مجلة فصل الخطاب Journal of Faslo el-khitab
ISSN:1071-2335/ E-ISSN:2602-5922/ Legal Deposit N°: 2012-1759
مجلد 15، عدد رقم:02، جوان 2026، صص: 191- 208

تاريخ الاستلام(2025/11/20) تاريخ القبول (2026/05/22) تاريخ النشر (2026/06/30)

الثقافة الشعبية في خطاب المقامات الجزائري - محمد إدريس أنموذجا

Popular Culture in the Algerian Maqamat Discourse: Muhammad Idris as a Model

محمد بوشعبة حسينة فلاح
مخبر تحليل الخطاب
[1]جامعة مولود معمري- تيزي وزو، 15000(الجزائر)، mohamed.bouchaaba@ummto.dz
[2]جامعة مولود معمري- تيزي وزو، 15000(الجزائر)، hassina.fellah@ummto.dz

ملخص:

يتناول هذا البحث موضوع الثقافة الشعبية في مقامات محمد إدريس، ويسعى إلى قراءة هذا النّص التراثي قراءة ثقافية، من خلال إبراز أهم معالم وتقاطعات الثقافة الشعبية في متونه، على اعتبار أن هذا التوظيف لم يكن اعتباطيا، وإنّما يروم عدّة استنباطات ومضمرات تسهم بشكل رئيس في فك بعض من شفراته، انطلاقا من خاصية النّص الأدبي الّتي تجعل منه مظهرا من مظاهر الثقافة ونتيجة لتفاعل عديد العناصر الّتي رسخت في ذهن المبدع.

كلمات مفتاحية: مقامة، ثقافة، شعبي، تراث، محمد إدريس

Summary:

This research addresses the topic of popular culture in Muhammad Idris' Maqamat, and seeks to interpret this heritage text from a cultural perspective by highlighting the most important features and intersections of popular culture in its content, considering that this use was not arbitrary, but rather aims to draw several conclusions and implications that contribute significantly to deciphering some of its symbols, based on the characteristic of the literary text that makes it a manifestation of

المؤلف المرسل: محمد بوشعبة، الإيميل:mohamed.bouchaaba@ummto.dz

culture and a result of the interaction of many elements that have become ingrained in the creator’s mind.

Keywords: Maqama, culture, popular, heritage, Muhammad Idris

1. مقدمة :

يمثل النص الأدبي أحد أبرز جوانب الثقافة، فهو يجمع بين الصور الثقافية والجمالية التي يستحضرها ويرسمها المبدع، فالتفاعل بين مكونات الثقافة المتنوعة والعناصر الجمالية في النص الأدبي شاهد على قوة العلاقة الرابطة بين الأدب والثقافة البشرية.

تُعدّ الثقافة الشعبية بجميع عناصرها المختلفة، التي تعبر عن واحدة من أبرز التجليات الثقافية والمحلية لمجتمع ما، ظاهرة فكرية بشرية منذ العصور القديمة، وما زالت مستمرة حتى اليوم، ولقد أسهمت على مر العصور في تشكيل أفعال الناس وسلوكياتهم، وأنماط تفكيرهم وتعبيراتهم عبر مختلف الأجناس الأدبية والفنية، ذلك أن الأعمال الأدبية والإبداعية عامة أكثر الأعمال استفادة من تمثيلها للعادات والتقاليد والطقوس والممارسات الشعبية المختلفة.

إن المقامة، على غرار الأجناس الأخرى، نوع أدبي تمتزج فيه الفنون، كالشعر والأمثال والألغاز والأحاجي، ويتميز بتكوين ثقافي فريد، فقد ظهرت المقامة في إطار ثقافي شائع، ونشأت نتيجة للتطورات الفكرية والثقافية والحضارية والمعرفية في النصف الأخير من القرن الرابع الهجري، ولا يمكن فهم محتوى المقامات دون الرجوع إلى سياقاتها الثقافية والفترات التاريخية التي كتبت فيها، فعلى القارئ أن يستثمر هذه المعارف وهو يحاول فك شفرات مقامة ما.

ينصب اهتمامنا في هذا المقال على المقامات العوالية التي كتبت في فترة تاريخية عصيبة من حياة الشعب الجزائري، حيث جسدت وصورت الواقع وفق نظرة الكاتب محمد إدريس، الذي اتكأ في غالب الأحيان على ثقافة شعبية جزائرية، فالسياق الثقافي للمقامات حمل صاحبها على أن يبني خطابه بناء ثقافياً مبرزا مظاهر الحياة الاجتماعية لمجتمعه. ومن هنا سنسعى لدراسة هذه المقامات دراسة ثقافية، بُغية استجلاء أهم ما فيها من مظاهر الثقافة الشعبية وما حملته من دلالات. وعلى هذا الأساس يمكننا طرح الإشكالية التالية: كيف أسهمت الثقافة الشعبية في بلورة رؤية محمد إدريس في مقاماته؟

2.قراءة أولية في المقامات العوالية:

لا بأس في البداية من التعريف بكاتب المقامات: هو محمد بن علي بن الطاهر الجبّاريالبطّيوي، يقول أبو القاسم سعد الله في تاريخه أنه "من قبيلة الجبارة من ناحية سعيدة الآن... قد سكن وهران، وقيل أنّ أصله من بطيوة"[1].ويذكر أحمد أمين دلاي الذي اقترح وقدّم مقاماته نقلا عند الفان قيتان (Delphin Gaëtan)"أنّ اللّجنة المكلفة بتثبيت الحالة المدنية للجزائريين أنها أعطت له لقب إدريس"[2]. ولد محمد إدريس في أوائل سنين الاحتلال الفرنسي، عمل قاضيا في سعيدة، ومعسكر، وزهانة قرب وهران، ثم القليعة، ألّف "المقامات العوالية في الأخبار العلالية على اللغة المغربية" التي نشرت سنتي 1913 و1914، إضافة لنظمه مجموعة شعرية ساخرة جعل موضوعها حياة الطلبة والتي اختار لها عنوان: "مغامرات طالبين عربيين في القرية الزنجية بوهران"، وقد نشرت سنة 1887.

المقامات العوالية في الأخبار العلالية على اللّغة المغربية، مقامات نشرها وترجمها الجنرال قيتان دالفان (Delphin Gaëtan) وفور بيقي (Faure Biguet) في المجلة الاستشراقية الشهيرة الجريدة الآسيوية(Le journal asiatique)، سنتي 1913و 1914م.

تقع هذه المقامات في 12 مقامة، في حين ذكر أبو القاسم سعد الله في تاريخه أن عددها 19 مقامة لكنها غير متاحة. وهي عبارة عن مقامات شعبية أسندت روايتها إلى محمّد بن العربي، وهذا على طريقة القدماء، أمّا البطل فقد اختار له اسم الحبيب بن عيسى، وهو يتشابه مع بطل الحريري والهمذاني، وهو لم يخف تأثره بهما وبغيرهما. وكان الهدف من هذه المقامات هو خدمة اللغة العربية الفصحى.

إنّ مسرح هذه المقامات هو الجزائر، على اعتبار أن المؤلف جال وطاف في أماكن عديدة، كما حاول أن يصور ما يعانيه الشعب في تلك الفترة الصعبة من تاريخ الجزائر-الفترة الاستعمارية-، وما تعانيه فئة الطلبة بصفة خاصة، فقد كانت دراستهم غالبا تتم في ظروف صعبة، كانوا يتنقلون في البلاد طلبا للعلم والكسب، ما جعلهم يميلون نحو الخداع والمكر على الآخرين.

قدّم المؤلِّف بطله كالآتي: "وجدت ابن عيسى العوالي يتقلب في الأوصاف والأحوال، فمرة يحضر مع الطلبة في الجنائز، وطورا يقصد خطبة العجائز، وتارة يميل إلى مجالس

العلامة، وأخرى يحضر مع كبار الجماعة، وساعة يأتي راكبا مع الميعادويتخالا مع الأمرا والقياد، ويوما يظهر كأنّه موالاً.."[3].

ونجد أيضا وصفا آخر له في قوله: "فوجدت شيخنا ابن عيسى قد رقَّ جلده، واصفر لونه، ثم أنّ لحمته هزلت، ولحيته تكشردت"[4]. وهذا ما يوحي بأن البطل غالبا ما كان يندس بين الجموع مستخدما عدّه مهارات، إضافة إلى ما يملكه من حيل وخدع يروم بها جمع المال وطلب الرزق، بسبب معاناته وشدّة فقره.

لم يقدم الكاتب أيّ وصف مادي لبطله إلاّ من خلال بعض النُتَفِ اليسيرة، واكتفى ببعض الملامح العامة، فهو يتقدم في السن رويدًا رويدًا، وبدأ الشيب يدب في رأسه، وإذا سار يهرول، وحين يضحك يقهقه من أعماقه، لكنه بالمقابل أمدنا ببعض الصفات المعنوية، ومن ذلك أنّه إذا وقع في مأزق فإنه يتخلص منه بسهولة عجيبة وهو شغوف بالنوادر والنكت، يسخر من الناس باستمرار أو يرثي جهلهم وغفلتهم، ناهيك عن أنه فقير معدم.

ونحاول بإيجاز عرض المقامات والمواضيع التي عالجها الكاتب في كل مقامة على حدة:

المقامة الأولى تسمى بالصحراوية، عرض الكاتب من خلالها قضية السخرة التي كانت منتشرة زمان الاستعمار، وكيف أن الشعب كانوا يساق لخدمة مغتصبي الأرض ظلما وجورا.

المقامة الثانية وسُميت بالكرموسية، حيث عالجت قضية القضاء الجائر الذي يعاقب لأتفه الأسباب، ناهيك عن قدرة القضاة المحدودة، وجه لهم الكثير من القضايا والأحكام، فلا تصدر أحكامهم إلاّ بعد عدّة أيام من القراءة والبحث.

المقامة الثالثة وتسمى الدوايرية، حيث أجمل فيها الرّاوي أحمد بن العربي رحلات البطل اِبن عيسى إلى عدة دواوير، وهي:العرايسيّة، العمايميّة، السعايديّة، السهايليّة، الشرايطيّة، الجلايليّة، ودواره بن عوالي.وقد كللت زياراته هذه كلّها بالفشل، فلم يغنم منها شيئاً، بل منع من الدّراهم، ليسخط بعدها على مَانِعِيهِ ويهجوهم، وهذا المنع يدّل على الحالة البائسة والوضع الاقتصادي المُزري اللذين كان يتخبط فيهما الشعب آنذاك.

المقامة الرابعة تسمى بالتمتاميّة، حيث يستجلي فيها ظاهره قراءة القرآن على الأموات.

المقامة الخامسة تسمى بالزهوانيّة، والتي تضمنت سفر الشيخ ابن عيسى إلى وهران، وحديثه عن جمال الطبيعة فيها، وتناولت أيضا موضوع زيارة القبور والتبرك بها.

المقامة السادسة وتسمى الوعدانيّة، وفيها يتجه البطل نحو النساء بعد أن ضاق ذرعاً بالرجال، ليلقي أمامهن الألغاز والأحاجي، وحين يعجزن عن الحل، يطلب منهن المال، وكان- علاوة على ذلك- يراقص الفتيات ويعلمهنّ الرّقص بغرض التكسب.

المقامة السابعة سمت الأخياخية، والتي تضمنت رسالة أبرزت براعة البطل في فن الترسل، ناهيك عن براعته في نسخ الألفاظ والجمل الغريبة.

المقامة الثامنة وتسمى المعسكريّة، والّتي عالج فيها قضية الدّين والمتاجرة به، وكيف أنّ الدّجالين والكذّابين مُدّعي الصلاح يستخدمون الدّين بغرض التكسب، من خلال ما يُقام من ولائم وزردات، وكيف صار النّاس يتزاحمون على الطعام حين يُقدَّم لهم، وهو ما يبين الحالة الاجتماعية الصعبة لعامة الشعب.

المقامة التاسعة تسمى العروسية، عنى فيها الكاتب بما ساد في عصره من سحر وشعوذة وخرافات وتعلق الناس بها، وكيف أنّ الطلبة يستغلون الرُّقية لطلب الكسب بسبب فقرهم وحاجتهم.

المقامة العاشرة تسمى الندرومية، وتتضمن سفرته لتلمسان وتعرفه على لهجة أهاليها، حيث وجد نقطة القاف عندهم محذوفة في الكلام، كما ينتقد من خلالها أولئك الّذين يتظاهرون بالعلم، لكنهم يفعلون أفعالاً لا يجيء بها من يحترم نفسه من العامة.

المقامة الحادية عشرة المسماة الكرصيّة الميدانيّة، وفيها أعاد وصف مهرجان آخر في وهران، إضافة إلى ذكر بعض التقاليد الجزائرية، كما ضمنها بعض الإرشادات والمواعظ، ذاكراً شأن رجل مات مصهوداً- أي محروقا- في الحمام.

المقامة الثانية عشرة المسماة بالفوكيّة، حاول الكاتب فيها نقد ظاهرة الزردة التي تقام في المساجد، فرغم اِندثار هذه العادة إلاّ أنّ النّاس طالبوا بعودتها، مما عظّم الخلاف بين المؤيدين والمعارضين، حتى وصل الأمر للقاضي، لكنه اِختلط عليه الأمر في الحُكم، ثم يصل الأمر لرجل يضرب الرّمل، فيحكم بالرجوع إليها مجددا، محددا وقتها بيوم الخميس خامس فصل الرّبيع، وليلة الجمعة السادسة، ومكانها بحريم قبّة الوالي سيدي عبد القادر الجيلالي، الموجودة بغرب قرية فوكا. كما عالج الكاتب فيها- من خلال البطل السارد- بعض

الخرافات،وكيف أنّه ضمن الجنة لمن كانت ترقص وتغنّي له طيلة اللّيل، لتسجد بعدها له- سجده لغير الله- شاكرة له.

3.حضور الثقافة الشعبيّة في المقامات العوالية:

تبنت المقامات العوالية، في الأخبار العلالية عن اللّغة المغربية، جملة من الآليات السرديّة المعاصرة، بالرغم من قدم هذا النّص، ولعل من أهم هذه الآليات الاستناد على الموروث الشعبي الجزائري، لما له من دلالات وإيحاءات هامة، خاصة إذا علمنا الفترة المهمة والحساسة التي كتبت فيها هذه النصوص المقامية.

إذا انطلقنا من أبسط تعريف يُقدَّم للثقافة الشعبية، فيمكننا القول بأنها ثقافة الجماهير بصفه عامة. ويعرّفها ميشال دوسيرتو (Michel de Certeau)بأنها "الثقافة الاعتيادية للنّاس الاعتياديين، أي ثقافة تصنع يوما بيوم، خلال الأنشطة العادية والمتجدّدة يوميا وفي آن واحد"[5]. وهنا ربط دو سيرتو مفهومه بالجانب الاجتماعي على اعتبار أن تلك الثقافة ناتجة ضمن علاقات يومية داخل البيئة الشعبية.

وتعرف أيضا بأنّها الثقافة الشفويّة الّتي ينقلها المجتمع من جيل إلى آخر شفويا، كالشعر الملحون، والحكايات، والعادات والتقاليد[6]، ويركز هذا التعريف على الجانب الشفوي للثقافة الشعبيّة، الّتي تتناقل عبر الأجيال، فهي ثقافة غير مدونة في دواوين خاصة.

وتعرّف أيضا على أنّها "تلك الثقافة الّتي ينتجها العامة، وتكتسب الثقافة الشعبية صفتها الشعبية، نتيجة لأنّ العامة من الشعب هم الّذين ينتجونها، ويستهلكونها فإنجازات الثقافة الشعبية هي إبداع جمعي ينتمي إلى جموع هؤلاء العامة، ولا ينتسب إلى أفراد بذواتهم[7]. ويقدم هذا التعريف شرحا لصفة الشفوية في سياق الإبداع الثقافي الجمعي المشترك.

ترى منظمة اليونيسكو أنّ الثقافة الشعبية تضم مجموع الممارسات والتصورات والأمكنة وأشكال التعبير، الّتي تشهد على إبداع المجتمعات البشرية، كما تضم كلّ الموروثات المتجددة، والنشاطات الفنية المنتجة للرموز والقيم والمعارف[8]. تركز هذه المنظمة في تعريفها على الآثار والمخلفات البشرية الناتجة عن هذه الثقافة، وهو ما يكفل حفظها واستمراريتها.

وعليه يمكننا القول إنّ الثقافة الشعبيّة هي جميع تلك المخزونات والمعارف الشعبية التي أنتجتها الجماعة، سواء بإرادتها أو دون وعي منها، وذلك بغية تحقيق عمقها الحضاري، وتأكيد هويتها، وعراقتها. وتشمل هذه الثقافة مكونات عدّة، تبرز في الأمثال، العادات والتقاليد، الشعر الملحون، الأغاني الشعبية، الألغاز، والخرافات، وغيرها. وهي العناصر التي سنهتم بتبيّنها في المقامات العوالية.

1.3 الأدب الشعبي:

التراث الأدبي الشعبي أكثر الأنماط القولية حضورا في المجالس والسهرات وبعض المواقف، بلغة شعبية مفهومه، ترويه الأجيال شفاهة، وينتقل من جيل إلى آخر دون معرفة بالقائل الأول، وهو يرتبط بالحياة التي يعيشها الأفراد، فيكون مفتاحا المعرفة ذهنياتهم وطرائق تفكيرهم، وأخلاقياتهم، لأنه مرتبط بقضايا الشعب وتساؤلاته وحياته[9].

يعتبر الشعر الشعبي أحد فروع الثقافة الشعبية، على اعتبار أنّه أدب الجمهور أو العامة، مقترن بحياة الناس ويومياتهم، يخزن القصص والحكايات والأشعار، الألغاز، وغيرها. وقد وظف محمد إدريس في نصوصه عدّة نماذج منه:

أ- الشعر الشعبي:

تعدد الشعر الشعبي في المقامات العوالية، بحيث ورد اثنتي عشرة (12) مرة على مدى نصوصه، ومن الأمثلة ما ورد في مقامة الوعدانيّة:

يا ابن العربي يا حبيبي * لا تلومني فيما مرّ
إن الدهر نحس بيدي * وصيّر عيشتي مرّة
واني تركت بنت سعدي* في خيمتها وفقرا[10]

حاول السارد في هذه الأبيات أن يبين حاله وما دفعه لأن يلجأ إلى النّساء، بعد أن ضاق ذرعا بالرّجال وخيبوا أمله في الحصول على بعض المال ليسد به حاجته، وحاجة من تركها وراءه- زوجته- في فقر مدقع، فالنساء أكثر رأفة ورحمة من الرّجال، ثم يعبر في الشأن نفسه عن سخطه من القوم، مقدّما صورة متشائمة، واصفا أخلاق مجتمعه بالحسد والبغض، وبأنهم قابلوا صنيعه بالكفر والجحود:

ما فيهم إلا الحسد والبغض* وبدلوا بالخير شرا (...)

ولذا الى النسا ملت *نلت ما يسدّ فقرا[11]

وكذلك نجد من نماذج الشعر الشعبي، ما ورد في مقامته الموسومة بالكرصيّة الميدانيّة:

يا أهل العلوم اسمعوا لي * ذا العجاب عمري ما ريتُ

في المدينة الجديدة وافق لي * من كل نوع فيها شاهدتُ

جمعت كثير خلق العالي * منكل جنس فيها نعتُ[12]

تُظهر هذه الأبيات الشعرية تعجب السارد ودهشته مما رآه في أحد المهرجانات التي أقيمت في وهران، ومن حجم الحضور، وهو ما يطلق عليه شعبياً بالزردة التي يقصدها الناس من كلّ حدب وصوب.

ب- الأحاجي الشعبية:

تمثل الأحاجي جزءاً هاماً وكبيراً من التراث الشعبي الجزائري اللامادي، ولقد عرّف العديد من الباحثين في ميدان الأدب الشعبي مصطلح الأحجية أو اللّغز في دراساتهم، ولعلنا نقف على تعريف الباحث محمّد مرزوقي الذي يرى أن "اللّغز كلمات مسجوعة منظومة تلقى في المجالس العامة والخاصة في شكل أسئلة، من خلالها يختبر ذكاء الناس، وهذا السؤال يطرح حول شيء تذكر صفاته البعيدة أو القريبة من خلال كل هذا يتمكن الفرد من الاهتداء إلى موضوع السؤال"[13]. فاللغز في تصور المرزوقي كلمات مسجوعة منتظمة وقصيرة، تعمد إلى وصف شيء قريب أو بعيد، حيث تُطرح تلك الكلمات ليناقشها النّاس في مجالسهم، وذلك لاختبار مستواهم العقلي والفكري، وقدرتهم على التحليل والاستنتاج، اعتماداً على شيء يُطلب فك شفراته ورموزه.

من نماذج الأحاجي التي وظفها محمد إدريس ما ورد في مقامته الوعدانيّة، في قوله: "ما تقولي للذي حاجاك فولتين زرعوا بلاد"[14]. شُبهت حبتا الفول أو الباقلاء في هذا المثال بالعينين، فعلى أساس وفرتهما يُنظَر إلى البلد.

وقوله: "يامن لها نعوت المدح كأمّها، ماذا تماثل انحل احزامها، افترقوا اعضامها"[15]. والمراد بهذا اللّغز حزمة الحطب، لأن حزمة الحطب لما ينحل الحبل الحازم الرابط لها، يفترق عيدانها.

وقوله: "ان شئتوا ان ازيدكن فحاجيتكن، ولو ما هما ما جئتكن"[16]. ويُقصد بهذا اللغز الرّجلان، فلولاهما لما وصل المتحدث إلى وجهته. ولقد كان إيراد مثل هذا اللغز في سياق اجتماع البطل الحبيب بن عيسى مع جملة النِّساء، فمن أجل تعجيزهن وسلب أموالهن لجأ إلى هذه الحيلة عندما أعرض الرِّجال عن إعطائه المال.

وليس توظيف اللغز في المقامة بالأمر الجديد، بل سبق إليه الأوَّلون ممَّن طرقوا هذا الجنس الأدبيّ، فاللُّغز يشكِّل تحدِّيًا حقيقيًّا لفتنة ودهاء من يُلقى عليه، وهو ما يدلُّ- في المثال السابق- على التَّفوُّق العقليّ والفكريّ للبطل على جميع النِّساء. والغاية الرَّئيسة التي يربو إليها محمد إدريس هي إبراز ثراء الثَّقافة الشَّعبيَّة الجزائريَّة، خاصَّةً لما نعلم الظَّرف الَّذي جاءت فيه هذه المقامات، فحاول إبراز ما يتمتَّع به الجزائريُّ من تراث ضخم رغم محاولة الاستعمار الفرنسيّ محوه وطمسه.

ج- الأمثال الشعبية:

يعدّ المثل الشَّعبيُّ من أبرز أشكال الأدب الشَّعبيّ، كونه يحمل في ثناياه أبعادًا ودلالات نتجت من صميم الحياة العامَّة للمجتمع، ويحتّل مكانة مميزة في الإبداع الشفوي الشّعبيّ، إذ يعبّر عن حكمة الشَّعب المكتسبة من صلب الواقع المعاش، فيصبح جزءاً لا يتجزَّأ من التُّراث الشَّعبيّ، يُتناقل غالبا شفاهيًّا من جيل لآخر، ويعمل على نقل خبرات السابقين كي تتعلَّم منها الأجيال اللَّاحقة.

يُقدِّم فريديريك زايلر (Frédéric Seiler) تعريفاً للمثل الشعبي في كتابه "علم الأمثال الألمانية" على أنّه: "القول الجاري على ألسنة الشّعب الّذي يتميز بطابع تعليمي، وشكل أدبي مكتمل، يسمو على أشكال التّعبير المألوفة"[17]. والمثل إذن هو عصارة ما اكتسب من تجارب وخبرات وأفكار في الحياة اليوميّة، ومن أبرز خصائصه أنَّه ذو طابع شعبيّ، وأنَّه يهدف إلى غاية تعليميَّة بأسلوب فنِّيّ متراكب ومحبوك، ناهيك عن الوظيفة الحجاجية.

مما نجده من الأمثال الشعبية التي وردت في مقامات محمد إدريس، ما يلي:"فصرت كمن ضيع اللّبن في الصيف"[18]، وهو مثل عربي قديم قيل في الجاهلية، وهو يقال أو يضرب فيمن يضيع خيرا أتاه بسبب طمعه، وقلة رضاه. وارتبط في المقامة بطلب الحبيب بن عيسى بعضاً من التين أو الكرموس من "سيبلاحه بن عبد الرحمن"، صاحب الحقل بعدما وعده

بأن يعطيه غدا ما يسد به نَهَمَهُ منه، ويسد حاجة "بنت سعد"، زوجة "الحبيب"، فلما طال اِنتظاره في اليوم الموالي، دون أثر لصاحب الحقل -سي بلاحة-، قال ذلك المثل لأنّه فوت عليه الفرصة، وكذلك لأنّه لم يقنع باليسير في لحظة اللّقاء السابق مع صاحبه، لأنّه كان يملأ "غراسته"* دون الاكتفاء بحبات قلائل.

ومن الأمثلة أيضا قوله: "الخلطة تردي، والجرب يعدي، يا زعطوط يا ولدي"[19]. يقصد بهذا المثل أنّ مخالطة رفيق السوء تُعدي كما يعدي من هو مريض بالجرب، المرض الذي يتميز بظهور حكّة شديدة بسبب الطفيليات. هذا المثل يقال لاختيار الأصدقاء والرفقاء الأسوياء الصالحين، والابتعاد عن أصحاب السوء. وقد قدم الكاتب- على لسان سارده- هذا المثل العربي حينما لم يصدقه جُلاّسه، لمّا بات ليلته مع امرأة حسناء، فكان سبب هذا الفعل أنه عُرض عليه في أحد المجالس شرب كؤوس "حتى تغرغرت عيناه بالتداني"، وكان سببا فيما حدث له.

وورد أيضا المثال الآتي: "الأرض بلعاتو والسما رفداتو"[20]، وهو مثل شعبي جزائري يقصد به اختفاء شخص ما بشكل مفاجئ دون أن يترك أي أثر يُنبئ عن مكانه أو عن وجهته. وقد أورد السارد هذا المثل حينما فرّ منهم الحبيب بن عيسى بعد أن كان يحكي حكاياه، فتذرع بالذهاب لإسباغ الوضوء قصد الصلاة، فلما استبطأه الجمع علموا أنه هرب ولم يعد.

هذه الأمثال الشعبية التي تضمنها كتاب محمد إدريس، فصيحة كانت أو عامية، جاءت متوافقة مع حالة الشخصية، وخادمة للسياق النّصي الذي وردت فيه، من خلال آلية التناص، أو استحضار نصوص غائبة هي الأمثال، وذلك حتى لا يمل المتلقي من الرّتابة السردية في المقامات.

2.3 اللّغة العامِّيَّة:

تشكل اللغة العامية سمة أخرى بارزة في النص الشعبي، وهي "تلك اللغة التي نتخاطب بها في كل يوم، عمّا يعرض لنا من شؤون حياتنا مهما اختلفت... فهي لسان المتعلمين وغير المتعلمين، على اختلاف فئاتهم"[21] . وقد ورد في متن "المقامات العوالية" كم كبير من المفردات والتعابير العامية المحلية، التي كان لها دور في عملية تسهيل التواصل مع المتلقي، وفي الجدول الآتي بعض من تلك الألفاظ:

اللّفظ العامي	مقابله من الفصحى	اللّفظ العامي	مقابله من الفصحى
الفوقاني	الذي في الأعلى	مجمّع	جالس إلى جماعة
انخزنت- لبدت	اختبأت	اِلْتَزيتُ	زحفت أو تقربت
العساس	الحارس	قدامي	أمامي
جزت	مرّرت وعبرت	الكمساريات	مراكز الشرطة
جبدت	ابتعدت	البوليس	الشرطة
بلغة	نوع من النعال	درڤت	اختبأت
سالت ريوڤي	سالت لعابي	استنيته	انتظرته
لأخرِّف	لأشبع	المطاير	قطع أرض صغيرة
الجلباب	الرّعشة الّتي تصاحب الحمّى	يملا فاه	يملأ فمه
المقشتل	الغليظ والطويل	الحرّيڤ	عشبة تنبت في الربيع
ينهدز	يهرول	ڤيطون	نوع من الخيم
كرموس النصارى	التين الشوكي	مريرة رقيقة	طريق ضيق جدا
مشرَّع	مفتوح	التحواس بساحله	التجوال في الساحل
شايقة	صعبة وغير سهلة	ڤابلتني	قابلتني

إنّ توظيف العامية في المقامات هي ظاهرة فريدة، وغريبة عن هذا الجنس الأدبي، ذلك لأنّ محمّد إدريس شعر بظاهرة انتشرت في وقته، وهي أنّ اللهجة المحلية طغت بشكل لافت للنظر على العربية الفصيحة، بحيث بدأ اللّحن يتسرب إليها، ناهيك عن تعدد تلك اللهجات، فنجد مثلا لساكني الصحراء لهجة خاصة بهم، وللغرب الجزائري لهجة أخرى، ومما أورده محمد إدريس (على لسان الراوي محمد بن العربي) في مقاماته، أنّه لما ذهب إلى بلاد ندرومة في الغرب الجزائري وجد أهاليها يبدلون حرف القاف بالكاف، حيث سمع أحد الطلبة يتلو القرآن ويرتل، وهو يقول: " كال كايل منهم لا تكتلوا يوسف والكوه.."[22]، لكنه لم يفهم ما يقول ويقصد، لكن مراده كان: ﴿ قَالَ قَائِلٌ مِنْهُمْ لَا تَقْتُلُوا يُوسُفَ وَأَلْقُوهُ..﴾ (سورة يوسف، الآية 10).

ويمكن القول إنّ الكاتب أشار إلى تعدد اللهجات في القطر الجزائري -كما ذكرنا-، وبيّن بأسلوب التلميح كيف أن بعض العلماء لا يفهمون تلك اللهجات وكأنهم في البلاد التي نشأوا فيها أصبحوا غرباء، لا يعون حتى لغة قومهم وبلادهم.

3.3 **المعتقدات الشعبية:**

تُعدّ المعتقدات الشعبية جوهرية في تشكيل الهوية الثقافية للمجتمع، فهي تؤثر بقوة في مختلف المجتمعات، بغض النظر عن تطورها أو تخلفها. وتنبثق تلك المعتقدات من تراث عقائدي وديني عتيق يصعب تجاوزه وتجاهله، وغالبًا ما تكون جزءًا من الهوية الثقافية للمجتمع، نشأت من تطور الحياة الاجتماعية فيه. وكثيرًا ما تسعى هذه المعتقدات لتفسير الظواهر الخفية المتعلقة بالعوالم الروحية والظواهر الطبيعية.

وعرّف "علي مكاوي" المعتقدات الشعبية بأنها "مجموعة من الأفكار التي يؤمن بها الشعب فيما يتعلق بالعالم الخارجي والعالم فوق الطبيعي، تمثل منظور الجماعة في حياتها وتعاملها مع الحياة، وهو كذلك نسق فكري يضم الاعتقاد والشعائر والطقوس وغيرها، يزود الشعب بأسباب الخلق والحكمة والرشد في الأفعال"[23]، فهي عنصر من تركيبة الشعوب الثقافية والاجتماعية والنفسية.

تعتبر المعتقدات الشعبية مثل بقية العناصر الثقافية الشعبية، حيث ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالمشاعر البشرية، وقد استحوذت على جزء كبير من الحياة اليومية للشعوب وغزت أذهانهم وسيطرت على عقولهم، وأثارت شغفًا عميقًا في نفوسهم. وأصبح أمر التصديق بها والاستسلام لها- كي لا نقول التسليم بها- جزءًا لا يتجزأ من المفاهيم الأساسية والمبادئ البديهية، مما يجعل أمر التشكيك فيها صعبا في الأوساط والذهنيات الجماهيرية.

يُعد المعتقد الشعبي مصدرًا للعديد من الجذور الثقافية العميقة في الحياة البشرية، وهو الّذي يسيطر بشكل كبير على تصرفات الإنسان داخل المجتمع. وبما أن الإنسان يتميز بطبيعة اجتماعية موحدة، نجد أن المعتقدات الشعبية تظهر بين جميع الشعوب والأمم المتشابهة والمتقاربة على الرغم من المسافات الجغرافية المتباعدة واختلاف الأجناس، وهذا يثبت أنّ لهذه المعتقدات مكانة وأهمية مقترنتين بحاجة الإنسان المستمرة، فهي جزء من عالمه الفكري، ويمكن للإنسان أن يؤمن بها ويعتبرها مقدسة وينظر إلى عدم الالتزام بها على أنّه أمر سيئ.

عرض محمد إدريس في مقاماته العوالية مجموعة من المعتقدات الشعبية تتمثل في:

أ- الزّردة:

الزردة من العادات التي عرفها المجتمع الجزائري قبل الاستعمار الفرنسي، وهي ظاهرة يبجلها المجتمع ويمجدها، تتضمن ممارسة احتفالية في أماكن وأوقات مخصصة لها، ولفظها "مستمد من الأمازيغية، تستعمل في شرق البلاد وجنوبها للدلالة على فصل يأخذ طابعا خاصا في التعبيد بعد حدث سعيد كالشفاء بعد مرض طويل أو العودة من الحج"[24]. تلتقي فيها مختلف الفئات العمرية والاجتماعية، من أطفال، ونساء، وكهول، وشيوخ، أغنياء كانوا أو فقراء. وتنتشر هذه الظاهرة غالبا في الأوساط الريفية، ولها تسميات أخرى كالوعدة، والزيارة...

ورد هذا المعتقد، في المقامات العوالية، مرّة بلفظ الزّردة ومرّة أخرى بالوعدة، إذ نجد وعدة الزمالة -المقامة السادسة- حينما سمع "محمد بن العربي" برّاحا ينادي بين الناس أنّها ستكون يوم الخميس القابل. وحين وصل يومها رأى من النّاس ما لا يحصى، ورأى الفرسان ومعهم رجل كبرت عمامته، وغزرت لحيته، ثم يكتشف أنّه الحبيب بن عيسى العوالي، فأراد ملاقاته، وراح يقلب عليه بين الخيم والقواطن وبين المداحين والعيساوية، وبعد تعب ومشقة يجده وسط بنات يصفقن، ويعلمهن كيفية الرّقص، ويُلقي عليهن الأحاجي بغرض النصب عليهن وسلب أموالهن بالمكر والخداع.

وكذلك نجد لذلك المعتقد حضورا في المقامة الكرموسية حينما أُريد معاقبة "سيبلاحه بن عبد الرحمن" لأنّه طمع في الحصول على الكرموس، فصدر الحكم ضده بأن يُقيم زردة للطلبة كعقاب له على طمعه.

وممّا ورد في المقامة المعسكرية في وعدّة أقيمت بقرية مغراوة بزاوية درقاوة، حيث قام الحضور يهزون ويقفزون في الحضرة الصوفية، ثم بعد أن أكلوا وشبعوا رفعوا الأيادي متضرعين، ليتعرفوا بعدها على شيخ قيل إنّه: "خليفة السيّد الأمير، فمن تعلق بأذياله نال جميع تنجاله، ومن أراد إصلاح أموره، فليبادر بما في مكتوبه"[25].

وفي مقامةأخرى تسمى الفوكية،وقع خلاف بين المؤيدين والمعارضين في شأن زردة الربيع وحكم ثبوتها، ليلجؤوا إلى رجل يحمل الرّمل في يده، فيحكم بثبوت الزردة ويُرسم الحكم عند رئيس الحكومة، على أن يعينوا في المجلس القابل يوم الزردة ومحلها ووقتها وكيفيتها وصفتها وما يلزمها. هذه الدّقة العالية في تحديد الزردة والتخاصم حولها يؤكد أهميتها عند الناس وقيمتها في المجتمع وشعور الجميع بأنهم ملزمون باحترامها.

ب- التبرك بالأولياء:

الأولياء من منظور عبد الحميد بورايو "هم الرّجال المقربون إلى الله عز ذكره، يتصلون به، ولهم قدرة عجيبة، ويقومون بأعمال خارقه في حياتهم، وحتى بعد وفاتهم، ويكون ضريحهم رمزا لهذه القدرة على الفعل وهم في الأصل خيّرون يفعلون ما فيه صلاح الناس غير قادرين على الإيذاء"[26]. فيذهب الدارس بورايو إلى أنّ للأولياء من الخوارق والمعجزات ما جعلهم كالوسيط، أو أكثر من ذلك في علاقة الإنسان بخالقه، وهذا ما يعتقده الإنسان الشعبي البسيط.

تعد زيارة الأضرحة من المعتقدات الشعبية ذات الاتصال الوطيد بأعماق الطبيعة البشرية الموجودة في البدو والحضر عند الأمي والمتعلم، ذلك أن التفكير البسيط المجرد من أصول المعرفة العلمية لم يكن حكرًا على الفئات الشعبية بتفكيرها الساذج ورؤيتها القاصرة فحسب بل يشمل كافة مستويات السلم الاجتماعي لأفراد البيئة المجتمعية الواحدة، لكن يطفو على السطح حسب ظروف كل منهم وحاجته.[27].

زيارة الأضرحة انعكاس حي للفكر الخرافي الوهمي الضَّال الذي ساير الإنسان أمدا طويلا، ولا يزال يعيش معه جنبًا إلى جنب يواكب الأنظمة الاجتماعية والسياسية والثقافية كحتمية فرضتها ظروفه [28].

من أمثلة الاستعانة بالأولياء الصالحين ما نجده في المقامة الزهوانية، التي جرت أحداثها في وهران حيث قال "ابن عيسى العوالي "أن مجيئه إلى هذا المكان كان بهدف زيارة مقام أيوب والاغتسال فيه من الذنوب. فبالرغم من كون ابن عيسى من الطبقة المثقفة إلا نظرته إلى الولي الصالح كانت نظرة تعظيم وإجلال، وكأنه هو من يعطيه صك الغفران، فإذا كان المثقف يفكر على هذا النحو فما القول في العامة من الناس.

ومما وجد من معتقدات شعبية في هذا الصدد، ما ورد في المقامة الأخيرة المسماة بالفوكية، حيث يستوقفنا مشهد إقبال البعض على الجذب والطلبة يقرؤون السور في شط الماء تقرّبا من شيخ مرتدي الأخضر، فهرع الناس بالدعاء والتضرع منه بأحسن السؤال، متبركين بقدومه إليهم، فمنهم من راح يلامسه، ومنهم من مسح وجهه بردائه الأخضر قصد البركة.

فزيارة الأضرحة انعكاس حي للفكر الخرافي الوهمي الضَّال الذي ساير الإنسان أمدا طويلا، ولا يزال يعيش معه جنبًا إلى جنب يواكب الأنظمة الاجتماعية والسياسية والثقافية كحتمية فرضتها ظروفه.

4. خاتمة:

يمكننا في ختام هذه الورقة البحثية، التي عنيت بدراسة ثقافية للمقامات العوالية، أن نجمل أهم ما توصلنا إليه من نتائج في النقاط التالية:

- حققت تجربة محمد إدريس فرادة خاصة، ذلك لأن نصه- فيما نعتقد- أول نص مقامي جزائري كتب بهذه الكيفية، خاصة من خلال اعتماده على لغة جمعت بين العامية والفصحى، وتكمن أهميتها الكبرى في القضايا التي عالجتها والمسائل التي مثّلتها.

- يمثل حضور الثقافة الشعبية في المقامة الجزائرية الحديثة مظهرا من مظاهر الهوية الثقافية المحلية للمجتمعات الجزائرية، حاول من خلالها محمد ادريس استقراء الواقع الجزائري وقتذاك، وما تعانيه فئات مختلفة من عموم الشعب خاصة فئة الطلبة والعلماء.

- تتجلى ملامح المعتقدات الشعبية عبر ممارسات مختلفة عكست حجم تأثيرها في الذهنية الجزائرية، وإسهامها في توجيه سلوك الفرد وإشعاره بوجوب تبجيلها، وهي سلوكات بقدر ما تحدّد شخصية الفرد/ المجتمع الجزائري وتطبعها بقدر ما تُبرز مواطن التخلف في حياته الروحية وعلامات البعد عن تعاليم الدين الحنيف والتفكير القويم.

5. الإحالات والهوامش:

---

[1]- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي ج8، دار الغرب الإسلامي، ط1، بيروت، 1998، ص149.

[2]- محمد إدريس، المقامات العوالية، مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، الجزائر، 2006، ص 05.

[3]- المرجع نفسه، ص 14.

[4]- المرجع نفسه، ص 18.

[5]- كوش دنيس، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، تر: منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2007، ص 125.

[6]- ينظر: جمال العيفة، الثقافة الجماهيرية، عندما تخضع وسائل الإعلام والاتصال لقوى السوق، منشورات جامعة باجي مختار، عنابة، الجزائر، 2003، ص 43.

[7]- عبد الحميد حواس، أوراق في الثقافة الشعبية، شركة الأمل للطباعة والنشر، القاهرة، ط1، 2005، ص 120.

[8]- محمد بن عبد الله، سيكوباتولوجيا الشخصية المغاربية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر،2010، ص 71.

[9]-شهرزاد بن يونس، الأقوال المضمرة في خطاب المثل الشعبي العربي مقاربة تداولية، مجلة فصل الخطاب، جامعة الإخوة منتوري، قسنطينة، الجزائر، المجلد 10، العدد01، 2021، ص 63.

[10]- المقامات العوالية، ص 44.

[11]- المرجع نفسه، ص ن.

[12]- المرجع نفسه، ص 63.

[13]- محمد مرزوق، الأدب الشعبي في تونس، الدار التونسية للنشر، تونس، 1967، ص 43.

[14]- المقامات العوالية، ص 43

[15]- نفسه، ص 42-43.

[16]- نفسه، ص ن.

[17]- نقلا عن: نبيلة إبراهيم أشكال التعبير في الأدب الشعبي، دار النهضة، القاهرة، دت، ص 140.

[18]- المقامات العوالية، ص 23.

* الغراسة: هي التي يحملها الموالون في الخريف، فهي بمثابة القفة، مصنوعة من عيدان الضرو والكلخة، يوضع فيها ما يجنى من عنب وتين وغيرهما.

[19]- المقامات العوالية، ص 38.

[20]- المرجع نفسه، ص 65.

[21]- أحمد رضا، رد العامي إلى الفصيح، دار الرائد العربي، بيروت، ط2، 1981، ص 5.

[22]- المقامات العوالية، ص 57.

[23]- علي المكاوي، السياق الاجتماعي للمعتقد الشعبي، الكتاب السنوي لعلم الاجتماع، دار المعارف، القاهرة، 1982، ص 255.

[24]- نور الدين طولي، الدين والطقوس والتغيرات، منشورات عويدات، بيروت، 1988، ص 122،123.

[25]- المقامات العوالية، ص 50.

[26]- عبد الحميد بورايو، القصص الشعبي في منطقة بسكرة، وزارة الثقافة، الجزائر، 2007، ص22.

[27]عزيزة زاوش، جمالية الموروث الشعبي في رواية سفر السالكين للروائي الجزائري محمد مفلاح، مجلة إشكالات في اللغة والأدب، جامعة تامنغست، المجلد 13، العدد 4، 2024م، ص 639.

[28]- المرجع نفسه، ص 640.

6. قائمة مصادر البحث ومراجعه:

1.6 الكتب:

01- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج8، بيروت، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1998م.

02- أحمد رضا، رد العامي إلى الفصيح، بيروت، دار الرائد العربي،ط2، 1981م.

03- جمال العيفة، الثقافة الجماهيرية، عندما تخضع وسائل الإعلام والاتصال لقوى السوق، عنابة، الجزائر، منشورات جامعة باجي مختار، 2003م.

04- عبد الحميد بورايو، القصص الشعبي في منطقة بسكرة، الجزائر، وزارة الثقافة، 2007م.

05- عبد الحميد حواس، أوراق في الثقافة الشعبية، القاهرة، شركة الأمل للطباعة والنشر، ط1، 2005م.

06- علي المكاوي، السياق الاجتماعي للمعتقد الشعبي، القاهرة، دار المعارف، 1982م.

07- كوش دنيس، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، تر: منير السعيداني، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2007م.

08- محمد إدريس، 2006م، المقامات العوالية، الجزائر، مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية.

09- محمد بن عبد الله، سيكوباتولوجيا الشخصية المغاربية، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 2010م.

10- محمد مرزوق، الأدب الشعبي في تونس، تونس، الدار التونسية للنشر، 1967م.

11- نبيلة إبراهيم، أشكال التعبير في الأدب الشعبي، القاهرة، دار النهضة.

12- نور الدين طولي، الدين والطقوس والتغيرات، بيروت، منشورات عويدات،1988م.

2.6 المجلات:

01- شهرزاد بن يونس، الأقوال المضمرة في خطاب المثل الشعبي العربي مقاربة تداولية، مجلة فصل الخطاب، جامعة الإخوة منتوري، قسنطينة، الجزائر، المجلد 10، العدد01، 2021.

02- عزيزة زاوش، جمالية الموروث الشعبي في رواية سفر السالكين للروائي الجزائري محمد مفلاح، مجلة إشكالات في اللغة والأدب، جامعة تامنغست، المجلد 13، العدد 4، 2024م.