، سبتمبر 2018.

3 مائة اثنوغرافية مستقاة من الميدان من خلال مقابلة مع المخبر: ح. أحمد، بتاريخ 11 /01/ 2018 على

الفصل الرابع: طقوس يناير، بين خصوصية النسق المحلي ورمزية المضمون الدلالي

بمعنى من يذبح ويقدم قربانا في يناير يبقى رأسه مرفوعا وعاليا بين أقرانه وأهله وعشيرته، وهذا كناية عن الرفعة والمكانة المرموقة في المجتمع وتيمنا بخير أكثر ومكانة أرقى من السنة الماضية ويشترط أن تكون الأضحية من الدواجن لا حيوانات أخرى، ولا يحبذ اقتناءها جاهزة بل يشترط ذبحها أمام ساحة المنزل وإسالة الدماء تبركا بالعام الجديد، وحقاً هذا ما لمسناه ولاحظناه خلال استنطاق ميدان الدراسة وجمع المادة الاثنوغرافية، حيث يعتقد أهل المنطقة (محل الدراسة) بضرورة وحثية ذبح ديك أو دجاجة (لاعتبارات يجهلها سكان المنطقة)، غير أن الاعتقاد السائد من ورائها هو ابعاد الشرّ وجلب الخير، كما ينصّ عليه الاعتقاد المتمثل في المثل الشعبي القائل:

" سَيَلِ الدَّمُ يَرُوحُ الهَمُّ "

وقد جاء في رمزية هذا الحيوان ما أورده فيليب سيرنج أن " الديك كان على الدوام طائراً شمسيا ورمز الكوكب والنور المتولد، والديك يصيح قبل شروق الشمس وبذلك فهو الحيوية، وصياحه علامة تشتت الأشباح الطائفة أثناء (...) ووقد وجدت صورة الديك منقوشة إلى جانب "ميركور" إله التجارة لأنه يدعو البشر إلى العمل (...) وفي اللغة الحديثة ما يزال الديك رمز الرجولة¹

كما تفرض علينا الاثنوغرافيا الشاملة لعيد يناير - راس العام التذكير والرجوع إلى الروايات التي ترويها الديانات القديمة عن القربان حيث تعتبر ماريان بارلوي " الأضحية رمزا للتقرب من الأرواح والآلهة، كما أن فعل أو إشارة التضحية في العصور القديمة ترمز إلى معرفة الإنسان لسيادة الآلهة"²

1 فيليب سيرنج: المرجع السابق ، ص. ص 184، 186.

2 Marian Berlewi :*Dictionnaire des symboles* ,Seghers , France, P140.

كما لا يتردد دوتي في تخمين أنّ الأمر يتعلّق في الأصل " بذبيحة بشرية قد تلطّفت بعد ذلك، ويلاحظ بعد ذلك أنّ الاحتفال هو من قبيل 'السحر التماثلي' حيث يحاكي البشر بواسطة موت وبعث ضحية، أي الموت والتجدد السنوي لقوى الطبيعة"¹

مثل ما يوضّح طقس أنزار المعمول به حاليا في مختلف مناطق الوطن المغاربي عموما والجزائري خصوصا (تمّ الإشارة إليه بالتفصيل في موضع سابق من الفصل الثاني)

وبالتالي فالذبيحة مؤولة عبر مخلفات أو طقوس ما قبل اسلامية أنشأ معها الدين الجديد تسوية على حدّ تعبير دوتي، وهنا يقصد الديانة الأمازيغية القريبة من الديانات المتوسطية القديمة المنحدرة عنها الذبيحة المسيحية، وهذا حال عيد يناير (راس العام) ففي مثل هذا النسق الطقوسي للذبيحة الدامية نجده مؤولا عبر مخلفات وثنية أو طقوس ما قبل اسلامية أنشأ معها الدين الاسلامي تسوية وتهذبا لسيرورتها الطقوسية.

إذا كانت الدماء هي " رمز الحياة بجريانها في الشرايين أثناء الحياة، فقد اعتقد الانسان البدائي في العديد من القبائل الافريقية خاصة أنّ الدماء هي أيضا رمز الحياة بسفكها وتقديمها قربانا، إذ يعتقد بأنّ جريان الدماء فيه تجديد واستمرارية للحياة، وما هذه إلاّ تصوّرات رسمها الانسان بتخيالاته الساذجة وفطرته الأولى"².

وهكذا فإنّ إراقة الدّم فيما ما يسمّى بالذبيحة هو الفعل المؤسس، يرجع في الواقع نحو تأسيسات أصلية ترسم وتنسّق لا خطابا واحدا بل خطابات يحظر بعضها يوميا لوعي الفاعلين بينما يبدو أنّ أخرى تسكن مجالات الكمون التي يستعصي عليهم بلوغها، كما أسفرت عنه الشواهد الميدانية لدراستنا الحالية كما تبيّنه عناصر لاحقة منها، لتكون بذلك ذبيحة يناير الدامية وعلى حدّ

1 دوتي: السحر والدين، ص. 515 - 522.

2 زينب عبد التواب رياض خميس: مرجع سابق، ص 81.

الفصل الرابع: طقوس يناير، بين خصوصية النسق المحلي ورمزية المضمون الدلالي

تعبير عبد الله حمودي "يصير طقس الذبيحة خاضعا للخطاظة الفريزرية (فريزر) لأننا أمام الدراما

العتيقة لقتل وبعث روح النبات التي اتخذت تدريجيا شكلا حيوانيا أو بشريا"¹

فحسب اعتقاد أفراد المجتمع المدروس فإنّ الدّم الذي يسيل في مثل هذه المناسبة يساعد على طرد

العين والحسد وكل ما يؤدّي الى عرقلة حياة الافراد وسوءها، وهذا ما عبّرت عنه احدى النساء

بقولها: **لأزم نَسِيلُو الدَّم عَلَى كُلِّ عَثْبِهِ جُدِيدَهُ**

والمقصود بالعتبة هنا هو المدخل الجديد سواء كان مدخل السنة او مدخل البيوت والمنازل التي تمّ

بناؤها حديثا، فلا يجب الدّخول اليها دون ان تتمّ عملية ذبح قربان وهنا لا يشترط نوعها فقدره

واستطاعة الفرد هي التي تحدد نوع القرابين سواء كان من الدواجن ام الاغنام ام غيرها، عكس

القرابين في عيد راس العام (يناير) فيشترط فيها الدواجن، وذلك كنوع من الاطمئنان النفسي ودرء

للحسد والعين، وباعتبار هذه الطقوس شيئا مقدّسا يجب التصرّف حيالها بحذر وفي هذا يقول

بريتشارد ايفانز " الطقوس هي قواعد السلوك التي تعيّن للمرء كيف يجب أن يتصرّف حيال

المقدّسات"²

كما أنّ تصوّر الدّم حسب ادموند دوتي " يدلّ على رابطة قبلية أو قومية تحوي على امتداد

في عدة مناسبات مثل العيد الكبير"³ سواء كانت هذه المناسبات دينية او اجتماعية شعبية

ويمكن ارجاع اصل هذا الطقس الى العبادات الطوطمية التي تشير الى انّ السبب الرئيس وراء

تقديم القرابين تكمن في الرغبة في الالتحام بين البشر من المجتمعات البدائية وآلهتهم، وارضاء

القوى الخفية، كما انّ الاعتقاد المرتبط بهذا الطقس انّ الدّم يذهب الشر ويجلب الرضا؛ أي

1 عبد الله حمودي: مرجع سابق، ص 41.

2 ايفانز بريتشارد، الأناسة المجتمعية ديانة البدائيين في نظر الإناسيين، ت حسن قبسي، دار الحداثة للطباعة

والنشر، بيروت ط1، 1686، ص 220.

3 M. chebel, *Dictionnaire des Symboles musulmans*, Albin Michel, 1995, p 376 / Song

الفصل الرابع: طقوس يتاير، بين خصوصية النسق المحلي ورمزية المضمون الدلالي

استرضاء للآلهة والأرواح وجلب المنفعة، "ولعلّ الحسّ الانساني بالخطيئة وعمق الرغبة في الخلاص منها كانا من أهمّ الأمور المؤثرة على أنظمة التفكير الديني والميثولوجي في مختلف الحضارات الكبرى، وهذا ما جعل الانسان يستعين بطقوس معينة ظنّ بأنها هي الأصلح للرضا"¹ وربما هذا حال طقس الذبيحة الدامية في احتفالية يتاير بمنطقة البحث إذا ما أسقطناها على الخطيئة التي ارتكبتها العجوز مع يتاير الذي لقّنها درسا كان عبرة لكلّ الأجيال التي لحقتها، وهذا حسب ما يرويه المخيال الشعبي للأفراد.

- قرينة الدم ملح

استثنائية الملح من الذوق الطعمي إلى الدور الوقائي

تتمّ سيرورة الذبح خارج المنزل والذبيحة مستقبلة القبلة بعد عبارة (بسم الله - الله أكبر) التي تعتبر عبارة حاسمة تطرد الشيطان وكلّ الأرواح الشريرة، وحينما ينبجس الدم تهرع النساء بحففات من الملح على بركة الدم التي تترك لتجفّ وتحمل بعد ذلك لترمى بعيدا، في سياق عدد من الامتناعات مثل الامتناع عن تخطّي الدّم، وما لاحظناه في هذا الطقس هو وجود هذه الممارسة واعتبارها طقسا لصيقا بالدّم ومقترنا به، حيث يتمّ نثر الملح على الدّم بعد عملية الذبح مباشرة ويمنع منعا باتا المرور فوقه واجتيازه؛ خوفا من الارواح الشريرة (الجنون) وهذا الطقس يعتبر نوع من التابو (الطابو) يحضر المساس والتلاعب به، وقد وجدنا هذه الرؤية او النظرة التقديسية للملح في عدّة دراسات، فيشير مارك كيرلانسكي في مؤلّفه (تاريخ الملح في العالم) " أنّ تاريخ الشعوب يمتلئ بالممارسات الطقوسية المرتبطة بالملح، كما سجّل دخول الخرافات إلى علاقة الإنسان بالملح وتظهر آلهة الملح في ثقافات أمريكا الشماليّة كنساء، وعند قبائل النّافاجو بالهند كعجوز، وفي قبيلة بيما (من الهنود الحمر) إذ قام أحدهم بقتل رجل من قبيلة الأباتشي فعليه أن يمتنع هو وزوجته عن

1 عبد الحسيني خالد موسى: مرجع سابق، ص 38.

تناول الملح لمدة ثلاثة أسابيع، كما كان الانجليز خلال احتلالهم للهند يجعلون من القسم على الملح شرطا أساسيا لقبول أيّ هندي في الجيش الامبراطوري، أمّا في شمال أوروبا فقضت العادات أن تأكل الفتاة ذلك الطّعام المملّح من دون أيّ شراب قبل ذهابها للنّوم، لكي ترى عريسها المقبل في حلمها يعطيها ماء ترتوي به" ¹

ليعطي الملح في كلّ العصور دلالات فاقت مواصفاته الطبيعيّة على رغم أهميّة تلك الخصائص وإثارتها، فسّمّاه هوميروس المادّة الالهية، ووصفه أفلاطون بأنّه المادّة العزيزة على قلوب الآلهة، ويمكن أن نلاحظ إلى اليوم الأهميّة التي يحتلّها الملح في الطّقوس الدنيّة والمواثيق وأعمال السحر، وقد تكرّر ذلك في كلّ بقاع الأرض وعبر كلّ العصور ممّا يدلّ على أننا نتعامل مع ميل انساني عام وليس مجرد عادة أو ظرف أو مفهوم محليّ، وبهذا فالدم المراق لن يكون أمر تخطّيه ممكنا من غير احضار الملح لينثر عليه، ورغم تكرار هذه الممارسة إلّا أنّه يعتبر طقسا غير مفهوم ، ومع ذلك فإنّ أفراد المجتمع المحليّ المدروس يعتقدون أنّ هذا يجعل الأرواح الخفيّة تهرب وبالتالي حماية أنفسهم وأضحيتهم، وإذا مرّ أحد أفراد العائلة دون نثر الملح على الدّم فإنّها ستؤذيه باحتلالها لجسمه وسيطرتها على روحه، فالملاح في هذا الطّقس له دور وقائي من كلّ ما يمكنه أن يؤذي أو يتسبّب في الفساد، ولم يعد دوره يقتصر على تعديل الذّوق الطّعامي فقط فاستثنائية الملح في المجتمع المدروس تجاوزت بذلك الذّوق الطّعامي إلى الدّور الوقائي فأصبح يخترق كلّ تفاصيل الفعل الاجتماعيّ، ولا يقتصر فقط على المائدة، لتكوّن بذلك الكثير من الترسّبات الثقافيّة التي تعلي من قيمة الملح في المجتمع، "وتستجمع معتقدات ورؤى تفسيريّة وتنهل من ديانات وحضارات سابقة، لتحتلّ درجة من القداسة في كثير من السياقات الثقافيّة، لينضاف

1 للمزيد انظر: مارك كيرلانسكي: تاريخ الملح في العالم - الامبراطوريات، المعتقدات، ثورات الشعوب والاقتصاد العالمي- ، ترجمة أحمد حسن مغربي، سلسلة كتاب عالم المعرفة 320 ، الناشر المجلس الوطني الكويتي الكويت، 2005.

الفصل الرابع: طقوس يناير، بين خصوصية النسق المحلي ورمزية المضمون الدلالي

الملح إلى هذا المستوى من القداسة بحكم حيويته بدءا بكونه شرطا وجوديا في اعطاء معنى للمائدة، فهو أصلها وسرّ استمراريتها، وصولا إلى تعدّد استعمالاته وتأثيره في بناء الاستراتيجيات الفردية والجماعية، ولهذا يصير دالاً مركزياً يكتسب قوته بسبب تاريخه¹

وهنا نستنتج أنّ الملح يمثل طقسا واقيا وحاميا لهم من الأرواح الخفية وتجنباً لإيذائها لهم ومنعها من انتهاك حرمة الذبيحة أو القربان، ويمكننا إدراجه ضمن طقوس الوقاية وكذا التطهير في مناسبات مختلفة، حيث أنّ له عدّة استعمالات حسب معتقدات وعادات الأفراد، فقد " لاح الملح أيضا كآلية لمواجهة الشر والتخلص منه واتقائه وكوسيلة لاستجلاء الخير وافتتاح الأفعال والممارسات الاجتماعية، إذ تشتغل المنظومة المعنوية في هذا المجال تحديدا لإنجاز كثير من التحذيرات والترسيمات السلوكية في مستوى مواجهة الجنّ والعين الشريرة، فمن يريد الاستحمام ليلا عليه أن يلقي حفنة من الملح في الحمّام لطرد الجن (...). كما يستعمل الملح لردّ العين بذره في النار، أو وضعه في جيب العروس ليلة الزفاف ونثره أمام الباب تأميناً لها من الشر"²

وهذا ما لاحظناه في مجتمع البحث فوجدنا أنّ هناك نوع من الطّهارة يلزم الملح عبر عدّة طقوس فنجده يستعمل لحماية العروس من الحسد والعين، وأيضا لحماية المولود الجديد، بل وحتى في ختان الأطفال.

وقد أصبح الاعتقاد بأنّ الملح عامل تطهير ووقاية مترسّخا في الأذهان التي نشأت على ذلك وترسّخت في المخيال الجماعي للشعوب حتى أصبح معتقدا لا يمكن التخلّي عنه لينتقل إلى منزلة المقدّس، وكما يشير روني باصي إلى أنّ انتشار الدّم يشكّل هاجسا في كلّ المجتمعات.

1 عبد الزّحيم العطري: قرابة الملح الهندسة الاجتماعية للطعام، شركة المدارس للنشر والتوزيع، الدار البيضاء المغرب، ط1، 2016 ص. ص 168 - 169.

2 المرجع نفسه، ص 171.

الفصل الرابع: طقوس يناير، بين خصوصية النسق المحلي ورمزية المضمون الدلالي

ولهذا لن تكون واقعة نثر الملح أمرا عابرا، كونها تقليدا عريقا، ولا يمكن تفسير هذه الوقائع والطقوس إلا في إطارها الاجتماعي والتاريخي، وكونها وليدة حاجة المجتمع فإنها قابلة للتغيير أو التعديل حسب وعي الأفراد وحاجاتهم وفق التغيرات الحاصلة في المجتمع.

- بديل القرينة تراب

هناك قرين آخر للدم يحلّ مكان الملح إذا غاب هذا الأخير وجب اللجوء إليه كبديل عنه، وهو حسب حمّو بوشخار في ترجمته لكتاب روني باصي الذي يشير إلى أنه إذا كان الذبح خارج المنزل فيرمي الرجل بعض التراب على الدم والأخذ بنقيض هذا الاعتقاد يجعله يفقد دلالاته التي تصبح مهدّدة بالطمس، إن لم تكن دخلت باب المجهول، فالدم ببساطة عامل ربط بين الإنسان والجنّ، وكما يكتسب مناعته يلتزم بحمايته والحفاظ على عدم هدره ونسيانه، والتراب هو العنصر السحري الذي خلق منه آدم، لقوله تعالى:

{إنّ مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثمّ قال له كن فيكون}¹

فهو يعتبر مبدأ خلق الإنسان ومثواه الأخير، وهو متعدّد الحضور في الميثولوجيا الإنسانية، كونه أحد العناصر الأربعة التي نشأ منها العالم كما هو معتقد في الفلسفة الغربية منذ البحوث القديمة لاسيما فلاسفة الإغريق القدماء الذين شرعوا في صياغة النظريات القائمة على العناصر الأربعة الكلاسيكية منذ القرن الثامن قبل الميلاد والمتمثلة في: النار والماء، التراب والهواء.

1 قرآن كريم: الآية 59 من سورة آل عمران.

الفصل الرابع: طقوس يناير، بين خصوصية النسق المحلي ورمزية المضمون الدلالي

وأول من تكلم عن فكرة العناصر الأولية هو الفيلسوف اليوناني الإغريقي إمبيدوكليس وتبناها فيما بعد كل من أفلاطون وأرسطو، وقد تصوّر إمبيدوكليس بأنّ كلّ شيء في الكون مركّب من أربعة عناصر أساسية لوحدها أو مشتركة بكميّات قليلة أو كثيرة وهي: الماء، التراب، الهواء والنار.

وحسب اعتقاده فلاسفة الإغريق القدامى وظنّهم بأنّ هذه العناصر الأربعة لا تتغيّر في الطبيعة فإنّهم زعموا أنّ كلّ شيء مكوّن من تلك العناصر التي يحدّد ترابطها وتفاعلها بقوى الجذب والطرّد وهذا ما يؤدّي الى تغيير ظاهري يشبه ما يحدث في المواد والجزئيات على المستوى الذري، كما ارتبطت سمات وخصائص الإنسان بهذه العناصر الأربعة التي لم تكتف بوصف الظواهر الفيزيائية فقط، بل امتدّت لوصف السمات الأساسية في الإنسان، فعلى سبيل المثال وحسب المعتقدات القديمة: ارتبطت الأرض والتي تتصف بالصلابة والامتداد بالجوانب الفيزيائية والحسيّة للحياة، بينما دلّت المياه التي تتصف بالانسياب والتغيّر الدائم على العاطفة والتعاطف، كما لا يمثل الهواء ما نتنفسه والغلاف الجوي فقط، بل أيضا كان يمثّل العقل والدكاء والإلهام، ولم تشر النّار إلى الشمس والاشتعال فحسب، بل إلى العاطفة الإبداعية والحماس، فالعناصر الأربعة تمثّل جوهر الحياة وأساسها، فكلّ شيء ذو مضمون به أرض، وكلّ شيء متدفّق وله مشاعر به ماء، وكلّ شيء يتعلّق بالصّوت أو الاتصال به هواء، وكلّ شيء له طاقة به نار.

لا يمكن للإنسان أن يعيش بمعزل عن هذا العنصر، فالتراب مصدر حياة للإنسان فهو يمثّل الأرض، حيث يعيش ويمشي فوقها، ويقوم بحرثها وزرعها للحصول على طعامه، ويبني بها وعليها مسكنه، ويصنع من ترابها أوانيّه ومختلف الأدوات الطينيّة التي كان ولا يزال الإنسان يستخدمها في حياته اليومية، ولهذا فالتراب يحظى بمكانة تجعل الإنسان لصيقا به للأبد، كما أنّه يحظى بقداسة

الفصل الرابع: طقوس يَنّاير، بين خصوصيّة النسق المحلّي ورمزيّة المضمون الدلالي

خاصّة فيما يخصّ أعمال التّطهير المعنوي من الدّنس وخير دليل على قداسته استخدامه كبديل للماء أثناء التيمّم.

أمّا من خلال قدرته السّحرية في بعض الاستعمالات الشّعبيّة، فلطالما كانت للتربة استخدامات رمزيّة وخرافيّة، كما تبين لنا في طقس نثر التراب على الدّم المُرّاق من الذّبيحة كبديل للملح، فقد اكتسب التّراب قداسة خاصّة في عيد يَنّاير أو راس العام تعادل قداسة الملح في التّطهير والوقاية وكأنّ التراب غير مؤهّل لاستعادة قداسته ضمن طقوس يَنّاير في حضرة الملح ولا يبرز للسّاحة الطقسيّة إلا بغياب الملح حتى يعتبر واقيا بديلا عند اجتياز الدّم المُرّاق أو المساس به. ويتبين في هبة الدّم هذه ونسق الذّبيحة الدّامية - هبة حياة للطّبيعة والآلهة - طقس حماية وجلب الرضى والخير، ليتجدّد هذا الطّقس في حلقة من السلسلة التي يشكّلها استعمال الملح وبديله التراب في اطار قانوني محتمّ.

وبهذا يكون الالتزام بهذا القانون مطلق والذي يمكننا أن نصلح عليه في دراستنا هذه بـ (ميثاق النثر) نظرا لأهميّته والتزام مفردات البحث بتطبيقه، معتقدين بانجذاب الجن (الجنون) الى الدّم فيطردهم الملح أو بديله التراب، وبذلك يحمي من المصائب التي يمكن أن يثيرها حضورهم بغياب القرينة وبديلتها (الملح والتراب) اللذين يشكّلان بنّدا النثر الملازمين للدم المُرّاق (الذّبيحة أو الأضحية) في عيد يَنّاير خاصّة وفي جميع المناسبات الاحتفاليّة عامّة في مجتمع الدّراسة، وبهذا يشير السياق الاثنووغرافي الى دنس وخطورة الدّم الذي ينبغي دائما التخلّص منه بنثر الملح أو التراب، ويشير اشتراكهما في اجراءات إلغاء المحظورات والصّراع ضدّ الأرواح الخفيّة إلى خاصيّة التّطهير والحماية.

3- طقوس طعام يناير من اليد الآكلة إلى اليد الكاتبة

- الطعام أفق للتفكير من اللمفكر فيه

إن ميدان الطعام يحظى باهتمام كبير من جانب الأنثروبولوجيين، لأهميته القيمة باعتباره عنصرا رمزيا وثقافيا، كما يعدّ شاهدا على تحولات المجتمع ومدخلا للكشف عن المعنى الثقافي للإنسان، ومسارات البناء الثقافي الذي يتجاوز المتن الغذائي الى الاجتماعي، والديني، والاقتصادي وكذا السياسي بل وحتى النفسي فهو كما يشير العطري "واقعة ثقافية أو هندسة اجتماعية" تؤسس لمعنى انتقال الانسان من الطبيعة إلى الثقافة، يَحْتَزِنُ في كافة الممارسات والطقوس المرتبطة به دلالات مكثفة، تستدعي من الباحثين مجهودا استثنائيا لإنطاقها واستنطاقها"¹ واكتشاف ما تنطوي عليه من دلالات ورموز.

وظقوس الطعام في احتفالية يناير أو راس العام كما هو شائع متعدّدة، حيث تقوم النساء بتحضير عدّة أطباق وأكلات شعبية من صباح اليوم الأول من السنة الجديدة الموافق لـ 12 جانفي إلى غروب شمس، ليظهر الطعام في هذه المناسبة كفعل قرباني يراد منه تأكيد الالتزام الاخلاقي بالواجبات التعبّدية التي يوجبها الانتماء إلى هذا الطقس أو ذلك، ليستدعي الطعام بذلك، وحسب تعبير رولان بارت "يستدعي حتما صورا و أحلاما ومحرمات وأذواقا وخيارات وقيما"² فمن خلال طرق إعداد طعام يناير (راس العام) وتقديمه وتدييره ينكتب تاريخ طويل من التّصوّرات والممارسات والعلاقات، ومن ذات المطبخ نقرأ توترات المجتمع وتوازناته في الزّمنين الفائت والزّهن باعتباره متنا قرائيا وتحليليا، يحوي العديد من الشفرات التي تفسّر ثقافة المجتمع المميّزة

1 عبد الرحيم العطري: مرجع سابق، ص 9.

2 رولان بارت: أسطوريات- أسطرة الحياة اليومية، ترجمة قاسم المقداد، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع دمشق، 2012، ص 94.

الفصل الرابع: طقوس يناير، بين خصوصية النسق المحلي ورمزية المضمون الدلالي

" فليس هناك طبق جامد أو صامت، إنّه ناطق بما حدث وبما يحدث في سوق التبادلات والصراعات والتنافسات الثقافية والاجتماعية، فعن طريق هندسة إعداده ونسق رموزه تنسلك سبل مقارنة الثابت والمتغير " ¹

وعندما نفكر في الطعام وهندسته الاجتماعية نكون بذلك قد انخرطنا في تحليل عدد من النصوص والأنساق الثقافية المتداخلة، فالتعامل مع الطعام وتحليله على حدّ تعبير كلود ليفي شتراوس لا يقلّ أهميّة عن تحليل القرابة والزواج وباقي الاستراتيجيات المجتمعية، ولا يكون معزولاً عن النسق الثقافي الذي ينتمي إليه الفاعل، فكلّ طعام يتأسس على سيرورة ثقافية تتضمنّ انتقالات وتفاعلات تنطوي على إشارات تنتمي إلى بنيات عميقة دالّة تختزن من الرموز والطقوس ما يفيد حقا في تأويل الثقافة السائدة، والكشف عن تناقضات المجتمع من خلالها ²

ليصبح الطعام المعدّ خصوصا لاحتفالية يناير أو راس العام لغة ناقلة للمعاني ويتخذ عددا لانهايا من المعاني والأدوار في تيار تكوين المجتمع والثقافة الذي لا يتوقّف، حيث تقدّم الاستخدامات الاجتماعية والثقافية للطعام الكثير من التفكير ببصيرة وتمعّن في أحوال البشر ونظام علاقاتهم من خلال انتاجهم للأطعمة وطرق إعدادها واستهلاكها، ليخرج بذلك (طعام يناير) من حيز اللامفكر فيه وينطلق نحو حيز المساءلة والتفكير وتتوسّع دائرة الانشغال به كثقافة دالّة نقرأ ونحلّل من خلالها المجتمع المحلي وسيرورته بين الثابت والمتحوّل، ليعتبر الطعام نسقا من انساق التواصل يخضع في التعامل معه لنظام مواز للأنساق الثقافية الأخرى ويبتّ فيها المعنى.

1 عبد الرحيم العطري: المرجع نفسه، ص. 6 - 15.

2 Claude Levi -Strauss, *Le triangle culinaire*, L'ARC, N :26, 1965, P22.

الفصل الرابع: طقوس يَنّاير، بين خصوصيّة النسق المحلّي ورمزيّة المضمون الدلالي

كما تقول جين سولر (Soler) "...إنّ مطبخ أيّ شعب يرتبط بفهم هذا الشعب للعالم (...). فلا يمكن فهم محرّمات الطّعام ومؤشّراته بمعزل عن النسق الذي توجد فيه، لا بدّ من وضعها في مركز العلامات التي من نفس مستواها والتي تكوّن معها نسقا " ¹

أي أنّ الطّعام يشكّل نسقا لا بدّ أن يرتبط بأنساق المستويات الأخرى لتكوين النسق الاجتماعي الثقافي لشعب معيّن (ثقافة يَنّاير)، فالطّعام عموما يتّخذ فعلا معاني ضمنيّة، وكثيرا ما يستخدم في شعائر وطقوس المرور من مرحلة ومن طور إلى آخر من مراحل الحياة، وهذا ما نلاحظه في الانتقال والعبور إلى السنّة الجديدة عن طريق احتفاليّة يَنّاير وما تحمله من ممارسات وطقوس وضرورة البحث والتّقصّي في مؤشّراتها وما تحمله من دلالات ضمنيّة مضمرة وجب الكشف عنها لذا فقد استوجب البحث في طقوس طعام يَنّاير وهندسته الاجتماعيّة الاشتغال بتقنيات المقابلة والملاحظة مع عيّنة محدودة من مجتمع البحث (ريف بئر القوسّة) أملا في تحقيق أدنى حدّ من التمثيليّة المجاليّة التي قد تساعد في إبراز وتحليل الطّعام في عيد راس العام (يَنّاير).

1 كارول م. كونيّهان: أنثروبولوجيا الطّعام والجسد، ترجمة سهام عبد السلام، الهيئة العامة المصرية للكتاب القاهرة، مصر، 2012، ص 40. (بتصرّف)

- فطور يناير... طمينة وفطائر

طقوس الطعام في احتفالية يناير كما هو شائع متعددة حيث تقوم النساء بتحضير عدة أطباق وأكلات شعبية، من صباح يوم السنة الجديدة إلى غروب الشمس، حيث تستيقظ النساء باكرا ويحضرن أطباقا محددة للفطور، وتشير إحدى المبحوثات بأنهنّ (أي نساء المنطقة وربّات البيوت) يستيقظن في الصباح الباكر وتقمّن بإعداد خبز المنزل المسمّى حسب لهجتهم المحليّة (الكِسرة) التي تحتلّ مكانة خاصّة لدى مجتمع البحث فهي فُوْهُمْ اليومي، وتظهر المركزيّة الرّمزيّة للكسرة (خبز الدّار) في مجتمع البحث في قصّة روتها لنا إحدى المبحوثات تحت عنوان "المرأة المعلقة في القمر" أو المرأة الممسوخة (المسخ) باعتبار ذلك السواد الذي في القمر وعدم توحدّ لونه هو جسم المرأة، وهي من الأساطير الخرافيّة التي ردها الأوّلون، حيث وحسب اعتقادهم "كانت هناك امرأة في زمن مضى من زمن أجدادنا الأوائل تعيش في حالة مزريّة من الفقر، وكان لديها ابن صغير وفي يوم من الأيام اشتدّ جوعه وجوعها فدعت ربّها بأن يمنّ عليها بقطعة خبز أو أيّ شيء يؤكل فوهبها الله (حسب اعتقادهم) ما طلبت حيث أنزل لها خبزًا يكفيها هي وابنها ملفوفا في قطعة قماش من الحرير، فأطعمت ابنها حتى شبع وأكلت هي أيضا، ولما اتّسخ ابنها بعد قضاء حاجته البيولوجيّة أخذت قطعة من الخبز ونظّفته بها تاركة قطعة القماش لأنها أعجبتها ولم تهنّ عليها أن تتّسخ، ولهذا غضبت الآلهة والطبيعة وقامت بتعليقها رفقة ابنها في القمر كعقاب لها، كونها لم تحترم النعمة الموهوبة لها، ودنّست الخبز الذي يحظى بمكانة مقدّسة"¹ والرّواية تروى من كبار السنّ للأحفاد كأسلوب تربوي توعوي بقداسة الخبز.

1 مادة اثوغرافية مستقاة من الميدان.

الفصل الرابع: طقوس يناير، بين خصوصية النسق المحلي ورمزية المضمون الدلالي

ولهذا أصبح الخبز على اختلاف أشكاله وطرق إعداده العصرية والتقليدية يحظى بمكانة مقدّسة لدى أفراد مجتمع البحث، حتى أنهم إذا وجدوا قطعة مرمية على الأرض يأخذونها ويقبلونها ويتمّ وضعها في مكان مرتفع حتى ولو كان فوق الحجارة، وهذه الرواية لا تزال متداولة إلى يومنا هذا لدى مفردات البحث، كما أنهم يشيرون إلى أنّ صورة المرأة المعلقة لا تزال واضحة في القمر وتتضح أكثر عند اكتماله.

كما تقوم ربّات البيوت بتحضير الفطائر و الطّمينية - حيث يقمن بعجن التمر (الغرس) مع قليل من خبز المنزل (الكسرة) المعدّ دون خميرة مع إضافة جميع أنواع المكسرات المتاحة وعجنها بالزّبدة مع العسل ثم تشكّل أقراصاً- وذلك لاحتواء الفطائر على حلاوة تحلي أيام السنة الجديدة و احتواء خبز المنزل (الكسرة) على الخميرة التي تعتبر رمزاً للكثرة، حيث أنّه إذا ما تمّ وضعها في العجين يتضاعف حجمه، وبذلك تتضاعف خيرات السنة، ومثيل هذا الاعتقاد لمسناه في دراسة ادموند ديستان وبن حاجي سراج حول عادات ومعتقدات سكّان منطقة بني سنوس التي تتخلّلها احتفالية يناير، حيث تعتبر الخميرة رمزاً للتقاؤل عند النساء في وقت تحضير السفنج للناير " فإذا خمرت العجينة حتّى فاضت على أطراف الأواني التي تحتويها، فإنّ ذلك علامة خصب، ولا ينبغي أن يتجرّأ أحد على التعبير عن فرحته بشكل عال، لأنّ ذلك يوشك بقطع الثروة التي تفضلت بالابتسام (لصاحبها) على عتبة العام الجديد"¹

أمّا الطّمينية فهي ترمز للحلاوة ويفتح سكّان المنطقة يومهم الأوّل بها حتى تنتقل حلاوة هذه الأكلة إلى السنة الجديدة، وإعداد هذه الأكلات حسب اعتقاد السكّان تعتبر فال خير و تيمّنا بسنة فلاحية سعيدة.

1 ادموند ديستان، م. بن حاجي سراج: المرجع السابق، ص. 64 - 65.



الصورة رقم (23)



الصورة رقم (24)

الصورة (23-24) تمثل فطور يناير (الأولى طمينة والثانية فطاير)

- عشاء يناير وعمق الخطاب

كما أشرنا سابقا أنّ تناول الطعام يعدّ أمرا رمزيا عاليا، كون بعض الأطعمة تستخدم للإشارة أو الترميز لمناسبات بعينها، ليكون بذلك الطعام له مضمون رمزي كبير، فهو يأخذ معنى رمزيا غنيا بسبب أهميته ولأنه كثيرا ما يستخدم لتأكيد الترابط بين الأفراد والمجتمعات، كما أنّ السمات الخاصة المميزة للطعام تعطيه ثروة من الدلالات، وأشهر من لاحظ هذا كلود ليفي شتراوس (Lévi-Strauss) وماري دوجلاس (Douglas) ورولان بارت (Barthes) وغيرهم، فأثناء تحويل الطعام من طبيعته الخام إلى منتج صالح للأكل ينقل البشر رسائل بالتلاعب بخلطات الطعام وأنماط الطهي واللون والمذاق والشكل، وهذا ما نجده بوضوح في إعداد وتناول الأطباق المخصصة لعيد راس العام أو يناير بدءا بفطور الصباح وانتهاء بعشاء يناير المتمثل في طبق الشرشم رفقة الكسكس الذي يعدّ طبقا رئيسيا في منطقة الدراسة وثابت الحضور دوريا لدرجة أهله لاكتساب نوع من القداسة.

* الشرشم ومماثلة المعتقد... أيّ قداسة ؟

تحرص النساء على إعداد أكلة الشرشم الخاصة بـ راس العام أو يناير حصرا والتي ترافق أكلة الكسكس إلزاما، ويتم إعداد طبق الكسكس أو الكسكسي كما هو متداول في مجتمع البحث في المنزل دون اقتنائه جاهزا؛ أي يشترط إعداده يدويا، ويصطلح على عملية التحضير بتسمية لفتيل (بفاء ساكنة وتاء مكسورة مع لام ساكنة في الأخير)

وفي ذلك يقول الباحث سمير زمال " الكسكس أو الكسكسي هو طبق ضارب في التاريخ، يصنع من طحين القمح في شكل حبيبات صغيرة، ويُتناول بالملاعق أو باليد، يطبخ بالبخر ويضاف إليه اللحم أو الخضار أو الحليب أو الزبدة والسكر النَّاعم، حسب الأذواق والمناسبات، ويتمّ إعداده عن

الفصل الرابع: طقوس يناير، بين خصوصية النسق المحلي ورمزية المضمون الدلالي

طريق طبخه في إناء مثقوب يسمّى الكسكاس بوضعه فوق قدر يغلي بحيث يطبخ الكسكسي ببخار الماء أو بخار الطّبخ¹

وتسمّى عمليّة طهيّه على بخار الماء أو المرق الخاص به في مجتمع البحث بعملية التّفوير، وقد لاحظنا طقساً آخر يتخلّل عمليّة طهي الكسكس وتّفويره وهو عدم وضع الكسكس في الكسكاس بشكل مستوٍ ومسطّح بل يجب وضعه على شكل هرم أو قبة وتسمّى في المخيال الشعبي شوشة الكسكاس وذلك امتثالاً لعادات الأجداد وتطبيقاً للمثل الشعبي المتداول بين سكان المنطقة

" كسكاس بلا شوشة كي الرّاجل بلا طرّوشة "

وهذا كناية عن كلمة الرّجل وقيّمته أمام أهله وقبيلته، كما تمسّ أيضاً جانب فقره وغناه، أي تتعمّد الزّوجة أو حتّى البنت وضع شوشة من الكسكس حتى لا يفقد الرّوج أو الأب مكانته الماديّة وسلطته المعنويّة بين أهله وأقرانه*

وهو يعتبر ضروري لمثل هذا اليوم المبارك، فكما تتكاثر حبّات الكسكس وتزداد بعملية لفتيل وكما تشكّلت كميّة معتبرة مع كلّ فتلة من كميّة قليلة من السّميد (الدقيق) كذلك يزداد خير ورزق

العائلة²

1 سمير زمال، مرجع سبق ذكره، ص 168.

* مادة اثنوغرافية جمعناها من الميدان خلال المعاشية.

2 للمزيد انظر كارول م. كونيها في مؤلفه: أنثروبولوجيا الطعام والجسد .



الصورة رقم (25) عملية اعداد الكسكس -الفتل- / تصوير الباحثة



شوشة الكسكاس

الصورة رقم (26) عملية تفوير الكسكس بعد فتله



صورة رقم (27) تبين الأركان المادية في عملية التفتوير

تصوير الباحثة

وقد أصبحت للكسكس مركزية في تدبير المناسبات الاجتماعية وحتى الدينية، تبرر إلى حد كبير الإنشغال المعرفي بأبعاده ودلالاته، مما يوجب الاهتمام به كشرط وجودي في مختلف المناسبات، أي أن إعداد طبق الكسكس من أهم عادات المنطقة، ولديه مكانة خاصة وحضور دائم في مناسبات مختلفة، فنجد حاضرا في أفراحهم، بل وحتى في أقرانهم (أحزانهم - لاسيما الموت). وكأبرز طقس يميز احتفالية يناير فإن الطبق الرئيس يجب أن يكون معدا من أكلتين رئيسيتين يتجسدان في أكلة واحدة عند التقديم؛ وهما الكسكسي والشرشم الذي يعد من القمح المطبوخ والذي يطهى في مرق خاص يتضمن مكونات رئيسية مما أنتجته الأرض وجادت به الطبيعة من مصادر

الفصل الرابع: طقوس يناير، بين خصوصية النسق المحلي ورمزية المضمون الدلالي

حيوانية ونباتية، حيث يشتمل على القمح الذي تتقعه النساء في الماء ليلة قبل طهيه (ويشترط أن يكون من إنتاج الأرض خلال السنة الماضية وليست السنوات التي قبلها) يضاف إليه الحمص والفرماس* ويضاف إليه مكّون آخر من مصدر حيواني وهو لِكَلِيلَة* وتطهى المكونات السابقة مع لحم الدجاج- الذي يمثل قربان الاحتفال- مع إضافة الخضر المتوقّرة مع مكّونات أخرى متعارف عليها في الطقوس المطبخية (التوابل والطماطم) .

وفي عينة بحثنا يتم احضار بعض المكونات الرئيسية لتحضير عشاء راس العام(يناير) والمتمثلة في (لِكَلِيلَة - الفرماس - القمح - وحتى البصل أحيانا) من الدار الكبيرة؛ أي بيت الجدّ حيث تقوم الجدّة أو من يقوم مقامها بتوفير تلك المكونات وتوزيعها على منازل أبنائها المتزوجين دون بناتها المتزوجات لأنهنّ خرجن من مسؤولياتهم وانضممن إلى نطاق أسرة أخرى، وضرورة القيام بهذا الطّقس تضمن بقاء الأبناء على صلة دائمة بأهلهم وتحت السلطة الأبوية الأولى، وحتى يكون هناك امتداد للأسرة وتعاليمها لا انقطاع لها.

ليتم في آخر عملية الطهي إضافة الحليب المغلي إلى الخليط و يمكن تسميته بعد الطهي بأكلة الشّرشم وتقديمه فوق الكسكس وأحيانا يوضع بمفرده لمن يريد تناوله منفردا، كما هو موضّح في الصور الآتية:

* الفرماس: وهو عبارة عن المشمش أو البرقوق المجفّف والذي يوجد فيه نوع من الحموضة

* لِكَلِيلَة: حيث يتم إعدادها سنويا من اللّبن المطبوخ مع بعض الملح حتى يصبح كتلة مثل الجبن ويتم تصفيته ووضعه ليجمد، ثمّ تخزن طيلة السنة لاستعمالها في أكالات معينة مثل البركوكش



الصورة رقم (28)

الشّرشم في مرحلته الأولى (طبخ القمح في الماء والملح)



الصورة (29) طبق الشّرشم بعد طهيه وتقديمه منفردا



الصورة (30) تقديم طبق الشرشم مع الكسكس

الصورتين (29-30) من تصوير الباحثة

في هذه المناسبة الطعام الرئيسي والمتمثل في طبق الشرشم مع الكسكس يحضر بمكون رئيسي هو القمح الذي يعتبر عند بعض الشعوب علامة الرخاء، حيث " وفي أعياد الميلاد يأكلون أطباقا وطنية معدة من القمح، وحلوى موضوع عليها سكر، من قمح"¹ ولعل استهلاك القمح في هذا اليوم راجع لقدسيته لدى كافة سكان شمال افريقيا، فالقمح له مكانة مقدسة من بين أنواع الحبوب الأخرى في جميع الحضارات الانسانية، ويبين مكانته في الميثولوجيا

1 فيليب سيرنج: مرجع سبق ذكره، ص 311

الفصل الرابع: طقوس يناير، بين خصوصية النسق المحلي ورمزية المضمون الدلالي

العالمية فيليب سيرنج بقوله " في كلّ مكان كانت السنابل الأولى -بواكير المحصول- تقدّم

للآلهة (...). ففي السنبلة الإلهية يستقرّ أكثر وأفضل غذاء طبيعي " ¹

ومن خصوصية هذا الطّعام المقدّم في رأس العام أنّه يشكّل رمزا لغنى وخصوبة ووفرة المحصول

ومن لم يشبع في تلك الليلة لن يشبع طيلة السنة امتثالا لمقولة:

كُول الشَّرْشَمِ عُمْرِكَ مَا تَحْشِمُ

لِي مَا يَشْبَعُ فِي رَأْسِ الْعَامِ .. مَا يَشْبَعُ طُونُ الْعَامِ ²

بمعنى أنّ هناك خطابا يحوي معاني عميقة حيث تخاطب الأم صغارها وتحثّ كلّ فرد في العائلة

على ضرورة الأكل وعدم الخجل ان طلبت معدتهم المزيد، وتذكيرهم بقاعدة يناير التي تنصّ على

أنّه من لم يشبع في رأس العام أي يناير لن يشبع طوال السنة وستأتيه سنة خيرا قليل وشؤمها

كثير، وهذا حسب اعتقاد مفردات مجتمع البحث، لهذا فهم يلتزمون ويلتزمون الأطفال خاصة على

تناول عشاء يناير المتمثّل في طبق الشرشم كما أسلفنا، حتى يحسّوا بالاكْتفاء بل والتّخمة أحيانا

وذلك حتّى يكون عام خير وبركة عليهم ولا ينقصهم شيء طيلة السنة، كما تحثّ الأمّ الأطفال على

تناول الطّعام بطريقة لائقة ثمّ تنظيف الأيدي جيّدا بعد العشاء، مستندة في ذلك على حكاية 'الغولة

التي تعلق أصابع الأطفال ليلة رأس العام وتلتهمها ان وجدت فيها رائحة عشاء يناير وقربانه-

اللحم'- حيث تتّبع الأم أسلوب الترهيب والتخويف أثناء سردها للقصة التي فحواها أنّه " في زمن

أجدادنا الأوائل كانت هناك امرأة عجوز تشبه الغول في ملامحها الشريرة، كانت كلّ ليلة رأس العام

وبعد تناول عشاء يناير تدخل الدوّار (منطقة ريفيّة) وتنتظر واقفة عند باب كل دار لتتأكّد إن غسل

الأطفال أيديهم قبل النّوم وان لم يمتثلوا لأوامر الأم بغسل اليدين تتدخّل بعد نومهم مباشرة وتبدأ في

1 م. ن، ص. ن.

2 مادّة اثوغرافية مستقاة من الميدان.

الفصل الرابع: طقوس يَنّاير، بين خصوصيّة النسق المحلّي ورمزيّة المضمون الدلالي

لعق أصابعهم وتختار واحدا لالتهامه، ان وجدت فيه رائحة عشاء راس العام، فيستيقظ الطفل وهو فاقد لأحد أصابعه* وقد أصبحت هذه القصّة لا تقتصر على عشاء يَنّاير فقط، بل تلجأ الأم إلى سردها كلّما أعرض الابن عن غسل يديه بعد تناوله وجبة العشاء في سائر الأيام العاديّة، سيما إذا كانت الوجبة دسمة وتتطلّب غسل اليدين، لتصبح هذه القصّة من الحكايات الهادفة التي تساهم في التربية السليمة والتنشئة الاجتماعيّة الفعّالة، على الرّغم من عدم وجود وتجسّد أحداثها حقيقة على أرض الواقع، ليكون طعام راس العام من خلال تجسيد الزمن الميثولوجي (القصص الأسطورية) في شكل طقوسي محكّم للاختبار وتأكيدا للالتزام، فتكتسب بذلك الوجبة الطقوسيّة (الشرشم) هالتها القدسيّة عبر مسارات وصولها عتبة المقدّس، كون هذا الاحتفال يستمدّ أصله من الطقوس الدينيّة والرواسب الثقافيّة القديمة، اذ يرتبط تحضير عشاء راس العام أو يَنّاير بطقوس ثقافية تختلف من منطقة لأخرى ترجع جذورها إلى بعض المعتقدات الوثنيّة، حيث " كانت النّسوة يضعن القليل من الطعام في مختلف أركان المنزل وذلك بهدف التقرب من الأرواح الخفيّة ونيل رضاها، ومع مجيء الإسلام اضمحلّت هذه المعتقدات واختفت"¹

كما لاحظنا من خلال شواهد الميدان وجود اعتقاد ضارب في القدم يحوي تفسيرات ميثيّة حيث يعتقد أفراد مجتمع البحث أنّه إذا أكل جميع أفراد الأسرة حتى الشّبع ووزّع على الأهالي والجيران وبقي جزء منه فإنّ ربّات البيوت تغمرنّ الفرحة، فحسب اعتقادهنّ ببقاء عشاء يَنّاير ليوم الغد ولو بكميّة صغيرة فإنّ السنّة الجديدة ستكون سنة خير ووفرة وإذا حدث العكس ولم يبق من عشاء يَنّاير فإنّ الأفراد يحزنون ويعتبرونه عام حزن وشر، وسنة فلاحية يتخلّلها القحط والجفاف.

* مائة اثنتو عشرين مأخوذة من الميدان .

1 لطيفة دوش، راس السنّة الامازيغيّة بين الطقوس الاحتفالية والرمزية السياسيّة، ص 2 / 3 . (بتصرف)

الرابط <http://www.hespress.com>

الفصل الرابع: طقوس يناير، بين خصوصية النسق المحلي ورمزية المضمون الدلالي

فطبق الشرشم مع ملازمه الكسكس من عادات المنطقة ويحتل مكانة مهمة وخاصة، لذا يتم توزيع هذا الطبق الرئيسي على الأهالي والجيران كهدية محبة تقاؤلا بسنة خير تجمع بين الأفراد، أو دعوتهم لتناول عشاء يناير معهم، وذلك لزيادة تثبيت أواصر المحبة بينهم.

وفي هذا نستحضر توضيح **موس (Mauss)** الذي يشير أن " للهدية قوة ثقافية متغلغلة، إذ تجعل الأفراد في حالة دين مستمر لبعضهم البعض كما تجعلهم مشغولين باستمرار بتبادل المعاملات الايجابية من خلال العطاء والأخذ " ¹

وهذا هو الهدف والمغزى من تبادل عشاء يناير، وبالتالي فممارسة هذا الطقس الخاص بوحدة طعام رأس العام وتبادلها، جعلتهم ينتمون لثقافة واحدة تتخللها إعادة انتاج مكتسبات السابقين واستمرار كينونة الجماعة، لذا فهو يعدّ أحد العوامل التي تجعل البركة تحل وتتنزل على الجماعة وتوحدّها مع كلّ حبة كسكس وحبة شرشم حسب المعتقد المتداول في مجتمع البحث، لذا فهو يعتبر اجباريا في بعض مناطق تبسة على غرار منطقة بحثنا الحالية، لاسيما عند أهالي عرش النمامشة كون تبسة منطقة عشائرية وتحت نمطية الزعامة الموهومة أو ما يعبر عنه في المنطقة بالعروشية التي كانت ومازالت متأصلة ومتجذرة في أعماق الكثيرين من أفرادها على اختلاف أعمارهم، رغم تمسكهم بدينهم (الاسلام) وبوطنهم الأم (الجزائر)، إلا أنّ منطقة تبسة لازالت تعاني من السيادة القبلية والعروشية فتجد هذا نموشي وهذا يحياوي وهذا عبيدي...، ومع ذلك فهذا لم يؤثر على تمسكهم بضرورة الاحتفال برأس العام (يناير) الذي يتفق الجميع على أنه امتداد لتاريخ أجدادهم وترسيخ لهويتهم، فإذا كانت قرابة الدّم و التحام العروشية تخلق علاقات وطيدة تجمع بين الأفراد فإنّ قرابة الطّعام أيضا على الشاكلة نفسها ولاسيما في الاحتفالات والمواسم، حيث تشمل الولايم

1 كارول كونيهاان: مرجع سابق، ص 31.

الفصل الرابع: طقوس يناير، بين خصوصية النسق المحلي ورمزية المضمون الدلالي

المجتمعية اعادة تأكيد دورية للجماعة الاجتماعية، كما تؤكد المشاركة في الطعام بقاء الجماعة متضامنة ومتماسكة فيما بينها، لأن تناول الطعام معا علامة على القرابة والثقة والصدقة. فالطعام عموما وعشاء يناير على وجه الخصوص ليس مجرد مجموعة من المنتجات أو المكونات الانتاجية كما أسلفنا ذكرها، والمعدة للاستهلاك لحتمية بيولوجية فقط، بل هو في نفس الوقت نسق من أنساق التواصل الاجتماعي بين الأفراد، والذي يعكس ثقافتهم المشتركة والمميزة لمجتمعهم المحلي.

والطعام المقدم احتفالا بعيد راس العام بدءا بفطور الصباح وانتهاء بعشاء يناير يمكن اعتباره نسقا منظما ضمن ثقافة شعبية تميز مفردات البحث عن غيرهم من الأفراد والمجتمعات، فهو نسق ثقافي يحوي لغة خاصة تنقل معاني ودلالات طقوس وممارسات متعددة، تتساق نحو مرجعيات الميثولوجيا في أغلبها، وفي ذلك يشير كلود ليفي ستروس إلى أن التعامل مع الطعام لا يكون معزولا عن النسق الثقافي الذي ينتمي إليه الفاعل الغذائي.

ولهذا فكل طعام حسب اعتقاد ليفي ستروس يتأسس على سيرورة ثقافية تنطوي على عدة رموز وطقوس تساهم في تفسير وتأويل الثقافة الكلية أو السائدة، فالطعام رمز ثري يتخذ معاني ضمنية قوية، وكما تقول جين سولر (Soler) "إن مطبخ أي شعب يرتبط بفهم هذا الشعب للعالم، ولا يمكن فهم محرّمات الطعام بمعزل عن النسق الذي توجد فيه، وهذا النسق نفسه لا بد أن يرتبط بالأنساق الأخرى، والتي يتم فصل معها لتكوين النسق الاجتماعي الثقافي للشعب المعين."¹

1 كارول م. كونيهان: مرجع سابق، ص. ص 39 - 40 (بتصرف)

الفصل الرابع: طقوس يَنّاير، بين خصوصيّة النسق المحلّي ورمزيّة المضمون الدلالي

وبهذا فطعام يَنّاير عموما (سواء كانت الأطباق المعدّة للفطور أو الأطباق المعدّة للعشاء) يحوي معاني عديدة تتمحور حول طقوس تقاؤليّة وأخرى تشاؤميّة من السنّة الجديدة، لتصبح أنساقا مركّبة تحوّل الأحداث الاجتماعيّة في زمن ماضي إلى شفرات وممارسات في الزمن الحاضر ولفهمها وتحليلها كان لزاما علينا استدعاء الميثولوجيا والأحداث الماضية (حسب تواجدها في المخيال الشعبي) وهو ما عبّر عنه ليفي شتراوس بالثنائيات المتعارضة، ليكون الطّعام وبنياته المختلفة هي الوسيط النّاقل لذاك التّعارض في علاقة البشر بالطّبيعة.

فيصير بذلك النّسق الطّقسي لطعام راس العام (يَنّاير) فعلا مقدّسا ينبغي من ورائه ادراك الطّبيعة وارضائها، بدءا من ذبيحة يَنّاير المثقلة بالرمزيّة وصولا لإعداد الطّعام وآليّة تقديمه، واعتباره طقسا مروريا ضمن شعائر وطقوس العبور من سنة لأخرى.

4- طقوس الخصوبة

هي "ممارسات سحرية يشيع انتشارها لدى الشعوب البدائية التي تربط أساطيرها بين إنتاج الأرض للمحاصيل الزراعية وبين عمليات الإنتاج والولادة عند الانسان" ¹ غير أن الطقوس الملاحظة من خلال استنطاق الميدان، لها علاقة بخصوبة وإنتاج الأرض لكنها لا تحوي أفعالا سحرية بل ترتبط بأساطير شعبية قديمة توارثوها عن أجدادهم.

وفي هذا النوع (الخصوبة والنماء) يشير مصطفى شاکر سليم أنه قديما قد كان يصاحب هذا النوع من الطقوس ممارسات شعبية كالرقص وتقديم الأضاحي والقربان البشرية أو الحيوانية، ويمكننا إدراج الطقوس الممارسة والتي لاتزال محافظة على تواجدتها في مجتمع البحث في ما يلي:

- طقس الحناء

تعتبر ظاهرة الحناء إحدى الظواهر التي تمت بصلات متعددة وانتماءات وظيفية للنسق الثقافي، حيث أخبرنا سكان منطقة بئر القوسة أنه يتم وضع الحناء للنساء والأطفال (ذكورا وإناثا) ليلة الاحتفال بعيد رأس العام، وإذا أتاهم ضيف في تلك الليلة فإنهم يقومون بوضع الحناء له إن كان طفلا (ذكرا) في إصبعه فقط أما الرجال فلا يمتثلون لطقس الحناء إلا في حفلات زواجهم فقط، وإن كانت أنثى (بنات أو نساء) فتوضع في كلتا يديها ورجليها، وهذه من عادات المنطقة تعبيرا عن حسن الضيافة وتوطيد أواصر المحبة بين الأفراد.

فالحناء حسب اعتقادهم " ثمرة من ثمار الجنة أنزلها أبونا آدم معه في شكل تاج كان يلبسه في الجنة ولما نزل إلى الأرض قام بزراعة ورقة من أوراق ذلك التاج ، فنمت لكنها لم تثمر، لأن تراب

1 نسيمه طيب ، مرجع سابق ، ص 162

الأرض يختلف عن تراب الجنة وإثمارها يقتصر فقط على عودتها إلى الجنة وسميت بالحناء لأنها تحنّ الى تراب الجنة "1

وهذا الاعتقاد يعود إلى أساطير قديمة متعلّقة بأصل النّبات وكيفية نموّه في الأرض وكلّها على شاكلة أسطورة الحناء، لذا فهي تعتبر نباتا مباركا وله فوائد عديدة، وتقديسا لهذه النبتة فإنّ جلّ سكّان المجتمع التبسي تقريبا يستعملونها في أفراحهم بل وحتّى في طقوس الموت إذ أخبرتنا إحدى نساء منطقة الدّراسة أنّهنّ يستعملنها للمرأة الميتة حيث "يقمن بوضع الحناء على يديها أو تخضيب شعرها إذا الشّيب كساه (كبيرة السنّ) قبل مراسم تغسيلها ودفنها، كما أنّهنّ يستعملنها عند دخول منزل جديد حديث البناء، حيث يتمّ نشرها في أركان المنزل ووضع خليط منها ممزوج مع السكر والماء في أعلى الجدار الأمامي للمنزل، اعتقادا منهم بأنّها تجلب الحظّ الوفير وتبعد الحسد والعين، وبما أنّها رمز للخصوبة والنّمو حسب اعتقادهم فإنّ صاحب المنزل سيزداد رزقا وتطويرا لمنزله، كما يُحظّر تناولها من قبل المرأة لأنّها تسبّب العقم، وبهذا تصبح الحناء طقسا مانعا للخصوبة، أي أنّ استعمالها محدود خارجيا فقط لزيادة الخصوبة، وحسب اعتقاد أهل المنطقة أنّه يُحظّر التلاعب بهذا الطّقس فلا تُرمى الحناء في مكان نجس كونها شيئا مقدّسا، لذا فعندما يبقى منها القليل تقوم النّساء بإذابتها في الماء ثمّ سكبها في حديقة المنزل وسقي الأشجار بها، وحسب اعتقاد سكّان المنطقة أيضا فإنّ واضعة الحناء تنام بها ليلة كاملة بعد لفّها جيّدا لتستيقظ في صباح اليوم التّالي وتقوم بنزعها، فإنّ وجدتها حمراء أو ذات لون مقبول فإنّ صاحبها تلقى خيرا كثيرا وهي محظوظة في هذه السنّة الجديدة، وأنّها ستنال خيرا وفيرا، أمّا إذا كانت صفراء ولونها لا يكاد يظهر فإنّ صاحبها ذات حظ قليل، وخوفا منهم من أنّ تكون السنّة سيئة عليهم، فإنّهنّ

1 مادة اثنوغرافية مستوحاة من الميدان.

يقمن بإضافة عدّة مكوّنات أخرى ليكون لونها يسرّهنّ قد تكون طبيعية من المنزل (السكر - قطرات من الليمون) أو كيميائيّة يشترينها.

وبهذا نستنتج أنّ استعمال الحنّاء ليست فقط بغرض التزيّن بل لها مدلولات غيبية قد تكون استنادا إلى أساطير يجهلها الأفراد في كثير من الأحيان، فإرجاعها إلى عادات ومعتقدات الأجداد كافية بالنسبة لهم.

- طقس تقليب الحجارة

يمكننا تصنيفه كطقس من طقوس الخصوبة، وهو طقس ذكوري، حكر على الرجال فقط وخاصّ بهم دون علم الأسباب الدافعة لذلك، فأفراد المجتمع المبحوث أشاروا إلى أنّه متوارث عن أجدادهم فقط، حيث يخبرنا أحد المبحوثين أنّه يستيقظ باكرا وقبل أن يقوم بطقس الدّبيحة الدّامية المذكور أعلاه، فإنّه يتّجه (على غرار باقي رجال المنطقة) إلى أرضه صبيحة السّنة الجديدة فيقوم بتقليب الحجارة، فإذا وجد تحتها الحشرات (نمل - دود) فإنّ هذا يفرحه ويفرح باقي الأهالي ويتنبؤون خيرا من السّنة الجديدة، وذلك بزيادة في الرّزق وزيادة في عدد أفراد الأسرة أو المنطقة بميلاد أطفال جدد، أو تزويج أحد الأبناء، لأنّ وجود كائنات حيّة دليل على الخصوبة والحياة الجيدة، وحسب اعتقاد أهل المنطقة فإنّ مقلّب الحجارة في هذه الحالة يكون محظوظا طيلة السّنة ويحظى بعمر أطول لرؤية أحفاده وربّما حتى أحفاد أبنائه، أمّا إذا تمّ تقليب الحجارة وانعدمت الحشرات فإنّ السّنة الجديدة تكون سنة سيّئة وقليلة الخيرات، بدليل انعدام الحياة تحتها، وانعدام الخصوبة، كما أنّهم يعتقدون أنّ من يجد حفرة تحت الحجارة التي تمّ تقليبها فإنّ موته أو موت أحد أفراد أسرته يكون في تلك السّنة، وتلك الحفرة تدلّ على القبر، فيرجع الى بيته حزينا ويعيش تلك السّنة منتظرا موته أو موت أحد أفراد أسرته.



الصورة (31)



الصورة (32)

الصور (31-32) توضح الاعتقاد السائد حول تقليد الحجارة

(صور تمثيلية من التقاط الباحثة لتوضيح المعتقد السائد)

الفصل الرابع: طقوس يناير، بين خصوصية النسق المحلي ورمزية المضمون الدلالي

حيث يعكس هذا الطقس ويجسد رغبة الإنسان في معرفة مستقبله وما سيقع له في مقابل أيامه وكذا معرفة حظه في هذه الدنيا وما سيربحه أو ما سيخسره.

وفي هذا المقام تحضرنا مقولة صبري مسلم في تحليله لما جاء به ابن خلدون في مقدمته " اعلم أنّ من خواص النفوس البشرية التشوّق إلى عواقب أمورهم، وعلم ما يحدث لهم من حياة وموت وخير وشر (...) والتطلّع إلى هذا طبيعة مجبولون عليها..."¹

وهناك طقس آخر ضمن طقوس الخصوبة كانت تقوم به النساء صبيحة 12 من يناير، إلاّ أنّهن توقّفن عن القيام به مؤخرًا، ولم يعد له أهميّة بالغة في احتفالية يناير، ولاحظنا غيابه طيلة سنوات الدراسة الأربع، حيث كانت النساء قديما تقمن بإحضار نبات أخضر (إكليل الجبل خاصّة) وتضعه في وسط المنزل، كدليل على الخصوبة وتيمّنا بسنة خضراء ونافعة، وتبتعد النساء عن احضار نبات الشّيح لمرارته، واعتقادهنّ بتأثيره السّلبى على السنّة الجديدة، وهذا الطّقس مماثل إلى حدّ بعيد ما أخبرنا به ادموند ديستان في كتاباته حول طقوس يناير في منطقة بني سنوس.

ومن خلال ملاحظتنا ومعايشتنا للشواهد الميدانيّة يمكننا القول بأنّ احتفالية يناير في المجتمع المحلي (تبسة) تشكّل منظومة متكاملة من الطّقس، كلّ طقس فيها يحاكي له دلالة معيّنة، كما تتداخل فيها عدّة أنواع من الطقوس التي يمكن ادراجها ضمن:

1 صبري مسلم: مقدمة ابن خلدون بين علم الاجتماع والفلكلور، ص 202 على الرابط:

http://www.ycsr.org/derasat_yemenia/issue80/sabri_muslim_ibin_khaldon.pdf

❖ الطقوس الدورية:

نتيجة حتمية لتحوّل الأساطير إلى سلوكيات تستهدف استعادة الزمن الميثولوجي، عندما خلقت الآلهة العالم وما يتضمّنه من انسان ونبات، فهي مرتبطة بأساطير التكوين وبأساطير الخصب التي يجري تكرار أحداثها واستعادة دورة الحياة والموت، وذلك إحياء للطبيعة النباتية بالانبعاث.¹ حيث تعمل الطقوس الدورية في هذا الاحتفال على تكرار الزمن الميثولوجي لعدّة أساطير وجعلها حاضرة مرّة أخرى عن طريق محاكاة الطقوس لها، والانتقال من خلالها إلى الزمن القدسي، لتكون كينونة موحّدة فيزيولوجيا، طقوسيا، وحتى تاريخيا.

وهذا ما أشار إليه فراس السواح في مقاله إذ يرى بأنّ " الطقس الدوري يتيح تكرار أحداث الأزمنة الميثولوجية الأولى فيجعلها حاضرة مرّة أخرى في يوم معيّن أو بضعة أيّام، تمثّل أيّام الاحتفال بالعيد، فيخرج المحتفلون من زمنهم الدنيويّ ويعيشون في تلك الأزمنة المقدّسة، فإذا كان الزمن الدنيويّ زمانا خطيا يسير من الماضي إلى المستقبل عبر الحاضر بطريقة لا رجعة فيها، فإنّ الزمن القدسي هو زمن عكسي يمكن استعادته وعيشه من خلال الطقس الدوري".²

وهذا ما اصطلحنا عليه بالزمن الروحي في موضع سابق من البحث، حيث تتم استعادة أحداث عيد يناير رمزيا وذلك بتجسيد طقوس وممارسات تتخلّلها قداسة الممارسة وتجدّر المعتقد.

1 نسيمه طييب ، مرجع سبق ذكره، ص 160

2 فراس سواح: الأسطورة والطقس، ص. ص 2 - 13 تمّ الزيارة بتاريخ: ... / 09 / 2020

للمزيد انظر الرابط: http://www.maaber.org/eleventh_issue/mythology1.htm

❖ طقوس التقوية

وتسمى أيضا بطقوس التعزيد، حيث تكون مرتبطة بما يحدث من تغيرات في حياة الأفراد سواء كانت هذه التغيرات يومية، فصلية، أم سنوية، كما نجدها ترتبط بالأحداث الاجتماعية المتكررة في حياة الفرد، ويتم من خلال القيام بهذا النوع من الطقوس بتمتين الروابط الاجتماعية وازهار وحدة الجماعة كما لاحظنا من خلال وحدة عشاء يناير، والتفافهم حول مائدة الطعام وأيضا هذا النوع يهدف الى بعث وبث الحيوية في الأفراد من خلال التنبؤ بالخير.

ثانيا: منظومة الوظائف المجتمعية لطقوس يناير وأبعادها

1- الأدوار والوظائف المتعلقة بطقوس يناير في المجتمع المحلي

عند الحديث في شأن وظيفة ظاهرة ثقافية أو اجتماعية ما على غرار ظاهرة الاحتفال بيناير وجب الإشارة إلى أنه ثمة تمييز ضروري، يجب اقامته بين معنيين على الأقل للفظه الوظيفة وضمن هذا التوجه كان السبق لـ روبرت ميرتون (Robert Merton) في تمييزه بين معنى الوظيفة الظاهرة (fonction explicite) والوظيفة الكامنة (fonction latente) فالأولى ترتبط بالغاية المستهدفة والماثلة في وعي الفاعلين، الذين يدركونها عندما ينخرطون في النشاط الاحتفالي والفضاء الطقسي له، أما الوظيفة الثانية فتتحقق من فعلهم دونما وعي أو قصد منهم¹، وما يهمننا كثيرا هنا في الظاهرة الطقوسية "يناير" هي وظائفها الكامنة، أي تلك التي تتحقق في حياة ممارسيها دون سابق وعي منهم، وسنعرض ذلك من زاوية أنثروبولوجية.

فالمجتمع في سياق سعيه للمحافظة على بنيته وقيمه وأنساقه الثقافية التي من شأنها أن تساعده في مواجهة التغيرات الواسعة التي تشهدها، والتي يمكن أن تهدده وتؤدي إلى بعثرته وتشتته فإنه يتخذ طقوسا وممارسات تتحوّل في كثير من الأحيان إلى معتقدات وشعائر وأنساق ثقافية لها دورها الفعّال في الحفاظ على أهمّ مميّزات المجتمع وآليات التمسك بها، ولا خلاف في أنّ الذاكرة الشعبية حافظت على هذا التراث المتواتر تحت تأثير العادة والتكرار بحفظ أدقّ الطقوس وتجسيدها في ممارسات خلال فضاءات زمنية ومكانية محدّدة ليتمّ نقلها عبر العصور وعلى مرّ الأجيال.

ونعلم أنّ النسق يتحدّد عبر وظيفته وليس عبر وجوده المجرد، والوظيفة النسقية لهذه الطقوس لا تحدث إلّا في وضع محدّد ومقيّد من خلال تعارض نسقان أو نظامان أحدهما ظاهر والآخر مضمّر كامن في اللاشعور الجمعي للأفراد، - كنسق تقديم القرابين والتضحيات- وهذا الكمون

1 Merton, Robert King, Eléments de méthode sociologique, Ed Plon, 1965, p. 167.

الفصل الرابع: طقوس يَنّاير، بين خصوصيّة النسق المحلّي ورمزيّة المضمون الدلالي

والاختفاء يجعل كشفه شيئاً صعباً خاصّة في مظاهر الثقافة الشعبيّة - مثل ظاهرة الاحتفال بيَنّاير - ممّا يشكّل نوعاً من الحساسيّة في معالجة هذه المظاهر من خلال الكشف عن أنساقها المضمرة بحكم أنّ منتجها الشعب هو نفسه حاضنها، وهي بمثابة الهوية الثقافيّة لمنتجي هذه الثقافة الشعبيّة.

واستناداً إلى ما استقرّنا من ميدان الدراسة، ومن خلال تحليل شواهد واستنتاجها فقد تبيّن أنّ احتفالية يَنّاير أو راس العام كما هو متعارف عليه في مجتمع البحث والتي أصبحت تشكّل ثقافة البناء الكليّ للمجتمع الجزائري وليس بعض المجتمعات المحلية أمثال تبسة فقط، ظاهرة ثقافية ذات تعبير صادق عن تراث هذا الشعب ومرآة تتعكس عليها صور نابضة عن حياته، وظاهرة ثقافية لها وظائف وأدوار عميقة بعمق مدلولات طقوسها وممارساتها، حيث تتطوي على دلالات رمزية ومعان اجتماعية تزداد أهميّتها بعمق إدراك الأفراد لها، فيكفي أنّها إحدى أهمّ الآليات التي أنتجها المجتمع بعد مخاض عسير، يكفي أنّها نابعة من تجربته التي ميزته عن باقي المجتمعات، فهي الآلية التي تعزّز وحدته وتماسكه، تحافظ على استمرار وجوده وكيونته بل وتعمل على تفسير وقائعه الاجتماعية كما يشير دوركايم الذي يرى أنّ " أيّ تفسير نفساني لواقعة من الوقاعات المجتمعية لا بدّ أن يكون تفسيراً مغلوطاً."¹

واحتفالية يَنّاير كظاهرة ثقافية تتداخل أنساقها الطقسية لتحتوي وظائف كامنة إلى جانب وظائفها الظاهرة، حيث تتحقق في حياة ممارسيها دون سابق وعي منهم، ويمكن تصنيف وظائف طقوس يَنّاير في إطارها العام إلى:

1 ايفانز بريتشارد ، مرجع سابق، ص 207

- طقوس أمنية... ارضاء الطبيعة والأرواح الخفية (التفاوض مع الطبيعة).

يرى تايلور "أنّ الانسان في المجتمعات الأولى كان يتمتع بقدرات خاصة نتيجة نظريته العامة إلى الكون وإيمانه بحيوية الطبيعة لدرجة تصل إلى تجسيد مظاهرها كلّها على نحو رمزي فالطقوس التي كان يؤدّيها كانت تهدف إلى أشياء أخرى غير ما تتبئ به ظواهر تلك الطقوس بمعنى أنّ هذه الأخيرة كانت تجسيدا لبعض الأفكار الغامضة لديه عن وجود كائنات عليا تملأ الكون"¹

وحتى يتمّ التواصل معها واسترضائها بل وترويضها أحيانا لجأ إلى استعمال رموز وعبارات تمّ تجسيدها لتصبح طقوسا ممارسة في فضاءات محدّدة، و بهذا يمكن معالجة الطقوس على أنّها صيغ من التّواصل القائم بين النّاس والآلهة أو الأرواح الخفية، مع أنّ هذه الأخيرة ليست شريكة مع الإنسان في منظومة تواصل واحدة، و هذا ما يشير إليه العالم الأنثروبولوجي الاسكتلندي جيمس فريزر *James Frazer* حيث يرى أنّ ثمة اعتقاد شائع في المجتمعات القديمة بأنّ هناك وسائل تمكّنهم من اتّقاء شرور الطبيعة " وأنّهم يستطيعون أن يعجّلوا في سير الفصول أو يبطئوا منه بفنّ السّحر، لذا قاموا ببعض المراسم وقراءة الرّقى والتعاويذ ليحثّوا المطر على السّقوط والشّمس على الإشراق والحيوانات على التكاثر وفواكه الأرض على النّمو."²

وبفعل الزّمن والتكرار استطاعت الطقوس أن تكتسب سمة القداسة حتى أنّها تحوّلت بفعل الزّمن إلى معتقدات دينية ونشير في هذا المقام إلى العالم الأنثروبولوجي مالينوفسكي ودراسته حول جزر التروبرياندي حيث "وجد أنّ الأهالي يمارسون أنماطا مختلفة من الطقوس السّحرية

1 نسيمه طيلىب ، مرجع سابق، ص 119.

2 جيمس فريزر، 'دونيس او تموز' دراسة في علم الاساطير والاديان الشرقية، ت جبرا ابراهيم، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، 1982، ص15.

الفصل الرابع: طقوس يَنّاير، بين خصوصية النسق المحلي ورمزية المضمون الدلالي

وبعد تعمّقه في البحث ومعايشته لهم لاحظ أنّ تلك الرّقصات الشعائرية والطقوس الممارسة تساعدهم على تبديد مشاعر الخوف من العالم المجهول المحيط بهم" ¹

- طقوس روتينية...دليل بقاء واستمرارية

لقد اهتمّ الرواد الأوائل من الأنثروبولوجيين في مختلف بحوثهم ودراساتهم بالكشف عن الطّرق والوسائل التي تعمل من خلالها العناصر والأنساق الثقافية في ترابط وتساند مستمر، وحركة المجتمع والمحافظة على كيانه المتميّز، وطقوس احتفالية يَنّاير من هذه الزاوية تعمل على تساند وترابط الأفراد المحتفلين، وإشراكهم ضمن معتقد واحد وتاريخ واحد والافتخار به، فالطقوس هي إعادة بناء ماضٍ سحيق إلى زمنية الحاضر بما يقتضيه التغيّر الاجتماعي والثقافي، أي إعادة بناء الماضي ضمن قواعد جديدة تتكهن بمستقبل أحسن.

ويشير الباحث نور الدين طوالي إلى أنّ دعوة الطّقس تكمن في إثبات الحدث التاريخي والأسطوري الشّهير فالطّقس في احتفالية يَنّاير يميل أساساً من خلال تكرار واستدامة القواعد التي تثبته إلى تكريس ديمومة الحدث الاجتماعي والأسطوري بقواعد الحاضر التي يفرضها التّغيير، فمن سمات طقوس يَنّاير أو راس العام أنّها نشاط تكراري سواء كانت فردية أو جماعية لكنّها ثابتة محدّدة تصاحب نسق المعتقدات، وطقوس يَنّاير لها طابع جمعي يعمل على تغيير الحالة النفسية والذهنية للأفراد، وهذا الطّابع هو الذي يجدّد حماسهم ويعطيهم الإحساس بوحدة معتقداتهم وتاريخهم، فهي أداة لدعم العاطفة الجمعيّة ووسيلة للتعبير عن تماسك المجتمع المحلي وكما تشير الباحثة طيلىب نسيمه أنّ " استمرارية الفلكلور (طقوس يَنّاير) تتحقّق بانتقال الثقافة من

1 محمد عباس ابراهيم، مرجع سابق، ص 113.

الفصل الرابع: طقوس يناير، بين خصوصية النسق المحلي ورمزية المضمون الدلالي

جيل إلى جيل، دون تغيير أو تحريف في الأسلوب العام للممارسة، مع قابلية نسبية للتعديل تبعاً لظروف جديدة مبنية على فاعليات مقصودة¹ (مواكبة التغيير)

- طقوس فلاحية...وتقديس الأرض الزراعية

تتعلق بتهيئة الأرض الزراعيّة وبذر البذور وحماية المحصول من المخاطر التي تهدّده والاستمطار وطقوس البواكير، حيث كانت تتضمنّ الزراعة عند الشعوب البدائيّة أضاحٍ بشريّة فيقتل عدد من العبيد وتخلط دماؤهم بطحين بواكير الحصاد ثمّ يصنع منه خبز يؤكل لضمان وفرة المحصول، ويعتبر مالينوفسكي أوّل من درس هذه الطقوس دراسة مفصّلة²

ونظراً لارتباط سگان شمال افريقيا عموماً بالأرض ارتباطاً روحياً، جعلوا هذا اليوم بداية تاريخهم، حيث يعبرون فيه عن تشبّثهم بالأرض حتّى وصفوه ببداية السنّة الفلاحية، ليصبح تقويماً زراعياً يتمّ فيه تنظيم الأعمال الزراعيّة الموسميّة، تمّ ابتكاره بدلاً من التقويم الهجري الذي يعتمد على القمر، ممّا يجعله غير صالح لأموال الزراعة، " وبالنسبة للتقويم المعتمد حالياً فالعديد من الباحثين أكدوا أنّه غير دقيق، لأنّ التقويم الفلاحي بدأ قبل حوالي 6500 و 7000 سنة قبل الميلاد، وأنّ التقويم الحالي تمّ اعتماده من طرف إحدى الأكاديميات الفرنسية تسمى (Académie Berbère) سنة 1962³ كما أسلفنا الذكر في مواضع سابقة من البحث.

هذا الجانب الطّبيعي المرتبط بالأرض وقداستها في ذهنيّة الفرد التّبسي هو البعد المركزي ومحور الاحتفال، في ظل وجود أنساق وأبعاد هامشية - غير أنّها ارتقت بهامشيّتها تلك الى المحور الرّئيسي وباتت هي الابعاد الرّائجة وطنياً - كما يراه أفراد مجتمع بحثنا وهو البعد السياسي وكذا التّاريخي الأكاديمي والتّمييز العرقي كما يروّج له حالياً، غير أنّنا نجد قدسيّة الأرض والزراعة تحتلّ

1 نسيمه طيلىب: مرجع سابق، ص 93.

2 شاكر مصطفى سليم: مرجع سابق، ص 825.

3 شهرزاد ميموني: مرجع سابق، ص 54.

الفصل الرابع: طقوس يناير، بين خصوصية النسق المحلي ورمزية المضمون الدلالي

الحيز الأكبر من هذه الاحتفالات وهذا لارتباط الفرد بالخصب الدوري للأرض، وانبعثت الفصول من جديد، فالأرض رمز للعطاء والخصوبة، ومنها تولد الخيرات التي تسمح للفلاحين بالتجدد معها مع كل انبعثت لاسيما في يناير موسم انتهاء البذر وبداية الخير والوفرة.

ويذكر سيرفييه Servier في مقال له عن طقوس البذر في الجزائر أن " أفضل وقت للبذر يمتد من بداية شهر نوفمبر حتى 12 يناير، وبعد ذلك لا يصلح البذر مطلقا، ويقدم في هذا مثلا كان رائجا عن قبائل بني حوى في الغرب الجزائري يقول:

إلا هزها يناير قيسهم مطاير، و إلا ما هزهمش كؤلهم فطاير

بمعنى إذا أمطرت في يناير فارم البذور في الأرض، وإن لم تمطر فمن الأفضل أن تأكل القمح وبهذا فتاريخ 12 يناير هو آخر تاريخ يمكن أن يبذر فيه الفلاح بذور القمح.¹

وهو تقريبا ما يماثل منظور الفرد التبسي ومعتقده الشعبي حول توقيت البذر، وهذا ما يعكس خبرته في الزراعة، حيث يقول المثل الشعبي في منطقة البحث والدراسة:

إذا زوات في يناير نقص من إخمائر وزيد في لمطاير

وهذه العبارة تدل على خبرة الفلاح كما أسلفنا الطرح في موضع سابق من هذه الدراسة، فبفضل تجاربه في الحياة الزراعية أصبح بإمكانه التنبؤ بأحوال الطقس والمناخ، حيث أنه إذا كثرت الأمطار في شهر يناير فعلى الأفراد أن يكثروا من حفر المخازن لأن الإنتاج سيكون وفيرا وعبارة زيد من لمطاير تدل على ذلك، وعليهم الاجتهاد في العمل و ترك الخمول والكسل.

هذا إضافة إلى رمزية الغذاء المقدم ليلة الاحتفال براس العام أي يناير (الشرشم والكسكس)، الذي يكون مستمدا من خيرات السنة الماضية، وفيه يحاكي الفرد التبسي الطبيعة بكل ما جادت به السنة من خير حتى تكون الطبيعة أكثر عطا وكرما في السنة الجديدة.

1 J. Servier, *Les rites du labour en Algérie*, in : *Journal de la Société des Africanistes*, 1951, t.21, fascicule 2,p.180.

كما أنّ مصطلح لمطامر كان يرمز في زمن ليس ببعيد إلى هاجس الخوف من شبح المجاعات وحتى الغلاء والحروب، كلّ هذه الأوضاع التي حلّت بالجزائر عموماً، أدّت بالفرد إلى " إعداد المخازن وادّخار القوت في البوادي والمدن على حدّ سواء لمواجهة الطّوارئ، كما تعود الأفراد على ادّخار القوت نظراً لتقلّبات الطبيعة، وما ينجم عنها من جفاف وكذلك تحسّبا للاضطرابات الاجتماعيّة، وتجدر الإشارة إلى أنّ هذه المطامير لا تتخذ إلاّ في الأرض الصّلبة التي لا يخاف عليها النّاس من الهدم."¹

"ومن الملاحظ أنّ هذه المطامير لم تستعمل لتخزين المحاصيل الزراعيّة فقط، بل لعبت دوراً في تخزين منتجات أخرى، كاللّحوم والدّهون، حيث كانت الدّهون تذاب وتحفظ لوقت الشدّة، حيث تضمن المخازن الأمن الغذائيّ، وتشكّل دعامة ماديّة لتمويل حملات الجيوش، وإمداد الرّعايا بالمؤن الغذائيّة في فترات الصّيق والمسغبة"²

1 عبد الهادي البياض: الكوارث الطبيعيّة وأثرها في سلوك وذهنيّات الانسان في المغرب والاندلس، دار الطليعة بيروت، ط1، 2008، ص. ص 197-198.

2 المرجع نفسه، ص 198.

2- أبعاد احتفالية يناير بين الظاهر والكمون

يعتبر الاحتفال بعيد راس العام أو كما يسمّى في عمومها عيد يناير من القيم الثابتة للحياة الاجتماعية المحلية، فظاهرة الاحتفال بيناير وتخليدها تعدّ محطة متعدّدة الجوانب ومختلفة الأبعاد فهي تعدّ محطة اجتماعية وثقافية وحتى نفسية، ضرورية في حياة العائلة التبسية التي تحتفظ من خلال هذا الاحتفال بجغرافية زمانية روحية وثقافية واجتماعية، لتعلن من خلالها انتماءها العقائدي والديني المقدّس.

- البعد التاريخي والأسطوري:

إنّ الاحتفال بيناير (راس العام) يجسّد ثقافة شعب ممتدّ على طول شمال افريقيا لثقافة ضاربة في أعماق التاريخ، ليتمّ احيائه بجملة من الطقوس ذات طابع احتفالي مرتبط بحدث تاريخي وأسطوري، والظاهر أنّ احتفالية بيناير في المجتمع الجزائري عموما هي ثقافة موحّدة ومتّفق على مسلماتها، إلا أنّ الدّارس والمتمعّن في حيثياتها يجد أنّ هناك اختلافا حول أصولها التي ربطت الشعب بعمقه التاريخي والحضاري، وبذاكرة مخياله الجمعي الممتدّ من أغوار التاريخ القديم ، ممّا جعلنا نتساءل عن مصدر هذه السّيرورة والاستمرارية وكيفية اختيار زمن الاحتفال وتوقيته (12) بيناير من كلّ سنة)، حيث نجد التاريخ الأكاديمي إن صحّت التسمية في هذا الموضوع، يشير إلى أنّ المرجعية التاريخية لهذا الاحتفال متعلّقة بحدث رئيسي وهو اعتلاء شيشناق عرش مصر ووصوله إلى هرم السّلاطة الفرعونية حيث حكمت أسرته مصر لمدّة قرنين من الزّمن -رغم ما احتوته هذه الرّواية من اختلافات كبيرة بين المؤرّخين والباحثين وتضارب في الرّؤى كما سبق وأشرنا.

كما أنّ حادثة انتصار القائد شيشناق في عموم بروزها مؤخرا وبالتعمّق في البحث في هذه الزّاوية وجدنا أنّها حادثة جانبية التاريخ لتدخل في حيز الأسطورة، لأنّها ارتبطت بالزّمن - زمن

الفصل الرابع: طقوس يناير، بين خصوصية النسق المحلي ورمزية المضمون الدلالي

البدايات الأولى - وهي تروي كيف تشكّل أمازيغ شمال إفريقيا، أين اكتشفوا هويتهم في مقابل الآخر، والآخر هنا هم الفراعنة، لذا يتم استدعاء هذا الحدث كحدث أسطوري ارتدادي على عكس الحدث التاريخي، وهنا يظهر نسق الأنا والآخر، كما أشارت إليه الباحثة عقون حنان في دراسة لها، فالآخر يتغيّر بتغيّر الأجيال، لكن يبقى الهدف واحد ألا وهو البحث عن الأنا وتثبيت الهوية ففي الزمن الأسطوري الأول للحدث التاريخي انتصر الأمازيغ على الفراعنة - بغض النظر عن التحفظات الواردة حول كلمة انتصر من طرف العديد من المؤرخين، نتيجة تضارب الآراء حول طريقة اعتلاء قائد الأمازيغ للعرش الفرعوني - ولغظة فرعون تتضمن عدّة دلالات تُحيل إلى القوة والعظمة والجبروت والسلطة، ليكسروا كلّ هذه الحواجز ويثبتوا تواجدهم ويضمنوا بقاءهم في هرم السلطة الفرعونية، وهم يلجؤون إلى هذا الزمن الأول لاستعادته وعيشه من خلال الطقس الدوري لأنّ الزمن المقدّس كما أشرنا سابقاً ليس زمناً خطياً يمتدّ من الماضي إلى الحاضر، بل هو زمن ارتدادي يمكن استرجاعه والدخول فيه.¹ وهذا معناه أنّنا لم نعد نعيش في الزمن التاريخي، بل نعيش في الزمن الأول أو زمن الأصل.

غير أنّنا لم نجد هذه الخلفية التاريخية للاحتفال بيناير - راس العام - في ذهنية الفرد التبسي ولا في مخياله الجمعي، عكس ما هو متعارف عليه بأنّ شعب شمال إفريقيا شعب مرتبط بالأرض والفلاحة أشدّ الارتباط، لهذا جعلوا من هذا التاريخ بداية تقويمهم الفلاحي، وأخذت الأوساط الأمازيغية كلّ الأمم تقويمها من هذا اليوم 12 يناير والذي يصل في سنتنا الحالية الى 2971 سنة أمازيغية.

وكون حادثة شيشناق التي يغيبها المخيال الشعبي لمنطقة البحث ببعدها التاريخي من هذا المنظور لا تحظى بتلك المكانة المروّج لها حالياً بتعظيم حدث الانتصار على فرعون مصر، حيث يقتصر

1 حنان عقون: مرجع سابق، ص 182.

الفصل الرابع: طقوس يناير، بين خصوصية النسق المحلي ورمزية المضمون الدلالي

الاحتفال برأس العام أو يناير في منطقة البحث على بعد آخر يتمثل في تقديس الأرض والزراعة وهو بعد أكثر عملية وبروزا من سابقه.

كما يستند الاحتفال براس العام (يناير) إلى نسق أسطوري أو مرجعية ميثولوجية تحولت إلى سلوك يستهدف استعادة الزمن الميثولوجي البدئي الذي " يكشف لنا أنّ العالم والانسان والحياة لهم جميعا أصل وتاريخ خارقان، وأنّ هذا التاريخ دالّ ثمين ومثالي"¹

بما في ذلك من سلوكات الانسان ونمط حياته واحتفالاته، وفي هذا يقول تايلور : الأساطير تتطوي على أعمق ما في السلوكات البشرية من نوابض وحوافز.

حيث تعود حيثيات الاحتفالية الخاصة براس العام ميثولوجيا إلى الحادثة التي وقعت بين العجوز والتاير وفي رواية أخرى أسطورة المعزة والسلف، حيث استهانت كل من (العجوز و عنزتها) بقوى الطبيعة واغترت بنفسها ونسبت صمودها ضد الشتاء القاسي إلى قوتها ولم تشكر الطبيعة، وشتمت يناير لينتقم هذا الأخير منها ومن عنزاتها ويجعلها عبرة لمن يستهين به - تم الإشارة إلى الرواية بالتفصيل في موضع سابق -

وقد انتشرت هذه الأسطورة في مناطق مختلفة وكانت العجوز عبرة لمن يسخر من الطبيعة حيث أصبح الأفراد يعتبرون هذا اليوم يوم حيلة وحذر ويتوقعون تقلب الطبيعة في أي لحظة ولهذا يقام احتفال يناير من كل سنة خوفا من غدر الطبيعة واجتتابا لشرها.

فعيد يناير حسب التاريخ الشعبي والميثولوجي لمنطقة البحث (بئر القوسة) يرمز للاحتفال بالأرض والفلاحة؛ تفاؤلا بعام خير وغلة وفيرة وتيمنا بسنة آمنة.

1 خليل أحمد خليل: المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1984، ص 18.

الفصل الرابع: طقوس يناير، بين خصوصية النسق المحلي ورمزية المضمون الدلالي

ومرجعية الاحتفال تعود الى تقويم فلاحي ظلّ الفلاحون يحيونه حتّى اليوم، وهو ظاهرة اجتماعية طقوسية دينية قبل مجيء الإسلام إلى المنطقة، حيث ارتبط بمعتقدات ضاربة في القدم، ويُعتقد أنّ من يحتفل بيّناير سيحظى بسنة سعيدة.

وبالعودة إلى الطقوس الممارسة أثناء الاحتفال براس العام أو ما يعرف بيّناير نجد ما يجسّد النسق الأسطوري بصورة جليّة من خلال الممارسات الطقوسية.

- البعد السوسيوثقافي

الطقوس كما سبق وأشرنا هي أفعال تترجم حاجات وأفكار مكبوتة في اللاوعي الجمعي فالاحتفال الجمعي يحيي في الفرد قوّة تجعله يتجاوز حوادث فردية، وهذه الطقوس تثبت أنّ في عمق الذات الفردية ذات جماعية كامنة، تجعلها هذه الممارسات تستيق، فيمكن تأكيد أنّ هذه الطقوس تأخذ دورا بناء في حياة الجماعة الأهلية، لأنّها توفّر لممارسيها نوعا من الشعور لا تستطيع رتابة الحياة اليومية أن تعطّهم إياه، إذ يساعدها على الانفلات من خطيئة الزمن - وهذا ما لمسناه من خلال أسطورة العجوز والنّايير وكذا في أسطورة المرأة المعلقة في القمر - أو إعادة إنتاج وتجسيد الزمن الروحي، فطقوس يناير بهذا المعنى ليست مجرد ممارسات فوضوية مفرغة المعنى، إنّما هي فعل جماعي يتوهج بالمعنى.

حيث تحدّد هذه الطقوس طبيعة علاقة الفاعلين بالآخرين وبالقوى الخفية أو ما فوق الطبيعة (الماورائيات)، وهذه الممارسات الثقافية لاحتفالية يناير يتمّ تداولها داخل بيئة اجتماعية مسؤولة إلى حدّ ما عن أهمية المغزى الوجداني، والرمزي والتعبيري للعلاقات الاجتماعية والثقافية، فهي تعبّر عن مدى تمسك المجتمع المحلي (تبسة) بانتمائه العرقي والثقافي والاجتماعي لأعراسه.

وهناك دراسات تعتبر أنّ التقويم الأمازيغي الحالي من بقايا التواجد الروماني في شمال افريقيا أي من "الأشكال المتبقية للتقويم الجولياني الروماني، الذي استعمل في أوروبا قبل اعتماد التقويم

الغريغوري (الميلادي) لذلك نجد أنّ الامتداد الاجتماعي والثقافي للاحتفال براس العام أي يناير يمثل احتفاء بالأرض واحتفالاً بالذاكرة وبالإنسان، باعتبارها مكونات أساسية للهوية الثقافية والوطنية في كلّ أبعادها المتعددة من غير اقصاء¹ وهذا ما تطرّق إليه العديد من الباحثين. فالبعد السوسيوثقافي الذي يحمله يناير ليس فقط الاحتفال بعاداته وتقاليد المخصصة بالتقاول بالسنة الجديدة واعداد المأكولات الشعبية وإعادة تأثيث المنزل، بقدر ما هو الحفاظ على الانتماء العرقي والاجتماعي وحتّى اللغوي، والتفاخر من خلال العودة الى التاريخ من حيث بدأ من أجل استمراره ونقله للأجيال.

كما تعدّ من خلاله (البعد السوسيوثقافي) الظاهرة ومن منظور فاعليها، وكذا سلوكياتهم وممارساتهم مصدراً أساسياً للرقابة الاجتماعية والثقافية على أفرادهم، فالرغبة في التعاقد والتلاحم الاجتماعي بين فرق العرش ومقاومة التشتت هي من أساسيات انعقاد واستمرارية هذه الظاهرة التي أضحت تمثّل دافعا طقوسيا لفعل التّواصل والاستمرار لهذا العرش ككيان وفاعل اجتماعي موجود لم ينته، "يعبّر عن نفسه من خلال هذه المظاهر الاحتفالية الشعبية التي تذكره بخوفه عن ضياع قيمه بين المتناقضات المادية والاقتصادية الصّاعقة اليوم كما يشير إلى ذلك الدكتور رجب النجار"²

ففي استمرارية القيام بالاحتفالية هذه والتشبّث بها وجد أفراد العرش المدروس (عرش اولاد مراح بمنطقة بئر القوسة) النّظام الطقوسي للاحتفال براس العام-يناير- المتوارث بينهم، الذي يمثلون له، ويعرّز تضامنهم وبه تحلّ مشاكلهم مع الطبيعة، ليبرز بذلك عامل اللّحمة الجماعية، من خلال اجتماع العرش بجميع مشاربه حول زمن روحي يحيل إلى العودة والتذكّر والعبرة، فيصبح

1 شهرزاد ميموني: مرجع سابق، ص53.

2 محمد رجب النجار: القيم والعادات والتقاليد العربي، من كتاب دراسات في المجتمع العربي، اتحاد الجامعة العربية، عمان، 1985، ط1، ص316.

الفصل الرابع: طقوس يناير، بين خصوصية النسق المحلي ورمزية المضمون الدلالي

راس العام بذلك (يناير) ذا زمن أصلي قدسي يجمع أفراد العرش في وحدة متناهية متجانسة أمام المتغيرات القدسية المسيطرة على مخيالهم الشعبي.

فقد كانت المجتمعات القديمة ومن بينهم الأمازيغ عاجزين عن فهم الطبيعة والكون وخبائاه، كما سبق وأشرنا في موضع سابق من هذا البحث، ونتيجة عدم فهم كل هذه التغيرات المفاجئة في الطبيعة حاولوا ارضاءها والتقرب منها بواسطة القرابين والطقوس المختلفة؛ ليكون الاحتفال بذلك مناسبة لتجديد القوى الروحية، من خلال ممارسة بعض الطقوس والقيام بتضحيات لإبعاد شبح الجوع والنحس والأذى، وجلب الخيرات ووفرة المحاصيل، بتقديم قربان للطبيعة طلبا للحماية والأمن وضمان الاستقرار.

لهذا كان المغزى من الاحتفال بيناير أو راس العام كما هو متداول في الوسط المدروس ومنطقة البحث (بئر القوس) سلوكا رمزيا يقدم للقوى الخفية المتحكمة في الكون، ليكون بذلك ذو دلالات فلاحية واجتماعية ونفسية معبرا عن انبعاث الحياة الجديدة.

- البعد السياسي:

إن نسق الأنا والآخر حسب الطرح المدرج سابقا يأخذنا إلى فكرة نمّتها وغدّتها السياسة الاستعمارية الفرنسية، "فقد عمل الاستعمار الفرنسي على خلق التّضاد من خلال ترويج الفكرة البربرية والدعوة إلى خلق كيان بربري مفصول عن باقي جسم الشعب الجزائري، وقد تمّ تتويج هذه الفكرة على الصّعيد السياسي بظهور ما يسمّى الظّهير البربري سنة 1914"¹

1 عبد الحميد بورايو: الأدب الشعبي الجزائري دراسة لأشكال الأداء في الفنون التعبيرية الشعبية في الجزائر، دار القصة للنشر، الجزائر، 2007، ص 10.

الفصل الرابع: طقوس يناير، بين خصوصية النسق المحلي ورمزية المضمون الدلالي

حيث تمّ خلق جو ثقافي مناسب في الجزائر منذ بداية الاحتفال " لتكريس ثقافة الآخر المتمثلة في العنصر العربي الوافد على العنصر البربري الساكن الأصلي، وذلك من خلال رصد الاختلافات في العادات والتقاليد والدّهنية لكلا الجانبين البربري والعربي"¹

فالبعد السياسي هنا يتبدى من خلال تغليب النسق التاريخي على الأسطوري والاجتماعي لاحتفالية يناير، حيث كانت بدايتها الأولى مع محاولات الاستعمار الغاشم الذي حاول غرس ثقافة الاختلاف والمغايرة في أوساط الشعب الجزائري، وصولاً كما أشارت عقون حنان وهو ما يتوافق مع تحليلنا إلى بعض الحركات المناوئة لوحدة الشعب الجزائري، والتي اتخذت من هذه الاحتفالات فرصة لتعمير أيديولوجية وثقافة الآخر في مقابل الأنا.

وقد تمّ ترسيم الاحتفال بمناسبة يناير في الجزائر واعتباره عيداً وطنياً ورسمياً، وأنه يوم عطلة مدفوعة الأجر لكلّ عمّال الوظيفة العمومي، وذلك اعتباراً من 12 جانفي 2018، من خلال قرار اجتماع مجلس الوزراء المنعقد بتاريخ 27 ديسمبر 2017، وقد جاء هذا التّرسيم بعد اعتراف الدستور الجزائري بالأمازيغية وترقيتها كلغة رسمية، ويرى أصحاب هذا الرأي أنّ هذا الإجراء جاء على غرار الإجراءات التي اتخذها النظام السياسي لصالح الهوية الوطنية بمقوماتها الثلاث: الإسلام، العربية، والأمازيغية، ومحاولة إبعاد هذه المقومات عن الممارسات السياسية والحزبية من جهة وتماشياً مع تحديات العصر والعولمة والظروف الإقليمية والدولية من جهة أخرى، بما يحقّق الاستقرار وتعزيز أواصر الوحدة الوطنية بين مختلف فئات المجتمع الجزائري²

1 المرجع نفسه، ص 11.

2 الهاشمي ع: الأمين العام للمحافظة السامية للأمازيغية نقلاً عن موقع وكالة الأنباء الجزائرية: نشر بتاريخ:

2018/01/02، 09:39 سا

- البعد الديني (الايديولوجي)

أكدت البحوث الاثنوغرافية والدراسات الأنثروبولوجية أنّ "حضور المعتقدات الشعبية في الدين هو ما يعين إطار التدين الشعبي ومادته، ذلك أنّ هذه المعتقدات في تمثّلها لحدود ما فوق الطبيعي تقترب من تكوين ديني اعتقادي كنظام لصيق بالدين"¹

كما يذكر وليم هافليند بأنّ الطقوس هي نوع من "الوسائل التي تربط الأشخاص بالشيء المقدّس ويغلب عليها الطابع الديني"²

وبما أنّ الانسان كائن طقوسي بامتياز وأنّ طقوسه في بُعدٍ من أبعادها هي ترجمة عملية لمعتقداته، وتعبير علني عمّا يخالجه من نوازع، وإذا كان شقّ من العلماء (علماء الأنثروبولوجيا أو علم الاجتماع) " قد عدّ الممارسة الطقوسية مجردّ تمظهر أولي لتدين الانسان، فإنّ شقا آخر يؤكّد الصلة الوثيقة بين الديني والطقسي، وحاجة الإنسان الموصولة لهما، رغم الأشواط الكبيرة التي قطعها في درب المدينة والحضارة المادية."

حيث يعتبر الطقس امتدادا اجرائيا للدين واسترجاعا جماعيا لأصوله وأصول الأسطورة، وهذا ما لاحظناه في المجتمع المدروس من خلال بحثنا الحالي، وذلك من خلال طقس القايمة أو الاستمطار وطلب الغيث، والشكل الذي تتخذه عروس المطر (شكل صليب) الذي يوحى إلى الثالوث في الديانة المسيحية، وكذا من خلال طقوس يناير وممارساته الاحتفالية حيث نلمس ذلك في الشرط المحدد لعدد الأثافي المتجددة كلّ سنة (ثلاثة) وهي في مضمونها ذات مرجعية وثنية.

1 محمد الجوهري وآخرون: بحوث في الأنثروبولوجيا العربية، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، جامعة القاهرة، مصر، ص 381.

2 نسيمه طيلىب: مرجع سبق ذكره، ص 154.

الفصل الرابع: طقوس يناير، بين خصوصية النسق المحلي ورمزية المضمون الدلالي

فيمتزج بذلك الديني (الروحي) بالدنيوي (المادي)، الأول يتجلى في التبرك بسنة خير وتحقيق رضا الطبيعة، والثاني يتعلق بما هو آت بعد مضي سنة انتاجية وفيرة وخيرة، إنه التصور التوفيقى للكون بين المادة والروح والذي يأمل من خلاله الفاعلون في الحصول على الراحة والسكينة والهدوء الداخلى من جهة، ونيل الخير والبركة من جهة أخرى.

خلاصة

هذه المناسبة تساهم في منح جرعات متجددة للتراث الثقافي الروحي وابرار بعده الوطني وما ينطوي عليه من دلالات، وما يتصل بالحياة الاجتماعية في المجتمع المحلي كطقوس الطبخ والذبح وكذا التطهير وفسيفساء الأمثال الشعبية التي تتخللها والأساطير المرتبطة بهذه الطقوس التي جعلت منه عادة متجذرة بكل دلالاتها في الذاكرة الشعبية المرتبطة بالفلاحة، ومنطقة تبسة على غرار باقي المناطق الجزائرية يحظى فيها الاحتفال بيناير بنكهة خاصة ومميّزة عن باقي المناطق رغم تهميشها علميا، وبهذا نجد احتفالية يناير تجسد وتمثل مناسبة خاصة ومليئة بالطقوس التفاوضية إلى جانب نظيرتها التشاؤمية.

والملاحظ أنّ الاحتفال بعد مجيء الإسلام إلى يومنا هذا تهبّت العديد من مظاهره، وتخلصوا من تلك الوثنية التي لا تتناسب مع القيم الروحية الإسلامية السامية، والتي تتعارض مع مقاصد الإسلام والشرع، ومع ذلك فبعض الممارسات الطقوسية الإسلامية التي اكتسبت تجذرا محليا وشعبيا يمكن أن تتحوّل من ضمانة للإمتثال إلى علامة للتمرد، وهذا حال الذبيحة المقدّمة التي تمثّل في مضمونها قربانا للآلهة.

الفصل الخامس

يُنَاير

من الظاهرة الاحتفالية المحلية إلى

التظاهرة الأيرادية الوطنية

يوجد داخل كلِّ انسان شدَّ وجذب دائمين

بين السلوك الشَّعبي وغير الشَّعبي

رتشارد فايس

تمهيد

من المعروف أنَّ التَّراث الرُّوحي لأية أمة ينطوي على تنظيم جماعي، ويعتبر في الوقت نفسه بمثابة الوعاء الذي تتصهر فيه المثل الاجتماعية والمقومات التي تضمن للمجتمع كيانه الرُّوحي فهو تراث يحوي جميع القواعد والسَّنن التي تنظِّم علاقات الأفراد ببعضهم وعلاقتهم بمجتمعهم وهويَّتهم ودينهم، كما يؤدِّي تراثنا المحلي (الرُّوحي) دوراً قيادياً في تغذية الشَّخصيَّة الوطنيَّة، لينتقل بذلك من المستوى المحليِّ محدود المعالم إلى المستوى الوطنيِّ متعدِّد الرُّوايا والأبعاد، وهذا ما لمسناه في احتفاليَّة يَنَّاير التي بدأت طقوسها تخرج عن المألوف محلياً، لينتقل بذلك يَنَّاير من المؤتلف إلى المختلف في فضائه الطَّقسي؛ آيراد الذي يمثِّل مسرحاً في الهواء الطَّلَق بما تقرضه حتميَّة التغيُّر، لتصير بذلك الذات غير ذاتها، ويصبح الفعل الطَّقسي يتغذَّى من الرِّغبة المتناقضة في الإفصاح والتَّكتم التي يبديها الفاعلون حول الوجه الآخر لاحتفاليَّة يَنَّاير، والتي تتمثَّل في التَّظاهرة الأيراديَّة التي تعتبر جزءاً آخر من الاحتفال، حيث تنتظم حول شخصيَّة مركزيَّة تدعى بأسماء متعدِّدة أبرزها " آيراد - بُوْجُلُوْد " حيث يتنكَّر في جلد حيواني للأضحيات المقدسة والذَّبائح، ويقود في تطواف (طواف) صاخب (أهازيج موسيقيَّة تقليديَّة) عدداً متغيِّراً من شخوص مقنَّعة تبدو عازمة على أن لا تخضع إلاَّ لأهوائها الخاصَّة، ليبدو كرنفالا آيرادياً يعاد انتاجه سنويّاً لاعتبارات قد يجهلها الفاعل نفسه، اكتسبت الممارسات الطَّقوسيَّة فيه تجذُّراً شعبيّاً بحيث يمكن أن تتحوَّل من ضمانة للإمتثال إلى علامة للتمرُّد مع الاحتفاظ بجزء منه في الظلِّ.

أوّلاً: طقوس يّناير وطبيعة التّغيّر

إنّ التحوّل هو سمة الوجود وإنّ كلّ شيء يتحوّل ويتغيّر، وعليه فإنّ دراسة التّحوّلات أو التّغيرات لها أهميّة في العلوم الاجتماعيّة والانثروبولوجيّة والنّفسية والاقتصاديّة والسياسيّة... إلخ حيث تمكّن العلماء من التّعرف على أسباب التّغير ومظاهره وعوامله ونتائجه باستخدام مناهج وأساليب قياسيّة في دراسة المجتمعات وما تمرّ به من تغييرات.

حيث يقول هرقليطس - الفيلسوف اليوناني القديم- "إنّ المرء لا يستحمّ في النّهر مرّتين، لأنّ النّهر يتغيّر بجريان الماء فيه مثلما يتغيّر الشّخص فور احساسه أو ملامسته لماء النّهر"، رغم دقّة هذه الملاحظة وصدقها الواقعي فإنّنا نميل في العادة إلى إسباغ طابع الثّبات والديمومة ولو لفترات محدّدة على أنفسنا وعلى ما حولنا، ورغم ما يحدث من وجوه التّغيير سواء أكانت طفيفة أم كبيرة فإنّنا نظلّ نعتقد أنّ للنّهر شكلاً ثابتاً وأنّ للإنسان ولشخصيّته ملامح تبقى على حالها من دون تغيير.

والحديث عن التّغيّر في مجاله العلمي يسمح لنا بالتمييز بين التّغير الاجتماعيّ و التّغير الثقافيّ على الرّغم من صعوبة التّمييز والفصل بينهما، فالتّغير الاجتماعيّ يشير إلى تبدّل في أنماط التّنظيمات الاجتماعيّة لجماعات معيّنة تعيش ضمن مجتمع معيّن*، بينما يشير التّغير الثقافيّ إلى ظهور صفات جديدة و مركّبة تمثّل الجوهر الثقافيّ¹

¹ معن خليل العمر: مرجع سابق، ص. ص 69-70.

* وبهذا يمكن القول أنّ التّغير الاجتماعيّ يقوم على التحوّلات الملاحظة خلال أقصر فترات زمنية ممكنة، كما هو محصور جغرافياً و سوسولوجياً حيث يمكن ملاحظته داخل رقعة جغرافية أو في إطار اجتماعي وثقافي محدود.

الفصل الخامس: يّناير من الظّاهرة الاحتفالية المحليّة إلى التّظاهرة الوطنيّة الايراديّة

وقد أشار مالينوفسكي إلى التّغيّر على أنّه العملية التي يتحوّل بها نظام المجتمع من نموذج إلى آخر، بمعنى يحصل تحوّل شامل في الأجزاء البسيطة و الصغيرة إلى المعقدة و الكبيرة، مثل " تحوّل قرية إلى مدينة أو تحوّل الصناعة اليدوية إلى صناعة تكنولوجيا حديثة، كما أنّ التطورات هذه لا تحصل في فترة زمنية وجيزة بل تأخذ فترة طويلة قد تأخذ سنين وأجيالا أو قروناً بسبب المعوّقات الاجتماعية والاقتصادية والجغرافية و السياسية لتطوّرها"¹

حيث صارت ظاهرة التّحوّل ظاهرة بارزة في كلّ الأنشطة الاجتماعيّة والثقافيّة، وصارت لها تأثيرات واضحة في كلّ المجالات الحياتيّة، لذا كان من بين أهدافنا المرجو تحقيقها من خلال هذا البحث هي الكشف عن مدى تمسّك أفراد المجتمع المحليّ بتبسة بعاداتهم وتقاليدهم وكذا معتقداتهم المتعلّقة باحتفاليّة يّناير التي كلّ الطقوس الممارسة تُوجي بأنّ الاحتفال بـ راس العام - حسب ثقافة المجتمع التبسي ولهجته المحليّة أو يّناير كما هو متعارف عليه وطنيا وبشكل رسمي - هو احتفال بسنة فلاحية وتيمّنا بخير أوفر من السنّة المنقضية، وكذلك البحث في التّغيرات التي طرأت على الاحتفالية وطقوسها بل وحتّى وظائفها ومدى تأقلم الفرد معها.

طقوس يّناير التي تعتبر بشكل ما ادراجا لتجربة معيشة شعب ضمن صيرورة كليّة تنتهج أسلوب التّكرار للمحافظة على وجودها، وفي مثل هذا السياق سبق لـ دوركايم أن بيّن في عمله الكبير " الانتحار " كيف يمكن لأشياء كثيرة كامنة في الحياة الاجتماعيّة أن تستفيق وتعاش من جديد خلال أزمنة متتاليّة²

¹ معن خليل عمر: مرجع سابق، ص74.

² Emile Durkheim, **Le suicide**, étude de sociologie, PUF, 1973, 354 pages.

الفصل الخامس: يَنَّاير من الظَّاهرة الاحتفالية المحليَّة إلى التَّظاهرة الوطنيَّة الايراديَّة

- والموضة نفسها المحسوبة على التَّجديد الدَّائم - لا تحمل دوما المبتكر الجديد بقدر ما تنهض على احياء موديلات قديمة تجددُها مع بعض الرّتوشات المضافة.

يمكن القول هاهنا على حدّ تعبير المحواشي أنّ التكرار واحياء الممارسات القديمة ظواهر ملازمة للتغيّر السريع (الاجتماعي والثقافي) الذي يقع في تجربة النّاس التّاريخيَّة (...) وبهذا المعنى تصبح ممارسات الطقوس ضمن احتفالية راس العام (يَنَّاير) خزّانا حاميا يضمن بواسطة " النّفي وإحياء زمن الأُصول" تقاديا قد يصاحب التّغيرات الاجتماعية السريعة¹

فالتكرار الدّوري لاحتفاليَّة يَنَّاير وطقوسها الممارسة يقاوم القصور النّاجم الذي تخلفه الوقائع والتّغيّرات السريعة الواقعة في وضع النّاس وأحوالهم.

والواقع أنّ المجتمعات المدنيَّة والحديثة واقعة أكثر فأكثر تحت هيمنة المؤسّسات وطغيان منظومة البرمجيّات والأزرار، ممّا يوسّع من حالات الاغتراب والاستلاب الثقافي، ممّا أصاب قيم العالم الاجتماعي التقليدي وكسّ وضمور، ففي هذه المجتمعات المتغيّرة حيث التهمت التقنية الثقافة الشعبيَّة ومقوماتها، وأعادت جدولتها بما لم يستسغه الكبار والمتقدّمون في السّن - الذين يحملون مشعل ذاكرة أجيال سبقتهم، وتاريخ ومقومات حضارة أكملها - لتأتي الثقافة المعولمة مكانها آتية على كلّ القيم والعادات والمعتقدات في هذه المجتمعات، إذ تواجه الأجيال الجديدة في ظلّ تحولات عسيرة، وكأداء أنواعا من ضياع الأبعاد والمعالم، فتخوض الأجيال تجربتها ضمن حادثة مسقطة وتحديث مشوّها وتابعا عند انطلاقة².

1 منصف المحواشي: مرجع سابق، ص 40

2 المرجع نفسه، ص. 40 - 41 (بتصرّف)

الفصل الخامس: يَنَّاير من الظَّاهرة الاحتفالية المحليَّة إلى التَّظاهرة الوطنيَّة الأيراديَّة

وهذا إن صحَّ التَّعبير حال تحوُّل احتفاليَّة راس العام أو يَنَّاير من طقوس وممارسات بسيطة محليَّة تُوحي بتقدِّيس الزَّراعة والتَّيْمَن بسنة فلاحية جديدة أوفر خيرا وأكرم عطاء، إلى تظاهرة أيراديَّة أوسع نطاقا وأكثر تعقيدا وغموضا من حيث الطَّقوس والممارسات، ومن حيث الأصول والخبايا، فحين تطفو الممارسات الأيراديَّة إلى وعي الفاعلين تصير طقوسها قواعد للكرنفال فتحدِّد الاحتفال، سواء لَمَّا يجهلها الفاعلون أو لَمَّا ينقصهم الاتِّصال المباشر بها، وهذا يعني القول من جهة إنَّ بنية الاحتفال بيَنَّاير هنا مستنبطة من الفعل الملموس والتنظيم الذي تتحقَّق بواسطته، ومن جهة أخرى أنَّها حركة الانتقال من الاحتفال المحليِّ المحدود إلى التَّظاهرة الثقافية الأكثر شمولية وتكمن الصَّعوبة مع ذلك في الامساك بهذه الديناميَّة، وبالتالي فاحتفاليَّة يَنَّاير بما تحمله من طقوس تبدو ساكنة، والتَّغيَّرات الطَّارئة عليها هي من البطء، بحيث لا يمكن ادراك حركتها إلا بتغيير مقياس الملاحظة، وفي هذا السياق فاللامتغير هو ببساطة ما يتغيَّر ببطء شديد، لتمثَّل الاحتفاليَّة الأيراديَّة بذلك خطابا بأكماله عن احتفاليَّة يَنَّاير، فتجد هذه الأخيرة نفسها محتلَّة ببعض القوى التي تمسرحها الأفعنة، وهكذا تجد احتفاليَّة يَنَّاير نفسها وهي الفعل المؤسَّس وقد آلت إلى ما هو راهن لتتحوَّل إلى تظاهرة ثقافية وطنيَّة في شكل كرنفال، وكلتاها (الاحتفاليَّة المحليَّة والتَّظاهرة الوطنيَّة) ترسمان وتتسَّقان لا خطابا واحدا بل خطابات يخطر بعضها يوميا لوعي الفاعلين، بينما يبدو أنَّ أخرى تسكن مجالات الكمون التي يستعصي عليهم بلوغها.

غير أنَّ الملاحظ أنَّ العائلة النسبيَّة موضع الدِّراسة في عمومها لازالت محافظة على عاداتها وتقاليلها مهما كان نوعها، سواء أكانت دينيَّة أم عائليَّة أم موسميَّة، أو حتَّى وطنيَّة، فالعائلة المحليَّة رغم أنَّها تعرَّضت لتطوُّرات اجتماعيَّة وثقافيَّة واقتصاديَّة عميقة، أكسبتها عادات وتقاليد جديدة مع الرَّمَن الجديد، والطَّرح السياسي والاجتماعي والثقافي والاقتصادي الجديد، غير أنَّ هذه التطوُّرات وهذه التَّغيَّرات ظلَّت عاجزة في أن تصيب بعض المظاهر الثقافية المحليَّة والمتمثَّلة في بعض

الفصل الخامس: يَنَّاير من الظَّاهرة الاحتفالية المحليَّة إلى التَّظاهرة الوطنيَّة الايراديَّة

العادات والتقاليد اللّصيقة بالذّات المحليَّة والذّكرة الجماعيَّة، حيث ظلّت متحفّظة ومحافظة عليها معتبرة ايّاهما جزءا من كيانها الرّوحي والعقائدي، وهذا حال الاحتفال ب راس العام (يَنَّاير) في حلّته وطابعه الزّراعي، واعتبار الاحتفال به احتفاء بالطّبيعة وتقديسا للأرض والفلاحة، على اختلاف ما يحمله الاحتفال من أبعاد اجتماعيَّة وثقافيَّة ودينيَّة تصبّ في رحم هويّته وكيانه الرّوحي، ورغم ما تمّ استحدثه من أبعاد ودلالات أخرى لم تكن تمثّل المخيال الشّعبي للفرد التبسي، كالاحتفاليَّة الايراديَّة مثلا، كما تمّ اسقاط بعض الطّقوس مثل زيارة أضرحة الأولياء والتضرّع لهم صبيحة راس العام أو يَنَّاير، وكذا الاستغناء عن طقس القايمة (طقس أنزار) الذي ثبت حسب دراسات العديد من الباحثين بأنّه يستمدّ أصوله من الوثنيَّة، وتهذيب بعضها الآخر وفق ديننا الاسلامي وما نصّت عليه تعاليمه، إلّا أنّ المجتمع المحليّ بقي محافظا على باقي الطّقوس التي يمارسها بنّيّة التيمّن بموسم فلاحي جديد أكثر خيرا من سابقه، كطقوس طعام يَنَّاير التي تعلن عن تضامن أفراد المجتمع الواحد وتجعل من الاحتفال مناسبة للمّ الشمل واحياء الزمن الرّوحي للأجداد.

ثانيا: طقوس يّناير واختلاف النّظرة إلى الغرض الحقيقي

كما نعلم أنّ الانسان من زاوية نظر أنثروبولوجيّة كائن طقوسي بامتياز مثلما هو كائن رمزي وعندما نقارب هذه المسألة تطالعنا مجموعة من الأسئلة الرّئيسيّة كما أشار إلى ذلك الباحث منصف المحواشي من مثيل: ألم تعد الطّقوس في مجتمعاتنا الحديثة حيث طغت العقلانيّة والنّفعيّة وسيطرت روح الدّنيوية (*sécularisation*) ممارسات مفرغة من المعنى، ولا تقع إلّا في هامش الأنشطة التي تنتج المجتمع: الاقتصادية والسياسية والتفاعلية والعلمية؟ ألم تبق للطقوس سوى مجالات ضيّقة في مجتمعات تهزّها موجات من فقدان العالم الاجتماعي لسحره (*désenchantement du monde*) كما يقول ماكس فيبر؟ ثمّ إذا كانت المجتمعات الحديثة قد "تعطلت" واتّجهت أفعال الأفراد فيها نحو النّجاعة وغمرتها موجات الدّنيوية كما سبق وأشرنا، أفلا يعني ذلك أنّ مجالات الممارسة الرّمزيّة ذات الشّحنات السّحريّة والطقوس قد ضاقت ولم تعد ذات معنى مثلما كانت في مجتمعات النّقليد؟

ومن زاوية أخرى أليس الفعل الطّقوسي لصيقا بالأفعال الاجتماعيّة لاسيما الاحتفاليّة منها، حيث تعتبر الاحتفالات الطّقسيّة وعلى حدّ تعبير منصف المحواشي (مناسبات للتعبئة وتجييش الوعي

الجمعي) بطاقات من المعنى في مجتمعات تتغيّر بسرعة وتعيش أزمة كينونة ؟

مهما كانت أو تكن طبيعة الأسئلة التي راودتنا وتراودنا حول طقوس يّناير والتّغيّرات التي تتخلّلها في المجتمع الجزائري عموما والمجتمع التّبسي على وجه الخصوص، واختلاف النّظرة إلى الغرض الحقيقي للطقوس الممارسة فإنّنا نعتقد أنّ ثمة صعوبة بمكان تطالعنا ونحن نفكّر في الظاهرة الاحتفاليّة الطّقوسيّة، أو نقاربها اليوم وهي تتصل بأمرين:

الفصل الخامس: يّناير من الظّاهرة الاحتفالية المحليّة إلى التّظاهرة الوطنيّة الايراديّة

- **الأوّل** يرتبط بموقع الطقوس والمقدّس في المجتمعات الحديثة وبكيفية مقاربتها علميا، فإذا كان الدّين الذي يتجسّد دوما من خلال الطقوس في مجتمعات التقليد كما قال ايميل دوركايم، يكاد يشمل كلّ شيء تقريبا، ثمّ تخلّصت الوظائف السياسيّة والاقتصاديّة والعلميّة في المجتمعات لاسيما الحديثة ولو جزئيا من الوظيفة الدّينيّة ومن القداسة المرتبطة بها لتأخذ الممارسات لاحقا صفة زمنيّة واضحة، فهل سنبقى نقارب الطّقوس على أنّها ملتبسة بالمقدّس والديني وأنّها واقعة في جوهر الاجتماعيّ؟ أم سنخرجها من قلب الاجتماعيّ ونبحث عنها في هوامشه وأطرافه، بما فيها من تبعات معرفيّة وعمليّة تمسّ وظائف الطقوس ودلالاتها؟ وهو ما طرحته مارتن سيقالان في مؤلّفها حول الظاهرة الطّقوسيّة في المجتمعات المعاصرة.

- أمّا الأمر **الثاني** فهو متأتّ من الأوّل فمع اتّساع مجال العقلنة الكبير في الحياة الاجتماعيّة الحديثة وانتشار منطق النّجاعة والتّفعية في العلاقات الاجتماعيّة، فما الحاجة إذن إلى ممارسة الطّقوس في عصر يمجّد فيه العقل النّفعي والتّقنية، والبحث عن المردوديّة والريّح المادّي المباشر؟ وما فائدة الأفعال والممارسات الرّمزيّة التي لا تنتج فائدة ماديّة في عصر الرّيح السريع؟

في واقع الأمر ليس في ممارسات الأفراد نشاط عقلائي صرف وخالٍ من تأثير شوائب "اللاعقل"

أو كما أطلق عليها مالبرانش بـ "مجنونة العقل" (*la folle du logis*) أو الخيال¹

بحكم أنّ الأفعال والأنشطة الطّقوسيّة تقوم على ضرب من الاحالة الرّمزيّة بين الشيء ومدلوله

وترتبط بتصوّرات تخرج عن اطار الضّبط التجريبي المعقول، وهذا ما لمسناه في احتفاليّة يّناير أو

راس العام كما هو متداول في منطقة البحث.

1 منصف المحواشي: مرجع سابق، ص 17. / نقلنا عن

Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique, Œuvres, t2, p 670.*

الفصل الخامس: يَنَّاير من الظَّاهرة الاحتفالية المحليَّة إلى التَّظاهرة الوطنيَّة الايراديَّة

حيث هناك طقوسا تستند فقط لما ينصّ عليه المخيال الجمعي دون بحث أو تحليل من طرف الفاعلين، حول النَّتيجة العمليَّة والملموسة فعليا، لهذا تبدو الأنشطة الطَّقسيَّة للتَّظاهرة الاحتفاليَّة (يَنَّاير) في ظاهرها أنشطة مفرغة من المعنى أو لاعقلانيَّة، تغطِّيها قشرة سطحيَّة تحول بين الطقوس وحقيقة ممارستها، ولهذا تمثِّل دراسة الطَّقوس مجالا خصبا لمختلف المجالات العلميَّة وللأنثروبولوجيا خصوصا، حيث تمثِّل مجالا يسمح بفهم شواغل الجماعة وذهنها الجمعي، وميدانا ثريا لكشف ما ينتجه المتخيِّل الجمعي في صور ذهنيَّة ورموز ماثلة في أعماق الشعور الجمعي. ليتجاوز بذلك النسق الطقوسي لاحتفالية يَنَّاير وبفارق كبير الأطر المحدودة بين زوايا المنزل وتحضير عشاء خاص ومميّز، متعديا ذلك إلى موكب احتفالي يحوي أنشطة يهيمن عليها اللّعب والمضاحك والصّوضاء، بالإضافة إلى طواف للمساخر بالأقنعة وفي هذا يشير عبد الله حمودي في مؤلّفه الذي اعتمدهنا مرجعا كما تمّ الإشارة إليه سابقا.

ثالثا: يّناير نحو تظاهرة فولكلوريّة وطنيّة...كرنفال آيراد

1- في معنى الكرنفال الايرادي:

إنّ كلمة الكرنفال كلمة أُخْتَلِفَ في مصدرها اللّغوي، فهناك ثلّة من الباحثين أشاروا إلى أنّها كلمة لاتينية، والبعض الآخر يشير إلى أنّها ايطاليّة، وهناك العديد من الروايات التي تذكر بأنّ الكرنفالات قد نشأت في سويسرا قبل المسيحية، فكانت الاحتفالات تقام مع بداية الرّبيع؛ بهدف طرد الأرواح الشريرة، فكان الناس يرتدون الأقنعة ويقومون بالغناء والرّقص، إلّا أنّها تحوّلت فيما بعد إلى مواكب للقديسين.¹

كما نجد هذا النّوع من الاحتفالات -الكرنفال- في العديد من مناطق شمال افريقيا، مع وجود الأقنعة من خلال اخفاء الوجه بالألوان (صنع الوجه بألوان مختلفة)، ووجود القناع في الأصل هو في الحضارة اليونانية يرمز إلى خرافة رجوع الأرواح إلى الأرض من أجل ازدهارها، وبحكم اختلاط الأمازيغ في شمال افريقيا قديما بهذه الحضارات أخذوا منها هذه الاعتقادات. فيتميّز كرنفال آيراد بارتداء مختلف أنواع الأقنعة والتّخفي بها، لعلاقتها بعادة تلوّخ الوجه باللّون الأسود في طقوس السّحر البدائيّة، لكنّ القناع مع مرور الزّمن فقد جزءا من طابعه الأصلي وصار أداة تتكرّر في الأشكال التّعبيريّة الشّعبيّة، فتحوّل دوره إلى نوع من المحاكاة التّهكميّة، كما استعمله البعض لإخفاء شخصيّته، ويظهر القناع بأشكال فنيّة متقنة.

1 Anne Lombard -Jourdan, *Aux origines de carnaval*, Edition Odile Jacob, Paris, France, 2005, p.100.

الفصل الخامس: يَنَّاير من الظَّاهرة الاحتفالية المحليَّة إلى التَّظاهرة الوطنيَّة الأيراديَّة

حيث نجد كرنفال آيراد في الجزائر ويحتفل به من خلال الرِّقص والموسيقى، ويطلق عليه المسخرة*، وهي عبارة عن تمثيليَّة بأسلوب هزلي يقوم بها الفلاحون من أجل مباركة الأرض وزيادة الرِّزق ورفع بمستوى الخصوبة، وتكون ممزوجة بالرِّقصات والأهازيج والموسيقى، كانت ترافق الاحتفال بيَنَّاير لتصبح احدى أهم طقوسه.

غير أنَّها وفي زمن ليس ببعيد كانت تميِّز مناطق معيَّنة دون غيرها من ربوع الجزائر، فتختصُّ بها مناطق في ولاية تلمسان وتمتثل القيام بها سنويا، مثل قبائل بني سنوس وكذا سگان منطقة الخميس، بالإضافة إلى منطقة القبائل الكبرى، أمَّا ومع انتشار ثقافة يَنَّاير المستحدثة بذات المصطلح عبر كامل ربوع الوطن، فقد أصبح كرنفال آيراد مطلبا أكاديميا وفق مرسوم تنفيذي مرسل من الهيئة الوصيَّة (الوزارة ومديريات التربية الوطنيَّة عبر مختلف ربوع الوطن) إلى المؤسَّسات التعليمية بغية التَّنفيذ واقامة الكرنفال في الوسط المدرسي، وفق برنامج بيداغوجي وثقافي وفني خاص بيَنَّاير في كلِّ المؤسَّسات التربويَّة احتفالا بالسَّنة الأمازيغيَّة الجديدة.

ويرتبط الكرنفال الأيرادي بطقوس غريبة ذات فعل جماعي يمكن توظيفها بشكل درامي مؤسس في مؤدَّيات تمثيليَّة تصويريَّة سمعيَّة بصريَّة جماليَّة، وربَّما كان ذلك إحياء لذكرى ماض مليء بالألغاز، "حيث يتضمَّن معان شتَّى فهو يحوي السَّوق والزيارة، أي الاحتفاء بزيارة الأولياء الصَّالحين، فضلا عن كونه المعرض والمهرجان والعرس، وتتظافر هذه الفعاليات لتنتشئ فضاء فريدا تمتزج فيه الأسطورة بالخيال والتراث الشَّعبي والعادات الاجتماعيَّة القبليَّة المعروفة منذ القدم ويتمُّ بصورة احتفاليَّة دراميَّة تمثيليَّة."¹

* المسخرة: و تعني كلُّ الطقوس المرافقة للألعاب المضحكة التي تحدث أثناء احتفال أو كرنفال آيراد.

1 ادموند ديستان، بن حاجي سراج: مرجع سابق، ص 65.

الفصل الخامس: يّناير من الظّاهرة الاحتفالية المحليّة إلى التّظاهرة الوطنيّة الايراديّة

فيعتبر كرنفال آيراد بذلك مناسبة تكميليّة لاحتفاليّة يّناير، الهدف منها " لمّ الشّمل وايجاد نوع من التّواصل بين أفراد المجتمع، هذا الاحتفال يمثّل رمز الخصوبة، والمعتقد السائد فيه أنّ الذي يفرح في هذا الاحتفال ويشارك في تمثيليّة الكرنفال يقضي عامه الجديد سعيدا، لذلك يمتنع عن كلّ عمل من شأنه أن يحول دون المشاركة في الفرح"

وحسب الباحث الأنثروبولوجي محمد سراج فإنّ آيراد عبارة عن فكرة انسانيّة تدعو إلى التّعاون والتكافل الاجتماعي، "حيث يقوم كلّ فرد من العائلة أم -أب- أطفال- جد- جدّة بدور معيّن في هذه التّظاهرة، الكلّ يشارك، فيتمّ الدّبح وتقوم الأمّهات بتحضير أشهى أنواع الطّعام، ليجتمع أفراد القرية نحو طبق عشاء واحد، وهي مناسبة خاصّة فلا يجب أن يغيب عنها أحد، ومن ثمّ يبدأ شباب القرية بالقيام بلعبة السبع أي آيراد التي تمّ التّحضير لها من قبل، حيث يتمّ مسبقا صناعة الأقنعة من الجلد والصّوف واختيار الأدوار في اللّعب، ثمّ تبدأ اللّعبة حيث ينقسم الفتية بين مهاجم ومدافع عن الأسد، ويسير المهرجان عبر كافّة القرية، ويتمّ الدّخول إلى البيوت واصدار زئير الأسد وإنشاد بعض الأغاني المعروفة بالمناسبة والدعوة بالخير لأهل البيت".¹

وتقدّم الأدوار في التّظاهرة الايرادية كما يشير محمد سراج حسب المكانة الاجتماعية للسّكان.

1 سارة جلطى: مرجع سابق، ص. ص. 66 - 67 - 75 (بتصرّف)

2- فرضيّات نشأة كرنفال آيراد

لقد وُضعت عدّة فرضيّات لدراسة أصل هذه الممارسات التي تقام، ويحشد لها جمهور كبير لمشاهدة لوحات آيراد والتي بقيت حسبها متأثرة إلى عهد بعيد بنماذج من العروض اليونانية القديمة التي تعتمد على السكر والرقص والغناء والفكاهة، والارتجال في الحوار والأداء، والاحتفال المصري القديم واحتفال الانتصار البربري، ومن بين هذه الفرضيّات نجد:

- فرضيّة إدموند ديستان:

حيث يرى أنّ هذه التّظاهرة مستوردة من الحضارة المصريّة الموجودة عند قدامى المصريين، لكنّها أدخلت ضمن إطارها الإرتدائي عناصر جديدة، واحتفظت في نفس الوقت بجوهرها الأصل، حيث تتمثّل هذه العناصر الجديدة في عدم استخدام الشخص الذي يمثل آيراد في مصر قناعا كما هو الحال عند الأمازيغ في الجزائر وشمال افريقيا عموما، بل:

* يكتفي بتلطّيح وجهه بالجير والطين.

* يضع لحية من الصّوف ويلبس رداء أحمر.

* يضع على رأسه قبعة طويلة.

* يرتدي أغصانا خضراء من النّخيل، ويبدأ النّجوال في شوارع المدينة رفقة مجموعة من

الأتباع، لأنّ فكرة الكرنفال عند هؤلاء ارتبطت في أذهانهم بالتجربة الغربيّة والفكر الغربي.

- الفرضية التّاريخيّة:

ترتبط الفرضيّة التّاريخيّة لتظاهرة آيراد بنفس الفرضية التي تتعلّق بانتصار الملك شيشنق على فرعون مصر، حيث تعتبر الفرضيّة أنّ آيراد يرمز إلى هذه المعركة، ويخلّد لها رمز الاحتفال بالانتصار الأمازيغي، فيعكس هذا الطقس حدثا تاريخيّا، يحدث بدون انقطاع منذ 2953 سنة ق.م

الفصل الخامس: يّاير من الظّاهرة الاحتفالية المحليّة إلى التّظاهرة الوطنيّة الايراديّة

بـ 950 سنة، كما يعني أيضا أنّ الأمازيغ أدركوا أهميّة التّأمين الغذائي في أية مواجهة للعدو الخارجي.¹

- الفرضية الموسمية:

وضعها الأستاذ عبد العزيز والذي بناها على طبيعة الظاهرة الأيرادية، إذ يرى أنّ آيراد كغيره من الطقوس الفلاحية التي تخلد بمناسبة الموسم الزراعي في يّناير، والهدف من الظاهرة طرد الأرواح الشريرة التي تجلب سوء الحظ للموسم الزراعي الجديد، وبما أنّ الأسد يعتبر مصدر القوّة فقد استعمل البربري قديما قناعا وارتدى لباس الأسد ظنا منه أنّ هذه الأرواح تخاف من هذه القوّة التي لا تقهر.²

1 سارة جلطي: مرجع سابق، ص. ص 71، 72 نقلا عن:

بن عيسى عبد الكريم: الملامح المسرحية في احتفالية آيراد بمنطقة بني سنوس، رسالة ماجستير في الثقافة الشعبية، جامعة تلمسان، الجزائر، 2002-2003، ص 60.

2 سارة جلطي: نفس المرجع، ص 72.

3- مسار الكرنفال الايرادي

البداية

بداية الاحتفال والكرنفال تكون بإلقاء خطبة من طرف المقدم الذي يكون أكثر خبرة وحكمة وكذا سنًا بين الأهالي، الهدف منها ترسيخ عادات أجدادنا وعدم نسيانهم، حيث يستهلّ خطبته بإبراز أهميّة هذا الطّقس الفلاحي الذي يرمز الى السّعادة والخصوبة وكذا التّرفيه من أجل نسيان الجهد المبذول أثناء السنّة، وتتخلّل خطبته تلك العديد من النّصائح والأدعية، كعدم الاقتراب من المحرّمات ، كما يحذّر من النّزاعات والفوضى التي يمكن أن تعمّ الاحتفاليّة، ليأخذ المقدم بعد اختتام خطبته عمودا به قطعة قماش بيضاء تسمّى لعلام، ويطلب من الحاضرين اتّباع حامل لعلام تقاديا للفوضى، فيقود هذا الجمع الغفير حاملا لعلام إلى الأمام، ومن صلاحيّات المقدم أن يختار البيت الأوّل الذي يتمّ الدّخول إليه ويحظى بشرف استقبال الاحتفاليّة.

شخصيّات آيراد:

كرنفال آيراد كما سبق وأشرنا هو عبارة عن تمثيليّة مسرحها الشّارع والبيوت، لا يخضع فيها التمثيل لمسرح جغرافيّته محدّدة بمساحة معيّنة، بل تجوب شخصيّاته التمثيليّة كلّ شارع وتلج كلّ بيت وقع عليه الاختيار من طرف حامل لعلام، وشخصيّات آيراد جميعها حتى أصغرها شأنًا مرسومة باقتدار، تبرز في الحالات الشّخصيّة الشّعبيّة من أمثال: الشاخ ولمقدم و آيراد، ومشاهد مسرحيّة صغيرة، تدخل في نسيج اللّوحة الايراديّة الكبرى، وتوفّر الحس الدرامي في مجريّات الاحتفاليّة، ويمكن ايضاحها كالاتي:



الصورة رقم (33) صورة تمثل مختلف الشخصيات التمثيلية في الكرنفال

- شخصية آيراد امقران

وهي باللغة الأمازيغية ، حيث تعني كلمة آيراد الأسد، ويقابلها الأسد الأكبر باللغة العربية، والسبغ لكبير باللهجة المحلية، يمثل هذا الدور في الاحتفالية السلطة، وهي القوة الأولى في الصراع الدرامي الأيرادي، وهي التي يطلب لها الخير المنشود أو المثل الوهمي أو الحقيقي، وهذه القوة تتمثل في صورة شخصية البطل، وقد يزوج الصراع فينشد البطل خيرا لنفسه محافظا في الوقت ذاته على شرف غيره ومجده.

- شخصيَّة المقدم

تمثِّل شخصيَّة المقدم القوَّة الثانيَّة في الصراع الايرادي والقوَّة الانسانيَّة التي تتَّجه بجهدِها نحو غاية خاصَّة، وتطلِّ حريصة في الحصول على الخير، هذه القوَّة الدينيَّة تعادلها القوَّة المنافسة في المسرحيَّات إلى جانب القوَّة الدراميَّة المتمثِّلة في شخصيَّة البطل التي تقوم كقوَّة منافسة لها، حيث تتمثِّل في الاحتفاليَّة الايرادية في شخصيَّة المقنعين، إذ لا بدَّ أن يكون لمقدم كبيراً في السن، عاقلاً وعالماً، ورِعاً وتقياً، ويحترمه جميع أفراد المجتمع، ليجد السبيل إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأكثر من ذلك أن يكون محباً لهذه العادة.

دور لمقدم هنا أشبه بدور الكاهن والمرشد الرُّوحي لأفراد القبيلة، كثيراً ما يكون محاطاً بمجموعة من الأفراد يمثلون دور لعابين الدارة، أي يحيطونه في شكل دائرة، ولمقدم هو أولى الشخصيات الايرادية، ولها دور حسَّاس في ممارسة هذا الطَّقس، كونه شخصيَّة ترمز للسلطة الرُّوحيَّة، وتستمدُّ قوَّتها من خلال الدين، وتتَّصف بشخصيَّة المقدم بالتقوى ويتحلَّى صاحبها بالورع والأخلاق الحميدة، فهو المرشد الرُّوحي للجماعة، وهذا الدور يستمدُّ من الواقع المعاش، فيجسِّد رجل الدين.



الصورة رقم (34) توضّح شخصية القوّة الثانية (المقدّم)

- شخصية الأسود أو ما يسمّى بـ آيراد آمريان

ويمثّل هذا الدّور مجموعة من الأفراد يتراوح عددهم من خمسة إلى سبعة أسود، وكلّما زاد عدد المشاركين كلّما تطلّب عدد الأسود أو السّبوع، حيث تأتي شخصية الأسود كقوّة عون ومساعدة، وقد تتمثّل في أشخاص ينظّمون إلى أي شخصية من الشخصيات الأخرى، كالأعوان المساعدين لقوى الشرّ المنافسة للبطل، أو الأعوان المساعدين له، وفي هذا الدّور يتمتّع الأسود بروح الحنيّة المتمثّلة في الطّاعة والانتماء والولاء.

الفصل الخامس: يّاير من الظّاهرة الاحتفالية المحليّة إلى التّظاهرة الوطنيّة الايراديّة

والمقصود من هذا أنّ شخصيّة الأسود راضية بقناعة الاكتفاء بروح الجنديّة دون السّعي إلى القيادة، ولقد جاء هذا الواقع نتيجة ايمان الفرد في المجتمع المحليّ بالولاء المطلق لسلطة الحاكم.¹ فالأفراد هم قبليا جاهزون للعب دور المحكومين، حيث أنّ روح الجنديّة لدى الأسود نابعة من سلوكات يوميّة يؤمن بها الفرد وعبارات تتكرّر يوميا، من مثل "حاضر، ما يكون إلا خاطرك، خدام الرجال سيدهم" وكلّها عبارات توحى بالولاء والطّاعة والرضا بالواقع دون التطلّع الى مستوى قيادي أعلى، وكأنّها برمجة لغوية عصبية على الطّاعة والولاء للحاكم.

- شخصية اللبوة

ويطلق على اللبوة باللّهجة المحليّة " اللبّة " وهي زوجة الأسد " السبع لِكبير " حيث تمثّل هذه الشّخصيّة نقطة صراع داخل الاحتفاليّة، إذ تعمل على تحريك مجريات ذلك الصّراع.

- شخصية المقنعين

إلى جانب القوّة الدراميّة المتمثّلة في شخصيّة البطل، تقوم قوة أخرى منافسة لها تكون بمثابة عائق في سبيل الوصول إلى الغاية المنشودة للشّخصيّة الأولى، وبها يحتدم الصّراع وتكتسب الفرجة قوّتها الحيويّة، وتتمثّل هذه المعوقة(العائق) في شخص أو أشخاص تظهر على المسرح أو في عوائق طبيعيّة أو اجتماعيّة تتراءى ظلّالها من وراء الحوار "²

ودور المقنعين في هذا الاحتفال هو " حماية اللبوة وتنظيم السير الحسن للكوكبة، أيّ تعرّض للّبوة يوحى إلى غضب الأسود الصّغار، فيتدخّل آيراد لمحاولة طمأنة الغاضبين على الأسود طالبا من لعابين الدّارة تأكيد ذلك بالغناء والرّقص."³

¹ Mohamed Saridj, *Série verveine, Tome3, Ayred des Beni Snous, Opcit. p 174- 177.*

² *Opcit, p 178.*

³ ادموند ديستان، بن حاجي سراج: مرجع سابق، ص 70.



الصورة رقم (35) صورة لشخصية المقنع



الصورة (36) صورة لشخصية المقتنعين

الصور (33-34-35-36) مأخوذة من الانترنت (مواقع التواصل الاجتماعي لعدم توفرها في

ميدان البحث، كون التظاهرة لا تمس مجتمع البحث الحالي رغم بلوغها المستوى الوطني)

الفصل الخامس: يَنَائير من الظَّاهرة الاحتفالية المحليَّة إلى التَّظاهرة الوطنيَّة الايراديَّة

- شخصيَّة لعابين الدارة

وهو دور تقوم به جماعة من الأفراد يتقنون الايقاعات البدويَّة، وهي فرقة موسيقيَّة لا يتجاوز عددها خمسة أشخاص، حيث يستخدمون آلات موسيقيَّة قديمة وتقليديَّة، مثل البندير، كما يستخدمون آلات النَّفخ مثل القصبة.

- شخصيَّة حاملي الشعلة

أو ما يعرف آيراديا بـ عاملي البوص، حيث تصنع الشعلة من نبات الدَّيس، وهي إنارة تقليديَّة تحمل في الأيدي، ومن الشَّعارات الأساسيَّة لهذا الدَّور ' النَّازُ تَغْلِبُ ' حيث يحاول حاملي الشعلة ابراز قوَّة النَّار، وهي المنافس الوحيد للأسد، الذي يعتبر المثال الأعلى للقوَّة والشَّجاعة، كما يقوم بعض الأفراد بالقفز واللَّعب فوق النَّار المحمولة أو الموقدة أرضاً. ¹

سيرورة التمثيليَّة

يشير ادموند ديستان في دراسة له حول احتفاليَّة يَنَائير وكرفال ايراد بمختلف مناطق تلمسان فيقول "ما يحدث لدى البربر (من احتفالات) شيء أكثر غرابة، ففي ليلة رأس السَّنَة عند منتصف اللَّيل، يبدأ بالحركة من أعلى الجبل إلى أسفله، عدد هائل من النَّقَط الضَّوئيَّة، إنَّه تطواف حقيقي بالمشاعل، يذهب أفراد القرية والمشعل في اليد، ليقدموا تمنَّياتهم بعيد سعيد للقدامى (قداماء الجماعة وكبارها) الذين يستقبلونهم عند مداخل القرية(...) ويأخذ أحدهم المشعل من يد الزائر ويمرُّ اللَّهب تحت لحيته وفوق جلاببه، وبعد هذا الطقس (الذي يرى فيه البعض طقس تطهير) يعبر الموكب دروب القرية، ثم تتفرَّق عناصره لحين اكمال باقي الطقوس في الغد.

1 سارة جلطي: المرجع السابق، ص 81.

الفصل الخامس: يّناير من الظّاهرة الاحتفالية المحليّة إلى التّظاهرة الوطنيّة الايراديّة

وفي الغد يقع صراع غريب حيث يتراشق أفراد القرية بالبصل البرّي (بصلّة الذّيب)، ويدافع كلّ متصارع (كما في الصراعات الجادّة) بكلّ ما أوتي من قوّة، وليس بعيدا (عن الاحتمال) أن يخرج هذا المشارك أو ذاك من الصّراع مشجوج الوجنة أو أرعف الأنف، ومع بداية المساء يبدأ الموكب الاحتفالي، حيث هناك رجال يرتدون جلود الحيوانات (ما يسمّونه حاليا بـ الهيدوورة، وهو طقس ضروري في الكرنفال الايرادي) ومن بين عناصر الموكب الأسد وهو يزأر مع لبؤته والثور والبقرة، والكبش والتّعجة... الخ، إنّ هذا الكرنفال الموضوع هو الآخر تحت حماية الملك والملكة، ينتهي بمأدبة كبيرة متبوعة بابتهالات ودعاء بسقوط المطر - باستحضار طقس أنزار - وبوفرة الخير أثناء جني المحصول والبركات الالهية.¹

أليس هذا الطقس الغريب (كرنفال ايراد) بقية معتقدات سابقة للإسلام؟ ، وهذا التمثيل لحيوانات مختلفة حيث يجمع في كلّ مرّة بين عنصري الذكر والأنثى للفصائل، ألا يتضمّن في حدّ ذاته رمز الخصوبة التي يريجوها أفراد القرية للعام الجديد؟

هذا الطّابع الاحتفالي يغيّب تماما الجانب التاريخي لأسطورة شيشناق ممّا يجعلنا نرجّح الكفّة لمرجعيتة الفلاحية والتيمّن بسنة زراعية سعيدة في ظلّ الطقوس الممارسة رغم غرابتها وامتدادها الميثولوجي والوثني حسب بعض البحوث والدّراسات، حيث كانت الأعياد قبل نزول الأديان مرتبطة كليّة بالزراعة، وعيد النّاير يحمل دلالات التفاوض في العام الجديد، والاحتفال به لزرع الفرحة بين الناس، غير أنّ يّناير تحوّل مع تقدّم الزّمن الى تظاهرة فولكلورية (كرنفال آيراد)

¹ ادموند ديستان، سراج بن حاجي: مرجع سابق، ص. ص 66 - 67.

الفصل الخامس: يّناير من الظّاهرة الاحتفالية المحليّة إلى التّظاهرة الوطنيّة الايراديّة

وحسب دراسة لـ جلطي سارة فإنّ كرنفال آيراد ليس مجرد ظاهرة احتفاليّة فقط، لكنّه واقع اجتماعي فقد تمكّن كرنفال آيراد من نسج علاقة اجتماعيّة واقتصاديّة، فأيراد أصبح عمليّة تسليّة بالنّسبة للمشاركين في الكرنفال أو المشاهدين من أهل القرية الزوّار الذين يتوافدون من أجل قضاء عطلة النّاير كموسم مهم، ومن أجل التّرويح عن النّفس، فهو مناسبة للفرجة تُنمّي من خلاله مجموعة من المواهب كالشّعر والغناء والرّقص والتّمثيل، من خلال التّكّثر بأقنعة الحيوانات والتّجميل ولباس خاص من جلود الحيوانات (الأغنام والماعز خاصّة)

إنّ هذا الكرنفال هو مجال الحرّيّة يمكّن الأفراد من التّعبير بأريحيّة، فهو فرصة لإفراغ المكبوتات والتّرويح عن النّفس، ولقد حاول الجيل الجديد حسب ذات الباحثة إحداث تغيير نوعي في كرنفال آيراد، حيث حاولوا تغيير نوعيّة الأغاني لكنّ الكبار رفضوا هذا التّغيير وأصرّوا على المحافظة على كلّ ما هو تقليدي، لأنّ رمزيّة الكرنفال ومناسبة يّناير تعتمد على النّيّة والبركة وزيادة الخير، حيث يرى كبار القرية أنّ الاستجابة للدّعوات يكون من خلال المحافظة على إرث الأجداد بكلّ تفاصيله، فكلّ تغيير قد يودّي إلى غضب الأجداد ومنه فالسنّة تكون سنة شؤم.

ورغم التّغيّرات التي حدثت على النّاحية الشكليّة الايراديّة كتغيّر المادّة الأساسيّة لصناعة الأقنعة، ألا وهي جلود الحيوانات إلى الجبس والبلاستيك أو حتّى الورق المقوّى؛ وهي مادّة مصنوعة من عجّين الورق الممزوج بالغراء وغيره من المواد، يجري طلائه بالأبيض قبل الرّسم النهائي عليه، ممّا سمح لهم بصنع الأشكال والوجوه الضخمة، وتبديل الدّواب بالسيارات، إلّا أنّ هذه تبقى تغيّرات شكلية لها علاقة بالتّطور الزّمني لكن أساس الاحتفال وأسبابه لم تتغيّر رغم تطوّر المجتمع الجزائري من النّاحية العلميّة والمعرفيّة.

الفصل الخامس: يناير من الظاهرة الاحتفالية المحلية إلى التظاهرة الوطنية الأيرادية

خلاصة

نلاحظ أنّ كرنفال آيراد وما يحويه من تغيّرات هو الوجه الآخر لطقوس احتفالية يّناير التي انتقلت من كونها ظاهرة محلية بطقوس فريدة إلى تظاهرة فولكلورية، تكون فيها الممارسة جماعية وفي حيز جغرافي أكبر، وقد اكتسب حلة رسمية أكاديمية (الوسط البيداغوجي) ليزداد انتشارا في الأوساط الجزائرية رغم ممارساته وطقوسه الغريبة عن الثقافة المحلية للمجتمع التبسي مثل رقصة آيراد وما تحويه من تناقضات واستحداثات طقسية مستمدة من الحضارة الرومانية مثل اللباس الروماني في الكرنفال.



الصورة (38)

اللباس الروماني في تظاهرة آيراد



الصورة (37)

طقوس آيراد داخل المدرسة الجزائرية

الفصل الخامس: يّاير من الظّاهرة الاحتفالية المحليّة إلى التّظاهرة الوطنيّة الايراديّة

وهو مناسبة لها عدّة خصائص، حيث أنّها تؤثر على نمط العيش ونمط السلوك كما أنّها وسيلة للتّرويح عن النفس، وتدعو الى التّراحم والتّعاطف وهذا ما يقوي العلاقة بين الأفراد رغم ما تحويه من ممارسات تعود جذورها الأولى إلى الديانة الوثنيّة مثل طقس أنزار ربّ الماء، حسب العديد من الدراسات، والتي لا تزال راسخة في المخيال الشّعبي واللاشعور الجمعي للأفراد، لاسيما في منطقة القبائل الكبرى والعديد من مناطق الغرب الجزائري (تلمسان) يتوارثونها من جيل الى آخر ويسعون للمحافظة عليها رغم التغيرات الحاصلة في ظلّ الانفتاح على العالم الخارجي وامتزاج الثقافات وعولمتها.

خلاصة البحث وأفاقه

لكلّ بداية نهاية، ولكلّ مقدّمة خاتمة، ففي نهاية المطاف وكما أشار إلى ذلك نور الدين طوالي فإنّ الطقوس هي عبارة عن " تحيين للمنظومة القيمية والثقافية المتوارثة جيلا بعد جيل،"¹ وهذا ما ينطبق على طقوس يّناير أو راس العام.

وإذ نصل إلى نهاية رحلتنا هذه في عالم يّناير وطقوسه الغريبة، لا نعتبر أنفسنا قد أحطنا بالموضوع، لأنّ كلّ طقس فيه يشكّل نسقا ومادّة اثوغرافية قائمة بذاتها، تتطلّب البحث والتقيب والدراسة، لكننا حاولنا أن نضع موطئ قدم أولى في هذا الميدان البكر، من خلال السّعي لمعرفة أهم تفسيرات ومبررات الممارسة الطقوسية التي تحتضنها احتفالية يّناير في المجتمع المحلي وبالتحديد لدى عرش أولاد مراح بـ منطقة بئر القوسية، والبحث في أهم التّغيرات التي طالتّها وأهم الاستحداثات التي تخلّلتها.

وحاولنا استخلاص بعض النّتائج التي بدت لنا مهمّة وأساسية يمكن مناقشتها ومساءلتها بل ويمكن البناء عليها في المستقبل للتّوسّع أكثر في الموضوع، وسنحاول هنا أن نسرد أهمّها في:

- منطقة بئر القوسية هي منطقة ريفيّة تخضع لمبدأ العرش، الفرد فيها يقدّس الأرض والفلاحة كما يقدّس العادات والتقاليد ويمتثل لها لا سيما في المواسم والأعياد، ورغم انفتاح أهل المنطقة على العالم الخارجي (زواج - دراسة - عمل) غير أنّ عادات الأجداد لا زالت مترسّخة في ذهنية الفرد بالمنطقة.

1 نور الدين طوالي: الدين والطقوس والمتغيرات، ترجمة وجيه البعيني، منشورات عويدات، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر. ط1، 1988، ص 9.

- اختلاف التسمية المحليّة لعيد راس السنّة الأمازيغية، حيث أنّ المصطلح المتعارف عليه في منطقة بحثنا هو " راس العام" غير أنّ مصطلح " يّناير" طغى في الآونة الأخيرة وتزامن نطقه مع نطق المصطلح المحليّ، وهذا راجع لوسائل الاعلام والاتّصال (جهاز التلفاز والاذاعة... الخ) التي عرّفت به وساهمت في انتشاره بين الأوساط المحليّة، ويمكن اعتبار هذه أولى التغيّرات التي طالته.

- احتفاليّة يّناير أو راس العام في الأصل هي نتاج تاريخ طويل من التفاعلات الحضاريّة والثقافيّة والرّمزيّة بين الانسان والأرض من جهة، وبينه وبين قوى الطّبيعة الخفيّة من جهة أخرى.

- لاحظنا جهل المبحوثين بالأصول الأسطورية المتعلقة بحادثة شيشناق وعلاقتها باحتفاليّة يّناير التي تقتصر في مخيالهم الجمعي على استرضاء الطبيعة واستعطافها، ونيل بركة السنّة الجديدة وتقديس الأرض والفلاحة نتيجة الارتباط الرّوحي الذي يجمع الفرد بها.

- إنّ احتفاليّة يّناير رغم العديد من الانتقادات الموجّهة لها من النّاحية الدّينيّة لا سيما ما كان يمسّ بعض طقوسها التي تعتبر خارجة عن تعاليم الاسلام والتي هدّبتها فيما بعد، وأزال بعضها الآخر، ولكن هناك من يعتبره فقط مجرد مناسبة للتّرفيه عن النّفس، حيث يقول الباحث محمّد أرزقي فرّاد أنّ الاحتفال كان "يحوي بعض الطقوس السّحريّة وحينما جاء الإسلام هدّب هذه السّلوّكات ليتماشى العيد مع القيم الإسلاميّة"، غير أنّنا في الآونة الأخيرة نشهد رجوع وعودة طقس أيراد إلى الميدان وإلى السّاحة الاحتفاليّة والفضاء الطّقوسي، في طابع بيداغوجي رسمي، رغم أنّ هذا الطّقس يلقي نفورا كبيرا من طرف العديد من الأفراد في مختلف الأوساط الاجتماعيّة في الجزائر، لا سيما بعد جعله طقسا رسميا بيداغوجيا تحت مسمّى (رقصة ايراد، حيث تمّ استحداثها في الوسط المدرسي في كلّ ربوع الجزائر) لما يحويه من دلالات مجهولة تُربِك كلّ عقل واع فتحتاج إلى رصد وبحث مستقلّ ومعّمق، حيث انتشرت الألبسة الرّومانيّة والأفئعة وكذا لبس جلود

الحيوانات (الهيدورة) وتجسيد أدوارها، والرجوع الى خلفيّة الجنس الحيواني ان صحّ التعبير ضمن تمثليّة تجسّد حيوانيّة الإنسان لا إنسانيّته، باعتبار الكرنفال مجال للحرية يتمكّن الفرد فيها من التعبير بأريحيّة فهو فرصة لإفراغ المكبوتات والترويح عن النفس.

- تتكوّن احتفاليّة يّناير أو راس العام في المجتمع المحليّ المدروس من مجموعة من الطّقوس التي تعتبر أركاناً و أنساقاً أساسيّة لقيام الاحتفاليّة، وهي: نسق الذّبيحة الدّامية (أراقه الدّم) - عشاء يّناير (الشّرشم) حيث لاحظنا وجود هذين الرّكنين حتّى في العائلات المتمدّنة (ساكني المدينة) حيث تمّ الاستغناء عن باقي الأركان كون منازلهم حضرية لا تقتضي وجودها (الكانون - الرّماد....الخ) وهذه أصبحت ضمن العناصر الاختياريّة التي قد تحضر أو تغيب حسب الظروف والمناطق، دون أن يؤثّر ذلك على طبيعة ورمزيّة الاحتفال، غير أنّهم تحفّظوا وحافظوا على الرّكنين الأساسيين اللّذين يتعلّقان بطعام يّناير الّذي لا يمكن الاستغناء عنه حسب تصريحاتهم.

- جلّ الممارسات الطّقوسيّة الممارسة في المجتمع المحليّ المدروس دون استثناء مبنية على المعتقدات الشعبيّة ممّا يعني أنّها ذات طابع ديني وثني، بما ينفي الفرضية التاريخية القائلة باعتلاء شيشناق هرم السّلطة الفرعونيّة.

- المعتقدات الشعبيّة في موضوع بحثنا هي أصل الممارسات الطّقوسية التي تضمّنتها الاحتفالية النّايرية، حيث توضّح معالم التركيبة الاجتماعيّة والثقافيّة وكذا الخلفيّة الدّينيّة لمجتمع البحث، ومن بين أهم المعتقدات التي تمّ رصدها في البحث:

* الاعتقاد بكائنات العالم العلوي والسفلي كالجنّ والعفاريت وهذا ما لمسناه في طقس أراقه الدّم حيث يحظر المساس به وتخطّيه أمر محظور، فتسارع المرأة بعد أراقه دم الذّبيحة بنثر الملح الذي يؤدّي دوراً وقائياً هنا، فإذا غاب الملح جاءت قرينة بديلة عنه وتؤدّي نفس الدور

وهي "التراب" وكذا في مجموعة من الأساطير من مثل: العجوز والنّاير - أو العنزة والنّاير
المرأة والخبز...)

* الاعتقاد الخاص بالتّناول والتّشائم وكذا الحماية والوقاية، حيث لمسنا عدّة طقوس يتيمّن
الفرد في مجتمع البحث بالقيام بها، كونها تجلب له الحظ والخير الوفير، والصّحة والعمر
المديد، ويعتبرها رمز تناول (مثل الخميرة - الحلويات - الضيف ليلة النّاير)
وهناك أيضا بعض الطّقوس التّشاؤميّة وغير المرغوبة، والتي يحظر العمل بها عند قدوم يّناير
(التّطير من عدم انهاء أعمال السنّة الماضية، غياب أحد الأفراد عن المنزل...)

أمّا طقوس الوقاية فقد لمسنا منها ما هو متعلّق بالعين والحسد، وهذا الاعتقاد لا يزال ساري
المفعول الى يومنا هذا في منطقة البحث، فيتّم اتّخاذ الملح كواقى وحامى ضدّ كلّ عين ومس.
* الاعتقاد ببركة الأعداد الفرديّة (3 و 7) حيث لمسنا ذلك في حتميّة أن تكون الأثافي
ثلاث، وكذا التبرّك بالرّقم سبعة عند حماية المصاب بالعين والحسد كما أشرنا سابقا، وهذا
الاعتقاد راجع لفرديّة الله عزّ وجلّ وكذا سماواته السّبع، حسب ما أقرّه المبحوثين في مجتمع
الدراسة.

- تشكّل احتفاليّة يّناير نموذجا بنيويا رمزيا تفاعليا فريدا ضمن شبكة من الدّلالات الرّمزية التي
تتفاعل فيها كلّ مكوّناتها، في اطار الطّبيعة والثّقافة والمعتقدات، وهذا النّمودج الذي اقترحناه في
دراستنا هذه لا يزال بحاجة إلى المزيد من البحث والتّعمق والنّقد والتّمحيص.

- يتضمّن الاحتفال بيّناير عدّة أبعاد ومجالات منها الثّقافي والاجتماعي، السياسي والديني بل
وحتى الاقتصادي، وكلّها تعكس النّمط المعيشي والفكري والاعتقادي للفرد التبسي.

- للطقوس الممارسة في احتفالات يّناير عدّة دلالات وظيفيّة تتشكّل في منظومة متكاملة تقرّ في
مجلها بوظيفة الاندماج والتّلاحم، والمشاركة، حيث لاحظنا مقاسمة عشاء يّناير وتشاركه بين

الأقارب والجيران، وليس في مناسبة يناير فقط بل في جميع المناسبات الاحتفالية (الاعراس- الختان- الميلاد- وحتى النّجاح) وهذا ما يجسّد " التضامن الاجتماعي " .

- ترتبط جلّ الطّقوس الممارسة في احتفالية يّناير بالرموز الطّبيعية التي تشترك في مدلول مقدّس هو الخصوبة وكذا التقوية والحماية: مثل الحنّاء والتّراب، والملح، والحجارة، أوراق الأشجار...
- كما تقسّم الطّقوس المدروسة في عيّنة البحث وحسب الفضاء الاحتفالي إلى نوعين: طّقوس تمارس ضمن فضاء رجالي (الدّبح - الحرث - تقليب الحجارة...) ، وأخرى تمارس ضمن فضاء نسائي أو نسوي (تحضير طعام يّناير - تنظيف الكانون - الحنّاء...) فيحظر على ممارس الأولى المساس بطّقوس الثانية، وكذا يحظر على النّساء المساس بطّقوس الفضاء الذكوري، ليكون لكلّ منها حيزه ومجاله الخاص.

✓ من خلال تحليلنا لمختلف الطّقوس توصلنا الى أنّ الممارسة وحدها كفيلة بإقرار طبيعة الطّقوس، حيث يتضح أن طّقوس يّناير ذات طبيعة دينيّة، ثقافيّة واجتماعيّة وحتى سياسيّة، وهذا ما يتوافق مع توصلت إليه الباحثة طيب نسيمة في دراستها السابقة، حيث تشير إلى أنّ الطّقوس الاحتفاليّة تتلوّن في سياق البحث بألوان عدّة على غرار الطّابع الدّيني الوثني، الطّابع الاجتماعي القبلي، الطّابع الثقافي الشفوي، فرغم اختلاف وتباين عينة البحث المدروسة في كلا البحثين وتباعد حيزهما الجغرافي، بل حتى الزّمني، إلا أنّ تقارب النّتايج يشير إلى أنّ الثقافات الفرعيّة في المجتمعات المحليّة الجزائريّة تتشارك في عدّة جزئيّات وطّقوس ومعتقدات، بل أحيانا نجد لها نفس التّأويلات كونها نابعة من خلفيّة اعتقاديّة واحدة، لتلتقي وتشكّل هويّة قوميّة مشتركة، وتصبّ في اناء ثقافة واحدة وهي الثقافة الكلّيّة التي تميّز المجتمع الجزائري عن غيره.

✓ ويمكن بلورة وصياغة كلّ ما سبق من نتائج وتلخيصها في استنتاج عام أو نتيجة عامّة

على النحو الآتي:

- الطقوس في عموم الاحتفالات هي كما يشير طواليبي عبارة عن " تحيين للمنظومة القيمية والثقافية المتوارثة جيلا بعد جيل " أما فيما يخص الطقوس في احتفالية يّناير فهي محاكاة للطبيعة الأرض والفلاحة، هي وسيلة للتعبير عن علاقة الانسان بعالمه الخارجي، تحوي معاني ودلالات مختلفة وفقا للأبعاد التي تحملها الاحتفالية والطابع الذي يكتسيها، فهي إحياء لتجربة أجدادنا المقدسة التي تخبر بنمط علاقته مع الطبيعة وقواها، وكاستنتاج عام لهذه الدراسة نتوصل إلى أنّ الطقوس وسيلة وعامل مساعد للتعبير عن علاقة الفرد بعالمه الخارجي.

أي أنّ الاحتفال بعيد يّناير حسب منطقة بئر القوسة يعتبر محاكاة وقراءة لنية الأجداد، لكن السؤال الذي يطرح نفسه هنا هل حقا يمكننا إعادة انتاج نفس النية التي كان عليها أجدادنا، لاسيما في ظل زوال بعض الممارسات واستحداث بعض الطقوس في الآونة الأخيرة بطرق مغايرة لما كان عليه الأجداد؟

- كما نلاحظ أنّ كبار السن أكثر ادراكا لأبعاد الطقوس الممارسة ومعانيها ومراميتها (من حيث الدلالة والهدف) من مبحوثي الجيل الحالي حيث يفتقرون إلى الخبرة ومعرفة دلالات الطقوس فكّما كان الرجوع أبعد إلى الماضي كلّما أمكننا معرفة الكوامن والدلالات والقيم المضمرة لاحتفالية يّناير وطقوسها الخفية، تبلورت في أساطير متحركة بثبات عبر اختلاف الزمان والمكان، تجسد نية أجدادنا الذين اعتقدوا أنّ إقامة هه الطقوس يحقق فعلا هدفهم المنشود، لكن بين واقعية ما تمّ سرده وأسطورية المعتقد لا يمكن سوى القول أنّ نية أجدادنا هي ما يحقق رجاءهم وليس اعتقاداتهم الخرافية.

وكما يقول الباحث عبد الله العطري لا يسعنا في الأخير إلا القول أنّه مهما يكن اتساع التّجديد " فالعرف المحليّ يسير بقوة أشكال السلوك اليومية عموما " واحتفالية يّناير خصوصا، ولا يبدو أنّ القواعد التي تحكم هذه العادات محلّ إعادة نظر، لا من الاتجاهات التّحديثيّة ولا من الاتجاهات

الدّينيّة المتشدّدة للنّخب الجديدة الناشئة بعد الاستقلال، عكس ما اعترض كرنفال آيراد مؤخّرا من رفض وانتقادات، ومنه فإنّ احتفاليّة يّناير وكرنفال آيراد الذي يتخلّلها بخلاف كلّ فعل طقوسي آخر، يستحقّان في المقام الأوّل اهتماما بوصفهما فعلا كليّا يستحضر في التوافق المشهدي جميع هذه الجدالات والاختلافات.

قائمة المراجع

أولاً: المصادر

القرآن الكريم: - سورة الحجرات، الآية 13

- سورة آل عمران الآية 59

ثانياً: المراجع باللغة العربية

1- القواميس والمعاجم والموسوعات

01- ابو مصلح عدنان: معجم علم الاجتماع، دار اسامة للنشر والتوزيع، عمان، الاردن
2006.

02- إدجار أندرو و سيدجويك بيتر: موسوعة النظرية الثقافية المفاهيم والمصطلحات الاساسية
ترجمة الجوهري هناء ، المركز القومي للترجمة، القاهرة، العدد 2، ط2، 2014.

03- بدوي أحمد زكي: معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية، مكتبة لبنان ساحة رياض الصلح
بيروت، طبعة جديدة، 1986.

04- بوزيدة عبد الرحمان واخرون، قاموس الاساطير الجزائرية ، المركز الوطني للبحث في
الانثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، وهران، الجزائر، 2005.

05- بونت بيار وإيزار ميشال: معجم الاثنولوجيا والأنثروبولوجيا، ترجمة مصباح الصمد، دار
مجد، بيروت، لبنان، 2006.

06- سيمور شارلوت- شميث، ت ترجمة محمد الجوهري وآخرون: موسوعة علم الانسان
مطبوعات مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، كلية الآداب، جامعة القاهرة، 2005.

07- غيث محمد عاطف: قاموس علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الأزاريطة، 2006.

- 08- مان ميشيل: موسوعة العلوم الاجتماعية، ترجمة: عادل مختار الهواري وسعد عبد العزيز مصلوح، دار المعرفة الجامعية، الأزاريطة، 1999.
- 09- مصطفى سليم شاكر: قاموس الانثروبولوجيا، انجليزي- عربي، جامعة الكويت، ط1 1981.
- 10- هولتكرانس إيكه: قاموس مصطلحات الاثنولوجيا والفلكلور، ترجمة محمد الجوهري وحسن الشامي، دار المعارف، القاهرة، ط2، 1973.
- 2- الكتب:**
- 01- أبراش ابراهيم خليل: المنهج العلمي وتطبيقاته في العلوم الاجتماعية، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، الاصدار الأول، 2009.
- 02- إبراهيم محمد و نشواني مصطفى حمدي: مدخل إلى مناهج البحث في علم الانسان «الانثروبولوجيا»، دار المريخ للنشر، الرياض، المملكة العربية السعودية، د ط، 1988.
- 03- أبو زيد أحمد: البناء الاجتماعي للمفاهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الاسكندرية 1980.
- 04- أحمد مصطفى فاروق: دراسات في المجتمع المصري-الموالد - دراسة للعادات والتقاليد الشعبية في مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الاسكندرية، 1981.
- 05- أحمد مصطفى فاروق ، العشماوي عثمان مرفت: دراسات في التراث الشعبي، دار المعرفة الجامعية للطبع والنشر والتوزيع، الاسكندرية، ط1، 2008.
- 06- الاسيوطي درويش: أفراح الصعيد الشعبية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الجزء الاول، 2012، ص 237.

قائمة المصادر والمراجع

- 07- الجوهري محمد: المفاهيم الاساسية في الانثروبولوجيا "مدخل لعلم الانسان"، جامعة القاهرة، القاهرة، 2008.
- 08- الجوهري محمد وآخرون: التراث والتغير الاجتماعي، مطبوعات مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، كلية الآداب، القاهرة، ط1، 2002.
- 09- الجوهري محمد وآخرون: بحوث في الأنثروبولوجيا العربية، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، جامعة القاهرة، مصر.
- 10- الجوهري محمد و الخريجي عبد الله: طرق البحث الاجتماعي، د. ن، القاهرة، ط5، 2008.
- 11- الجوهري محمد وشكري علياء ، مقدمة في دراسة الأنثروبولوجيا، جامعة القاهرة، القاهرة د ط، 2007.
- 12- الخشاب مصطفى: علم الاجتماع ومدارسه، الكتاب الثاني، المدخل الى علم الاجتماع مطبعة لجنة العهد العربي، القاهرة، 1962.
- 13- الزاهي فريد: الجسد والصورة والمقدس في الاسلام، افريقيا الشرق، المغرب، 1999.
- 14- الزيني نهى: أيام الأمازيغ. أضواء على التاريخ السياسي الاسلامي، دار الشروق، القاهرة مصر، ط1، 2001.
- 15- الساعاتي سامية، الاختيار للزواج والتغير الاجتماعي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر بيروت، د ط، 1981.
- 16- العشماوي مرفت ، العشماوي عثمان: دراسات في التراث الشعبي، دورة الحياة- دراسة للعادات والتقاليد، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 2001.
- 17- العطري عبد الرحيم: قرابة الملح الهندسة الاجتماعية للطعام، شركة النشر والتوزيع المدارس، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2016.

- 18- العيسوي عبد الرحمان: الاحصاء السيكولوجي التطبيقي، دار النهضة العربية للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، د ط، 1989.
- 19- الكيلاني شمس الدين: رمزية المقدس الروحية، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق 2005.
- 20- النجار محمد رجب: القيم والعادات والتقاليد العربي، من كتاب دراسات في المجتمع العربي اتحاد الجامعة العربية، عمان، 1985، ط1.
- 21- الوكيل يونس: التأويل الرمزي للثقافة في التداخل المعرفي بين الأنثروبولوجيا والسيميولوجيا، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، الرباط، المملكة المغربية
- 22- أنجرس موريس: منهجية البحث العلمي في العلوم الانسانية، تدريبات عملية، ترجمة بوزيد صحراوي وآخرون، دار القصة للنشر، الجزائر، 2004-2006.
- 23- ايريكسون توماس و نيلسون فين: تاريخ النظرية الأنثروبولوجية ت. لاهاي عبد الحسين منشورات الاختلاف، الجزائر، 2013. عيساوي أحمد: تبسة وأعلامها، دار البلاغ، الجزائر، 2005
- 24- بارت رولان: أسطوريات- أسطورة الحياة اليومية، ترجمة قاسم المقداد، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، 2012.
- 25- بدوي عبد الرحمان: الزمان الوجودي، دار الثقافة، بيروت، لبنان، ط 3، 1973.
- 26- بريتشارد ايفانز: الاناسة المجتمعية ديانة البدائين في نظر الإناسيين، ترجمة حسين قببسي، دار الحدائة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1986.
- 27- بريستد. ج: تاريخ مصر من أقدم العصور إلى الفتح الفارسي، ترجمة حسن كمال، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط2، 1997.

- 28- بلحاج كاملي: أثر التراث الشعبي في تشكيل القصيدة العربية المعاصرة، منشورات اتحاد كتّاب العرب، دمشق سوريا، 2004.
- 29- بلغيث سلطان: مفاتيح مفاهيمية في العلوم الاجتماعية، دار قرطبة للنشر والتوزيع الجزائر، ط1، 2006.
- 30- بن رمضان شاوش محمد: باقة السوسان في التعريف بحضارة تلمسان عاصمة دولة بني زيان، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 1995.
- 31- بوحوش عمار، ومحمد محمود الذنبيات: مناهج البحث العلمي وطرق إعداد البحوث، ديوان المطبوعات الجامعية، الساحة المركزية بن عكنون، الجزائر، ط3، 2001.
- 32- بورايو عبد الحميد: الأدب الشعبي الجزائري دراسة لأشكال الأداء في الفنون التعبيرية الشعبية في الجزائر، دار القصة للنشر، الجزائر، 2007.
- 33- بونوا لوك: اشارات رموز واساطير، تعريب فايز كم نقش، عويدات للنشر والطباعة، بيروت لبنان، 2001.
- 34- حامد خالد: منهجية البحث العلمي، دار ريحانة، ط1، الجزائر، 2003.
- 35- حمام محمد، المصطلحات الأمازيغية في تاريخ المغرب وحضارته، ج1، منشورات المعهد الملكي للثقافة الأمازيغية، مطبعة المعارف الجديدة، الرباط، 2004.
- 36- حمودي عبد الله: الضحية واقنعتها، بحث في الذبيحة والمسخرة بالمغرب، ترجمة عبد الكبير الشرقاوي، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2010.
- 37- خليل أحمد خليل: المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1984.

- 38- خليل سيد أحمد عبد الحكيم: المعتقدات الشعبية في الطقوس والشعائر الصوفية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2012.
- 39- دراوش رابح ، علم اجتماع العائلة، دار الكتاب الحديث، القاهرة، ط1، 2011.
- 40- دليو فضيل و آخرون: أسس المنهجية في العلوم الاجتماعية، مطابع دار البعث، منشورات جامعة "منتوري" قسنطينة، الجزائر، 1999.
- 41- دياب فوزية ، القيم والعادات الاجتماعية مع بحث ميداني لبعض العادات الاجتماعية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، د ط، 1980.
- 42- ديستان ادموند و حاجي سراج م: بني سنوس في النصف الأول من القرن العشرين(عناصر من الثقافة الشعبية)، تعريب محمد حمداوي، موفم للنشر والتوزيع، الجزائر 2011.
- 43- رحي مصطفى عليان، وعثمان محمد غنيم: مناهج وأساليب البحث العلمي النظرية والتطبيق ، دار صفاء للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2000
- 44- زمال سمير: صفحات من تاريخ تبسة(القديم والحديث)، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2013.
- 45- سعدي محمد: الأنثروبولوجيا، مفهومها، فروعها واتجاهاتها، دار الخلدونية للنشر الجزائر، 2013.
- 46- سعدي محمد: البحث الميداني في العلوم الاجتماعية، دون دار نشر، 2011.
- 47- سعدي محمد: من أجل تحديد الاطار المعرفي والاجتماعي للمعتقدات والخرافات الشعبية مطبوعات مركز الأبحاث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، الجزائر، 1995

قائمة المصادر والمراجع

- 48- سيرنج فيليب: الرموز في الفن -الأديان - الحياة، تر عبد الهادي عباس، دار دمشق سوريا، دمشق، ط1، 1992.
- 49- طوالي نور الدين: الدين والطقوس والتغيرات، ترجمة وجيه الجعيني، منشورات عويدات ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1988.
- 50- عباس ابراهيم محمد ، الثقافة الشعبية الثبات والتغير، دار المعرفة الجامعية للطباعة والنشر والتوزيع، الاسكندرية، مصر، 2009.
- 51- عبد الحميد أحمد رشوان حسين: الثقافة دراسة في علم الاجتماع الثقافي، مؤسسة شباب الجامعة، الاسكندرية، 2006.
- 52- عمر حمادة مصطفى: دراسات أنثروبولوجية في المجتمع والثقافة، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية، 2012
- 53- عواد الأحمد خالد: عادات ومعتقدات، الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، سوريا، 2011.
- 54- غانم عبد الله عبد الغني: طرق البحث الأنثروبولوجي، المكتب الجامعي الحديث الاسكندرية، مصر، ط1، 2004.
- 55- فريزر جيمس ، 'الدونيس او تموز' دراسة في علم الاساطير والاديان الشرقية، ت جبرا ابراهيم، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، 1982.
- 56- فيلاي عبد العزيز: بحوث في تاريخ المغرب الأوسط في العصر الوسيط، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة، الجزائر، 2014.
- 57- كاستل بيار: حوز تبسة، ترجمة العربي عقون، المثقف للنشر والتوزيع، ط2، 2020.
- 58- كامبس غابريال: في أصل البربر، ترجمة العربي عقون، منشورات المجلس الأعلى للغة العربية، الجزائر، 2010.

- 59- كوبان جان: المسح الاثنولوجي الميداني، ترجمة جهيدة لاوند، معهد الدراسات الاستراتيجية، العراق، ط1، 2007.
- 60- كونيهان كارول م: أنثروبولوجيا الطعام والجسد، ترجمة سهام عبد السلام، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، مصر، 2012.
- 61- كيرلانسكي مارك: تاريخ الملح في العالم - الامبراطوريات، المعتقدات، ثورات الشعوب والاقتصاد العالمي- ، ترجمة مغربي أحمد حسن ، سلسلة كتاب عالم المعرفة 320 ، الناشر المجلس الوطني الكويتي، الكويت، 2005.
- 62- لابورث فيليب و فارنييه جان بيار: إثنولوجيا وأنثروبولوجيا، بيروت، مؤسسة الجامعية، ط1 2004.
- 63- لومبار جاك: مدخل إلى الاثنولوجيا، ترجمة حسن قبيسي، المركز الثقافي العربي، ط1 1997.
- 64- ليتش ادموند ، ليفي ستروس كلود: البنيوية ومشروعها الأنثروبولوجي، ترجمة ثائر ديب ط3، 1985.
- 65- ليفي ستروس كلود: الأنثروبولوجيا البنيوية، الجزء 2، ترجمة مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي، دمشق، 1983
- 66- محجوب محمد عبده: طرق ومناهج البحث السوسيوأنثروبولوجي، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية، 2005.
- 67- محجوب محمد عبده ، المرأة والقيم في المجتمعات العربية، دار المعرفة الجامعية الاسكندرية، 2011.

- 68- محمد ابراهيم عباس وآخرون: الانثروبولوجيا مداخل وتطبيقات، دار المعرفة الجامعية للطباعة والنشر، الاسكندرية، مصر، 2005.
- 69- محمد جواد الجبوري حسين: منهجية البحث العلمي، دار الصفاء للنشر والتوزيع، عمان ط1، 2013.
- 70- محمد علي محمد: علم الاجتماع والمنهج العلمي دراسة في طرائق البحث وأساليبه، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، 1983.
- 71- مسلم محمد: منهجية البحث العلمي، دار الغرب للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 2004.
- 72- مهيبيل عمر: البنويّة في الفكر الفلسفي المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر ط3، 1993.
- 73- هين بيير شارلين ، و ليفي باتريشيا: البحوث الكيفية في العلوم الاجتماعية، ترجمة الجوهري هناء ، المركز القومي للترجمة، القاهرة، مصر، ط1، 2011.
- 74- وجدي فريد محمد: دائرة معارف القرن العشرين، دار الفكر للنشر، بيروت، لبنان، د سنة.
- 75- ولسون كولن وآخرون: فكرة الزمان عبر التاريخ، ترجمة فؤاد كامل، عالم المعرفة، الكويت 1992.
- 76- وول ديورانت: قصة الحضارة، ج1، دار الجيل، بيروت، 1988.
- 77- يسري ابراهيم دعيبس محمّد ، الأسرة في التراث الديني والاجتماعي، رؤية في انثروبولوجيا الزواج والأسرة والقرباة، الاسكندرية، د ط، 1955.
- 3- المجلات:
- 01- الحسيني عبد ، موسى خالد: أثر القربان الوثني في العشاء الرباني المسيحي، مجلة مركز دراسات الكوفة، العدد 42، ص 35.

- 02- المحواشي منصف: الطقوس وجبروت الرموز - قراءة في الوظائف والدلالات ضمن مجتمع متحوّل، مجلة انسانيّات، عدد 49، جويلية - سبتمبر، الجزائر، 2010.
- 03- بركة عبد الكريم ، طقوس الاحتفال بالمناسبات والأعياد بشمال افريقيا، مجلة الثقافة الشعبية العدد 19، ارشيف الثقافة الشعبية للدراسات والبحوث والنشر، البحرين، ، 2012.
- 04- بوقفة صبرينة: الطقوس والممارسات العقائدية في المجتمع الشعبي بولاية تبسة ودلالاتها الاجتماعية، مجلة الثقافة الشعبية عادات وتقاليد، البحرين، العدد 39، خريف 2017.
- 05- شماخي اسماعيل موسى ، معتوق جمال ، الاحتفالات الدينية في الجزائر بين الطقوس العقائدية والتغيرات الاجتماعية، مجلة علوم الانسان والمجتمع، المجلد 7، العدد 29، 2018.
- 06- صبحي حنا نبيل: أساسيات في منهج دراسة دورة الحياة، حولىة كلية الانسانيّات والعلوم الاجتماعية من 1979 إلى 1997، جامعة قطر، العدد 17، سنة 1994
- 07- عبد التّوّاب رياض خميس زينب: قرابين الأضاحي البشرية في بعض المجتمعات البدائية بإفريقيا، مجلة العبر للدراسات التاريخية والأثرية، العدد الثاني(2)، سبتمبر 2018.
- 08- عقون حنان: احتفالات يناير عند أمازيغ الجزائر بين الأمس واليوم دراسة في الأنساق الثقافية المضمرّة، مجلة بحوث سيميائية، المجلد 8، العدد 18، جوان 2018، الجزائر.
- 09- عيساوي مها: مدينة تبسة في العصور القديمة، مجلة التراث.
- 10- كريم خيرة: ظاهرة الوعدة الشعبية في الجزائر بين الاعتقاد والممارسة، مجلة آفاق فكرية العدد الثالث، أكتوبر 2015
- 11- ميموني شهرزاد ، طيبي غوماري: البعد السوسيو تاريخي في مسألة الهوية الثقافية الأمازيغية "الموروث الثقافي يناير رأس السنة الأمازيغية الجديدة في الأوراس أنموذجا"، مجلة الناصرية للدراسات الاجتماعية والتاريخية، الجزائر، مجلد 09، عدد 1 جوان 2018.

4- الأطروحات

- 01- بوطوقة مبروك: ظاهرة الفانطازيا في المجتمع الجزائري تاريخها وأسسها الحضارية والثقافية والفنية، مقارنة سوسيو-أنثروبولوجية بولاية تيارت، رسالة تخرج لنيل شهادة الدكتوراه ل.م.د، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، الجزائر 2016-2017، ص 19.
- 02- جلطي سارة: الواقع السوسيوثقافي ليناير بين الماضي والحاضر-مقاربة سوسيوأنثروبولوجية- بني سنوس نموذجاً، رسالة مقدّمة لنيل شهادة الماجستير في علم الاجتماع (غير منشورة)، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة وهران2، الجزائر، 2020
- 03- دحماني سليمان: ظاهرة التّغير في الأسرة الجزائريّة، قسم الثقافة الشعبية، كلية الآداب والعلوم الانسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة أبي بكر بلقايد، تلمسان، الجزائر، رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير، سنة 2005/2006
- 04- طييب نسيم: الأبعاد الأسطورية للطقوس الاحتفالية في منطقة القبائل بالجزائر- دراسة سيميولوجية لعينة من الطقوس الاحتفالية في بني معوش ببجاية، قسم الاعلام والاتّصال، كلية العلوم السياسية والاعلام، جامعة الجزائر 3، دراسة مقدّمة لنيل ش الماجستير، 2010 / 2011.
- 05- عبد المالك نافجة: عادات وطقوس الزواج - مقارنة أنثروبولوجية بالمجتمع المحلي بالشرية ولاية تبسة، كلية العلوم الاجتماعية، عبد الحميد بن باديس، مستغانم، الجزائر أطروحة دكتوراه في علم الاجتماع والانثروبولوجيا، سنة 2017 - 2018.

- 01- Berlewi Marian :*Dictionnaire des symboles* ,Seghers , France.
- 02- Bourdieu pierre. *Les sens pratique*, Minuit, Paris, 1980.
- 03- Castel Pierre, *Histoire et description d'un territoire Algérien, Tome II*, Henri Paulin, Paris, Sans date d'édition.
- 04- chebel M. *Dictionnaire des Symboles musulmans*, Albin Michel, 1995 / Song .
- 05- Chehrit Kamal , *Les Chachnaq ; Pharaons Berbères d'Egypte*, Alger – Livres Editions , Alger ,2016.
- 06- Copains Jean , *L'enquête Ethnologique de Terrain*, ouvrage publié sous la direction de François Singly, NATHAN UNIVERSITE, 1998.
- 07- Doutté Edmond , *Magie & Religion dans l'Afrique du Nord*, Alger, 1909.
- 08- Durkheim Emile, *Le suicide, étude de sociologie*, PUF, 1973.
- 09- Friedrich Paul, "Revolutionary and Communal Ritual" in Marc Swartz and Victor W. Turner (ed.), *Political Anthropology*, Adline Publishing Company, Chicago, 1966.
- 10- Haddadou Mohand Akli : *Guide de la culture Berbère ; Nouvelle édition enrichie d'un index des prénoms berbères*, Editions TALANTIKIT, Bejaia, Algérie, 2013.
- 11- Haddadou Mohand Akli: *Yennayer genèse d'une traduction*, Midilibe, N° 1166, Algérie, 2011.
- 12- Levi –Strauss Claude, *Le triangle culinaire*, L'ARC, N :26, 1965.
- 13- Levi- Strauss .C, *Anthropologie Structurale*, Plon, Pari, 1958.
- 14- Lombard Anne -Jourdan ,*Aux origine de carnaval*, Edition Odile Jacob, Paris, France, 2005.
- 15- Merton Robert , *Eléments de méthode sociologique*, Ed Plon, 1965.
- 16- Robert Paul : *petit robert, dictionnaire de la langue françaises ; dictionnaire de robert*, paris, 1967.
- 17- Saridj Mohamed, *Série verveine, Tome3, Ayred des Beni Snous*, Edition Kounouz, Tlemcen, Algérie, 1ere Ed, 2017.

- 18- Segalen Martine : *Rite et Rituels contemporains*, Ed-Nathan, Paris, 1998, Chap. 1.
- 19- Serre de Roch, *TEBESSA (Antique Théveste)*, les presses de l'imprimerie officielle, Alger, 1952.
- 20- Servier Jean : *traduction et civilisation berbères* , (éd Rocher, Monaco, 1986.
- 21- Servier Jean : *les portes de l'année -Rite et Symboles*, Algérie dans la tradition méditerranée, Edition Algérie, Paris, 1962.
- 22- Servier J, *Les rites du labour en Algérie*, in : *Journal de la Société des Africanistes*, 1951, t.21, fascicule 2.
- 23- Sestaing Edmond: *Fête et coutumes saisonnières chez mes Beni Snous*, *Africaine*, Vol 49, 1905.

رابعاً: المواقع الإلكترونية

1- دوش لطيفة ، راس السنة الامازيغية بين الطقوس الاحتفالية والرمزية السياسية. على

الرابط www.hespress.com

2- سواح فراس: الأسطورة والطقس. تمّ الزيارة بتاريخ: سبتمبر 2020 على الرابط:

http://www.maaber.org/eleveth_issue/mythology1.htm

3- مسلم صبري: مقدمة ابن خلدون بين علم الاجتماع والفلكلور. على الرابط:

http://www.ycsr.org/derasat_yemenia/issue80/sabri_muslim_ibin_khaldon.pd

قائمة

الملاحق

الملحق رقم (01)

جامعة العربي التبسي - تبسة

كلية العلوم الانسانية والاجتماعية

قسم العلوم الاجتماعية



دليل العمل الميداني

الطقوس الاحتفالية بالجزائر " احتفالية يناير أنموذجا "

دراسة أنثروبولوجية بولاية تبسة

اشراف الأستاذة

أ.د. براك خضرة

اعداد الطالبة

صحرة شعوية

يستخدم هذا الدليل من أجل مساعدة الباحث على إدارة المقابلات مع المبحوثين بطريقة سهلة ومنظمة تضمن الحصول على أكبر عدد ممكن من المعلومات الدقيقة دون الضياع في التفاصيل.



دليل المقابلة

المحور الأول: بيانات أولية

- الجنس - السن - المستوى التعليمي - الحالة العائلية - المهنة.

المحور الثاني: بيانات متعلقة بتاريخية الاحتفال بيناير وتاريخية الممارسة

- ما أهمّ الاحتفالات المعروفة في منطقتكم؟
- هل تحتفلون بعيد بيناير؟
- ما معنى كلمة بيناير، وهل هي متداولة في منطقتكم؟
- متى تحتفلون به؟
- منذ متى وأنتم تحتفلون بهذه المناسبة؟
- كيف تسمّونه في منطقتكم؟
- لماذا تحتفلون بيناير؟
- ماذا يعني لكم الملك الأمازيغي شيشناق؟

المحور الثالث: الطقوس الممارسة في الاحتفال بيناير وأهمّ التحضيرات له

- كيف تحتفلون بعيد راس العام (بيناير)؟
- ما هي أهمّ التحضيرات للاحتفال بعيد بيناير؟
- ماهي أهمّ المأكولات التي يتمّ تحضيرها؟ ولماذا يحضّر طبق الشرشم دون غيره؟
- هل تخصصّون ذبيحة لهذه المناسبة؟ ... ما نوعها؟
- لماذا تختارون ذبح الدجاج دون غيره؟
- كم تدوم مدّة الاحتفال؟
- ماهي أهمّ الطقوس التي تقومون بها في هذه المناسبة؟

- هل هناك تقسيم للطقوس بين الرجال والنساء؟
- على ما تدلّ هذه الطقوس؟...هل هي ضروريّة؟
- هل تتفاءلون بالاحتفال بهذه المناسبة؟
- هل هناك طقوس وأعمال تتشائمون منها اذا حدثت في يَنّاير؟

المحور الرابع: التغير في عادات يَنّاير وطقوسه، وآفاقه المستقبلية ومدى استمرارية الاحتفال

- كيف كان يحتفل آباؤكم وأجدادكم بهذه المناسبة؟
- هل ما زلتم تحافظون على نفس العادات والتقاليد وبنفس الممارسة؟
- هل يختلف الاحتفال في منطقتكم عن باقي المناطق؟
- ما أوجه الاختلاف والتشابه في إحياء هذه المناسبة ؟
- حسب نظرتكم للاحتفال وطقوسه هل يَنّار احتفال له صلة بديننا الإسلامي أم يتعارض معه؟
- هل تغيّر الاحتفال بيَنّاير في نظرك؟
- ما الفرق بين الاحتفال قديما (عهد أجدادنا) وبين الاحتفال في عهدنا هذا ؟
- ما أهمّ التغيرات التي طرأت على الاحتفالية؟
- هل تسمعون بتظاهرة آيراد أو كرنفال آيراد؟ ما رأيكم فيها؟
- هل ستشاركون رقصة آيراد وتضيفونها لطقوسكم الاحتفالية؟
- في رأيكم هل سيحافظ الجيل الجديد على هذه المناسبة؟ وكيف سيحافظ عليها؟

الملحق رقم(2)

مونتوغرافيا المجتمع المحلي " اطلالة على تاريخ تبسة "

اطلالة موجزة على خصائص تبسة وطبيعتها:

مدينة تبسة أو تيفاست العتيقة، المدينة الصّغيرة الجميلة العريقة في تاريخها الطويل الذي بنته منذ مراحل ما قبل التّاريخ وحتى وقتنا الحالي، هي تَبَسَة "اللّبؤة" الاسم البربري الأول حسب التّرجمة القديمة، مدينة الحضارة الأمازيغية الخالدة بعمرٍ زاد على 12 ألف عام قبل الميلاد، ربّما سبقت في الوجود حضارتي وادي الرّافدين ووادي النيل.¹

حضارات وحضارات تعاقبت عليها لتؤكد مدى قوتها وفعاليتها في سير حركة التّاريخ الموعغل في القدم وصولا إلى تاريخها الحديث.

* الطّبيعة الجغرافية للمنطقة (الموقع)

تَبَسَة يذكرها شهاب الدّين عبد الله الحموي في معجم البلدان فيقول " تبسة بالفتح ثمّ الكسر وتشديد السّين المهملة..."² هي الولاية رقم 12 في الجزائر حسب التقسيم الاداري لسنة 1974م

" يقع اقليم تبسة ما بين دائرتي عرض 34.15° و 35.32° شمالا، وما بين خطّي طول 4.52° و 6.70° شرقا، ويمتدّ من آخر قمة لجبل قريقر شمالا إلى منطقة الشّطوط جنوبا على طول حوالي 180 كلم، ومتوسّط امتداده من الشّرق إلى الغرب 64 كلم في القسم الصّحراوي وحوالي 90 كلم من قننيس غربا إلى الحدود التونسية شرقا، في مساحة تقدر بمليون ومائة ألف هكتار"³

1 سمير زمّال: صفحات من تاريخ تبسة(القديم والحديث)، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2013 ص 208.

2 مها عيساوي: مدينة تبسة في العصور القديمة، مجلة التراث، ص 31.

3 بيار كاستل: حوز تبسة، ترجمة العربي عقون، المثقف للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 2020، ص 21.

وبين جبال 'الدّكّان' والقعقاع وبورمان' من سلسلة جبال الأوراس الأشم في الشمال الشرقي للقطر الجزائري؛ يحدّها شمالا ولاية سوق أهراس، ومن الشّرق الجمهوريّة التونسيّة، وجنوبا وادي سوف ومن الجنوب الغربي ولاية خنشلة، ومن الشّمال الغربي ولاية أم البواقي (...). سكّانها يتوزّعون على 12 دائرة تتبعها 28 بلدية في مساحة قدرها 13878م² بارتفاع (800-1000)م عن سطح البحر، ونظرا للموقع الجغرافي للمنطقة نلاحظ أنّ:

- المناخ فيها ينقسم إلى قسمين: المناخ المتوسّطي والمناخ الصّحراوي، حيث يتميّز بالحرارة الشّديدة صيفا وبرودة قاسية شتاء، مع قلة تساقط الأمطار، وكثرة هبوب الرياح الجنوبيّة الحادّة فبالكاد تميّز بين الفصول، الخريف والرّبيع يكادان يختفيان، ويبقى إمّا الحرارة الشّديدة (ربيعا وصيفا) والبرودة القاصية (خريفا وشتاء).

- التّضاريس تنقسم إلى قسمين: ففي الشّمال منطقة الهضاب، والتي تتميّز بسهولة الرعيّة الضيّقة، وسلاسل جبليّة متنوعة الأشجار والنباتات، مستغلّة لإنتاج الحبوب وتربية الحيوانات، وفي الجنوب منطقة شبه صحراوية تقلّ فيها النباتات وتكثر الأودية الجارفة، تستغلّ لتربية الجمال وانتاج التّمور. " 1

* الطّبيعة التّاريخيّة للمنطقة

- التّسمية: مدينة تبسة تذكرها أقدم المصادر التاريخيّة الاغريقيّة مثل بوليب وديودور الصقلّي هذا الأخير الذي خصّها بأن قال عنها: "...كانت أكبر مدينة تسمّى إيكاتومبيلوس، واستولى عليها حنون القرطاجي عندما كانت الحرب البونيّة الأولى على أشدّها بين روما وقرطاجة، ولقد غزاها

القرطاجيون لما عرفوه عنها من غنى مزارعها وغازرة قطعان ماشيتها، واستمرت تحت الوجود القرطاجي أكثر من نصف قرن بعد ذلك.¹

وكلمة ايكاتومبيل *Hecatompyle* مجهل معناها فهي " لم تذكر في المصادر القديمة، غير أنّ مول *Moll* أكدّ بأنّها تسمية قديمة لمدينة تبسة وهذا اعتمادا على كونها اسم مدينة بنفس الموقع الفلكي لمدينة تيفست أو تبسة الحاليّة، وهي في الغالب تسمية بربريّة أطلقها عليها سكّانها الأصليّون كما عرفت بمدينة المائة باب (...) ولمّا دخلها القائد القرطاجي هرقليس *Hercule* شبّهها بفضل خيراتها بمدينة طيبة أو طابا الفرعونيّة، فسماها تيبيس *Thébis* ثمّ حرّف الرومان اسمها إلى تيفيس بعد أن استولوا عليها، ثمّ تطوّرت تسميتها إلى تيفيستيس *Thévestis* ومع الوقت اختصرت إلى تيفست *Théveste*² ويشير إليها المؤرّخ الفرنسي ألماندمومسن في كتابه (الاحتلال الروماني) بقوله " في الوقت الذي تشتعل فيه نيران الحروب البونيّة، برزت مدينة إلى الوجود، إنّها تيفست العظيمة³ وظلّت مدينة تبسة تعرف باسم تيفست حتّى الفتح الاسلامي فحوّلها المسلمون إلى (تبسة) وظلّت بهذا الاسم إلى يومنا الحاليّ.

إذن اسم مدينة تبسة مرّ بعدة مراحل عبر التاريخ، فقد أطبق عليها تيبيس عند الاغريق، و تيفيستيس عند بداية الوجود الروماني، والذي اختصر فيما بعد ليصبح تيفاست، ومع الفتح الاسلامي تمّ تعريبها فأصبحت تبسة بفتح التاء وكسر الباء وفتح السين مع تشديدها.

"وهناك أيضا بعض المؤرّخين من أعطى معاني ودلالات أخرى لتبسة، " فيرجع البعض للكلمة الفينيقيّة المكوّنة من (بيت) = (ايفاست) ومعناها: (بيت الجفاف)، وذلك عائد إلى طبيعتها شبه

1 مها عيساوي: مرجع سابق، ص 30.

2 Serre de Roch, *TEBESSA (Antique Théveste), les presses de l'imprimerie officielle, Alger, 1952, p-p 10-11.*

3 Pierre Castel, *Histoire et description d'un territoire Algérien, Tome II, Henri Paulin, Paris, Sans date d'édition, P 6.*

الجافة وقد قيل أنها سميت (تيفاست) باللاتينية القديمة أي مؤئل الأسود لكثرة تواجدها بها قديما
وقيل أيضا أنها سميت (تيفاست) من تسمية القائد الروماني الشهير أنطوانين كركلا.
ويرجع البعض معنى الاسم الأول الذي أطلقه عليها سكانها الأصليون هو اللبوة، فقد وجد
المؤرخون والباحثون عبارات كتبت باللاتينية على إحدى شواهد القبور المتواجدة بالمدج تدل على
هذا المعنى، كما يعتقد أيضا حسب الأبحاث والدراسات أن اسمها مشتق من اسم أحد الآلهة
القديمة.

وعلى العموم فالتسمية الصحيحة غير مرجحة في عالم التاريخ وإنما هي مجرد اجتهادات ليست
إلا، وجدت وتطورت مع الزمن.¹

- تاريخ وجودها

يذكر المؤرخون أن "مدينة تيسة عرفت الحياة وعرفت وجود الانسان عليها منذ حوالي 12000
سنة ق. م، وذلك فيما يعرف عند المؤرخين بالحضارة العاترية"² "وقد كان اقليمها عامرا بالسكان
منذ الأزل، ومحل سكن مجموعة بشرية هامة منذ العصور الغابرة، والتي تميّزت بكونها من أوائل
من اكتشف المبادئ الأولية للحياة كالتار، والسّرة والبيوت وغيرها؛ وتوجد مؤشرات عديدة على ذلك
من خلال الآثار الموجودة في العديد من مناطق الاقليم، والحفريات التي قام بها العلماء والباحثون
من المتخصصين في علم الجيولوجيا والتاريخ الانساني (...). وهي مدينة عتيقة حصينة بناها
الرومان في تخوم نوميديا على بعد 200 ميل جنوب البحر المتوسط، تحيط بها أسوار عالية

1 سمير زمال: المرجع السابق، ص 16.

2 أحمد عيساوي: تيسة وأعلامها، دار البلاغ، الجزائر، 2005، ص 25.

سميكة" ¹ وكتب غابريال كامبس تحت عنوان تيفاست خلال القرن الثالث قبل الميلاد " في حوالي 247 قبل الميلاد (...). أن تيفاست خلال القرن الثاني قبل الميلاد كانت تمتد على 60 هكتارا." ²

* الطبيعة الاقتصادية

- الجانب الفلاحي:

تتميز منطقة تبسة بطابعها الزراعي وساعدها على ذلك وفرة المياه، حيث تمتلك قدرات جدّ معتبرة في المجال الفلاحي نظرا للطبيعة المواتية للزراعة، خصوصا في المناطق الشمالية مثل الماء الأبيض (عينة البحث) والمزرعة، وقرير،... وغيرها، ويرجع ذلك لتوفر احتياطي مياه معتبر وخصوبة التربة، حيث تحتوي منطقة تبسة على مخزون مائي معتبر يفوق 104 مليون مكعب بالإضافة إلى هياكل لتخزين الماء من حواجز مائية، وآبار تستغل لتزويد السكان بالماء الصالح للشرب، ولري بعض المحاصيل الزراعيّة، خصوصا بمشائل الماء الأبيض، وغابات النخيل بمنطقتي فرکان ونقرين، وتتصدّر زراعة الحبوب (القمح بنوعيه الصلب واللين)، وتأتي في المرتبة الثانية زراعة الأشجار المثمرة مثل الزيتون، والمشمش والخوخ، أما تربية المواشي فهي الأخرى لها الاهتمام نفسه الذي تلقاه وتحظى به الزراعة، وفي كثير من الأحيان نجدهما متلازمان، فالعديد من المشائل والمساحات الزراعيّة لها حضائر لتربية نوع من أنواع المواشي، وكلّ نوع من المواشي يختلف باختلاف المناطق؛ فنجد تربية الأغنام والماعز في المرتبة الأولى تليها تربية الأبقار والابل والخيول، والدجاج بنوعيه الهجين والبرّي، وتنتج هذه الثروة الحيوانيّة اللحوم بنوعيه البيضاء والحمراء، وكذا الاستفادة من أصوافها وأوبارها، كما تزخر ولاية تبسة بحيز غابي مهمّ ضمن سلسلة جبال الأوراس الأشم، تنتشر فيها العديد من الأنواع النباتيّة؛ أهمّها وأكثرها انتشارا: الصنوبر الحلبي

1 سمير زمال: مرجع سابق، ص 17.

2 غابريال كامبس: في أصل البربر، ترجمة العربي عقون، منشورات المجلس الأعلى للغة العربية، الجزائر 2010، ص 59.

والبوط، تتخللها نباتات وأعشاب منها الدائمة كالحلفاء، والموسميّة كالأعشاب المتطفلة، والتي تغزو مزارع الحبوب، ولأجل المحافظة على هذه المكتسبات تمّ انشاء عدّة مشاتل أهمّها ب: تبسة الشريعة، الحمامات، وبئر العاتر.

- الجانب الصناعي:

تتوفّر تبسة على امكانيّات صناعيّة معتبرة، تتمثّل في وحدات صناعيّة وأخرى منجميّة لاستغلال المناجم المنتشرة في ربوع الولاية أهمّها:

- مصنع الاسمنت: يوجد بدائرة الماء الأبيض ويعتبر أكبر المصانع في الولاية، تمّ تحويل المشروع إلى مؤسّسة الإسمنت للشّرق بعدما كان يعدّ مشروع شركة الإسمنت تبسة، ويعتبر قطبا اقتصاديا مهمّا في شرق الجزائر، بالإضافة إلى عدّة مصانع وشركات تتواجد على مستوى بلدية الماء الأبيض التي تعتبر الأولى على مستوى الولاية من حيث عدد المصانع، مثل مصنع الزجاج مصنع الأنابيب، المحجر العملاق (الشركة الوطنية للحصى)

- منجم الحديد: يقع بكلّ من بلديّتي الوزّة و بوخضرة، يعتبر مصدرا مهمّا من مصادر الطّاقة والاستثمار، تمّ ربطه بميناء عنّابة الدّولي عبر خطّ مكهرب من السكّة الحديدية لتسويقه للخارج نظرا للإنتاج الكبير الذي فاق الاستهلاك الوطني.

- منجم الفوسفات: يتواجد على مستوى بلدية الوزّة، والمركّب المنجمي للفوسفات بجبل العنق ببئر العاتر.¹

- الجانب السياحي:

يعتبر الميدان السياحي من أنجح المشاريع الاستثماريّة التي لو استغلّت جيّدا لكانت أهمّ مصادر الاقتصاد المحليّ وحتى الوطني، وتحتوي تبسة على مواقع أثريّة مصنّفة عالميا، ومواقع طبيعيّة

1 للمزيد انظر سمير زمال: مرجع سابق، صفحات متفرّقة (بتصرّف)

غاية في الرّوعة والجمال، إضافة إلى موروث تراثي ثقافي معتبر بحاجة إلى إبراز واهتمام أكثر مثل النّشاطات التّقليديّة للمرأة التّبسيّة التي تتقدّمها صناعة الزريّة النّموشية وصناعة الفخّار وغيرها من النّشاطات التّقليديّة، وتعتبر المواقع الأثريّة والمزارات الطّبيعية بتبسة من أهمّ المعالم التاريخيّة والمكتسبات السياحيّة في الجزائر كونها محطة ساطعة، وشامخة وامتداد للعديد من الحضارات خلال فترات متتالية؛ منذ العهد الرّوماني والفينيقي والوندالي وصولا الى العهد الاسلامي، كما أنّها لاتزال منارة مشعة دالة على هويّة هذه المنطقة، مثل السور البيزنطي وقوس النّصر كركلا-كاراكالا أو كما يسميه الأهالي باب السور، والكنيسة الرومانيّة، ومعبد مينارف وغيرها من الاثار الرّومانيّة، وأيضا مسجد العتيق الذي يعود إلى الخلافة العثمانيّة، بالإضافة إلى المدن القديمة المتواجدة ببلديّة الحمّامات وفركان، وكذا الحمّامات المعدنيّة والواحات وحقول النّخيل (نقرين) التي يمكن استغلالها وتهيئتها كمنتجات صيفيّة.

ولكن هذه المعالم التاريخيّة والأثريّة ورغم أهميتها السياحيّة والاقتصاديّة والتراثيّة إلا أنّها لا تزال تعاني من التّهميش والتّهديد بالزوال.

صور تمثّل: بعض المعالم الأثريّة لولاية تبسة (متاحة على الانترنت)



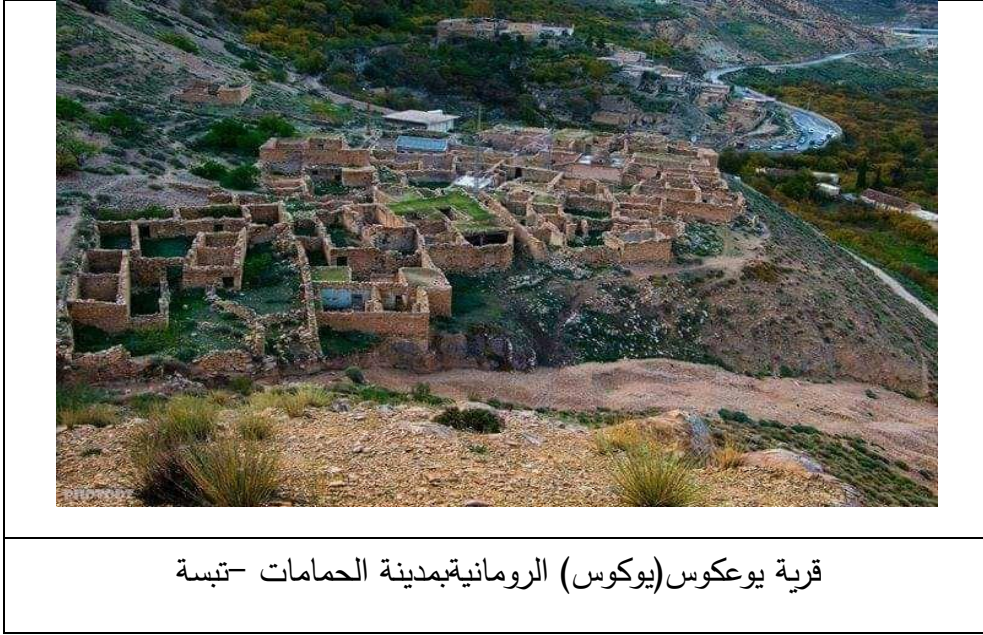
باب سولومون الأثري



السوق الشعبية بجانب باب سولومون



البازيليك الأثرية بتيفاست



قرية يوعكوس (يوكوس) الرومانية بمدينة الحمامات -تبسة

* الخصائص السوسيوثقافية لسكان المنطقة

1- الجانب الاجتماعي

- التركيبة السكانية: ترجع الأبحاث والدراسات أن أصل سكان تبسة أمازيغيون بربر، والأمازيغ هم شعب شمال افريقيا الذي يسكن غرب النيل "من واحة سيوة في أقصى صحراء مصر الغربية حتى موريتانيا جنوبا منذ قديم الأزل وحتى اليوم، وأمازيغ هي اسم مرادف للبربر (*Barbarus*) الاسم العنصري الاستعلائي الذي أطلقته الامبراطورية الرومانية على الشعوب القوية المتمردة والخارجة عن نطاقها، كما أطلقت عليهم لفظة مازيس *Mazyes* ومن هذا الأصل أتت كلمة الأمازيغية وهي اللغة التي يتحدثها البربر"¹ وهم كغيرهم من سكان المغرب العربي، أصبحوا بعد الفتوحات الإسلامية على شمال افريقيا عرب مستعربة، ومن مميزات الأهالي أنهم مازلوا ينضوون تحت النمط العشائري (القبائلي، ج قبيلة).

1 نهى الزيني: أيام الأمازيغ. أضواء على التاريخ السياسي الاسلامي، دار الشروق، القاهرة، مصر، ط1 2001، ص. ص. 11- 12- 15 (بتصرف)

يسكن منطقة تبسة القبائل البربرية المستعربة المعروفة بقبائل النمامشة، بالإضافة الى بعض القبائل العربية - أشهرها أولاد سي يحيى، وأولاد سيدي عبيد- التي قدمت إليها في بدايات الفتوحات الإسلامية للمنطقة مع وفود الهلاليين من بني سليم وهلال وعامر وقيس بن عيلان¹، وتتنوع هذه القبائل كما أشار بيار كاستل حسب التقسيم التالي:

- **قبيلة النمامشة أو اللمامشة:** عرش أو قبيلة النمامشة أول القبائل التي سكنت المنطقة، وأكبر جماعة بشرية تهيمن عليها منذ العهود القديمة إلى اليوم، وجاورها فيما بعد العديد من القبائل العربية الوافدة والمتعاقبة (يتمركز غالبيتهم في دائرتي الشريعة والماء الأبيض) وهو العرش الذي يمثل المجتمع الأصلي للبحث.

- **قبيلة أولاد يحيى أو سي يحيى:** يقطنون الشمال الشرقي من مدينة تبسة، ويرجعون إلى الأصول العربية المهاجرة إلى المنطقة، فهي من القبائل العربية التي سكنت في شمال تبسة منذ القديم، وذلك بعد مجيء يحيى بن طالب العربي واستيطانه في المنطقة (يتمركز غالبيتهم في بلدية بوخضرة الكويف، عين الزرقاء والمريج)

- **قبيلة أولاد عبيد أو سيدي عبيد:** وهم عشيرة عربية الأصل، عددها كبير وفروعها كثيرة، تسكن جنوب المنطقة (تتمركز في دائرة بئر العاتر)

- **قبائل أخرى:** كما توجد بمنطقة تبسة قبائل أخرى صغيرة العدد، تسكن مساحة صغيرة مقارنة بالقبائل الرئيسية سالفة الذكر، نذكر منها أولاد دراج، وأولاد ملول والفراشيش (بلدية أم علي) والزغالمة، وأولاد جلال وغيرهم، أما فيما يخص قبيلتي أولاد دراج عربية الأصل، وقبيلة أولاد ملول بربرية الأصل، فوجودهما واستيطانهما بمنطقة تبسة يعود إلى الحقبة الاستعمارية؛ فمن الوسائل التي استعملها المستدمر ترحيل بعض القبائل من أماكنها وموطنها الأصلي إلى أماكن متفرقة من

الجزائر وذلك لتفريق المجتمع وتشتيت وحدته لتسهيل مهمتها في احكام قبضتها على كافة المناطق بسهولة، فنقلت قبيلة أولاد ملول من مناطق وجبال بني أمولة بباتنة إلى منطقة بكارية بالجنوب الشرقي لتبسة، وكذلك الأمر بالنسبة لقبيلة أولاد دراج التي تمّ ترحيلها إلى هناك ضاحية بكارية واستقرارهم فيها كعمال للمزارعين الذين استقدمتهم فرنسا من أوروبا لاستغلال الثروات الفلاحية للمنطقة واستنزافها.¹

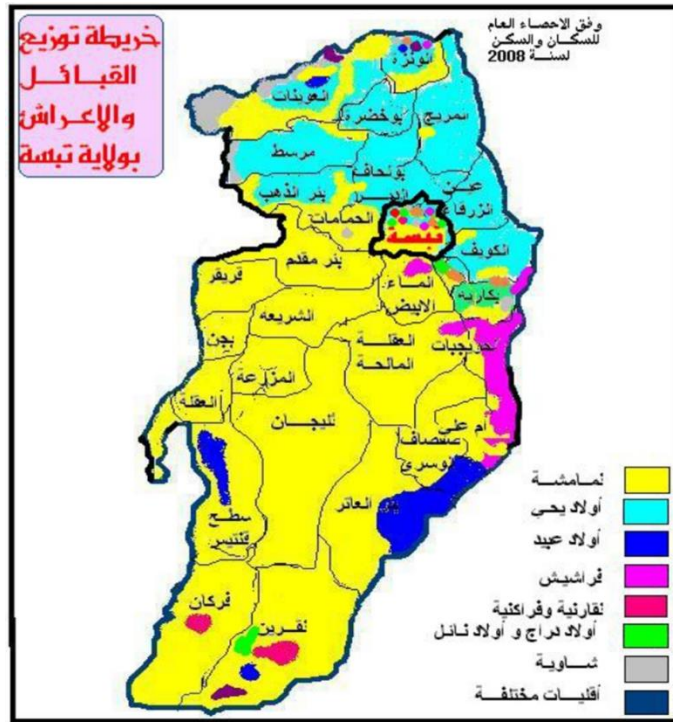
- العروشيّة .. الزعامة الموهومة

وانت تتجول في شوارع وأزقة مدينة تبسة، مدينة تمتد جذورها إلى سالف العصور بآثارها وشواهدها، بعاداتها وتقاليدها الأصيلة التي تميز موروثها الثقافي وتمثل تاريخها الحضاري تصادفك مظاهر غريبة وحساسيات مفرطة، تشمّ في أغلبها رائحة العصبية الممقوتة، ولو تتقصى عن حقائقها فستجد نفسك وسط صراع عنيف لأوهام الزعامة، العروشيّة والقبليّة متأصل في عقول الصغار قبل الكبار، متجذّر في ذهنيّات الكثيرين من الأفراد بل حتّى في نفسيّتهم، إنّهُ صراع الأفكار البالية والريادة الموهومة، والسّيطة المزعومة، إنّهُ صراع العروش والقبائل، فرغم ايمانهم بالانتماء إلى الوطن الواحد ورغم أنّ الكلّ يجمع بلا خلاف ولا نزاع أنّهم أبناء تبسة منها، إليها وبها، إلّا أنّ هناك من مازال قابعا في ظلمة العصبية النكراء، والعروشيّة القاتمة، بعد أن كانت تبسة من كبريات المناطق الجهاديّة، بفضل وحدة أهلها وتعاونهم .. أصبحت تعاني من وهم السيادة القبليّة والنزاعات العرقية، والزعامة العروشيّة، فهذا يحياوي وذاك نموشي، والآخر عبيدي، وذاك دخيل فهو ملولي وهكذا...

حساسيّة مفرطة بين الأهالي، وجهل قبلي مركّب متجذّر في قلوب وذهنيّات البعض، هذا ما صنعه فرنسا ونجحت فيه، هذه الفتنة التي تركت المدينة العريقة بتاريخها وأصالتها تراوح مكانها

1 سمير زمال: مرجع سابق، ص 117 (للمزيد انظر: حوز تبسة، ل بيار كاستل)

في التّمنية والتّطوّر في كثير من الجوانب، رغم أنّها لم تكن يوماً عقيمة؛ من اطارات وعقول نيّرة ونفوس طامحة، لكن هذه النّعمة الجاهليّة والرّعاة الموهومة دخلت في جميع الميادين وفي كافّة المصالح والعلاقات، حتى الرّسميّة والأكاديميّة منها، ناهيك عن الاقتصاديّة والصّناعيّة، متناسين أنّ الله خلقنا شعوباً وقبائل لتتعارف، نعلم الأنساب ونصل الأرحام، لا أن نتصنّع الرّعاة وأحقّيّة الانتماء والتمكّن. ¹ وفي هذا قوله تعالى « يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ » ²



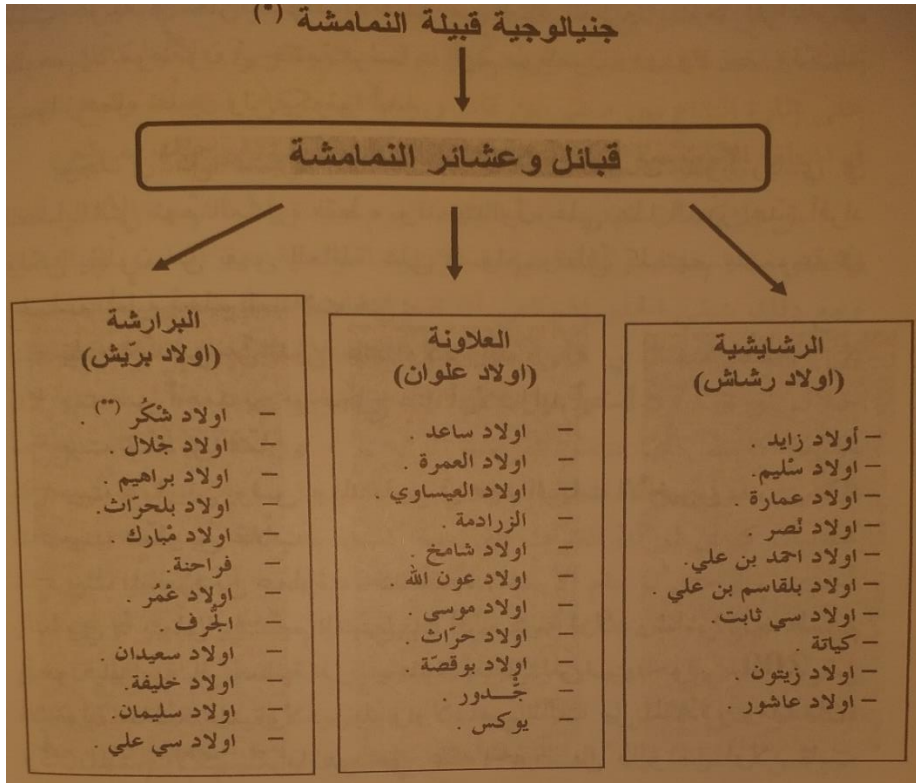
خريطة توضّح الأعراش والقبائل في المجتمع المحلي (تبسة)

ولا تزال قائمة الى يومنا الحالي، وعينة دراستنا الحالية تتدرج ضمن قبيلة النّمامشة وتنتمي إلى عشيرة أو عرش أولاد خليفة، وبالتحديد فرقة أولاد مراح، كما سيوضّحها المخطّط الذي وضعه بيار

كاستل تحت عنوان جينالوجية قبيلة النمامشة

1 المرجع نفسه، بتصرّف

2 قرآن كريم: سورة الحجرات، الآية 13.



جنيالوجية قبيلة النمامشة

النمامشة فرع من العائلة البربرية الكبرى هواره، أو الشاوية وهم يسكنون الاقليم الذي يحمل اسمهم، ومثلما أنّ هذا الاقليم يعتبر امتدادا طبيعيا للكتلة الأوراسية، فإنّ سكانه أيضا هم فرع من ذلك الشعب البربري الجبلي الذي بدأت المصادر الرومانية تذكره باسم الموسولام، أو الموسولان.

أعراس النمامشة وهي ثلاث قبائل أكبرها قبيلة أولاد رشاش التي ضمت الى حوز خنشلة، وبقي في حوز تبسة قبيلة البرارشة وهي ثاني أكبر قبيلة، ثم تأتي بعدها في الأخير قبيلة العلانة، وقد تمّ تنظيم هاتين القبيلتين (الباقيتين في حوز تبسة) بموجب قرار مشائخي في 11 دؤار - بلدية وهي: تازيننت، الدكان، بحيرة الارنب (يتواجد بمنطقة الماء الأبيض وهو الذي تنتمي إليه دراستنا الحالية بئر القوسة احدي أريافه)، ثليجان، السطح، المزرعة، بجن، قريقر، تروبيا، الشريعة، نقرين فركان، ولكن المصادقة على القرار لم تتم الا بعد 1903¹

1 بيار كاستل: مرجع سابق، ص. 300 - 322.

2- الجانب الديني والثقافي:

- الجانب الديني

كغيره من القطاعات في تبسة، فهو يشهد حركة دائمة في تشييد العديد من المنشآت القاعدية من مساجد أهمها المسجد العتيق، ومسجد الشيخ العربي التبسي، مسجد أنس بن مالك، والكثير ومدارس قرآنية باتت تعرف نشاطا ملحوظا أهمها مدرسة أنس بن مالك ومدرسة الحياة بدائرة الشريعة، ومدرسة النور بونزة، دون أن ننسى المدرسة القرآنية الحمادي مسلوب بدائرة الماء الأبيض (عينه بحثنا الحالي) والتي رغم حداثة عهدها بالولاية إلا أنها باتت من أهم المدارس القرآنية ومن أكبر المنافسين للمدارس الأخرى بذات الولاية، حيث أن سيرتها أصبحت تذكر في كل أقطار الولاية فهي لم تقتصر على تعليم وتحفيظ القرآن والحديث فقط، بل تجاوزت ذلك بتجهيز أقسام خاصة بالتربية ما قبل التحضيري بالتعاقد مع بعض الأساتذة في الطور الابتدائي وكذا باقي الأطوار وتقديم دروس تدميمية للمستويات النهائية، بالإضافة إلى محو الأمية للجنسين، وكذا تكوين المربيّات وغيرها من الأنشطة الثقافية والدينية مثل زيارة دار الأيتام ودار العجزة، وتنظيم الرحلات الاستكشافية والترفيهية، واعطاء الدروس الفقهية في بعض الأحيان خارج قاعات التدريس وفي أحضان الطبيعة لكسر الروتين واضفاء جو من الراحة النفسية ودرء الملل عن طلابها، كما تتوفر على قاعة للمطالعة، ومصلحة طبية للكشف ومتابعة صحة طلابها، وسيارة اسعاف خاصة بالتبرع في خدمة المواطن وحتى التكفل بتغسيل وتكفين الموتى، لتتجاوز بذلك وبأشواط كثيرة باقي المدارس القرآنية، وبشهادة القائمين على مصلحة الشّعائر والأوقاف والشؤون الدينية.

- الجانب الثقافي: سمات، ومعتقدات الفرد التبسي

تبسة منطقة يغلب عليها الطابع التقليدي المحافظ، حيث كانت العائلة إلى عهد ليس ببعيد موسعة؛ تجمع ثلاثة أجيال من جدّ وأب وابن في الغالب، ولا زالت تجمع بين جيلين (الأب والابن)

في العديد من الأسر والمناطق، ولقد أشار ابن المنطقة المفكر مالك بن نبي إلى تلك الإزدواجية في حياة السكّان، بين الحياة الرّيفيّة من جهة والمدنيّة من جهة أخرى، مع بقاء المحافظة على أصالتها الإسلاميّة العربيّة وهويّتها البربريّة (الأمازيغيّة)، وفي هذا يقول " فالسكّان هنا لم يتخلّوا عن فضائلهم وتقاليدهم، فلا يزال طعامهم الشّائع الكسكسي والفظائر، وشرابهم الماء القُراخ، لقد تمكّنت تبسّة من المحافظة على روحها القديمة، وعزّتها بفضل بساطة الحياة وجذب تربتها"

كما وصف مالك بن نبي حياة العائلات التي تقطن خارج المدينة قائلا " كانت العائلات لا تزال تعيش من عمل زراعي تمارسه فَيُؤمّنُ الغذاء لها ولمواشيها (...) وكانت تبسّة عبارة عن مركز ثقافي تلتقي فيه عناصر الماضي بطلائع المستقبل (...) وقد بدأت الرّوح الاجتماعيّة تتجلّى في تبسّة، وها هو المجتمع الجديد قد وُلِد، فالمجتمع ليس كلمة تقال؛ فهو حقيقة ذات خصائص محدّدة بها يكون المجتمع أو لا يكون..."¹

نعم، لقد وُلِدَ المجتمع الجديد، وُلِدَت تبسّة جديدة لكنّ الفرد فيها بقي محافظا على أصالته وقيمه، عاداته، أعرافه وتقاليده، ولد مجتمع جديد يجمع بين الأصالة والمعاصرة، لذا يُعرَفُ سكّان تبسّة بأنّهم محافظون مقارنة بغيرهم من مناطق أخرى من الجزائر الكبرى، فإذا أردنا تحليل شخصيّة الفرد التبسيّ فإننا نجد أنّها شخصيّة تجمع بين الحديث والتقليدي بصبغة أصيلة مستمّدة من الشريعة الاسلاميّة في غالب الأحيان، ومن معتقدات الأجداد الضّارية في القدم في بعض الأحيان الأخرى، فنجد محافظا على أكلاته الشّعبية وأطعمته التقليديّة؛ رغم دخول أطعمة عصريّة مختلفة، سريعة ومتعدّدة الأنواع والأصناف والأشكال، ومع ذلك فالفرد التبسيّ لا يزال يحافظ على أكلاته التقليديّة المشهورة ليجعل منها الطّبق الرّئيس في مختلف المناسبات؛ في أفراحه بل وحتىّ أفراحه، ليمزج بينها وبين الأكلات العصريّة، فنجد طبق الكسكس أو الكسكسي يتصدّر

1 سمير زمّال: مرجع سبق ذكره، ص. ص 226 - 243. (بتصرّف)

موائد الحفلات، وطبق الشخشوخة في مختلف المناسبات بالإضافة إلى أطباق أخرى تقليدية تقدّم بشكل رئيسي كلّ في مناسبه الخاصة؛ وهذا حال طبق الشّرشم في احتفالية يّناير أو راس العام المتداول -كما سنلاحظ في الفصول اللاحقة من الدراسة بالتّفصيل- وهذا حال اللّباس أيضا إذ جعلّ من البرنوس وقندورة الفتلة لباسا تقليديا رسميا في حفلات الرّفاف، يتصدّر بها العريس ويتزيّن في ليلة عرسه، وتتخذها العروس لباسا رسميا لتلقّي طقس حنّتها، كما نجد هذه الإزدواجية بين الأصالة والمعاصرة حتّى في نمط السّكن والعمران، فالفرد التبسيّ جمع بين الطّابع العصري الغربي (من فيلات وعمارات، ومنازل واسعة) والطّابع العربي التّقليدي الذي أكثر ما يميّزه الحوش واستقلالية غرفة الضيوف عن باقي الغرف، فحتّى وإن خضع لمعايير البناء العصري واستغنى عن الحوش، وجعل غرفة الضيوف وسط المنزل فهناك شيء لا يمكنه الاستغناء عنه، فهو ميزته كفرد تبسيّ ذو طابع تقليدي محليّ؛ ألا وهو المطبخ ومراعاة المسافة التي تفصله عن باقي الغرف سيما غرفة الضيوف، والتي ترتبط أساسا بخصوصية المرأة التبسية، لتعكس ما يصطلح عليه بلفظ الحرّمة، ورفض مبدأ الاختلاط، ومع أنّ الفرد التبسيّ هنا تبدو ازدواجيته في الجمع بين الأصالة والمعاصرة أمر عادي ومتقبّل، وفيه نوع من الإثراء لميزات وخصائص مجتمعه، إلا أنّ هناك بعضا من التّجاوزات والمخالفات إن صحّ قولنا بهذا الحكم والمصطلح، مخالفات زُرعت في عقيدة الفرد التبسيّ، لا سيما المرأة فرغم أنّها تتميّز كغيرها من النّساء المسلمات، العربيّات، الجزائريّات بحبّ ووفاء شديدين لكلّ ما هو مرتبط بالدين الإسلامي الحنيف، مواظبة على أداء شعائر دينها التي تربّت ونشأت عليها بما عرفت، وبما استطاعت، غير أنّ هناك العديد من المخالفات التي زرعت في عقيدتها- فالمستعمر كان معترضا طريق العلم والتّعليم وشجّع على نشر الخرافات- كالمعتقدات الباطلة في الأولياء الصّالحين، بدءا بزيارة قبورهم، والتمسّح والتّبرّك والتوسّل والدّعاء وطلب قضاء حاجاتهم عند تلك المزارات، وتحضرنا واقعة روتها إحدى المبحوثات في المجتمع

البحثي لدراستنا الحالية، ففي سياق حديثنا وتجاوزنا عن عادات ومعتقدات احتفالية يّاير، ساقنا الحديث إلى مجرى آخر من البحث، وإلى زاوية أخرى من الزوايا الخفية للمعتقدات الشعبية التي تعتبر طابو يحضر التغلغل في خباياه والمساس والسؤال عن أمره الغيبية، ويجب فقط الاكتفاء بالتسليم به من طرف الفرد الذي هو في حاجة لقضاء طلبه وحاجته، معتقدات وعادات مورست قديما - وكذا في عهد ليس ببعيد في مجتمع بحثنا(حوالي 17 سنة حسب عمر الحالة)- اعتقادا لا يزال راسخا في ذهنية الفرد يجعل منه ممارسة قابلة للظهور مرّة أخرى ان اقتضى الأمر وتكرّر الموقف.

حيث تروي الجدّة ذات السادسة والثمانين عاما عن حالة حفيدتها التي " انقلبت حالتها بعد ولادتها بيومين أو ثلاثة، لتصبح رضيفة لا إنسيّة أي ملموسة ومستبدلة، بمعنى أصيبت بمسّ من الجنّ ثمّ استبدلت، فأصبحت ترضع بطريقة عجيبة ولا تشبع كباقي الأطفال، دائمة الصراخ والبكاء، قليلة النوم وأحيانا ينعدم؛ ليتحوّل إلى بكاء شديد، منتفخة البطن هزيلة الجسم، مصفرة الوجه والبدن"¹ كانت هذه أعراض مرض غير معلوم عند الطفلة، عجز الأطباء عن وصف دواء شافي ومناسب له، لتستمرّ حال الرضيفة شهر أو شهرين- الجدّة لا تتذكّر المدّة بالتدقيق - ومع تجربة بعض الحلول الناجمة عن المعتقدات الشعبية لأهالي المنطقة والتي باءت بالفشل مثل (شرب حليب النوق وبول أنثى الحمار-أكرمكم الله) تقرّر الجدّة بعد هذا العجز اتباع القرار البديل بعد التأكد من احتمالية المسّ والاستبدال من العالم الآخر، فتقول الجدّة "في حالات كيمّا هذي لأزم ندي الصغير ونحطو في قبر منسي، لأزم قبل ما تشرق الشمس، نحفر حفرة صغيرة فوق القبر، ونحط الصغير وهو راقد ونرجع على جرتي وما نثلقشش، كان أنا سمعت البكاء تاغ الصغير نرجع نهزو

1 مقابلة مع المبحوثة: و. ح، 86 سنة، تقطن بريف بئر القوس (مجال البحث)، بلدية الماء الأبيض، ولاية تبسة.

بِالْخُفِّ وَنُخْرِجُ مِنَ الْمَقْبَرَةِ وَأَنَا فَرْحَانَةٌ، خَاطِرُ الصَّغِيرِ رَجَعُ وَ بُرَا، وَكَانَ هُوَ بَقِيَ سَاكِنْتُ وَمَا بَكَاشُ
نُروُحُ نُهْرُو، وَنُحْضِرُ الْكُفْنَ تَاغُو خَاطِرُ مَا يُطَوَّلُشْ وَيَمُوتُ، وَخَيَاتُو مَا هَيْشُ مَعَانَا..."

أي في مثل هذه الحالة تقوم الجدّة أو توكل المهمّة لكبير العائلة بالاستيقاظ باكرا؛ قبل شروق الشّمس، وتتّجه نحو المقبرة لتختار قبرا منسيًا - بمعنى صاحبه مضى زمن طويل على موته حتّى يكاد يختفي القبر ويستوي مع الأرض نتيجة عامل الزّمن وكذا العوامل الطّبيعيّة الأخرى من أمطار ورياح تسبّبت في انجراف التربة، خاصّة إذا لم يكن القبر مبنيا (محدّدا) - فتحفر الجدّة أو صاحبة المهمّة حفرة صغيرة على سطحه وتضع المولودة(الرضيعة) فوقه وتهمّ بالخروج دون أن تلتفت وراءها أو تصدر أيّ صوت، وتنتظر قليلا فإذا سمعت صراخ حفيدتها ترجع والفرحة تغمرها فتحمل صغيرتها وتخرج وقد رجعت حفيدتها إلى الحياة من جديد(عادت إلى طبيعتها الإنسيّة) أمّا إذا بقيت الصّغيرة ساكنة دون حركة ودون إصدار أيّ صوت فإنّها مفارقة للحياة لا محالة، فتأخذها الجدّة إلى المنزل وتحضّر لها كفنها، فهي تاركة الحياة الدنيويّة في وقت قريب، وما على الأهل إلّا التّسليم بالأمر، وتقبّل المصير المحتوم(الموت) قامت الجدّة بهذه الطّقوس، بالرّغم من كون أفراد العائلة واعين بتعاليم ديننا الحنيف في هذه المعتقدات والخرافات إلّا أنّهم انساقوا وراء هذا الاعتقاد فقط لأنّه ربّما يكون السّبيل للشفاء بعد فشل العلم حسب اعتقادهم وقدراتهم.

وهذا يبيّن أنّ الفرد في المجتمع المحليّ المدروس لديه قابليّة الانسياق وراء الطّابوهات وخرافات العوالم الأخرى فقط في سبيل قضاء حوائجهم التي تعجز عنها قدراتهم وكذا الطّب والعلم.

هذه جزئيّة صغيرة من ثقافة الفرد في المجتمع المحليّ التبسي، التي أتت بشكل اعتراضى دون البحث فيها والتقصّي عنها، وأردنا عرضها كمثال بسيط ومعقد في ذات الوقت لمعتقدات وسمات الفرد التبسي الثقافية، صحيح هي غير قابلة للتعميم كونها تختصّ بفئات ومفردات معيّة في مجال بحثنا لكنّها حقيقة موجودة وقابلة للتوارث وإعادة الانتاج.

كما أنّ هناك معتقدات عديدة وعادات مختلفة باختلاف المناسبات والاحتفالات المقامة - شعبيّة دينيّة، موسميّة - والتي تبرز شخصيّة وميزة الفرد التّبسي عن باقي الأفراد والمجتمعات، سنبرز جزءًا منها ببعض من الإيجاز في الأجزاء اللاحقة من هذا الفصل، وبعضها الآخر بشكل معمّق في فصول لاحقة، فالمجتمع المحليّ التّبسي ينفرد بموروث ثقافي زاخر بعاداته، تقاليده واحتفالاته التي تميّزه عن باقي المناطق بالجزائر، ومن بين أهم وأبرز هذه العادات والاحتفالات تلك التي تتعلّق بظاهرة الاحتفال بينّاير أو ما يعرف محليًا ب راس العام.

الملحق رقم (03)

نص بالدارجة (اللهجة المحلية) نشره ديسبارمي سنة 1905 حول احتفالات يتاير في احدى

مناطق الجزائر، البلدية بالتحديد

تعريف دخول العام عند المسلمين

المسلمين عندهم دخول العام ما شي اليوم الاول متاع شهر محرم كيا
التاريخ لاكن العادة يعملوا راس العام كي تتناصف الشتا * يجعلوا
هذا اليوم بعد تماش انيوم بعد راس العام متاع التصارت * وفي ذاكت
اليوم ما يطلوش الخدمة لاكن يعيدوا بالمالكة * و بعض من المسلمين
يخزنوا البواكي في فصل الصيف قصد لدخول العام مثل الدلاع و البطيخ
و غيرهم * و يشربوا التراز من التمر و الكرموس و الزبيب و البندف
و الفسل و اللباني و الكاوكاو * و يشربوا ناني الكفتة و الحلاوات من
كل طبع * و من جملة ما يشربوا الكمار يعني قلب النوم * ياكلوه الاولاد
و الكبار على خاطر يحكيوا الصبحا متاع النبي رضي الله عنهم ليلة النصف
من الشتا كانوا حارصينهم الكفار و ما صابوش واش ياكلوا كلالوا النوم
بفات عادة عند المسلمين * و في بيوتهم يعملوا الرويس في الليلة الاولى
و هذا الليلة مشهورة للرويس * و الرويس مصنوع بالزيت و السمن و
السكر كما فلنا * و يفلوا ثاني السمنج * و بعض المرات يذبحوا الكجاج *
و يجتمعوا الكمل العمالية نسا و رجال و ياكلوا الكمل سوا سوا * يفلوا الي
ما شبع ش ليلة العام ما يشبع ش العام الكامل * في حف هذا الشبي
ثلث ايام يعملوا فيهم دخول العام باش اذا ما شبع ش واحد في الليلة
الاولى يشبع في الاخرين * و لاجباب يعثوا لبعضهم بعض الهديات
من السمنج و التراز * و في ذاكت اليوم يقولوا لبعضهم بعض عامكم
بالصحة و الهنا *

الملحق رقم (4)

اعلان عن محاضرة حول احتفاليات يناير

في إحدى الصور الصادرة في تلمسان سنة 1930

**Conférences publiques sur l'Is-
lâm. — La conférence publique, du
lundi 8 décembre 1930, aura lieu com-
me d'ordinaire de 5 h. 45 à 6 h. 45 du
soir, à la Médersa ; elle aura pour
sujet : *Les survivances antiques en
Berbérie : L'Ennayer.***

مصدر الملحق (3) و(4)

مجلة التاريخ المتوسطي: العدد 1، ديسمبر 2019، ص. ص 46 - 47

الملحق رقم (5)

مراسلات وزارية أكاديمية بخصوص الاحتفال بيناير في المؤسسات التربوية

رسمة الاحتفال في القطاع البيداغوجي



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التربية الوطنية

الأمين العام

الرقم: 78 / و.ت. و.ا.م

117 - 2021

السيدات والسادة مديرو التربية

الموضوع: الاحتفال برأس السنة الامازيغية 2971 (بيناير).

المرفقات: ثلاث (03) بطاقات بيداغوجية.

يستعد الشعب الجزائري لإحياء رأس السنة الامازيغية "بيناير" المصادف لـ 12 جانفي من كل سنة، ويساهم قطاع التربية الوطنية في تخليد هذه المناسبة بتنظيم أنشطة بيداغوجية وثقافية وفنية من أجل غرس الاعتزاز بالمووروث التاريخي والثقافي والحضاري المتنوع لبلادنا عند الناشئة.

يعد الاحتفال بيناير مرجعا مشتركا بين جميع الجزائريين، يهدف إلى ترقية وإبراز البعد الامازيغي بمختلف مكوناته (اللغة والثقافة والعمق التاريخي والانثروبولوجي) وترسيخ مقومات الهوية الوطنية بمركباتها الثلاث المتمثلة في الإسلام والعروبة والامازيغية.

وفي هذا الصدد، اطلب منكم تسطير برنامج تربي بالمناسبة، عبر كثافة المؤسسات التربوية بمراحلها الثلاث، مع التقيد بالإجراءات الوقائية من فيروس كورونا التي ينص عليها البروتوكول الوقائي الصحي للدخول المدرسي 2021/2020، وذلك خلال الفترة الممتدة من 9 إلى 12 جانفي 2021، يتمحور حول المجالات الآتية:

- المجال البيداغوجي:

تقديم درس حول المناسبة صبيحة يومي 10 و 11 جانفي 2021، يتناول القيم الاجتماعية والاقتصادية للذكرى، مع إبراز قيمة الأرض والحفاظ على البيئة في الموروث الثقافي الامازيغي ويمكن الاستئناس في ذلك بالبطاقات البيداغوجية المرفقة.

- المجال الثقافي والفني:

القيام بتنظيم أنشطة ثقافية، ظهيرة يومي 10 و 11 جانفي 2021، كعرض افلام وثائقية عن التراث والأناشيد وإقامة معارض للصور والرسومات والمقالات والألبسة والأطباق التقليدية الخاصة بالمناسبة، من أجل التعرف على الموروث التاريخي والانثروبولوجي من خلال العادات والتقاليد الخاصة بكل منطقة.

كما يمكن استغلال هذه المناسبة لإبراز أهمية الشجرة بتنظيم عملية تشجير، خلال يومي 9 و 12 جانفي 2021، داخل مؤسسات التربية والتعليم، للمساهمة في البرنامج القطاعي للتشجير.

أكدت على ضرورة إيلاء هذه المناسبة العناية التي تستحقها، وتوفير الشروط الملائمة لإنجاز الأنشطة المقترحة، والعمل على تسجيل حضور قطاع التربية الوطنية وإبراز دوره في الأنشطة التي تنجز مع قطاعات وهيئات أخرى، وموافاة مديرية دعم الأنشطة الثقافية والرياضية والنشاط الاجتماعي ببرنامجكم المقترح وبتقرير ولائي مفصل عن كل مجريات إحياء المناسبة عبر البريد الإلكتروني: dacsas.education@gmail.com

لمسة إلى:

- السيد وزير التربية الوطنية، على سبيل عرض حال.
- السيد المفتش العام للتربية الوطنية، للإعلام.
- السيد المدير العام للتعليم، للتكفل بالإعلام.
- السيد مدير دعم الأنشطة الثقافية والرياضية والنشاط الاجتماعي، للاهتمام والتنسيق.

الأمين العام
بو بكر صديق بوعزة



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التربية الوطنية

في: 04 جانفي 2021

مديرية التربية لولاية

مصلحة التنظيم التربوي

مكتب النشاط الثقافي والرياضي المدرسي

الرقم: 03 م.ت.م.ت.م.ن.ث.ر.م/2021

مديرة التربية

إلى

السيدات والسادة مديرو المؤسسات
التعليمية للأطوار الثلاث (للتنفيذ)
مفتشو التعليم الابتدائي تخصص
إدارة الإبتدائيات (للمتابعة)

الموضوع: ب/خ الاحتفال برأس السنة الأمازيغية " أنابر 2971".

بمناسبة إحياء رأس السنة الأمازيغية "أنابر 2971" المصادف هذه السنة
ليوم الثلاثاء 12 يناير 2021.

يشرفني أن أطلب منكم تنظيم حفل خاص بهذه الذكرى أمسية يوم الإثنين 11 جانفي 2021

وفق البرنامج الآتي:

- ♦ إلقاء درس، مداخلة أو محاضرة حول المناسبة (أنابر).
- ♦ معرض الألبسة والأواني التقليدية.
- ♦ معرض المأكولات والطبخ التقليدي.
- ♦ قصائد شعرية وأغاني وطنية بالأمازيغية.
- ♦ عرض رقصة "أيراد".
- ♦ أهازيج وأغاني موسمية تقليدية.
- ♦ إنجاز مجلة أو بحث حول المناسبة.

مديرة التربية

قوكيد رشيد
أمين عام مكاتب



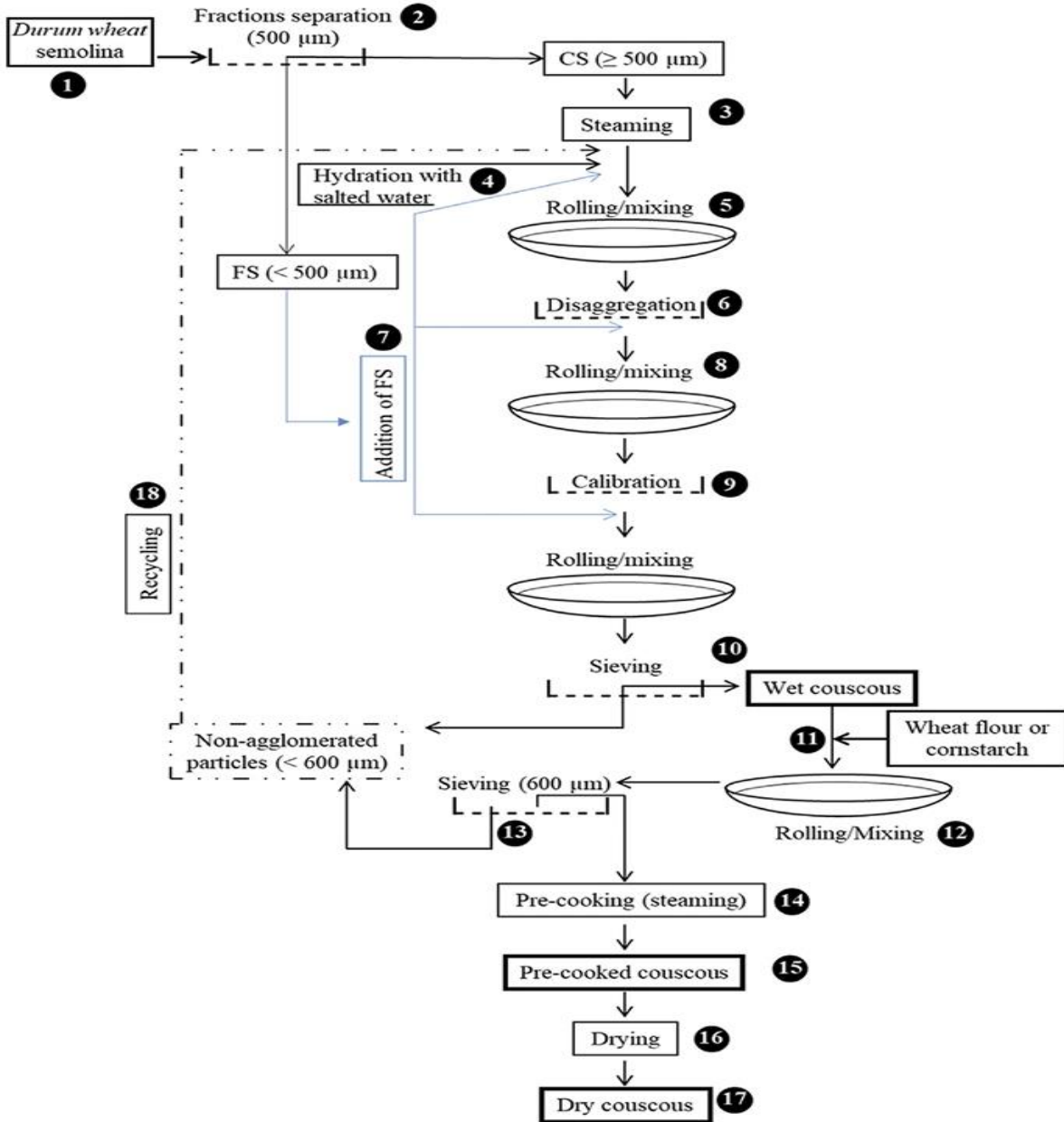
مديرية التربية لولاية تكسان. مصلحة التنظيم التربوي - مكتب النشاط الثقافي والرياضي المدرسي

العنوان: شارع جيش التحرير الوطني - رقم الهاتف: 043268071 رقم الفاكس: 043265671

البريد الإلكتروني: fucet.demcen@gmail.com

الملحق رقم (6)

مخطط تحضير الكسكس بطريقة تقليدية وفق الخطوات الـ 17 (عملية فتل الكسكس يدويا)



الملحق رقم (7)

صور توضح طريقة تحضير الكسكس وفق المخطط في الملحق السابق



مصدر: الملحق (6) و (7)

Journal of Ethnic Foods 5 (2018) 211-219

Journal homepage: <http://journalofethnicfoods.net>

Original Article

Couscous: Ethnic making and consumption patterns in the Northeast of Algeria

Loucif Chemache ^{a, **}, Farida Kehal ^b, Hacène Namoune ^a, Makhlof Chaalal ^a, Mohammed Gagaoua ^{c, *}

الملحق رقم(8)

صور كيفة الاحتفال بيّناير



الملحق رقم (9) فهرس الصور الواردة في الأطروحة 'عادات وتقاليد'

رقم الصورة	العنوان	الصفحة
صور خاصة بالفصل الثاني		
2 - 1	طقس تقديم وتناول رأس كبش العروس	81
6-3	طقوس الحنّاء بالنسبة للعروس (الفضاء النسوي)	85
8-7	طقوس الحنّاء بالنسبة للعريس (الفضاء الرجالي)	86
09	طقوس استقبال العروس في بيت زوجها	88
12-10	صور تمثل طقوس الختان (لباس - حناء)	91
14-13	طقوس الاحتفال بالمولد النبوي وعاشوراء	93
17-15	طقوس خاصة بالنشاط الفلاحي (زرع-حصاد-درس)	103
صور خاصة بالفصل الرابع		
20-18	صور تمثل عيّات من الكانون (الشميني)	150-149
22-21	صور تمثل الأثافي (المناصب)	152
24-23	صورة تمثل طقوس فطور يّاير	172
27-25	طقوس إعداد طبق الكسكس (القتل والتفوير)	176-175
30-28	إعداد وتقديم الطّبق الخاص بعشاء يّاير (الشّشم)	179-178
32-31	صور عن الاعتقاد السائد عند تقليب الحجارة	188
صور خاصة بالفصل الخامس		
33	صورة تمثل مختلف الشخصيات في الكرنفال	225

225	صورة لشخصية القوة الثانية(المقّم) في الكرنفال	34
229	صورة لشخصية المقنّع التمثيلية في الكرنفال	35
230	صورة لبعض المقنّعين (بوجلود)	36
234	طقوس آيراد داخل المدرسة الجزائرية	37
234	اللباس الروماني في التظاهرة الأيرادية	38

ملحق رقم(10)

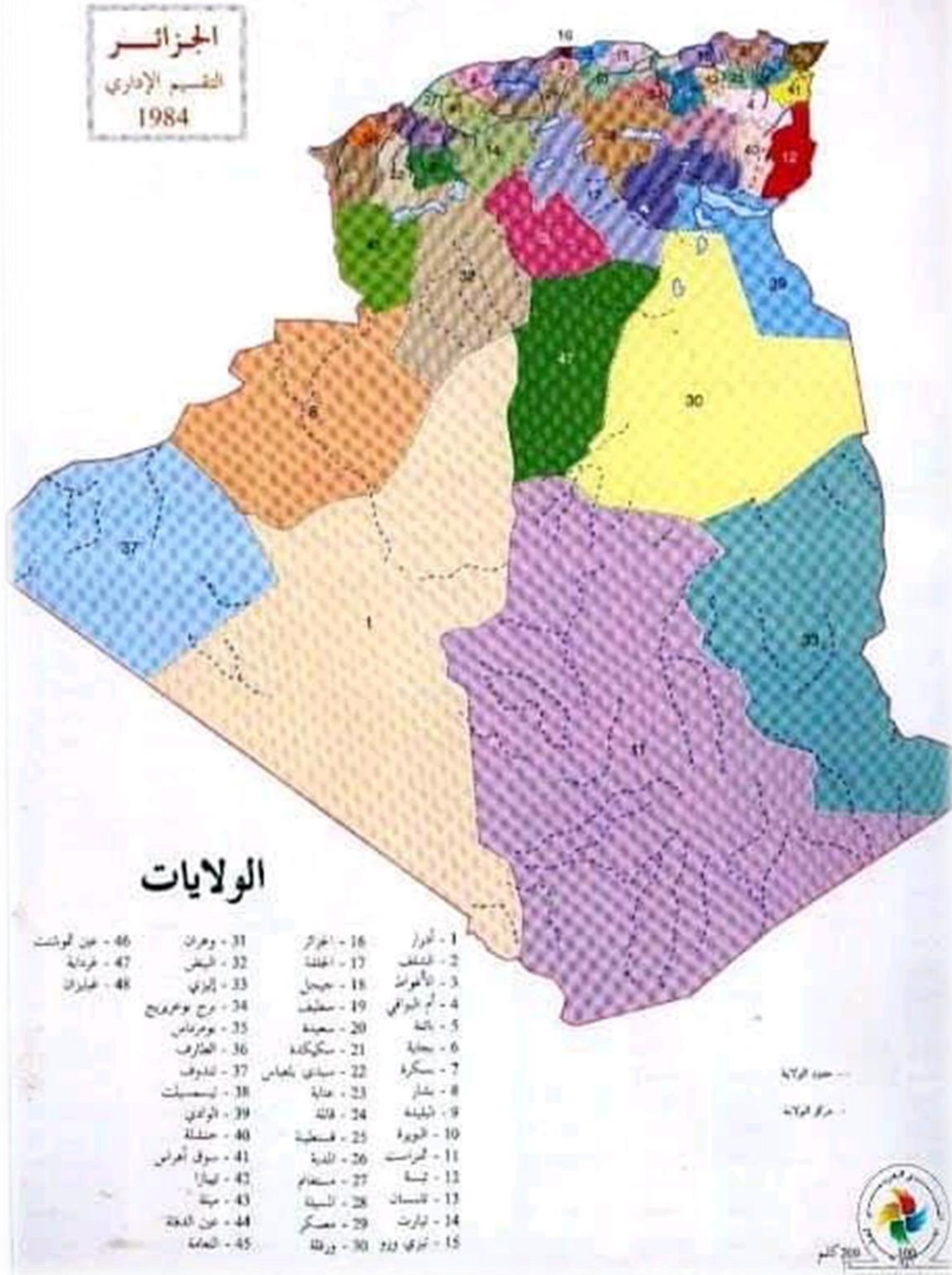
الأمثال والمقولات الشعبية الخاصة بيّناير

والموسم الفلاحي عموما

- 1- أَعْمِي فُورَاوُ أَعْطِينِي لَيْلَةَ وَنَهَارُ نُرِّي لِعَجُوزَةَ مَوْلَاتٍ فَمَّ الْعَارُ
- 2- يِنَّايرُ بُولْمَطَايرُ - عَمِّي النَّايرُ بُولْمَطَايرُ
- 3- إِلا هَرَهَا يِنَّايرُ قَيْسَهُمْ مَطَايرُ، وَإِلا مَا هَرَهُمْشُ كُولَهُمْ فُطَايرُ
- 4- إِذَا رَوَاتُ فِي يِنَّايرُ نَقَّصُ مِنْ لِحْمَايرُ وَزِيدُ فِي لِمَطَايرُ
- 5- فِي رَاسِ لِعَامِ إِلِّي يَأْكُلُ رَاسَ يَبْقَى رَاسُ
- 6- كُونِ الشَّرْشَمُ عُمْرِكُ مَا تَحْشِمُ، إِلِّي مَا يَشْبَعُ فِي رَاسِ لِعَامِ، مَا يَشْبَعُ طُونُ لِعَامِ
- 7- فِي اللَّيَالِي السُّودِ يَحْيَا وَيَحْضَارُ كُلُّ عُوْدُ
- 8- سَيْلُ الدَّمِ يَرُوحُ النَّهْمُ
- 9- قَائِمَةٌ يَا قَائِمَةٌ أَنْ شَاءَ اللهُ تَرُوحُ عَائِمَةٌ، قَائِمَةٌ يَا شَهْلُولَةٌ أَنْ شَاءَ اللهُ تَرُوحُ مَبْلُولَةٌ
- 10- جَاتِكُ لِحْسُومُ يَاالسَّارِحُ لِمَشُومُ
- 11- مَا تَعَزَّنْ جَدِيكَ مِنْ الْجَدْيَانِ حَتَّى تُخْرُجَ لِيَالِي حَيَّانُ.
- 12- هَبْهُوبُ هَبْهُوبُ، هَزُ السَّعَا وَحَلِّي لِحَبُوبُ
- 13- جَاتُ لِفَطِيرَةَ مَا تَحَلِّي فِي السَّمَا طِيرَةَ
- 14- كَسْكَاسُ بِلَا شُوشَةَ كِي الرَّاجِلُ بِلَا طَرْبُوشَةَ

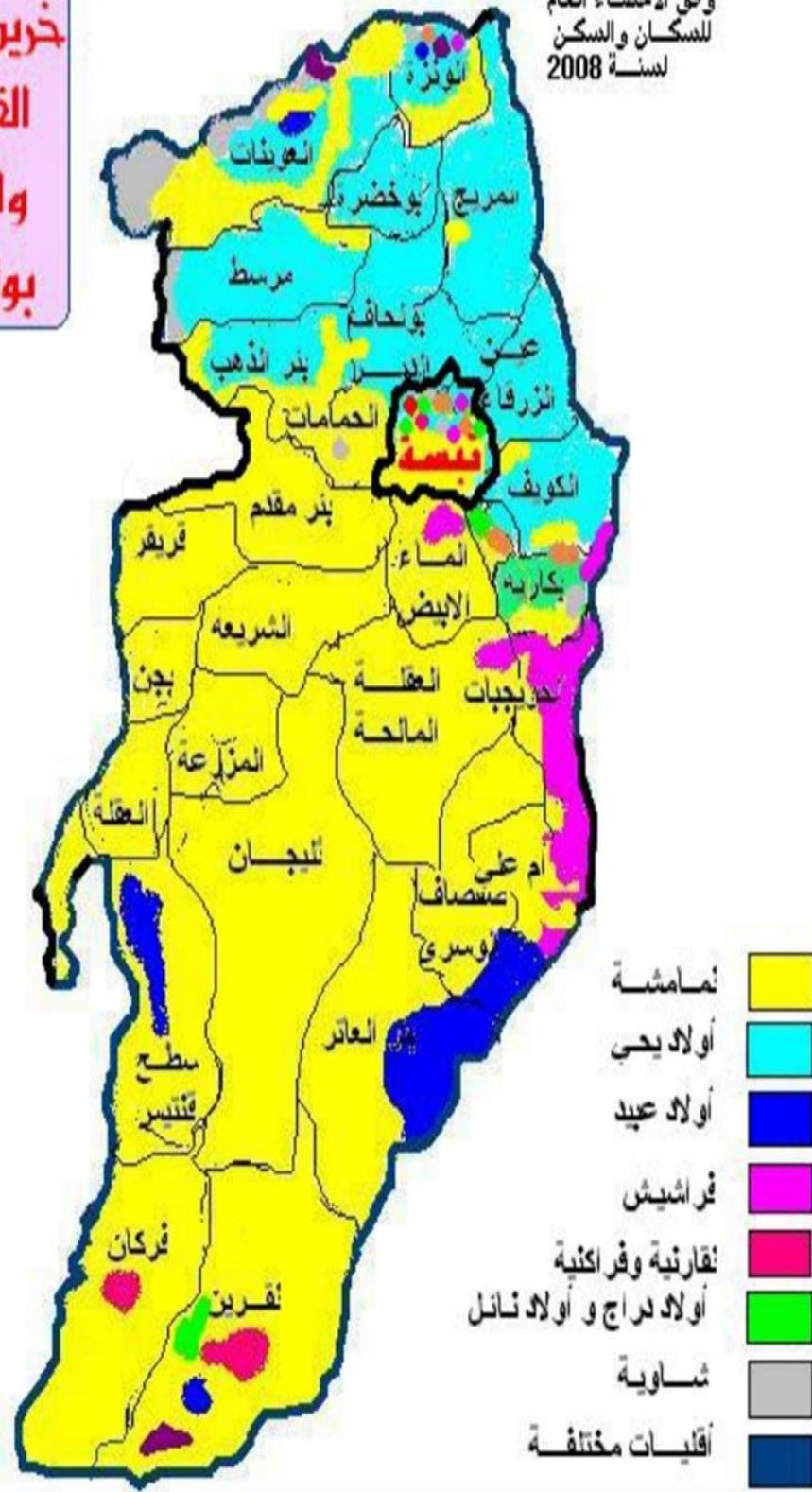
ملحق رقم (11)

ملحق الخرائط



خريطة توزيع
القبائل
والإعراش
بولاية تبسة

وفق الإحصاء العام
للسكان والسكنى
لسنة 2008



فهرس المحتويات

شكر وعران...../

الإهداء /

مقدمة أ- ب- ج- د- هـ- و

الفصل الأول: المقاربات المفهيمية والمنهجية للدراسة

تمهيد..... 9

أولاً: التعريف بموضوع الدراسة - مقارنة نظرية 10-30

1- الدراسات السابقة..... 10

2- أشكال الدراسة : من السؤال العامي إلى التساؤل العلمي 23

3- مبررات ودوافع اختيار الموضوع 26

4- أهداف وأهمية الدراسة..... 27

5- فضاءات الدراسة 28

ثانياً: العمل الميداني والأدوات البحثية(الاجراءات المنهجية)..... 31-53

1- الدراسة الاستطلاعية / الاستكشافية 31

2- المقاربات المنهجية..... 33

3- عينة الدراسة..... 40

4- أدوات وتقنيات جمع المعلومات 42

5- مناهج الدراسة وأساليبها 52

ثالثاً: الترسانة المفهيمية- المفاهيم الأساسية للدراسة..... 53-68

69..... خلاصة الفصل

الفصل الثاني: تبسّ العادات والمعتقدات، السمات الثقافية والطقوس الاحتفالية

71..... تمهيد

72..... أولاً: المفهوم الاصطلاحي للمجتمع المحلي:

106 - 73..... ثانياً: طقوس وشعائر احتفالية على الطريقة المحلية

73..... أ. الاحتفالات العائلية

92..... ب. الاحتفالات الدينية

94..... ج. الاحتفالات الموسمية والفلاحية

107..... خلاصة الفصل

الفصل الثالث: مقدّمة في تاريخ يَنّاير (المفهوم والظاهرة)

109..... تمهيد

126-110..... أولاً: مرجعية النَّاير بين الكتابة التاريخية والرواية الشعبية:

110..... 1- يَنّاير المصطلح والمفهوم

114..... 2- يَنّاير وإثبات الحدث التاريخي لشيشناق

118..... 3- راس العام والقداسة الزراعية (الانسان والأرض أي علاقة ترسم)

125..... 4- يَنّاير أم راس عام: حنين أم تذكرة لتجاوز الماضي

144-127..... ثانياً: ثقافة يَنّاير بين محدودية الزّمان وتعددية المكان

127..... 1- يَنّاير وزمنية التكرار: طقوس تتجدد وأساطير تتجدّر

132..... 2- الممارسة وتأسيس الفعل الاحتفالي: من الطقس إلى الشعيرة

135..... 3- يَنّاير وحدة ثقافة واختلاف تسمية (يَنّاير عبر ربوع الوطن)

145 خلاصة الفصل

الفصل الرابع: طقوس يَنّاير بين خصوصيّة النسق المحلّي ورمزيّة المضمون الدلالي

147 تمهيد

191-148 أولاً: النسق الطقوسي بين الوصف النظري والتأويل الرمزي

148 1- طقوس التطهير

156 2- النسق الطقوسي للذبيحة الدامية

167 3- طقوس طعام يَنّاير من اليد الآكلة إلى اليد الكاتبة

185 4- طقوس الخصوبة

207-192 ثانياً: منظومة الوظائف المجتمعية لطقوس يَنّاير وأبعادها

192 1- الأدوار والوظائف المتعلقة بطقوس يَنّاير في المجتمع المحلّي

199 2- أبعاد احتفالية يَنّاير بين الظاهر والكمون

208 خلاصة الفصل

الفصل الخامس: يَنّاير من الظاهرة الاحتفالية المحلية إلى التظاهرة الأيرادية الوطنية

210 تمهيد

211 أولاً: طقوس يَنّاير وطبيعة التغير

216 ثانياً: طقوس يَنّاير واختلاف النظرة إلى الغرض الحقيقي

219 ثالثاً: يَنّاير نحو تظاهرة فولكلورية ، كرنفال ايراد

234 خلاصة الفصل

خلاصة البحث وآفاقه (237-243)

..... قائمة المصادر والمراجع

245.....المراجع باللّغة العربيّة.

256.....المراجع باللّغة الفرنسيّة.

257.....المواقع الإلكترونيّة.

الملاحق

ملحق رقم(1) دليل العمل الميداني

ملحق رقم(2) مونوغرافيا المجتمع المحلي " اطلالة على تاريخ تبسة ".....

ملحق رقم(3) نص ديسبارمي باللّجة المحليّة حول يّنّاير (راس العام).....

ملحق رقم(4) اعلان عن محاضرة حول احتفاليّة يّنّاير سنة 1930.....

ملحق رقم(5) مراسلات وزارية وأكاديميّة حول الاحتفال بيّنّاير في اطار بيداغوجي.....

ملحق رقم(6) مخطّط تحضير الكسكس بطريقة تقليديّة.....

ملحق رقم(7) صور توضّح اعداد الكسكس وفق المخطّط السّابق.....

ملحق رقم(8) صور تمثّل مظاهر الاحتفال بيّنّاير.....

ملحق رقم(9) فهرس الصور الواردة في الأطروحة.....

ملحق رقم(10) الأمثال الشعبيّة والحكم الخاصّة بيّنّاير.....

ملحق رقم(11) ملحق الخرائط.....

الطقوس الاحتفالية في الجزائر "احتفالية يناير أنموذجاً"

دراسة أنثروبولوجية بولاية تبسة

إشراف د. براك خضرة

اعداد صحرة شعوية

ملخص: تعتبر الطقوس والمعتقدات من القضايا التي أثّرت حولها ضجة فكرية خاصة في المجال الأنثروبولوجي، حيث كانت ومازالت تصنّف ضمن سلسلة الأنساق الرمزية المشبعة بالدلالات والمضامين الأنثروبولوجية، باعتبارها مرآة عاكسة لقضايا المجتمع الشعبي وحلقة وصل بين الماضي والحاضر وسنحاول من خلال هذه الدراسة مقارنة موضوع طقوس احتفالية يناير في منطقة تبسة التي تتجسّد كأنساق ثقافية مضمرة تحت قناع العادات والتقاليد، واستثارة هذا الفعل النسقي بما يفضيه المخيال الشعبي وتحليله بما تقتضيه المقاربات الأنثروبولوجية، من خلال محاولة التعمّق في الأبعاد الدلالية لها، والولوج إلى المعاني العميقة التي تتطوي عليها، ووظائفها التي تستلهم قيمتها من خصوصية تمثّلات أفراد المجتمع الذي يحتضنها والفضاء الطّقسي الذي يؤطّرها، وقد أسفر البحث على جملة نتائج أهمّها: جُلّ الطقوس المدروسة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالرموز الطبيعية لتشارك في مدلول واحد مقدّس وهو الخصوبة وتقديس الأرض. **الكلمات المفتاحية:** الطقوس، احتفالية يناير، المجتمع المحلي، التغيير.

Rituels festifs en Algérie « La fête de janvier comme modèle »

Une étude anthropologique à Tébessa

Préparé par : Sahra chaaouia

Dr : Berak khadra

Abstract: Rituals and beliefs are among the issues around which a special intellectual noise was raised in the anthropological field, as they were and still are classified within a series of symbolic systems saturated with semantics and anthropological implications as a reflective mirror of the issues of the popular society and a link between the past and the present, and we will try through this study to approach a festive ritual topic in the region of Tébessa, which is embodied as cultural patterns implied under the guise of customs and traditions, and to stimulate this coordination action in a way that is popular with the popular imagination and analyze it as required by anthropological approaches, by trying to delve deeper into the dimensions it has a mechanism for it, and access to the deep meanings involved, whose value is inspired by the specificity of the representations of the members of society that embraces it and the ritual space that frame it Earth. **Keywords:** rituel; ceremonial, Yennayer; change.

Festive rituals in Algeria “The January festivity as a model”

An anthropological study in Tébessa

Prepared by : Sahra chaaouia

Dr : Berak khadra

Résumé : Les rituels et les croyances font partie des questions autour desquelles un bruit intellectuel particulier a été soulevé dans le domaine anthropologique, car ils étaient et sont toujours classés dans une série de systèmes symboliques saturés d'implications sémantiques et anthropologiques, comme un miroir réfléchissant des problèmes de la société populaire et un lien entre le passé et le présent, et nous allons essayer à travers cette étude d'aborder un sujet rituel festif dans la région de Tébessa qui s'incarne comme des modèles culturels sous-jacents aux coutumes et traditions, et pour stimuler cette action de coordination d'une manière qui est populaire auprès de l'imagination populaire et l'analyser comme requis par les approches anthropologiques, en essayant d'approfondir les dimensions Il a un mécanisme pour cela, et l'accès aux significations profondes qui y sont impliquées, dont la valeur est inspirée par la spécificité des représentations des membres de la société qui l'embrasse et l'espace rituel qui l'encadre et le sanctification de terre. **Mots clés:** rituel; cérémonial, Yennayer; changement.