Route Educational and Social Science Journal

Volume 5(11), September 2018

Article History		
Received / Geliş	*Accepted / Kabul*	*Available Online / Yayınlanma*
10.06.2018	*31.06.2018*	*01.09.2018*

THE RITUAL OF DEATH IN THE POPULAR IDEALS IN ALGERIA

***Zezavy Muvafıq*[1]**

Abstract

Death is an inevitable phenomenon in which people live in constant conflict. For the rest of his life he tries to assert his existence and social identity. Seeking to build a network of social relations with members of his community. But in his life, death finds itself trapped and linked to it, trying to destroy all that it has achieved. Death becomes not only the end of physical existence but the end of social existence.

From here came the ritual of death in the popular ideals, the function of restoring order to social life after the chaos caused by death, it is directed to confirm the life and assertion more than it is directed to farewell the dead and grief it?

[1] Dr., Telemcen University, Algeria. zmoufek@yahoo.fr

د/زازوي موفق

أستاذ محاضر أ- جامعة تلمسان

رمزية الموت و طقوسها في المثل الشعبي الجزائري

ملخص:

الموت ظاهرة حتمية يعيشها الإنسان فهو في صراع دائم معها. فهو يحاول طيلة حياته تأكيد وجوده و كيانه الاجتماعي. ساعيا لبناء شبكة من العلاقات الاجتماعية مع أفراد مجتمعه. لكن في مسيرته الحياتية يجد الموت متربصا و مرتبطا به، محاولا هدم كل ما أنجزه بذلك يصبح الموت ليس مجرد نهاية للوجود الجسدي بل نهاية للوجود الاجتماعي.

من هنا جاءت طقوس الموت في المثل الشعبي تؤدي وظيفة إعادة النظام للحياة الاجتماعية بعد الفوضى التي أحدثها الموت ، فهي موجهة لتثبيت الحياة و تأكيدها أكثر مما هي موجهة لتوديع الميت و الحزن عليه؟

مقدمة:

يكشف التاريخ البشري من خلال التجارب البشرية أن أفرد واقعة لم يستطيع الإنسان الخلاص منها هي ظاهرة الموت.حيث تبدو أنها القاسم المشترك بين بني الإنسان بل بين جميع الكائنات على وجه الأرض.فالبشر جميعهم فانون و قد عبر القرآن عن ذلك في قوله تعالى:'' كل نفس ذائقة الموت "(الآية57 من سورة العنكبوت)

فرغم هذا الطابع الكلي المطلق لظاهرة الموت إلا أنه يحمل هو الآخر طبيعة جزئية مطلقة.فهي من جهة عامة و شاملة و من جهة أخرى تعتبر تجربة فردية و خاصة يعيشها الإنسان وحده.إنها تشكل حتمية مطلقة لا مناص منها.

و لما كان الإنسان الكائن الوحيد الذي يعي نفسه و يدرك بأنه سيموت، فقد أثار ذلك وجدانه و بعث فيه تخيلات و أسئلة كثيرة حول مصيره بعد الموت، و بقيمة هذه الحياة بالنسبة للفناء المحتوم الذي ينتظره.هذا من جهة.و من جهة أخرى ما نجده في ظاهرة الموت من مفارقات، كونه يحمل صفة اليقين و عدمه،فالإنسان يعرف حتما بأنه

سيداهمه الموت لا محالة ، لكنه لا يعرف متى سوف ينتهي أجله. و من ناحية أخرى فهو موضوع كريه و مزعج يبعث في النفس الخوف و الرعب .و لهذا فان مجتمع البحث قد واجهه بالاشمئزاز و التطير، فكم من مرة تم الإعراض و الابتعاد عني ، و كأنني أحمل الموت معي ، ذنبي في ذلك أنني أعالج هذا الموضوع بالبحث و الدراسة . و كم من مرة تم التعوذ بالله عندما أطرق أذن أحدهم بكلمة موت أو جنازة .و لهذا يمكن القول أن درجة التجاوب مع مثل هذه المواضيع تكاد تنعدم .نظرا لرغبة الإنسان في الحياة و كراهيته للموت.

أمام هذه الظاهرة التي أصبحت تشكل له نهاية محتومة وقدر مستبد بل و لغز غامض و مجهول .عمدت العقلية الشعبية إلى ممارسة ضروبا من الطقوس و الممارسات، تحمل في عمقها تارة التذكر و الاعتبار و تارة أخرى التجاهل و النسيان.

أضف إلى ذلك أن رهبة الموت و قلقها دفعت الإنسان تارة إلى مواجهتها بالنكتة و الاستطراف و بالأغنية و الأشعار و الأهازيج تارة أخرى بل ربما جعلت من الموت موضوعا غرائبيا عجيبا وممتعا.و تلك كلها و غيرها آليات تعمد إليها الذهنية الشعبية لمحاصرة خوفها و رهبتها من ذلك المجهول.

و إلى جانب هذا القلق الدائم مارس الإنسان جملة من الطقوس تجنيدا له حتى يكون على أهبة الاستعداد لهذه المواجهة التي تنبع أساسا من الصراع بين الموت و الحياة. ويظهر هذا في ممارساته الطقوسية الممثلة في التعامل مع الوفاة و ما ينجر عنها من تعابير الحزن و طرق التعامل مع الجثة من تغسيل و دفن أو حرق....وهذا ما عبر عنه r. bastide في قوله: ''ليست الموت حدثا فجائيا كما نتصوره اليوم لأنها لا تعني فقط كما عبر عن ذلك r. hertz بشكل جيد، وضع نهاية للوجود الجسدي إنها تدمر أيضا الكائن الاجتماعي، إذ تتكسر الروابط التي تربط الميت مع عائلته و مع قبيلته و مع مدينته و هذا لا يتم بشكل فجائي، و لا في لحظة واحدة،لهذا السبب تتم الطقوس الجنائزية في عدة مراحل،فهناك أولا بالنسبة للميت تغسيل أو تطهير إضافة إلى طقوس أخرى متعددة من نعش و جنازة و دفن...إن أرملة الميت لا يمكنها أن تتزوج مباشرة بعد الموت، كما أن أقارب الميت يلزمون أنفسهم بأشد الممنوعات (Roger bastid) ,1947,p101.

و نظرا لأبعاد هذا الموضوع و تشعباته فقد اقتصرت في هذا المقال على طقوس الموت كما تعبر عنها العقلية الشعبية في أمثالها .باعتبار أن هذه الأخيرة تمثل تراثا

غنيا .... فهي لسان الجماهير و ترجمة صادقة لمشاعره و طريقة تفكيره .فهي المرآة التي تعكس بكل أمانة قيم المجتمع و عاداته و تقاليده و تصوراته.و هذا بطبيعة الحال للاطلاع على العقلية الشعبية و ردود أفعالها أمام الموت .

الإشكالية:

يعيش الإنسان صراعا دائما بين الموت و الحياة و بمقتضى هذا الصراع نجده في حياته يجد و يجتهد من أجل بناء ذاته ووجوده من خلال شبكة العلاقات الاجتماعية التي تربطه بالعديد من المؤسسات كالأسرة و المدينة و المعمل ...و هو بذلك يريد تكوين كيانه الاجتماعي الذي يعترف به الآخر و يحترمه و يتعاطى معه.و لما كان هذا الهدف ضخما للغاية فانه لا يمكن أن يحصل بين لحظة و أخرى بل قد يحتاج إلى سنين كثيرة و تجارب عديدة و متنوعة تكون خلاصتها هذا الكائن الاجتماعي المرتبط بالآخرين . في نهاية هذا الانجاز يجد الفرد و بشكل حتمي الموت مرتبطا به يريد أن يهدم كل ما أنجزه و من ثمة كان من حق هارتز أن يؤكد على الموت ليس كمجرد نهاية للوجود الجسدي لأن هذه النهاية تحدث بسرعة و بشكل فجائي.بل أن الموت هو نهاية الوجود الاجتماعي للفرد ، و من ثمة يصبح الموت حالة طويلة نسبيا لأن القضاء على هذا الوجود الاجتماعي للإنسان لا يتم بين عشية و ضحاها بل يحتاج إلى زمن معتبر حتى يتمكن من القضاء أو من فك كل العلاقات التي نسجها الإنسان في حياته.

انطلاقا من كل ما سبق يمكن لنا القول أن الموت البيولوجي هو فعل يتم خارج إرادة الإنسان،أما الموت الاجتماعي إن صح التعبير يتم مع كافة أفراد المجتمع القريب للميت.إذ يحاول المجتمع من خلال الطقس التي ابتدعها لتسيير حالة الموت،و القضاء على الوجود الاجتماعي للفرد الميت باستئصاله و محوه من الذاكرة الاجتماعية و تفكيك كل الروابط التي كانت تجمعه بأفراد المجتمع و كأن بهذا المجتمع يريد من خلال هذه الطقوس طرد جميع الأموات من فضاءاته و العمل على إبقاء الأحياء فقط. من هنا يمكننا طرح التساؤل التالي : هل يمكن أن تتحول الطقوس الجنائزية إلى طقوس تعبر عن التأكيد على الحياة و التشبث بها أكثر مما تعبر عن الحزن و الموت؟و من هنا يمكن صياغة الإشكال ليصبح في هذا المقال هو البحث عن إمكانية تحول الطقوس الجنائزية إلى طقوس احتفالية تجسد الحياة أكثر مما تعبر عن الموت.

الفرضية :

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

سأحاول في هذا المقال قياس هذه الفرضية من خلال المثل الشعبي لأبحث عن الرمزيات التي جعلت من هذه الطقوس مجالا احتفاليا يزخر بالحياة مؤكدا بذلك على أولوية الحياة على الموت.

حاولت من خلال المقابلة جمع مجموعة من الأمثال و تتكون من المحاور التالية:

- المعلومات الشخصية

- أسئلة حول الأمثال الشعبية التي تتعلق بالموت

- أسئلة حول فهم المحاور لهذه الأمثال

- أسئلة حول المناسبات التي تستعمل فيها هذه الأمثال.

قبل الشروع في البحث عن دلالات الموت و طقوسها في الأمثال الشعبية

يجب أن أحدد معناها أولا في المعاجم و الموسوعات.

الموت: لغة و اصطلاحا

يعرف الموت لغة:''من مات يموت موتا و يمات.و الموت من خلق الله تعالى.و السكون،كل ما سكن فقد مات،كقولنا ماتت النار أي برد رمادها،و ماتت الريح ركدت و سكنت.و الموات و الموتان كله الموت يقع المال و الماشية. ''

و الموات ''بالفتح،ما لا روح فيه. و الموت هو ضد الحياة:قال تعالى: كل نفس ذائقة الموت'' (سورة آلي عمران الآية 185)

أما في اللغة الفرنسية فيرى بول فولكي في معجمه الفلسفي أنه من الناحية الاشتقاقية تعود كلمة ''mort'' في الفرنسية إلى الكلمة اللاتينية mors والتي تعني في مدلولها اللغوي'' نهاية الحياة أو توقف الحياة العضوية الفيزيائية لكائن ما '' (Paul faulquié, rayant saint jean,1991,p230) و من هنا يمكن القول أن الموت عندما تأخذ معناها الموضعي العام فإنها تشير ''إلى النهاية المطلقة لشيء موجود كائن بشري ، حيوان ، نبات،صداقة،تحالف، سلم، عصر من العصور''. (Jean chevalier, Alain geebrant, 1986,p650) هذا يعني أن طبيعة الموت تتمثل في كليتها المطلقة لان كل من عليها يفنى.لهذا السبب يقال أن ''الموت يتبع

سياسة ديمقراطية تقوم على المساواة المطلقة،فلا فرق بين غني أو فقير ، بين عالم أو جاهل ،بين كبير و صغير، بين خير و شرير.. ''(جاك شورون،1984،ص5)

و إذا نظرنا إلى الموت من الجانب الطبيعي ، وجدناه يعني نهاية الحياة العضوية و البيولوجية، لأن الحياة في معناها البيولوجي:''هي مجموعة الخصائص المتعلقة بالجسم أو كما تعرفها البيولوجيا المعاصرة على أنها تنفيذ لنظام وراثي و الذي تتضمنه الخلية الأولية،فالحياة بهذا المعنى مرتبطة أشد الارتباط بحياة الجسد أو الجسم الذي هو حاصل الوظائف''.[2] فأفلاطون نظرا لمثاليته يرى بأن ''الجسد يفنى في الأرض لتعلقه بعالم الفساد، و الروح تصعد إلى عالم المثل، و ما انفصال الروح عن الجسد سوى خلود لها في عالم آخر،نموت عندما تنفصل النفس عن الجسد و تبقى على جهة لوحدها... (Jacqueline Russ, ibid. p230) فأفلاطون نظرا لمثاليته يرى أن ''الجسد يفنى في الأرض لتعلقه بعالم الفساد، و الروح تصعد إلى عالم المثل، و ما انفصال الروح عن الجسد سوى خلود لها في عالم آخر. و كأن الموت ما هو إلا محرر للنفس من أغلال الجسد لتتوجه إلى بداية لحياة أبدية هي الحياة الروحية الأبدية''.

أما إذا انتقلنا من الناحية الفلسفية إلى الاجتماعية يمكن القول أنه ''تعبير عن مجموعة من السلوكات الاجتماعية .فالعناية الكبيرة التي تعطى للجثة، تشهد على إرادة قصوى لتوقيف انتشار الموت."(عبد الرحمان بدوي ، 1962، ص16)

وبخصوص الموت في الأنثروبولوجيا فان ما يميزه، ارتباطه بكل ما هو طقوسي و ما على أهل هذا العلم سوى التحليل الاجتماعي و الرمزي لهذه الطقوس التي ''ينظمها الأحياء لمصاحبة موتاهم بشكل يعالجون من خلاله الجثث كالدفن و الحرق و أكل لحومهم أو وضعهم في تابوت..'' (François gresle ,et autres, ?, p248)

بعد هذا التحديد المعجمي لظاهرة الموت و الذي لمسنا من خلاله أن تعريف الموت كمفهوم منفصل لا يقدم لنا المعنى الحقيقي لها . و حتى يتحقق هذا الهدف ينبغي

أن نحدد الموت داخل مجموعة المفاهيم التي ترتبط به ارتباطا ضروريا.و أهمها الطقس الجنائزي.

تعريف الطقوس:

من حيث اللغة يشير القاموس الجديد للطلاب أن الطقس:''هو الطريقة غلب على الطريقة الدينية ، بمعنى النظام و الترتيب إقامة الشعائر..'' (علي هادية و آخرون،المرجع نفسه،ص 612.)

بهذا يصبح ،الأسلوب الذي نرتب به السلوكات الدينية و التي عادة ما تكون احتفالية بسبب ما يتخللها من ممارسات يسيطر عليها الطابع التنظيمي و يبقى هذا التعريف ناقصا لأنه لا ينطبق على الطقوس بمعناها الحديث فقد تكون دينية كالصلاة و أو دنيوية كالتشريفات أو جماعية كالأعياد الوطنية أو فردية كبعض الطقوس الجسدية وقد يتسع معناها ليشمل السحر و الشعوذة.(Jean Maisonneuve, ibid. p3)

أما في المعجم الفرنسي فان أصل الكلمة يعود إلى اللاتنية ritus التي تعني'' الاستعمال المقدس، ففي الدين يعني الطقس مجموع الحركات التي نمارسها في ظرف معين الاستعمال الذي ينص عليه هذا أو ذاك الدين'' (Maurice davan et Att, 1976,p1062).

عند ملاحظة هذا التعريف نجده لا يبتعد كثيرا عن التعريف الذي قدمه المعجم العربي المذكور سابقا،و الذي حصر الطقس في السلوكات الدينية. و أن كان قد أشار في نهاية تعريفه للطقس على أنه'' استعمال يتم حسب عادة أو نظام محدد-أي احتفال(موريس دافون و آخرون، المرجع نفسه،ص1062)

فاذا اردنا أن نقدم تعريفا عاما لمفهوم الطقس، نجده في التعريف الذي قدمه كل من Michel Perrin, Pierre tripier و Michel panoff وFrançois gresel

على أنه مجموعة من الأفعال و الحركات و الأقوال و الأشياء المقننة و التي تمثل مجموعة من التمثلات التي تكرر كل مرة عندما تحدث بشكل عرضي أو عادي أحداث أو ظروف في مجتمع ما مثلا الكسوف او الخسوف أو الجفاف أو المرض أو الموت (François gresele, Michel panoff, Michel Perrin, pierre tripie 1994,p326)

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

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

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

1/- ليست ذات أهداف نفعية

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

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

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

هذا ما أكد عليه vanderlew عندما قال :'' ان الطقوس هي أساطير تتحرك لأن الأسطورة هي مؤسسة الفعل المقدس فهي تسبقه و تضمن بقاؤه، و القيام بأي عمل هو تجديد لتجربته الأولى'' (فان دارلو،ذكر من قبل نر الدين طوالبي، المرجع السابق، ص35.)

بهذا التحديد العام لمفهوم الطقس يمكن لنا أن نتناوله من خلال مجموعة من المقاربات العلمية، ففي الاتنولوجيا و علم الاجتماع تدل الطقوس حسب رأي جون ميزوناف : ''على مجموعة من الممارسات المفروضة أو الممنوعة المرتبطة بالاعتقادات السحرية أو الدينية بالحفلات،و هذا حسب التفرعات الثنائية للمقدس و الدنيوي و للطاهر و النجس(جون ميزوناف، المرجع نفسه،ص6)

أما في علم النفس الاجتماعي فنجد أن الباحثين يحاولون أثناء تعريفهم للطقس التركيز على'' العلاقة التفاعلية للطقس حيث تتحول الطقوس إلى مظاهر للحياة اليومية، تتعلق

بالمعنى المعيش و بشعور الفاعلين بسلوكاتهم.'' (جون ميزوناف، المرجع نفسه،ص 6)

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

أما التحليل النفسي و مع اعتراف هذا الأخير بالوظيفة الجماعية للطقس إلا أنه ''يركز على الوظائف الفردية الخاصة كالإجراءات التي يتبناها الفرد في ظل الوضعيات العادية المتأثرة بإكراه التكرار الوساوس المتسلطة العصابية'' (جون ميزناف المرجع نفسه، ص7).

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

فإذا كانت هذه هي وجهة نظر التحليل النفسي للطقوس و التي يمكن القول أنها تحيلنا إلى نوع من السلبية، فان البنيويين ''ينظرون إليها بنظرة ايجابية لما تقدمه من خدمة للإنسان.فالطقوس تعكس نظاما اجتماعيا هدفه التقليص من قلق الإنسان في مواجهته لمشاكل الحياة.'' (فرنسوا غريزل و آخرون، المرجع نفسه،ص328) و من ثمة نستطيع القول أن الطقوس عامة و الطقوس الجنائزية خاصة يمكن إن يكون لها حسب رأي الوظيفيين هدف وظيفي يتمثل في مساعدة الإنسان على التكيف أو إعادة النظام إلى الوضع غير المنظم الذي تخلقه حادثة الموت.

كما أنها يمكن أن تكون لها على حد رأي الانثروبولوجيين المتأثرين بالتحليل النفسي أمثال رهايم reheim،''وسائل رمزية لحل مشاكل العلاقات بين الأفراد و الأجيال المختلفة'' (المرجع السابق،ص 328.)

أما في علم الأخلاق و الايتولوجيا فيتحول اهتمام الباحثين إلى ما يمكن تسميته بالتنشئة الطقوسية أي ''تربية أفراد المجتمع على الالتزام بالطقوس و تكييف أنماط السلوك

الفردية و الجماعية معها'' (جون ميزوناف ، المرجع السابق،ص7) . و هذا ما يظهر من خلال سلوكات الإغواء أو التخويف أو الإخجال.

و أخيرا نجد الانثروبولوجيا التي اهتمت أكثر بتصنيف الطقوس حيث أن جيمس فرايزر james frazer و لفي بريل levy bruhle و m .mauss قد ''وضعوا تصنيفات للطقوس و قسموها إلى مجموعة من الأصناف أشهرها الطقس الايجابي أو السلبي و الطقس السحري أو الديني ، و الطقس الفردي أو الجماعي ،و الطقس الاحتفالي أو القرباني'' (فرنسوا غريزل و آخرون ، المرجع السابق، ص327.).

عندما نريد أن نحوصل كل ما سبق ينبغي علينا العودة إلى التعريف الذي قدمه جون ميزوناف و الذي اعتبره جامعا و مانعا للطقوس إذ يقول: ''انه عبارة عن نسق مرمز للممارسات تحت شروط محددة للمكان الزمان ذي معنى معيش و قيمة رمزية بالنسبة للفاعلين و المشاهدين و الذي يتطلب وجود الجسد اضافة الى نوع من العلاقة مع المقدس'' (جون ميزوناف، المرجع نفسه،ص13.)

و الملفت للانتباه في هذا التعريف هو اشتراط حضور الجسد و الطابع الرمزي للطقس،و هذا ما نجده بالفعل في كل سلوك طقوسي إذ نجد أن كل الممارسات الطقوسية تتم عبر الحسد لأهداف رمزية محددة و منسجمة مع الظروف التي مورست فيه،أضف إلى ذلك العلاقة التي توجد بين الطقس و المقدس.و هنا تجدر الإشارة إلى ضرورة التحذير من اختزال مفهوم الطقس جعله مساويا لمفهوم الدين خاصة في العصر الحالي.إذ أن الطقس قد يتعدى الحياة الدينية ليشمل كل الحياة من الناحية الاجتماعية و السياسية و الاقتصادية...

هذا ما أشار اليه m douglas إذ يقول: ''اننا قد أصبحنا في وضع قد حلت فيه الطقوس الشعائر محل الدين في معضم الكتابات الانثروبولوجية'' (نخبة من أساتذة قسم علم الاجتماع بجامعة الإسكندرية،بدون سنة،ص 389.).و من هنا يجب أن نميز أثناء الاستعمال بين ما هو طقوسي و ما هو ديني ، و هذا حتى نتجنب الاستخدام الضيق للمصطلح و نوظفه أحسن توظيف.

و عندما نعيد مفهوم الطقس كما حددناه لتوظيفه في موضوعنا المتمثل في الموت نجد أنه يعبر أحسن تعبير عن الظروف و الملابسات التي تصاحب ظاهرة الموت أو الجنازة.فالأمر الذي لا يختلف فيه اثنان هو أن الموت قد أصبح فضاء اختلط فيه

المقدس تارة مع الدنيوي و السحري مع الاجتماعي و النفسي ، و تارة أخرى مع الاقتصادي و السياسي و الثقافي بصفة عامة. و هذا ما يؤهل مفهوم الطقس كما حدده ميزوناف سابقا(عد إلى تعريف ميزوناف للطقس،ص36) للتعبير عن كل الممارسات المرمزة التي تحدث أثناء الموت و بعدها.

هذا ما عبر عنه روجي باستيد في قوله :'' ليس الموت حدثا فجائيا كما نتصوره اليوم لأنها لا تعني فقط كما عبر عن ذلك هارتس بشكل جيد.وضع نهاية للوجود الجسدي إنها تدمر أيضا الكائن الاجتماعي ، إذ تتكسر الروابط التي تربط الميت مع عائلته و مع قبيلته و مع مدينته .و هذا لا يتم بشكل فجائي و لا في لحظة واحدة .لهذا السبب نجد الطقوس الجنائزية تتم على مراحل، فهناك أولا تغسيل للميت أو تطهيره إضافة إلى طقوس أخرى متعددة من نعش و جنازة و دفن...إن أرملة الميت لا يمكنها أن تتزوج مباشرة بعد الموت ، كما أن أقارب الميت يلزمون أنفسهم بأشد الممنوعات''(Roger bastide,1974 ,p101.).فالموت لا يتم بيولوجيا بل يتم من خلال مسحه من الذاكرة الجماعية تدريجيا.

و من هنا يمكننا القول إن الطقوس الجنائزية هي إلى حد ما طقوس مرورية rites de passage فهي تعبر عن الطقوس التي تصاحب انتقال شخص من حالة قديمة إلى حالة جديدة كالانتقال من الحياة إلى الموت أو التوقف عن الحياة ثم المرور إلى حياة أخرى.أما عن الرمزيات المرتبطة بطقوس الموت فيمكن أن نلخصها في التبجيل و الاحترام للميت حتى بعد الموت .أو في إبعاد الأخطار و المخاوف التي قد يعتقد فيها الفرد أو المجموعة من عودة الروح و انتقامها منهم.

و من الوظائف التي يمكن أن تقدمها هذه الطقوس ،الوظيفة الاسترجاعية للذاكرة الجماعية التي تحمل في طياتها أصول الأسطورة و الدين.يقول نور الدين طوالبي:''في حين أن الطقس الذي يعتبره أداة للتذكر إذا صح القول هو استجابة لنزعة جماعية في الحفاظ على هذا الماضي و على القيم المرتبطة به،وهذا ما يفسرلنا استدامة الطقوس عبر تاريخ الحضارات"(نور الدين طوالبي ، 1980،ص 9.) . كما أن هذه الطقوس تعد محاولة لديمومة الأديان المؤسسة ،و لهذا حاول الإنسان من خلال ممارستها و بما تحمله من بقايا الثقافات القديمة الحفاظ على ماضيه من أجل بعثه في الحاضر.

ظاهرة الموت في الأمثال الشعبية

يعتبر المثل الشعبي أحد روافد الثقافة الشفوية التي لا زالت بها بعض الزوايا المظلمة في مجتمعنا خاصة.و التي ينبغي تسليط الضوء عليها بغية استخراج مدلولاتها، علها تساعد في تفسير بعض الظواهر الاجتماعية.

فحتى و إن كان المثل الشعبي'' يمثل قولا مأثورا موجزا ،فانه يمثل مفتاحا رئيسا لاكتشاف شخصية الشعب الذي يتدوله في مرحلة زمنية موجزة و لغة مكثفة (كارل بركلمان ،1974 ،ص129).
و من يمكن أن نتصور نشأة المثل و ندرك أنه قول موجز و رد في حادثة ما و ذاع على الألسنة فأصبح يضرب في كل حالة تشبه الحالة التي ورد فيها.

جاء في لسان العرب لأبن عبد ربه(هو أبو شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبدربه بن حبيب بن حيدر بن سالم القرطبي،ولد بقرطبة عام 147ه/860 م و من ثقافتها أخذ كان شاعر البلاط، توفي بالفالج عام 328ه/940م) تعريفا للأمثال على أنها :'' وشي الكلام، و جوهر اللفظ، و حلي المعاني و التي تخيرتها العرب، قدمتها العجم، و نطق بها في كل زمان على كل لسان،فهي أبقى من الشعر، و أشرف من الخطابة،لم يسر شيء مسيرها و لا عم عمومها ''

يحدد الماوردي'' أربعة شروط للمثل أحدها صحة التشبيه، و الثاني أن يكون العلم بها سابقا، و لكل غاية موافقا،و الثالث أن يشرع وصولها للفهم و يجعل تصورها للفهم و يجعل تصورها في الوهم من غير ارتياء في استخراجها و لا كد في استنباطها، و الرابع أن تناسب حال السامع لتكون أبلغ تأثير، و أحسن موقعا، فإذا اجتمعت في الأمثال المضروبة هذه الشروط الأربعة كانت زينة الكلام و جلاء للمعاني و تدبرا للإفهام(طاهر أحمد مكي، 1968 ،ص 276)

يمكن القول أن الأمثال مرآة عاكسة للحياة الاجتماعية و الأخلاقية و السياسية الثقافية بصفة عامة لأمة من الأمم.كما ركزت هذه التعاريف على عامل البيئة حيث أعطتها صيغة تاريخية يستمد منها المؤرخ أخلاق الأمم و عاداتها و ظروفها و نظرتها للحياة .لأن الأمثال وليدة تجربة شعب ما بأكمله و خبرته و ثقافته.

و فهذا الصدد يقول الدكتور رمضان عبد التواب :'' الأمثال عند كل الشعوب مرآة صافية لحياتها،تنعكس عليها عادات تلك الشعوب، و تقاليدها وعقائدها،و سلوك أفرادها و مجتمعاتها،و هي ميزان دقيق لتلك الشعوب، في رقيها و انحطاطها و بؤسها و

نعيمها و آدابها و لغاتها'' (رودولف زيلهايم، ترجمة الدكتور رمضان عبد التواب، 1982، ص6.)

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

لقد اضطرتنا الأهمية التي يكتسيها المثل الشعبي باعتباره مظهرا من مظاهر الثقافة إلى الاعتماد عليه في إطار هذا البحث لأنه يحمل العديد من الدلالات اللغوية الصرفة و النفسية و الاجتماعية الخاصة بالموت و طقوسها الجنائزية،و إنني لا أدعي هنا دراسة المثل بقدر ما أود أن أستغل هذا الأخير في تفسير مدلولات التعبير الشعبي الخاصة بالطقوس الجنائزية.

لقد وقع الاختيار على عشرة أمثال، تم اختيار أربعة منها و استغليت نتائج الباقي في تحليل و استنتاج أبعاد و دلالات الموت ورموزها و طقوسها.

أما من حيث المنهجية المعتمدة، فقد اعتمدت في هذه الورقة على تحليل مثل واحد المثل لأن لاعتماد في التحليل على أكثر من واحد قد يجعل من الدراسة تتجاوز ما محدد في شروط كتابة المقال المحددة في المجلة .

و قد اعتمدت في تحليل هذا المثل على أربعة مستويات هي:

-**المستوى الأسلوبي** حاولت من خلاله دراسة الأسلوب و التركيب الأدبي حيث أسعى إلى إبراز الترابط الموجود بين هذا الأسلوب محتوى المثل:

-**المستوى الدلالي** الذي حاولت فيه أن أستخرج مختلف الدلالات التي يحملها المثل الشعبي مؤكدا على التقابلات و التشابهات بين تركيبات المثل .بعد ذلك سأتعرض للمثل من حيث بعده -**السوسيوانثروبولوجي.** حاولت أن أبرز أهم الأبعاد الاجتماعية للمثل.

و أخيرا أعرج على -**المستوى النفسي** للمثل و الذي أهدف من خلاله إلى استخراج أهم الجوانب النفسية التي عني المثل بإبرازها.

1/-المثل الأول :رمزية قابض الروح

المثل: هربت من قطاع الروس طحت في قباض الأرواح (عبد الرحمان حاج صالح ، بدون سنة،ص 57) **يقال أيضا: هرب من عزرين جا في قباض الأرواح.**

و يقرأ في اللغة الفصحى: هربت من قطاع''قاطع'' الرؤوس طحت'' سقطت'' في قباض'' قابض''الأرواح

يعني بالروس الرؤوس و بقباض قابض أما في الصيغة الثانية فيعني بعزرين عزرائيل.

يضرب هذا المثل حينما يفر الإنسان من أمر ما يكون فيه خطر على حياته فيقع في أمر مشابه له، و ربما أخطر.

يمكننا دراسة هذا المثل حسب جملة من المستويات: كما بينت آنفا

أ/- المستوى الأسلوبي:

يتكون هذا المثل: هربت من قطاع الروس طحت في قباض الأرواح،من حيث التركيب من جملتين تصف لنا موقفا محددا يظهر في أسلوب تصويري بل كاريكاتيري .يتضمن فعلين متعلقين بشخص المتكلم هما هرب و طاح بمعنى سقط فالفعل الأول هرب يعبر عن طقس الهروب من قطاع الرؤوس أما الفعل الثاني يشير إلى طقس قبض الأرواح. وجاءت كلمتي قباض و قطاع على وزن فعال و هي صيغة مبالغة و تدل على شدة و كثرة القطع والقبض و هذا ما يعني أنه إذا فلت من الموت في المرة الأولى فلن يفلت منه في المرة الثانية،هذا ما يبرزه ظاهر المثل أما ما يكمن وراء اللفظ فسوف نعالجه على المستوى الدلالي.

و في الصيغة الثانية للمثل:هرب من عزرين جا في قباض الأرواح فنجد فيه تشابها في مدلوله إذا ما قرناه بالصيغة الأولى التي جاء فيها ، و هذا حتى و إن اختلفت الألفاظ.فقد استبدل قطاع الرؤوس بعزرائيل، و الفعل طاح بجاء مع أن هذا التغيير لم يؤثر في معنى المثل.و نلاحظ من جهة أخرى أن هناك توازيا في الإيقاع جاء على شكل تفاعيل الشعر العربي الفصيح، الأمر الذي أعطى للمثل صيغة غنائية كالشعر الملحون و هذا ما أشار إليه الدكتور عبد المالك مرتاض في كتابه الأمثال الشعبية الجزائرية عندما قال:

و''إذا حاولنا تفسير هذه الظاهرة تفسيرا صوتيا، فاننا نزعم بأن المباعدة في عدد ألفاظ وحدتين متقابلتين داخل نص مثل واحد يعسر روايته،و يعرقل سيرورته .يضاف إلى ذالك القطع الصوتي ، أو النشاز الذي يشوش على الإيقاع المنسجم، فيضائل من جماليته،و يصبح أسلوبه بعيدا عن تقاليد البلاغة العربية في أصالتها و رصانتها اللتين تقومان في الغالب على استخدام المجانسة بين جملتين متجاورتين أ وعدة جمل في نص ما ، ليس فقط على المستوى البنيوي ،و لكن على المستوى الصوتي أيظا.أي أن الفنان الشعبي لا يرضيه أن يرسل مثلا شعبيا مؤلفا من جملتين كل منهما تمثل وحدة أسلوبية ذات عدد واحد من الألفاظ بالقياس إلى أخرى،حتى يؤلف فيما بينهم بالتجانس الصوتي '' (عبد المالك مرتاض، 1982،ص140.)

و ما يميز هذا المثل، مجيء المستوى الصوتي التركيبي منسجما من حيث بنية كلمات الجملتين المتوازيتين تركيبا،فكلاهما جملة فعلية،فعلها متعدي بحرف هربت من حيث لا يتعدى بحرف لازم إلى مفعول به.كما تحمل كل جملة صيغة مبالغة على وزن فعال و هي في الأولى قطاع و في الثانية قباض و تختم كلاهما بجمع الاسم في الأولى الروس بمعنى الرؤوس و في الثانية الأرواح و الكلمتان الأخيرتان من كل جملة تحمل معنى الطباق في اللغة العربية.فالروس يوحي بمعنى مادي ومحسوس . والأرواح توحي بمعنى روحي مجرد . أعطت للجملة صيغة فنية جميلة و أضيفت إلى الإيقاع الصوتي مشهدا فنيا، يفتح للسامع مجال التفكير و التخيل على المستوى البعيد.ثم نلاحظ التدرج في المثل الشعبي و ''الذي ينقلنا من الجانب الحسي و المادي لينتقل إلى الجانب الروحي و الميتافزيقى. هذا ما يعرف بالتدرج في المعاني ''(Roland (Barthes, 1981, p10,

و يحمل المثل في بعده الأنثروبولوجي ثقافة قطاع الروس التي تعبر عن الحياة السياسية و الطابع السلطوي المتسلط في ذلك الوقت و المتمثل في النظام الملكي حيث أن وظيفة قطاع الرؤوس تسند دائما إلى شخص قوي البنية غليظ القلب لا تأخذه رأفة و لا رحمة يفعل ما يؤمر. و قباض الأرواح في الموروث الشعبي هو ملك الموت الذي يعرف عند العامة بعزرين و هي كلمة مختصرة من عزرائيل . و هنا ينقلنا المثل مباشرة إلى الطقس الجنائزي و علاقة قابض الأرواح بالميت أثناء الاحتضار، و الممارسات التي تتعلق بهذه الحالة .و لشدة حساسية الموقف في العقلية الشعبية فقد أثر هذا المشهد في قائل المثل لينقله لنا في عبارات صريحة إلى معاني أشد رهبة .تتعلق بمصير الإنسان في هذه الحياة الدنيا.ومهما حاول الإنسان الهروب و التنصل من المسؤولية فان حتمية الحساب واقعة لا محالة.لذا جاء المثل معبرا عن الارتباط الوثيق

بين الحياة الدنيا و الآخرة. بين الدنيوي و المقدس .حيث يبرز المقدس كمسير و متحكم في الدنيوي. لذلك نلاحظ الترابط و التكامل بينهما. فجاء الأول مكملا للآخر من حيث أنه حرث للثاني.

الجدول رقم 1: متعلق بالمثل الأول يبرز التقابلات بين المقطعين

الفعل	الفاعل	الموضوع	الغاية	الدلالة
هربت	أنا	قطاع الروس	النجاة	غريزة حب البقاء
طحت	أنا	قباض الأرواح	الهلاك	غريزة الفناء

ب/- المستوى الدلالي:

إن التحليل الدلالي لهذا المثل ممثلا في الجدول رقم1 يبرز لنا عددا من التقابلات-انظر الشكل1- على مستوى الفعل و الموضوع و الغاية و الدلالة.

فصيغة المثل تشير إلى حدوث مفاجأة غير سارة أو ما يعرف بالمفارقة،حيث أن محاولة الهروب من مشكلة يوقع صاحبها في أخرى أدهى منها و أمر.

فعلى **مستوى الفعل** نجد أن الفاعل و رغم هروبه الذي ينشد من ورائه النجاة إلا أنه قد يجد نفسه قد عاد إلى نقطة الانطلاق، و ربما أسوء منها، فالنظرة المتعمقة لهذين الفعلين تجعلنا ندرك أنهما يدلان على مدلولات أكبر بكثير مما يريده منطوق الألفاظ.**فالهروب** يدل على النجاة و طلب الحياة.في حين يدل فعل **طاح** على الوقوع في المكيدة من جديد و حصول الموت المؤكد، و هذا ما يتقابل مع النجاة وطلب الحياة في الفعل الأول .لهذا يقال في مثل آخر أطلب الموت توهب لك الحياة. و العزوف عن طلب الدنيا قد تأتيك و هي راغمة.

أما على **مستوى الموضوع** فنجد تقابلا ضمنيا يبرز من خلال مدلول الكلمات **فقطاع الروس** يدل على أمر خطير في حين يدل **قباض الأرواح** على أمر أخطر منه.و الملاحظ أن الخطر الأول ممكن الزوال إذ يستطيع المعني به الهرب منه، أما الخطر الثاني يخرج عن إرادة الإنسان بحيث يصبح قطاع الرؤوس مساويا لخطر الموت المحقق. و من جهة أخرى يمكننا أن النظر الى المثل انطلاقا من كونه يعالج المشكلة

تدريجيا و بطريقة منهجية مدروسة .حيث نجدة ينطلق من البعد المادي المحسوس إلى البعد الميتافيزيقي حيث عالم الأرواح

و إذا أمعنا النظر على **مستوى الغاية**، يظهر التقابل جليا حيث يقصد الفاعل من الهروب من **قطاع الرؤوس** غاية محددة هي السلامة التي تؤدي إلى غاية الغايات و هي الحياة.أما في الشطر الثاني المتمثل في السقوط في **قباض الأرواح**، يدل على غاية و هي الهلاك المحتوم و يجدر بنا الإشارة إلى أنه إذا كانت الغاية الأولى فيها نوع من التخيير ، فانه في الثانية مفروضة وهي قدر مستبد و محتوم .

إن البحث في المستوى الدلالي للمثل يبين لنا مما سبق أنه يدل على ذلك الصراع الدائم بين غريزة البقاء المتجذرة في كل نفس و غريزة الفناء أو الموت. و هي القدر المحتوم على كل نفس .

هذا الصراع الداخلي الذي يعيشه الإنسان على المستوى النفسي، يمكن أن نؤسس له من خلال ذلك الجدل القائم بين مدرستين أساسيتين في الفكر الفلسفي و المتمثل في النزعتين: المادية والمثالية في نظرتهما للموت و الحياة.

فقد كانت نظرية الخلود موضع شك عند الفيلسوف الانجليزي دفيد هيوم إذ من ''الواضح أن عواطفنا تحبذ الخلود تماما، فالإنسان ما كان ليتشبث بمثل هذا الإصرار بالأمل في البقاء على قيد الحياة ما لم يكن يخشى الموت،و لمن الواقع أن الإنسان يخشى الموت ذاتها مما تؤيد الافتراض بان الموت ينهي كل شيء، حيث أن الطبيعة لا تأتي بشيء عبثا فإنها ما كانت لتمنحنا الذعر إزاء حدث مستحيل...'' (جاك شورون، ترجمة كامل يوسف حسين ، 1984، ص 146.) وتتمثل الحجج الرئيسة لهيوم ضد خلود النفس فيما يلي:

-لماذا تقتصر الطبيعة على معرفتنا للحياة الراهنة إذا كانت هناك حياة أخرى؟

بأي الحجج و الأقيسة يمكن أن نثبت حالة للوجود لم يرها أحد لا تماثل على أي نحو أي حالة سبقت مشاهدتها؟ ''إن الحجج المستمدة من القياس إلى الطبيعة-و تلك وحدها هي الحجج التي يمكن تقبلها هنا كما هي الحال في أي مسألة تتعلق بالحقيقة- هي حجج قوية في الدلالة على فناء النفس'' (جاك شرون، المرجع السابق،ص146.) إلا أن النزعة المثالية تذهب عكس ما ذهب إليه الماديون،حيث يتابع فيخته و هوفيلسوف ألماني في تأسيس القول بالخلود على اعتبارات أخلاقية حينما يقول:''ليس الموت الا

القناع الذي يخفي نشاطا أكثر عمقا و أقوى مغزى- و أن ما يسميه القانون بالموت هو المظهر المرئي لحياتي الأسمى و هذه الحياة الأسمى هي الحياة الأخلاقية " (المرجع نفسه، ص نفسها) و هي الحياة الخالدة.

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

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

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

الشكل رقم1[3]

أنا أنا

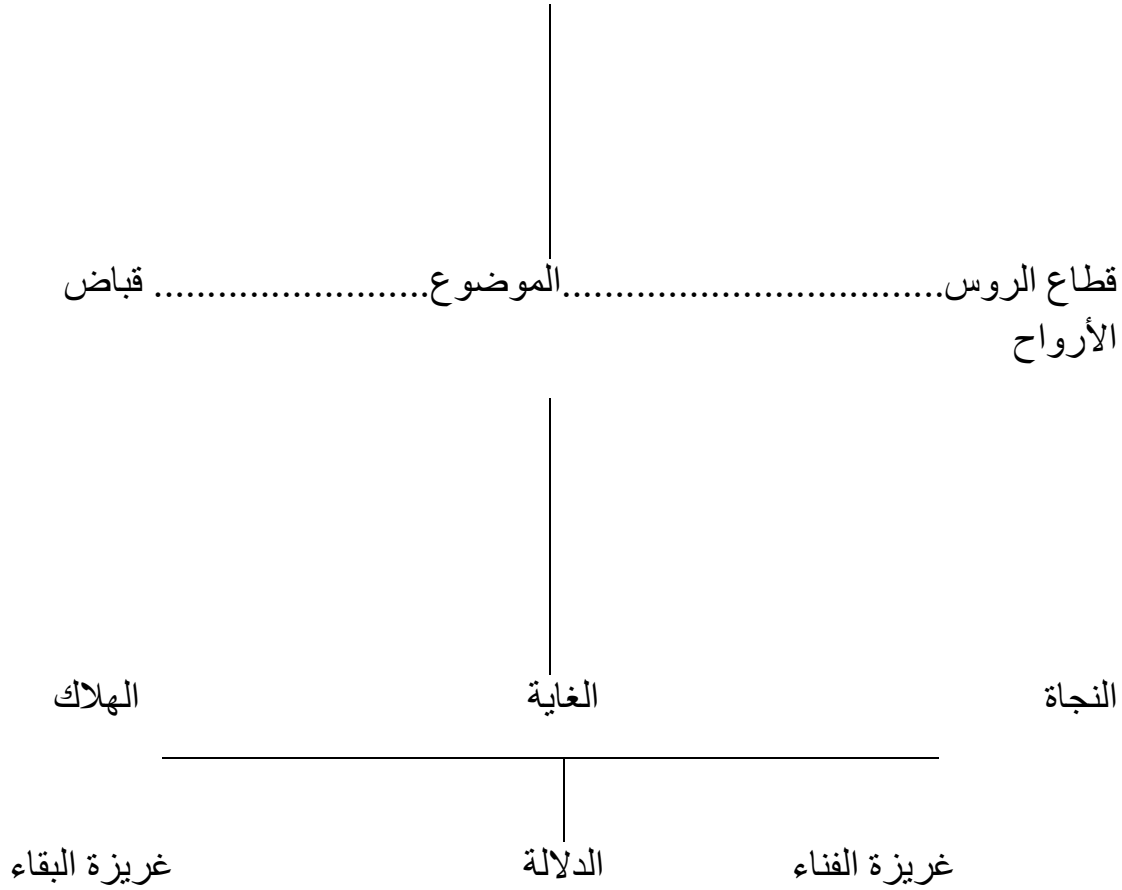
هربت.....فعل.....طحت

[3]- ملاحظة : بالنسبة لقراءة الأشكال فان:

- الخط الأفقي الممتد يدل على التقابل الصريح

- الخط الأفقي المتقطع ..... يدل التقابل الضمني

- الخط الأفقي المنفصل يدل على عدم التقابل



ج/-المستوى الاجتماعي '' السوسيوأنثروبولوجي'':

كما سبق و إن أشرنا من قبل، فان هذا المثل يملك قدرة كبيرة على التمدد تجعله قادرا على الانطباق على أي شكل من أشكال الحياة.فالواقع الاجتماعي مليء بالمظاهر التي تستجيب لدلالات هذا المثل،و لعل أهمها ذلك الصراع الدائم الذي يعرف عند هيجل بجدلية العبد و السيد .فالسيد عنده هو أحد الرجلين المتصارعين، اعتقد في أن وجوده أسمى و أرفع من وجود الأشياء، فعرض نفسه للخطر و راح يصارع الأشياء و الأشخاص إلى أن انتصر على الطبيعة من جهة و على الإنسان العبد من جهة أخرى.

بينما قيد الإنسان العبد وجوده في قيود الطبيعة الحياتية،فلم يخاطر بنفسه و لم يحاول تطوير نفسه ووجوده ظنا منه أنه هو الخير الأسمى،إلا أن هيجل يوضح من جهة أخرى أن هذه الوضعية لم تستمر،و أصبح السيد عبدا لعبده لأن السيد حين شعر بتفوقه و سيطرته على الطبيعة و الإنسان العبد خلد إلى الراحة معطلا نفسه عن العمل فنسي صعوبات العالم المادي الذي أصبح بعيدا عنه، لذلك راح يعتمد في معاشه على العبد

فانحط إلى درجة الحيوان، و لما كان العبد هو المباشر للعمل و للاتصال مع الطبيعة راح يشعر في قرارة نفسه بقدرته على التأثير في الطبيعة،و في الوقت نفسه يعتمد على نفسه ليسترد حريتها اتجاه الطبيعة و اتجاه سيده،و هكذا تحول إلى سيد سيده بعد أن كان عبدا له.

يقول هيجل في هذا الصدد: ''هذا الوعي الذليل يبدو لا شك أولا كأنه منحنى و كأنه ليس حقيقة الوعي بالذات. و لكن كما أن السيادة تكشف عن أن ماهيته عكس ما تريده، كذلك سوف تصبح العبودية بالأحرى في خلال تحققها الخاص بالعمل عكس ما هي إياه مباشرة، سوف تطوي نفسها كوعي مندفع في نفسه، متحولة بالانقلاب إلى استقلال حقيقي'' (فريدريك هيجل، ترجمة و تعليق مصطفى صفوان، بدون سنة، ص 164.)

إن هذا المثل يحيلنا إلى فكرة أساسية قال بها المفكر الجزائري حينما أكد على ثقافة التغيير منطلقا من أن التغيير يتم على المستوى النفسي للفرد ثم الجماعة مصداقا لقوله تعالى '' لا يغير الله ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم''

كما يمكن أن يحيلنا هذا المثل في بعده الأنثروبولوجي إلى ثقافة الولاء و تكميم الأفواه والطاعة والانصياع الأعمى للسلطة الحاكمة حتى و لو كانت جائرة و متسلطة.

و المثل قد يحيلنا كذلك إلى نوع من طقوس المرور rites de passage التي تعبر عن الانتقال من مرحلة إلى أخرى أو هي جملة الطقوس التي تصاحب انتقال شخص من حالة قديمة إلى حالة جديدة كالانتقال من الحياة إلى الموت. أو من الحياة الحسية المادية إلى الحياة الروحية أي من عالم الشهادة إلى عالم الغيب.

د/- المستوى النفسي:

بالإضافة إلى الامتداد الاجتماعي لهذا المثل و الذي حللناه سابقا نجد امتدادا نفسيا يبرز من خلال الصراع النفسي الذي يعيشه الفرد بشكل مزدوج: مع ذاته و مع مجتمعه.فمع ذاته يعيش الفرد حالات متتابعة من التناقض الوجداني و هذا ما يشير إليه الدكتور فاخر عاقل عندما يقول: '' تجبرنا الحوافز المتضاربة عادة على القيام بعملية تصميم صعبة و لا شك أن هذا النوع من الصراع أشد انتشارا و أبعد أثرا من النوعين السابقين. و حين يواجه المخلوق- إنسان أو حيوان- مثل هذه المواقف التي يصعب فيها الاختيار فانه كثيرا ما يصاب بانهيار عصبي، و مهما كان المرء متحررا من الإحباط

المحيطي أو العيوب الشخصية فانه لا يستطيع الهروب من مثل هذا الصراع''(فاخر عاقل، سنة 1979.ص226)

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

من هنا يكون من الأجدر القبول بحد أدنى من التناقض حتى يكون هناك توازنا في الحياة العاطفية خصوصا ،و النفسية عموما للفرد، بل يجب أن يكون هناك تناقض على أن يعتمد الناس على'' مواجهة مشاكلهم مواجهة واقعية و يجبرن أنفسهم –لحدهم أو بمعونة غيرهم – على إيجاد حل لها . و انه لمدهش حقا أن نلاحظ أن اختيار واحد من الحلين المتضاربين كثيرا ما يقلل من أهمية الحل الآخر يجعله أقل جاذبية مما كان عليه في السابق.'' (فاخر عاقل،المرجع السابق،ص226)

أما الصراع مع المجتمع فيتمثل في العلاقة التي نظر لها فرويد و المتمثلة في التناقض المستمر بين رغبات الأقطاب الثلاثة على مستوى الحياة النفسية و هي ''الأنا '' و ''الأنا الأعلى'' و ''الهو'' و مقتضيات الواقع الاجتماعي، حيث أن إرضاء الرغبات الفردية يعني التعدي على سلطة المجتمع.و إرضاء مقتضيات المجتمع يعني تقييد الأنا و إحراجه أمام الآخر و أمام ذاته العليا هذا ما يتجسد من خلال علاقة الأنا الأعلى بالهو و الأنا .'' فالأنا الأعلى يعارض كل من الهو برغباته الملحة و الأنا بواقعيتها.و الأنا الأعلى كالهو لا يلتزم بمنطق الواقع فهو مثالي ، و هو على العكس من الأنا لا يحاول إرجاء إشباع رغبات الهو بل يعمل على منع هذه الرغبات من التعبير عن نفسها...فكلما كانت العلاقات منسجمة بين هذه الأجهزة الثلاث كلما أدى ذلك إلى تكيف الفرد تكيفا سليما.أما في حالة حدوث تعارض بين هذه الأجهزة الثلاث فهناك احتمال لوقوع الفرد صريعا للاضطرابات النفسية و العقلية.'' (عبد السلام عبد الغفار ، بدون سنة، ص118)

و هكذا يمكن للاستراتيجيات التي يتبناها الفرد في معالجة هذا الصراع أن تؤدي به إلى حالات نفسية خطيرة تهدد الوجود النفسي للشخص مما ينتج عنه في نهاية الأمر اختلال في بناء الشخصية التي قد تكون ضعيفة عديمة الحرية، و تابعة بشكل مطلق لإرادة المجتمع. هذا ما ينسجم تماما مع مدلول المثل الشعبي الذي قلنا أنه يدل إلى حد ما على الرضوخ و القبول بصورة الواقع كما هي دون محاولة لتغييرها.و هذا ما يبرز

لنا أنه حتى الدراسات التي تمت على بعض الخرافات .لان الخرافة كالمثل يمكن أن'' تحكي عن قصة صراع الإنسان مع نفسه،و لكنه صراع يخلو من المعاناة و من الإحساس بالألم،لأن مصير البطل الجميل مقدر له من قبل،إننا عندما نفهم مغزى رموز الحكاية الخرافية،نحس حقا بالمشقة التي يتحتم على الإنسان أن يعيشها في سبيل تحقيق الشخصية الكاملة، و لكن الإنسان في العالم الواقعي لا يستطيع أن يحقق في سهولة و يسر ما يحققه البطل الخرافي'' (نبيلة إبراهيم، 1974،ص 169.)

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

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

''فالمجتمع شخصية معنوية كبيرة انه يتجاوزنا، ليس فقط ماديا،و بل معنويا،و المدنية ترجع إلى تعاون بين الناس المجتمعين و الأجيال المتوالية،فهي إذن عمل اجتماعي في جوهره و المجتمع هو الذي صنع المدنية و هو الأمين على المدنية و ينقلها إلى الأفراد و من المجتمع نحن نتلقاها .و المدنية أو الحضارة هي مجموع كل الحيوات التي نهبها أكبر قيمة، هي مجموع أسمى القيم الإنسانية .و لما كان المجتمع هو الينبوع و الحارس و الحضارة ،و لأنه القناة التي تصل بواسطتها الحضارة إلينا،فانه يبدو لنا حقيقة أغنى بما لا نهاية له من المرات و أسمى من حقيقتنا نحن،حقيقة يأتي إلينا منها كل ما له قيمة في نظرنا، و يتجاوزنا من جميع الجوانب...'' (عبد الرحمان بدوي، 1984،ص484)
و الغاية من هذا المثل هي إثبات ضرورة الرضوخ للأجل المحتوم أو ما يعرف بالقدر أو المكتوب في العقلية الشعبية و الذي كثيرا ما يفهم خطئا، و كأن هذا الفهم تعود جذوره إلى تلك الفرقة الإسلامية المعروفة بالجبرية، و التي كان يتزعمها جهم بن صفوان حينما قال:'' إن الإنسان مجبور لا اختيار له و لا قدرة،و انه لا يستطيع أن يعمل غير ما عمل ، أن الله قدر عليه أعمالا لا بد أن تصدر منه، و إن الله يخلق فيه الأفعال كما يخلق في الجماد، كما يجري الماء و يتحرك الهواء و يسقط الهواء،فكذلك

تصدر الجمادات ... فكما يقال أثمرت الشجرة و جرى الماء طلعت الشمس ...كذلك يقال: كتب محمد و قضى القاضي...كلها من نوع واحد على طريق المجاز و الثواب. و العقاب جبر كما أن الأفعال جبر و الله قدر لفلان فعل ذلك و قدر له أن يثاب، و قدر على الآخر المعصية و قدر أن يعاقب.(أحمد أمين، 1959 ، ص286)''

هذا الفهم يجعله غير قادر على التغيير،مما يجعل الفرد مصابا بالاتكالية و العجز على المبادرة و غياب التحفيز، و كل هذه المظاهر من مميزات الشخصية الضعيفة الإرادة أو المستسلمة لسلطة الآخر و قهره.

خاتمة: في نهاية هذا التحليل يمكن القول أن المثل قد استعمل ألفاظا ترتبط ارتباطا كبيرا بالموت باعتبار هذا الأخير له وقع كبير على حياة الإنسان . كقابض الأرواح، و قطاع الرؤوس،ليؤسس لموت رمزي لإرادة الأفراد.

فالقبول بالمثل وفق ما جاء في مدلولاته و الغاية منه.يعني الاستسلام للأمر الواقع.و عدم القدرة على التغيير ''فأخطر شيء يواجهنا في هذه المشكلة ...الجمود و انعدام الفاعلية، حتى لقد تحولت الحقائق الحية،التي شكلت فيما مضى وجه الحضارة الإسلامية، إلى حقائق خامدة مدفونة..'' (مالك بن نبي ، 1981)

و كأننا أمام منهجية تربوية خاصة،تهدف إلى تطويع الأفراد وفق نموذج منسجم مع منطق الحاكم المتسلط. نموذجا لا يحتج و لا يثور و لا يحاول التغيير، و هذا ما يضمن الاستقرار لصاحب هذا المنطق. و رغم الطابع التهكمي و السخرية التي يتميز بها المثل، و بالرغم من قداسة الموقف الخاص بالموت و الروح والآخرة. فان المبدع الشعبي يحاول بشتى الطرق تجاوز الحالة المأساوية التي يخلقها الموت مبرزا في لاشعوره تشبثه بالحياة و ماديتها. و من هنا يتحول المثل الشعبي إلى طقس يسعى من خلاله المبدع الشعبي إلى نزع القداسة التي يحملها الموت و طقوسها الجنائزية. من خلال إعادة النظام و الاستقرار للانكسارات و الفجوات التي يحدثها الموت في العلاقات الاجتماعية بين أفراد المجتمع.

الهوامش:

1- الآية57
من سورة العنكبوت

2 -Roger bastide, éléments de sociologie religieuse, 2eme éd, Armand colin, .1947,paris, p101.

3- ابن منظور، لسان العرب،المجلد الثاني ،دار بيروت للطباعة و النشر،بيروت،بدون سنة،.90،91،93

4 - سورة آلي عمران الآية 185.عن علي بن هادية و آخرون القاموس الجديد للطلاب ،معجم عربي مدرسي ألفبائي،ط7،المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر1991، ص1166.

5- Paul faulquié, rayant saint jean, dictionnaire de philosophie, press universitaires bordas, paris 1991,p230.

6 - Jean chevalier, Alain geebrant, dictionnaire des symboles, édition revue et augmentée, robert Laffont, Jupiter, paris 1986,p650.

7 - جاك شورون، الموت في الفكر العربي ،ترجمة كامل يوسف، مراجعة و تقديم:إمام عبد الفتاح إمام،المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب ، الكويت 1984،ص.5

8 - جاك شورون، الموت في الفكر الغربي، ترجمة كامل يوسف، مراجعة و تقديم: إمام عبد الفتاح إمام ،المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب الكويت،1984،ص5.

9 -Jacqueline Russ, dictionnaire ibid. p230

10 - عبد الرحمان بدوي ، الموت و العبقرية، الط2، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1962، ص16.

11 - Gérard durozoi, André Roussel, dictionnaire de philosophie, édition nathan,paris1990,p230

12 - François gresle ,et autres p248.

13- علي هادية و آخرون،المرجع نفسه،ص 612.

14 - Jean Maisonneuve, ibid. p3

1514 - Maurice davan et Att, dictionnaire du français vivant, bordas 1976,p1062.

16- موريس دافون و آخرون، المرجع نفسه،ص1062.

17 - François gresele, Michel panoff, Michel Perrin, pierre tripier, dictionnaire des sciences humaines, anthropologie, sociologie, éd paris 1994,p326.

18 - فان دارلو،ذكر من قبل نر الدين طوالبي، في الطقوس و الدين و التغيرات، المرجع السابق، ص.35

19 - جون ميز وناف، الرجع نفسه،ص6

20- جون ميز وناف، المرجع نفسه،ص 6

21- جون ميز ناف المرجع نفسه، ص7

22- فرنسوا غريزل و آخرون، المرجع نفسه،ص.328

23 - المرجع نفسه،ص .328

24 - جون ميز وناف ، المرجع السابق،ص.7

25- فرنسوا غريزل و آخرون ، المرجع نفسه، ص.327

26- جون ميز وناف، المرجع نفسه،ص.13

27- نخبة من أساتذة قسم علم الاجتماع بجامعة الإسكندرية، المرجع في مصطلحات العلوم الاجتماعية، دار المعرفة 27- الجامعية،الإسكندرية،بدون سنة،ص 389

28 - عد إلى تعريف ميز وناف للطقس،ص36.

29 - Roger bastide, éléments de sociologie religieuse,2eme éd, Armand colin,1974, paris ,p101.

30 - نور الدين طوالبي ، الدين و الطقوس و التغيرات، ترجمة وجيه العيني ، الطبعة الأولى، منشورات عويدات، بيروت، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائرية ، الجزائر،1980،ص 9.

31 - تعد الأمثال من بقايا النثر العربي ،لما يبدو من أن بعضها كان سائرا مشهورا في الجاهلية،و كثيرا ما تشير الأمثال إلى أحداث وقائع معينة حصلت قديما و لكنها انطوت في زوايا النسيان.انظر كارل بركلمان،تاريخ الأدب العربيج1،ط3 دار المعارف بمصر 1974 ص.129

32 - هو أبو شهاب الدين أحمد بن محمد بن عبد ربه بن حبيب بن حيدر بن سالم القرطبي،ولد بقرطبة عام 147ه/860 م و من ثقافتها أخذ كان شاعر البلاط، توفي بالفالج عام 328ه/940م.

33 - انظر:د/ طاهر أحمد مكي، دراسة في مصادر الأدب،ج1 ط 1، دار المعارف القاهرة 1968 ص .276.

34 - الماوردي ، أدب الدنيا و الدين، تحقيق مصطفى السقاط،ط 3، دار المعارف القاهرة 1955، ص ص 259/.260

35 - رودولف زيلها يم،الأمثال العربية القديمة،ترجمة الدكتور رمضان عبد التواب،ط2، مؤسسة الرسالة،بدون مدينة 1982، ص.6

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

37 - الدكتور عبد المالك مرتاض، الأمثال الشعبية الجزائرية،دراسة في الأمثال الزراعية و الاقتصادية للغرب الجزائري، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1982،ص140.

38 - Roland Barthes, introduction a l'analyse structurale des récits, in analyse structurale du récit, communications 8 ouvrage collectif, collection points, n° 129, éd seuil ; 1981, p10.

39- انظر الشكل رقم 1

40- جاك شورون، الموت في الفكر الغربي، ترجمة كامل يوسف حسين و مراجعة د.إمام عبد الفتاح إمام، عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، الكويت، 1984، ص .146.
41- جاك شورون، المرجع نفسه،ص.146

42- ملاحظة : بالنسبة لقراءة الأشكال فان:
- الخط الأفقي الممتد يدل على التقابل الصريح
- الخط الأفقي المتقطع ..... يدل التقابل الضمني
يدل على عدم التقابل - الخط الأفقي المنفصل

43- فريدريك هيجل، فينومنولوجيا الفكر، ترجمة و تعليق مصطفى صفوان، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، الجزائر بدون سنة، ص 164.
44- الدكتور فاخر عاقل، علم النفس،دراسة التكيف البشري، دار العلم للملايين، الطبعة السادسة بيروت سنة 1979.ص.226
45- الدكتور فاخر عاقل، المرجع نفسه،ص.226

46 - الدكتور عبد السلام عبد الغفار،مقدمة في علم النفس العام، دار النهضة العربية ، بيروت ، الطبعة الثانية، بدون سنة، ص.118
47- الدكتوراه نبيلة إبراهيم، قصصنا الشعبي من الرومانسية إلى الواقعية ،دار العودة بيروت ، دار الكتاب العربي، طرابلس 1974،ص .169.

48- -الدكتور عبد السلام عبد الغفار ،مقدمة في علم النفس العام، دار النهضة العربية،بيروت الطبعة الثانية،بدون سنة .118.
49- الدكتوراه نبيلة إبراهيم، قصصنا الشعبي ، من الرومانسية إلى الواقعية ، دار العودة بيروت ، دار الكتاب العربي، طرابلس، سنة 1974،ص.169.

50- الدكتور عبد الرحمان بدوي،موسوعة الفلسفة، الجزء الأول ،المؤسسة العربية للنشر، بيروت، الط الأولى سنة 1984،ص.484.
51- أحمد أمين، فجر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1959،الط 7 ، ص.286.

52- مالك بن نبي ، وجهة العالم الإسلامي ، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر – ندوة مالك بن نبي- للطباعة و النشر و التوزيع، دمشق،بدون طبعة سنة 1981.